

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL - FACULTÉ DES LETTRES

LE CHRISTIANISME ET L'HISTOIRE
D'APRÈS KIERKEGAARD

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES PAR

PIERRE-ANDRÉ STUCKI

1963

VERLAG FÜR RECHT UND GESELLSCHAFT AG BASEL

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel, sur le rapport de MM. G. GUSDORF, professeur à l'Université de Strasbourg, et F. BRUNNER, professeur à l'Université de Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse présentée par M. P.-A. STUCKI, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions émises.

Neuchâtel, le 7 décembre 1962

Le doyen de la Faculté des Lettres
J. GABUS

Reproduction interdite

Tous droits réservés, inclus le droit de traduction. Il n'est pas permis sans autorisation formelle de l'éditeur de reproduire tout ou une partie de cet ouvrage par une reproduction photomécanique (photocopie, microscopie).

© Copyright 1963 by

Verlag für Recht und Gesellschaft AG Basel/Switzerland

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Introduction	1
<i>Première partie: Kierkegaard dans l'histoire</i>	
<i>Chapitre I: L'historien de Kierkegaard</i>	5
A. Les positions des critiques	11
B. L'œuvre est-elle cohérente ou incohérente? La catégorie fondamentale	13
C. La vie, l'homme et l'œuvre	19
D. La thèse ascétique et docétique	23
E. Le thème critique de l'échec	26
F. La réduplication de la catégorie d'histoire comme méthode	30
<i>Chapitre II: Kierkegaard historien</i>	33
A. Socrate ou le modèle de l'ironie	33
B. Luther ou l'importance de la foi	37
C. Schleiermacher ou la théologie régnante	41
D. Hegel ou la fin de la philosophie chrétienne	45
1. La critique de l'ineffable	45
2. Le christianisme et l'histoire selon Hegel	48
3. La fin de la philosophie chrétienne	53
E. Les gens d'Eglise ou la «neutralité armée»	56
<i>Chapitre III: La question de l'histoire avant Kierkegaard</i>	62
<i>Deuxième partie: La catégorie d'histoire d'après Kierkegaard</i>	
<i>Chapitre I: Histoire et objectivité</i>	71
A. La réaction contre Hegel	72
B. La philosophie de l'histoire	76
C. Le dialogue avec le passé	78
D. Vérité et subjectivité	82
E. L'Eglise et la chrétienté	88
<i>Chapitre II: L'histoire sainte</i>	96
A. La contemporanéité	98
B. Le paradoxe	107
C. Le scandale	111
D. L'instant	118
<i>Chapitre III: L'histoire personnelle</i>	126
A. L'esthétique	130
B. L'éthique	135

	Page
1. Le mariage éthique	135
2. Le choix éthique	138
3. L'éthique et le général	142
C. Le démoniaque	144
D. La répétition	149
E. La foi et le temps - le devenir chrétien	154
1. Le pathos existentiel	155
2. L'histoire d'Abraham	158
F. La foi et la finitude	163
1. Le travail	170
2. Le mariage	174
G. Autrui et l'isolement	176
H. Le désespoir et la liberté	183
<i>Conclusion: La catégorie d'histoire d'après Kierkegaard</i>	187
<i>Troisième partie: De l'histoire à l'historicité (Kierkegaard et notre temps)</i>	197
<i>Chapitre I: L'histoire comme drame (La vision tragique)</i>	199
A. Le christianisme tragique. Berdiaeff	201
B. Un théâtre chrétien. Dürrenmatt	205
<i>Chapitre II: L'histoire comme tâche (L'engagement politique et ecclésiastique)</i>	208
A. Sartre	208
B. Karl Barth	217
<i>Chapitre III: L'historicité (L'histoire comme concept)</i>	223
A. Jaspers: Existentialisme et existence	224
1. Les implications de la tolérance	225
2. La parodie de l'expérience chrétienne	227
3. La transcendance jaspersienne. Eloge de l'athéisme	229
B. Heidegger et le concept d'historicité	231
1. L'historicité dans <i>Sein und Zeit</i>	231
2. Historicité et histoire	234
3. La description de l'historicité	235
4. La lecture heideggerienne de l'existence	236
5. L'option existentielle de l'analyse existentielle	239
<i>Chapitre IV: L'historicité chrétienne (L'histoire comme foi)</i>	243
A. Bultmann	243
1. La critique de l'objectivité	243
2. «Histoire et Eschatologie»	248
3. L'interprétation exégétique: L'histoire sainte	250
4. L'historicité du croyant	252
B. GUSDORF	255
<i>Conclusion:</i>	
<i>Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard</i>	261

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES DE KIERKEGAARD

La publication en français des œuvres de Kierkegaard reflète une navrante anarchie. Nous ne disposons pas, comme les Allemands, d'une édition des œuvres complètes; bien plus, nombre d'ouvrages de Kierkegaard, traduits en français, ne sont que des chapitres d'ouvrages, arbitrairement séparés et publiés à part de leur contexte; il faut souvent être connaisseur pour savoir que ceci appartient à cela. Plus encore: l'ouvrage le plus important de notre auteur, *l'École du Christianisme*, a bien été traduit, mais il ne s'est jamais trouvé sur le marché du livre. Il faut d'ailleurs en dire autant de la majeure partie des excellentes traductions de P.-H. Tisseau, qui donnent sur Kierkegaard un éclairage essentiel et indispensable. Les discours édifiants, auxquels l'auteur lui-même attachait une si grande importance dans l'économie de son œuvre, ne sont traduits que dans la proportion approximative de un pour dix; ils sont au surplus disséminés, et le plus souvent introuvables.

Nous donnerons la bibliographie des œuvres de Kierkegaard selon l'ordre chronologique, en indiquant pour chaque œuvre les différentes traductions, partielles ou totales, parues en français, en donnant chaque fois, comme titre principal, celui de la traduction la plus facilement trouvable sur le marché. Sous une seconde rubrique, nous donnerons la liste des Discours édifiants traduits en français, en faisant ressortir la carence déjà mentionnée. Sous une troisième rubrique nous donnerons les traductions des papiers posthumes de notre auteur.

Les éditions complètes de base, danoises et allemandes, sont les suivantes:

A. Editions danoises:

1. *Søren Kierkegaards samlede Vaerker*, publié par A. B. Drachmann, J. L. Heiberg et H. O. Lange, Copenhague, 1901-1906.
2. *Søren Kierkegaards Papirer*, publié par P. A. Heiberg, V. Kuhr et E. Torsting, Copenhague, 1909-1948.

B. Editions allemandes:

1. *Søren Kierkegaards gesammelte Werke*, unverkürzt herausgegeben von H. Gottsched und Chr. Schrepf, 12 volumes, 1909-1924. (Ouvrage cité par Wahl et par Mesnard, op. cit. infra. sans lieu et sans nom d'éditeur.) Cette édition ne contient ni le Journal ni les discours édifiants. Nous lui préférons donc l'édition suivante, courante aujourd'hui:
2. *Søren Kierkegaard, Gesammelte Werke*, 36 Abteilungen in 26 Einzelbänden, herausgegeben und übertragen von E. Hirsch u. a. Düsseldorf/Köln, Diederich, 1952-1962.

I. Chronologie des œuvres de Kierkegaard

- 1838
7 septembre «Papiers d'un homme encore en vie» (non traduit).
- 1841
20 septembre «Sur le Concept d'Ironie» (non traduit. Voir: *Über den Begriff der Ironie*, trad. Hirsch, op. cit. 1961).
- 1843
20 février *Ou bien... ou bien...*, trad. Prior et Guignot, Paris, Gallimard, 1943.
Ouvrage en deux parties. La première contient le *Journal d'un Séducteur*, publié séparément par Gateau, Paris, Stock, 1929.
La seconde partie est parue séparément: *L'Alternatif, deuxième partie*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1940.
- 7 octobre *Crainte et Tremblement*, trad. Tisseau, Paris, Aubier, 1935.
La Répétition, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1948. (Même trad. Paris, Alcan, 1933.)
- 1844
13 juin *Riens Philosophiques*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1937 et 1943. (Nous citons dans l'édition de 1943.)
Egalement traduit par P. Petit, sous le titre: *Miettes Philosophiques*, Paris, Le Livre Français, 1947.
- 17 juin *Le Concept de l'Angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1935.
Egalement traduit par Tisseau, sous le titre: *Le Concept d'Angoisse*, Paris, Alcan, 1935.
- 1845
30 avril *Étapes sur le Chemin de la Vie*, trad. Prior et Guignot, Paris, Gallimard, 1948.
Wahl (op. cit. infra.) cite cet ouvrage sous le titre: «Les Stades».
Ouvrage en quatre parties. La première: «Le Banquet», est parue séparément: *Le Banquet*, trad. Tisseau, Paris, Alcan, 1933, ainsi que: *In Fino Veritas*, trad. Babelon et Lund, Le Cavalier, 1933.
La troisième partie est aussi parue séparément: *Coupable? Non Coupable?*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1942.
- 1846
27 février *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 1938 et 1941. (Nous citons dans l'édition de 1941.)
- 1847
29 septembre *Vie et Règne de l'Amour*, trad. Villadsen, Paris, Aubier, 1943.

- 13 mars «Discours édifiants d'esprit officiés» (non traduit. Voir ci-dessus sous notre liste des Discours Edifiants.)
- 1848 *Point de vue explicatif de mon œuvre*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1940. (Ouvrage posthume.)
- 1848
26 avril *Discours Chrétiens*, trad. Tisseau, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952.
- 1849
20 mai *Le Droit de Mourir pour la Vérité. Le Génie et l'Apôtre*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1935.
- 1849
30 juillet *Traité du Désespoir*, trad. Ferlov et Gateau, Gallimard, 1932. Egalement traduit par Tisseau, sous le titre: *La Maladie à la Mort*. Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1946.
- 1850
25 septembre *L'Ecole du Christianisme*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1936.
Ouvrage cité par Wahl (op. cit. infra.) sous le titre: *Exercice de Christianisme*.
La traduction de Tisseau est introuvable. (Nous citons d'après la traduction allemande de Hirsch, op. cit. 1955: *Einübung im Christentum*.)
- 1851
12 septembre *Pour un Examen de Conscience*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1934.
- 1855 *L'Instant* (périodique), trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1948.

Chronologie des Discours Edifiants

- 1843/1844 *Erbauliche Reden 1843/1844*, trad. Hirsch, op. cit. 1956.
- 1844/1845 *Erbauliche Reden 1844/1845*, trad. Hirsch, op. cit. 1952.
- 1845 *Sur une Tombe*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1949.
- 1847 *La Pureté du Cœur*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1934.
Les lis des Champs et les oiseaux du Ciel, trad. Tisseau, Paris, Alcan, 1935.
L'Evangile des Souffrances, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1937.
Erbauliche Reden in verschiedenem Geist, trad. Hirsch, op. cit. (à paraître en 1962).
- 1849 *Le Souverain Sacrificateur, le Prager, la Pêcheresse*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1934.
Deux discours de Préparation à la Sainte-Cène, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, sans date.

- 1850/1851 *Erbauliche Reden* 1850/1851, trad. Hirsch, op. cit. 1953.
 1850 *La Pécheresse*,
 1854 *De l'Immutabilité de Dieu*. Ces deux derniers discours, traduits par J. Colette, sont réunis dans le petit ouvrage portant le titre quelque peu prometteur : *Discours Edifiants*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

III. *Bibliographie des Papiers Posthumes traduits en français*

1. SÖREN KIERKEGAARD *Journal* (extraits), trad. Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1942-1961.
 Tome I (1834-1846) 1942
 Tome II (1846-1849) 1954
 Tome III (1849-1850) 1955
 Tome IV (1850-1853) 1957
 Tome V (1854-1855) 1961
2. S.K. *Prières et Fragments sur la Prière*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1937.
3. S.K. *Christ*, id. 1940. (Ces deux ouvrages 2. et 3. sont des extraits du *Journal*).
4. S.K. *Lettres à Régine Olsen*, id. 1949.
5. S.K. *Fragments du Journal*, trad. Gateau, Commerce, XII, 1927; N.R.F., 1^{er} août 1927.
6. S.K. *Fragments*, trad. Tisseau, Foi et Vie, 8 septembre 1934.
7. S.K. *Pages du Journal*, trad. Tisseau, La Table Ronde, LVL, 1955.
8. S.K. *Lettres des Fiançailles*, trad. Grimault, Falaize, 1956.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

A. Ouvrages sur Kierkegaard

L'établissement d'une bibliographie kierkegaardienne dépasse largement aujourd'hui les limites d'un appendice à un travail d'interprétation. Nous renvoyons donc sur ce point à l'ouvrage spécialisé de Jens Himmelstrup et Kjeld Birket-Smith: «*Sören Kierkegaard International Bibliography*». Munksgaard Ltd. Copenhague, 1962. Nyt Nordisk Forlag. A. Busck.

Nous renvoyons également aux bibliographies plus accessibles contenues dans les ouvrages ci-dessous de Wahl, Mesnard et Jolivet. Nous nous bornons à citer ici les ouvrages auxquels nous nous sommes explicitement référé dans notre travail.

TÖRSTEN BOHLIN, *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1941.

LÉON CHESTOV, *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*, trad. Rageot et Schloezer, Paris, Vrin, 1948.

JOHANNES HOHLENBERG, *Sören Kierkegaard*, trad. Tisseau, Paris, Michel, 1956.

– *L'œuvre de Sören Kierkegaard*, trad. Tisseau, Paris, Michel, 1960.

RÉGIS JOLIVET, *Au sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard*, Paris, Fayard, 1958.

HAL KOCH, *Sören Kierkegaard*, trad. A. Nicolet, Paris, 1934.

PIERRE MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948.

JEAN WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, Aubier, 1938, et Vrin, 1949.

MARGUERITE GRIMAUULT, *Kierkegaard par lui-même*, Paris, Seuil, 1962.

A paraître:

G. GUSDORF, *S. Kierkegaard*, Seghers.

M. GRIMAUULT, *Le problème esthétique et éthique dans la pensée de Kierkegaard.*

– *Kierkegaard. L'écharde dans la chair.*

Dans la critique en langue étrangère nous nous sommes référé à:

SÖREN HOLM, *Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956.

WALTHER RUTTENBECK, *Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, Berlin, Trowitsch, 1929.

B. Articles et introductions

E. BRUNNER, *Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard* (Zwischen den Zeiten, 1924, S.31 ff.).

ED. GEISMAR, *La personnalité de Kierkegaard* (Revue de Métaphysique 1933). *Foi et Vie* août-septembre 1934, p.601-719 (DENIS DE ROUGEMONT, BOHLIN, TISSEAU).

G. GUSDORF, Article sur Kierkegaard in «Les Philosophes Célèbres», Mazenod, Genève, 1956.

K. LÖWITH, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*. (Recherches Philosophiques. Tome IV, p.232-267, 1934-1935.)

Les introductions que TISSEAU place souvent en tête de ses traductions sont en général très utiles et très éclairantes.

Les introductions de WAHL à «*Crainte et Tremblement*» et au «*Concept d'Angoisse*» sont reproduites sans grande modification dans ses «*Etudes Kierkegaardiennes*».

TABLE DES ABRÉVIATIONS

Pour désigner les ouvrages de Kierkegaard, nous nous sommes servi des abréviations suivantes, déjà définies :

- T.D.: Traité du Désespoir.
- E.C.: Ecole du Christianisme (Einübung im Christentum)
- G.A.: Concept de l'Angoisse.
- C.T.: Crainte et Tremblement.
- K.Ph.: Riens Philosophiques.
- P.S.: Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques.
- Et.: Étapes sur le Chemin de la Vie.
- O.b.: Ou bien... ou bien.
- P.E.O.: Point de Vue Explicatif de mon Oeuvre.
- V.R.A.: Vic et Règne de l'Amour.
- J. I.: Journal (extraits). Tome I.
- J. II.: Journal (extraits). Tome II.
- J. III.: Journal (extraits). Tome III.
 etc.

LE CHRISTIANISME ET L'HISTOIRE
D'APRÈS KIERKEGAARD

INTRODUCTION

Dans sa préface à son livre intitulé : *La philosophie de l'histoire de Søren Kierkegaard*, le spécialiste danois Søren Holm écrivait en 1951 : « Dans la littérature, presque impossible à survoler, sur Søren Kierkegaard et sa pensée, il manque à mon avis une élaboration d'ensemble de deux des plus importants problèmes de son œuvre, à savoir le concept du dialectique et la philosophie de l'histoire¹. » Nous nous réclamons de cet avis autorisé pour justifier et l'intérêt de notre sujet et notre refus d'asseoir notre travail sur des recherches bibliographiques.

Pour dire vrai, l'ironie du sort a voulu que nous ne rencontrions cet ouvrage qu'au moment où nous terminions le nôtre. Nous étions donc déjà bien certain de l'intérêt de notre sujet en même temps que de sa valeur, et pour respecter la vérité historique dont il doit surtout être question dans ce livre, il nous faut avouer que nous en devons l'idée à notre maître. Cette rencontre d'un ouvrage sur le même sujet que le nôtre aurait pu porter un coup mortel à notre travail, et nous en tremblons encore, mais notre bonne étoile a voulu qu'avec le même sujet et le même auteur, Søren Holm aboutisse à des conclusions exactement opposées aux nôtres. L'ironie du sort se poursuivait, laissant le champ libre à notre travail.

Le terme de catégorie d'histoire implique d'ailleurs la négation de la philosophie de l'histoire, et peut-être bien d'ailleurs la saisie concrète de l'histoire et de l'historicité implique-t-elle la mise entre parenthèses de toute philosophie de l'histoire. Ce problème n'est d'ailleurs que très partiellement le nôtre, car l'œuvre de Kierkegaard n'est toute entière qu'un effort de fidélité chrétienne. Notre question est donc bien plutôt de savoir si la conception que Kierkegaard se fait du christianisme implique ou non une saisie concrète de l'histoire, et cette question est donc indifférente puisqu'il s'agit dans la perspective kierkegaardienne d'être fidèle plutôt que de saisir l'histoire. Ce n'est qu'au cas où l'appréhension de l'histoire pourrait devenir un critère

¹ SØREN HOLM, *Søren Kierkegaards Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, p. 5. (C'est nous qui traduisons.)

de la validité chrétienne de certains courants de pensée, que notre sujet pourrait prendre quelque importance. Mais ici encore nous retrouvons l'ironie du sort: S. Holm prétend en effet que Kierkegaard est platonicien en théologie et fictionniste en christologie, ce qui signifie que le Christ serait pour Kierkegaard une hypothèse d'où découlerait déductivement le christianisme, bien plutôt qu'un individu ayant réellement existé. Nous pensons au contraire que toute la pensée de notre auteur repose sur une intense méditation de l'historicité du Christ, mais nous nous accordons avec Holm pour penser que le caractère historique du christianisme doit valoir comme critère d'authenticité.

Tout préoccupé de dépister chez Kierkegaard une philosophie de l'histoire, qui selon nous ne s'y trouve pas, S. Holm a cru possible de traiter de l'histoire sans traiter de l'existence. Or la critique de la philosophie hégélienne de l'histoire ne s'opère chez cet auteur qu'au bénéfice de la théorie de l'existence, qui n'est d'ailleurs pas une théorie. Nous avons donc cru nécessaire d'aborder l'ensemble de l'œuvre alors que Holm s'en tient à quelques ouvrages ou plutôt à quelques passages de quelques ouvrages. L'existence en effet n'est rien d'autre que l'histoire de la personne humaine et, comme la philosophie de l'histoire se trouve rejetée comme théorie abstraite et fantaisiste ne rendant pas compte de l'histoire concrète, c'est donc à la théorie de l'existence qu'il faut s'adresser pour obtenir la description de l'histoire véritable.

La question de l'histoire présente donc trois aspects: tout d'abord, comment la philosophie hégélienne se trouve-t-elle critiquée et rejetée; ensuite comment le rapport au Christ est-il conçu, comment son historicité est-elle respectée ou bafouée; enfin comment l'histoire personnelle est-elle conçue ou escamotée, comprise, décrite? Nous exposons ces questions dans l'ordre où nous les indiquons². Remarquons d'emblée que ces questions sont imbriquées: le rapport au Christ est escamoté par la philosophie hégélienne, raison pour laquelle celle-ci doit être rejetée, et ce rapport fonde l'existence du croyant, et la théorie de l'existence chez Kierkegaard ne se soutient que pour éclairer la description de l'existence croyante. Nous aurons donc à examiner la thèse de Holm en ce qui concerne le rapport au Christ, à savoir si l'existence croyante est conçue comme intemporelle et dés-

² Ces trois moments constituent respectivement les chapitres I, II et III de notre deuxième partie.

incarnée; si au contraire l'historicité du Christ et du croyant se trouve accentuée, affirmée, en sorte qu'il puisse être question d'une *catégorie* d'histoire, puisqu'en aucun cas il ne saurait être question d'une philosophie de l'histoire, quelle qu'elle soit, ce genre de démarche étant radicalement écarté d'emblée. L'analyse de ces trois questions constituera le cœur de notre travail.

Mais nous ne devons pas dissimuler que l'intérêt des recherches kierkegaardiennes n'est pas seulement historique, et notre sujet en témoigne. Les notions d'histoire et d'historicité sont parmi les plus importantes dans les préoccupations des existentialistes contemporains, et ni le terme de catégorie d'histoire ni celui d'histoire personnelle ne se trouvent chez Kierkegaard. Nous interrogerons donc l'œuvre à partir de nos préoccupations de moderne, mais en nous efforçant de la respecter. Et ce n'est d'ailleurs pas sans raison que nous entreprenons cette démarche: on sait l'influence considérable de Kierkegaard sur l'existentialisme d'une part, sur la théologie dialectique d'autre part. En interrogeant cette œuvre de notre point de vue, nous retournons à la source d'un problème moderne, tout au moins à l'une des nombreuses sources. Mais notre travail demeurera essentiellement un travail historique sur Kierkegaard. L'état de la question kierkegaardienne présente en effet un paradoxe étonnant: d'une part Kierkegaard a inspiré les courants les plus vivants de la pensée moderne, mais dans cette pensée il n'est aucun penseur d'envergure qui se réclame de fidélité à Kierkegaard; et d'autre part les recherches kierkegaardiennes sont laissées le plus souvent dans un état de délabrement qui ferait penser qu'elles portent sur un fossile, n'était l'animosité dont elles font preuve à l'égard de leur objet. Notre sujet, sinon la réalisation qui s'ensuivra, constitue une tentative pour réunifier ces deux aspects, la recherche historique et l'intérêt moderne.

La tentative est hasardée, nous ne le cachons pas, car comment sortir du cercle vicieux: les penseurs modernes ont modifié Kierkegaard après avoir reçu son influence, et il est donc normal que les critiques qui se rattachent plus ou moins à la pensée moderne témoignent de peu de sympathie à notre auteur, l'accablant de leur mépris ou de leur supériorité. Il nous paraît intéressant et, qui sait, original, d'essayer de sortir de ce cercle, de trancher ce nœud: au lieu de juger Kierkegaard en partant des modernes, nous essayerons de juger les modernes en partant de Kierkegaard. Nous adopterons donc comme présupposé de méthode, comme hypothèse de travail, une sympathie

inconditionnée pour Kierkegaard. Notre axiome, qui comme tous les axiomes ne peut se démontrer, sera donc que Kierkegaard a raison.

Mais tout n'est pas dit du seul fait de prétendre que Kierkegaard a raison : il s'agira d'abord pour nous de justifier notre méthode, et par là de situer notre travail dans la recherche kierkegaardienne³. Il s'agira ensuite, avant même de dégager notre catégorie, de situer Kierkegaard dans l'histoire pour faire ressortir l'originalité et la nécessité de sa position, puisque aussi bien il demeure entendu qu'il a raison⁴. Nous verrons alors se dessiner la nécessité et l'utilité de Kierkegaard et de notre catégorie.

Cela fait, nous pourrons présenter notre catégorie d'histoire, et par un retour en avant, nous pourrons l'utiliser comme critère pour survoler certains courants de l'existentialisme et de la théologie dialectique⁵.

³ Ce sera là le premier chapitre de notre première partie.

⁴ Ceci correspond aux chapitres II et III de la première partie.

⁵ Ce sera l'objet de toute la troisième partie.

PREMIÈRE PARTIE

Kierkegaard dans l'histoire

Chapitre I. L'historien de Kierkegaard

Le choix qui consiste à se passionner pour Kierkegaard est injustifiable, comme tous les choix; ou plutôt, comme tous les choix, il est passible de tant d'explications qu'il est préférable de s'abstenir. Ceci ne signifie pas toutefois que l'on renonce à discuter ou à disputer; simplement, les raisons que l'on donne ne sont pas les raisons du choix, mais les raisons que l'on s'est données par le choix. Au cas où une telle discussion devrait être menée, on pourrait en retirer l'impression que le choix de Kierkegaard est solidement fondé, sinon le mieux fondé, que ce choix peut être le fait non pas simplement d'un original qui ne connaît rien d'autre, mais aussi d'un original qui s'est lassé de tout le reste. Une telle discussion ne peut présenter très évidemment qu'un intérêt polémique ou didactique, mais de telles préoccupations, si peu relevées soient-elles, contribuent fort souvent de façon appréciable à l'éclaircissement des questions; il faut tenir compte alors de la partialité et de l'incompréhension qui sont, par nécessité, le fait d'une polémique.

Kierkegaard était chrétien, il n'est peut-être pas inutile de le rappeler. Ou plutôt, pour être plus précis, son œuvre vise toute entière à donner du christianisme une définition satisfaisante. Il est bon de rappeler qu'il s'agit d'un travail qui intéresse le christianisme, car c'est en général chez les chrétiens que l'on est le moins porté à faire cas de ce genre de réflexion.

Ce qui intéresse chez lui, c'est donc ce qu'il a de moins particulier, ce qu'il a de commun avec tous les vrais chrétiens. A moins de cela on ne saurait le comprendre. Pourquoi donc lui plutôt que Calvin ou saint Thomas?

Le malheur des idées et des systèmes, c'est qu'ils s'usent assez rapidement. Bien sûr il y a les pièces de musée, mais c'est le caractère de la pièce de musée que de ne plus présenter d'utilité dans la vie quotidienne. Bien sûr aussi que si, par suite d'un bouleversement historique, il n'y avait soudain plus aucune automobile, il pourrait être intéressant de sortir une calèche d'un musée; mais au siècle de l'automobile, c'est un luxe d'aristocrate que de rouler en calèche.

Supposons par exemple qu'un de nos contemporains se passionne pour saint Thomas: il sera sans cesse gêné par sa culture d'homme du XX^e siècle: Montaigne, Descartes et Voltaire, pour ne citer qu'eux, sont au départ d'un grand nombre de nos façons de penser: il s'agit là d'un fait de culture aussi peu subversif que l'évolution linguistique. Et ce qui chez saint Thomas se comprend fort bien par le milieu historique, se comprendrait fort mal si on le répétait à notre époque avec l'intelligence et la profondeur d'un perroquet. Il faut donc que le thomiste récupère saint Thomas, mais dans le contexte historique qui lui est propre; il faut qu'il adapte saint Thomas, qu'il lui fasse digérer notre culture. Ceci serait vrai également de Calvin et du calvinisme.

Soit, par exemple, la question de la prédestination. Supposons, pour simplifier les choses, que cette idée se trouve chez Calvin. Elle a été violemment critiquée, par exemple, au XVIII^e siècle, et ces critiques sont plus proches de nous que leur objet, au point qu'elles nous barrent la route de leur objet. Ce sont là des faits culturels dont il faut tenir compte, même si l'on prétend les dépasser pour retourner à Calvin. A l'inverse, il ne saurait être question de reprocher à Calvin d'avoir employé des concepts que l'histoire ultérieure nous a fait apparaître comme ambigus. Et à supposer que l'unique préoccupation doive être la fidélité à Calvin, la question reste ouverte de savoir si Calvin à notre époque ignorerait résolument les objections à son idée. Être fidèle à Calvin, ne serait-ce pas plutôt se demander ce qu'il voulait dire à travers son idée de la prédestination, idée qui paraît, pour nous, intellectuellement intenable? Ne se trouverait-il pas alors que par l'idée de prédestination, Calvin entend signaler ce qu'il y a d'irré-médiable dans le péché, de décisif dans notre décision en face de

l'Évangile; l'impuissance humaine et la nécessité d'abandonner devant Dieu notre volonté d'autonomie?

Plus que d'une adaptation, il faudrait donc parler d'une transposition. Les philosophes grecs exprimaient souvent leur philosophie à travers leurs théories cosmologiques, et si leurs cosmologies sont des pièces de musée, il n'en va pas nécessairement de même de leur philosophie. Il est possible de récupérer un message humain indépendamment de son mode d'expression, faute de quoi la compréhension de l'histoire serait impossible. Si je comprends Socrate, c'est parce que je comprends que le démon dont il parle n'est que le symbole d'une exigence intérieure qui, d'aventure, pourrait aussi être mienne. Mais je serais à interner si je parlais de mon démon.

Il y a donc possibilité de comprendre l'homme du passé et possibilité de reprendre telle ou telle de ses positions. On peut «répéter» Calvin ou «répéter» saint Thomas. Mais la répétition n'est véritable que si elle n'est pas servile, savoir de perroquet. Il faut que ma pensée soit vivante comme l'était celle de Calvin; il faut qu'elle soit l'expression de ma liberté, et je ne suis libre que si j'ai d'abord accepté d'être ce que je suis, que si j'ai d'abord accepté ma condition particulière qui consiste entre autres à être situé dans l'espace culturel et dans le temps historique. L'ancrage de l'homme dans le monde, dont l'anthropologie moderne nous a révélé la profondeur et l'importance, n'est pas la réalité honteuse dont il faut faire abstraction quand on entre dans la bonne société des gens d'esprit. Il est le lieu où se joue notre vie.

C'est donc dire à l'inverse que notre situation n'est pas un bourbier. Le fait que nous soyons dans le présent ne signifie pas que nous soyons coupés du passé; un auteur n'est pas disqualifié pour nous du seul fait d'avoir vécu dans un temps qui n'est plus le nôtre. Et le fait que nous soyons en situation ne signifie pas que nous devons désespérer parce que nous nous réduirions à cette situation. Ou plutôt, si, objectivement, nous nous y réduisons, il ne s'ensuit pas que c'est là la compréhension que nous devons avoir de nous-mêmes.

Kierkegaard se situe dans l'histoire et son intérêt est donc lui aussi relatif. Il est un précurseur de notre temps et si nous pouvons adhérer à sa pensée sans réserves (ou presque), c'est qu'elle n'a pas encore vieilli (ou très peu). C'est donc plus en raison de sa situation historique que de son mérite propre que Kierkegaard nous intéresse. Ou plutôt comme son mérite propre est d'avoir exprimé le christianisme véri-

table (à nos yeux) et que c'est là la seule chose qui nous intéresse chez lui, parce que c'est aussi l'unique chose qui s'y trouve, c'est bien parce qu'il est plus près de nous historiquement que nous nous adressons à lui plutôt qu'à Luther, à Pascal ou à d'autres.

* * *

Quelle que soit la question qu'on prétend étudier chez Kierkegaard, quel que soit l'aspect de son œuvre qu'on veut mettre en relief, on choisit de travailler dans une certaine atmosphère, à partir d'une certaine attitude, ou, si l'on préfère, de certains préjugés. Le préjugé qui préside à l'élaboration de ce travail consiste à vouloir reprendre le «quoi» comme «comment», c'est-à-dire que le contenu de l'exposé doit paraître comme méthode de l'exposé. C'est là un préjugé, ou, si l'on préfère, un choix, qui ne peut pas trouver de justification scientifique, mais ceci ne veut pas dire que notre interprétation soit de ce fait moins valable du point de vue scientifique qu'un autre choix qui ne se donnerait pas pour un choix, qui se prétendrait interprétation strictement scientifique. Vouloir être scientifique est en effet un choix aussi peu justifiable qu'un autre, du point de vue scientifique, et ceci est particulièrement clair quand on fait des recherches sur Kierkegaard. Celui qui prétend étudier Kierkegaard en partant de l'attitude courante dans la recherche historique s'expose à manquer son objet, à ne comprendre ni la vie ni l'œuvre de Kierkegaard, c'est-à-dire à n'être pas scientifique en vérité. Notre prétention n'est donc pas une prétention d'humilité: nous ne prétendons pas être fidèle à Kierkegaard et de ce fait renoncer à toute valeur scientifique, nous prétendons au contraire que c'est seulement en étant fidèle à Kierkegaard que l'on peut prétendre présenter véritablement la pensée de Kierkegaard, c'est-à-dire la présenter scientifiquement.

Notre travail est un travail historique et qui, comme tel, devrait suivre, semble-t-il, la méthode scientifique dans les recherches historiques en général. Cette méthode historique scientifique présuppose une certaine conception de l'histoire. Or si notre travail est un travail historique, il est en même temps un travail portant sur la catégorie d'histoire telle qu'on la définit à partir de notre auteur. Notre auteur a donc une conception de l'histoire que nous tâcherons de mettre en évidence. Supposons maintenant – comme c'est effectivement le cas –

que la conception de l'histoire, telle qu'elle est chez notre auteur, se trouve en opposition avec la conception de l'histoire communément admise, et dont découle la méthode historique scientifique; supposons de plus – comme c'est aussi le cas – que la conception de l'histoire de notre auteur comporte un rejet explicite de la méthode historique scientifique; ne faut-il pas dire alors qu'il y a un choix à faire et que ce choix pèsera sur tout ce qu'on va dire? Si, en effet, je m'en tiens à la méthode historique scientifique pour exposer cette conception de l'histoire qui s'oppose à cette méthode, j'ai fait un choix injustifiable, car qu'est-ce qui me prouve que je dois m'en tenir à la conception de l'histoire généralement admise plutôt qu'à celle de mon auteur. Mais il y a plus: en procédant de la sorte, je me mets en contradiction avec ce que je dis, ce que je dis est en contradiction avec la manière dont je le dis, et mon entreprise est dès lors, que je le veuille ou non, une entreprise de démolition, car la conception de l'histoire de mon auteur s'oppose à la méthode que j'emploie et réclamait pour être vraiment exposée un autre mode d'exposé. De cette façon, je n'ai donc pas exposé vraiment mon sujet, je n'en ai donné qu'une caricature, et cela résulte du choix que j'ai fait. Et présenter une caricature d'un sujet, c'est se montrer mauvais historien, surtout quand la caricature est involontaire – car en faire une volontaire, ce n'est plus du tout être historien.

Etre vraiment l'historien de Kierkegaard, c'est donc adopter la méthode qu'exigent ses conceptions. Le choix porte ici sur l'acceptation pour soi des idées de Kierkegaard. Mais si c'est là la seule manière d'être vraiment historien, le but de celui qui l'est vraiment n'est pourtant pas de l'être, car sinon on retourne à la perspective précédente. Il ne s'agit donc pas du tout non plus d'appliquer une méthode, car être le «lecteur» de Kierkegaard, c'est l'être pour sa propre édification et non pour être scientifique. Etre scientifique dans la compréhension de Kierkegaard, c'est donc ne pas du tout l'être. S'il doit être question de science, notre attitude nous paraît être, dans notre problème, la seule attitude scientifique, mais il ne s'agit précisément pas de science mais d'existence: il s'agit d'un choix personnel de celui qui entreprend de parler de Kierkegaard: veut-il disserter en esthète ou en métaphysicien, ou bien veut-il écouter et recevoir le message de Kierkegaard?

* * *

La littérature critique accessible au public français est, encore aujourd'hui, assez restreinte. On peut, pour la commodité, la diviser en quatre groupes: premièrement les ouvrages écrits par des Français; il faut citer ici, dans l'ordre de parution, les noms de J. Wahl, R. Jolivet, P. Mesnard, Marguerite Grimault, G. Gusdorf¹. Le deuxième groupe comprend les ouvrages de la critique nordique traduits en français: citons C. Koch, T. Bohlin, J. Hohlenberg. Dans le troisième groupe, nous plaçons les auteurs d'articles et d'introductions, qui témoignent souvent d'une compréhension intime du penseur danois, P.H. Tisseau et Denis de Rougemont notamment. Nous réservons le quatrième groupe à un seul ouvrage, celui de L. Chestov, qui écrit dans le climat du christianisme orthodoxe russe et qui a un esprit très proche de Dostoïevski. On peut déplorer que la critique allemande, souvent excellente, n'ait pas été traduite.

Les ouvrages des Français, celui de Gusdorf excepté², comme ceux des Nordiques, témoignent en général d'une sympathie assez réticente à l'égard de Kierkegaard. Le meilleur ouvrage demeure à notre connaissance – mais nous ne prétendons pas à l'exhaustivité – celui de l'Allemand Ruttenbeck, modèle de clairvoyance et d'honnêteté, qui se met à l'écoute de Kierkegaard dans une entière disponibilité³. C'est là l'idéal que nous nous proposons, bien conscient cependant que, venant après lui, il nous faut trouver d'autres voies, qui peut-être nous égarent. Disons donc, puisque notre réalisation sera peut-être mauvaise, que ce qui nous plaît chez Ruttenbeck, c'est qu'il expose la pensée de Kierkegaard avec une clarté et une précision presque didactiques, qui font voir qu'il s'agit pour lui de prendre au sérieux Kierkegaard, de le récupérer comme un maître. En conséquence, Ruttenbeck juge la pensée moderne à l'étalon kierkegaardien, et par exemple se réjouit de voir la théologie dialectique «en chemin vers le vrai Kierkegaard» (il écrit en 1929!). Cette récupération, Ruttenbeck la fait avec une compétence et une autorité auxquelles, pour notre part, nous ne saurions prétendre.

Trente ans ont passé depuis la parution du livre de Ruttenbeck, et dans l'intervalle sont parus en France traductions des œuvres de

¹ Nous prions le lecteur de se reporter à la bibliographie critique que nous donnons à la fin de ce volume.

² Nous ne pouvons parler de son ouvrage, qui est à paraître.

³ W. RUTTENBECK, *Søren Kierkegaard, Der Christliche Denker und sein Werk*, Berlin, Trowitsch, 1929.

Kierkegaard, critiques et traductions de critiques, et partant de cet apport en langue française, nous essayons de suivre le style de Ruttenbeck, mais sans refaire après lui un exposé d'ensemble. Nous traitons d'une question particulière qui nous paraît comme une réponse à un lieu commun des études parues en français.

Sommairement exprimé, voici à quoi nous prétendons en venir. Selon Wahl, Jolivet, Bohlin, notamment, Kierkegaard en serait venu à une conception ascétique de l'existence du chrétien. Selon nous, la foi est au contraire conçue très rigoureusement comme une existence historique, le terme d'histoire prenant ici un sens particulier par suite de la critique du concept d'histoire universelle qui apparaît dans la réaction contre Hegel. Il y a existence historique si l'on accepte de suivre Kierkegaard dans sa décentration de la notion d'histoire. D'autre part, et ceci entraîne cela, selon M. Grimault et S. Holm notamment, la christologie kierkegaardienne serait docétique, c'est-à-dire qu'au lieu d'un Christ historique, Kierkegaard n'aurait envisagé qu'une idée « métaphysique abstraite ». Selon nous, la pensée de Kierkegaard fournit au contraire les conditions véritables d'un rapport véritable au Christ historique.

Les positions de nos critiques, comme les nôtres, impliquent ou présupposent une quantité d'éclairages divergents de l'objet historique. C'est ce qu'il nous faut expliquer maintenant.

A. Les positions des critiques

L'interprétation de nos critiques doit se faire, comme c'est toujours la règle, en partant de l'intention fondamentale qui préside à l'élaboration de leur ouvrage. Bohlin par exemple est un évêque luthérien qui aime bien Kierkegaard un peu comme un père aime un enfant extravagant: il veut maintenir les prétentions de la chrétienté luthérienne, d'un luthéranisme qui autorise sinon ordonne l'installation bourgeoise du chrétien dans le monde. Hohlenberg, qui est un pasteur danois contemporain, se passionne pour Kierkegaard: il y voit un puissant allié dans sa lutte contre les puissances de la subversion moderne qui se manifeste surtout pour lui dans le darwinisme et le communisme; son intérêt se cristallise autour d'une défense des valeurs individualistes de la civilisation occidentale dite chrétienne.

L'intention de Jean Wahl est plus difficile à assigner avec précision. Son livre, qui date de 1938, a visiblement pour but de faire con-

naître l'existentialisme allemand au moins autant que de faire connaître Kierkegaard. Son intérêt principal, si l'on peut parler de quelque chose de principal dans la pensée de Wahl, semble être de montrer que Kierkegaard, par la passion même avec laquelle il a vécu son christianisme, a manifesté l'impossibilité même du christianisme, son échec dernier.

Jolivet et Mesnard sont les interprètes catholiques en France. Mais tandis que Jolivet, dignitaire de l'Église, montre, un peu comme Bohlin, une bienveillance paternelle du haut de la supériorité que lui donne sa position de thomiste, Mesnard représente le point de vue du maître de philosophie attaché aux systèmes classiques. Tous deux veulent faire entendre qu'on ne leur en remontrera pas avec ce nouveau courant qui se permet de s'appeler l'existentialisme. Jolivet plus conducteur d'âmes égarées et Mesnard plus amoureux de la santé et de la plénitude de la vie, prennent Kierkegaard du haut de leurs grandeurs.

Reste donc vide la place pour une lecture protestante. Celle, orthodoxe, de Chestov pourrait bien faire l'affaire mais peut-être pourrait-on en souhaiter une à côté d'elle qui accentuerait moins l'aspect dramatique et tragique de la pensée de notre auteur, moins sa profondeur, et plus la cohérence, la rigueur et la pertinence de sa réflexion. Cette lecture protestante, telle que nous l'envisageons, répondrait à l'idée que Kierkegaard lui-même se faisait de «son lecteur».

L'œuvre de Kierkegaard s'adresse à l'«Individu», à celui qu'«avec joie et reconnaissance» l'auteur appelle «son lecteur». «Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe, écrit-il dans l'Avant-Propos de *Crainte et Tremblement*⁴, il est *poétique et élégant*, un écrivain amateur qui n'écrit ni système ni promesses de système; il n'est pas tombé dans l'excès de système et ne s'est pas voué au système. Ecrire est pour lui un luxe qui gagne en agrément et en évidence moins il y a de gens pour acheter et lire ses productions.» Kierkegaard ne s'adresse pas au public, il ne cherche pas la popularité. Encore moins s'adresse-t-il à un public cultivé fort de se savoir à la pointe de l'époque, et encore moins comme le porte-parole d'une nouvelle école de pensée qui se gonflerait d'importance. Kierkegaard ne s'adresse qu'à celui

⁴ *Crainte et Tremblement*, trad. Tisseau, Paris, Aubier, 1935, p. 5. Nous désignerons cet ouvrage par les initiales C. T. Nous donnons à la fin de notre ouvrage une table des abréviations que nous utilisons.

qui voudra bien, éloigné de l'agitation du monde et de la culture, prendre la peine de l'écouter attentivement.

Il ne s'agit pourtant pas de textes ésotériques diffusés par un aristocrate: «Ces considérations chrétiennes qui sont le fruit de mainte méditation veulent être comprises lentement pour l'être facilement; mais nous craignons qu'elles ne puissent sembler très ardues à qui se les rendra telles par une lecture superficielle et de simple curiosité⁵.» Le climat de l'œuvre n'est donc pas celui d'un discours cultivé, mais celui de la méditation chrétienne. Être le vrai lecteur de Kierkegaard, c'est accepter de se mettre soi-même en question dans son existence personnelle: c'est, d'une certaine façon, faire sienne la méditation de Kierkegaard, se l'approprier, et cela au point que l'œuvre elle-même perde son importance.

B. L'œuvre est-elle cohérente ou incohérente?

La catégorie fondamentale

L'œuvre de Kierkegaard apparaît dans une surprenante diversité. La première division importante à y faire consiste à séparer le *Journal* qui ne fut publié qu'une vingtaine d'années après la mort de l'auteur, et d'autre part l'ensemble des ouvrages publiés par l'auteur lui-même. Cette remarque ne vise pas à diminuer l'importance du *Journal*, considérable à nos yeux, mais à remettre les choses en place devant le public français habitué depuis Montaigne aux auteurs qui publient leurs confessions intimes.

La production publiée par l'auteur présente à son tour une surprenante diversité: on y trouve des recueils de sermons, des ouvrages nettement philosophiques, des essais littéraires, des considérations de psychologie et d'esthétique⁶. La question qui, par conséquent, devait cristalliser l'attention de la critique, est celle de la cohérence ou de l'incohérence de cette production: Forme-t-elle une unité profonde qui n'apparaît pas d'abord ou bien est-elle une production anarchique?

A tout seigneur tout honneur: le premier à avoir traité la question se trouve être Kierkegaard lui-même et c'est sa réponse qu'il nous faut d'abord exposer. A ses yeux il y a une catégorie fondamentale qui

⁵ *Vie et Règne de l'Amour*, trad. Villadsen, Paris, Aubier, 1945, p. 7. Nous désignerons cet ouvrage par les initiales V. R. A.

⁶ Nous prions le lecteur de se reporter à la liste chronologique des ouvrages que nous donnons à la fin de ce volume.

explique l'ensemble de son œuvre: il s'agit du devenir chrétien. La problématique du devenir chrétien apparaît pour la première fois de manière explicite en 1846 dans le *Post-Scriptum aux Miettes Philosophiques*. La production antérieure qui s'échelonne d'année en année depuis 1841, date de la thèse sur l'Ironie, avait pour but d'aplanir le terrain de telle manière que le véritable problème puisse être posé dans une atmosphère convenable. C'est cette période qui contient les ouvrages les plus divers en apparence, mais Kierkegaard souligne qu'il avait soin dès le début de doubler cette production d'une publication de sermons et de discours édifiants pour marquer la valeur négative et non pas positive des ouvrages littéraires ou esthétiques. La production ultérieure au *Post-Scriptum* se rapporte plus explicitement au problème chrétien.

Dans la chrétienté on n'est plus chrétien que de nom et il convient par conséquent de «réintroduire le christianisme dans la chrétienté»: l'individu ne doit pas se contenter d'être chrétien de nom, il doit le devenir dans un sérieux véritable. Telle est, étonnamment simple, l'idée centrale.

Il s'ensuit tout d'abord que les chrétiens de nom vivent comme des païens ou, comme dit Kierkegaard, dans les catégories païennes. Il s'agit d'abord de comprendre et de décrire cette existence: Kierkegaard distingue l'existence esthétique, dominée par la recherche du plaisir, et l'existence éthique dominée par une vision morale du monde et de la vie. Il s'agit de présenter cette description avec le jugement que prononce le christianisme. C'est ce que fait Kierkegaard dans le «*Ou bien... ou bien*»⁷, son premier ouvrage: ou bien l'esthétique ou bien l'éthique, car, comme l'affirme le sermon placé en conclusion d'O. b., «l'homme a toujours tort devant Dieu», il est pécheur. Le «*Ou bien... ou bien*» est un «ni l'un ni l'autre»: il ne faut être ni esthète ni éthicien.

Puisque le chrétien de nom n'est pas chrétien, puisqu'il vit dans l'esthétique ou dans l'éthique, il s'agit ensuite de présenter ce qu'est idéalement l'existence du croyant et de montrer notamment ses rapports avec la finitude et la temporalité: si, en effet, être chrétien consistait à avoir des opinions de chrétien, le chrétien de la chrétienté serait le chrétien véritable, mais comme il n'en va pas ainsi, il faut que l'existence du chrétien se joue dans les catégories chrétiennes, que

⁷ Nous désignerons cet ouvrage par les initiales O. b.

le chrétien le soit dans la finitude et la temporalité. C'est à cette description que s'attache *Crainte et Tremblement* en analysant l'histoire d'Abraham.

De par son éloignement dans le temps, Abraham était propre à représenter le croyant idéal. Mais comme il s'agit d'un personnage vétero-testamentaire, la question du Christ était laissée de côté de même que la question du péché puisque Abraham est pour nous le croyant idéal. Enfin, s'agissant d'un croyant idéal, il faut se demander si un homme concret de notre temps peut accéder à une attitude semblable.

C'est à cette dernière question que répond d'abord Kierkegaard dans *la Répétition*, ouvrage publié le même jour que C. T. (le 7 octobre 1843). Dans la *Répétition* un jeune homme pour qui la vie est devenue impossible réclame l'existence en vertu de l'absurde, la possibilité de l'impossible et reçoit de la Providence la liberté, la vie de la foi.

Au mois de juin 1844, Kierkegaard publie successivement les *Riens Philosophiques* et le *Concept de l'Angoisse*⁸, respectivement consacrés aux problèmes du rapport avec le Christ et du péché. Si le Christ doit être véritablement mon Sauveur, c'est-à-dire s'il doit avoir pour moi une importance décisive, c'est que mon existence sans Lui, l'existence dans le péché, est un état désespéré dont il importe de montrer l'horreur — ce que fait précisément le *Concept d'Angoisse*. Il s'ensuit que l'existence de la foi est absolument hétérogène à l'existence dans le péché. Les deux ouvrages de 1844 expliquent ceux de 1843 en même temps que ceux de 1843 expliquent ceux de 1844. Ils se complètent et s'explicitent réciproquement. En 1845 paraît un ouvrage, «*Les Étapes sur le Chemin de la Vie*»⁹, qui reprend en un tout les différents thèmes exposés jusqu'ici, comme pour bien montrer en un seul ouvrage l'unité de la production précédente: l'esthétique, l'éthique, le problème de la répétition sous un autre éclairage et doublé d'une interprétation chrétienne.

En 1846 paraît le gros ouvrage philosophique de Kierkegaard qui s'intitule *Post-Scriptum aux Riens Philosophiques*¹⁰. Dans les *Riens Philosophiques* mon rapport au Christ apparaissait comme mon existence de croyant dans la finitude et la temporalité. Ce paradoxe est évidemment lourd de conséquences pour la philosophie et la théologie, et

⁸ Nous désignons ces ouvrages respectivement par les initiales R. Ph. et G. A.

⁹ Nous désignerons cet ouvrage par les initiales Et.

¹⁰ Nous désignerons cet ouvrage par les initiales P. S.

l'ironie que le gros ouvrage qui traite de ces questions se donne simplement pour le Post-Scriptum du précédent, beaucoup plus réduit, est évidemment assez propre à faire comprendre l'accentuation de l'existence au préjudice des considérations théoriques. Pourtant, s'il ne s'agit pour l'existant que d'un P. S., il n'en reste pas moins que Kierkegaard marque avec ce livre son opposition ouverte et décisive à la philosophie de Hegel et qu'il y donne pour ainsi dire la clef de toute son œuvre en introduisant explicitement *la question du devenir chrétien comme la seule question véritablement essentielle*.

Le P. S. marque en outre le départ de la production à proprement parler religieuse, qui d'ailleurs avait commencé en même temps que le premier ouvrage O. b. par une série de discours édifiants dont la parution s'échelonne parallèlement à celle des ouvrages dont nous avons parlé. En septembre 1847, Kierkegaard publie *Vie et Règne de l'Amour*, son premier gros ouvrage édifiant, suivi en avril 1848 des *Discours Chrétiens*, en 1849 du *Traité du Désespoir*¹¹ et en 1850 de *l'Ecole du Christianisme*¹². Tandis que V. R. A. développe la question de mes rapports avec autrui, les *Discours Chrétiens* traitent plus particulièrement du rapport du chrétien avec le monde et avec la finitude. Ces deux ouvrages visent, du point de vue qui est le leur, à inciter le lecteur à se défaire de son péché pour accéder à la vie de la foi, et c'est ce passage du péché à la foi qui fera l'essentiel du *Traité du Désespoir*. Le T. D. se plaçait essentiellement au point de vue de l'individu et montrait surtout le christianisme comme la liberté véritable, désirable par-dessus tout. Mais V. R. A. et les *Discours Chrétiens*, s'ils contenaient aussi cet aspect, présentaient aussi la difficulté du christianisme. *L'Ecole du Christianisme* présentera surtout cette difficulté du christianisme. D'autre part les trois ouvrages précédant l'E. C. traitaient surtout de l'existence de l'individu et il importait donc de rappeler encore qu'il n'y a de sens à parler de l'individu que parce que le Christ a parlé et parle. Enfin, en parlant de la difficulté du christianisme et de la persécution historique du Christ, Kierkegaard prenait ouvertement position contre la chrétienté, comme il avait dans le P. S. pris ouvertement position contre Hegel.

Cette attitude polémique devait se concrétiser dans un périodique, *l'Instant*, publié en 1855 (l'année de la mort de Kierkegaard), et qui,

¹¹ Nous désignerons cet ouvrage par les initiales T. D.

¹² Nous désignerons cet ouvrage par les initiales E. C.

du fait de sa fonction polémique, durcit les thèses de Kierkegaard au point de sembler ignorer par place la possibilité d'une existence véritablement historique pour le croyant. On ne comprendra rien selon nous à cet ouvrage si l'on ne se souvient pas qu'il s'agit d'un ouvrage polémique: Kierkegaard y apparaît en effet comme le *prophète* de l'absolu, alors qu'il est dans toute son œuvre le *prédicateur* de l'absolu. Le prophète annonce le jugement sans le pardon, tandis que le prédicateur n'annonce jamais l'un sans l'autre.

On aura remarqué sans peine dans ce bref compte rendu à quel point les thèmes de Kierkegaard sont semblables avant et après le P.S. Mais tandis que les ouvrages précédant le P.S. visaient surtout à définir le christianisme avec la passion du *distingo* socratique, les ouvrages postérieurs au P.S. ont pour caractère d'être tous composés dans l'atmosphère de l'édification. Pour Kierkegaard il s'agissait en effet de faire d'abord table rase de la confusion de pensée introduite par le hégélianisme, et c'est pourquoi la production précédant le coup de boutoir explicite à Hegel est dans l'atmosphère du *distingo*. Hegel écarté, il était possible de passer à l'atmosphère authentique, adéquate à la présentation du christianisme, à l'atmosphère édifiante.

Cette perspective sur l'œuvre est développée dans le *Point de vue Explicatif de mon Oeuvre*¹³, et plus sommairement dans le *Coup d'œil dans la littérature danoise* qui est un chapitre du *Post-Scriptum*. On pourrait recouper ces idées par de nombreuses notes du *Journal*. L'œuvre est donc cohérente d'un bout à l'autre: elle présente une unité de signification, elle gravite autour d'une idée simple et claire, affirmée avec force: la catégorie de devenir chrétien n'est rien d'autre que l'affirmation selon laquelle le christianisme est une affaire à prendre au sérieux.

C'est sans doute la clarté et la simplicité de cette explication de l'œuvre qui font qu'aucun de nos critiques ne la prend au sérieux. Peut-être certains jugent-ils au-dessous de leur dignité de répéter des choses si simples; peut-être d'autres ne comprennent-ils pas qu'une œuvre si diverse puisse émaner d'une intention fondamentale si simple; tous en tout cas tiennent l'explication de Kierkegaard pour nulle et non avenue. Il nous faut tenter maintenant d'exposer et de discuter leurs arguments, quitte à importuner le lecteur soucieux d'en venir au fait.

Pour Mesnard l'explication que Kierkegaard donne de son œuvre

¹³ Nous désignons cet ouvrage par les initiales P. E. O.

est une tentative de mystification. L'homme Kierkegaard aurait refusé de se libérer de son complexe fondamental, et il lui aurait été dès lors impossible «de se placer à l'intérieur du plan religieux proprement dit pour exprimer l'unité de son existence»¹⁴. C'est pourquoi «l'unité nous est présentée à partir de l'œuvre et non à partir de l'homme» (ibid.).

Mesnard refuse donc d'examiner la question de l'unité au niveau où Kierkegaard la pose: il refuse d'engager le dialogue avec l'œuvre: il ne consent à l'engager qu'avec la totalité que forment l'homme et l'œuvre. Nous ne l'imiterons pas sur ce point, et si nous nous contentons dans nos rapports avec Kierkegaard d'un dialogue avec l'œuvre comme celui-ci nous y invite, nous accepterons le dialogue avec Mesnard sur la question des rapports de l'homme avec l'œuvre. Nous signalons ce déplacement de la question chez Mesnard parce qu'il apparaît explicitement comme une réponse à l'explication de Kierkegaard, mais nous trouvons le même déplacement chez Wahl, chez Bohlin, chez Jolivet et chez Hohlenberg. Wahl, Bohlin et Jolivet nient l'unité de l'œuvre et parlent d'une évolution de la pensée en se fondant sur des renseignements biographiques. Hohlenberg et Mesnard, moins soucieux de montrer une évolution, arguent de ces renseignements pour décentrer l'unité de l'œuvre. C'est ainsi que pour Hohlenberg la catégorie centrale est la catégorie d'Individu, tandis que pour Mesnard est centrale la théorie de l'humour. Chez tous ces auteurs nous allons trouver des découpages de la réalité kierkegaardienne qui autorisent des attitudes et des conclusions diamétralement opposées aux nôtres.

Avant toutefois que de nous porter sur leur terrain en examinant les rapports de la vie, de l'homme et de l'œuvre, nous aimerions faire ressortir l'enjeu de la question.

Dans son introduction à C.T.¹⁵, Jean Wahl affirme que la conception présente dans cet ouvrage (qui date de 1843), conception de la foi comme d'une existence historique au cœur de la temporalité et du fini, que cette conception disparaîtra des ouvrages ultérieurs et il conclut: «C.T. constitue donc une tentative infructueuse pour dire oui au réel en passant par Dieu» (p. 23). Kierkegaard aurait donc

¹⁴ *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 414.

¹⁵ Reproduite dans ses «*Études kierkegaardiennes*», Paris, Aubier, 1938, p. 184sq.

abandonné cette théorie de la foi-existence. Nous avons ici l'affirmation nette d'une évolution de la pensée de notre auteur, et par conséquent la négation explicite de l'unité de l'œuvre. Mais Wahl souligne lui-même (p. 22) que la conception de C.T. reparaît dans le *Traité du Désespoir*. Ce qu'il ne souligne pas, c'est que cet ouvrage date de 1848, donc de la dernière période de la production. Toutefois cette contradiction apparaît mal dans la présentation de Wahl parce qu'il explique l'œuvre par la vie, et cette explication, nécessairement vague, imprécise, floue, n'a rien à craindre des contradictions de par son principe même. Mais alors pourquoi Wahl ne s'en tient-il pas à la critique des textes quand il s'agit d'affirmer une évolution de la pensée? Pourquoi en effet, sinon parce qu'il ne peut admettre pour lui-même l'idée d'une existence authentiquement chrétienne, et, conséquemment, parce qu'il ne veut pas admettre qu'un auteur d'envergure ait pu maintenir et aimer une telle idée? Ce cas précis piqué chez un bon critique nous enseigne que le recours à la vie peut provenir d'une incapacité de comprendre ou d'un refus d'admettre les idées exprimées dans l'œuvre, et dès que l'on recourt à la vie, on entre dans un domaine de conjectures où l'on peut dire n'importe quoi pour justifier à peu près tout. Il n'en va pas de même au niveau de la critique des textes : les textes contraignent l'intellect et interpellent l'existence. C'est à cela que nous aurions aimé nous en tenir.

C. La vie, l'homme et l'œuvre

Il y a des gens qui aiment lire les vies des hommes illustres, et d'autres qui aiment les écrire. Il y a des critiques qui aiment exercer les concepts de la psychologie ou de la sociologie en vogue pour expliquer une personnalité marquante de l'histoire. Signe des temps : Höffding pensait avoir expliqué Kierkegaard par l'influence de la race et par le climat de la lande jutlandaise, tandis que Heiberg et Helweg s'exercent à son égard au maniement du concept de psychose maniaco-dépressive, mais signe de notre temps, Mesnard qui se spécialise dans la récupération des concepts psychiatriques et psychanalytiques a le bon goût de ne les employer qu'en manière de feu d'artifice pour ponctuer son discours. Et finalement Kierkegaard sera fondamentalement un humoriste aux yeux de Mesnard, c'est-à-dire qu'il se trouvera classé et défini par ses propres concepts. Les catégories du philosophe de l'existence demeurent encore aujourd'hui en

avance sur celle de la psychologie: Kierkegaard doit encore être compris en termes kierkegaardiens et Sartre en termes sartriens. Situation provisoire sans doute, mais qui est la nôtre et à laquelle nous nous en tiendrons jusqu'à prochain avis.

Ceci nous montre au surplus que le fait scientifique, que ce soit celui de Höfding ou celui de Helweg, doit être envisagé et interprété correctement. Récemment des historiens danois ont consacré d'importantes études aux comptes de la cuisine de Kierkegaard. Objet intéressant et central s'il en fut, et qui fera sourire chacun, mais qui trouve normalement sa place dans une biographie, respectueuse comme celle de Hohlenberg. Le danger des comptes de cuisine, comme de tout fait précis auquel on limite son attention, c'est qu'il peut fournir le point de départ d'une interprétation réductrice et totalitaire. Mesnard montre par le fait que les interprétations psycho-pathologiques, qui sont par nature réductrices, sont à intégrer dans une totalité très vaste, exactement comme les comptes de cuisine sont à intégrer dans la biographie.

Pour nous, nous avons toujours pensé que Kierkegaard fut un homme très concret dans un cadre très concret; aussi admirons-nous très sincèrement la patience des chercheurs qui s'acharnent à établir le mode précis de cette concrétion. En vérité le vrai problème n'est pas d'arriver à cette concrétion: il se pose à partir d'elle, de sorte que le problème serait le même si la concrétion était ceci plutôt que cela. Non pas que nous nous intéressions à l'Esprit qui plane au-dessus du monde et qui s'incarne dans les grands hommes; non pas que nous niions que l'œuvre d'un penseur est conditionnée historiquement, socialement et psychologiquement, mais nous pensons que c'est justement à partir de cette finitude et de cette limitation humaines que nous décrivent les sciences que le problème se pose, et l'intérêt de la pensée existentielle de Kierkegaard est justement de pouvoir s'aboucher directement à une telle position du problème. On me met le doigt sur ma plaie, c'est-à-dire sur ma concrétion et ma finitude, et je me demande si je dois donc désespérer parce que je ne suis que cela, ou bien s'il existe une manière de me comprendre et de vivre qui me permette de vivre bien que je ne sois que cela. Tel est le problème, et tel fut le problème de Kierkegaard. Il mit lui-même le doigt sur la plaie de sa finitude et s'en tint là comme point de départ de sa pensée de philosophe. Il est donc bien inutile d'insister plus encore sur la finitude de Kierkegaard pour réduire sa réflexion puisque son pro-

blème resurgira pour nous quand nous aurons fait la revue des réponses et des consolations que nous offrent les sciences de l'homme.

Le retournement existentialiste de la philosophie devrait donc impliquer un retournement des méthodes en histoire de la philosophie. On trouve normal d'expliquer la pensée kierkegaardienne comme le reflet de ses conflits intimes envers son père ou bien envers sa fiancée Régine, mais il semblerait impie d'expliquer la philosophie de Descartes par ses rapports avec sa servante ou bien celle de Kant par ses promenades sur la route de Königsberg.

Mesnard s'interroge sur cette question dans son introduction. Pour lui le retournement existentialiste provient d'une incapacité de « produire cette œuvre dure, pure et sûre qu'est un système » (op. cit. p. 28). Et il poursuit (p. 31) : « La réflexion qu'on nous offre étant délibérément *subjective*, c'est l'étude délicate de cette subjectivité que l'histoire aura à entreprendre et à mener à bonne fin . . . Il lui faudra désormais s'intéresser tout autant à la biographie du penseur existant que la critique littéraire ou esthétique s'intéresse de nos jours à la biographie du poète ou de l'artiste, et pour les mêmes raisons » (p. 32).

On voit qu'il faudrait aussi réformer la conception de la littérature — ce que fait justement Kierkegaard dans son analyse de l'esthétique — puisque, dans la perspective de Mesnard, l'écrivain écrit des sonnettes ou bien raconte sa vie, ce qui est bien normal si c'est le philosophe à système qui est le spécialiste attiré de la vérité. Or seuls les mauvais écrivains se bornent à raconter leur vie¹⁶.

Kierkegaard pense, et tout aussi rigoureusement que Descartes, mais il pense à partir de sa vie, à partir de sa situation et de sa condition particulières, tandis que Descartes pense chaque soir à partir de la même heure et il ne reprend alors que ce qu'il a mis les soirs précédents sur sa table rase.

En vérité il serait bon de répéter ici quelques thèmes kierkegaardiens, de répéter au biographe que l'existence se rapporte à l'essence, et au philosophe à système que l'essence doit pourtant se rapporter à l'existence, ne serait-ce que parce que la philosophie doit être enseignée. Mais il est sans doute plus simple de laisser la philosophie demeurer une chose abstraite et la littérature une chose inintéressante.

¹⁶ MARQUERITE GRIMAULT pousse plus loin que quiconque ce procédé de lecture biographique des œuvres de Kierkegaard, au point de citer même des fragments d'œuvres comme documents autobiographiques. *Kierkegaard par lui-même*, Paris, Seuil, 1962.

On peut faire de la biographie kierkegaardienne une lecture chronologique: c'est celle que nous présente Hohlenberg entre autres¹⁷. Le lecteur en retire une quantité de bons renseignements, à côté de l'impression que le personnage était là-bas dans l'histoire et dans la singularité de sa destinée qui le différencie des autres hommes en général, et en particulier de lui, lecteur. C'est donc là une lecture superficielle, ou comme on voudra dire, esthétique. Cette impression de la singularité d'un destin concorde avec les conceptions personnelles de Hohlenberg qu'il nous confesse dans son deuxième livre¹⁸: pour lui la vérité se présente comme une doctrine qui opère une synthèse originale entre la prédestination calviniste et la psychologie d'inspiration jungienne. Ainsi Kierkegaard est demeuré à mi-chemin de la vérité, il aurait dû comprendre «l'élection comme une disposition naturelle donnée à la naissance qui ne se trouve pas chez tous et que nul ne peut donner, déterminée par la structure psychique dont l'homme est doté à son entrée dans la vie...» (p. 295). Nous avons donc ici une présentation partielle et partielle.

La lecture de la vie que nous suggèrent Wahl, Bohlin et Jolivet est au contraire une lecture évolutive. Pour eux Kierkegaard aurait eu après une période de dissipation, caractéristique de la vie estudiantine, l'intention de s'installer dans une vie bourgeoise: il passe enfin son examen final de théologie et se fiance avec Régine. Mais il abandonne pour un temps ce projet: il rompt, mais, dans son esprit, provisoirement, avec Régine. Nouvelle phase de cette évolution quand Régine se marie avec Schlegel: la vie bourgeoise se ferme définitivement pour lui. Il vit de sa fortune, et quand elle s'épuise vers 1848, il songe à prendre une charge de pasteur; une nouvelle phase s'ouvre alors quand il refuse cette possibilité et s'enfonce dans la solitude et l'âpreté de sa méditation. Kierkegaard se serait ainsi acheminé vers une conception ascétique de l'existence et aurait même envisagé le martyre, ce qui lui permet de publier les sarcasmes de *l'Instant*. Ces critiques poursuivent leur démonstration de cette évolution au niveau de la vie où elle apparaît facilement, mais les apparences sont souvent trompeuses et ils pensent, fidèles au principe de Mesnard, que le penseur existant se borne au fond à raconter sa vie, que cette évolution

¹⁷ JOHANNES HOHLENBERG, *Søren Kierkegaard*, trad. Tisseau, Paris, Albin Michel, 1956.

¹⁸ JOHANNES HOHLENBERG, *L'œuvre de S.K.*, trad. Tisseau, Paris, Albin Michel, 1960.

de la vie se reflète dans l'œuvre. Mais ils n'en donnent pas de preuves tirées de l'œuvre elle-même.

Le défaut d'une telle lecture de la vie réside à notre sens dans la méconnaissance totale de la direction principale de cette vie. Il est clair en effet que c'est une vie consacrée toute entière depuis 1841 à la rédaction d'une œuvre considérable et qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle soit toute entière organisée en fonction de cette tâche. On s'étonne volontiers de la force productrice de Kierkegaard, mais on est peu porté à admettre qu'il n'y a pas de miracles en ce monde et qu'une œuvre considérable exige des sacrifices en proportion. Kierkegaard n'aimait pas montrer qu'il se consacrait ainsi à un travail sérieux: il voulait affirmer sa similitude fondamentale avec ses congénères, et se cachait de son labeur comme d'un vice. Cette organisation de sa vie, bien connue d'ailleurs, devrait être accentuée correctement et faire comprendre la primauté de son œuvre dans l'interprétation de la totalité homme-œuvre, primauté de fait incontestable.

Remarquons donc que quand Sartre, qui n'est ni marié ni détenteur d'une charge officielle, écrit un livre, ou passe sa vie à en écrire, on dit qu'il agit et qu'il s'engage. Mais quand il s'agit de Kierkegaard, la même situation et la même activité doivent, semble-t-il, se caractériser comme ascèse et choix du martyr. Voilà qui ne doit pas laisser de nous étonner. Et il ne faudra pas dire que ce jugement d'un Kierkegaard ascète se fonde sur l'œuvre, puisque sa fonction est justement d'expliquer l'œuvre par la vie. Par conséquent s'il devait se trouver que Bohlin, Jolivet et Wahl aient raison, il faudrait se représenter, sous le terme d'ascète, une personnalité comme celle de Sartre, ce qui peut paraître assez nouveau.

La possibilité de faire une biographie intelligente au sens d'une compréhension intime et sympathisante de l'œuvre et de la vie reste donc à notre connaissance intégralement ouverte.

D. La thèse ascétique et docétique

Par thèse ascétique et docétique nous désignerons la thèse des critiques qui affirment que Kierkegaard s'est acheminé vers une conception ascétique de l'existence croyante et corrélativement vers une christologie docétique. A nos yeux cette thèse est erronée et ce sera l'objet de tout notre travail que de le démontrer. Chez Bohlin et Jolivet, cette thèse a pour fonction de défendre le christianisme officiel,

luthérien ou catholique, en montrant que la tentative kierkegaardienne ne doit être prise au sérieux que jusqu'à un certain point, parce qu'elle se solde par un échec... Chez Wahl la thèse ascétique se relie au thème de l'échec de Kierkegaard de la même façon, mais dans un autre but déjà indiqué.

La thèse ascétique bute sur l'ouvrage *Crainte et Tremblement* de 1843 qui a pour unique thème de montrer que la foi récupère le fini: Abraham retrouve Isaac après avoir reçu l'ordre d'aller le sacrifier. Il faut donc se débarrasser de cet ouvrage gênant.

Wahl par exemple veut nous montrer une impossibilité dans cette attitude qui selon Kierkegaard se joue en vertu de l'absurde. Wahl parle du double mouvement de la foi, mouvement vers l'infini et vers le fini simultanément, et il conclut: «ce qui est grave, c'est que si on accomplit le second, il semble que le premier perde son sens... En retrouvant le monde et le fini, il retrouve la généralité et la morale¹⁹.» Wahl refuse donc l'idée kierkegaardienne de foi parce qu'il ne la comprend pas, alors que Kierkegaard nous la présente explicitement comme absurde, c'est-à-dire comme impossible à comprendre. Et Wahl argue de cette prétendue impossibilité pour rendre vraisemblable une évolution ultérieure de la pensée de notre auteur. Or Kierkegaard dans C.T. avait un double but: d'une part nous montrer que la foi est une existence, et d'autre part nous montrer que c'est une existence «en vertu de l'absurde», qui ne figure pas au registre des possibilités humaines dans l'immanence; en termes théologiques, il s'agit d'affirmer la nécessité absolue de la Grâce. Wahl n'a donc pas compris *Crainte et Tremblement* puisqu'il retourne comme argument contre l'ouvrage ce que l'ouvrage visait à montrer.

Le concept de foi de C.T. dérange aussi, et peut-être plus encore, l'évêque Bohlin. «Kierkegaard se base sur ses expériences exclusivement personnelles pour construire le concept de foi qu'il développe avec une sorte de pathétique désespéré²⁰.» Dans C.T. «le concept de foi représente un trait artificiel fortement accusé dont il souffre; il trouve son meilleur correctif dans la foi personnelle où Kierkegaard entretenait sa vie spirituelle» (p. 114). Ce «trait artificiel» qui résulte d'un «pathétique désespéré» consiste dans la suspension de l'éthique. En parlant d'Abraham, Kierkegaard médite, selon Bohlin, sur la

¹⁹ *Etudes Kierkegaardiennes*, p. 203.

²⁰ T. BOHLIN, *Søren Kierkegaard. L'homme et l'œuvre*, trad. et éd. Tisseau, 1941, p. 111.

rupture de ses fiançailles. Mais cette suspension de l'éthique ne doit pas être reçue: «dans l'esprit du N.T. <la révélation> ne peut jamais impliquer une suspension de l'éthique au sens où le croyant, en vertu de sa foi, pourrait être obligé d'agir en entrant dans un conflit implacable avec le témoignage de la conscience sur le juste et l'injuste» (p. 113). Il y a chez Kierkegaard un penchant à l'exagération qui lui fait rechercher la forme du paradoxe: «l'on ne peut soutenir avec succès qu'il n'y ait pas un apport d'abstraction métaphysique dans les *Riens Philosophiques* et le <P.S.>, également dans la conception du péché et de la personne du Christ; par là Kierkegaard se trouve en contradiction avec son expérience religieuse personnelle» (p. 173)²¹. Bohlin en vient donc à distinguer parmi les œuvres de Kierkegaard celles qui expriment l'expérience religieuse de Kierkegaard de celles qui ne sont le fruit que d'un «apport d'abstraction métaphysique», qui aboutissent toujours à accentuer le paradoxe. Parmi les premières il faudrait ranger les œuvres édifiantes dont V.R.A. pourrait fournir l'exemple, et encore faudrait-il en soustraire ce qui provient de la lignée du paradoxe, de la «Paradoxlinie» (Ruttenbeck). Or la «Paradoxlinie» n'est pas finalement sans déformer toute la perspective de Kierkegaard: «Partant de la thèse de l'absolue différence qualitative entre Dieu et l'homme, Kierkegaard en est venu sur certains points à introduire dans l'image de Dieu des traits qui en obscurcissent le contenu éthico-religieux et l'infléchissent dans un sens métaphysique abstrait... Le mal dont on doit triompher devient alors la solidarité même avec le monde de la temporalité. Etre régénéré à l'image de Dieu signifie mourir à la vie humaine naturelle. Logiquement, un tel rapport avec Dieu finit par se vider de tout contenu éthique positif; il prend un caractère ascétique et négatif avec un grain d'hostilité à l'endroit de la vie» (p. 172). «Le point de vue de Kierkegaard a une faiblesse capitale: il manque d'une doctrine de la vocation au sens de Luther. L'occupation aux tâches terrestres, à la maison et dans la société, n'est proprement justifiée qu'à titre d'intermédiaire accessoire...» (p. 179).

Le principe de la distinction à l'intérieur de l'œuvre entre une lignée de l'expérience vécue et une lignée du paradoxe nous paraît du plus

²¹ Il y a chez RUTTENBECK (op. cit.) un exposé critique très remarquable de cette interprétation représentative des conceptions de Geismar et de Bohlin. Mais, comme le montre RUTTENBECK, l'«Erfahrungslinie» ne peut légitimement être séparée de la «Paradoxlinie».

haut intérêt. Bohlin et Geismar parlent de penchant métaphysique abstrait quand ils ne peuvent plus suivre, quand leur position théologique leur interdit de poursuivre le dialogue.

La similitude même du traitement appliqué par Bohlin à l'explication de C.T. d'une part et du reste de la production d'autre part, pourrait suffire à montrer la cohérence de la production kierkegaardienne. On trouve d'ailleurs la même inconséquence chez Wahl : on ne peut à la fois critiquer C.T. comme contenant déjà les vices ultérieurs et affirmer une évolution de la pensée : on prend d'une main ce que l'on redonne de l'autre. En ce qui concerne toutefois cette idée d'une évolution de la pensée corrélatrice d'une évolution de la vie, nous constatons que Wahl, Bohlin et Jolivet ne citent aucun texte précis qui montrerait cette évolution de la pensée. Il est donc inutile que nous leur répondions au niveau de la critique des textes. Comme, d'autre part, la lecture qu'ils donnent de la vie pour étayer leur thèse est, comme nous l'avons vu, la plus superficielle, il semble inutile de nous y attarder.

E. Le thème critique de l'échec

C'est un des lieux communs de la critique que de nous montrer que la position de Kierkegaard aboutit à un échec. Mais le malheur veut que, de critique en critique, il ne s'agisse jamais du même échec. La discussion au niveau des jugements de valeur risque toujours d'être stérile, aussi bien nous bornerons-nous à indiquer la réponse que pourrait faire Kierkegaard à son critique.

Selon Jolivet, l'explication de Kierkegaard repose sur trois facteurs : sa mélancolie, son luthéranisme et son penchant métaphysique. La mélancolie renforce le luthéranisme et réciproquement, et tous deux se trouvent exaspérés par l'influence du penchant métaphysique. Il en résulte que « Kierkegaard finit par céder à sa tendance foncière à déprécier en bloc tout l'humain et à porter contre lui une radicale et irrémédiable condamnation »²². Pour Jolivet, la conception luthérienne du péché comme d'une corruption fondamentale, conçue avec la passion dialectique la plus profonde, et se répercutant dans la mélancolie, amène chez Kierkegaard une attitude impossible, un conflit insoluble. Pourtant « une seule chose est sûre : c'est que la direction

²² RÉGIS JOLIVET, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, Paris, Arthème Fayard, 1958, p. 198.

était catholique» (p. 257). C'est le sérieux avec lequel il vit son conflit qui fait de lui un catholique qui s'ignore, et c'est le caractère insoluble de son conflit qui fait qu'il reste luthérien. Il aurait pu trouver, nous dit en substance Jolivet, l'apaisement de son âme s'il avait connu l'Église catholique, et l'apaisement de son penchant métaphysique s'il avait connu saint Thomas. Nous aimerions savoir si le thomisme ne ressemble pas quelque peu au hégélianisme dans son principe, et si l'Église catholique ne ressemble pas un peu à la chrétienté luthérienne du Danemark. En rejetant le luthéranisme et le hégélianisme, peut-être Kierkegaard a-t-il implicitement rejeté le catholicisme et le thomisme, de sorte que la démonstration de Jolivet ne tendrait qu'à montrer que Kierkegaard aurait été autre s'il s'était renié.

Un autre échec résultant de trois autres facteurs nous sera dévoilé par Hohlenberg. Les trois facteurs seront cette fois le type psychologique d'abord, l'éducation reçue ensuite, l'idée fondamentale de l'œuvre enfin. L'idée fondamentale pour Hohlenberg n'est pas, comme nous l'avons relevé et comme le note aussi Jolivet, la catégorie de devenir chrétien; l'idée fondamentale selon Hohlenberg est l'idée d'Individu: «Il s'agit de se comprendre soi-même comme porteur d'une mission spéciale que l'on ne peut partager avec nul autre et qui entraîne le devoir de se revendiquer comme exception et, par suite, comme éternellement distinct du général²³.» Cette idée se heurte au christianisme autoritaire qui fut inculqué à Kierkegaard dans son enfance, et il en résulte un conflit irrémédiable dont Kierkegaard tente de s'échapper par les finasseries de sa dialectique en général, et de son concept de paradoxe en particulier. On trouve donc ici l'explication génétique du «penchant métaphysique abstrait», de la «Paradoxlinie» chers à Geismar et à Bohlin. Le troisième facteur, le type psychologique servira pour sa part à rendre compte de ce qui ne rentre pas dans le schéma précédent. L'échec de Kierkegaard provient donc ici du fait qu'il n'a pas su résoudre un conflit personnel, et que sa pensée n'est qu'un amas d'éléments hétéroclites au lieu d'être cette synthèse géniale de la prédestination et des types psychologiques qu'appellent les vœux d'Hohlenberg.

L'échec selon Jolivet et l'échec selon Hohlenberg pourraient aussi bien être présentés comme l'échec de Jolivet et l'échec de Hohlenberg

²³ JOHANNES HOHLENBERG, *L'œuvre de Søren Kierkegaard*, op. cit., p. 270.

dans leur tentative de comprendre Kierkegaard. Il n'en va pas tout à fait de même de Mesnard ni de Wahl. A vrai dire, ce que nous ne comprenons pas dans le livre de Mesnard, c'est qu'avec les positions rigides que nous avons déjà signalées, avec des remarques dures et quelquefois fausses, il maintienne si puissamment le souffle de sa sympathie pour son auteur. Triple échec de Kierkegaard d'après Mesnard, mais au terme de ce triple échec dénoncé avec vigueur, nous trouvons encore, précisément, le Kierkegaard qui nous intéresse: «rien de plus protestant que l'attitude de Kierkegaard, mais d'un protestantisme qui n'est pas sans valeur positive, car il est l'attitude complémentaire de celle qu'on appelait «catholique»»²⁴. Et Mesnard définit exactement l'idée que nous nous faisons de l'homme quand il écrit: «Kierkegaard ne fut ni un héros, ni un saint, mais un chrétien douloureux, digne en tous points de notre sympathie la moins aveugle.»

Reste à examiner l'échec de Wahl ou l'échec selon Wahl. Commentant l'expérience religieuse de Kierkegaard, Wahl écrit: «Dépassant le Dieu qui est venu à l'existence, nous atteignons alors le Dieu qui, tout en étant descendu paradoxalement dans l'existence, n'existe pas... Il est l'être sans précédent, la pure subjectivité. Nous nous cabrons d'abord devant cette obscurité, mais ce néant que nous atteignons alors est le néant mystique... C'est dans la plénitude du temps que nous nous unissons avec ce vide au-dessus de l'être»²⁵. La réflexion de Kierkegaard est donc prise ici pour une description phénoménologique de l'expérience du néant. Le plus souvent Wahl respecte la perspective de Kierkegaard, ou s'efforce de la respecter, mais il pense que Kierkegaard parle d'autre chose que de ce dont il parle, et c'est dans cette mesure que Wahl le trouve intéressant. Ceci signifie que Kierkegaard ne se serait pas compris lui-même, qu'il serait dans une situation sans espoir, au-dessus de laquelle il conviendrait de s'élever pour voir clair. Pour Wahl, la position de Kierkegaard n'est finalement qu'un vaste échec: «D'une façon générale on peut se demander s'il n'y a pas contradiction entre la pensée de Kierkegaard et son existence» (p. 440). Kierkegaard aurait en ce sens parlé de nombre d'aspects de l'existence, mais sans être capable de les vivre. Et ce qui est vrai ainsi «d'une façon générale» le serait

²⁴ P. MESNARD, *Le vrai visage de Kierkegaard*, op. cit., p. 466.

²⁵ J. WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, op. cit., p. 411.

en particulier du religieux: «Dans son rapport avec le religieux, Kierkegaard est un amant malheureux... Il n'a de la croyance que le premier élément, le désespoir, et, au sein de ce désespoir, une aspiration brûlante vers le religieux» (p. 441)²⁶. Wahl s'appuie ici implicitement sur les nombreux textes où Kierkegaard affirme ne pas avoir la foi, et quand il dit que Kierkegaard fut un amant malheureux, il pense aux passages où, s'interrogeant sur la nature de sa vie et de son œuvre, Kierkegaard se qualifie de «poète du religieux». Le but de Kierkegaard en de tels passages est de se retirer lui-même de ce qu'il dit pour laisser son intensité au message qu'il présente; il prend garde de ne pas faire l'important; il est pécheur comme tous ceux à qui le message s'adresse²⁷. Wahl voit ici la preuve de l'échec dernier de la pensée de Kierkegaard. Kierkegaard aurait dû pouvoir être le chrétien idéal qu'il présente, et s'il présente l'idéal chrétien dans toute sa rigueur pour bien souligner l'idée centrale du devenir chrétien, il devrait se situer lui-même dans l'idéal et non dans le devenir chrétien. «Tel est le paradoxe de Kierkegaard. Il y a pour lui un rapport à un être qui n'est pour nous que dans ce rapport et avec qui nous ne pouvons être dans aucun rapport. Jamais l'antinomie qui est au fond du *Parménide* n'a été plus profondément vécue... Et ce n'est pas autre chose que le paradoxe de la conscience malheureuse, telle que l'a définie Hegel...» (p. 451). Pour Wahl, la position de Kierkegaard est un échec, un échec héroïque et attachant, mais cet échec n'est pas accidentel, *il est le témoignage de l'échec dernier du christianisme. C'est l'intérêt incomparable de la pensée de Kierkegaard aux yeux de Wahl. Pour nous, au contraire, Kierkegaard exprime le christianisme véritable que nous nous efforcerons de récupérer. L'intérêt du travail de Wahl est de montrer que la critique savante, de par le ton même qu'elle adopte, cache souvent des présupposés existentiels injustifiables.*

Notre position est fort peu ambitieuse: nous nous bornons à répéter sur Kierkegaard ce que lui-même a dit de lui et de son œuvre. On nous excusera de manquer à ce point d'originalité. Kierkegaard n'a donc pas changé d'attitude ni de pensée du début à la fin de sa production. L'œuvre présente une cohérence d'une «exténuante rigueur»,

²⁶ Voir P. E. O. p. 53: «Ce mien rapport avec Dieu est l'amour heureux de ma vie à bien des égards malheureuse et pénible» !!!

²⁷ Voir sur ce point: *Die Bewaffnete Neutralität, in SEREN KIERKEGAARD, «Einübung im Christentum»*, trad. E. Hirsch, Düsseldorf/Köln, E. Diederich, 1955, p. 289-291. Voir aussi P. E. O. *passim*.

une véritable unité dialectique. Nous pensons donc y trouver, entre autres choses, ce minimum d'ouverture d'esprit qui consiste à ne pas condamner le mariage en soi parce que l'on ne s'est pas marié, à ne pas condamner celui qui travaille pour vivre parce que l'on peut s'en dispenser, à ne pas condamner la fonction de dignitaire de l'Eglise parce que l'on est resté en marge de l'Eglise. Il faut écouter l'œuvre avec attention et patience.

Il n'y a pas d'échec kierkegaardien, ou bien, s'il y a échec, celui-ci ne peut se définir que par rapport à un idéal extérieur à l'homme et à l'œuvre. Tous nos critiques ont un idéal extérieur, et c'est pourquoi ils parlent d'échec. Il n'y a pas d'échec intime de Kierkegaard, pas de réalité honteuse de sa vie qui devrait nous détourner de son œuvre, pas de contradiction interne et inaperçue de lui dans sa pensée, contradiction que le critique dévoilerait et qui nous autoriserait à nous gausser de sa production. Kierkegaard ne fut pas un vrai chrétien au sens où le vrai chrétien est le chrétien idéal, mais il fut un chrétien réel qui s'acheminait à devenir chrétien et qui cherchait à inciter ses lecteurs à cet achèvement.

F. La réduplication de la catégorie d'histoire comme méthode

Nous considérons que cette œuvre s'adresse à nous en tant que personne pour nous présenter l'exigence absolue du christianisme, et nous donner les exhortations utiles pour nous engager sur la voie du devenir chrétien. Nous indiquons par là le climat dans lequel il faut lire l'œuvre.

Nous pensons que le «lecteur» pourra voir apparaître la catégorie d'histoire telle que nous tenterons de la dégager. Et pour ce lecteur, il faut dire que la catégorie d'histoire se réduplique: elle est pour lui à la fois le quoi et le comment. Dans l'œuvre, il prend acte de la vanité des recherches historiques, de la fausseté de l'attitude spéculative, et lui-même, le lecteur, s'efforce de ne pas lire l'œuvre avec l'œil de l'historien ni avec la finesse de l'homme cultivé, car s'il lit vraiment l'œuvre, il ne s'intéresse en vérité qu'à sa propre foi, qu'à ses propres rapports avec l'exigence chrétienne et avec Dieu. Dans l'œuvre, il peut découvrir le paradoxe du Christ comme étant accentuation d'un point de l'histoire, et comprendre comment de cette idée découlent celles de contemporanéité, de scandale, d'Instant et, s'il est le vrai lecteur, c'est lui qui devient ou doit devenir contemporain, lui qui

accède ou qui doit accéder à l'instant par delà la possibilité du scandale. Lui qui doit envisager la haine du monde parce qu'il est chrétien. Dans l'œuvre, enfin, il va découvrir la conception de l'histoire personnelle et l'idée que la foi doit être une histoire. Et c'est lui, le lecteur, qui aura à reprendre sans cesse chacun des aspects et des moments de sa vie pour se détruire lui-même en tant qu'esthète ou éthicien ou démoniaque, et se reprendre comme chrétien dans chacun de ses aspects. C'est lui, le lecteur, dont l'existence sera un devenir chrétien tendant à l'existence de la foi comme histoire. La catégorie d'histoire est susceptible de se redupliquer au même titre, et pour les mêmes raisons que les catégories de Kierkegaard. Nous pensons que c'est l'existence du lecteur qui est le milieu où doit s'exprimer la catégorie d'histoire.

Ces considérations ne peuvent pas valoir comme justification de méthode. On peut dire que la catégorie d'histoire n'apparaît que pour le véritable lecteur, mais on ne peut pas dire que nous pourrions présenter la catégorie d'histoire, *parce que nous avons été vraiment lecteur de Kierkegaard*. En effet, la catégorie d'histoire telle que nous la présenterons est une présentation intellectuelle, et la catégorie d'histoire met justement en lumière le fait qu'on peut parler sans exister dans ce qu'on dit, qu'on peut dire la vérité sans la vivre. La catégorie d'histoire met justement en lumière le fait qu'une présentation intellectuelle peut toujours être un faux relevant de l'égarément ou de l'hypocrisie.

Notre méthode consiste à essayer de parler *comme si nous étions un véritable lecteur de Kierkegaard*. Que nous en soyons un en vérité, ou que nous soyons en vérité un hypocrite, ne regarde personne et ne concerne en rien ce travail. Notre méthode, en tant qu'auteur, consiste à parler *comme si nous étions lecteur de Kierkegaard*, mais parler *comme si nous étions lecteur* nous oblige à parler *comme s'il ne s'agissait pas pour nous d'une méthode*, car si nous étions lecteur, être lecteur ne serait pas pour nous une méthode mais une passion existentielle.

Nous avons choisi une méthode qui consiste à parler *comme si nous étions lecteur*. Ce choix que nous faisons en tant qu'auteur est aussi valable que tout autre, ou aussi peu valable. Mais nous devons parler d'un choix, car le lecteur est lecteur en vertu d'un choix. Ce choix ne peut être justifié, car il n'a rien à faire avec l'objectivité, il est passion de l'intériorité. En tant qu'il apparaît chez nous comme choix d'une

méthode, il est un choix injustifiable, car si nous voulions le justifier, il nous faudrait dire que nous le faisons parce que nous cherchons à être chrétien. Or c'est justement ce que nous ne pouvons pas dire du tout en tant qu'auteur, car ce serait fausser la perspective. Notre choix d'auteur est injustifiable, et il n'est ni plus ni moins valable qu'un autre. S'il peut être justifié, s'il doit être justifié, ou plutôt s'il doit avoir un sens, ce ne peut être que par l'auteur dans son rapport à lui-même en tant qu'existant.

Ce choix posé, il s'agit donc de travailler comme si nous étions lecteur. Pour le lecteur véritable, la catégorie d'histoire se réduplique dans l'existence, et ce lecteur hypothétique qu'est l'auteur doit donc veiller à ne rien faire, et à ne rien dire, qu'un lecteur véritable ne pourrait dire. Ainsi l'auteur comme lecteur hypothétique ne peut se passionner à des recherches historiques, car elles sont vaines pour le lecteur véritable. Le lecteur hypothétique ne peut spéculer sur le paradoxe ou sur l'instant ou sur toute autre idée, car pour le lecteur véritable il s'agit de catégories vécues.

Si donc la catégorie d'histoire se réduplique dans l'existence, il faut dire en même temps que pour nous, en tant qu'auteur, elle reparait comme méthode; mais, en tant qu'auteur, nous ne devons parler que comme si nous étions un lecteur véritable, et nous ne devons donc pas parler de méthode, car pour le lecteur véritable il en va de son existence.

Il peut donc sembler que la catégorie d'histoire ne peut apparaître chez Kierkegaard que si elle est en même temps la méthode qui dévoile. La catégorie d'histoire n'apparaît pas chez Kierkegaard pour celui qui n'est pas lecteur, réel ou hypothétique. Le quoi exige son comment pour apparaître en vérité, et le comment approprié est le seul à faire apparaître le quoi. Tel est, nous semble-t-il, la clef décisive de l'interprétation kierkegaardienne. C'est peut-être le privilège de notre catégorie d'histoire que de faire apparaître cette particularité, mais il ne fait aucun doute que la remarque ainsi suggérée soit valable pour les études kierkegaardiennes en général. Il ne nous appartient pas de discuter ici si cette remarque pourrait être étendue à d'autres domaines.

Chapitre II. Kierkegaard historien

Après avoir tenté de définir la méthode que devrait appliquer l'historien de Kierkegaard, nous nous devons d'essayer de situer Kierkegaard dans l'histoire, par rapport à d'autres penseurs. Mais nous nous limiterons ici à quelques penseurs par rapport auxquels Kierkegaard lui-même nous a précisé sa position : dans ce chapitre nous ne situons donc notre auteur que par rapport aux auteurs qui l'ont précédé, et nous ferons alterner le point de vue de Kierkegaard et celui de l'homme moderne sur les penseurs en question. Nous faisons ainsi coup double : d'une part nous situons Kierkegaard par rapport à d'autres noms, et d'autre part nous faisons apparaître un Kierkegaard historien, fort averti des courants qui l'ont précédé, un historien dont le dialogue avec l'histoire est d'autant plus passionné qu'il se redouble comme un intérêt pour le présent.

Nous avons choisi parmi les auteurs auxquels se réfère Kierkegaard ceux qui sont les plus importants à ses yeux, et partant les plus significatifs pour notre propos.

A. Socrate ou le modèle de l'ironie

A lire les *Riens Philosophiques* ou le *Post-Scriptum*, le lecteur retire l'impression que Kierkegaard parle d'un Socrate abstrait, construit à la mesure des besoins de la cause. Il faut voir pourtant, dans cette apparente liberté par rapport à l'histoire, la marque de cette intimité que gardent souvent avec un auteur ceux qui l'ont jadis étudié de façon approfondie et systématique et qui n'en conservent que le message le plus profond avec lequel ils semblent jouer. Socrate, le Socrate de l'histoire, occupe en effet notre auteur dans les deux bons tiers de sa thèse *Sur le Concept d'Ironie* soutenue à l'Université de Copenhague en 1841¹. Dès lors Socrate restera un des points cardinaux de l'horizon intellectuel de Kierkegaard. Socrate est le premier maître de Kierkegaard et l'on demeure toujours redevable à son premier maître, surtout quand, comme c'est le cas ici, on trouve en lui plus à prendre qu'à rejeter. C'est qu'il s'agit d'un de ces maîtres que l'on

¹ Cet ouvrage n'est pas traduit en français. Nous le lisons dans la trad. allemande d'E. Hirsch, SØREN KIERKEGAARD, *Der Begriff der Ironie*, Düsseldorf/Köln, E. Diederich, 1961.

se choisit pour assurer l'esquisse d'une réaction contre les maîtres qui se trouvent là, imposés par la situation historique, pour Kierkegaard, hégéliens ou romantiques, c'est-à-dire dans les deux cas spécialistes de la confusion.

C'est donc dire que, aussi peu les écrits du jeune Hegel ressemblent à ceux de Kierkegaard, aussi peu l'écrit du jeune Kierkegaard ressemble à ceux de Hegel. Comme on l'admet généralement, il n'y a d'hégélien dans cette thèse que le vocabulaire, mais c'est le style qui signe l'homme plutôt que le vocabulaire, et le style est déjà celui du vrai Kierkegaard, avec tous ses thèmes et ses positions fondamentales. On sent notamment que l'intérêt qui guide l'auteur dans sa recherche, et qui fait la finesse de sa compréhension historique², s'oriente vers une récupération de l'attitude socratique, alors que le principe de la pensée hégélienne est de laisser le personnage dans l'histoire comme un moment dépassé.

Au terme d'une analyse qui part de l'image que nous donne Xénophon, qui s'arrête longuement aux dialogues de Platon, Kierkegaard conclut, se basant sur la signification qui se dégage de la présentation esthétique d'Aristophane, que Socrate fut un ironiste bien plutôt que cet accoucheur d'esprit qui ouvre la voie à la dialectique platonicienne, figure classique et courante que l'on se fait de Socrate. La différence n'est pas mince.

L'ironie est «l'infinie négativité» et sous ce terme hégélien, il faut entendre ici la passion du doute appliqué à toute réalité. Aristophane représente Socrate dans *les Nuées* et il entend montrer par là que Socrate «néantit» tout le réel en faisant disparaître sa consistance, mais sans qu'il entretienne un rapport avec l'Idée au sens platonicien, car Socrate ne sait qu'une chose, c'est qu'il ne sait rien. Aussi ne peut-on s'assurer de Socrate: il ne définit rien et son dialogue n'aboutit jamais à un point fixe. C'est pourquoi Socrate fut condamné comme contempteur des dieux et séducteur de la jeunesse. L'ordre établi de l'état fondé sur les valeurs religieuses traditionnelles devait en effet se trouver le premier visé par l'interrogation ironique, et par elle beaucoup plus que par une éventuelle négation qui affirmerait positive-

² Mesnard consacre une soixantaine de pages (op. cit. p. 117-179) à l'analyse critique de cette thèse qu'il prend, avec raison, très au sérieux. Il souligne avec autorité et pertinence l'originalité et la perspicacité de l'interprétation historique de Kierkegaard. Nous renvoyons à cette analyse le lecteur que ne satisfera pas notre brève présentation.

ment l'inexistence des dieux. Or en s'exerçant contre l'ordre établi, l'ironie socratique pose la valeur de l'individualité et de la subjectivité. Mais cette subjectivité n'entre pas en repos, elle n'arrive jamais au positif, elle est l'infinie négativité, et c'est pourquoi Socrate apparaît comme un séducteur de la jeunesse: il éveille chez ses jeunes disciples la passion de l'esprit qui interroge et qui s'étonne, mais l'idée dont accouche l'esprit du disciple est à son tour la cible de l'ironie du maître quand bien même celui-ci semblait l'avoir lui-même proposée ou en être demeuré d'accord. La maïeutique socratique ne débouche donc sur rien, elle est une table rase toujours à refaire. Le disciple se trouve donc désemparé: la passion qu'on éveillait en lui semblait devoir le mener à l'idée, mais l'idée elle-même se trouve toujours détruite, de sorte qu'il ne lui reste que déception et amour malheureux pour le maître. Le disciple est incapable de jouir de la vie de la subjectivité comme Socrate, il n'arrive pas à vivre d'ironie, comme d'un état ou d'une condition (Standpunkt), et c'est pourquoi le maître apparaît comme un séducteur qui n'a, semble-t-il, attiré le disciple que pour l'avoir près de lui.

La figure de Socrate apparaîtra plus clairement encore dans son opposition aux sophistes. Les sophistes, nous dit Kierkegaard, voulaient apporter aux hommes une «culture générale» (p. 209)³ qui, méprisant les sciences particulières, prétendait fournir «un passepartout qui ouvre toutes les portes» (ibid.). La sophistique enseigne à «donner les raisons de tout» (p. 210) et, après avoir tout ébranlé, «elle met chaque disciple en état de tout établir», c'est pourquoi elle «prouve que tout est vrai» (ibid.). Les sophistes sont les spécialistes de l'«art de parler» et tout pour eux est «cas particulier», de sorte que la sophistique ressemble à la casuistique (p. 213). «Le casuiste est tranquille et confiant, il ne pense pas seulement savoir se tirer d'affaire, mais aussi pouvoir aider les autres. Et si quelqu'un, embarrassé, s'adresse à lui, il a toujours tout prêts sept conseils et sept réponses» (p. 214). On sent qu'en tout ceci Kierkegaard ne vise pas tant les sophistes de jadis que ceux de son époque, de sorte que la présentation historique est elle-même ironique puisque, comme la parole de Socrate, elle vise ceux-mêmes qu'elle ne semble pas viser parce qu'elle semble parler d'autre chose.

³ Nous citons et traduisons d'après la traduction allemande d'E. Hirsch, *op. cit.*

Mais la valeur de l'ironie va se trouver intégrée dans une perspective plus vaste: «de même que chez les Juifs... l'observance de la loi... devait dévorer l'homme naturel de sa négativité... pour que la grâce ne fût pas prise en vain, de même chez les Grecs le silence de l'ironie... devait exercer la même négativité qui empêchait que la subjectivité ne soit prise en vain. Car l'ironie est comme la loi une exigence et l'ironie est une immense exigence» (p. 219). Derrière le schéma hégélien on saisit l'idée; de même que la loi déballe le terrain des mœurs, de même l'ironie doit déballe le terrain intellectuel. L'ironie fait table rase de toute idée et de toute valeur; mais elle fait table rase de telle sorte que tout ce qui pourrait se remettre après sur la table serait encore son gibier, de telle sorte que l'idée même de table rase disparaît dans un sourire léonardesque. Mais l'idée de l'ironie comme d'une exigence doit bien être soulignée, car elle dépasse Socrate puisque Socrate trouvait *son plaisir* dans l'exercice de l'ironie. L'ironie comme exigence signifie donc, dans la bouche de Kierkegaard, l'exigence de débarrasser la chrétienté de son idéologie et de sa mythologie et cela pour que la grâce et la subjectivité ne soient pas prises en vain.

Dès l'époque de sa thèse, Kierkegaard s'appête donc à jouer Socrate contre les hégéliens, contre les romantiques et contre la chrétienté. Mais il ne s'agit pas d'une partie d'échec, car Kierkegaard lui-même va jouer le jeu et se faire en quelque sorte le Socrate de la chrétienté. En effet, comme le note aussi Mesnard, il est déjà hautement ironique de présenter en forme de thèse d'université les idées du concept d'ironie, et surtout quand la conclusion porte que «l'écrivain doit se comporter ironiquement par rapport à sa production» (p. 328). Mais il y a plus: toute la production pseudonymique jusqu'au P.S. sera ironique, puisque Kierkegaard se cache derrière ses pseudonymes, n'offrant aucune prise à l'interlocuteur, tel ce Protée que Socrate est à ses yeux. Tel Socrate, il peut passer pour un séducteur qui éveille des idées pour ensuite les détruire. Tel Socrate, il prendra pour principale cible l'enflure des sophistes de son temps.

Toutefois la ressemblance s'arrête là, car Kierkegaard est ironiste par devoir, même s'il lui arrive de l'être aussi par goût. Son mérite sera de nous avoir débarrassé de la valeur de la connaissance, comme Luther nous a débarrassé de la valeur des œuvres, Luther «pour que la grâce ne soit pas prise en vain», Kierkegaard pour que la foi répondant à la grâce ne soit pas prise en vain. La constitution d'une œuvre

ironique, c'est-à-dire socratique, permettait de remettre en valeur la notion de foi, sans passer par l'étroitesse intellectuelle du piétisme. Mais l'ironie, ainsi intégrée dans le circuit des préoccupations chrétiennes, s'appellera l'humour en termes kierkegaardien, et Kierkegaard sera en ce sens humoriste plutôt qu'ironiste⁴.

B. Luther ou l'importance de la foi

Avec Luther nous avons le second axe autour duquel tourne toute la position kierkegaardienne. Comme en témoigne son journal, Kierkegaard n'a pour ainsi dire jamais abandonné la méditation des œuvres de Luther, et notamment de ses sermons. Kierkegaard était théologien de formation et luthérien de confession, et Luther est pour ainsi dire son père dans la foi. La partie socratique de son œuvre doit être lue à cette lumière, et le ton souvent critique des notes du *Journal* ne doit pas faire oublier cet éclairage⁵.

Il y a par delà les différences et les oppositions une ressemblance fondamentale entre Kierkegaard et Luther. Les luthériens ne l'ont pas vue parce qu'ils confondent Luther avec le luthéranisme, non plus que les catholiques qui arguent du conflit de Kierkegaard avec le luthéranisme pour le tirer de leur côté. Les autres sont indifférents à cette ressemblance quand ils ne sont pas soucieux de l'héritage de la Réforme non plus que de celui de la «réforme» kierkegaardienne.

Il est clair tout d'abord que Luther a été largement dépassé par la Réforme à laquelle il a donné naissance. Ses hésitations, les ambiguïtés

⁴ Il est pourtant impossible d'admettre avec Mesnard que Kierkegaard ait été essentiellement un humoriste, car on ne voit pas très bien l'humour qu'il y a dans ses sermons et ses discours édifiants.

⁵ Que l'on relise par exemple ce texte tiré de la dédicace à «*La liberté du chrétien*» de Luther, où l'on trouve des thèmes que l'on pourrait considérer comme spécifiquement kierkegaardien: «c'est pour moi un plaisir particulier d'apprendre où la vérité divine est aimée, car il y a malheureusement tant de gens, et plus que tous les autres ceux qui se réclament de son nom, pour lui faire obstacle avec toute leur violence et toute leur ruse, ce qui est d'ailleurs inévitable, car le Christ qui a été mis au monde pour être un sujet de scandale et un signe de contradiction, est une pierre contre laquelle beaucoup viennent se heurter pour choir et se relever ensuite». (Editions Montaigne, traduction Cravier, p.253.) Nous avons ici tout le programme kierkegaardien si l'on peut dire: rareté de la foi, critique de la chrétienté, accentuation du scandale.

et les erreurs de ses attitudes dans les questions politiques et sociales, comme dans les questions ecclésiastiques, montrent clairement que la Réforme, au sens où nous l'entendons, n'était pas son problème. Calvin est le type du parfait réformateur, Luther non. Il laisse à Mélanchton le soin de rédiger la dogmatique qui devra être enseignée aux futurs pasteurs, le soin d'organiser les programmes universitaires. Il est mal compris de ses zéloteurs qui, comme Carlstadt, radicalisent sur le plan ecclésiastique et social des positions, des pensées qui, dans son esprit, ne devaient pas impliquer de telles conséquences. Et Luther fait quelquefois l'effet de l'apprenti sorcier qui s'alarme du processus qu'il a mis en branle et qu'il ne peut plus rattraper. Calvin est un habile politique des choses de l'esprit, la tête froide de la nouvelle Eglise, Luther un rêveur, un inadapté de la chrétienté qu'il a mise en ébullition.

C'est là l'incontestable grandeur de Luther. Son unique problème du début à la fin est le problème de la foi (si l'on peut ici parler de problème). Une constante préoccupation intérieure, une inquiétude constante, une centration constante sur le cœur même de la révélation, la passion de la foi, intransigeante et exclusive. Et c'est pourquoi l'extériorité le laisse indifférent: peu lui importent la forme du culte, l'organisation de l'Eglise ou l'enseignement de la dogmatique, ou encore les implications politico-sociales de sa position. Et c'est pourquoi, encore, il est pour l'objectivité historique une figure ambiguë: dans son exaspération contre le système moyenâgeux du catholicisme romain, il joue quelquefois (comme dans le texte à la noblesse allemande) la carte du nationalisme allemand ou celle du rationalisme bourgeois.

Et c'est cette ambiguïté qui sera l'origine de toutes les déviations contre lesquelles s'élèvera Kierkegaard. Kierkegaard critique la chrétienté luthérienne de la même façon et pour la même raison que Luther critiquait la chrétienté catholique, et comme Luther au nom de la catégorie unique et fondamentale de foi. Et comme Luther trouve chez saint Augustin la nourriture spirituelle qui l'assure du bien-fondé de sa réaction, de même Kierkegaard trouve chez Luther l'orientation fondamentale qui justifie sa critique du luthéranisme. Comme Luther, Kierkegaard connaît l'angoisse du salut et passe par des crises redoutables que les chrétiens de la chrétienté expliquent par la pathologie. Comme Luther à Worms, il est persuadé que sa fidélité chrétienne le conduira au martyr. Comme Luther, il pense que la foi

se passe de toute théodicée⁶, comme celle de Luther, sa pensée ne se ferme pas en système intellectuel, mais gravite autour d'une recherche de la paix de la conscience dans l'assurance de la foi.

Il faut conclure plus encore qu'à une influence importante de l'un sur l'autre, à une identité foncière d'attitude spirituelle de ces deux auteurs. Il nous faut pourtant emprunter brièvement maintenant la lunette de Kierkegaard pour examiner l'image qu'il se faisait de Luther.

Sa position à cet égard se trouve le mieux exprimée dans l'introduction de *Pour un examen de conscience*. La valeur de ce texte est confirmée par de nombreuses notes du journal de teneur similaire.

Kierkegaard admet la justesse de la réaction de Luther contre l'importance des bonnes œuvres dans l'atmosphère de la chrétienté du Moyen Age: «Il fut un temps où l'Évangile, «la grâce», se vit transformé en loi nouvelle, plus dure envers l'humanité que l'ancienne... On avait rabaisé Dieu à la mesure des mesquines tortures auxquelles on se livrait, car tel est le retour des choses⁷.» Sous l'emprise des œuvres, l'homme est esclave et son soupir d'esclave est corrélatif du sentiment de mérite qui l'enfle d'orgueil. Pourtant le défaut des œuvres ne réside pas en elles, mais dans la façon dont on les considère, ce que pensait aussi Luther: «sa vie se traduit pas des œuvres, ne l'oublions jamais; mais il proclama que l'homme est sauvé uniquement par la foi. Le danger était grand» (ibid. p. 21). Remarquons au surplus que l'importance de l'œuvre n'est pas accentuée chez Luther dans sa vie seule, mais aussi dans ses écrits. Les œuvres, pour Kierkegaard, non plus que pour Luther, ne doivent être rejetées, «car on devrait les considérer comme un jeune guerrier envisage une affaire périlleuse, quand il se présente à son chef et lui demande la faveur de participer comme volontaire à l'entreprise» (ibid. p. 20). Les œuvres ne doivent pas être coupées de la foi, car la foi est et doit être une inquiétude, définition luthérienne reprise par Kierkegaard. L'accentuation de la foi chez Luther ne doit pas mener, et ne mène pas non plus chez lui, à une sorte de quiétisme où l'on ne se préoccupe plus du christianisme parce qu'on aurait une fois pour toutes des assurances de ce côté.

⁶ Sur tout ceci voir par exemple: HENRI STROHL, *Luther, sa vie et sa pensée*, Strasbourg, Oberlin, 1953.

⁷ SØREN KIERKEGAARD, *Pour un examen de conscience*, Bazoges-en-Pareds, trad. et éd. Tisseau, 1934, p. 19.

C'est justement en ce sens que le protestantisme, le luthéranisme, la chrétienté luthérienne ont déformé Luther. Luther ayant apparemment supprimé l'exigence, il se fit, nous dit Kierkegaard, une abominable alliance d'un prétendu christianisme avec la mondanité. L'accentuation de la foi chez Luther tourna, dans le luthéranisme et dans la chrétienté, en une quiétude toute païenne, en un sans-gêne où dominaient les instincts de l'homme et sa paresse. «Luther fut alors compris comme un mondain heureux de vivre, un fêtard, le mot qui le rappelait au souvenir de tous, laïcs et clercs fut désormais: *Wer nicht liebt Weiber, Wein, Gesang...* L'importance de Luther est d'avoir, dans l'Eglise chrétienne, établi dans leurs droits les filles, le vin et les cartes comme un élément constitutif, même comme la vraie perfection à l'opposé de cette imperfection que sont la pauvreté, la prière et le jeûne... Lui élever des statues ne suffit pas, donner son nom à un des jours de l'année ne suffit pas; non, faites-en un valet de trèfle, et il n'y aura guère d'homme d'église qui n'ait très souvent occasion de se souvenir de Martin Luther et de la Réforme» (J. IV, p. 77-78)⁸.

Kierkegaard ne s'en prend pas à Luther, mais à l'état d'esprit né du luthéranisme, et le seul point qu'il critique chez Luther c'est d'avoir donné prise à ces déviations, «Mais Luther n'était pas dialecticien, il ne voyait jamais qu'un côté du problème» (J. IV, p. 287). On pourrait donc dire que la pensée de Kierkegaard est une reprise de celle de Luther, à cette différence près que, pour reprendre Luther au cœur du luthéranisme, il convenait précisément de faire œuvre de dialecticien pour se défendre contre les déviations possibles de Luther. La catégorie du devenir chrétien, centrale chez Kierkegaard, est particulièrement propre à remplir cette fonction: en face de la dissolution de la chrétienté, elle exprime l'exigence absolue et exténuante qui pèse sur toute la vie humaine, bien qu'elle ne soit pour le chrétien rien d'autre que la foi luthérienne, mais une foi dont on accentue la continuité historique comme un devoir inéluctable. L'essence de la foi est un devenir: la foi ne saurait laisser l'homme retourner à la paresse: la foi est une inquiétude et on ne l'a pas si l'on vit en païen.

Mais en vérité Kierkegaard nous semble devoir être suspecté quand il reproche à Luther de n'avoir pas su prévoir les conséquences abu-

⁸ Extraits du *Journal* de KIERKEGAARD, Tome IV, trad. Ferlov et Gateau, N. R. F., «Les Essais». Nous abrégons J. I: Tome I, etc.

sives que l'on tirerait de sa pensée. Luther était un dialecticien mais non un politicien: ce point doit être maintenu. Être dialecticien, ce n'est pas prévoir les conséquences historiques de ce que l'on dit ou, sinon, Kierkegaard ne l'était pas non plus, car si le luthéranisme a été, hélas! la suite de Luther, il nous faut dire, hélas! que c'est l'existentialisme qui a été celle de Kierkegaard, ce qui fait apparaître pour nous, derrière la similitude fondamentale de ces penseurs, l'étonnante ressemblance de leurs destins.

C. Schleiermacher ou la théologie régnante

Comme y insiste Marguerite Grimault⁹, la Faculté de Théologie de Copenhague était sous l'influence de la pensée de Schleiermacher dans le temps où Kierkegaard y étudiait. Le penseur allemand, nous dit-elle, est venu à Copenhague en 1833, vivement fêté par les étudiants. L'été 1834, Kierkegaard aborde l'étude de Schleiermacher. Il semble donc que nous ayons ici une coordonnée importante de la pensée de notre auteur, et il est de fait qu'un survol des œuvres de Kierkegaard et de Schleiermacher fait apparaître de nombreuses ressemblances en dépit d'une différence fondamentale ainsi formulée par Kierkegaard, dans son *Journal*: «Schleiermacher a raté le portrait de la vie chrétienne car, en esthète métaphysicien, il ne la conçoit que comme état, alors que pour l'éthique elle est essentiellement à concevoir comme effort... la vie chrétienne est en devenir. Dès qu'on l'a comprise, toute définition du christianisme prend une autre figure que chez Schleiermacher¹⁰.»

Dans sa première période, celle des *Discours sur la Religion*, Schleiermacher établissait la spécificité de l'expérience religieuse par rapport à l'expérience morale et à la vérité métaphysique. Wolf et Kant se trouvent ainsi dépassés, le premier parce qu'il pensait servir la religion en développant son système métaphysique¹¹, le second parce que, en réaction contre la métaphysique de Wolf et contre les rationalistes du 18^e siècle qui justifiaient la religion par son utilité sociale, il découvrit dans la «religion du Christ un idéalisme de la liberté et de la dignité

⁹ *Kierkegaard par lui-même*, Paris, Seuil, 1962, p.23.

¹⁰ *Journal III*, p. 331-332.

¹¹ GUSDORF a montré dans son *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Belles Lettres, 1960, que le système de Wolf est bien loin de se réduire à une simple vulgarisation de Leibniz.

morale qui s'appuyait sur l'autonomie morale de la personne et voyait dans la religion le rapport de celle-ci avec un Être moral suprême»¹². Pour Schleiermacher, aux termes des *Discours*, la religion n'est affaire ni de considérations métaphysiques ni de rigueur morale, mais de sentiment. L'expérience religieuse, irréductible à toute autre, nous met en présence de l'infini de manière immédiate, elle est sentiment de l'infini. «L'expérience du moi qui se sent un avec l'ensemble infini des choses, avec l'Esprit universel, avec l'âme de la nature fit son entrée dans la vie religieuse de l'époque et dans ses recherches sur la religion... l'affirmation de l'unité du monde, la joie, la joie sainte est par suite son sentiment fondamental: elle accorde une valeur propre et donne libre carrière à l'art, à la science, à la philosophie, à l'élément moral¹³.» Schleiermacher, on le voit, s'adresse, comme il le dit lui-même, à ceux de ses contemporains «qui sont des esprits cultivés».

Le sentiment de l'infini s'exprime dans des manifestations religieuses nécessairement finies. On comprend par là la diversité des religions à partir de leur fondement unique, et chaque manifestation particulière prend une valeur positive au lieu d'être simplement moquée dans son particularisme, comme c'était le cas chez un Voltaire ou un Lessing. Le sentiment religieux est en son fond indicible et toute expression en est inadéquate. Les dogmes, les rites et les institutions se trouvent ainsi rejetés au nombre des choses secondaires, l'essentiel étant l'expérience intérieure sentimentale. On reconnaît ici la conception de la foi comme d'un immédiat indicible, qui, reprise par Hegel, formera le premier objet de la critique kierkegaardienne.

La conscience religieuse n'est cependant pas fermée sur elle-même dans la pure immanence des mouvements de l'âme. Dans sa seconde période, quand il était professeur de théologie, Schleiermacher «examina les légendes qui entourent le début et la fin de la vie du Christ. Il élabora une méthodologie de l'explication et de la critique et de leur application aux écrits bibliques¹⁴.» La référence historique qui constitue le propre du christianisme ne lui a donc pas échappé. Comme le signale aussi J. de Senarclens, barthien éminent: «l'on

¹² DILTHEY, *Le monde de l'Esprit*, Tome II, trad. M. Rémy, Paris, Aubier, 1947, p. 294, in «*Le Problème de la Religion*», opuscule de 1911 consacré en grande partie à Schleiermacher.

¹³ DILTHEY, *op. cit.*, p. 297.

¹⁴ *Ibid.*, p. 300.

ferait grand tort au théologien si l'on n'ajoutait aussitôt qu'en dépit de certaines apparences, son point de départ ne réside pas dans la conscience religieuse en elle-même, mais bien dans l'objet qu'elle découvre et dont elle reçoit une influence qui lui confère toute sa valeur... Toute sa dogmatique est axée sur cette influence qui le détermine du dehors et qui n'est autre que celle de Jésus-Christ¹⁵.» «Le subjectivisme de Schleiermacher consiste non pas dans une suppression de l'objet divin, mais dans le fait que l'accent est mis davantage sur le sujet qui appréhende la vérité, que sur l'œuvre de cette vérité elle-même¹⁶.»

Le reproche de subjectivisme ainsi porté vaudrait également contre Kierkegaard, et il nous faut y insister: Kierkegaard aussi accentue la subjectivité, et cette subjectivité est, comme chez Schleiermacher, conditionnée par le rapport historique avec l'histoire du Christ. Mais le terme de subjectivisme nous paraît ici assez impropre.

En effet, ce qui gêne de Senarclens chez Schleiermacher, c'est que, dans la dogmatique de celui-ci, le christianisme ne se justifie pas de lui-même, mais qu'«on éprouve le besoin de l'introduire à partir d'une conception générale de la religion, de Dieu, du monde et de l'homme»¹⁷. Ce trait atteste, pour de Senarclens, une similitude fondamentale, en dépit des apparences, entre Schleiermacher et la doctrine du catholicisme romain: chez tous deux, on trouve un dualisme épistémologique de la connaissance dogmatique.

Or chez Kierkegaard aussi on trouve l'équivalent de ce dualisme épistémologique, le message chrétien se présentant dans une situation humaine préalablement comprise et décrite. Le sérieux de la foi chrétienne exige, semble-t-il, que l'on sache ce qu'est l'ancienne vie, car sinon comment pourrait-on saisir sérieusement la vie nouvelle qui s'ouvre devant nous? Il n'y a pas moyen, croyons-nous, de soustraire Kierkegaard à la critique que de Senarclens adresse à Schleiermacher.

Il nous semble pourtant que Kierkegaard est plus proche du barthisme que de Schleiermacher. En effet, il n'y a pas de dualisme épistémologique chez Kierkegaard pour la bonne raison qu'il n'y a chez lui aucune épistémologie, puisque la connaissance en général se trouve rejetée au bénéfice de l'existence. Le schéma de réflexion de Senar-

¹⁵ JACQUES DE SENARCLENS, *Héritiers de la Réformation*, Tome I, p. 44, Genève, Labor et Fides, 1956.

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 48.

clens nous semble un habile détour pour reprocher à Schleiermacher de n'avoir pas saisi en rigueur les implications de la notion de péché. Or ce reproche est précisément le même que lui adresse Kierkegaard en disant qu'il a décrit la foi comme un état et non comme un devenir. En effet, pour Schleiermacher, la foi n'implique pas condamnation des activités de l'homme en général, ni de l'attitude fondamentale qui préside à ces activités. La foi se limite à l'instantanéité du sentiment religieux et n'empiète pas sur les autres instants. Si la foi au contraire s'exécute, comme le veut Kierkegaard, en une vie nouvelle continue, en une histoire comme nous le dirons, la vie humaine ancienne est saisie comme péché, rébellion contre Dieu.

En conséquence le christianisme s'adresse à l'individu existant comme l'absolu inconditionnel. Mais précisément pour la raison que l'existant est concerné directement par la Parole de Dieu, il ne saurait y avoir d'autre problématique que celle de la foi, de la subjectivité, du devenir chrétien.

De Senarclens nous semble reprocher à Schleiermacher précisément ce qui fait sa valeur. En centrant l'attention sur la subjectivité chrétienne, celui-ci opérerait un véritable retournement copernicien : paradoxalement, en situant la foi dans le sentiment indicible, il posait la question du christianisme à l'unique niveau où elle est saisissable et dicible : celui de l'existence. En critiquant l'épistémologie de Schleiermacher, de Senarclens déplace la question, car Schleiermacher ne vise pas à constituer une connaissance dogmatique, ce en quoi il diffère radicalement de la théologie romaine. Kierkegaard semblablement ne saurait, comme Schleiermacher, être traité que de subjectiviste et de mauvais protestant, peu respectueux de l'unique autorité de la Bible, aussi longtemps qu'on n'aura pas reconnu le caractère existentiel de sa pensée, aussi longtemps qu'on n'aura pas saisi l'apport décisif opéré dans le retournement de l'essence à l'existence, aussi longtemps qu'on estimera que, quand on écrit, on constitue nécessairement un système. La pureté épistémologique de la dogmatique que réclame de Senarclens, qui consiste à prendre la Bible comme unique point de départ, nous semble une transposition de l'exigence chrétienne au niveau de la connaissance dogmatique. Mais puisque la fonction de la dogmatique est d'informer le message de la prédication, donc de s'adresser à l'existence, on voit mal l'importance de ce détour.

En d'autres termes, Kierkegaard a été influencé indiscutablement

par la théologie de Schleiermacher, au point que, dans la logique d'une certaine perspective dogmatique, il devrait être présenté purement et simplement comme son disciple. Cette ressemblance est néanmoins superficielle, car, à prendre ces auteurs dans leurs intentions, on constate une différence fondamentale. En critiquant la foi selon Hegel, Kierkegaard critique la foi selon Schleiermacher, et en critiquant le christianisme officiel du Danemark, cette «mostrueuse alliance du christianisme avec la mondanité», il critique, entre autres choses, la théologie de Schleiermacher enseignée à la faculté de Copenhague.

D. Hegel ou la fin de la philosophie chrétienne

1. La critique de l'ineffable

La philosophie de Hegel se présente comme un système où toutes les réalités ont ou doivent avoir leur place. Hegel possède un énorme savoir encyclopédique, doublé d'une exigence systématique inflexible; mais l'organisation du savoir encyclopédique ne doit pas être un cadre logique appliqué du dehors à la réalité: ce n'est pas le sujet pensant qui applique les cadres ou les formes de sa raison pour comprendre les phénomènes, l'objet lui-même demeurant, chose en soi, extérieur à son explication. Les choses elles-mêmes forment système et le système des choses, dans l'esprit humain qui est lui-même un moment du système, est le reflet de l'être vrai des choses. L'être des choses est leur logos, c'est-à-dire que leur être n'est rien d'autre que ce qu'on peut en savoir ou en comprendre, et il n'y a donc rien d'ineffable ou d'intelligible; par principe ou par postulat, le système est possible, il est possible comme système, c'est-à-dire comme savoir de tout l'Être et de toute la réalité: le philosophe veut que rien ne lui échappe et le système est basé sur le principe que rien ne peut lui échapper.

Ce principe est la médiation. Du fait qu'elle est un système du tout, la philosophie de Hegel se présente essentiellement comme une philosophie de la médiation. Du fait que les choses s'organisent en système en vertu d'un principe non pas extrinsèque mais intrinsèque, il s'ensuit que les choses ne sont pas les unes à côté des autres, séparées les unes des autres dans une configuration fortuite. Les choses entretiennent des liens profonds entre elles, et comme ce n'est pas une raison intemporelle qui appose le lien de l'extérieur, le lien est un passage, une médiation entre les choses séparées, une médiation dans le

devenir des choses. L'entendement qui sépare les choses, qui divise, qui introduit le compartimentage du réel, ne peut donc pas saisir l'être véritable des choses. Seule la raison spéculative qui retient les choses comme séparées, mais qui en même temps opère ou découvre la médiation entre ces choses, sera apte à saisir leur être véritable. L'entendement qui séparerait les choses les unes des autres séparerait aussi la connaissance de l'être, de sorte que son problème était justement l'adéquation de la pensée et de l'être. Mais pour la raison spéculative, l'être des choses se reflète dans l'Esprit, mais il ne s'y reflète pas comme dans un élément extérieur, c'est lui-même qui passe dans la Raison spéculative. La médiation s'opère donc entre les termes que l'entendement considérerait comme opposés. Mais il y a plus: l'entendement sépare les choses finies et les oppose à l'infini de la pensée: en médiatisant les choses finies, on introduit l'infini dans le fini et le fini dans l'infini. La médiation opère donc non seulement entre des opposés, mais aussi entre des contraires ou des contradictoires. «L'ensemble de la philosophie est l'expression d'une vaste triade, Etre, Nature, Esprit; l'Etre désigne l'ensemble des caractères logiques et pensables qu'a en soi toute réalité; la Nature est la manifestation du réel dans les êtres physiques et organiques; l'Esprit est l'intériorisation de cette réalité. Mais en chacun des termes de cette vaste triade se reproduit le rythme triadique; à l'intérieur du domaine de l'Etre il y a un Etre en soi, un Etre pour soi ou manifestation de l'être, qui est l'essence (Wesen), un Etre revenu à soi, qui est le concept (Begriff). Dans la Nature, il y a une Nature en soi qui est l'ensemble des lois mécaniques, une Nature pour soi ou manifestée qui est l'ensemble des forces physico-chimiques, enfin une Nature en et pour soi, qui est l'organisme vivant. Dans l'Esprit, il y a un Esprit en soi ou esprit subjectif, siège des phénomènes psychologiques élémentaires, un Esprit pour soi ou esprit objectif se manifestant dans le droit, les mœurs et la moralité, un Esprit en et pour soi ou Esprit absolu siège de l'Art, de la Religion et de la Philosophie¹⁸.»

Comme nous l'enseigne J. Hippolyte, la première chose à mettre en évidence chez Hegel est la critique de l'ineffable. «La vie humaine est toujours langage, sens, sous peine de perdre son caractère et de redevenir animale...¹⁹» On voit ici le principe qui va permettre

¹⁸ BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, P. U. F., 1932, p. 746-747.

¹⁹ *Logique et existence*, Paris, P. U. F., 1953, p. 12.

à Hegel le dépassement du romantisme. La mystique du sentiment qu'implique la problématique de Schleiermacher, notamment, se trouve dépassée dans le discours hégélien. La chose en soi de Kant perd sa transcendance et se trouve réintégrée dans la dialectique du développement de la conscience, de même que l'au-delà de la contemplation mystique n'apparaît, chez Hegel, que comme le moment de la conscience malheureuse qui ne se reconnaît pas dans cet au-delà, qui ne voit pas que cet au-delà n'est que la conséquence de son propre dédoublement. La vie humaine est langage et son discours ne doit pas connaître de limites et le monde est par conséquent un monde humain sans rien de réfractaire au discours. Ceci n'est toutefois concevable que par référence à l'histoire qui, en nous montrant l'origine de nos façons de penser, nous enseigne en même temps pourquoi et comment elles doivent être dépassées. La vie humaine est langage, et par conséquent elle doit pouvoir être intégralement comprise: l'expérience humaine est intelligible et communicable.

Nous pouvons situer Kierkegaard dans la perspective de cette critique de l'ineffable. La pensée de Kierkegaard en effet vise à nous montrer que la «transcendance» chrétienne ne doit pas être comprise comme un au-delà ineffable, objet d'une contemplation irrationnelle ou d'une vision mystique. Le Dieu de Kierkegaard ne peut être approché que dans l'existence historique du Christ et il appartient donc à l'ordre du dicible bien qu'il soit inintelligible. D'autre part le principe de l'illimitation du discours humain se retrouve également chez Kierkegaard, mais sous une forme différente: le discours humain s'exerce à l'infini, c'est-à-dire qu'il n'est pas fini et qu'il ne saurait jamais l'être, de sorte qu'il est contradictoire de parler d'un système du savoir absolu, puisque le savoir absolu, c'est-à-dire infini, ne saurait être qu'un *desideratur*. Enfin le principe d'une intelligibilité de l'existence, qui préside notamment aux analyses de la *Phénoménologie* et à celles de la *Philosophie de l'Histoire*, se retrouve chez Kierkegaard, mais lui aussi modifié: les attitudes humaines sont intelligibles et il est fructueux d'en faire la phénoménologie, mais cette phénoménologie, si elle doit être rigoureuse, doit être typologique plutôt qu'historique, les attitudes se situent «sur le chemin de la vie» plutôt que sur le chemin de l'histoire mondiale. En bref nous retrouverons chez Kierkegaard tout ce qui dans le rationalisme de Hegel permet et de rejeter le romantisme et la mystique, et de comprendre le réel. Mais nous ne retrouverons pas chez lui cette

exaspération contre les limites du comprendre qui se manifeste dans l'idée de médiation et qui aboutit chez Hegel à l'idéalisme, c'est-à-dire finalement à la résorption du réel dans le comprendre.

2. Le christianisme et l'histoire selon Hegel

Mais ce qui caractérise Hegel par rapport à la philosophie classique, c'est pourtant justement que sa philosophie s'efforce d'être une saisie du concret, ce qui se manifeste dans le fait qu'elle est toute entière une philosophie de l'histoire.

On trouve déjà dans les écrits de jeunesse les traits propres de la réflexion hégélienne. Dans *«L'Esprit du Christianisme et son Destin»*²⁰, notamment, on trouve d'une part un intérêt pour la religion chrétienne, pour définir sa valeur et son essence, d'autre part la volonté d'appréhender le phénomène concret. Bien sûr Hegel est théologien de formation, et ceci explique cela, mais il y a plus : d'emblée l'attention du philosophe se porte sur l'explication conceptuelle du phénomène : Abraham est l'homme de la scission et Jésus l'homme de la réconciliation, l'esprit de l'amour et de la vie ; mais ce qui frappe le plus est la façon dont Hegel maintient la distance historique : le problème dont il traite est le problème de ces hommes de jadis et l'on sent très bien que l'idée que ce problème puisse reparaître pour nous n'effleure pas Hegel. Le présupposé fondamental d'une évolution essentielle est donc déjà présent presque à titre d'axiome. L'idée d'une nécessité dialectique présidant au déroulement historique est au fond la conséquence de la méthode d'interprétation employée par Hegel. Il écrit par exemple : « Dans l'amour, l'homme se retrouve en un autre ; parce que l'amour est une réconciliation de la vie, il présuppose la scission, un développement, une multilatéralité qui s'est élaborée » (op. cit. p. 101). Et ce principe d'interprétation implique que rien ne peut être réfractaire au concept : « le fils de Dieu est aussi fils de l'homme ; le divin sous une forme particulière apparaît comme un homme ; le lien de l'infini et du fini est à coup sûr un mystère sacré, parce que ce lien est la vie elle-même ; la réflexion qui scinde la vie, peut la diviser en infini et fini, et seule la limitation, le fini considéré pour lui-même, donne le concept de l'homme comme opposé au divin ; mais hors de la réflexion, dans la vérité, la limitation n'a plus cours » (ibid. p. 86). La similitude avec l'Aufklärung se marque ici dans le fait que le

²⁰ Traduction de J. Martin, Paris, Vrin, 1948.

Christ n'est qu'un homme, celle avec Schleiermacher dans le fait que l'expérience religieuse s'exprime en terme de fini et d'infini, et le propre de Hegel est d'expliquer d'où vient l'erreur d'une opposition entre Dieu et l'homme : par conséquent il ne rejette pas la réflexion, « l'entendement diviseur », pour se jeter dans les bras du sentiment, mais bien pour la dépasser dans une explication supérieure. On voit combien il serait erroné de voir une ressemblance précise entre le jeune Hegel et Kierkegaard. Le jeune Hegel a déjà tous les « vices » de Hegel, ou peut-être ce seul vice qui explique les autres de se mettre systématiquement au-dessus de tous les hommes qui l'ont précédé, de les regarder de haut, ou plutôt d'élaborer une pensée qui lui permette de les regarder de haut. C'est pourquoi Kierkegaard se fera un plaisir de le regarder d'en bas d'un œil moqueur.

Hegel se donne pour le philosophe qui a produit un système qui dépasse toutes les philosophies précédentes en les englobant comme des moments dépassés. Il semble donc tout d'abord que la question des rapports de Hegel avec le christianisme soit une question extérieure à l'œuvre elle-même : c'est pourtant oublier qu'il s'agit d'un système qui ne veut pas être limité comme peut l'être une discipline à côté des autres, dans la perspective classique par exemple, la philosophie à côté de la théologie. Le christianisme aura donc sa place dans le système, mais il s'agit de montrer que la question des rapports de Hegel au christianisme n'est pas une question que l'on pose de l'extérieur au système, mais qu'elle peut être considérée comme la question, ou le sens fondamental de l'œuvre.

Tout d'abord il ne faut pas opposer la philosophie à la religion, la foi à la raison, le christianisme à l'humanisme. Certes cette opposition, qui est bien caractéristique du XVIII^e siècle, est inévitable si la foi se réfugie dans le sentiment, dans l'ineffable, et considère toute intrusion de la pensée dans son domaine propre comme une ingérence ennemie. Et d'autre part, tant que la philosophie n'est pas parvenue au stade spéculatif, elle demeure incapable de comprendre la vérité du christianisme, La philosophie de l'entendement, qui veut maintenir les divisions, ne peut saisir l'unité dialectique du divin et de l'humain, la réconciliation du divin et de l'humain qui est le propre du christianisme. La réconciliation du christianisme et de la culture, de la foi et de la raison, exige donc le dépassement de la foi et le dépassement de la raison comme entendement diviseur. De la sorte, la vérité du *christianisme* apparaîtra *pour la raison spéculative*. La philosophie spéculative et la

religion ont donc un seul et même objet. «Son objet (l'objet de la philosophie), il est vrai, lui est commun avec la religion. L'une et l'autre ont pour objet le *vrai* et en son sens le plus élevé – celui que Dieu et Lui *seul* est la vérité: Toutes deux traitent ensuite du domaine des choses finies, de la nature et de l'esprit humain, de leurs rapports réciproques, ainsi que de leur rapport avec Dieu comme étant leur vérité...²¹»

La vérité du christianisme réside dans le fait que Dieu se soit fait homme, c'est-à-dire qu'en Christ le divin et l'humain se soient réconciliés. Dieu et la Création étaient d'abord posés comme séparés, Dieu comme l'au-delà absolu du monde. En Christ, cette réconciliation se produisait dans un individu isolé; il fallait ensuite que cette réconciliation passe dans l'élément de l'universalité: il faut que cette réconciliation apparaisse en chaque individu, c'est selon Hegel la fonction historique de la réforme luthérienne; mais cette réconciliation à l'intérieur de l'individu, en soi, doit encore être développée pour soi à l'extérieur, c'est-à-dire que le divin doit être reconnu présent dans le monde de l'histoire et de la culture. Mais la séparation du subjectif et de l'objectif, de la foi de l'individu et de la divinité du monde, doit à son tour être dépassée dans une unité supérieure, l'unité du savoir spéculatif où le divin se réfléchit dans l'humain et l'humain dans le divin.

«La doctrine de Luther est simplement que le ceci, l'infinie subjectivité, c'est-à-dire la vraie spiritualité, Christ, n'est d'aucune manière extérieurement présent et réel, mais qu'il ne s'acquiert d'une manière générale comme spiritualité que dans la réconciliation avec Dieu, dans la foi et dans la communion...²²» «L'individu sachant maintenant qu'il est plein de l'esprit divin, toute condition d'extériorité disparaît... c'est le cœur, la spiritualité sensible de l'homme qui peut et doit entrer en possession de la vérité et cette subjectivité est celle de tous les hommes. Chacun doit en lui-même accomplir l'œuvre de la réconciliation» (p. 377). «La réconciliation acquise conduit à la conscience de la faculté qu'a le monde de détenir en soi le vrai; tandis qu'avant, ce monde ne passait que pour mauvais, incapable du bien qui restait un au-delà. On sait maintenant que l'élément moral et le droit dans l'Etat sont aussi le divin et la loi de Dieu» (p. 381). «La

²¹ Introduction de l'*Encyclopédie*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p. 29.

²² *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945, p. 376.

réconciliation de l'Etat et de l'Eglise s'est pour elle-même produite immédiatement... la réconciliation de Dieu et du monde exista tout d'abord seulement sous forme abstraite sans être encore développée en système du monde moral» (p. 382).

Hegel pense donc être le véritable successeur de Luther; il pense avoir mené l'esprit de la Réforme dans les développements qu'il nécessitait. Il s'ensuit donc que la Réforme est un moment qui ne se suffit pas à lui-même, qui n'a pas en lui la vérité totale. C'est donc un moment qui doit lui aussi être dépassé, qui doit être développé ou dont il faut comprendre comment et pourquoi il s'est développé. Le stade où se situe Hegel, le moment du savoir absolu, est donc un moment supérieur au moment de la Réforme. Mais justement le savoir absolu n'est, du point de vue de Hegel, que le développement de la Réforme ou du christianisme. La division du système en Concept, Nature, Esprit, correspond au mouvement de la création en même temps qu'elle est un développement du dogme de la Trinité. En ce sens, la philosophie de Hegel s'efforce de trouver Dieu en tout et partout.

La philosophie de Hegel est «du début à la fin et jusque dans la logique elle-même une théologie philosophique, une philosophie de la religion»²³. «La vraie philosophie est déjà elle-même quoique «d'une manière particulière» un service divin, la philosophie de l'histoire est une théodicée, la philosophie politique est la compréhension du divin sur terre, la logique une représentation de Dieu dans l'élément abstrait de la pensée pure²⁴.»

Hegel écrit en conclusion de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (p. 409): «Que l'histoire universelle est le cours de ce développement (le développement de l'Idée qui se réalise) et le devenir réel de l'Esprit sous le spectacle changeant de ses histoires – c'est là la véritable Théodicée, la justification de Dieu dans l'histoire. C'est cette lumière seulement qui peut réconcilier l'Esprit avec l'histoire universelle et la réalité, à savoir que ce qui est arrivé et quotidiennement arrive non seulement n'est pas en dehors de Dieu mais encore essentiellement son œuvre propre.»

Pour Hegel il n'y a donc pas d'histoire profane: «il n'y a pas d'histoire profane distincte de l'histoire sacrée, il n'y en a qu'une et

²³ K. LÖWITZ, «L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard», *Recherches Philosophiques*, Tome IV, 1934-1935, p. 242.

²⁴ *Ibid.*, p. 243.

c'est l'histoire sacrée»²⁵. Hegel n'est pas un historien : il ne s'agit pas pour lui de s'intéresser à tel peuple ou à telle époque pour eux-mêmes : on ne les traite qu'en tant qu'ils sont des moments du développement de l'Esprit. L'histoire est pour Hegel une « métahistoire » et on pourrait douter en ce sens que cette « métahistoire » soit objective au sens scientifique du terme.

L'histoire universelle correspond donc pour Hegel au développement de l'Idée. C'est dire que si, selon les propres termes de Hegel, l'histoire est « l'œuvre de Dieu », il ne s'agit pourtant pas de l'idée vétérotestamentaire selon laquelle Dieu conduirait l'histoire de l'extérieur, de son au-delà, en maître souverain. La réconciliation du divin et de l'humain instaurée par le christianisme et parachevée par Hegel signifie désormais que Dieu n'est plus au-delà de l'histoire, mais en elle : la théodicée est immanente. C'est aussi pourquoi l'histoire peut être considérée comme un développement authentique. L'histoire porte en elle le principe de son développement et ce principe est justement l'Idée ou Dieu. Hegel montre cette idée à l'œuvre dans les principaux moments de l'histoire : monde oriental, monde grec, monde romain, monde germanique, et chacun de ces mondes incarne un moment du développement de l'Idée. Ainsi il peut écrire à propos du monde grec : « J'ai précédemment déjà comparé le monde grec à l'âge de la jeunesse... en ce sens que la jeunesse n'est pas encore l'activité du travail, l'effort en vue d'une fin raisonnable et bornée mais bien plutôt la vivante et concrète fraîcheur de l'esprit... Elle apparaît dans l'actualité du sensible comme l'incarnation de l'esprit et la spiritualisation du sensible – en une unité provenant de l'esprit²⁶. »

Et à propos de l'Epoque Moderne commençant à la Réforme, il écrit : « Nous voici désormais parvenus à la troisième période de l'Empire Germanique et nous entrons ainsi dans la période de l'esprit qui se sait libre, voulant le vrai, l'éternel, l'universel en soi et pour soi²⁷. »

L'histoire est un développement dont la fin est le retour en soi de l'esprit, l'esprit absolu prenant conscience de lui-même dans la raison spéculative, de sorte que le philosophe ne pense pas en tant qu'individu, mais sa pensée est la pensée de l'absolu qui prend conscience de soi. Le développement historique est donc compris comme un développement logique et c'est ce qui fait que l'histoire est conçue comme

²⁵ E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, p. 773.

²⁶ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 203.

²⁷ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 373.

nécessaire : il était nécessaire que le christianisme fût son apparition à l'époque de la décomposition de l'Empire Romain et il était nécessaire qu'il apparaisse. Il était nécessaire que la Réforme apparaisse en Allemagne et que ce soient les pays latins qui découvrent l'Amérique, etc.... Cette conception présuppose, comme le note Bréhier²⁸, « que les accidents en histoire n'ont qu'une importance très réduite, que l'action volontaire et raisonnée des hommes est sans influence, car la « ruse de la raison » consiste à faire surgir d'une action une suite de conséquences que son auteur n'avait pas prévues. »

Ce qui importe en histoire c'est donc l'universel, l'esprit absolu dans la forme concrète qu'il prend à chaque moment de l'histoire. Les individus n'ont de réalité qu'en tant qu'ils sont cet universel, et ce qui n'est vrai qu'extérieurement pour les individus de certaines époques l'est de façon consciente et réfléchie pour l'adepte du savoir absolu. L'universel, la généralité, est l'élément du savoir absolu.

Il faut comprendre toutefois, avec ce que nous avons dit, qu'il ne s'agit pas du tout avec Hegel d'une histoire de la mentalité ou de la spiritualité des différents peuples; l'analyse de Hegel est une analyse *totale* qui ne laisse pas en dehors d'elle la réalité extérieure des institutions. Le développement de la Réforme au XIX^e siècle mène à reconnaître dans les mœurs, dans le droit et dans l'Etat une réalité divine. Dire que l'histoire est histoire de l'Esprit ne signifie pas du tout qu'elle ne soit pas une histoire des Etats. Il y a chez Hegel une tendance de principe à la réconciliation avec la réalité en général²⁹ et donc en particulier aussi avec la réalité de l'Etat. Hegel voyait par exemple dans l'Etat Prussien de 1821 quelque chose de divin sur terre. Il n'y a pas pour lui de hiatus entre l'Etat idéal pensé et l'Etat réel. On comprend donc que Hegel ne puisse voir aucune opposition possible entre l'Eglise et l'Etat et cela justement dans la mesure où l'Etat est un Etat chrétien.

3. La fin de la philosophie chrétienne

A suivre Löwith³⁰, il faut reconnaître à Hegel sa prétention d'être la fin de la philosophie classique, et conséquemment à Marx d'une part, et à Kierkegaard d'autre part, leur prétention d'avoir abandonné

²⁸ *Op. cit.*, p. 774 sq.

²⁹ Cf. LÖWITZ, *op. cit.*, p. 240 sq.

³⁰ K. LÖWITZ, *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard*, Recherches Philosophiques, Tome IV, 1934-1935.

les voies traditionnelles. Ceci nous paraît d'une importance capitale pour notre travail.

La philosophie de Hegel est une philosophie de l'histoire: elle présente le devenir des différentes formes historiques. Les premiers ouvrages de Kierkegaard consisteront à répondre à Hegel sur son propre terrain. Par exemple, dans sa thèse *sur le concept d'Ironie* et dans le O. b. où il définit l'attitude esthétique et l'attitude éthique, Kierkegaard dévoilera derrière le moment historique analysé par Hegel une attitude existentielle. On pourrait dire que l'analyse se radicalise: elle abandonne comme mythe le devenir universel et elle saisit la réalité d'une attitude vécue qui n'était qu'à demi dévoilée dans le mythe. Kierkegaard récupère la dialectique concrète dans la mesure où il y a chez Hegel dialectique concrète, mais il faut bien dire que c'est à Hegel que Kierkegaard doit de poser les problèmes philosophiques sur le terrain de l'histoire, c'est-à-dire au niveau de l'existence puisque pour lui l'histoire universelle est un mythe. En dépassant la philosophie classique vers une philosophie de l'histoire, Hegel a ouvert sa voie à Kierkegaard.

Par conséquent ce que Kierkegaard pourra critiquer chez Hegel, ce sera l'élément classique qui reste chez celui-ci. Nous pourrions ici traiter Hegel à la manière hégélienne: il a bien vu que la philosophie devait être réformée, mais il est resté à mi-chemin de la position correcte du problème. Or l'élément classique qui demeure chez Hegel, c'est ce qui fait de sa philosophie une philosophie spéculative, c'est-à-dire une philosophie qui cherche à *connaître* la vérité, une philosophie dont le médium est la connaissance, ce qui fait de cette philosophie un système après tant d'autres systèmes. Mais Kierkegaard a toujours laissé en paix Platon et Aristote et vénéré les Grecs d'une manière générale. Ce qui constitue le vice de la philosophie classique à ses yeux c'est qu'elle est une connaissance, et qu'en tant que connaissance elle prétend être une philosophie chrétienne: sa critique porte donc contre cette philosophie qui s'étend à peu près de saint Augustin à Hegel. Il convient croyons-nous de bien souligner ce point.

Il y a chez Kierkegaard de nombreux sarcasmes contre la médiation ou contre des particularités moins centrales du système hégélien. Mais ce sont là des sarcasmes, l'exercice de l'ironie kierkegaardienne. Le point central de la critique kierkegaardienne est que le philosophe usurpe en quelque sorte le point de vue de Dieu en prétendant faire un système de la vérité: une telle tentative est à ses yeux inutile et

d'ailleurs impossible et au surplus impie. Il est vrai que si la critique semble porter contre tous, elle semble épargner Kant, mais il faut, croyons-nous, écarter l'hypothèse d'Emile Brunner³¹ d'une conciliation possible entre Kant et Kierkegaard : selon Brunner, Kant aurait effectivement « écarté le savoir pour faire place à la foi », il aurait dit tout ce qu'un philosophe peut dire rigoureusement sans dépasser les limites de sa condition ; pour Brunner, Kant aurait ainsi déblayé le terrain qui se trouverait accueillir désormais le message chrétien de Kierkegaard. Mais si tentante soit-elle, l'hypothèse d'E. Brunner est intenable tout d'abord parce que Kant met tant de soin à écarter le savoir qu'il fait place en fait à une théorie de la connaissance qui déplace l'intérêt sans le retourner vraiment ; ensuite parce qu'en fait de foi Kant fait place à la foi morale plutôt qu'à la foi chrétienne, de sorte que la place que Brunner voit pour Kierkegaard est déjà occupée ; enfin parce que l'opuscule de Kant sur la philosophie de l'histoire, en éclairant l'importance de la *Critique du Jugement*, met en évidence à l'arrière-fond de la réflexion kantienne une croyance en une finalité de la nature qui débouche sur le mythe du progrès, et montre par là l'homogénéité fondamentale de Kant et de Hegel.

Enfin il nous faut souligner que, plus que tout autre, le système de saint Thomas se trouve implicitement visé par la critique kierkegaardienne, et cela en raison de ses similitudes avec le système hégélien. Il faut le souligner parce que des auteurs comme Jolivet nous affirment que la pensée de Kierkegaard, portant sur les méthodes de pensée et les méthodes de vie, constitue une bonne introduction au système thomiste. La critique selon laquelle le philosophe à système usurpe le point de vue de Dieu est par exemple à sa place en ce qui concerne saint Thomas, beaucoup plus qu'en ce qui concerne Hegel. Tous deux font une synthèse plus ou moins habile de la philosophie et de la théologie, du christianisme et de la culture, et les deux systèmes sont des justifications du monde et de la valeur des institutions, tous deux des justifications de la chrétienté, l'un de la chrétienté moyenâgeuse, l'autre de la chrétienté moderne. La chose n'a pas échappé à Karl Barth qui se demande si Hegel ne va pas devenir le saint Thomas du protestantisme³². La similitude pourrait valablement être poussée

³¹ Développée dans son article de *Zwischen den Zeiten*, 1924 : *Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard*.

³² Voir son *Hegel in Cahiers Théologiques* 38, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955.

jusqu'au paradoxe; on pourrait soutenir que les deux systèmes méconnaissent l'histoire, l'un en situant tout dans l'éternelle présence de l'Eglise, l'autre en résorbant l'histoire dans le mouvement de l'Esprit, que tous deux ignorent l'historicité du Christ, l'un parce qu'il centre son intérêt sur la problématique de la Création, du Dieu qui est celui qui est, et que par conséquent sa pensée débouche, par l'intermédiaire de la métaphysique d'Aristote, sur la justification du monde créé qui se passe de rédemption, l'autre parce que le Christ n'est pour lui que la synthèse abstraite du divin et de l'humain, synthèse de concepts dans l'intemporalité de la ratiocination. On pourrait soutenir que saint Thomas pratique la médiation tout comme Hegel, puisque, pour lui comme pour Hegel, tous les penseurs qui l'ont précédé n'ont vu qu'un côté de la vérité, cependant que, comme Hegel, lui-même connaîtrait la vérité absolue. On pourrait soutenir enfin que la contemplation pour saint Thomas n'est, dans son principe, rien d'autre que la spéculation pour Hegel, puisque, contemplation comme spéculation obligent le penseur à se détourner de son existence, s'il ne faut pas dire qu'elles le lui permettent parce qu'il chercherait à se fuir.

Hegel marque certainement l'achèvement de la philosophie chrétienne. En prenant pour thème le développement de l'Idée à travers les penseurs qui l'ont précédé, il coupait la voie à une spéculation sur l'Idée dans l'élément de l'immobilité: mais en les dépassant il leur restait fidèle dans leur principe même qui consiste à chercher la vérité comme un ensemble d'Idées abstraites, à chercher la vérité comme un objet de connaissance. Après Hegel, la poursuite de la connaissance abstraite est devenue impossible, et si Marx récupère la médiation dans la poursuite d'une connaissance concrète de l'histoire, Kierkegaard pour sa part critique le principe même de la connaissance spéculative; mais en même temps, il critique la médiation et l'idée d'histoire universelle, et s'oriente vers la seule voie qui demeure: celle d'une saisie de l'existence personnelle.

E. Les gens d'Eglise ou la «neutralité armée»

Après avoir tenté de montrer la position de Kierkegaard par rapport à quelques grands auteurs qui l'ont précédé, peut-être est-il utile ici de la situer par rapport à quelques figures marquantes de son temps et de son pays. Sur ce point les biographes nous donnent souvent de bons renseignements, vastes et détaillés. Notre propos ici n'est pas de

présenter une fois de plus ce milieu kierkegaardien, mais au contraire d'extraire de ce milieu quelques traits qui peuvent servir à éclairer notre propos.

Les deux grands personnages de l'Eglise danoise du temps sont Grundtvig (1783-1872) et Mynster (1775-1854). Tous deux sont les aînés de Kierkegaard d'une trentaine ou d'une quarantaine d'années, et sont donc des figures bien définies au moment où il commence à écrire. Chose importante, ils resteront après Kierkegaard les hommes marquants de l'Eglise. Mynster bien sûr meurt un an avant Kierkegaard, mais il incarne un type d'homme d'Eglise qui reparaitra, au début de ce siècle par exemple, dans l'évêque luthérien Bohlin qui écrira sur Kierkegaard et qui témoignera à ce sujet des mêmes incompréhensions et des mêmes réticences dont témoignait Mynster du vivant de l'auteur.

Grundtvig est le grand homme de l'Eglise danoise. Contre les piétistes, contre l'Aufklärung et contre le romantisme, il défend tout d'abord les thèses de l'orthodoxie: la Bible est un document inspiré qu'il faut écouter à la lettre: tout doit s'incliner devant la Bible, y compris les sciences naturelles dont on sait qu'à l'époque elles faisaient les premières découvertes concernant l'évolution et les âges de la terre. Mais Grundtvig n'est pas un tempérament sec et étroit: il ambitionne pour son pays une renaissance de sa civilisation. Il espère une floraison de la vie chrétienne dans tous les domaines. Il traduit les vieilles légendes nordiques et crée lui-même de nombreux poèmes religieux. La devise de Grundtvig était: «ranimer l'esprit héroïque du Nord en vue d'exploits chrétiens sous une forme concordant avec les exigences et les circonstances de l'époque»³³. Il écrit une «chronique mondiale» qui présente l'histoire universelle conçue comme un tout organique, pénétrée d'un vrai souffle évangélique (Koch). Ses préoccupations patriotiques et religieuses se doubleront de soucis pédagogiques: il sera l'instigateur d'universités populaires au Danemark.

Sur le plan religieux il se signalera par son institutionnalisme. C'est d'abord la confession de foi du symbole des Apôtres qui prendra à ses yeux une valeur égale à celle de la Bible. Il sera amené de là à cette «incomparable découverte» selon laquelle le Christ étant présent

³³ *Histoire des Littératures*, Tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1956, p. 896.

dans la communauté de l'Eglise et dans les sacrements, c'est au fond l'Eglise qui a autorité pour définir ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas. Pour établir la vérité du christianisme, il fallait un témoignage que nulle subtilité dogmatique ne pourrait ébranler (Koch). La communion devient ainsi pour lui le point capital du service divin et la prédication perd donc en extension et en importance.

Kierkegaard n'a pas honoré Grundtvig d'une polémique. S'agissant de sa personne, mais peut-être est-elle représentative de son œuvre et de ses projets, il note dans son journal: Grundtvig «est, fut et restera un homme de bruit...» il «n'est qu'un gaillard à roulades montagnardes, un forgeron rugissant» (J. II p. 190). On sent assez bien l'exubérance romantique de ce passionné de renaissance nordique quand Kierkegaard écrit: «Il croit en parlant produire un grand effet; ça! oui! mais surtout d'obscurité» (J. I p. 213). Et à propos de la communauté grundtvigienne fondée dans le culte et par le culte, on trouve dans le journal: «Ils s'imaginent être les seuls vrais chrétiens, un vrai petit troupeau, qui s'occupent maintenant pour leur propre plaisir de toutes sortes de petites choses» (J. II p. 214).

Mynster de son côté était l'évêque luthérien, chef de l'Eglise danoise, au moment où Kierkegaard écrit. Il avait été dans sa jeunesse un enthousiaste de la Révolution française, de la philosophie matérialiste et du kantisme. Puis, ayant traversé une crise morale que l'on date de 1803, il avait publié en 1810 un premier recueil de sermons. Sa prédication témoignait d'un christianisme luthérien assez pur, de l'aveu même de Kierkegaard. Ses sermons se signalaient en outre bien souvent par la finesse des analyses psychologiques. Devenu évêque, il devint le directeur spirituel avisé de toute une génération. Adversaire du romantisme, il devait se brouiller avec Grundtvig qui, de son côté, le soupçonnait de rationalisme; adversaire d'autre part du théologien hégélien Martensen, qui lui succédera comme évêque, il devait s'attirer pour longtemps une certaine sympathie de la part de Kierkegaard.

Comme avec Régine, Kierkegaard a longuement et mûrement médité ses rapports avec Mynster. S'agissant de Grundtvig ou de son frère Peter-Christian Kierkegaard, grundtvigien éminent, il use d'ironie et jouit visiblement de sa supériorité. A propos de Mynster, il se ronge de réflexions: c'est pour lui un interlocuteur valable. De fait il s'abstient d'entrer en conflit avec Mynster; bien souvent il souligne que ses ouvrages sont écrits «sans autorité» et il faut entendre qu'il res-

pecte, peut-être avec un brin d'ironie, l'autorité ecclésiastique représentée pour lui par Mynster. De fait l'œuvre de Kierkegaard obéit au principe de la neutralité armée: il s'agit de planter des jalons, d'établir des positions précises, sans entamer de polémique: «Si je me heurte à l'ordre établi, ce n'est possible uniquement que par une fausse manœuvre de Mynster» (J. IV p. 253), mais Mynster évitera toujours cette fausse manœuvre qui ne sera commise que par son successeur Martensen, déclenchant les sarcasmes les plus violents de notre auteur.

Kierkegaard respecte, dans ses grandes lignes, la prédication de Mynster. Il ne lui en veut pas d'autre part d'être le chef de l'Eglise, le défenseur de l'ordre établi, l'organisateur de la chrétienté. La «fausse manœuvre» aurait consisté de la part de Mynster à diviniser cet ordre établi, à faire passer cette organisation de la chrétienté pour la réalisation du christianisme véritable. C'est ce que fera Martensen sur la tombe de Mynster en présentant celui-ci comme un authentique «témoin de la vérité».

Pourtant une œuvre se justifie *en marge* de celle de Mynster et non pas dans sa perspective. C'est que Mynster compose avec la mondanité. Dans sa prédication, non plus que dans l'exercice de ses fonctions, il n'est répréhensible, mais derrière cet apparaître il y a un esprit a-chrétien.

«La religiosité de Mynster revient en somme à peu près à vivre essentiellement comme un païen honnête, à se rendre la vie commode et douce, à en goûter les agréments – mais en avouant en même temps qu'on est fort loin d'avoir atteint l'idéal. C'est cet aveu qu'au fond il considère comme le christianisme» (J. II p. 194). «C'est là une édition assez bon marché du christianisme, cet aveu ne coûte pas tellement à faire» (J. II p. 194). Et commentant l'un de ses sermons, Kierkegaard écrit: «Sa façon de soutenir – surtout à la fin – que c'est confesser le Christ que d'aller à l'église le dimanche, ainsi ceux qui y sont confessent le Christ, et les autres, non... C'est tout de même trop fort!» (J. III p. 39). «Cette solennité du dimanche est devenue la catégorie de la prédication... et la prudence mondaine est là pour combler le reste de l'existence, et si elle tolère la solennité dominicale, c'est que ça ne risque jamais de passer dans la réalité» (J. IV p. 154). «Mynster pense sans doute à peu près (et c'est là en général le point de vue moderne) qu'être chrétien c'est être cultivé, bien élevé» (J. IV p. 160). «En pratique il a établi cette thèse que, prendre au sérieux la religion, c'est... manquer d'éducation» (J. IV p. 236). C'est qu'en

fait Mynster n'est finalement qu'un humaniste éclairé, paisiblement installé dans la vie.

Mynster pourrait fort bien être en accord avec Kierkegaard et rester à sa place, mais en modifiant sa vie. Kierkegaard n'est pas un révolutionnaire qui veut remplacer l'ordre établi par un ordre nouveau ou bien par l'anarchie. Sa pensée se joue en marge de l'ordre établi, contre l'ordre établi, mais non pas contre l'ordre établi en tant que tel. Kierkegaard critique vigoureusement l'ordre établi, mais il ne rompt pas avec Mynster. Nous avons là, semble-t-il, le témoignage le plus net que Kierkegaard ne marche pas sur la voie de l'ascétisme : l'histoire objective doit être rejetée en tant qu'elle se donne pour l'important, mais non pas en tant qu'histoire objective. Mynster irait dans le sens de Kierkegaard si, restant à sa place, il y était comme n'y étant pas. Il faudrait qu'il se détache de la mondanité, mais il pourrait rester évêque, chef de l'Eglise et prêcher la même chose qu'il a toujours fait. Nous avons également dans les rapports avec Mynster un témoignage de la manière dont il faut lire l'œuvre de Kierkegaard et la faire sienne. Si durs et fermes que soient ses thèmes, il n'en a pas tiré argument pour condamner ou pour rompre avec les chrétiens, objets de ses critiques. L'intransigeance de sa pensée, l'intransigeance de l'exigence ne l'autorise pas à polémiquer contre Mynster. L'exposé de l'exigence n'implique pas l'abandon de l'impératif de charité. Celui qui énonce l'exigence n'est pas meilleur que celui contre lequel elle paraît d'abord s'élever. L'ennemi à combattre n'est pas extérieur mais intérieur, et s'il est extérieur il n'est pas l'ennemi mais le prochain. C'est aussi dans cette lumière qu'il faut comprendre les attaques polémiques de l'Instant; car si Martensen, à la tête de l'Eglise danoise, proclame que Mynster fut un témoin de la vérité, la vérité entre nécessairement en conflit avec l'ordre établi, car l'ordre établi s'est explicitement divinisé, et aucune «neutralité armée» n'est plus possible.

* * *

Nielsen était professeur de philosophie morale à l'université de Copenhague.³⁴ Il fut un temps l'intime de Kierkegaard. D'abord hégélien, il avait, semble-t-il, subi des déceptions du côté de Martensen, et avait, semble-t-il, passé du côté de Kierkegaard plus ou moins par opportunisme, comme il l'avoua lui-même dans la suite (J. III p. 285 et 328). Nielsen semble avoir dès le début fort bien compris

³⁴ Voir la note des traducteurs, J. II, p. 297.

Kierkegaard, mais Kierkegaard note dès le début (J.II p. 302, J.III p. 52) qu'il est insensible à la dialectique existentielle: il comprend Kierkegaard, mais sans se soucier de redupliquer, il manque de fond religieux. Il cherche à comprendre Kierkegaard, mais c'est une compréhension intellectuelle, il cherche à *savoir* pour pouvoir *dire* la vérité qu'il apprend chez Kierkegaard. Il tourne tout en doctrine, et c'est justement ce qui ne plaît pas à Kierkegaard: «Toute sa position manque de la passion dialectique absolue – et tout le bénéfice en sera de munir une poignée de bavards en soutane de nouveaux trucs pour pérorer en long et en large: d'une part, d'autre part, etc...» (J.III p. 111). L'autre reproche important est corrélatif du premier: Nielsen semble avoir cherché à se servir de Kierkegaard plutôt qu'à servir la cause (J.III p. 209). Il visait à une réussite mondaine en utilisant Kierkegaard (J.III p. 328). «J'ai toujours souffert indiciblement de ce sans-gêne dont il abuse dans le privé pour comprendre à n'en pas finir et pour ensuite en public utiliser ce que j'ai dit et écrit comme étant de lui, et qu'il a en même temps mal compris» (J.IV p. 7–8). Pourtant Kierkegaard a très longtemps espéré qu'il changerait, qu'il se comprendrait plus profondément, qu'il deviendrait sincère, mais Nielsen rompt leurs relations après que Kierkegaard lui a reproché de tout tourner en doctrine (J.IV p. 7). Et Ruttenbeck (p. 353sq.) nous indique comment Nielsen, dont le problème fondamental est les rapports de la foi et du savoir, a remplacé le concept de paradoxe par celui de mystère, réintroduisant la perspective idéaliste, et du même coup une attitude de connaissance.

Le cas de Nielsen nous paraît être du plus haut intérêt pour les recherches kierkegaardiennes: la pensée de Kierkegaard n'est pas une philosophie qui puisse s'enseigner *ex cathedra*. Elle n'est plus qu'une série de «nouveaux trucs» pour pérorer de long et en large – elle n'est rien si elle n'est pas soutenue par la passion de l'existence, si elle n'est pas reçue dans le climat du sérieux existentiel. Et il est certainement révélateur que Nielsen, qui a voulu l'enseigner, l'ait, et peut-être du seul fait qu'il l'enseignait, modifiée légèrement, et pourtant cette légère modification en change complètement la perspective. Et ce changement de la pensée existentielle en doctrine s'accompagne, chose remarquable, de l'ambition mondaine, du désir de réussir et de briller dans le monde grâce à une réflexion dont le seul médium approprié est le sérieux de l'intériorité.

Chapitre III. La question de l'histoire avant Kierkegaard

Pour mieux faire comprendre la méditation de Kierkegaard sur l'histoire et l'historicité, il nous faut esquisser rapidement l'arrière-fond de la question. Nous serons bref sur ce point, car il s'agit seulement du décor de notre sujet, et nous procéderons ici à un rappel plutôt qu'à une analyse.

L'éveil du sens historique coïncide avec la « crise de la conscience européenne » (Hazard), à l'aurore du XVIII^e siècle¹. Au XVII^e siècle, Descartes, et avec lui les hommes de science et les philosophes rationalistes, n'a pour l'histoire que du mépris. L'historiographie n'est à ses yeux qu'un genre littéraire et politique² qui ne saurait prétendre ni à la dignité scientifique, ni à la dignité philosophique. « Ainsi les grands esprits du XVII^e sont complètement dépourvus du sens historique. On peut penser que si l'histoire, en tant que discipline scientifique, n'existe pas, c'est qu'elle n'est pas possible, parce qu'elle est niée en valeur et en droit, le temps n'étant pas reconnu comme une dimension de l'être. L'événement ne participe pas de la vérité; il la cache, il la dénature bien plutôt qu'il ne la manifeste³. »

La même remarque vaut pour la philosophie grecque dans son ensemble. « La pensée grecque s'interrogeait sur le permanent, sur ce qui ne change pas⁴. » « Il est difficile de se représenter un penseur moins intéressé par l'histoire que Platon⁵. » « Même Aristote qui fut le maître et l'ami d'Alexandre le Grand... n'a pas consacré un seul essai à l'histoire, bien qu'il ait réfléchi sur toutes les autres matières: sur le ciel et la terre, les plantes et les animaux, la politique et l'éthique, la rhétorique et la poétique⁶. » Platon et Aristote développent leur pensée sur le fond des conceptions de l'astrobiologie. Pour eux le temps est cyclique, parce que les mouvements sidéraux le sont; c'est

¹ Voir sur ce point: G. GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, Troisième partie, Chapitre V: L'éveil du sens historique.

² GUSDORF, *op. cit.*, p. 191-193.

³ *Ibid.*, p. 195-196.

⁴ GOLO MANN, in *Der Sinn der Geschichte*, Recueil collectif comprenant sept essais de Golo Mann, Karl Löwith, Rudolf Bultmann, Theodor Litt, Arnold J. Toynbee, Karl R. Popper, Hans Urs von Balthasar, Munich, C.H. Beck, 1961, p. 14. (C'est nous qui traduisons.)

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ LÖWITH, *ibid.*, p. 37.

l'harmonie stable du cosmos qui intéresse Platon, la régularité des mouvements qui intéresse Aristote. Ils conçoivent l'homme à partir du cosmos et non l'inverse, comme il est habituel depuis la Renaissance. L'histoire ne les intéresse pas, ils l'abandonnent aux historiens. L'historiographie gréco-latine se développait, de son côté, sans produire autre chose qu'une accumulation de faits sans autre signification, dans le meilleur des cas, qu'une maxime de sagesse morale ou politique. L'idée de l'histoire comme d'une unité de sens ou de l'évolution, non plus qu'une saisie de l'historicité, ne se dégagent des écrits de ces historiens. Ils conçoivent les faits historiques comme des manifestations naturelles, ce qui atteste leur parenté d'esprit avec Platon et Aristote par exemple⁷.

Dans la tradition judéo-chrétienne, au contraire, se trouve une réflexion approfondie sur l'histoire, conçue comme une unité riche de sens. Dans l'Ancien Testament, «l'histoire forme une unité lourde de signification dont le cours se développe conformément au plan de Dieu»⁸. «L'histoire est une unité, mais il n'y a aucune analogie entre elle et la nature... c'est sa signification qui fonde son unité»⁹. Une telle conception est évidemment inséparable d'une méditation sur la fin de l'histoire, qui s'exprime historiquement dans les eschatologies apocalyptiques juives et gnostiques.

L'apparition du christianisme ne devait pas, semble-t-il d'abord, apporter d'importantes modifications à cette conception de l'histoire. Plutôt que de modification, il faudrait, semble-t-il, parler d'élargissement: l'idée de l'Ancien Testament s'applique à l'histoire nationale du peuple juif. La volonté missionnaire des chrétiens devait amener l'application de ce schéma à l'histoire mondiale. L'apport du christianisme par rapport au judaïsme serait ainsi d'avoir élargi une théologie de l'histoire nationale en une théologie de l'histoire mondiale. Cette interprétation est cependant intenable, car les apocalypses gnostiques témoignent aussi de cette problématique universaliste.

L'apport spécifique du christianisme est donc bien plutôt, comme Bultmann l'a établi de manière décisive, dans une historicisation de l'eschatologie, et dans une saisie de l'historicité de l'homme. La fin des temps est arrivée avec la venue du Christ, mais cette fin des

⁷ Sur ce point voir: R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 16-20.

⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p. 23.

temps n'a produit aucun bouleversement mondial historique. «De cette façon l'historicité de l'homme est mise en évidence de façon nouvelle: non pas dans sa dépendance par rapport à l'histoire, mais dans le fait que l'homme a toujours sa propre histoire, dans laquelle il a à réaliser son être véritable¹⁰.»

C'est aussi ce qui ressort avec une parfaite clarté de l'apparition de l'autobiographie avec les «*Confessions*» de saint Augustin. «Car l'histoire est l'histoire de l'homme. Mais l'homme n'est pas, comme le concevait l'antiquité, un membre du cosmos... Il est une individualité, une personne libre¹¹.» Telle est aussi, semble-t-il, la signification de la *Cité de Dieu*: «la lutte entre la civitas terrena et la civitas Dei... se déroule dans l'histoire particulière des individus. Pour eux, l'histoire est le lieu où se mesure leur obéissance. Mais parce que l'histoire de la civitas Dei se déroule d'une façon invisible dans l'histoire du monde, c'est aussi l'histoire générale qui acquiert ainsi une signification: elle devient le lieu des décisions¹².»

Il est vrai qu'on pourrait aussi, comme le fait Golo Mann¹³, rapprocher l'ouvrage de saint Augustin du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. On aurait dans cette perspective un survol théologique de l'histoire mondiale dans son ensemble, idée qui, sécularisée, devait fournir aux philosophes de l'histoire leur schéma de réflexion. Il est clair que chez Bossuet la préoccupation de l'histoire personnelle est résorbée dans les effets oratoires, et que la question du sens de l'histoire est posée de telle manière que le sens évacue l'histoire, et qu'on est en présence seulement d'une méditation sur la Providence. Sur ce point, Bossuet est dans l'exacte ligne du thomisme, dont l'explication d'ensemble de la Création a pour résultat de voiler l'historicité du monde, du Christ et de l'homme.

La charnière du XVIII^e siècle présente donc un trait remarquable: toutes les réflexions sur l'histoire qui l'ont précédée se sont faites dans le cadre de l'inspiration judéo-chrétienne, et le caractère le plus apparent de l'éveil du sens historique sera son aspect subversif, destructeur de christianisme. GUSDORF¹⁴ souligne que le pas décisif,

¹⁰ R. BULTMANN, in *Der Sinn der Geschichte*, op. cit., p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, p. 54.

¹³ In *Der Sinn der Geschichte*, op. cit., p. 20.

¹⁴ Dans l'ouvrage et à l'endroit déjà cités, auxquels nous renvoyons pour plus de détails.

1
dans les recherches historiques, a été franchi avec la critique biblique. La philologie renaissante respecte la Bible, et les recherches des Bénédictins de St-Maur ne touchent que les vies des saints et l'histoire de l'Eglise. La critique historique ne prend de l'importance que lorsqu'elle devient une arme pour «écraser l'infâme». «Telle est la signification profonde de la promotion de l'histoire au XVIII^e siècle. Le développement de cette discipline correspond à la conscience prise, d'une manière plus ou moins nette, qu'en écrivant l'histoire on rend l'homme à ce qui lui appartient en propre¹⁵.»

La promotion de l'histoire à la dignité philosophique présente donc une signification remarquable: «le seul fait d'invoquer le témoignage des diverses époques de l'humanité implique le présupposé d'une habitation de la vérité dans le temps, d'un étalement temporel de l'ontologie. L'histoire nous fait assister à une sorte de création continuée de l'homme par l'homme¹⁶.» De là l'intérêt des penseurs de l'*Aufklärung* pour toutes les questions relatives à la civilisation, l'inspiration de l'Encyclopédie, l'attrait des récits des explorateurs, l'esquisse d'une étude comparée des religions et des civilisations. Encore une fois il ne nous appartient pas d'entrer ici dans plus de détails.

Cet essor a toutefois ses limites; l'étude de l'histoire est orientée par des présupposés rationalistes, et le témoignage de l'histoire ne fait autorité que dans la mesure où il s'accorde avec eux; l'histoire est plus une arme qu'un guide. C'est ce qui explique la naissance des philosophies de l'histoire.

L'idée de progrès naît de la prise de conscience d'un état de rupture avec le passé. Cette idée est pourtant inséparable d'une certaine inquiétude quant à l'avenir. Dans son «*Traité sur la Tolérance*», Voltaire invoque Dieu pour s'assurer que la paix et les Lumières s'établiront parmi les hommes, et cette invocation est toute autre chose qu'une formule de rhétorique, un exorcisme de la vision tragique qui le hante. La naissance de la philosophie de l'histoire est la réponse à une inquiétude quant à l'histoire, et c'est pourquoi les temps troublés de la Révolution et de l'Empire furent les temps de prédilection des philosophies de l'histoire. Selon Golo Mann¹⁷, une philosophie de l'histoire se définit comme un ensemble «de consi-

¹⁵ GUSDORF, *op. cit.*, p. 218.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ *Der Sinn der Geschichte, op. cit.*, p. 13.

dérations spéculatives et créatrices sur l'histoire de l'homme dans son ensemble, sur son sens caché, sa cohérence, sur les forces agissantes, les lois et les rythmes». En fait la philosophie de l'histoire au XVIII^e et au XIX^e siècle vise surtout à mettre en évidence une finalité consolante de l'histoire. Un exemple parfait s'en trouve chez Kant, bien que cet aspect central de sa pensée soit méconnu¹⁸, et, bien entendu chez Hegel. Il est clair qu'il s'agit ici d'une sécularisation de la conception judéo-chrétienne de l'histoire et de l'eschatologie. Comme le dit Löwith¹⁹, «l'homme moderne post-chrétien élaborait une philosophie de l'histoire qui mondanisait le principe théologique de l'histoire du salut en un accomplissement terrestre de son sens». Dès lors, «on comprend le passé comme une préparation sensée de l'avenir»²⁰, de même que les pères de l'Église comprenaient l'histoire d'Israël comme des étapes préparatoires du christianisme.

Le préromantisme et le romantisme modifièrent ces perspectives de façon importante. Avec l'idée de Progrès, «la pensée de l'*Aufklärung* majeure le présent au détriment du passé... Le romantisme au contraire découvre la valeur du passé, son historiographie est celle de la nostalgie et de la restauration²¹.» Alors que l'*Aufklärung* soumettait la diversité historique à l'universalité de la Raison, le romantisme s'intéresse passionnément à la diversité prise pour elle-même, et trouve dans cette contemplation de la diversité une réelle satisfaction. Il s'agit de *revivre* le passé et de trouver son plaisir à cette activité. C'est ainsi que s'explique l'intérêt pour le Moyen Âge, et, avec l'apport du contexte politique de la domination napoléonienne, en Allemagne, pour les légendes nationales et l'histoire nationale. Ainsi apparaît la notion de *Volksgeist* qui atteste que le revivre romantique n'a pas seulement un enjeu individuel et sentimental, mais aussi national et politique. «L'histoire ne s'impose pas seulement avec l'autorité du fait; elle apparaît comme une exigence de la conscience, à laquelle elle offre une dimension nouvelle, dont elle éprouve de plus en plus le besoin²².»

L'intérêt pour les légendes nationales, l'intérêt pour la vie et les puissances de la vie, passion et instinct, âme nationale, la problé-

¹⁸ GUSDORF, *op. cit.*, p. 257.

¹⁹ *Der Sinn der Geschichte*, p. 37.

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²¹ GUSDORF, *op. cit.*, p. 411.

²² GUSDORF, *ibid.*, p. 410.

matique du sentiment opposé à la raison, hérité des préromantiques, détermine un autre apport du romantisme : la littérature accède à la dignité philosophique, de même qu'au XVIII^e siècle l'historiographie. La poésie, le lyrisme cessent d'être des parents pauvres de la philosophie : les romantiques allemands sont le plus souvent à la fois poètes et philosophes, et, quelquefois, théologiens par surcroît. Il en résulte qu'avec le romantisme, les auteurs qui se sont intéressés à décrire leurs sentiments, leur histoire personnelle, ou à développer des éléments de sagesse en vue de l'histoire personnelle, se trouvent réintégrés dans le champ des préoccupations respectables. C'est ainsi par exemple que les romantiques français réhabiliteront Pascal et les poètes de la Pléiade. «La théorie romantique de la connaissance implique un recours aux sources personnelles de toute certitude... La certitude romantique au lieu d'être une certitude qui sépare le sujet de l'objet, est une certitude qui les unit dans l'intuition profonde d'une unité d'implication²³.» «La poésie romantique, divination du sens, devient un mode de connaissance doué d'une valeur métaphysique²⁴.» Dans cette même perspective, «on est frappé, dans l'ensemble, par la coexistence pacifique de la philosophie et de la théologie²⁵.»

L'école historique allemande se développe sur ce fond, parallèlement à la philologie. «La compréhension personnelle prend le pas sur la détermination objective, sur la recherche d'une intelligibilité positive et universaliste. Seulement le souci de fidélité au passé tel qu'il fut n'exclut pas, bien au contraire, l'exigence de précision et d'exactitude. Pour sympathiser avec l'essence du passé, il faut d'abord avoir rassemblé toute la documentation en laquelle subsistent les traces de la réalité disparue. Le choix ne s'impose donc nullement entre le savoir et la croyance, entre la subjectivité et l'objectivité. C'est pourquoi l'historiographie romantique va de pair avec le développement d'une érudition consciente et organisée²⁶.»

L'exigence de compréhension humaine de l'homme dominera les travaux historiques et philologiques de l'école allemande. Selon Ranke (1795-1886) qui fut le maître de Dilthey (1833-1911), «l'historien, au lieu de projeter sur les hommes et les choses d'autrefois l'ombre

²³ GUSDORF, *op. cit.*, p. 438.

²⁴ *Ibid.*, p. 440.

²⁵ *Ibid.*, p. 441.

²⁶ *Ibid.*, p. 413.

portée d'une perspective qui leur fut étrangère, doit se faire contemporain des événements qu'il raconte afin de mieux mettre en lumière leur signification latente et les valeurs qu'ils expriment... Il faut aller au passé, et se laisser instruire par lui, en faisant taire ses propres préférences; on ne peut le dominer qu'en lui obéissant²⁷.»

Cependant l'histoire manquait encore d'une justification épistémologique. C'est ce qui fut entrepris par Dilthey sous le nom de «critique de la raison historique», «liée à l'apparition d'un nouveau style philosophique, désigné sous le nom significatif d'historisme»²⁸. Dilthey vise à donner un fondement aux sciences humaines: le monde humain est irréductible au monde matériel, les sciences humaines obéissent à une autre juridiction que les sciences de la nature. La réalité humaine doit être comprise plutôt qu'expliquée ou analysée. «La première condition pour la possibilité de la connaissance historique consiste en ce que je suis moi-même un être historique: celui qui étudie l'histoire est aussi celui qui fait l'histoire²⁹.» «L'homme ne construit pas l'histoire d'un point de vue extérieur à l'histoire, comme l'affirment les ontologies ou les philosophies de l'histoire, ou encore les philosophies transcendantales; l'homme fait l'histoire au sein même de l'histoire, où il se trouve à la fois agent et patient; l'histoire qu'il écrit est encore un moment de sa propre vie.»

«L'herméneutique compréhensive aura donc pour schéma privilégié d'intelligibilité l'affirmation de l'existence individuelle, comme principe de regroupement des intentions et des significations³⁰.» On aboutit donc avec Dilthey à une saisie de l'historicité humaine. La conséquence immédiate en est bien sûr le relativisme, ou tout au moins la destruction des philosophies intellectualistes: «toute philosophie est l'affirmation d'un être humain particulier qui porte témoignage non pas sur un univers absolu et abstrait, mais sur le monde concret de son époque»³¹. Dilthey avait entrevu la possibilité de dépasser le relativisme et d'éviter ainsi la guerre des «Weltanschauungen». Mais nous demeurons ignorants de cette solution seulement entrevue.

Contemporain de l'œuvre de Kierkegaard au Danemark, il y a donc tout un mouvement historique en Allemagne, qui aboutit à

²⁷ GUSDORF, *op. cit.*, p. 412.

²⁸ *Ibid.*, p. 455.

²⁹ DILTHEY, cité par GUSDORF, *op. cit.*, p. 458.

³⁰ GUSDORF, *op. cit.*, p. 458.

³¹ *Ibid.*, p. 460.

Dilthey, et qui développe des thèmes voisins de ceux de Kierkegaard. Chose curieuse, notre auteur semble ne pas s'intéresser à ce courant, voire ne pas le connaître. Il poursuit sa méditation en solitaire, à l'écart, comme le Danemark sur la carte de l'Europe. Son point d'attache, unique semble-t-il, dans la question de l'histoire, c'est Hegel.

Les points communs sont évidents et nous pouvons donc les fixer d'emblée: rejet de la philosophie de l'histoire, mépris pour les recherches historiques qui ne débouchent pas sur une interprétation, historicité du sujet connaissant qui ne peut s'élever au-dessus de sa condition, valeur révélatrice du passé, dignité philosophique de la vie personnelle.

La place de Kierkegaard dans l'histoire de l'histoire semble donc difficile à assigner à première vue. Il semblerait même qu'il n'a rien apporté de nouveau, et l'on pourrait dire qu'il s'est borné à remâcher dans la solitude les thèmes qui, fécondés par un important courant de recherches et de réflexion, en Allemagne, devaient aboutir à l'historisme de Dilthey. C'est cette question que nous aurons à poursuivre avec l'analyse de sa pensée. Néanmoins l'orientation fondamentalement chrétienne de sa pensée d'une part, et d'autre part la conjonction de son influence avec celle de Dilthey dans certains penseurs modernes, nous permettent d'entrevoir que, peut-être, Kierkegaard aurait résolu comme par avance la question sur laquelle a buté Dilthey.

DEUXIÈME PARTIE

La catégorie d'histoire d'après Kierkegaard

Chapitre I. Histoire et objectivité

Par le terme histoire objective, nous entendons l'histoire par opposition à l'histoire sacrée d'une part, à l'histoire personnelle d'autre part. L'histoire objective n'est rien d'autre que l'histoire de l'humanité dans son extension spatiale et temporelle. Elle est dite objective parce qu'elle est l'objet d'une connaissance qui se veut objective. On rencontre l'histoire objective de trois points de vue différents : celui de l'historien tout d'abord, qui s'arrête à une tranche déterminée de l'histoire passée, celui du philosophe de l'histoire ensuite, qui étudie l'histoire dans son développement pour, dans la plupart des cas, lui découvrir un sens, celui enfin de l'homme du présent, qui s'intègre dans la tranche présente de l'histoire, dans le présent de l'histoire.

Chez Kierkegaard, la question de l'histoire objective apparaît d'abord dans son affrontement avec la philosophie de Hegel qui est dans son ensemble une philosophie de l'histoire. Dans la bonne première moitié de son œuvre, Kierkegaard pense contre Hegel. Dans la seconde moitié, on peut dire qu'il pense contre l'ordre établi, contre la chrétienté. Dans la question de l'histoire objective, il s'agira donc surtout de Kierkegaard comme d'un critique. Pourtant la pensée de notre auteur ne s'épuise nullement dans cette critique, ainsi qu'il apparaîtra par l'analyse des fondements de cette dernière. Dans la question de l'histoire des historiens notamment, c'est-à-dire du rapport de l'homme avec une tranche de l'histoire passée, la critique de

l'histoire objective sera réduite à son minimum, pour laisser place à l'importance de l'histoire sacrée qui fera l'objet de notre second chapitre.

A. La réaction contre Hegel

Il est très remarquable que ce soit au nom du christianisme que Kierkegaard élève sa protestation contre le hégélianisme. Hegel se présente comme l'aboutissement de la philosophie chrétienne, son achèvement, et c'est au nom du christianisme que Kierkegaard va rejeter Hegel¹.

La critique de Kierkegaard est radicale parce qu'elle porte sur le fait même de philosopher, sur l'existence même de la philosophie chrétienne, ce qui peut paraître assez paradoxal puisque Kierkegaard lui-même peut être considéré comme un philosophe chrétien. En parodiant le mot de saint Paul, on pourrait dire que le philosophe doit être philosophe comme ne l'étant pas.

Nous avons déjà signalé que tous les ouvrages précédant le P. S. ont pour fonction de définir le christianisme à côté de la pensée hégélienne et à l'occasion seulement contre celle-ci, le P. S. étant au contraire surtout destiné à en marquer le rejet explicite.

Ce qui importe dans la perspective de Kierkegaard, c'est l'existence de l'individu; il s'agit d'un intérêt non pas théorique mais existentiel: il ne s'agit pas de l'intérêt que le philosophe porte à l'existence humaine en général, mais de l'intérêt que l'homme porte à sa propre existence. Le système hégélien se trouve donc rejeté d'une double façon: quant à son objet, car l'histoire universelle dans son développement ou l'esprit absolu dans son incarnation ne présente, pour l'individu préoccupé de son existence, aucun intérêt; quant à sa forme, car la connaissance théorique – spéculative ou non – est intéressante pour elle-même comme résultat, alors que l'existant n'a que faire d'un tel savoir constitué comme doctrine ou comme système.

Il peut sembler à première vue que la perspective de Kierkegaard est différente, mais non pas exclusive de celle de Hegel. Il semblerait que les deux perspectives puissent exister l'une à côté de l'autre comme

¹ Et ce rejet sera absolument décisif, sans aucun compromis, sans aucune collaboration. On a pu, il est vrai, parler d'une influence de Hegel sur Kierkegaard (J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, p. 136-155), mais il s'agit là, selon nous, d'une influence purement extérieure, c'est-à-dire que les thèmes empruntés sont absolument méconnaissables.

deux secteurs particuliers de la philosophie, mais la perspective de Kierkegaard se donne pour exclusive de l'autre: «Le christianisme, dit-il, est un concept polémique», et le système hégélien va donc apparaître comme un monstre.

Le système est un monstre tout d'abord en ce qu'il est un système. Le philosophe qui se met à philosopher se trouve toujours déjà au cœur de l'existence, dans une situation particulière et il lui est donc impossible de trouver un commencement absolu. Celui qui commence à philosopher le fait en vertu d'une décision personnelle dont il doit rendre compte, et qui l'empêche du même coup de présenter le commencement de sa philosophie comme un commencement absolu². Nous avons dit que pour Hegel tout est explicable par principe et ce principe que l'on peut d'ailleurs tenter de justifier à l'intérieur du système – c'est la médiation – correspond justement à la décision personnelle du philosophe.

Il est d'autre part tout aussi impossible de terminer le système, et pour la même raison. La réflexion du philosophe est infinie et il n'y a aucune possibilité pour elle de s'arrêter. Il n'y aurait de système possible que pour un être qui aurait la possibilité de sortir de sa propre existence pour n'être plus que la réflexion. A l'inverse, l'être dont le système est la réflexion n'est pas fini puisqu'il est toujours encore en devenir, puisque le temps ne s'achève pas avec le système. Kierkegaard ironise sur le fait que Hegel n'a en fait pas écrit de système, mais seulement des promesses de système et qu'il a été incapable de tenir ses promesses³.

² «Le système commence avec l'immédiat et par suite sans présupposition, et par suite d'une façon absolue, c'est-à-dire que le commencement du système est le commencement absolu.» (P.S. p. 74.) «... Mais le système est après l'existence... «et ainsi ne commence pas immédiatement avec l'immédiat». «Le commencement du système est... atteint lui-même par une réflexion» (ibid.). Mais alors «comment est-ce que j'arrête la réflexion qui fut mise en mouvement pour atteindre ce commencement? La réflexion a en effet cette propriété remarquable qu'elle est infinie» (ibid.). «Je réclame une décision... car ce n'est que comme cela que la réflexion peut être arrêtée.» (p. 75.)

³ «Malgré tout je suis prêt à tomber en adoration devant le système si seulement je puis arriver à le voir. Jusqu'à présent je n'y ai pas réussi et bien que j'aie de jeunes jambes, je suis pourtant presque éreinté à courir sans cesse d'Hérode à Pilate. Plusieurs fois j'ai été presque sur le point d'adorer; mais voyez, à l'instant où j'avais déjà déplié mon mouchoir pour ne pas salir

Le corps même du système (entre le commencement et la fin) est constitué par la réflexion qui n'est rien d'autre qu'une somme de réflexions ou de connaissances reliées entre elles par la médiation. La médiation, qui s'exerce en histoire sur des faits passés, a pour fonction de faire apparaître le passé comme nécessaire, mais le passé n'est pas plus nécessaire que l'avenir du fait d'être devenu, d'être passé, et l'avenir ne l'est pas du tout puisqu'il impose le choix à l'individu⁴. Or, si le passé apparaît comme nécessaire, c'est parce qu'il apparaît comme un développement logique, et si l'histoire peut apparaître comme un développement logique, c'est parce qu'on a introduit le

mon pantalon en tombant à genoux, quand plein de confiance je demandais pour la dernière fois à l'un des initiés: dis-moi maintenant en toute franchise est-ce tout à fait terminé... je recevais toujours la réponse: non, à vrai dire ce n'est pas encore tout à fait fini. Et ainsi tout était à nouveau remis à plus tard — le système et la génuflexion.

Ainsi un système et un tout clos sont à peu près une seule et même chose, donc, quand le système n'est pas fini, alors il n'y a pas de système. J'ai déjà rappelé à un autre endroit qu'un système qui n'est pas tout à fait fini est une hypothèse; par contre un système à moitié fini est un non-sens.» (P. S. p. 71).

⁴ «La philosophie se tourne vers le passé, vers toute l'histoire vécue du monde, elle montre comment les éléments discursifs s'entendent sans cesse dans une synthèse supérieure, elle continue à faire sans cesse de la médiation. Par contre elle ne me semble pas du tout répondre à ce que je demande; car mes demandes concernent l'avenir... ceci ne peut pas s'appliquer à l'avenir; car les contraires doivent bien d'abord avoir existé avant que je puisse en faire la médiation.» (O. b. p. 474-475.)

Voir également à ce propos tout «l'intermède» des *Riens Philosophiques*, p. 151-176, d'où nous extrayons les citations suivantes:

«Ce qui est arrivé est arrivé et ne peut se refaire; donc ne peut pas être changé...» «Regarder le passé comme nécessaire s'obtient en oubliant qu'il est devenu.» (p. 158.) «L'invariabilité du passé consiste dans l'impossibilité pour son <ainsi> réel de devenir autre, mais s'ensuit-il que le <comment> possible de ce passé n'aurait pu devenir autre? Par contre l'invariabilité du nécessaire est de se rapporter toujours à lui-même et toujours de la même façon... L'avenir n'est pas encore arrivé mais il n'en est pas pour cela moins nécessaire que le passé puisque le passé n'est pas devenu nécessaire parce qu'il est arrivé, alors qu'au contraire il a montré par là qu'il ne l'était pas. Si le passé était devenu nécessaire, on ne pourrait pas en conclure à l'inverse pour l'avenir, il s'ensuivrait au contraire que l'avenir également serait nécessaire. Que la nécessité s'insère en un seul point et il n'est plus question du passé ni de l'avenir; prophétiser et vouloir entendre la nécessité du passé sont une seule et même chose, et ce n'est qu'affaire de mode si telle génération trouve l'un plus plausible que l'autre.» (p. 159.)

mouvement, la médiation dans la logique, où de tels concepts n'ont rien à faire⁵.

Et si on a introduit la médiation en logique, c'est qu'on a confondu le concept avec Dieu, que l'on a confondu la logique et la théologie. Or justement les preuves de l'existence de Dieu, qui illustrent à merveille cette confusion de la logique et de la théologie, sont non seulement stupides mais encore impies⁶. Dieu n'a rien à voir avec la logique, et la logique n'a rien à voir avec l'histoire. Il en résulte notamment que le christianisme ne pourra être ni expliqué, ni expliqué comme nécessaire: Le Christ comme union du divin et de l'humain est, loin d'être le prototype de la médiation qui explique tout, le paradoxe absolu qui ne peut être pensé, «folie pour les Grecs, scandale pour les Juifs». L'histoire qui me sépare du Christ ne peut, puisqu'elle ne saurait être un développement de la logique immanente, rien apporter de nouveau, en sorte qu'il serait possible de dépasser la foi, le christianisme, dans un savoir absolu qui serait fidèle à l'essence de la foi et du christianisme⁷. La médiation est donc cette «invention merveilleuse» qui a permis de brouiller tous les concepts chrétiens: il s'agit de détourner l'homme de la réflexion spéculative dont la médiation est l'instrument de choix, pour le tourner vers sa propre existence.

Nous avons maintenant à montrer tout l'enjeu de la critique de Kierkegaard. Le rejet de la philosophie hégélienne implique un rejet de toutes les philosophies de l'histoire en général, rejet lui-même

⁵ «Il y a une catégorie qu'emploient sans cesse les philosophes modernes dans les recherches logiques non moins qu'historico-philosophiques, c'est celle du passage. Sans vous l'expliquer jamais de plus près, on s'en sert tête baissée...» (C.A. p. 119.)

«La médiation est une apparition aérienne comme le Je-Je. Du point de vue de l'abstraction, tout est et rien ne devient. Il est donc impossible que la médiation trouve sa place dans l'abstraction, car elle présuppose le mouvement.» (P.S. p. 131.)

«On se sert dans la logique du négatif comme de la force animatrice mettant tout en branle. Car du mouvement il en faut dans la logique, n'importe comment, coûte que coûte, en bien ou en mal... En logique nul mouvement ne doit *devenir*, car la logique et tout ce qui est logique ne fait qu'*être*, et cette impuissance du logique est le passage de la logique au devenir, où l'existant et la réalité apparaissent.» (C.A. p. 20.)

⁶ Cf. P.S. p. 224 et p. 368-369.

⁷ La protestation contre le fait que Hegel ait prétendu dépasser la foi, notamment dans le savoir absolu, est un des thèmes principaux de *Crainte et Tremblement*.

fondé sur la critique de la valeur conférée à la connaissance objective comme telle.

B. La philosophie de l'histoire

L'histoire est une succession d'événements ou d'avènements, de décisions individuelles, de hasards, d'accidents, etc. Il est certes fort possible de se consacrer à des recherches historiques, mais on s'égare dès qu'on prétend découvrir dans l'histoire comme telle la vérité du monde ou la vérité de l'homme. Ce rejet de l'histoire du cœur des préoccupations essentielles de l'existant s'effectue dans une situation assez particulière: c'est en effet justement ce rejet qui permettra au penseur de se situer véritablement dans l'histoire. La philosophie de l'histoire s'éloigne de l'histoire justement parce qu'elle prétend la contempler, et il faut se demander si le philosophe ne s'éloigne pas de l'histoire, justement parce qu'il ne peut pas supporter d'y être. S'il en est ainsi, il faudra dire qu'on rejette la philosophie de l'histoire non seulement parce que son contenu ne peut pas être considéré comme la manifestation de la vérité, mais encore parce que la philosophie de l'histoire recherche la vérité de l'histoire sur le mode de la connaissance; et la connaissance en général sera justiciable de la critique: en connaissant, le philosophe s'éloigne, ou plutôt fuit sa condition historique, sa condition d'existant.

Le rejet de la philosophie de l'histoire de Hegel s'accompagne du rejet de toute philosophie, et en particulier du rejet de toute philosophie de l'histoire. Que l'on cherche à mettre en évidence, derrière l'histoire, une évolution de l'esprit humain dans le cours du Progrès comme les positivistes, ou un élan vital créateur de spiritualité comme Bergson, ou même une nécessité sociologique menant à la société sans classes comme Marx, ou enfin le Plan du Dieu maître de l'histoire — dans tous les cas on tente de se rendre maître de l'histoire par la pensée: le philosophe veut être maître de l'histoire parce qu'il ne veut pas être seulement dans l'histoire. Mais si le philosophe veut se rendre maître de l'histoire en lui découvrant un sens, c'est d'autre part, paradoxalement, parce qu'il veut se reposer du souci d'exister sur le fait qu'il appartient à son époque qui a une valeur en soi. Si je veux que l'histoire ait un sens, c'est que je veux être essentiellement fils de mon époque et que cela soit suffisant. La philosophie de l'histoire a pour corrélat existentiel l'attachement de l'homme à son extériorité, à son parti, à son Eglise, à son Etat, etc... Celui qui s'attache

à son époque, aux institutions de son époque, ne les prend pas pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire historiques, passagères, relatives: il n'est dans l'histoire qu'au bénéfice d'une illusion.

Nous nous proposons maintenant de reprendre en détail les différents thèmes indiqués dans cette vue d'ensemble.

* * *

L'histoire n'a pas de sens; elle est un agrégat ou une succession de faits qui ne s'organisent pas en système: elle n'a pas de sens parce qu'elle contient une multiplicité de sens. La philosophie de l'histoire qui découvre un sens à l'histoire s'occupe de l'histoire du genre humain et, dans sa perspective, le genre humain est plus important que les individus. Le rejet de cette philosophie amène donc la question: «comment et dans quelle mesure le genre humain résulte-t-il des individus, et quelles relations les individus entretiennent-ils avec le genre humain?»⁸ Considérer l'individu essentiellement comme membre du genre humain, c'est considérer le genre humain comme une espèce animale où l'individu n'a d'importance qu'en tant qu'il représente le genre. Le propre de l'homme est d'être un individu au sens éminent du terme, une subjectivité. «L'homme est individu et comme tel à la fois lui-même et tout le genre humain, de sorte que ce dernier participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain. Ainsi si un individu pouvait être retranché du genre humain, ce retranchement même donnerait au genre humain une autre détermination, tandis que si un animal était retranché de son espèce, l'espèce n'en serait pas modifiée»⁹. L'individu est lui-même, et, en tant que tel, il définit le genre humain: le propre de l'homme est de se rapporter à soi dans une passion infinie pour sa propre existence et c'est par là seulement que se définit le genre humain. Le genre humain ne peut se définir spéculativement de l'extérieur; l'individu est supérieur au genre et non le genre à l'individu.

Il est donc impossible de parler de l'histoire de l'humanité: le premier homme, Adam, définit l'essence de l'homme, et les différences historiques ne sont que relatives, inessentiellles: il y a donc permanence de l'homme au travers de l'histoire et cela seul importe, au contraire

⁸ P. S. p. 101.

⁹ C. A. p. 41-42.

des déterminations historiques relatives à une époque. Il n'y a pas de sens de l'histoire parce que tous les hommes sont essentiellement égaux¹⁰.

Il en résulte qu'un dialogue authentique est possible avec tel ou tel homme du passé. Il ne s'agira pas d'une réflexion extérieure à tel personnage, une réflexion *sur* lui, mais d'une compréhension profonde de son être et de sa situation sur la base d'une égalité fondamentale.

C. Le dialogue avec le passé

La question du dialogue avec le passé se pose chez Kierkegaard de manière assez curieuse: il pratique ce dialogue, mais sans en faire la théorie et il y a là, nous semble-t-il, une indication assez précieuse. Ou plutôt, il donne cette théorie mais dans le but exclusif de montrer tout ce qu'un tel dialogue ne peut pas donner.

«Peut-on faire partir de l'histoire une certitude éternelle? trouver à un pareil point de départ un intérêt autre qu'historique? fonder sur un savoir historique une félicité éternelle¹¹?» Cette question placée en tête des *Riens Philosophiques* et reprise dans le P.S. nous aidera à comprendre pourquoi Kierkegaard ne donne pas d'herméneutique, de théorie du dialogue avec le passé: ce dialogue est rapporté à la préoccupation suprême de l'existant, ou plutôt à la préoccupation suprême qui devrait être celle de l'existant. Kierkegaard parle très souvent de Socrate et ce n'est pas un hasard s'il s'agit de Socrate: car Socrate ne se donnait lui-même que pour un accoucheur de l'esprit de ses contemporains: il ne savait rien, il n'était passionné que de se connaître lui-même, que de l'énigme de sa propre existence. Le dialogue avec Socrate ne peut nous apprendre que ce que nous savons déjà par ailleurs; tout au plus pourrait-il être l'occasion pour nous d'apprendre ce que nous pourrions tout aussi bien apprendre par ailleurs. La chose est non moins claire dans le P.S. où Kierkegaard consacre deux longs chapitres à Lessing: mais s'il s'agit de «remercier» Lessing, c'est bien plutôt pour le peu qu'il n'a pas dit que pour tout ce qu'il a dit, c'est d'être un penseur sobre qui n'a pas outrepassé ses limites. C'est qu'en

¹⁰ «Nul individu n'est indifférent à l'histoire du genre humain pas plus que celui-ci ne l'est à celle de l'individu. Pendant que se déroule l'histoire de l'humanité, l'individu commence toujours *da capo*, parce qu'il est lui-même et le genre humain et par là encore l'histoire du genre humain.» (C. A. p. 43.)

¹¹ *Riens Philosophiques*, p. 47.

effet, le dialogue avec les hommes du passé ne peut rien m'apprendre, justement parce que ces hommes sont essentiellement mes semblables: je ne peux fonder sur un tel dialogue une béatitude éternelle ni une certitude éternelle. C'est en ce sens qu'il nous paraît significatif que Kierkegaard n'ait pas donné d'herméneutique: qu'un dialogue authentique avec le passé soit possible ne signifie pas du tout qu'il puisse intéresser l'existant comme tel: il ne s'agit que de l'intérêt intellectuel de l'historien, un intérêt de spectateur qui distrait de l'existence.

Pourtant en demandant si une béatitude éternelle peut être fondée sur de l'histoire, Kierkegaard entend du même coup que l'homme ne peut tirer une béatitude éternelle de son propre fond; il entend poser la question du christianisme: peut-on fonder une béatitude éternelle sur un fait historique?

Le fait historique est l'objet de la recherche historique. L'essence de la recherche historique est de n'être pas terminée, pas finie. L'objet de la recherche est bien fini, certes, puisque passé, mais d'un autre côté, il est inépuisable et c'est ce qui empêche de mettre un terme à la recherche, de prononcer un résultat définitif¹². Les résultats de la recherche sont donc toujours provisoires, le savoir historique, un savoir d'approximation. La recherche historique est elle-même dans l'histoire et, par conséquent, relative: on ne peut découvrir de vérité objective, stable, définitive. L'histoire des historiens est elle-même une histoire, elle-même dans l'histoire: Kierkegaard semble avoir pressenti le relativisme moderne. L'histoire ne peut fournir de vérité objective, de résultat définitif, et c'est pourquoi il est impossible de fonder une décision quelconque sur un fait historique¹³. L'historien ne doit pas penser qu'il parviendra au cours de ses recherches à un résultat décisif, un résultat qui le justifierait de prendre telle ou telle décision, qui fonderait une attitude ou une certitude. L'historien sera en tant qu'historien un perpétuel chercheur qui supportera de rester toujours fidèle à ses principes et à ses méthodes, qui ne franchira pas les limites de sa science.

Ces remarques présentent surtout un intérêt dans la question de la Bible. Tant du côté des adversaires du christianisme que de celui de ses prétendus défenseurs, on pense toucher au christianisme en parlant

¹² Sur tout ceci, voir le P. S., chap. I, p. 14-21.

¹³ On sait que Kierkegaard avait lu avec grand intérêt la *Vie de Jésus* de STRAUSS.

de l'authenticité ou de l'inauthenticité de la Bible et des faits qui y sont relatés. Celui qui parviendrait à présenter le christianisme comme un syncrétisme ou comme un dérivé de l'essénisme ou de la gnose m'intéresse fort peu, car il ne touchera pas à la foi qui me fait reconnaître dans le Christ mon Seigneur et mon Sauveur. Celui qui à l'inverse prouverait que «la Bible a dit vrai», c'est-à-dire que ces récits concordent, dans l'état actuel des connaissances, avec les événements historiques, ne montrera jamais que Jésus était Dieu et qu'il est mon Sauveur, ce qui pourtant importe seul au croyant.

Il en résulte qu'on ne peut se fonder sur la Bible pour devenir chrétien ou pour décider de ce qui est chrétien. La Bible ne peut être ni fondement ni autorité de la foi ou pour la foi¹⁴. L'orthodoxie protestante qui prend la Bible comme un point de départ absolu néglige le fait que la Bible est elle-même un fait historique, objet d'une recherche historique qui par essence ne peut être terminée.

On ne peut se fonder sur la Bible parce qu'elle n'est rien de certain, mais tout aussi bien parce que le *choix presse*. Il est vrai déjà d'une décision toute humaine que celui qui délibère a déjà choisi, mais ce l'est à un degré supérieur de la décision de la foi; l'historien, exégète de la Bible, qui attend du résultat de ses recherches l'élément décisif qui sera le point de départ de sa foi, a déjà choisi: il a choisi de ne pas choisir, il n'ose pas, et de ce fait, il a déjà choisi négativement: il a choisi d'être chercheur plutôt que croyant, il a donc refusé la foi. Plus généralement, la Bible n'est pas quelque chose que je puisse contempler d'un regard souverain, pour ensuite choisir souverainement, car en fait je ne dispose ni de moi-même, ni de la Bible.

«Au fond une réforme qui écarterait la Bible aurait au moins autant de valeur que la suppression du pape par Luther. Cette importance donnée à la Bible a développé la religiosité du monde des pédants et de la chicane qui n'est que divertissement. Une espèce de savoir dans ce sens a peu à peu pénétré jusqu'à la basse classe, de sorte que plus personne ne lit humainement la Bible. Mais elle fait alors un mal irréparable; son existence devient comme une forteresse d'excuses et d'échappatoires par rapport à l'existence; ...¹⁵»

¹⁴ C'est ce que nous semble avoir très profondément compris le théologien contemporain R. BULTMANN dont l'essentiel de l'œuvre réside pourtant dans des recherches critiques sur le Nouveau Testament. (Voir les pages que nous lui consacrons au chap. IV de la troisième partie.)

¹⁵ *Journal*, Tome II, p. 378.

Ces remarques n'aboutissent pourtant pas à une théologie de la conscience, qui tirerait la vérité du christianisme du trésor de l'âme humaine, car, paradoxalement après ce qui vient d'être dit, Kierkegaard tire de la lecture de la Bible l'aliment essentiel de toute sa réflexion. Mais il s'agit de lire la Bible comme elle doit être lue. Un fiancé reçoit une lettre de sa bien-aimée, lettre que nous supposerons en langue inconnue de lui; il s'armera de dictionnaires et se mettra à déchiffrer, mais cela faisant, il ne lit pas vraiment la lettre de sa bien-aimée. Supposons maintenant que la lettre contienne un vœu: le fiancé va-t-il perdre son temps à s'assurer qu'il a bien interprété le vœu? Ne doit-il pas plutôt se mettre sans retard à accomplir le vœu?¹⁶

Ainsi de la Bible. La Bible est le miroir de la Parole, et «la première condition requise pour s'y regarder avec un vrai profit est de ne pas regarder le miroir, mais de s'y regarder»¹⁷. «Or regarder le miroir, c'est précisément s'adonner aux recherches critiques»¹⁸.

«Es-tu savant? Rappelle-toi que si tu ne lis pas autrement l'écriture, il t'arrivera ceci: au cours de ta vie entière, tu auras beau avoir passé chaque jour sans exception bien des heures à te plonger dans l'écriture, tu n'auras cependant jamais lu la parole de Dieu.

...Comment lit-on la Bible dans la chrétienté?... nous nous répartissons en deux classes: la majorité ne la lit jamais, et la minorité la lit d'une manière plus ou moins savante, i.e. ne la lit pas mais regarde le miroir. En d'autres termes, la plupart considèrent la Parole comme un livre antique et suranné que l'on met de côté; le petit nombre y voit un ouvrage ancien extrêmement remarquable, sur lequel on exerce avec un zèle stupéfiant sa perspicacité, ses facultés – en regardant le miroir.»

«On ne lit vraiment la Parole qu'en étant seul avec elle, en comprenant que c'est à soi qu'elle s'adresse, de soi qu'il s'agit»¹⁹.

On s'étonnera que nous ne traitions pas dans ce dialogue avec le passé la question du rapport du croyant avec le Christ, avec notamment le concept de contemporanéité. C'est que la question du rapport au Christ est trop importante pour trouver sa place ici: elle fera l'objet du deuxième chapitre de cette partie.

¹⁶ Cette comparaison est tirée de *Pour un examen de conscience*, p. 37–44.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹ *Pour un examen de conscience*, p. 52.

D. *Vérité et subjectivité*

Ce que nous avons dit tant du rejet de la philosophie de l'histoire que du mépris pour les recherches historiques, nous amène à nous interroger sur la conception kierkegaardienne de la vérité. Nous avons vu d'autre part comment ce rejet de l'histoire objective s'effectuait toujours au bénéfice d'une accentuation de l'existence, de l'intérêt du sujet pour sa propre existence. Quels sont donc les rapports de la vérité et de la subjectivité?

Nous avons suivi Kierkegaard dans ses critiques des recherches historiques et de la philosophie de l'histoire; nous avons vu que ce qu'il visait en elles était l'objectivité, ou plutôt l'importance et la valeur qu'on lui confère. En ce sens il aurait pu tout aussi bien dénoncer la vanité métaphysique des sciences naturelles, et s'il fait la critique de l'objectivité en histoire, c'est d'une part qu'il se trouve en face du système hégélien, d'autre part que la question de l'histoire se retrouve dans celle du christianisme, puisqu'il est essentiel au christianisme d'être apparu dans l'histoire. Nous avons donc à faire le procès de l'objectivité en général.

Celui qui recherche une connaissance objective ou qui la pratique se distrait ou s'abstrait de sa propre existence. Toute vérité objective rend le sujet contingent: Un fou qui avait mis une boule dans sa poche répétait, à chaque fois qu'elle lui battait le flanc: «Boum la terre est ronde.» Or s'il est parfaitement vrai que la terre est ronde, il n'en demeure pas moins qu'il était fou²⁰. Dans la connaissance objective, le sujet individuel n'existe plus, il n'est plus que la condition de possibilité de cette connaissance, si l'on veut parler en termes kantien, il n'est plus qu'un je pur, plus que le sujet transcendantal. Ou bien si l'on parle en termes hégéliens, on dira que le sujet individuel s'est transformé miraculeusement jusqu'à n'être plus que la spéculation: ce n'est plus même lui qui pense, c'est la spéculation qui habite en lui: il est devenu un être fantastique. La vérité objective rend le sujet contingent, c'est-à-dire que dans la connaissance objective, peu importe qu'il s'agisse de toi ou de moi, peu importe ce que je suis, moi qui connais, car seul importe l'objet de la connaissance. Kierkegaard a une image très suggestive: les hégéliens sont comme des hommes qui auraient construit un splendide palais de marbre, mais qui, quant à

²⁰ Cf. P. S. p. 129.

eux, se contenteraient d'habiter dans la baraque des cochons. Celui qui spéculé ou qui connaît, s'abstrait de l'histoire en tant qu'il spéculé ou qu'il connaît, pour devenir un sujet inconsistant et intemporel, mais d'autre part en tant qu'il demeure pourtant dans l'histoire, il se contente de la forme d'existence la plus vulgaire et la plus basse.

La problématique de l'objectivité ou de la connaissance objective sera tout d'abord discréditée parce qu'elle est immorale: «l'éthique a sur chaque être existant une exigence irrécusable parce qu'elle est la prescription essentielle de l'existence individuelle»²¹. L'éthique ne souffre pas d'être discutée ou fondée: elle commande inconditionnellement. L'exigence éthique qui s'adresse à l'existant individuel lui prescrit de devenir ce qu'il est, c'est-à-dire un sujet existant «Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport»²².» La problématique de l'objectivité est viciée du fait qu'elle distrait l'homme de sa subjectivité.

Pourtant, il ne s'agit nullement pour Kierkegaard de présenter la connaissance objective comme un fruit défendu. Simplement, cette connaissance ne saurait répondre à la question de la vérité.

La vérité est l'accord de la pensée et de l'être. Si l'on entend par être l'être empirique, la recherche de la vérité devra se poursuivre à l'infini en vertu du caractère temporel de l'être: le sujet ne connaîtra jamais la vérité²³. La vérité n'est dans cette perspective qu'un «desideratur». Si au contraire on entend par l'être «la répliqué abstraite ou le modèle abstrait de ce que l'être est in concreto comme être empirique», alors la vérité ne signifie plus rien, «c'est-à-dire que la pensée et l'être signifient une seule et même chose et que l'accord dont il est question n'est que l'accord de l'identité abstraite avec elle-même»²⁴.

La vérité est donc impossible en tant qu'objet de connaissance, mais si la question de la vérité doit néanmoins continuer à se poser, ce sera non pas pour le sujet connaissant, mais pour le sujet existant, et l'être dont il s'agira ne sera plus l'être empirique ou l'être abstrait,

²¹ P. S. p. 87.

²² T. D. p. 61.

²³ Nous avons vu que c'est aussi par là que Kierkegaard attaque le système de Hegel. Mais la critique porte par-delà Hegel.

²⁴ P. S. p. 126.

mais l'être de l'existant, l'existence. La vérité sera dès lors l'accord de la pensée de l'existant avec sa propre existence et l'accord de son existence avec sa pensée: «la vérité est la subjectivité»²⁵, et la subjectivité est la vérité.

«Toute connaissance essentielle concerne l'existence; en d'autres termes, la connaissance qui se rapporte essentiellement à l'existence est seule une connaissance essentielle»²⁶. Toute vérité qui apparaîtra sur le mode du je dis que..., je crois que..., j'affirme que... ne pourra pas du tout être la vérité. La vérité ne peut pas apparaître comme contenu d'une opinion, d'un jugement, d'une doctrine ou d'un savoir. C'est la problématique de la connaissance comme telle qui est ici retournée de façon radicale. Hegel se considérerait comme l'achèvement de la philosophie, et il faut lui donner raison en ce sens qu'après lui Kierkegaard rejette le problème central de la philosophie classique, le problème de la connaissance. Nous ne dirons pas cependant qu'après Hegel et avec Kierkegaard la philosophie des essences fait place à la philosophie de l'existence, car il ne s'agit là, nous semble-t-il, que d'une vérité historique *extérieure* à la pensée de Kierkegaard. Pour lui, en effet, la proposition qui dit que «la vérité est la subjectivité» est, dans son sens le plus profond, le christianisme²⁷, bien loin donc d'être une nouveauté philosophique.

«Toute connaissance essentielle concerne l'existence». Le rapport du sujet existant à la vérité est un rapport d'appropriation, un effort d'intériorité; prenons par exemple l'idée que l'homme ne peut rien²⁸. On pourra l'énoncer, ou bien l'écouter et en demeurer d'accord, ce qui n'empêchera pas le sujet de se comprendre, par ailleurs ou bien à un autre moment, comme pouvant fort bien ceci ou cela. Mais ce sera une toute autre chose de s'en souvenir quand on fait ceci ou cela, et que par conséquent on peut le faire, de se rappeler que pourtant on ne peut rien. Dans ce cas on se réfléchit dans l'idée, on existe en elle, on se l'approprie; il y a une tension intérieure pour qu'il y ait adéquation entre ma vie et l'idée. Le «comment» de la vérité, son rapport avec le sujet importe donc seul, au contraire du «quoi» de la vérité, de son contenu.

²⁵ P.S. p. 125sq.

²⁶ P.S. p. 130.

²⁷ P.S. p. 135 et 141.

²⁸ C'est l'idée développée dans P.S. p. 315-355.

On objectera à ceci que le quoi de la vérité n'étant ni fondé ni justifié, le sujet pourrait s'approprier n'importe quelle idée saugrenue, par exemple qu'il est une fée et qu'en ce sens la proposition selon laquelle la subjectivité est la vérité pourrait fort bien mener à une apologie de la folie. Or s'il est parfaitement vrai que nous nous acheminons avec Kierkegaard vers la folie chrétienne, il ne s'ensuit tout de même pas que l'on justifie n'importe quelle folie, et cela parce que la proposition : la vérité est la subjectivité, est l'expression de l'exigence éthique. Socrate est le type idéal de penseur subjectif pour qui la vérité est la subjectivité ; Socrate a une passion infinie pour sa propre existence qui le pousse à référer tout ce qu'il dit à ce qu'il est, et ce qu'il est à ce qu'il dit : c'est l'énigme de sa propre existence qui suscite sa passion et c'est cette passion qui est l'expression de l'exigence éthique. Pourtant l'énigme demeure, l'incertitude objective de ce qu'il est, et c'est pourquoi sa passion est infinie, ou inversement, c'est parce que sa passion est infinie qu'il demeure un perpétuel ignorant de ce qu'il est objectivement.

Avec l'irruption du christianisme apparaît un approfondissement de la subjectivité : la passion socratique porte sur une incertitude objective, mais la passion chrétienne, la foi, porte non pas sur une incertitude, mais sur une impossibilité, sur une absurdité objective. La foi n'est pas soutenue comme la passion socratique par un « peut-être » objectif et c'est pourquoi la subjectivité chrétienne est infiniment plus profonde. En son sens le plus profond, la proposition « la vérité est la subjectivité » est le christianisme parce qu'objectivement le christianisme est une absurdité²⁹. « Le christianisme n'est pas une

²⁹ « Quand la vérité éternelle se rapporte à un sujet existant, elle devient paradoxale. Le paradoxe choque l'intériorité de l'existant par son incertitude et ignorance objective. Mais étant donné que le paradoxe n'est pas en lui-même un paradoxe, le choc n'est pas assez intérieur ; car sans risque pas de foi, et plus il y a de risque, plus il y a de foi ; plus il y a de certitude objective, moins il y a d'intériorité (car l'intériorité est justement la subjectivité) ; moins il y a de certitude objective, plus profonde est l'intériorité possible. Quand le paradoxe lui-même est le paradoxe, il choque à cause de l'absurde et la passion de l'intériorité qui y correspond est la foi... » P. S. p. 138.

« Quand Socrate croyait qu'il y a un Dieu, il maintenait fermement l'incertitude objective avec toute la passion de l'intériorité et c'est dans cette contradiction, ce risque, que réside justement la foi. Maintenant il en est autrement, à la place de l'incertitude objective, nous avons la certitude que cela, vu objectivement, est l'absurde, et cet absurde, maintenu fermement dans la passion de l'intériorité, est la foi... »

doctrine mais un message existentiel³⁰.» Le christianisme n'est pas une doctrine car sinon le rapport avec lui devrait être un rapport de savoir, donc un rapport d'objectivité. Mais il en résulte à l'inverse que la subjectivité en son sens le plus profond est l'opposé du subjectivisme: le sujet ne tire pas le christianisme de son propre fonds justement parce qu'il ne peut tirer de son fonds ce qui lui est contraire, l'absurde et l'impossible. La tension la plus profonde de la subjectivité implique qu'elle ait été touchée par l'absolument autre, et son rapport avec l'absolument autre est justement désormais la tension de la subjectivité, et ce rapport fait apparaître dès lors la subjectivité socratique comme non-vérité³¹.

Passion infinie dans le socratisme et tension avec l'absurde dans le christianisme font apparaître le caractère temporel de la vérité. Dire que la vérité est la subjectivité, c'est dire que le sujet existant doit vivre dans une tension continue pour penser son existence toujours à nouveau et toujours à nouveau exister dans sa pensée. Le caractère temporel de l'existence, le fait que l'existant est en perpétuel devenir, oblige l'existant à se reprendre à l'infini, à se «répéter»: celui qui ne devient pas ce qu'il est devient autre que ce qu'il est. Cette tension constante entre l'existence et la pensée définit pour Kierkegaard la dialectique de l'existence, dialectique essentiellement binaire; l'existant ne peut espérer une résolution de la tension dans une synthèse supérieure. Dans le christianisme, qui importe seul ici, la tension se joue moins entre l'existence et la pensée qu'entre l'existence et le Christ, paradoxe absolu qui ne peut pas du tout être pensé. Dire que la vérité est la subjectivité, c'est finalement dire que l'existant doit continuellement se ressouvenir du Christ au cœur de son existence dans le monde, dans l'histoire.

Ceci entraîne évidemment des conséquences pour le problème de la communication de la vérité. Quand la vérité est un savoir objectif, une doctrine, sa communication ne fait pas problème, car il suffit de la dire, et il suffit à l'autre de l'écouter. Quand au contraire la vérité est la subjectivité, il ne suffit ni de la dire, ni de l'entendre; mais de

Qu'est-ce maintenant que l'absurde? L'absurde est que la vérité éternelle s'est manifestée dans le temps, que Dieu est apparu, qu'Il est né, a grandi, etc. . . , qu'il est apparu tout à fait comme un homme qu'on ne peut distinguer d'un autre homme.» P. S. p. 139.

³⁰ P. S. p. 386.

³¹ P. S. p. 137sq.

même que la conception kierkegaardienne de la subjectivité ne mène pas au subjectivisme, de même sa conception de la vérité ne mène pas à l'incommunicabilité. Pour Socrate, il s'agit d'accoucher l'esprit de l'interlocuteur de la vérité qu'il porte en lui, il s'agit si possible de l'aider à s'ouvrir à la vérité qu'il porte en lui, à s'éveiller à l'existence subjective: il n'y a nullement transmission d'un savoir: le maître a souci de renvoyer le disciple à sa subjectivité, il a soin que sa parole ne puisse entraîner chez le disciple un intérêt pour l'objectivité. Inversement, le maître ne doit pas, en tant qu'il communique ou qu'il enseigne, s'exclure lui-même de la vérité en perdant par exemple le souci de sa propre existence. La communication de la vérité ne doit et ne peut être qu'une communication indirecte. Il en va de même mais à un degré supérieur de la vérité chrétienne. Le chrétien ne peut dire la vérité comme un savoir, car il ne faut pas que l'interlocuteur sache la vérité, mais qu'il se l'approprie, et dans le dialogue même, celui qui parle doit garder le souci de sa propre édification. Le chrétien ne peut, comme Jean-Baptiste, qu'indiquer où est la vérité, le Christ, et donner à entendre par la manière dont il le fait qu'il s'agit pour lui d'une affaire sérieuse.

On dira que s'il en est ainsi, Kierkegaard se contredit lui-même en écrivant son oeuvre. On remarquera que dans ce que nous avons dit, la vérité apparaît deux fois, la première comme subjectivité, la deuxième malgré tout comme contenu de pensée. Ce n'est là pourtant que contradiction apparente. La vérité comme contenu de pensée n'est la vérité qu'en tant qu'elle est appropriée par le sujet existant. La vérité écrite ou dite, comme contenu de pensée, n'est en tant que telle que le possible de la vérité: elle est la vérité qui peut devenir la vérité si elle est appropriée. La vérité simplement pensée, dite ou écrite, n'est que la vérité possible et n'est donc pas du tout la vérité. Que la vérité pensée soit seulement possible rappellera à l'existant l'exigence éthique qui veut justement que le sujet s'approprie la vérité, qui veut que la vérité possible devienne la vérité réelle par la décision du sujet.

La meilleure illustration de ce qui a été dit est l'attitude de celui qui dit ou écoute un sermon. L'auditeur du sermon n'a souci que de saisir la signification *pour lui* de ce qui est dit, mais il n'a vraiment entendu le sermon que s'il se ressouvient après le sermon de vivre la signification qu'il a comprise comme lui étant adressée personnellement. Le prédicateur de son côté, loin d'être un homme de théâtre qui recherche les effets oratoires, cherche avant tout à s'édifier lui-

même par ce qu'il dit, de sorte que même si aucun auditeur n'avait tiré profit du sermon, celui-ci n'aurait pourtant pas été prononcé en vain.

E. L'Église et la chrétienté

L'intérêt intellectuel pour l'histoire objective se double d'une attitude existentielle où l'histoire objective prend une importance prédominante. Si le sujet se détourne de l'objectivité pour la subjectivité, c'est qu'il se détourne de ce qu'il y a à l'extérieur de sa vie pour découvrir sa vie intérieure; mais cela signifie aussi qu'il va se désintéresser de son extériorité au bénéfice de son intériorité. Or, au contraire de ce que prétendait Hegel, l'intérieur ne passe pas dans l'extérieur, ni l'extérieur dans l'intérieur; il y a un fossé entre les deux.

Le non-croyant considère volontiers son extériorité comme lui étant essentielle. Mon extériorité, c'est la place que j'occupe dans le monde, dans l'histoire objective: c'est aussi ce que je fais et ce que je réussis dans le monde extérieur, et du point de vue de l'extérieur, je suis ce que je fais, et je ne suis rien d'autre que ce que je fais. Or, dans le monde extérieur, je me rattache à des institutions, et il m'importe donc que ces institutions aient une valeur en soi puisque c'est en elles que je suis ce que je suis si je ne suis que mon extériorité. Et c'est justement la philosophie de l'histoire qui m'assure de la valeur en soi des institutions puisque l'histoire qui porte en soi les institutions a un sens. Certes il y a une philosophie des institutions séparée de la philosophie de l'histoire, mais cette philosophie, comme la philosophie de l'histoire, accorde une valeur en soi à ce qui est objectif. La critique de Kierkegaard qui se tournait contre l'objectivité en philosophie se tournera tout aussi bien contre l'attitude qui consiste à se reposer sur l'extériorité.

La question du mariage, celle des rapports de l'homme avec sa situation sociale et avec ses œuvres, bref la question de l'attitude «éthique» (qui n'a rien à voir avec l'éthique absolue qui n'est que l'envers de la foi) relèvent cependant de l'histoire personnelle plutôt que de l'histoire objective, et nous n'avons donc pas à en traiter ici. Au contraire de la question de l'Église et de la chrétienté.

* * *

Nous avons vu comment Hegel pensait être le digne successeur de Luther. Pour Luther, le chrétien est libéré du devoir d'accomplir des œuvres saintes dans le cadre de l'Eglise, sans toutefois être libéré de la préoccupation de faire des œuvres bonnes. Mais ces œuvres, comme du reste l'ensemble de ce qu'il fait dans le monde, ne sauraient être sacrées, saintes. Le salut vient de la foi seule: seule la foi est rapport au Dieu vivant, seule importe la foi. L'œuvre de l'homme dans le monde est donc rejetée dans la sphère de ce qui est inessentiel, indifférent du point de vue de l'absolu. L'originalité de Luther a été de désacraliser le monde, ce qui revient à dire qu'il a accentué la foi de manière décisive: l'originalité de Hegel, c'est de «resacraliser» le monde et de se prétendre par là le continuateur de Luther. Pour Hegel, en effet, la foi accentuée par les réformateurs est l'union du divin et de l'humain dans la subjectivité humaine, mais cette union doit ensuite se développer: le monde de l'histoire où l'homme agit, qui est pour Luther indifférent, doit pour Hegel être présenté comme portant en soi le divin. Pour Hegel, l'Etat est divin, le droit est divin, la morale est divine, et cela parce que les institutions sont le fruit de l'Histoire et que l'Histoire est le développement de l'Idée qui est Dieu.

Pour Luther le monde de l'histoire est indifférent et il n'y a par conséquent dans sa perspective aucune impossibilité que tous les membres de l'Etat soient chrétiens, et que par conséquent l'Eglise soit une Eglise d'Etat, ce qui a pour corrélat que l'Etat apparaîtra comme un Etat chrétien. La pensée de Luther est très mal défendue contre une déviation comme celle de Hegel: il suffit de présenter les conséquences – assez mal déduites il est vrai – de l'affirmation centrale de la foi, comme aussi importantes que cette affirmation centrale, et l'on a à la place d'une présentation du christianisme, une apologie de la chrétienté.

C'est ce passage indû mais imperceptible de la vénération du christianisme à celle de la chrétienté qui sera l'origine des critiques de Kierkegaard contre l'Eglise et la chrétienté. Précisons tout de suite que Hegel est ici bien loin d'être seul en cause. Si l'on confond christianisme et chrétienté, c'est tout d'abord parce que le christianisme est depuis de nombreux siècles la religion officielle des pays occidentaux: il peut donc sembler qu'au cours des siècles le christianisme a passé dans nos manières d'être et de penser, dans nos institutions. Nous retrouvons donc ici la question de l'histoire, et d'un double

point de vue: se peut-il que le christianisme – message qui veut être reçu dans la foi, donc dans la subjectivité individuelle – passe dans le monde de l'histoire, dans l'extériorité, et cela du fait de l'histoire, du fait d'avoir duré dans l'histoire: le christianisme peut-il changer de nature, et l'histoire a-t-elle le pouvoir d'opérer ce changement? A cette double question, la réponse de Kierkegaard sera catégoriquement négative.

Il s'agit tout d'abord de montrer comment la chrétienté est une falsification de l'essence même du christianisme. L'Eglise primitive était formée de communautés restreintes séparées du monde ou persécutées par le monde. La chrétienté au contraire est elle-même le monde.

Dans le Nouveau Testament, il est écrit «la porte étroite et le chemin resserré mènent à la vie et il y en a peu qui la trouvent» (Matthieu VII. 14). «Aujourd'hui, au contraire, pour m'en tenir au Danemark, nous sommes tous chrétiens, le chemin est aussi large que possible, le plus large du pays puisque c'est celui que nous prenons tous, et de plus confortable et commode à tous égards; et la porte est spacieuse au possible; aucune ne saurait l'être plus que celle par laquelle nous passons tous en masse: ergo le Nouveau Testament n'est plus la vérité³².» L'idée que les chrétiens sont dans le monde le petit nombre ne doit pourtant pas être prise pour une vérité positive: il ne s'agit pas du tout pour Kierkegaard de faire une théorie de la prédestination, une théorie du petit nombre des élus: il n'y a pas d'impossibilité à ce que tous les hommes soient chrétiens, et en ce sens la pensée de Kierkegaard ne nous semble pas se tourner contre Luther. Il nous faut donc citer ici en contre-partie ce passage de C. T. (2): «Je n'ai pas trouvé au cours de mes observations un seul exemplaire du chevalier de la foi, sans nier pour cela que peut-être un homme sur deux n'en soit un échantillon.» «Ceux qui portent le trésor de la foi font aisément illusion, parce que leur extérieur offre une ressemblance frappante avec ce que méprisent profondément aussi bien la résignation infinie que la foi: avec l'esprit bourgeois³³.» Il se pourrait fort bien que tous les hommes soient chrétiens, et si Kierkegaard accentue le fait que les chrétiens doivent être le petit nombre, c'est pour montrer que même si tous les hommes étaient chrétiens, ils ne pourraient pourtant pas l'être en masse. C'est

³² *L'Instant*, p. 38.

³³ C. T. p. 52.

une exhortation: moi qui me dis chrétien, est-ce que vraiment je recherche «la porte étroite et le chemin resserré?» Même si tous les hommes étaient chrétiens, il n'en resterait pas moins que chacun doit l'être pour soi, dans l'intériorité, dans l'isolement, faute de quoi il n'est justement pas chrétien. L'idée du petit nombre est la vérité *négative* de l'idée de chrétienté: c'est là son unique fonction.

En devenant religion officielle dans la chrétienté, le christianisme a donc perdu sa véritable nature. Les prêtres ou pasteurs, fonctionnaires d'Etat, ont un intérêt financier à ce que tous les hommes se disent chrétiens. Si en effet il arrivait que le nombre de ceux qui se disent chrétiens diminue, le nombre des postes de fonctionnaires ecclésiastiques diminuerait et le prêtre perdrait son gagne-pain. «Tant qu'il y aura mille royaux gagne-pain, il y aura toujours un nombre égal d'hommes désireux de gagner ainsi leur pain..., l'immense majorité (des pasteurs) n'a aucune vocation de prêcher le christianisme; ils y voient simplement un gagne-pain. L'Etat sature ainsi tout le pays d'un christianisme vicié qui constitue la plus grande difficulté à la pratique du vrai christianisme, difficulté beaucoup plus considérable que celle du paganisme intégral³⁴.» Le gagne-pain comme cause de corruption du clergé est lié à la question du mariage des prêtres, car c'est toujours par le biais du mariage que le gagne-pain prend son importance déterminante. Le prêtre a donc un intérêt tout personnel à ce que le christianisme connaisse le succès – ce qui est justement contraire à son essence.

En effet, pour que le christianisme réussisse, il faut que le prédicateur l'adoucisse quelque peu – jusqu'à en faire l'opposé même de ce qu'il est. «Un pasteur suédois, remué à la vue de l'effet produit par son sermon sur les auditeurs dont les larmes ruisselaient, s'écria, dit-on, pour les calmer: «Allons, ne pleurez pas mes enfants, tout ça doit être de la blague.»

«Pourquoi le prêtre ne le dit-il plus? Inutile, nous le savons tous: nous sommes tous prêtres³⁵.» Pour que le christianisme réussisse, il faut qu'il ne heurte pas l'orgueil de l'homme, sa volonté propre, mais au contraire qu'il s'y soumette, qu'il fasse des concessions. Cette conciliation profite à tous: à l'homme qui peut sans peine calmer sa conscience et se dire chrétien, au prêtre qui devient dans la société

³⁴ *L'Instant*, p. 54.

³⁵ *Ibid.*, p. 90.

un personnage vénéré et respecté et à l'État qui peut se vanter d'offrir à ses sujets non seulement les avantages matériels qui sont de son ressort, mais encore des avantages spirituels, subvenant par là paternellement même aux besoins les plus élevés de ses sujets. «De tous on a fait des chrétiens, tout est devenu chrétien, ce mot étant vide de sens; et ainsi, sous l'étiquette de christianisme, nous vivons le paganisme³⁶.»

De cette façon, le christianisme est devenu une grandeur objective dans l'histoire. L'homme est chrétien par son extérieur, c'est-à-dire du seul fait de son appartenance à tel moment de l'histoire et sans qu'aucune décision personnelle ne soit intervenue. L'homme est chrétien parce que ses parents l'étaient, parce qu'il a été baptisé et parce que, dans la suite de sa vie, il vit dans la chrétienté. L'homme se repose du souci d'être chrétien sur son extérieur, ce qui lui permet de concevoir son existence et de la vivre dans une perspective qui n'aura rien à voir avec celle du christianisme véritable. On ne peut être chrétien par son extérieur, «je demande... si chez les animaux domestiques les plus nobles, le cheval, le chien, la vache, on ne découvre pas un signe dénotant quelque chose de chrétien. Et pourquoi pas? Qu'on songe bien à l'importance de vivre dans un état chrétien, au milieu d'un peuple chrétien où tout et tous sont chrétiens...³⁷.»

Il faut souligner ici la cohérence des thèmes de Kierkegaard. Si en effet la vérité chrétienne était une doctrine ou tout au moins objet de connaissance, il ne serait pas contradictoire que le chrétien vive dans «des catégories païennes». Être chrétien, ce serait professer des opinions chrétiennes dans les cas limités où il convient de le faire. Par exemple, aller à l'église le dimanche ne serait pas contradictoire avec le fait de vivre toute la semaine dans une conception morale du monde et de la vie. Or le chrétien dont le christianisme consiste essentiellement à aller à l'église le dimanche n'est chrétien que par son extérieur, c'est-à-dire qu'il ne l'est pas. Il n'y a pas de différence essentielle entre aller à l'église le dimanche et n'y aller que pour le baptême, la confirmation, la bénédiction nuptiale et l'enterrement, si de toute façon l'existence se joue à côté du christianisme. «Dans la somptueuse cathédrale voici paraître le Très Révérend et Très Vénérable Prédicateur secret et général de la cour, le favori, l'élu du grand monde; il

³⁶ *Ibid.*, p. 64.

³⁷ *Ibid.*, p. 39.

paraît devant un cercle choisi d'une élite choisie et il prêche avec *émotion* sur ce texte qu'il a lui-même choisi: «Dieu a choisi ce qui est humble et méprisé dans le monde» — et personne ne rit³⁸.» C'est qu'en effet le message chrétien s'adresse à l'existant dans son existence — «la vérité est la subjectivité».

L'homme ne peut donc être chrétien par son extérieur, par son rattachement à l'histoire, pas plus qu'il ne peut l'être en recevant une vérité objective. Mais il y a plus: c'est justement l'attachement naturel de l'homme à l'extérieur, au monde de l'histoire, que le christianisme attaque. «Nous sommes tous chrétiens sans même soupçonner ce qu'est le christianisme. Permets-moi de le montrer d'un seul point de vue. Quand le christianisme exige que l'on aime son ennemi, on peut dire qu'il y a une bonne raison à cela; car Dieu veut être aimé et il est juste; mais humainement parlant, il est le pire ennemi de l'homme, son ennemi mortel: Il veut que tu meures, meures à toi-même; il hait justement les choses où tu as ta vie naturelle et auxquelles tu t'attaches de tout ton désir de vivre³⁹.» Il y a une opposition irréductible entre le christianisme et l'homme attaché au monde, l'homme «naturel», et cette opposition est essentielle au christianisme parce qu'elle est fondée dans la crucifixion du Christ. C'est pourquoi toute tentative de conciliation entre le christianisme et l'homme naturel ne peut qu'aboutir à une falsification du christianisme, et c'est ce qu'est la chrétienté.

Mais il y a plus encore: le christianisme, avons-nous dit, attaque l'homme dans son attachement au monde, dans son rapport à son extérieur. Nous avons signalé que pour Luther le monde doit être indifférent, parce que la foi seule importe, et nous pouvons dire que si le christianisme attaque l'homme naturel, c'est justement parce que le monde n'est pas indifférent à cet homme. Mais alors si la chrétienté est justement une concession faite à l'homme naturel, il s'en suivra que le monde ne pourra plus être considéré comme indifférent. On bute ici tout d'abord sur l'ambiguïté du terme de monde. Pour Luther, le monde est seulement la réalité en soi, et s'il en va ainsi, le chrétien vivra dans le monde comme étant extérieurement du monde; intérieurement il ne l'est pas, mais son intériorité est cachée. Pour Kierkegaard le monde se présente comme la chrétienté, c'est-à-dire comme une monstruosité. Pour Kierkegaard le monde n'est pas seule-

³⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁹ *Ibid.*, p. 69.

ment la réalité en soi indifférente, car cette réalité en soi indifférente est intimement liée aux prétentions de l'homme naturel. La solution de l'intériorité cachée, pour difficile qu'elle soit d'ailleurs en elle-même, n'exprime donc pas encore l'exigence chrétienne dans son étendue et sa rigueur. Du fait que le monde est monstruosité, le christianisme ne peut être que persécuté: si Dieu est l'ennemi mortel de l'homme, il faut dire aussi que l'homme le lui rend bien. Le chrétien véritable sera persécuté: il acceptera non seulement de mourir à lui-même, mais encore d'être à cause de cela haï par le monde. L'intériorité cachée se doublera d'une extériorité de martyr.

Il en résulte que la chrétienté serait hostile à tout chrétien véritable, pour peu qu'il en existât, comme les Juifs persécutèrent le Christ du fait même qu'ils étaient des hommes religieux. La situation dans la chrétienté est essentiellement semblable à la situation du judaïsme à l'époque du Christ. L'histoire n'a rien apporté de nouveau: nous retrouvons ici la critique de la philosophie de l'histoire. L'histoire n'est pas porteuse de vérité: les suites historiques de la vie du Christ, le développement historique qui a amené la chrétienté n'est pas un développement en vérité, pas un développement de la vérité. D'un homme, on peut dire que les suites historiques de sa vie sont plus importantes que sa vie même, car il n'est pas remarquable qu'un homme ait vécu. Du Christ au contraire, il faut dire que l'extraordinaire, c'est qu'il ait vécu, les suites historiques de sa vie ne présentant dès lors plus aucun intérêt. L'histoire n'apporte rien et la chrétienté est une illusion.

Il nous faut maintenant tirer de ceci les quelques conclusions qui s'imposent concernant le problème de l'Eglise.

On pourrait penser que la critique de la chrétienté doit amener l'idée d'une Eglise confessante minoritaire, en opposition à l'Eglise multitudiniste solidaire de l'Etat chrétien. On bute ici sur le fait étonnant que Kierkegaard parle souvent du nombre très réduit des chrétiens véritables, mais jamais d'une *Eglise* minoritaire. Il s'agit pour lui d'*individus* qui sont chrétiens, mais jamais d'une *communauté* chrétienne.

L'Eglise si réduite soit-elle est toujours une grandeur historique, étant entendu que l'opposition entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible n'apparaît pas chez Kierkegaard. Et du fait qu'elle est grandeur historique, l'Eglise ne peut pas prétendre détenir la vérité. L'individu qui cherche la vérité chrétienne avec passion ne peut s'arrêter à la doctrine de l'Eglise parce qu'elle est doctrine de l'Eglise. L'Eglise ne

saurait être une autorité, et s'il se trouve que l'Eglise prêche le christianisme véritable et que l'individu reçoive son message, ce n'est pas parce que c'est l'Eglise. Si l'individu reçoit la doctrine de l'Eglise parce que doctrine de l'Eglise, il ne deviendra pas chrétien, il aura simplement choisi de se rattacher à une communauté historique toute humaine. L'Eglise ne peut prétendre détenir la vérité parce qu'elle est une grandeur historique: sa fidélité au cours des siècles apparaît problématique.

C'est aussi en tant que communauté que l'Eglise doit paraître suspecte; ou plutôt en tant qu'elle s'annonce elle-même comme communauté, l'Eglise doit être comprise comme n'étant plus spécifiquement chrétienne. De même qu'il est impie ou illusoire de vouloir être chrétien en masse, de même il est illusoire de vouloir l'être en commun. La foi est la vie de la subjectivité individuelle, elle est tension intérieure constante avec le paradoxe absolu. Seul compte pour le croyant son rapport au Christ, et son seul souci est de rapporter toute son existence au Christ. Il apparaît donc clairement que pour se comprendre lui-même comme en communauté, le croyant devra en quelque sorte sortir de sa foi pour se regarder de l'extérieur; il devra abandonner sa foi, sa passion intérieure: il doit abandonner son rapport au Christ pour penser ou vivre son rapport à l'Eglise. On peut dès lors se demander si l'Eglise ne serait pas le refuge du croyant contre Dieu, si l'on ne cherche pas à se sentir dans l'Eglise pour n'avoir pas à se savoir devant Dieu, si la douceur et la bonne conscience que l'on éprouve à être dans l'Eglise ne sont pas la tromperie par laquelle on élude l'exigence chrétienne⁴⁰.

Il convient tout de même de souligner que ces critiques ne portent pas tant contre l'Eglise elle-même que contre la conception qu'on peut s'en faire ou la valeur qu'on peut lui accorder. C'est bien pourquoi il n'y a chez Kierkegaard aucune problématique d'Eglise. Le simple fait de parler de l'Eglise est déjà superflu et peut engendrer les plus graves confusions. Kierkegaard rappelle sans cesse l'essence même du christianisme dans sa pureté et sa rigueur: le Christ s'adresse à l'Individu. Et c'est cela l'Eglise: l'Individu qui rappelle à l'Individu que le Christ s'adresse à lui. Mais alors à quoi bon parler d'Eglise?

* * *

⁴⁰ C. T. p. 118. «L'idée d'Eglise en effet ne diffère pas qualitativement de celle d'Etat dès que l'Individu peut y entrer par médiation, et dès qu'il est entré dans le paradoxe, il n'arrive pas à l'idée d'Eglise.»

Nous avons vu que Kierkegaard est le critique implacable de l'importance accordée ou conférée à l'histoire objective. L'histoire est inintéressante parce que l'existant ne doit s'occuper que de sa propre existence. Le rejet de l'histoire, du fait qu'il procède d'une exigence éthique et religieuse, ne s'effectue donc pas au bénéfice d'une vérité intemporelle que le sujet devrait contempler sa vie durant; Kierkegaard ne rejette pas Hegel pour revenir en deçà de Hegel: ceci se marque particulièrement dans la critique de la vérité objective en général. S'il rejette l'histoire objective, c'est bien plutôt parce qu'elle n'est pas l'histoire véritable: l'histoire objective est une illusion ruineuse. La seule histoire véritable est l'histoire de l'existant individuel. Il en va exactement de même quand l'histoire objective n'est ni celle des historiens, ni celle des philosophies de l'histoire, mais la tranche de présent de l'histoire mondiale, quand elle apparaît, en d'autres termes, comme l'ordre établi, comme le système des institutions. Le sujet qui pense se donner de l'importance en se rattachant à l'ordre établi perd de vue la réalité véritable, celle de son existence, au bénéfice d'une gigantesque tromperie.

Ce que nous avons dit ne nous permet que d'entrevoir ce que sera l'existence véritable, l'histoire personnelle du croyant. Nous avons vu que toute la critique de l'histoire objective s'opère au nom du christianisme véritable, mais nous ne comprenons que très vaguement comment, par exemple, le rapport au Christ peut échapper à la critique de l'histoire objective, comment on peut parler du christianisme véritable sans se fonder sur une spéculation historique, etc... Ce que nous avons dit de l'histoire objective ne nous a donc montré que l'aspect négatif de la pensée kierkegaardienne. Il s'agit maintenant d'en développer l'aspect positif.

Chapitre II. L'histoire sainte

Le rejet de l'histoire objective s'opère chez Kierkegaard au nom de la saisie de l'histoire sainte. Cette saisie est la clef de la pensée kierkegaardienne puisque c'est d'elle que va partir toute la problématique du devenir chrétien, c'est-à-dire de l'histoire personnelle. Saisir l'his-

toire sainte signifie saisir ce qui s'est historiquement passé et s'en tenir à ce donné historique. La difficulté tient alors au fait qu'historiquement on risque bien de ne jamais trouver l'histoire sainte, puisqu'il est contradictoire en soi qu'il y ait soudain dans l'histoire plus que de l'histoire. Mais s'il doit pourtant être question d'histoire sainte, l'appréhension de l'histoire sainte devra se limiter à ce moment particulier de l'histoire où il y a eu dans l'histoire, à ce qu'on dit, plus que de l'histoire: il faudra donc se limiter à l'histoire de la vie terrestre du Christ.

Il est fort difficile de maintenir l'importance fondamentale de l'historicité du Christ. A côté des auteurs qui, comme saint Thomas, ont résolument ignoré la question en centrant leur intérêt sur la problématique de la création et la métaphysique de l'être, il y a eu les auteurs qui, comme Bossuet, ont, suivant l'Ancien Testament, donné de l'histoire mondiale une lecture méta-historique: Dieu est le Seigneur de l'Histoire qu'il conduit par sa divine Providence. Chez Bossuet comme chez saint Thomas, on n'a donc plus besoin du Christ historique puisqu'il suffit de se confier à l'Histoire pour être dans la main de Dieu.

Il en va de même, croyons-nous, de la conception de l'histoire du salut que nous propose l'exégète protestant Oscar Cullmann¹. Pour lui, l'histoire du salut se poursuit de la Création à la Parousie à venir: le Christ marque le centre de cette ligne du temps, mais suivant en cela les auteurs du N.T., Cullmann pense que le Christ n'est pas seulement le Christ historique, mais aussi le Christ qui existait de toute éternité, qui reviendra à la Parousie, et qui est présent, dans notre temps intermédiaire, dans le culte principalement. Il en résulte, croyons-nous, que le Christ historique est rejeté au second plan des préoccupations, puisque, dans notre temps intermédiaire, le Christ est présent dans le culte: le Christ présent (dans le culte) va donc logiquement prendre le pas sur le Christ passé ou Christ historique. Le défaut de la conception de Cullmann est, à notre sens, d'avoir voulu faire entrer le Christ dans le schéma vulgaire d'un temps linéaire au lieu d'avoir conçu le temps à partir du Christ, ce qui serait plus conforme à l'orientation christocentrique de l'auteur.

Cullmann objecte à la conception kierkegaardienne de l'historicité du Christ (*Christ et le temps*, p. 103-104) de ne pas être conforme aux

¹ Voir «*Christ et le Temps*», Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947, et la «*Christologie du Nouveau Testament*», Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

représentations que nous donnent les auteurs du N.T. Il faut rétorquer à cela que la conception de Kierkegaard provient en réalité d'une pénétrante méditation des textes bibliques: ce point doit être vigoureusement souligné: pas plus qu'il n'a construit son Socrate, Kierkegaard n'a construit son Christ et son aisance dans le maniement des idées ne doit pas faire illusion sur ce point. Le fondement biblique de sa pensée ne peut être mis en cause. Ce qu'on lui reproche, c'est donc de n'être pas resté au niveau des textes, mais d'être retourné par delà les textes à ce dont ils témoignent. Les textes bibliques parlent de quelque chose, ils ne sont qu'un témoignage rendu à cet événement inintelligible qu'est l'existence historique du Christ. Ce qu'on reproche à Kierkegaard, c'est en fait d'avoir trop lu la Bible ou plutôt de l'avoir trop bien lue. La pensée de Kierkegaard vise à saisir le Christ historique comme son seul point de référence. La philosophie de l'histoire de Hegel est trop proche de Kierkegaard pour qu'il puisse envisager une saisie de l'histoire autre que ponctuelle, et l'on pourrait objecter à l'idée de Cullmann, en même temps qu'une ressemblance avec celle de Hegel, le fait que les auteurs du N.T. ne sont que des témoins et que leur autorité incontestable ne doit pas faire oublier celle, primordiale du propre aveu de Cullmann, du «fait historique» de l'Incarnation.

A. La contemporanéité

Nous partirons, comme Kierkegaard dans *«l'École du Christianisme»*, de l'interpellation, de l'appel que le Christ adresse à l'homme. On ne sait jamais très bien par où commencer quand il s'agit de présenter le christianisme, car on se meut dans une sphère et l'on raisonne en cercle: la foi n'est la foi que suscitée par l'appel, mais l'appel n'est l'appel que pour la foi. En ce sens la sûreté qu'il y a à partir de l'appel, comme d'une base certaine, est une sûreté fallacieuse: l'appel n'est qu'en apparence le fait premier d'où découlerait tout le reste, l'appel n'est même pas un fait, car seul peut en parler celui qui a la foi, c'est-à-dire celui qui a fait un mouvement absurde et qui est soucieux de tout sauf de le justifier. Partir de l'appel, c'est avoir mis la main dans l'engrenage, se faire complice au départ de la folie chrétienne.

Le Christ s'adresse aux hommes: «Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés et je vous donnerai du repos.» Le Christ appelle tous les hommes et le fait que conformément à lui tous les hommes aient à se comprendre comme fatigués et chargés, ne doit pas nous

arrêter ici. Le Christ s'adresse à tous les hommes, à tous ceux du moins qui se savent fatigués et chargés, et par conséquent à nous aussi si nous sommes fatigués et chargés. L'interpellation s'adresse donc à moi, j'ai à adopter à son égard une attitude d'écoute et d'obéissance.

Pourtant si l'interpellation m'atteint ici et maintenant, elle n'en a pas moins été prononcée là-bas dans l'histoire, là-bas en Palestine; elle s'adressait à une génération précise, prononcée par un personnage de chair et d'os, qui a vécu et qui est mort persécuté. En ce sens je peux fort bien écouter l'appel de Jésus comme prononcé historiquement par l'homme historique, je peux fort bien comprendre qu'il ait appelé tous les hommes de son temps, mais me considérer moi-même comme hors du jeu: quel sens cela pourrait-il bien avoir d'aller à un homme qui est mort pour qu'il vous donne du repos: l'appel n'a-t-il pas logiquement perdu toute validité du fait de la disparition historique de celui qui l'a proféré? Le recul historique ne nous contraint-il pas à adopter vis-à-vis de l'appel une attitude d'historien? Faut-il dire alors qu'il y ait deux interpellations distinctes: celle, historique, prononcée là-bas et celle que j'entends maintenant et qui présente des caractères radicalement autres; ou bien ces deux interpellations sont-elles paradoxalement la même? Disons en tout cas qu'il y a pour moi deux attitudes possibles dans mon rapport avec le Christ, ou si l'on préfère deux types de rapport: dans un cas, je suis en face du Christ comme un croyant devant son Seigneur, dans l'autre cas, simplement comme un homme en face d'une figure historique, énigmatique, peut-être, lointaine en tout cas.

La chrétienté retient évidemment comme seul rapport authentique le rapport de foi — dans la mesure au moins où la chrétienté n'est pas trop libérale — mais elle encourt par là, du même coup, le risque d'abandonner au rapport historique le Christ historique. Or c'est là justement ce qui selon Kierkegaard peut devenir extrêmement grave, voire exclure le christianisme de la chrétienté. Pour la chrétienté, le Christ est devenu avant tout celui «qui est ressuscité, qui est monté au ciel, qui s'est assis à la droite de Dieu le Père Tout-Puissant et qui viendra de là pour juger les vivants et les morts». Le Christ a été certes cette figure historique, mais ce qui importe à l'Eglise, c'est ce qu'il est maintenant, le «glorifié». Tout est dès lors parfaitement clair: l'interpellation qui suscite en moi la foi ou que j'entends dans la foi, c'est l'interpellation que m'adresse le Christ glorifié, le Christ qui est au ciel et l'autre, celle du Christ historique n'a plus d'importance pour moi que pour

me fournir le contenu de celle du glorifié. Ainsi de la parole : « Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés » : c'est bien certes le Christ historique qui l'a prononcée, mais si je dois la comprendre comme m'étant adressée maintenant, il faut bien que ce soit le glorifié qui me l'adresse. En ce sens la fonction de l'Eglise sera de répéter la parole prononcée historiquement et de la présenter comme étant adressée à l'homme « hic et nunc » *par le glorifié*.

Il convient de bien souligner à quel point le concept de contemporanéité est étranger à cette perspective : Le croyant n'est devenu en aucune façon contemporain du Christ historique, il a seulement rencontré la parole qui lui est adressée et il l'a comprise comme parole de Dieu. Rien n'est paradoxal dans cette perspective, ce qui n'enlève d'ailleurs rien au caractère merveilleux, miraculeux, extraordinaire, du fait que Dieu s'adresse à moi. Et on ne voit pas du tout pourquoi il devrait être question de contemporanéité avec le Christ historique, outre l'absurdité d'une telle idée, puisque le Christ est celui qui me parle maintenant du haut de sa gloire². Pourtant ne faut-il pas souligner, avec Kierkegaard, que c'est un mensonge d'attribuer au glorifié les paroles prononcées par l'abaissé. Si en effet le glorifié est essentiellement différent de l'abaissé dans l'esprit de celui qui parle, il s'en suit qu'attribuer à l'un les paroles de l'autre ne saurait être une entreprise juste³. Pourtant si l'Eglise commet cette falsification, il faudrait savoir l'intérêt qu'elle y a, ou, si l'on préfère, la ou les conséquences qui en découlent. Si l'on prend par exemple la parole : « Venez à moi vous tous... », l'ambiguïté de son sens selon qu'elle vient du glorifié ou de l'abaissé pourra nous être très instructive : si c'est l'abaissé, le Christ historique, aller à lui signifiera être soulagé peut-être, mais partager le sort malheureux du Christ certainement. Si c'est au contraire le glorifié, celui qui détient la puissance et la gloire, aller à lui signifiera ne rien risquer maintenant pour éventuellement gagner passablement de choses ici-bas déjà. Si en d'autres termes on sépare le glorifié de l'abaissé, si l'abaissé, le Christ historique, est séparé du glorifié, le Christ Ressuscité, si leur identité ne réside plus que dans une identité nominale, le christianisme prendra une tournure radicalement diffé-

² En ce sens le concept de contemporanéité nous paraît devoir être le correctif indispensable d'une théologie qui prendrait comme concept central le concept de Parole de Dieu. Faute de quoi une telle théologie risquerait fort de tourner en platonisme ou en institutionalisme.

³ Sur tout ceci voir E. C., 1^{re} et 3^e partie.

rente de ce qu'il devrait être: Aller au Christ historique pour être libéré et soulagé par lui de la misère véritable, c'est du même coup accepter de partager de plus ou moins près le sort malheureux du Jésus chassé de la Synagogue, considéré comme impie, persécuté comme danger politique, raillé et crucifié; c'est donc accepter d'être son disciple, de le considérer non seulement comme Seigneur et Sauveur, mais aussi comme exemple. Aller au Christ glorifié c'est au contraire considérer cette douloureuse affaire comme un fait bel et bien passé, promu à la dignité de fait historique que d'ailleurs on veut bien considérer comme une regrettable erreur de jugement des Juifs de l'époque, doublée d'une regrettable erreur judiciaire. Inversement, et en conséquence directe, il ne sera donc pas exclu du tout d'instaurer désormais sur la terre une église triomphante donnant ses valeurs à un Etat ou à une civilisation, une église couronnant ou fondant l'ordre social et l'ordre moral.

On entrevoit dès lors, semble-t-il, l'enjeu de notre concept de contemporanéité: à définir la foi et le christianisme par la contemporanéité, on s'interdit la voie d'une chrétienté triomphante, de la facilité et des compromis avec le monde, et on s'oblige à marcher dans la voie de l'intériorité.

On ne voit pas, sinon fort mal, pour le moment, comment il se pourrait que je devienne contemporain du Christ historique. C'est là certes un des aspects du paradoxe chrétien, mais d'affirmer que c'est le paradoxe ne dispense pas d'exposer la question: le paradoxe n'est jamais un non-sens, jamais une absence de signification. Comment pourrais-je être le contemporain d'un homme qui précisément n'est pas mon contemporain? Comment pourrais-je anéantir la tranche d'histoire qui me sépare de lui? Pourquoi et en quoi donc cela pourrait-il m'intéresser d'être le contemporain d'un homme dont je ne le suis pas?

Je pourrais désirer être contemporain de Napoléon pour voir par exemple combien il fut grand ou combien il fut monstre, ou bien de l'Athènes de la belle époque pour voir comment on y vivait. Dans tous les cas il s'agira pour moi de curiosité, de goût pour les impressions fortes, rares, inconnues, d'esthétisme. Si en ce sens je désirais être contemporain du Christ, ce serait pour connaître son aspect physique, peut-être son regard, sa voix, sa façon de parler, pour mieux connaître les conditions extérieures de sa vie, etc..., etc... Ce serait au fond l'attitude de l'historien, avec, en plus, la nostalgie de la réalité

sensible. Or il se trouve que ce désir est condamné à ne se réaliser que dans l'imaginaire, c'est-à-dire qu'il est frappé d'une impossibilité radicale. — Il se pourrait maintenant que je désire être le contemporain d'un auteur ou d'un penseur dont le message me séduit, mais alors si l'on ne doit pas retomber au cas précédent, mon intérêt pour le message ne doit pas s'atrophier en intérêt pour l'auteur du message, et la fonction de l'œuvre étant de le transmettre par delà le temps, mon désir de contemporanéité perd toute signification. Ce n'est qu'au cas où mon intérêt pour une personne de l'histoire pourrait, n'étant plus de la curiosité, prendre pour moi la même valeur qu'un intérêt pour un message ou une doctrine, que le désir de contemporanéité pourrait sensément réapparaître. Or qu'une personne m'intéresse comme la vérité ou comme étant la vérité est justement le paradoxe chrétien.

Que signifie être le contemporain du Christ non comme homme historique mais en tant qu'il est le paradoxe absolu? S'ensuivait-il du fait d'être le contemporain du Christ au sens historique, que l'on soit aussi le contemporain du Christ en tant que paradoxe absolu? Il faut répéter ici que la contemporanéité ne peut rien avoir à faire avec l'intérêt touristique: être contemporain du Christ en tant qu'il est le paradoxe, c'est considérer cet homme comme la vérité, c'est considérer que cet homme a pour moi une importance décisive. Mais cet homme est précisément homme, et non un être merveilleux, un demi-dieu, il est homme *et la vérité*, c'est justement pourquoi il est le paradoxe et non une curiosité. Ceci s'exprime par le fait que si un contemporain du Christ en tant que figure historique collectait tous les faits possibles, le suivait pas à pas, il n'obtiendrait sur le Christ qu'une vue semblable à celle qu'il pourrait prendre d'un autre homme avec ses singularités, ses bizarreries, etc... Le Christ ne revêtirait pas pour lui une importance décisive, il ne deviendrait pas pour autant contemporain du paradoxe, et pourtant il serait essentiellement celui qui profite au maximum de sa situation de contemporain historique. «Le rôle de témoin historique est donc assez difficile au disciple contemporain, mais le malheur c'est que savoir une circonstance historique, et même les savoir toutes avec la certitude du témoin oculaire, ne fait nullement d'un témoin un disciple, ce qui est une évidence, ce savoir ne signifiant pour lui rien d'autre que de l'histoire⁴.» Il en irait de même si un contemporain historique profitait de sa situation pour obtenir sur la doctrine

⁴ R. Ph. p. 133.

du Christ le maximum de renseignements de première main ; le Christ ne serait pour lui que l'occasion d'exercer ses facultés intellectuelles. Il en résulte que le contemporain historique du Christ n'est, en tant que tel, en aucune façon le contemporain du paradoxe absolu. On comprend mieux maintenant pourquoi le savoir historique en général nous a été présenté comme un savoir vain : le contemporain historique présente un avantage de situation sur l'historien et pourtant il peut manquer complètement la réalité et la présence du Christ, et en ce sens n'être pas du tout son contemporain.

Que faut-il donc pour que le contemporain historique devienne contemporain réel ? Il faut évidemment que le contemporain historique voie dans le Christ autre chose que ce qu'il est immédiatement, il faut qu'il reconnaisse que le Christ est un signe de contradiction, signe comme indiquant qu'il n'est pas ce qu'il est immédiatement, et contradiction parce que sa nature n'est pas seulement la profondeur derrière l'apparence, mais bien plutôt d'être contradictoire en soi, Dieu et Homme. « Il n'y avait rien à voir immédiatement à part un homme de peu qui posait la possibilité du scandale par des signes et des miracles et par le fait qu'il se disait Dieu⁵. » Mais est-il bien possible de reconnaître cet homme – le Christ – pour tel ? Cette compréhension est-elle à la portée de l'homme ou bien l'homme ne va-t-il pas nécessairement se scandaliser, repousser cette prétention du Christ à être le paradoxe ? Reconnaître au Christ une importance décisive pour moi c'est du même coup condamner radicalement toute ma vie antérieure à ma rencontre avec lui, au sens d'une corruption fondamentale de mon être, dont je suis responsable et qui consiste à être foncièrement détourné de la vérité. On comprend alors pourquoi l'attitude de l'homme en face du Christ ne peut être que le scandale, la volonté d'anéantir le paradoxe : Si donc l'homme doit accéder à la foi, c'est-à-dire reconnaître pourtant le Christ pour ce qu'il est, il faut que le Christ lui-même lui en ait donné la condition qui faisait défaut à son être corrompu. C'est la condition que le Christ donne qui fait du contemporain historique un contemporain véritable.

La contemporanéité historique ne constitue pas du tout un élément décisif quand il s'agit de la contemporanéité avec le Christ et la condition peut par conséquent être donnée aussi à un homme d'une géné-

⁵ E. C. p. 65. (Cette citation est traduite du texte allemand, comme toutes les suivantes tirées d'E. C.)

ration postérieure. «Mais qu'est-ce à dire alors? qu'on peut être contemporain sans pourtant l'être, qu'on peut ainsi être contemporain et cependant, quoique usant de cet avantage (au sens immédiat), être le non-contemporain? Ce qui revient à poser l'impossibilité d'être immédiatement contemporain d'un tel maître et d'un tel événement, de sorte que le contemporain réel ne l'est pas en vertu de la contemporanéité immédiate, mais de quelque chose d'autre. Donc: le contemporain peut, en dépit de sa contemporanéité, être le non-contemporain; mais si le contemporain réel ne l'est pas en vertu de la contemporanéité immédiate, ergo le non-contemporain aussi (au sens immédiat) doit pouvoir être le contemporain par ce quelque chose d'autre par quoi le contemporain devient le contemporain réel... donc l'homme postérieur pourra constituer le contemporain réel⁶.»

Etre contemporain devient ainsi synonyme d'avoir la foi. A l'inverse, avoir la foi est synonyme d'être contemporain. Et si l'homme postérieur peut devenir contemporain, c'est parce que celui dont il devient contemporain est, quoique entièrement homme, infiniment plus qu'un homme.

Etre contemporain c'est donc avoir la foi, et la condition qui est ici l'essentiel pourrait fort bien en un autre langage s'appeler la grâce. Nous avons maintenant à nous interroger sur la valeur et l'intérêt de ce terme de contemporanéité.

On peut se demander tout d'abord si le fait que la foi se définisse comme contemporanéité avec le Christ n'entraîne pas pour le croyant une rupture des rapports avec son époque, voire une rupture par rapport à sa propre histoire personnelle. Ne s'achemine-t-on pas ainsi vers une variété d'ascèse, où l'adepte, au lieu de s'élever mystiquement vers l'au-delà, s'évaderait vers le jadis? La foi serait-elle alors une sorte de romantisme, un retour au passé? Ces questions nous obligent à dégager deux directions de notre concept, deux emplois: tout d'abord, dans la mesure où je suis croyant c'est, paradoxalement, mon rapport au Christ qui m'ouvre l'avenir, qui m'ouvre un avenir véritable, mais en ce sens et précisément dans la mesure où j'ai la foi, mon retour au Christ n'est pas un retour au passé, car dans la foi je suis contemporain du Christ: dans la foi, mon retour au Christ n'est pas et ne peut pas être un acte d'historien, car le Christ m'est présent, il n'y a pas de maintenant et de jadis, d'ici et de là-bas. «Car dans le

⁶ R. Ph. p. 144.

rapport à l'absolu il n'y a qu'un temps: le présent. Pour celui qui ne vit pas contemporain de l'absolu, l'absolu n'est pas. Et comme le Christ est l'absolu, on voit facilement que dans le rapport à lui il n'y a qu'une situation possible: la situation de contemporanéité⁷.» Le sens du terme de contemporanéité est donc d'accentuer l'histoire en détruisant l'illusion (ou la réalité) de l'éloignement historique; c'est parce que l'histoire qui me sépare du Christ disparaît dans le néant, parce qu'elle n'a aucune importance, que mon rapport avec le Christ ne m'abstrait pas de mon histoire mais m'y renvoie: «Le passé n'est pas une réalité: pour moi. Seul ce qui m'est contemporain est réalité pour moi. Ce dont tu vis contemporain est réalité: pour toi. Et de cette manière chaque homme ne peut devenir contemporain que du temps dans lequel il vit – et pourtant encore d'une chose, de la vie du Christ sur la terre, car la vie du Christ sur terre, l'histoire sainte subsiste pour toi seule en dehors de l'histoire⁸.» A l'inverse, il est de toute première importance que mon rapport avec le Christ soit un rapport de contemporanéité: on ne peut être contemporain d'un être qui est de toute éternité, mais seulement d'un être historique; or, c'est justement parce qu'il est un être historique que mon rapport avec lui me vise en tant qu'être historique, et c'est parce que c'est en tant qu'être historique qu'il s'adresse à moi, en tant qu'ayant une histoire qu'il est le paradoxe et que mon rapport à lui est la foi, ni rapport mystique avec un être parastatique ni rapport d'historien.

Le concept de contemporanéité permet donc, comme nous venons de le voir, de préciser la structure de la foi; sa fonction la plus fréquente est d'être un régulateur. De même que la loi exige que l'on soit ce que l'on est simplement quand on a la foi, de même l'indicatif du concept de contemporanéité implique son impératif qui prend souvent, du fait de la situation de l'homme, le pas sur l'indicatif. Se rendre contemporain du Christ, c'est comprendre les réactions des contemporains historiques au point que les nôtres leur apparaissent identiques, c'est comprendre qu'en face du Christ j'ai cette attitude de refus, de scandale qui amena jadis la crucifixion. «Si tu ne peux te convaincre de devenir chrétien dans la situation de contemporanéité avec lui, ou bien s'il ne peut dans la situation de contemporanéité t'émouvoir, te tirer à lui: alors tu ne deviendras jamais chrétien⁹.»

⁷ E. C. p. 63.

⁸ E. C. p. 63.

⁹ E. C. p. 64.

«Si tu ne peux supporter la contemporanéité, si tu ne peux supporter ce regard dans la réalité, si tu ne pouvais aller dans la rue – et vois, le Dieu est là, dans cet horrible cortège, et là ta propre destinée à moins que tu ne te jettes à ses pieds pour l'implorer: si tu ne peux cela alors tu n'es essentiellement pas chrétien¹⁰.» C'est comprendre que le Christ est le paradoxe absolu dont je ne puis que me scandaliser; c'est comprendre que désirer le secours du Christ comporte l'acceptation de la haine et du mépris des hommes. Dans la situation de contemporanéité apparaît ce fait qu'être chrétien c'est abandonner les souffrances humaines pour une souffrance plus grande: souffrance intérieure de la conversion et extérieure causée par le monde.

Le concept de contemporanéité nous est apparu important pour souligner que, dans mon rapport avec le Christ, l'éloignement historique ne doit pas faire obstacle et que pourtant mon rapport avec le Christ est bien un rapport avec le Christ historique, tout simplement parce que l'on ne doit pas faire de séparation entre le Christ abaissé et le Christ glorifié. Pourtant la contemporanéité avec le Christ n'est pas sans faire paradoxe: Comment pourrais-je devenir contemporain d'un événement passé? C'est essentiellement parce qu'en Christ il y a dans l'histoire plus que de l'histoire, que la contemporanéité avec l'historique par delà l'histoire est possible. Ou si l'on veut, elle est possible parce qu'en Christ l'historique prend comme tel une importance décisive alors que l'historique est, en dehors du christianisme, essentiellement contingent. Se rendre contemporain d'un événement historique dont on ne l'est pas implique qu'avec le rapport on reste au cœur de l'histoire, et que l'historique devient plus que de l'histoire, ou ce qui revient au même, qu'il est accentué de façon à revêtir une importance décisive. C'est là le paradoxe absolu et c'est le paradoxe absolu qui rend possible la contemporanéité.

Mais s'il montre ainsi, une fois de plus, la non-valeur de l'histoire objective et son hétérogénéité avec l'histoire sainte, le concept de contemporanéité montre du même coup non moins clairement que l'histoire sainte ne peut pas être présentée indépendamment de l'histoire personnelle. Il n'y a d'histoire sainte que pour l'existant individuel: le Christ s'adresse essentiellement à l'existant. Ce n'est guère que pour la commodité de l'exposé qu'on peut séparer histoire sainte et histoire personnelle.

¹⁰ E. C. p. 64.

B. Le paradoxe

Comme le note J. Wahl¹¹, l'œuvre de Kierkegaard fourmille de paradoxes qui s'échelonnent ou plutôt s'éparpillent à travers toutes les questions examinées dans l'œuvre. Ces paradoxes ne nous retiendront pas ici : nous pensons que si de nombreuses analyses de Kierkegaard choquent le bon sens – c'est la définition du paradoxe – il ne faut en chercher la raison que dans l'inadéquation de la sphère logique avec la sphère de l'existence et le rapport de ces deux sphères n'est pas notre propos. Le paradoxe, au contraire des paradoxes, le paradoxe absolu, le paradoxe chrétien ne choque pas seulement le bon sens et la raison pour lesquels il est folie, mais aussi et surtout l'existant en tant que tel, l'existant dans son existence. Le choc du paradoxe avec l'existant est même si remarquable que l'existence en est bouleversée et que l'existant devient croyant ou démoniaque selon que l'effet du choc a été heureux ou malheureux.

Le christianisme est une doctrine apparue historiquement ; il s'annonce comme étant la vérité absolue apparue dans le temps, et c'est là pour Kierkegaard le paradoxe absolu. L'enjeu de cette question apparaîtra plus clairement si, comme fait Kierkegaard, on compare le christianisme au platonisme. Dans le platonisme, la vérité est de toute éternité dans le ciel des idées, et l'individu est présumé l'avoir connue dans sa préexistence : en apprenant la vérité, l'homme ne fera que se ressouvenir de ce qu'il a connu, son rapport avec la vérité ne sera donc rien de nouveau pour lui. En d'autres termes, il possède en lui la condition de son rapport avec la vérité, et apprendre ne sera pour lui qu'un acte d'explicitation, de remémoration ; le rapport à la vérité ne signifiera en rien un retournement ou un changement radical. Le maître ne sera pas plus que le disciple et, s'il doit être de quelque utilité, ce ne pourra être qu'en tant qu'accoucheur de l'esprit du disciple ; le maître n'aura donc pour le disciple que l'importance toute secondaire d'avoir été l'occasion du ressouvenir. Il n'y aura donc pas non plus dans le socratisme de point de départ historique de quelque importance. Au contraire, dans le christianisme, l'instant où l'homme s'approprie la vérité est le départ d'une véritable vie nouvelle, et s'il est nouveau pour l'homme d'avoir un rapport avec la vérité, c'est donc qu'il n'en avait pas avant cet instant, et s'il n'en avait pas, c'est par sa faute car il ne peut avoir été dans la non-vérité de toute

¹¹ *Études kierkegaardiennes*, p. 320.

éternité. L'instant de départ qualifie donc la vie antérieure comme péché et ouvre une vie nouvelle dans la vérité. Le point de départ présente dès lors quelque difficulté: comment l'homme qui est dans la non-vérité par sa faute, du fait de s'être détourné de la vérité, pourra-t-il s'approprier la vérité? S'il s'est détourné de la vérité, il a perdu la condition de son rapport à la vérité; on voit à quel point la question est ici différente de ce qu'elle est dans le platonisme, où l'homme possède et la condition pour se ressouvenir et le rapport originaire à la vérité: l'homme n'a pas du tout en lui ce dont il a besoin; ce dont il dispose, comme par exemple la vérité éternelle et les facultés pour y arriver, est précisément ce qui l'empêche d'avoir accès à la vérité; dans sa rencontre avec le Maître il doit donc trouver la vérité. Mais il faut bien que la vérité soit d'un autre type que la vérité de la non-vérité, il faut bien que ses rapports avec le Maître ne soient pas des rapports socratiques, et il se trouve que c'est le Maître lui-même qui se présente comme la Vérité. Cette prétention du Maître à être la Vérité est le paradoxe absolu et la rencontre du pécheur avec lui produit le scandale, si le Maître ne donne au disciple la condition de le reconnaître, de ne pas se scandaliser de lui, de croire; et pour pouvoir donner la condition, c'est-à-dire d'une certaine façon recréer l'homme, il faut que le Maître, quoique étant entièrement homme, soit en même temps Dieu¹².

«...Socrate avoue pourtant que sa répugnance à réfléchir sur la nature d'êtres comme Pégase et les Gorgones, venait de ne s'être encore rendu compte s'il n'était pas lui-même (le connaisseur humain) un monstre plus étrange que Typhon ou un être plus aimable et plus simple participant de nature à quelque chose de divin... Voilà qui semble paradoxal. Mais il ne faut pas penser de mal du paradoxe...¹³» La passion de la raison ou de l'intelligence, poussée à son paroxysme, amène l'homme à se heurter à l'Inconnu, à l'Autre absolu. «Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre perte, et c'est également la suprême passion de l'intelligence que de rechercher le choc, nonobstant que ce choc, d'une façon ou d'une autre,

¹² Tout ce développement se trouve dans les *Riens Philosophiques*, chap. I. Nous parlons ici de platonisme alors que Kierkegaard parle de socratisme, mais c'est qu'il s'agit pour lui ici du Socrate de Platon qui entretient un rapport à l'Idée, tandis que le Socrate de la thèse sur l'Ironie est essentiellement ironiste; il n'entretient que des rapports négatifs avec l'Idée.

¹³ R. Ph. p. 99.

mène à sa propre ruine. C'est là le paradoxe suprême de la pensée que de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut penser¹⁴.» Le paradoxe socratique, c'est ainsi que ce qui devrait être le mieux connu, le moi, soit au fond inconnu. Le paradoxe absolu, c'est que l'Inconnu, l'absolument Autre, soit en même temps ce qu'il y a de plus courant, de mieux connu, un homme parmi les hommes. Le Christ comme Dieu-Homme ne peut donc pas du tout être pensé, étant le point extrême où la passion de la pensée en arrive à sa propre ruine. La raison, l'intelligence ne peuvent qu'abdiquer devant le Christ; elles ne peuvent que faire place à la foi ou au scandale.

Le Christ ne peut donc pas du tout être compris ou expliqué, comme le voulait par exemple Hegel. La foi et la raison ne peuvent donc pas être deux modes de connaissance différents, mais portant sur un même objet, la foi étant comprise comme une opinion, c'est-à-dire comme un moindre savoir. Le christianisme est «folie pour les Grecs, scandale pour les Juifs», et l'absurde pour l'intelligence. Toute tentative de réconciliation ou de conciliation de la foi et de la raison est donc viciée dans son principe par une mécompréhension totale de l'objet de la foi. La foi n'a rien à voir avec aucun genre de connaissance, justement parce que son objet est le paradoxe absolu.

Pourtant nous avons vu que le paradoxe n'est reconnaissable qu'en situation de contemporanéité; il nous faut donc envisager les implications, au niveau de l'existence, du fait que le Christ soit le paradoxe absolu. Que le Christ soit la vérité absolue apparue dans le temps implique, comme nous l'avons vu, que l'homme est essentiellement détourné de la vérité, c'est-à-dire essentiellement dans le péché. Le péché n'est donc pas une faute morale accidentelle, il n'est pas un acte occasionnel qui ne marquerait pas essentiellement l'homme. Le péché est un état, l'état de l'homme. Cet état consiste à être foncièrement détourné de Dieu, puisque le Christ apparaît comme le paradoxe absolu. Cet état est un état de révolte contre Dieu, mais qui a la particularité de ne pas se reconnaître comme tel, puisque Dieu apparaît comme le paradoxe absolu. L'orientation de l'homme dans le péché l'empêche absolument de se retourner vers Dieu, c'est-à-dire qu'il est totalement corrompu. Le fait que le Christ apparaisse comme le paradoxe absolu atteste la corruption du vouloir de l'homme beaucoup plus essentiellement que de sa pensée. Dire que le Christ est le

¹⁴ R. Ph. p. 100.

paradoxe absolu, c'est donc du même coup prendre au sérieux le concept de péché qui en découle directement, c'est faire apparaître le péché dans sa pleine dimension. Cette dimension sera exposée dans la question du scandale et dans celle de l'histoire personnelle.

Le concept de paradoxe fait apparaître la dimension du péché et du même coup la nécessité existentielle d'un Sauveur et l'importance de la foi.

C'est dans cette perspective là que nous avons maintenant à nous interroger sur le sens du paradoxe. Il peut sembler que nous nous contredisons à parler du sens du paradoxe, puisque nous avons dit que le paradoxe ne peut être ni expliqué ni compris. Mais le sens du paradoxe c'est l'amour de Dieu – qui est lui-même incompréhensible et inexplicable.

Le sens du paradoxe est l'amour de Dieu. Un roi qui serait amoureux d'une fille du peuple ne pourrait élever l'aimée à son niveau, car il serait admiré et non aimé, et celle qu'il aime serait défigurée. Ainsi de l'amour de Dieu: «Qui comprend cette contradiction de la douleur: ne point se révéler et faire mourir l'amour; se révéler et faire mourir l'aimée¹⁵?» «Alors si l'unité est irréalisable par le relèvement de l'un, force est de la tenter par l'abaissement de l'autre¹⁶.» «Voici donc le Dieu sur la terre, égal au dernier des derniers par l'omnipotence de son amour¹⁷.»

Le Christ s'est donc fait entièrement homme. En tant que Dieu il a vécu homme parmi les hommes. Il est entièrement homme, et pourtant il attire l'attention sur le fait que sa réalité d'homme est un incognito, faute de quoi son incognito serait si total que personne ne se douterait de ce qu'il est. Il attire l'attention sur son incognito par ses miracles et par les paroles qu'il prononce sur lui-même. Il est un signe de contradiction, c'est-à-dire qu'il est au fond, essentiellement, ce qui est le plus incompatible avec ce qu'il est immédiatement. Essentiellement il est Dieu et immédiatement il est homme. Cet incognito, le Christ l'a voulu et le maintient par amour pour l'homme, pour pouvoir être objet de foi, pour pouvoir être le Sauveur de l'homme. S'il n'était pas signe de contradiction, incognito, il ne serait pas objet de foi, il serait immédiatement ce qu'il est; l'homme n'aurait pas à choisir, il serait écrasé par l'infinie supériorité du Tout-Puissant.

¹⁵ R. Ph. p. 83.

¹⁶ R. Ph. p. 90.

¹⁷ R. Ph. p. 92.

Le concept d'incognito nous permet de souligner la remarquable concordance des thèmes de Kierkegaard avec l'image du Christ que nous présentent les Evangiles. Le paradoxe absolu n'est pas une invention de Kierkegaard; et c'est seulement dans la situation de contemporanéité véritable qu'il apparaît dans toute son importance.

C. Le scandale

Le paradoxe absolu représente pour l'existant la possibilité du scandale. En face du paradoxe absolu, l'individu ne peut que croire ou se scandaliser. «La possibilité du scandale est le carrefour ou le fait d'être au carrefour. A partir de la possibilité du scandale on incline soit dans le scandale, soit dans la foi; mais on n'arrive jamais à la foi qu'à partir de la possibilité du scandale.» (E. C. p. 76.) Le concept de scandale est évangélique, et c'est à partir des passages de l'évangile que Kierkegaard l'explicite.

Le fauteur de scandale est, d'une manière très générale, un individu qui contrevient aux règles de conduite, aux coutumes, aux manières d'être et de faire reçues dans la société. L'ordre établi est en général considéré comme bon, et le fauteur de scandale comme mauvais, en tout cas le conflit qui les oppose est sans merci. C'est dans cette perspective que le Christ apparaît tout d'abord: le Christ ne se soumet pas aux règles de la piété judaïque, il ne respecte pas le sabbat; en ce sens déjà il cause du scandale, mais il y a plus: il accuse l'ordre établi, il ne commet pas de faute à ses propres yeux en dérogeant aux règles en usage, car les règles elles-mêmes sont mauvaises et avec elles l'ordre établi qui les maintient: les dignitaires religieux et nationaux sont des hypocrites qui se sont mis en contradiction avec l'essentiel de la loi mosaïque. Mais s'ils se sont mis dans une telle contradiction, c'est précisément en tant qu'ils s'en sont tenus à un ensemble de règles qu'ils ont considéré comme seul important, en tant qu'ils ont sacralisé l'ordre établi. «L'ordre établi veut être le tout qui ne connaît rien au-dessus de soi, qui a tous les individus au-dessous de soi et qui juge chaque individu qui s'incorpore à l'ordre établi¹⁸.» L'accusation portée par le Christ en tant que fauteur de scandale ne porte donc pas par hasard contre l'ordre établi de son époque, qui se serait trouvé momentanément ou accidentellement être mauvais ou critiquable:

¹⁸ E. C. p. 85.

l'accusation porte contre l'ordre établi de son époque en tant qu'ordre établi. C'est l'attachement à des règles, à une hiérarchie, aux institutions, leur sacralisation, leur divinisation, latente ou manifeste, qui est condamnable. Il s'ensuit que l'ordre établi d'une autre époque tomberait sous le coup de la même accusation, puisque c'est l'ordre établi en tant que tel qui est accusé. Il s'ensuit également que l'accusation portera du même coup contre l'attitude de l'homme qui s'intègre à l'ordre établi, qui s'y installe, qui le respecte et le vénère, et trouve en lui sa béatitude. Il convient de signaler ici la correspondance de cette accusation avec la question de la foi et des œuvres : l'ordre établi est précisément l'œuvre de l'homme, ce qu'il fait et ce qu'il a fait avec tout son sérieux et toute sa dignité; elle est l'extériorité qu'il respecte et dont il est fier. En tant qu'il porte cette accusation ou en tant qu'il est lui-même cette accusation de par son existence, le Christ est objet de scandale, il suscite le scandale qui s'acharnera à le détruire, à le crucifier. « Ici Christ est un maître au sens général, un maître qui enseigne la crainte de Dieu et l'intériorité; un maître qui (sans qu'il soit question, de ce point de vue, de sa prétention à être Dieu) pousse authentiquement à l'intériorité par opposition à l'extériorité vide; un maître qui transforme l'être extérieur en intériorité¹⁹. » Par la crucifixion qui vient comme confirmation de l'accusation portée par le Christ, c'est donc tout le monde de l'histoire qui se trouve condamné.

Pourtant si le Christ est objet de scandale, ce n'est pas essentiellement comme contempteur de l'ordre établi, mais bien en tant qu'il est le paradoxe absolu : il n'est en rien paradoxal qu'un individu s'incrive en faux contre l'ordre établi; il n'y a là rien de scandaleux en soi, mais seulement pour l'ordre établi. Qu'au contraire cet homme se prétende Dieu ou que Dieu soit cet homme, voilà qui est paradoxal, absolument scandaleux. « Le scandale au sens le plus strict, le scandale à proprement parler, se rapporte donc au Dieu-Homme et il a deux formes. Ou bien il se dirige contre l'élévation, on se scandalise du fait qu'un individu se dise Dieu, qu'il agisse ou parle d'une façon qui trahisse Dieu (...). Ou bien le scandale se dirige contre l'abaissement, contre le fait que celui qui est Dieu soit un homme de peu, souffrant comme un homme de peu²⁰. »

Le Christ est un homme qui agit, qui parle comme s'il était Dieu, ou ce qui revient au même, qui se présente comme la Vérité. Il est

¹⁹ E. C. p. 80.

²⁰ E. C. p. 77.

certes déjà assez excédant qu'un homme veuille se faire passer pour un saint ou pour un sage, et qu'il se permette d'admonester ses semblables. Mais que cet homme dont on connaît le père et la mère, notre concitoyen peut-être, notre semblable en tout cas, veuille être non pas seulement un peu meilleur, mais radicalement autre, absolument supérieur, voilà qui ne mérite même pas discussion, voilà une prétention qui peut être rejetée sans autre forme de procès, sans explication; car pourquoi se justifier à soi-même un rejet dont personne ne demandera justification? Cette réaction est précisément le scandale: la prétention du Christ est prise non pas dans la plénitude de sa signification, mais dans son extrême pointe – que le Christ répugnait souvent à exprimer – «Je suis Dieu», dont l'inintelligibilité et l'extravagance permettent à l'homme le rejet en toute bonne conscience, dans le sentiment d'une réaction pleinement légitime. Il n'est peut-être pas inutile de tenter ici l'analyse de la signification de la prétention du Christ – quitte à nous répéter – pour mettre en évidence la motivation du scandale cachée derrière cette bonne conscience. Qu'un semblable me devienne supérieur relativement implique toujours un jugement partiel porté sur moi, étant donné que je ne suis pas, moi, devenu supérieur; mais que mon semblable soit radicalement autre que moi, radicalement supérieur, implique une condamnation radicale de toute mon existence. Qu'au surplus, cet homme, mon semblable, se présente à moi en tant que radicalement autre, comme mon sauveur ou mon libérateur, impliquerait que je m'incline devant lui, que devant lui, mon semblable, j'abdique toute ma dignité d'homme pour me reconnaître devant lui foncièrement coupable et foncièrement misérable et pour lui demander son secours. Et c'est cet extraordinaire procès de l'homme dont l'homme ne veut pas entendre parler et sur lequel il peut très simplement tirer un trait de non-validité – par le scandale.

On a fait apparaître le scandale qu'un homme se prétende Dieu, mais le scandale naît aussi dans le sens de l'abaissement, au sens où Dieu s'est fait homme. L'homme a en vue la grandeur de Dieu, sa magnificence, sa toute-puissance, sa transcendance – comment dès lors admettre que l'Être qui porte ces attributs soit présent dans un homme, et qui plus est, dans cet homme de rien, sans importance sociale, sans succès mondain. «On ne se scandalise donc pas qu'il soit Dieu, mais que Dieu soit cet homme («Voyez quel homme!»)... à supposer provisoirement que tu sois Dieu, quelle folie, quel égare-

ment que tu sois un homme si insignifiant, si pauvre, si impuissant²¹!» On pense ici à la remarque que Philippe fait à Jésus: «Montre-nous le Père et cela nous suffit.» Philippe ne peut comprendre qu'en ayant vu Jésus, il a vu le Père, qu'en ayant vécu avec lui, il a vécu avec le Père. «Les disciples qui s'étaient mis à croire à sa divinité et qui en ce sens avaient dépassé la possibilité du scandale par la foi, s'arrêtent devant l'insignifiance, devant la possibilité du scandale qui réside en ce que le Dieu-Homme souffre tout à fait comme s'il n'était rien qu'un homme²².» L'homme ne peut admettre que Dieu se soit approché de lui en cet homme de rien. On veut bien admettre que Jésus soit prophète, qu'il nous révèle Dieu, mais on ne veut pas admettre qu'il n'y ait rien derrière lui, qu'il soit à lui seul tout le décisif: il y a là, comme précédemment, la pointe du paradoxe qui apparaît comme une exagération intolérable. Mais ici de nouveau, il s'agit pour nous d'essayer de trouver ce que le scandale se cache à lui-même. On comprend fort bien, certes, que l'on se scandalise, et cela d'autant plus que le fait de savoir que Dieu s'est incarné et de garder cette idée vide de sens et de contenu au cœur de sa croyance, est une manifestation du scandale aussi typique que le mépris moqueur ou le rejet rageur. L'homme est toujours prêt, ou au moins le plus souvent, à adorer le merveilleux, le miraculeux; il a gardé la nostalgie de la transcendance, de l'au-delà, et il tremble que son ciel ne soit vide. Or l'existence du Dieu-Homme signifie précisément que le ciel est vide, mais cela parce que le monde n'est plus coupé de Dieu, parce que Dieu est là dans le monde, à côté de l'homme. Mais c'est justement cette proximité de Dieu que l'homme ne veut ni ne peut supporter, manifestant par là qu'il veut vivre sans Dieu dans le monde — ce qui est justement le péché. Certes l'homme admettrait volontiers l'irruption de la transcendance dans le monde, l'irruption de Dieu, mais à condition qu'il garde son caractère de divinité et de transcendance, à condition que l'homme puisse rester à distance pour adorer. En ce sens, ce qui agace l'homme dans le Christ, c'est justement qu'il refuse ces attributs, ce qui agace en lui, c'est qu'il veuille être le sauveur et non le mystificateur. Le Christ ne serait pas un objet de scandale si, par exemple, il usait de sa divinité pour modifier les conditions matérielles en changeant les pierres en pain, s'il acceptait d'établir son

²¹ E. C. p. 97.

²² E. C. p. 100.

royaume sur la terre, au sens d'une organisation politique tangible et divine, si enfin il se faisait reconnaître clairement comme miraculeux; mais ses miracles eux-mêmes sont toujours scandaleux, ils sont cachés, ils ne sont que des signes qui ne renvoient qu'à sa misérable personne et non à une réalité tangible, adorable en elle-même. L'homme recevrait Dieu dans une telle présence, parce que ses rapports avec la transcendance n'en seraient pas qualitativement modifiés, parce que lui-même n'en serait pas modifié: l'homme désire la présence de Dieu, mais désire garder ses distances, ce qu'il ressent à cet égard est cette sympathie antipathisante qui définit l'angoisse: l'homme veut être angoissé, il veut rester prisonnier de son angoisse, dans son angoisse. Ce qu'il ne peut admettre, c'est que Dieu veuille le rendre libre après que lui a choisi la servitude. Et Dieu veut le rendre libre précisément en se faisant pleinement homme, comme le prince amoureux d'une roturière revêtirait l'incognito d'une humble condition pour pouvoir se faire aimer librement de la bien-aimée, pour faire disparaître la différence sociale qui risquerait de transformer l'amour de la bien-aimée en admiration craintive. Dieu veut, par amour pour l'homme, se faire homme, pour rendre l'homme libre, libre de l'aimer librement: et c'est là l'objet de scandale.

Dans les trois cas envisagés jusqu'ici, le paradoxe n'apparaissait comme tel et donc comme objet de scandale qu'en situation de contemporanéité: l'éloignement historique nous permet de faire du Christ un personnage étonnant ou merveilleux, presque un personnage de conte de fée que l'on accepte sans rechigner et qui n'étonne pas — précisément parce qu'il est sous-entendu qu'il s'agit d'un conte. L'éloignement historique fait disparaître la présence humaine du Christ, et c'est justement pourquoi avec l'éloignement historique on ne s'intéresse plus guère qu'au glorifié. Ou bien le Dieu-Homme est devenu pour nous une idée que l'on reçoit si l'on se dit chrétien, une forme vide dont on ne soupçonne pas la charge explosive. L'idée du Dieu-Homme est reçue sans autre information, car il suffit de savoir que l'on pourrait être renseigné sur son contenu par un spécialiste si le désir vous en prenait. L'éloignement historique a produit en ce sens une sédimentation des bavardages de la chrétienté qui masque très adéquatement le cœur du christianisme.

Aussi bien le concept de scandale doit-il être répété de manière à montrer la présence du scandale dans la chrétienté; ce que nous avons dit jusqu'ici était destiné à mettre en évidence la possibilité du

scandale comme essentiel au christianisme, il reste à en montrer l'actualité. Celui qui fait le saut de la foi répond toujours de quelque manière à l'appel du Christ: « Venez à moi vous tous qui êtes fatigués et chargés », il va donc au Christ pour être déchargé de sa souffrance humaine, et il ne fait pas de doute qu'il en sera déchargé. Mais d'une manière assez particulière: il attendait que le Christ, en vertu de sa divinité, enlève la cause de sa souffrance, qu'il lui enlève simplement l'écharde sans déranger la chair; or non seulement le Christ n'enlève pas l'écharde, mais encore il accuse le souffrant de faire corps avec sa souffrance: devenir chrétien équivaut à sentir moins la souffrance humaine pour s'engager dans la souffrance plus grande du repentir, pour s'engager dans la longue souffrance de la lutte contre soi. Mais ce n'est là encore que la souffrance intérieure — qui va se doubler d'une souffrance extérieure: celui qui devient chrétien sincèrement s'expose à devenir objet de la risée, du mépris ou de la haine de ses proches et de ses semblables, avec lesquels il a rompu les liens de solidarité humaine en devenant chrétien, et qui se vengent de lui en l'accablant. Devenir chrétien, c'est choisir de devenir isolé, d'être de plus en plus — plus on devient chrétien — déconsidéré et méprisé. Ce tableau sommaire du destin que doit attendre de nos jours celui qui veut devenir chrétien est certainement assez propre à susciter le scandale; il comporte cette pointe agaçante qui fait apparaître le tout comme une repoussante exagération. Il semble inutile d'insister sur la manière dont l'objet du scandale et le scandale découlent ici très exactement de la situation précédemment analysée, du Dieu-Homme, scandale pour les hommes de son temps.

Il peut paraître opportun maintenant de préciser quelque peu la structure du scandale. Ce qui scandalise l'homme, c'est au fond la possibilité d'une vie radicalement nouvelle qui soit pourtant une vie historique, et du même coup la condamnation qui pèse sur la vie antérieure à la vie nouvelle. Ceci se vérifie aisément dans le cas le plus simple du conflit de l'individu avec les institutions. Mais c'est vrai en un sens plus profond du scandale véritable, essentiel: ce qui scandalise, c'est qu'un homme se prétende Dieu; on ne serait pas scandalisé s'il se prétendait seulement supérieur, car il ne représenterait pas la possibilité d'une vie qualitativement autre, et on ne le serait pas non plus si ce n'était pas justement un homme qui se prétendait tel, car c'est précisément ce qui souligne que c'est la vie réelle, historique qui est en cause. Si inversement, ce qui scandalise, c'est que Dieu se soit fait

homme, pleinement homme, alors le scandale porte contre le fait que l'irruption de l'au-delà dans l'ici-bas prétend bouleverser l'existence humaine, sans pourtant détruire ou modifier essentiellement l'histoire. Ce qui agace, c'est que quand Dieu s'incarne, il ne s'agisse que d'un homme et d'un homme de peu. L'homme accepterait bien une vie nouvelle dans une destruction de l'histoire, mais à moins de cela il se scandalise et retourne à sa vie ancienne. Dans la répétition du scandale enfin, l'aspect contre nature de l'accumulation des souffrances définit la nouveauté de la vie. C'est donc bien d'une vie historique nouvelle que l'on se scandalise et pourtant cette signification est inconnue du scandale. Celui qui se scandalise ne sait pas ce qu'il repousse, le scandale n'a rien d'une décision que l'on prendrait en connaissance de cause. Le scandale ne connaît pas son objet, il est une forme d'angoisse, l'angoisse où, étant dans le mal, dans le péché, on s'angoisse du Bien si «le Bien... (est) la réintégration de la liberté, la rédemption, le salut»²³. L'angoisse du Bien est le démoniaque, et le terme montre bien à quel point celui qui se scandalise est possédé par son angoisse, ce qui exclut toute possibilité d'un revirement dans le sens du Bien. On a là, semble-t-il, l'explication de l'acharnement dont le Christ fut la victime. Ce qui est remarquable chez celui qui se scandalise, c'est qu'il a une parfaite bonne conscience par rapport à sa réaction démoniaque : celui qui se scandalise pense avoir parfaitement raison de le faire, pense avoir agi sagement. «Le scandale reste hors du paradoxe et garde pour lui la vraisemblance, tandis que le paradoxe est le sommet de l'invraisemblance²⁴.» Le démoniaque n'a nulle conscience de l'être, n'a nulle conscience d'être angoissé. L'envers du scandale est, on le voit, l'hypocrisie envers soi-même. L'exact correspondant de cette formation démoniaque est l'hypocrisie envers l'objet du scandale, dont l'envers est le scandale envers soi : n'est-il pas inconcevable, n'est-ce pas une horreur et une stupidité tout à la fois, que j'aie à agir selon le contenu de mon hypocrisie ? «L'hypocrisie est du scandale envers soi, et le scandale, de l'hypocrisie envers soi. L'un et l'autre manquent d'intériorité et n'osent affronter leur vrai moi. Aussi toute hypocrisie finit-elle par faire l'hypocrite envers elle-même, parce qu'alors l'hypocrite est scandalisé de lui-même ou est à scandale à lui-même. Aussi tout scandale, quand il n'est pas aboli, finit-il comme

²³ C.A. p. 173.

²⁴ R.Ph. p. 122.

hypocrisie envers les autres parce que le scandalisé, par l'activité astucieuse qui le maintient dans le scandale, a fait de sa réceptivité autre chose, ce qui l'oblige à faire l'hypocrite envers les autres²⁵.» Nous pensons avoir suffisamment expliqué l'extrême intérêt de l'exposé du concept de scandale tel qu'il est fait par Kierkegaard. La ruse du scandale est de ne pas se donner pour tel, et la ruse réussit en ce sens qu'il passe le plus souvent inaperçu. En insistant sur le concept, on parvient à dévoiler la réalité: on démasque du même coup et le scandale caché et l'hypocrisie qui le cache.

D. L'instant

«Le concept autour duquel tout gravite dans le christianisme, celui qui a tout renouvelé, est la plénitude des temps, mais cette plénitude est l'instant comme éternité, cette éternité étant en même temps l'avenir et le passé²⁶.» Le concept d'instant est d'un certain point de vue au centre de la pensée de Kierkegaard, de même qu'il est selon lui au centre du christianisme. Il faut préciser tout de suite que l'instant n'est rien d'autre que le paradoxe envisagé du point de vue des rapports entre le temps et l'éternité. «A établir l'instant, on a le paradoxe; car dans sa forme la plus abrégée, le paradoxe peut s'appeler l'instant²⁷.»

Le caractère essentiel du présent est d'être passager, c'est-à-dire qu'il est, bien plutôt qu'un présent véritable, un infini disparaître. «Le temps est donc la succession infinie; la vie qui est dans le temps et qui n'est que du temps n'a pas de présent²⁸.» Certes, il est bien possible de diviser le temps en passé, présent, avenir, mais ce n'est là, selon Kierkegaard, qu'une spatialisation du temps opérée par l'imagination, c'est-à-dire que le présent, le passé et l'avenir *véritables* n'apparaissent que «par le rapport du temps à l'éternité et par le reflet de l'éternité dans le temps»²⁹. Le présent véritable, l'instant, est la synthèse du temps et de l'éternité, et cette synthèse est le paradoxe. On comprend en effet que le Christ est justement la synthèse du temps et de l'éternité, et on entrevoit comment l'instant ainsi conçu

²⁵ C. A. p. 209.

²⁶ C. A. p. 131-132.

²⁷ R. Ph. p. 120.

²⁸ C. A. p. 126.

²⁹ C. A. p. 125.

sera en même temps l'instant dans la vie personnelle. C'est ce que signifie dans le Nouveau Testament le concept de plénitude des temps.

Il faut tout d'abord distinguer l'instant de l'occasion. On parle d'un génie de l'instant à propos d'un homme qui sait choisir l'instant favorable à la réalisation de ses projets, qui sait s'apprivoiser le destin, qui vit avec lui dans un rapport de quasi-familiarité. En ce sens l'instant est opposé à la série des autres instants indifférents, comme l'instant, comme l'occasion. L'occasion importe aux résultats extérieurs de mes actes, ou bien à l'éclosion intérieure de mes possibilités, mais elle n'apporte aucun changement à ce que je suis essentiellement ; elle ne modifie pas mon champ de possibilités, elle permet seulement à certaines de mes possibilités de se réaliser. Ainsi des rapports de Socrate avec ses disciples : « le disciple est pour le maître l'occasion de se comprendre soi-même, et réciproquement le maître est pour le disciple celle de se comprendre soi-même »³⁰. Ainsi également de l'« Assolément »³¹, cette sagesse raffinée de l'esthète pour qui toute particularité de l'extérieur doit être l'occasion de s'amuser intérieurement, de développer ses propres possibilités pour ne pas sombrer dans l'ennui. L'occasion est en un sens une parodie de l'instant : il s'agit de la saisir quand elle passe car elle est fugitive, et s'il s'agit de la saisir, c'est qu'elle semble revêtir pour le sujet une importance décisive, ouvrir une existence nouvelle. Et pourtant avec l'occasion tout reste dans l'immanence : « Tant que l'éternité et l'histoire restent extérieures l'une à l'autre, l'histoire n'est qu'une occasion »³². C'est-à-dire que l'occasion n'est que de l'histoire, elle ne saurait fournir ce présent véritable, justement parce qu'en elle l'éternité ne pénètre pas l'histoire.

Il faut également distinguer l'instant véritable de l'instant « esthétique » selon le terme de Kierkegaard. « Il est vrai que pour définir la vie sensuelle, on a souvent l'habitude de dire qu'elle est dans l'instant et seulement dans l'instant. Par quoi on comprend alors cet instant où l'on a fait abstraction de l'éternel, lequel, si on en veut faire du présent, en devient la parodie »³³. La vie de l'instant ne témoigne d'aucune préoccupation ni d'aucuns rapports supérieurs à ce que le temps donne immédiatement : c'est une vie qui se satisfait de l'infini

³⁰ R. Ph. p. 135.

³¹ O. b. p. 219sq.

³² R. Ph. p. 135.

³³ C. A. p. 126.

disparaître du temps et qui trouve dans le disparaître du temps tout son contenu. Le propre de la vie de l'instant est pourtant de s'achopper à la répétition, ou plutôt à l'ennui que la répétition apporte avec soi. Ce qui m'a charmé une fois devient intolérable s'il se répète: en se répétant il devient autre bien qu'étant même que soi, et c'est ce double caractère qui engendre l'ennui. La vie de l'instant n'est donc pas si satisfaite d'elle-même qu'il peut le sembler. Quand elle s'est achoppée à l'ennui, la vie de l'instant peut évoluer dans deux directions: ou bien dans une recherche continue de la nouveauté, mais cette recherche échoue si elle ne se tourne pas vers l'intérieur, c'est-à-dire que la nouveauté continue ne peut être assurée que si le sujet la crée lui-même de son propre fonds de possibilités, c'est-à-dire que l'instant n'est à nouveau qu'une occasion; ou bien la vie de l'instant, échouée dans l'ennui, va abandonner l'infini disparaître du temps à l'ennui, pour se souvenir de l'instant *unique* où elle a connu le bonheur et la plénitude: c'est là l'attitude du poète, résolument tournée vers le passé dans une atmosphère de regret et de mélancolie. L'instant est opposé à tous les autres instants considérés comme indifférents, vulgaires ou ennuyeux; dans l'instant j'étais affranchi des vicissitudes de la vie, j'étais libéré, moi-même, et le malheur de l'instant fut justement que je n'ai pu lui dire «arrête-toi, tu es si beau»; et si je n'ai pu le lui dire, c'est bien sans doute parce que le temps ne s'arrête pas, mais même si j'avais eu le pouvoir de le lui dire, je n'aurais pourtant, comme Faust, jamais pu le lui dire, car l'instant n'est l'instant que s'il est passé, ou considéré comme passé, s'il est encore présent. Nous pensons ici au poète de la «Répétition» qui, amoureux, se voit contraint de rompre avec la bien-aimée pour ne pas la tromper, car la béatitude qu'il trouve dans l'amour a été dès le début de s'en souvenir. Il lui est impossible, parce que pour lui l'amour est l'instant, de se tourner vers l'avenir avec sa bien-aimée, de se tourner vers le mariage. L'instant dans l'expérience mystique – dont au reste Kierkegaard ne parle pas – partage avec l'instant esthétique la particularité d'être séparé des autres instants et considéré seul comme l'instant authentique, où l'individu, par la contemplation ou l'ascèse, accède à un rapport avec l'éternité. L'instant mystique, comme l'instant esthétique, sont coupés de la continuité de la vie historique qui est, de ce fait, rejetée comme inauthentique et sans valeur.

L'instant tel que le conçoit Kierkegaard, l'instant dans le christianisme, sera en un sens une synthèse de ces deux parodies qu'en sont

L'occasion et l'instant esthétique. Comme l'occasion, l'instant réclame la décision du sujet, et comme l'occasion il est tourné vers l'avenir, il ouvre une existence historique. Mais au contraire de l'occasion qui n'est que de l'histoire, il n'apparaît qu'avec l'irruption de l'éternité dans le temps, et en ce sens il ressemble à l'instant esthétique et à l'instant mystique, considérés comme extraordinaires du fait de la présence, en eux, de l'au-delà, du supra-historique. Il se différenciera de ces instants par les caractères qu'il partage avec l'occasion.

C'est le Christ que l'on doit à proprement parler définir comme l'Instant: il est la synthèse du temps et de l'éternité, l'irruption de Dieu dans l'histoire. Pourtant s'il en est ainsi, l'instant passe au rang de concept d'historien, et que celui-ci le soit de l'histoire profane ou de l'histoire sacrée importe au fond assez peu; si le Christ est l'Instant, l'instant de sa vie n'en est pourtant qu'un dans la succession historique, et cela est vrai même si l'instant marque le centre d'une métahistoire que l'historien pourrait découvrir. A l'inverse, la manière même dont nous avons parlé de l'instant nous a fait penser que l'instant devait affecter ma vie personnelle. Il semblerait donc qu'il y ait deux instants: l'instant de l'histoire, le Christ, et l'instant de l'existence personnelle, sans que l'on voie comment ces deux instants pourraient se correspondre. On pourrait certes reprendre ici à juste titre le concept de contemporanéité, mais il nous semble plus fructueux d'éviter cette facilité.

L'apparition de l'Instant, l'existence du Christ, fait apparaître le temps comme succession infinie. Avec l'instant apparaît la division du temps, fondée cette fois, en présent, passé, avenir. Pourtant il ne s'agit pas pour Kierkegaard de faire une métahistoire qui consisterait par exemple à prendre au sérieux notre calendrier. Il ne s'agit pas de dire que le temps de l'histoire prend son sens du fait qu'en Christ le temps s'ancre dans l'éternité, notre façon de compter les années exprimant extérieurement cette vérité profonde. Car de cette façon, l'instant n'apparaît pas dans l'histoire personnelle, justement parce que la division du temps continue d'être comprise spatialement. L'instant correctement compris ne doit pas s'intégrer dans le temps comme succession infinie car il fait sauter le concept de temps comme succession infinie, représenté spatialement. Vouloir s'en tenir à l'idée d'un temps linéaire et y placer l'instant, c'est au fond refuser le sens de l'instant, c'est repousser l'instant lui-même. S'il en est ainsi en effet, l'instant est compris comme une synthèse de l'éternité avec le passé

et non avec le temps, et l'on s'embourbe dans les difficultés pour en faire sortir des conséquences pour le présent et l'avenir.

L'Instant pose la distinction *véritable* entre présent, passé et avenir, mais « dans ce classement ce qu'on remarque d'abord, c'est que l'avenir en un sens signifie plus que le présent et le passé, car n'est-il pas le tout dont le passé n'est qu'une partie? Qu'il puisse en un sens le signifier vient de ce que l'éternel signifie d'abord l'avenir, ou encore que l'avenir est cet incognito où l'éternel, comme incommensurable au temps, veut sauvegarder son commerce avec le temps³⁴. » L'Instant ne peut être placé dans le passé parce qu'avec l'Instant le passé devient une partie de l'avenir, c'est-à-dire que l'Instant place l'individu devant une décision: le passé, le Christ, est une partie de mon avenir, c'est-à-dire que l'Instant me place devant la décision de savoir si je veux le reconnaître: il n'y aura d'Instant dans ma vie que si je rencontre le Christ; l'Instant dans la vie personnelle n'est possible que comme rapport avec le Christ, et le Christ n'apparaît comme l'Instant que dans la mesure où on le reconnaît dans la foi, c'est-à-dire dans la mesure où il coïncide avec l'Instant dans la vie personnelle; l'Instant de l'histoire n'existe pas en soi, ou plutôt, en tant qu'il existe en soi, il n'est pas l'Instant, mais l'objet du scandale ou de l'hypocrisie. L'Instant est unique, l'Instant de l'histoire n'est l'Instant pour moi que s'il est en même temps l'Instant dans ma vie personnelle et inversement l'Instant de ma vie personnelle n'est l'Instant véritable que s'il est acceptation de l'Instant de l'histoire.

L'Instant place donc l'homme devant une décision justement parce qu'il pose la division du temps en passé, présent, avenir, où l'avenir englobe le passé, mais cette division, comme l'Instant dont elle procède, ne seront reconnus que si l'individu se décide pour l'Instant, et l'individu ne connaîtra l'Instant que par la décision de l'Instant. Le concept d'Instant signifie donc d'abord qu'en présence du Christ le choix presse et que le choix est décisif — car sans lui pas d'Instant. « Et maintenant parlons de l'Instant. Celui dont il s'agit est d'une nature particulière. Certes il est bref et temporel comme l'est toujours l'Instant, passant comme lui et déjà chose passée dans l'Instant d'après; et cependant, il est décisif et plein d'éternité³⁵. » Le choix presse parce que l'Instant, bien qu'étant l'Instant véritable, est fugitif. Nous trou-

³⁴ C. A. p. 130.

³⁵ R. Ph. p. 70.

vons une illustration de ceci dans l'ouvrage de Kierkegaard qui s'appelle «l'Instant», et qui est, comme nous l'avons déjà mentionné, un ouvrage de polémique contre la chrétienté. Kierkegaard note qu'il est contraire à sa nature d'agir dans l'instant, c'est-à-dire de présenter *directement*, polémiquement, à ses contemporains, l'exigence de l'éternité; et il s'explique: «Quelle est donc ma raison d'agir dans l'instant? Je le veux parce que je me repentirais éternellement de l'omettre³⁶.» Et si son ouvrage s'appelle l'Instant, c'est que de cette façon il place ses contemporains devant la décision de l'instant, non pas qu'il le fasse de lui-même, mais parce que ce qu'il présente est l'idéal chrétien, et qu'«il se repentirait éternellement de l'omettre».

La décision dont il s'agit ici est d'une nature particulière du fait que l'instant sur quoi elle porte est l'irruption de l'éternité dans le temps. Nous devons nous interroger sur ce que Kierkegaard entend par éternité, point sur lequel il ne s'explique d'ailleurs jamais de façon systématique: l'éternité ne fait pas problème. Le concept d'éternité chez Kierkegaard n'a rien à voir avec la notion grecque: «Par manque au fond du concept de l'éternel, les Grecs n'avaient pas non plus celui de l'avenir³⁷.» «L'éternité grecque est en arrière comme le passé dans lequel on n'entre qu'à reculons. Cependant c'est un pur concept abstrait de l'éternel, de dire qu'il est le passé, ...³⁸.» L'éternité n'est pas ce qui est immuable et immobile, au-delà du temps. L'éternité n'est pas non plus le temps dans sa totalité ou, comme on voudra dire, la somme des temps. «L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du temporel où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps³⁹.» L'éternité est ce qui s'oppose au temps, comme Dieu s'oppose à l'homme. «L'éternel signifie d'abord l'avenir» au sens où Dieu dans la Bible est présenté d'abord comme celui «qui vient»: on pourrait dire, mais Kierkegaard ne le dirait pas ainsi, que l'éternité étant un attribut de Dieu, il faut d'abord parler de Dieu pour pouvoir parler de son attribut. Mais justement il est inintéressant, parce qu'impie, de parler des attributs de Dieu, la seule chose importante étant de l'attendre puisqu'il est celui qui vient. Mais il est très remarquable que le terme d'éternité n'apparaît

³⁶ *Instant*, p. 22.

³⁷ C. A. p. 130.

³⁸ C. A. p. 131.

³⁹ C. A. p. 130.

plus dès que Kierkegaard parle dans le contexte de la foi ; car dès que Dieu « est venu », le croyant ne pense plus à l'éternité, car il est « devant Dieu » dans l'instant. « L'éternel signifie d'abord l'avenir » car ensuite il n'est plus question de l'éternité, mais de Dieu. L'éternité désigne Dieu en tant qu'Il n'est pas encore reconnu, en tant qu'Il est encore l'Autre absolu, l'opposé du temps, et l'intérêt du concept d'éternité est justement de faire surgir le problème chrétien à partir de la perspective du temps, à partir de l'immanence.

La décision de l'instant porte donc sur l'absolument autre, sur l'inconnu. L'instant est qualitativement différent de tous les autres instants et pourtant ce qui est très remarquable en lui, c'est justement qu'il bouleverse radicalement les rapports temporels de l'existence : le passé devient partie de l'avenir. « Dans l'Instant, l'homme prend conscience d'être né ; car son état précédent, dont il n'a pas à se prévaloir, était de n'être pas ; dans l'Instant, il prend conscience de la seconde naissance ;... Tandis que tout le pathétique de la pensée grecque se concentre sur le souvenir, celui de notre hypothèse se concentre dans l'instant, et quoi d'étonnant à cela ! ou serait-ce une chose indifférente que de passer du non-être au devenir⁴⁰ ? » La décision de l'instant ressemble donc fort peu aux décisions humaines puisqu'elle fait apparaître l'état précédant la décision, comme du non-être. Si l'instant exige la décision, cette décision est pourtant aussi incapable de produire l'instant que l'homme n'est capable de choisir sa naissance. L'instant ne figure pas au registre des possibilités humaines : il est l'irruption dans le temps de l'absolument autre.

Pourtant si l'instant est ainsi hétérogène au temps, il ne s'ensuit pas qu'il demeure sans conséquences dans la suite du temps : l'instant instaure une vie nouvelle et cela en modifiant la structure temporelle de l'existant. Certes l'instant est bref et passager pour celui qui ne se décide pas, mais pour celui qui se décide, sa vie devient vie dans l'instant, vie historique « devant Dieu ». L'éternité de l'instant est à la fois l'avenir et le passé. Kierkegaard exprime de cette façon deux faits très importants. D'abord que le passé ne saurait peser sur l'avenir : le passé n'est plus en continuité avec l'avenir du fait de la coupure radicale qu'est l'instant ; mais le passé n'est pas rejeté dans l'oubli du fait de cette coupure, car l'éternité de l'instant comprend le passé. L'instant est l'instant de la conversion, de la rédemption et du salut :

⁴⁰ R. Ph. p. 74.

le non-être qui précède la nouvelle naissance est dépassé, mais non pas effacé; le croyant ne sera jamais qu'un *pécheur* pardonné. C'est aussi ce que Kierkegaard exprime en demandant si le passé n'est pas une partie de l'avenir, car en face de l'éternité qui vient, je me présente toujours avec mon passé, avec mon passé de pécheur. Mais cette rupture entre le passé et l'avenir signifie en outre que je suis véritablement libéré de mon passé: mon passé me détermine parce que je fais corps avec les choix que j'y ai faits, les habitudes que j'y ai contractées; mon passé me détermine, c'est-à-dire qu'il pèse sur mon présent et mon avenir si l'instant ne surgit pas. C'est de ce fait qu'il est possible de dire que l'instant instaure une vie *nouvelle*, la vie dans la liberté par rapport au passé et au péché.

Le second fait important, impliqué dans l'affirmation que l'éternité est à la fois le passé et l'avenir, est que l'avenir ne sera pas en continuité avec le présent: l'éternité comprend l'avenir, c'est-à-dire que l'avenir doit être compris comme l'éternité qui vient, l'absolument autre qui vient. Dans l'instant, je ne dispose pas de l'avenir: si je suis libre pour l'avenir, tourné vers l'avenir, c'est parce que «l'éternel signifie d'abord l'avenir». C'est ce qu'exprime très exactement la parole de saint Paul: «Tout m'est permis, mais tout n'édifie pas».

L'intérêt du concept d'instant nous paraît être assez étendu; tout d'abord il souligne, ce que faisait aussi le concept de contemporanéité, l'indissociabilité de l'histoire sainte et de l'histoire personnelle, et cela en partant d'un concept qui a surtout trait à l'histoire personnelle (hormis son rôle théorique chez Platon par exemple), comme nous l'avons vu avec l'occasion et l'instant esthétique. Il permet ensuite de liquider certaines conceptions de l'éternité dont l'alliance avec le christianisme ne peut être que néfaste. Enfin, il met en relief, paradoxalement, la continuité temporelle de l'existence du croyant et sa structure temporelle, et cela tout en rejoignant, quant à l'origine de cette existence, toutes les affirmations concernant le paradoxe absolu.

Chapitre III. L'histoire personnelle

Il est de bonne tradition de mettre en évidence chez Kierkegaard une philosophie des sphères d'existence, mais l'on s'entend peu en général sur la manière dont il convient de concevoir ces sphères. Disons d'emblée qu'il y a trois sphères d'existence: l'esthétique, l'éthique et le religieux, celle-ci se divisant en religieux A ou religieux en général, et religieux B ou religieux-chrétien. Il faut signaler entre l'esthétique et l'éthique l'attitude intermédiaire de l'ironie et entre l'éthique et le religieux celle de l'humour. Le terme même de sphère d'existence ne doit pas faire problème: il s'agit de l'horizon moral et spirituel dans lequel l'homme existe, ou, comme on voudra dire, d'une certaine manière de se comprendre soi-même, d'une certaine orientation de la personnalité, et, du même coup, d'une centration de toutes les questions sur un aspect reçu pour capital.

Du point de vue bibliographique, cette philosophie des sphères se trouve concentrée dans trois ouvrages assurément importants, mais dont l'importance ne doit pas être surestimée a priori. Il s'agit du «*Ou bien... Ou bien...*», des «*Étapes sur le chemin de la vie*» et du «*Post-Scriptum*». Les autres ouvrages ne font allusion que sporadiquement à cette perspective. La philosophie des sphères correspond à une certaine lecture de l'existence, à un certain découpage de l'existence, qui n'exclut pas d'autres perspectives et d'autres découpages à l'intérieur même de l'œuvre. Il s'agit donc pour nous de refuser de privilégier la théorie des sphères et cela d'autant plus que les trois ouvrages mentionnés sont tous pseudonymes, c'est-à-dire qu'il s'agit de points de vue imaginés par Kierkegaard, lui-même restant, en tant qu'auteur et en tant qu'homme, en dehors ou au-delà de cette lecture particulière.

C'est dire que la problématique de l'histoire personnelle ne se réduit pas à l'étude de la philosophie des sphères. Il ne s'agit pas tant de savoir comment on devient un esthète accompli, ou un éthicien, ou comment étant esthète on peut devenir éthicien; mais il s'agit au contraire de savoir comment on devient chrétien et il ne s'agit que de cela; et, pour être plus précis, il ne s'agit pas du tout de le savoir, il s'agit de *devenir* chrétien.

La philosophie des sphères est un miroir que Kierkegaard présente à ses contemporains pour les rendre attentifs à ce qu'ils sont, et si

possible pour les rendre attentifs au fait qu'ils ne sont pas ce qu'ils devraient être, à savoir chrétiens.

La philosophie des sphères n'est donc pas une théorie, et il ne saurait non plus être question pour nous de tirer de cette théorie qui n'en est pas une, une théorie de l'histoire personnelle. La philosophie des sphères n'est pas un modèle réduit de la phénoménologie hégélienne. Et il ne s'agit pas non plus d'un chemin de croix. Mais ce n'est pas non plus à l'inverse une caractérologie ou une typologie psychologique: pas plus qu'il ne naît chrétien, l'individu ne naît esthète ou éthicien et, s'il l'est, c'est toujours sous le sceau de sa propre responsabilité. Toute tentative pour faire de la description des sphères une théorie satisfaisante ne peut aboutir qu'à développer de délicieuses stupidités. La description de l'esthétique et de l'éthique est un repoussoir pour la foi; elle montre au brave homme de chrétien ce qu'il est et que pourtant il ne devrait pas être, et que, partant, il devra cesser d'être.

On comprendra aisément dès lors qu'il est absurde de reprocher à Kierkegaard de n'avoir pas dressé un inventaire complet des attitudes existentielles. Un inventaire complet ne saurait avoir le même usage. Et pour l'usage envisagé, c'est-à-dire pour l'édification, on comprendra tout aussi aisément qu'il y a d'autres points de vue qui permettent des oppositions tout aussi salutaires, au nombre desquelles notamment celles du péché et de la foi, du désespoir et de l'existence authentique (être soi), de l'angoisse et de la liberté. Et chacun de ces points de vue n'est encore qu'un point de vue, c'est-à-dire tout autre chose que le discours édifiant, discours chrétien ou sermon qui adopte explicitement le ton de l'édification, et qui est, plutôt qu'un point de vue, une méditation de la Bible. Kierkegaard ne signe de son nom que ses discours édifiants et la multiplicité des pseudonymes exprime clairement la multiplicité des points de vue auxquels on peut utilement se placer pour décrire tel ou tel aspect du devenir chrétien.

Tout aussi importante que la description de l'esthétique et de l'éthique nous paraîtrait la description de celui que Kierkegaard appelle un «psychologue», de celui qui, comme Constantin dans la *Répétition*, ou comme Frater Taciturnus dans les *Étapes*, compose des «expériences» psychologiques, qui ont pour but de préciser la dialectique d'une attitude. Tout aussi intéressantes la perspective de Climacus dans les «*Riens philosophiques*» et le «*Post-Scriptum*», et la perspective inverse d'Anti-Climacus dans le T. D. et l'E. C.

Certains critiques¹ se sont crus bien inspirés d'affirmer que cette diffraction de la pensée kierkegaardienne en différents points de vue illustrés par les pseudonymes témoignait de l'impuissance de l'intelligence de l'auteur à organiser sa pensée en système. Et en effet quand un auteur ne produit pas de système, il est toujours possible de parler de son incapacité à en créer un. Mais dans le cas qui nous occupe, il faut plutôt se demander si ce n'est pas un avantage éminent que d'avoir su respecter la situation dialectique de l'existence. L'existence ne peut être appréhendée de manière décisive d'un point de vue unique, et il ne s'agit pas pour Kierkegaard de produire une vue satisfaisante pour l'esprit qui cherche à s'embourgeoiser, mais bien de guider la réflexion de l'existant qui est amené par son existence même à s'interroger de différents points de vue. La pensée de Kierkegaard est indéfiniment ouverte; il n'a pas tout dit, il n'a pas inventé tous les pseudonymes possibles et il n'a pas développé tous les points de vue possibles, mais tous les points de vue qu'il a développés convergent vers cette réalité unique qui est l'existence de la foi, dont la définition est toujours à refaire parce que son statut est toujours mis en question par l'existence même.

Ainsi de notre question de l'histoire personnelle: elle est une manière d'interroger les conceptions kierkegaardiennes. Dès l'instant qu'elle est terminée, l'histoire d'une personne peut être racontée d'une manière ou d'une autre sous forme de biographie. Mais aussi longtemps qu'elle n'est pas terminée, l'histoire personnelle n'est rien d'autre que l'existence et le terme d'histoire présente alors sur celui d'existence l'avantage de mettre en évidence et que l'existence n'est rien d'autre que son devenir dans le temps, et que ce devenir se joue dans les vicissitudes concrètes d'un monde concret.

Notre interrogation de l'œuvre de Kierkegaard sera donc dirigée par un certain nombre d'intérêts. Il s'agira d'abord de savoir si Kierkegaard a rendu compte et tenu compte de ce que l'on appelle aujourd'hui l'historicité de l'homme, ou bien s'il y a au contraire, chez lui comme chez les penseurs classiques, un escamotage de l'incarnation de l'homme dans un corps, dans le monde, parmi autrui. Le rejet de la problématique de l'histoire objective est-il en d'autres termes une fuite hors de la réalité? ou bien est-ce au contraire la problématique de l'histoire objective qui est une fuite de la réalité humaine?

¹ Mesnard entre autres.

Ce faisant nous en resterons pour ainsi dire à l'arrière-fond de l'œuvre de Kierkegaard. Pour lui, en effet, il n'est pas intéressant de savoir ce qu'est l'existence en général ou l'homme en général. Mais nous avons le droit, partant de préoccupations actuelles, de nous demander comment Kierkegaard a conçu ou compris l'existence en général, étant bien entendu qu'il ne s'agit pas de son problème mais du nôtre, ou plus précisément encore d'une conception que nous avons en tant que modernes, qui paraît bien assurée, et dont nous pouvons essayer de repérer les origines chez notre auteur. Mais le problème de Kierkegaard n'est pas là.

C'est pourquoi nous aurons à nous demander, puisque aussi bien la foi est au centre de ses préoccupations, si la foi telle qu'il la conçoit est une existence véritable, c'est-à-dire une *histoire* véritable. Nous aurons à nous demander si le croyant de Kierkegaard est un ascète qui se détourne des biens de ce monde pour se consacrer à la contemplation, un mystique qui se détourne des dures réalités pour se consacrer à l'expérience du surnaturel; ou bien si au contraire le croyant est un être incarné, aux prises avec le monde bien que n'étant pas du monde. Comme déjà indiqué c'est cette dernière hypothèse qui nous paraît s'imposer.

La solution de ces deux problèmes nous amènera inmanquablement à nous en poser un troisième: si l'homme en général est un être conçu comme historique, et si d'autre part le croyant est lui aussi un être historique, quel sera le rapport entre «l'homme en général» et le croyant? La foi est-elle une façon d'être historique parmi d'autres, ou bien en est-elle la seule façon? Et le croyant se comprend-il comme historique ou bien l'est-il sans se comprendre comme tel?

Autant de questions auxquelles nous devons nous efforcer de répondre. Mais pour ce faire nous devons abandonner l'ordre de nos problèmes et tenter d'exposer la conception kierkegaardienne de l'existence telle qu'elle se donne, la réponse attendue ne pouvant nous être donnée de façon assurée qu'à travers cet effort de fidélité. Nous exposerons donc d'abord les attitudes esthétique et éthique, puis l'attitude démoniaque, importante, croyons-nous, pour notre propos, enfin l'attitude de la foi et le problème du devenir chrétien.

A. L'esthétique

On trouve une description détaillée de l'esthétique dans la première partie d'O. b. et dans le «*in vino veritas*», première partie des «*Étapes*». On trouve également d'importantes indications à ce sujet dispersées dans presque tous les autres ouvrages.

L'esthète, ou, comme dit aussi Kierkegaard, l'esthéticien, c'est d'abord semble-t-il celui qui s'occupe d'esthétique au sens courant de ce terme. L'esthète d'O. b. produit par exemple une analyse musicale du Don Juan de Mozart et il produit des réflexions sur «*Le reflet du tragique ancien sur le tragique moderne*». Mais nous ne devons pas nous contenter de cette indication, car s'occuper d'esthétique ne définit pas une attitude existentielle; pensons par exemple que Kierkegaard au plus fort de sa production spécifiquement religieuse produit un écrit typiquement esthétique intitulé «*Crise dans la vie d'une actrice*». Celui qui s'occupe d'esthétique n'est pas nécessairement un esthète au sens kierkegaardien.

C'est qu'en effet parmi les écrits d'O. b. attribués à un esthéticien nous trouvons des textes comme l'«*Assolement, essai d'une science de bon sens social*» et le «*Journal d'un séducteur*». Le séducteur est un artiste de la séduction, tandis que l'auteur de l'«*Assolement*» est un artiste de la banalité quotidienne, un artiste qui transforme la banalité quotidienne en perpétuel divertissement. On pourrait donc dire dans ces deux cas que l'esthète cherche à faire de sa vie une œuvre d'art.

Mais c'est là une bien mauvaise définition, car on trouve encore dans O. b. un recueil de pensées intitulé «*Diapsalmata*». Ces pensées font penser au spleen romantique, ou même baudelairien, mais certaines sont seulement amusantes ou satiriques. Il ne s'en dégage aucune attitude que l'on pourrait assigner à leur auteur avec certitude, et même si l'on pouvait dire que la tonalité dominante en est la mélancolie – comme c'est le cas de l'auteur de textes tels que «*le plus malheureux*» ou «*tracés d'ombre*» – on ne pourrait pas encore affirmer que ce soit le résultat d'un effort pour faire de la vie une œuvre d'art.

Si maintenant, pour surmonter notre difficulté à définir l'esthète, nous passons au texte des *Étapes*, nous y trouvons cinq célibataires qui se réunissent pour un banquet. Ce banquet doit être parfait de manière à procurer aux convives une jouissance sans réserves, rien ne doit être négligé, ni dans le choix du décor extérieur, ni dans l'ordonnance du festin. Mais ce raffinement du plaisir ne suffit pas; il y faut

encore le discours sur l'amour de chacun des convives. Ici encore le ton des discours a quelque chose de mélancolique, mais cet aspect disparaît devant la distinction intellectuelle et l'intérêt remarquable des idées exposées. Un trait peu négligeable enfin est le désaccord complet de chacun des convives l'un avec l'autre. L'attitude esthétique est essentiellement multiple, à l'intérieur pourtant de l'unité du banquet.

La définition de l'esthète est difficile à trouver: aucun des esthètes présentés par Kierkegaard ne la donne et aucun ne se dit esthète. Il y a là quelque chose d'essentiel à l'esthète: dès l'instant où il se définirait en tant qu'esthète, c'est-à-dire dans sa généralité, il ne serait plus esthète.

L'esthète ne peut – ou ne veut – se définir. Dès l'instant où il se définirait, il ne serait plus intéressant pour le public auquel il se donne en spectacle. Dire d'un spectacle qu'il est un spectacle est bien la chose la moins intéressante qu'on puisse en dire. L'esthète se considère toujours lui-même comme une exception, comme un être différent du commun des hommes, soit par un esprit particulièrement pénétrant, soit par une sensibilité raffinée, soit par une tristesse constante, soit par un dégoût de la vie, soit par un malheur particulier qui lui est advenu. L'esthète est essentiellement un exhibitionniste et, s'il est raffiné, son exhibitionnisme consistera à montrer qu'il a quelque chose à cacher. Ceci nous amène à constater dès l'abord une duplicité de l'esthète: ce que nous en avons déjà dit pouvait faire penser qu'il était un être qui approfondit son intériorité, qui s'approfondit lui-même dans sa sensibilité, son acuité intellectuelle ou sa tristesse. Mais Kierkegaard fait parler l'esthète, ce n'est pas lui qui l'analyse. Kierkegaard fait parler l'esthète et nous avons tout de suite compris qu'il était d'une profondeur exceptionnelle, ce qui prouve bien qu'il n'est pas profond pour lui, mais pour nous le public. L'esthète n'est pas esthète parce qu'il s'occupe d'esthétique, mais l'art existe, et après lui l'esthétique, parce qu'il y a des esthètes; il ne faut pas dire non plus que l'esthète fait de sa vie une œuvre d'art comme un sculpteur fait une statue: l'esthète peut se donner, lui-même ou sa vie, pour une œuvre d'art, même s'il n'en est pas une du tout; même s'il est ce qu'il y a de plus commun et de plus vulgaire parmi les hommes, il peut ne vivre que pour se donner en spectacle.

C'est dire que l'esthète ne doit à aucun prix se donner pour ce qu'il est *en réalité*. Il n'y a plus de spectacle si la scène n'est pas auréolée

d'imaginaire et cela sans même demander à l'esthète de se donner pour ce qu'il est plus profondément : un mystificateur. C'est donc en un second sens encore que l'esthète ne peut ni ne veut se définir ; s'il n'est plus auréolé d'imaginaire, *de possible*, s'il est défini, c'est-à-dire *fini*, il n'est plus esthète. L'esthète vit de l'infini du possible. L'esthète ne veut ou ne peut se reconnaître dans la réalité finie. Dans une situation déterminée l'esthète fuit : il est un être auquel le changement est nécessaire : il ne peut se sentir limité, fini. S'il est plus raffiné, le changement pourra être intérieur : au lieu d'aspirer sans cesse à une situation nouvelle, il cherchera à s'abstraire suffisamment des contraintes et de l'atmosphère qu'une situation apporte avec soi, pour pouvoir toujours se distraire en leur présence. La maîtrise de l'imagination, la maîtrise du souvenir et de l'oubli assurent le renouvellement infini des possibilités d'une même situation. Le réel n'est que l'occasion pour les possibilités de se développer et de se renouveler à l'intérieur du sujet. C'est aussi ce qui apparaît chez le séducteur. Le séducteur joue avec ses possibilités, mais il est incapable, au terme de sa séduction, de posséder l'aimée, car la réalité lui est insupportable sitôt entrevue. Le séducteur vit de possibilités, et c'est ce qui fait de lui un séducteur avant même qu'il soit un Don Juan. Il en va de même de tous les discours prononcés au *Banquet* : ils ont l'amour et la femme pour thème, mais aucun des orateurs ne parle de l'amour réel ni de la femme réelle. L'amour réel est l'inconnu et la femme est cet être mystérieux, méprisable, haï ou adoré, l'occasion de faire éclore des possibilités originales.

Le premier orateur du *Banquet*, un jeune homme, avoue qu'il ne saurait se mettre à aimer avant de savoir clairement ce qu'est l'amour, mais il le sait déjà en un sens, car il se lance dans de grandes analyses de la nature contradictoire de l'amour, et ceci est très révélateur de l'attitude de l'esthète en face du choix. L'esthète ne peut pas choisir ; il ne peut pas choisir d'abord parce qu'il veut délibérer avant de choisir, mais surtout parce que ses délibérations ne sauraient se terminer que par un non-lieu. Le fini qu'il pourrait avoir à choisir ne présentera jamais les caractères que l'esthète assigne comme condition à son choix : pour que l'esthète choisisse il faudrait que la réalité à choisir soit le possible, que le fini à choisir soit infini. C'est pourquoi l'esthète ne peut que désespérer du choix : « Mariez-vous, vous le regretterez ; ne vous mariez pas, vous le regretterez aussi ; mariez-vous ou ne vous mariez pas, vous le regretterez également ; ... Pendez-vous, vous le

regretterez; ne vous pendez pas, vous le regretterez aussi; pendez-vous ou ne vous pendez pas, vous le regretterez également... Ceci, Messieurs, est la somme de toute la sagesse de la vie. Ce n'est pas à certains instants seulement, comme le dit Spinoza que je considère tout aeterno modo, mais je suis toujours aeterno modo².»

L'esthète désespère de la finitude et aussi, par conséquent, de sa finitude. C'est ce qui fait que la mélancolie est la tonalité dominante de la vie esthétique, et tout ce que l'esthète fait pour s'en libérer s'édifie toujours sur fond de mélancolie, porte encore la marque de la mélancolie. L'auteur de l'«*Assolement*» se montre particulièrement perspicace sur ce point, bien qu'il ne parle que de l'ennui et pas de la tristesse, ni du chagrin qui entrent pourtant comme composantes dans la mélancolie. L'ennui est le père de tous les vices: l'enfant n'est pas sage dès qu'il s'ennuie. Le mal est la réaction à l'ennui: pour vaincre le mal il faut donc vaincre l'ennui (ce qui est une autre façon de réagir à l'ennui). L'ennui repose sur le vide. «L'ennui repose sur ce rien qui se lance à travers l'existence, son vertige est infini comme celui que l'on ressent en regardant dans un abîme infini³.» L'ennui est l'appréhension du néant derrière la finitude et par conséquent l'appréhension du néant de la finitude. «L'ennui est le panthéisme démoniaque⁴.» Et ce «panthéisme démoniaque», qui pressent le néant de toute réalité sans même avoir besoin d'en goûter, est ce qui monte le plus facilement au cœur de l'homme. La mélancolie est essentiellement facile, elle ne nécessite aucun effort, il suffit à l'homme d'être passif pour l'éprouver. C'est ce que Kierkegaard exprime en disant que la vie esthétique est immédiate, reprenant un terme hégélien en lui donnant un autre contenu. Mais si la mélancolie est immédiate, il n'en résulte pas que l'immédiate soit seulement mélancolie. L'esthétisme comprend aussi la recherche du plaisir la plus commune et la plus vulgaire de même que d'une façon générale l'ouverture sans réserves à toutes les sollicitations du moment. Répétons encore ici que l'esthétisme ne nécessite nullement des qualités exceptionnelles, il est une sphère d'existence ouverte à tous, il est la sphère d'existence immédiatement ouverte à tous.

Ceci nous amène enfin à préciser les rapports de l'esthète avec le temps. L'esthète se laisse porter par le temps, il n'a rien d'autre que

² O. b. p. 33-34.

³ O. b. p. 227.

⁴ O. b. p. 226.

ce que le temps lui apporte à chaque instant, il n'est rien d'autre que ce que le temps fait de lui. Ce que le temps apporte c'est l'immédiat. A l'inverse l'esthète prend le temps immédiatement, c'est-à-dire que pour lui le temps est linéaire et sa vie n'est rien d'autre que sa durée interne qui se déroule sur la ligne du temps. L'esthète se repose sur le temps: il n'est rien d'autre que son propre écoulement dans le temps: l'esthète est fluide, inconsistant, impalpable: il glisse sans cesse entre les doigts de qui veut le saisir, comme le temps qui est son seul support. C'est, encore une fois, la raison pour laquelle il est si divers et la raison pour laquelle il ne peut se définir lui-même. Se définir serait pour lui marquer un arrêt dans le temps et se prendre en charge dans cet arrêt: mais dès ce moment il ne serait plus esthète, car il ne se reposerait plus sur le temps. Du fait qu'il se repose sur le temps, l'esthète est sans cesse tourné vers le passé. L'esthète n'a pas d'avenir, car il vit dans l'instant, c'est-à-dire qu'à chaque instant il vit seulement ce que le temps lui a apporté. Or, puisque le temps est une succession continue, ce qu'il a apporté à quoi s'attache l'esthète est toujours déjà du passé. L'esthète jouit toujours du présent comme si c'était déjà du passé quand il n'est pas délibérément tourné vers le passé dans le souvenir ou le ressouvenir.

Notre analyse de l'esthète rejoint en de nombreux aspects celle qu'en fait l'éthicien d'O. b.⁵, que nous tenons à reproduire pour compléter la nôtre et en guise d'introduction à l'analyse de l'éthique. «Si peu doué qu'il soit, si modeste que soit sa situation dans la vie, tout homme sent le besoin naturel de se former une conception de la vie, une idée de la signification et du but de la vie. Celui qui vit esthétiquement le fait aussi, et l'expression ordinaire qu'on a entendu de tous temps et des étapes les plus différentes est celle-ci: il faut jouir de la vie. Naturellement, on la varie beaucoup suivant l'idée qu'on se forme de la jouissance, mais tout le monde est d'accord sur la formule: jouir de la vie⁶.» L'éthicien note que l'esthète raffiné sera fort peu enclin à se reconnaître semblable aux jouisseurs grossiers et que la définition unique de la sphère ne peut que le rebuter. Mais «si grandes que puissent être les différences à l'intérieur de l'esthétique, toutes les étapes possèdent pourtant une ressemblance essentielle:

⁵ Voir O. b. Dernière partie: *L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité.*

⁶ O. b. p. 481.

l'esprit n'est pas déterminé comme esprit mais immédiatement»⁷. Or «la personnalité déterminée immédiatement n'est pas spirituelle, mais physique»⁸. On dira en ce sens que «la santé est le bien le plus précieux autour duquel tout tourne» ou bien que «la beauté est la chose suprême» (ibid.). Vient ensuite «toute conception de la vie où la richesse, les honneurs, la noblesse, etc., deviennent le but de la vie et sa teneur»⁹. Ou bien enfin c'est le talent dans un domaine quelconque qui fait la gloire de l'homme et «le contentement dans la vie, la jouissance, est recherché dans l'épanouissement de ce talent»¹⁰. Pour l'éthicien «toute conception esthétique de la vie est du désespoir»¹¹.

B. L'éthique

La conception éthique de la vie est présentée dans O. b. et dans les *Étapes* les deux fois après la description de l'esthétique et dans O. b. explicitement en réponse critique aux prétentions de l'esthète. Les deux fois l'éthique est présentée d'abord à l'occasion d'un écrit sur le mariage, de sorte que la question éthique et la question du mariage semblent se recouvrir¹². Mais la question de l'éthique déborde largement celle du mariage comme il apparaît dans l'écrit d'O. b. sur *L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité*.

1. Le mariage éthique

L'éthicien d'O. b. vise d'abord à montrer la «légitimité esthétique du mariage». Il cherche donc d'abord à se défendre contre les objections que l'esthète pourrait formuler contre le mariage. L'esthète ne peut se marier puisque, comme nous l'avons vu, il ne peut s'engager dans la finitude ni supporter la finitude. Il peut donc sembler que le mariage soit la fin de la poésie de la vie, de sa beauté et de son charme au bénéfice de la stupide acceptation de la dure réalité. Il serait inesthétique de présenter Roméo et Juliette traînant une poussette ou se complaisant dans la banalité quotidienne. Aucun poète ne s'est fait

⁷ O. b. p. 482.

⁸ *Ibid.*

⁹ O. b. p. 483.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ O. b. p. 490.

¹² Voir «*La légitimité esthétique du mariage*», O. b. 2^e partie, et «*Propos sur le mariage*», *Et.* 2^e partie.

le chantre de la beauté du mariage. Est-ce à dire que le mariage soit privé de toute beauté? Les époux sont-ils nécessairement d'anciens amants qui ont perdu leur amour en s'embourbant dans le fini? L'amour qui fait le bonheur des amants et le chant des poètes peut-il passer dans la sphère de la réalité où se situe le mariage?

Le mariage ne peut qu'être décevant pour l'esthète. Le possible ne passe pas dans le réel. Pour l'esthète qui vit dans l'immédiat, le mariage n'est que le tissu sordide de la réalité d'où l'amour est absent. Le mariage doit être une décision, la décision de faire de l'inclination amoureuse, de l'amour des amants, la substance de la vie. L'amour qui risque de se perdre dans le fini est pris en charge par la volonté et conservé victorieusement nous dit-on. Mais il y a plus: le mariage loin d'être le piège de l'amour en est la véritable destination. L'amour de l'esthète porte en soi l'éternité: les amants pensent s'unir totalement, c'est-à-dire pour l'éternité, mais cet amour ne peut être qu'éphémère et partant mensonger s'il n'est pas pris en charge par la volonté. Par le mariage la promesse d'éternité que l'amour porte en soi se concrétisera comme une continuité dans le temps.

Reste la question de savoir comment la décision des amants, l'acte de volonté, peut préserver l'amour du changement. L'amour en effet est immédiat, il est inclination amoureuse; il advient à l'homme, qui n'est pas il est vrai sans en être responsable; mais du fait qu'il advient à l'homme, l'amour n'est pas en son pouvoir. L'amour n'est pas affaire de volonté. L'époux ne pense pas qu'une accumulation de raisons marque une incertitude, aussi fera-t-il plusieurs réponses à cette difficulté. Sa réponse ne sera d'ailleurs pas exactement pareille dans O. b. et dans les «*Etapes*». Celle des *Etapes* sera la plus humble: la décision du mariage ne porte pas sur l'inclination amoureuse, mais sur le rapport de celle-ci à la réalité: la décision porte sur le cadre de l'inclination amoureuse, celle-ci étant considérée comme un don de Dieu. L'époux s'en remet à la bénédiction nuptiale pour s'assurer que l'amour habitera son mariage. Le Dieu chrétien est le dieu du mariage comme l'Eros païen est le dieu de l'amour, et en ce sens la bénédiction nuptiale peut être défendue du strict point de vue esthétique: n'est-ce pas elle qui assure de la présence de l'esthétique au cœur de l'éthique? Mais le religieux à l'horizon du mariage n'est pas la seule défense de l'amour. La femme s'embellit avec le temps; elle est plus belle comme épouse que comme jeune fille, comme mère que comme jeune épouse, etc. Il ne s'agit plus tant de la beauté extérieure que de

la beauté intérieure. L'époux d'O. b. reprend ces thèmes mais en les complétant. La grâce divine et la beauté croissante de la femme sont complétées par la sagesse de l'époux: l'époux demeure un érotique qui ménage ses cartouches; la découverte de l'autre doit être menée avec finesse pour durer le plus longtemps possible. Il faut durer au maximum jusqu'au moment où la répétition apparaîtra, mais à ce moment encore l'amour pourra être maintenu. Non plus certes sous sa forme première, mais comme entente profonde, comme intimité toujours renouvelée. La longueur du temps ne saurait effrayer l'époux, car il saura bien faire durer son amour; et pourtant, dans son effort même pour se donner raison, l'époux s'avoue vaincu involontairement, car il prouve le contraire de ce qu'il voulait prouver. L'inclination amoureuse qu'il voulait maintenir est devenue méconnaissable, et s'il peut protester qu'il s'agit toujours pour lui du premier amour, nous pouvons en douter nous qui l'écoutons, car il ne parle jamais de son aimée ni de son amour, mais sans cesse du contentement qu'il a à s'être marié et des bonnes raisons qu'il a eues pour le faire. Le seul élément esthétique qui demeure dans son mariage est ce contentement positif et un peu béat de l'homme essentiellement satisfait de lui-même. Et tel est finalement le but de l'éthicien dans son apologie du mariage: nous dire sa satisfaction au cœur de la finitude, de ce qu'il a fait et de ce qu'il est.

Mais pourquoi éprouve-t-il le besoin de nous le dire? Cette question risquerait de nous égarer si nous ne pouvions tabler sur la précision dialectique avec laquelle Kierkegaard fait parler ses pseudonymes. Aussi bien pour respecter cette précision nous faut-il ajouter que l'éthicien ne s'adresse pas à nous lecteurs, mais à un ami qu'il cherche à gagner à sa conception. Chose remarquable, il n'y a rien de semblable dans l'atmosphère de l'esthétique. L'esthète parle pour se donner en spectacle, l'éthicien parle en prosélyte, mais son prosélytisme est en même temps un plaidoyer pour sa cause, une justification qu'il donne de lui-même et qui attend l'approbation de l'univers des hommes. L'éthicien ne parle jamais de sa femme et d'ailleurs il avoue ne pas l'avoir choisie, et on peut supposer que si elle était toute autre, il n'en tiendrait pas moins le même discours mot pour mot. L'éthicien n'a pas choisi sa femme et il se moque, peut-être à juste titre, de l'esthète pour lequel le choix d'une femme serait le grand préalable au mariage; l'éthicien a choisi le général et non le singulier, il vit par rapport à ce qu'il y a de général dans sa situation, non en fonction de sa condition

particulière. Et c'est pourquoi il est tout à la fois prosélyte et plaideur. Il invite son ami esthète à venir se ranger dans le général. Et pourtant s'il était tellement sûr d'avoir raison, d'avoir choisi la bonne solution, s'il était aussi content qu'il veut bien le dire, il n'aurait pas besoin de si longues pages ni de si filandreuses justifications pour y convertir son ami. L'éthicien veut prouver qu'il a raison avec un entêtement implacable. C'est qu'en effet son contentement s'effondre si les hommes ne lui donnent pas raison. Il a choisi le général, il exprime le général et son ardeur à se justifier trahit son angoisse, car il parle à un esthète qui a refusé le général et il n'est rien comme individu en dehors du général. Il doit avoir raison faute de quoi tout s'écroule.

Nous allons nous arrêter à cette prétention de l'éthicien à avoir raison. Nous voyons mieux maintenant que la question du mariage est loin de recouvrir la question éthique, beaucoup plus vaste : si l'on voulait présenter l'éthique de nos jours, il y a gros à parier qu'on parlerait plus volontiers de l'engagement politique que du mariage et pourtant l'attitude éthique serait exactement semblable. Si Kierkegaard choisit le mariage, c'est pour rester plus strictement dans le cadre de l'existence individuelle, et peut-être aussi parce que la nature du choix éthique et du contentement éthique apparaît dans le mariage de façon particulièrement claire. En reprenant maintenant la structure éthique pour elle-même nous passons au dernier écrit d'O. b. : «l'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité».

2. Le choix éthique

Le choix est la catégorie centrale de l'éthique : «je ne suis pas logicien, je n'ai qu'une seule catégorie, mais je t'assure qu'elle est le choix de mon cœur et de mon esprit, le plaisir de mon âme et mon suprême bonheur»¹³.

Le choix éthique n'est jamais le choix de ceci ou de cela. La délibération ne précède pas le choix : l'esthète est dans l'erreur. Nous avons vu que l'époux ne choisit pas sa femme comme un esthète prétendrait choisir sa femme parmi toutes les femmes. Le choix presse et celui qui veut l'é luder, loin de l'avoir effectivement retardé, a choisi inconsciemment. L'homme ne peut se maintenir dans l'instant du choix : il est poussé en avant par le temps. Et le choix doit être reconnu, pris au sérieux, car sinon l'homme est néanmoins responsable de ce

¹³ O. b. p. 505.

qu'il est. La personnalité se forme par le choix et l'homme est responsable de sa personnalité: «si on ajourne le choix, la personnalité ou les puissances cachées en elle choisit inconsciemment»¹⁴. Le choix de l'éthicien est d'abord un choix du choix: «grâce à mon ou bien ou bien apparaît l'éthique. Il n'est donc pas encore question d'un choix, de quelque chose, ni de la réalité de ce qui a été choisi; mais de la réalité du choix»¹⁵.

Le passage de l'esthétique à l'éthique n'est pas sans faire problème dès l'abord: l'éthicien présente son ou bien ou bien à l'esthète et l'esthète ne doit pas l'écouter s'il veut rester esthète. Dès l'instant où il choisirait d'être esthète, il ne le serait plus, car il aurait reconnu la réalité du choix, et s'il continuait d'être esthète après avoir choisi, il se contredirait, il serait en faute.

Le choix éthique consiste d'abord à se reconnaître comme un être qui choisit ou plutôt à se choisir comme tel. Bien loin donc de porter sur ceci ou cela, le choix est choix de soi. «Le moi se choisit lui-même ou plutôt se reçoit lui-même»¹⁶. «La grandeur ne consiste pas en ceci ou cela, mais se trouve dans le fait d'être soi-même; et il est dans le pouvoir de tout homme de l'être s'il le veut»¹⁷. L'expression être soi a ici un double sens: être soi, c'est d'abord choisir puisqu'on est un être dont la nature est de choisir; mais ce n'est là que la forme abstraite et le choix éthique est toujours aussi concret qu'abstrait; être soi, c'est donc aussi être volontairement, par l'acte du choix, ce que l'on est immédiatement. Ainsi du mariage: l'époux à qui il est advenu d'être amoureux se choisit amoureux. L'individu aura alors conscience d'être cet individu précis, avec ces capacités, ces dispositions, ces aspirations, ces passions, influencé par cet entourage précis, résultante précise d'un entourage précis. Mais en prenant ainsi conscience de lui-même, il accepte toutes ces choses sous sa responsabilité... il se choisit lui-même comme résultante... L'individu se choisit donc lui-même comme une concrétion déterminée de bien des façons, et il se choisit par conséquent d'après sa continuité¹⁸. Le choix éthique consiste à prendre en charge tout ce que l'on est. L'éthicien prend en charge son histoire et pas seulement la sienne propre, mais aussi celle

¹⁴ O. b. p. 470.

¹⁵ O. b. p. 479.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ O. b. p. 533.

de la communauté humaine à laquelle il se rattache, de sa race, de sa nation, etc... «Il ne peut rien abandonner de tout cela, pas même le plus douloureux, le plus cruel, et, cependant, l'expression de cette lutte, de cette acquisition est le repentir. Son repentir remonte dans le passé... Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut se choisir lui-même, et c'est la seule condition qu'il veut, car ce n'est qu'ainsi qu'il peut se choisir au sens absolu¹⁹.» C'est qu'en effet dire que l'éthicien assume tout ne signifie pas qu'il approuve tout; l'éthicien ne peut pas être tout ce qu'il est immédiatement, et c'est pourquoi son choix est toujours en même temps un repentir. «Je ne peux pas répéter assez souvent que se choisir soi-même est un acte identique à celui de se repentir soi-même, si simple en soi que soit d'ailleurs cette détermination²⁰.» «Celui qui se choisit lui-même éthiquement, se choisit concrètement comme cet individu précis, et il obtient cette concrétion parce que le choix est identique au repentir, qui sanctionne le choix²¹.» Le repentir dont il s'agit ici n'est donc que l'envers du choix. Il n'a rien à voir avec le repentir religieux, avec le repentir du «mystique» qui porte sur le péché. Le repentir mystique est pour l'éthicien «une superfluité intempestive, car ce n'est pas l'individu qui a créé le monde, et il n'a donc pas à prendre à cœur que le monde soit réellement de la vanité»²². Le repentir éthique reste dans l'immanence: si pour l'éthicien le choix de soi est identique au repentir, cela ne signifie nullement que le choix éthique consiste à se reconnaître infiniment coupable devant Dieu. Dans le choix, le sujet commence par s'abstraire du monde et c'est le repentir, mais c'est pour retourner immédiatement au monde et c'est le choix. «Le vrai choix concret est celui par lequel, à l'instant même où je choisis de sortir du monde, je choisis d'y rentrer²³.» La fonction du repentir nous paraît donc double: d'une part il éloigne de moi ce qu'il y a d'abusif dans ma réalité et c'est en quoi il fait de moi un individu fini, précis. Mais dans cette fonction même le repentir met en question la totalité de ma réalité: le choix est identique au repentir, mais il en constitue l'autre face: d'une part il est choix de la part du fini que n'a pas retranché le repentir et d'autre part il est le retour au monde après la mise en question.

¹⁹ O. b. p. 507.

²⁰ O. b. p. 531.

²¹ O. b. p. 533.

²² O. b. p. 531.

²³ *Ibid.*

Le choix de soi aussi bien que le repentir éthique est intégralement au pouvoir de l'homme.

Pour compléter ceci, nous reprendrons encore la question du passage de l'esthète à la sphère éthique. La vie de l'esthète est du désespoir aux yeux de l'éthicien – de même pourrions-nous ajouter que la vie de l'éthicien est désespérante pour l'esthète. Le conseil de l'éthicien à l'esthète est dès lors le suivant: «choisis donc le désespoir – le désespoir lui-même est un choix... Et en désespérant, on choisit à nouveau et que choisit-on? on se choisit soi-même, non pas dans son immédiateté, non pas comme un individu quelconque, mais on se choisit soi-même dans sa validité éternelle²⁴.» Ce qui importe à l'éthicien dans le désespoir, c'est ce qui n'entre pas dans la conscience du désespéré, à savoir qu'il a choisi le désespoir. Pour l'éthicien «la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir» (Sartre), mais le désespoir n'est pas à prendre au sérieux sauf comme une sorte de «table rase» existentielle. «En choisissant dans le sens absolu, je choisis le désespoir, et dans le désespoir je choisis l'absolu, car je suis moi-même l'absolu, je pose l'absolu, et je suis moi-même l'absolu²⁵.» L'éthique n'a pas son point de départ dans le désespoir, car l'éthicien sort de son désespoir pour se découvrir une force agissante dans le désespoir et susceptible de poser le moi comme absolu. Mais ce n'est là pourrait-on dire que la volonté arbitraire qui aurait tout aussi bien pu se poser en deçà du désespoir, à ceci près toutefois que pour la poser, le sujet doit avoir désespéré de l'esthétique. L'éthicien est un séducteur quand il dit à l'esthète de désespérer, car l'esthète, dans son désespoir, pourrait fort bien désespérer aussi de l'absolu de la volonté et dans ce cas l'éthicien ne peut le sauver. Or si l'esthète est esthète, c'est peut-être justement parce qu'il désespère déjà consciemment ou inconsciemment de la solution éthique. «Dans le désespoir je choisis l'absolu», mais il se peut fort bien que je ne me contente pas du faux absolu de la volonté. L'éthicien parle du désespoir sans en avoir sondé les profondeurs²⁶.

Dans le choix éthique, le moi pose l'absolu parce qu'il est lui-même l'absolu ou, ce qui revient au même, le moi se pose lui-même comme l'absolu. Ceci montre assez que le repentir dont il s'agissait comme identique au choix ne saurait porter sur une faute morale définie par

²⁴ O. b. p. 504.

²⁵ O. b. p. 505.

²⁶ Ces remarques se fondent sur les analyses du T. D.

les concepts de Bien et de Mal considérés comme absolus. «Si tu veux bien me comprendre correctement, je suis prêt à dire que ce qui compte le plus dans le choix n'est pas de choisir ce qui est juste, mais l'énergie, le sérieux et la passion avec lesquels on choisit..., même si quelqu'un choisit faux, il percevra pourtant, et justement à cause de l'énergie avec laquelle il a choisi, qu'il avait choisi faux. Car le choix ayant été fait avec toute la sincérité de la personnalité, sa nature a été purifiée et elle-même a été mise en rapport immédiat avec la puissance éternelle qui, par sa présence en tous lieux, pénètre toute l'existence²⁷.»

«L'éthicien s'est revêtu du devoir qui est pour lui l'expression de sa nature la plus intime. Ainsi orienté en lui-même, il a approfondi l'éthique et il ne sera pas essoufflé en faisant son possible pour remplir ses devoirs. L'individu vraiment éthique éprouve par conséquent de la tranquillité et de l'assurance, parce qu'il n'a pas le devoir hors de lui mais en lui... Si l'éthique est correctement comprise, elle rend l'individu infiniment sûr de lui-même²⁸.»

Le choix éthique ne repose pas sereinement en lui-même porté et posé par la toute-puissance de la volonté. L'éthicien est essentiellement sûr de lui-même et content de lui-même parce qu'il est en ordre avec autre chose, parce qu'il a accompli son «devoir». Mais son devoir ne lui est pas dicté par des valeurs inscrites dans le ciel ou des commandements gravés sur les tables. Et pourtant si ce devoir n'était pas là il ne pourrait être si béatement satisfait de lui-même; s'il ne reposait que sur sa volonté, il vivrait dans l'angoisse, la solitude et le délaissement. Le choix éthique se fonde dans le général.

3. L'éthique et le général

«C'est seulement lorsque l'individu lui-même est le général que l'éthique se laisse réaliser...; celui qui regarde la vie éthiquement voit le général, et celui qui vit éthiquement exprime le général dans sa vie...; l'homme général n'est pas un fantôme, mais tout homme est l'homme général, ce qui veut dire que le chemin par lequel il devient l'homme général est assigné à tout homme. Celui qui vit esthétiquement est l'homme accidentel²⁹.» Il peut paraître assez délicat de comprendre ce qu'est le général. Le général n'est pas l'abstrait qui est commun à tous les hommes; on a fait ainsi de la raison par exemple

²⁷ O. b. p. 472.

²⁸ O. b. p. 535-536.

²⁹ O. b. p. 536.

la caractéristique de l'homme en général. Dans cette perspective l'homme concret, particulier, ne peut avoir qu'un rapport extérieur avec l'homme en général. Le général en lui ne le concerne pas. Or «l'homme général n'est pas un fantôme» et ce n'est donc pas en ce sens qu'il faut l'entendre. «Tout homme peut, s'il le veut, devenir paradigme de l'homme, non pas en se débarrassant de sa contingence, mais en restant en elle et en la perfectionnant³⁰.» L'homme général a ceci de général qu'il a à vivre dans une situation particulière. L'accidentel est essentiel à l'homme. L'homme général est une synthèse de concret et d'abstrait, de général et de particulier. L'éthicien est l'homme général tandis que l'esthète est l'homme accidentel. La différence entre les deux n'en est pas une objective: c'est une différence dans la façon de se comprendre: l'esthète accentue que ce qu'il a d'accidentel soit accidentel, tandis que l'éthicien accentue qu'il est essentiel à l'homme d'être accidentel, qu'il est commun à tout homme d'avoir de l'accidentel. Être éthicien c'est donc se comprendre comme essentiellement semblable à tout homme, c'est se comprendre dans ce qu'on a de général.

C'est en ce sens que l'éthicien peut être paradigme. Ce qu'il choisit d'être essentiellement est valable pour tout homme. On bute cependant ici sur la même difficulté que précédemment: car être le paradigme de l'homme pourrait fort bien n'être pas réconfortant du tout s'il s'agit d'un paradigme qui pose des valeurs nouvelles ou absurdes. L'éthicien est l'homme du général mais ce n'est pas seulement une généralité de droit. Certes il ne s'agit pas du tout non plus d'une généralité de fait: il serait très étranger à l'attitude éthique de tirer sa norme de vie par abstraction statistique à partir de la manière de vivre des hommes d'une époque. La généralité à laquelle se réfère l'éthicien nous paraît intermédiaire entre la science des mœurs du plus grand nombre et une généralité abstraite, de droit, qui n'exclurait pas a priori la parfaite solitude de l'homme-paradigme. L'homme éthique est tout à la fois celui qui est sûr d'avoir raison et celui qui demande qu'on lui donne raison. La généralité à laquelle il se réfère n'a rien d'empirique et pourtant il compte bien être approuvé par autrui en général. L'éthicien est à la fois l'homme du commun et l'homme de la rigueur volontaire. Et derrière cette rigueur qui le fait paraître fort, l'éthicien se repose en secret du souci d'exister sur le fait

³⁰ O. b. p. 541.

qu'il est comme tout le monde, sur le fait qu'à peu près tout le monde l'approuverait en l'entendant parler. Ceci se montre bien dans le fait que l'éthicien entreprend d'abord de faire l'apologie du mariage : car qui, sinon la minorité des esthètes et des débauchés, s'aviserait de mettre en cause le mariage? L'éthicien est essentiellement et avant tout membre de la confrérie des braves gens.

C. Le démoniaque

«Le fait d'être originellement, par nature ou par suite de l'histoire, placé en dehors du général constitue le début du démoniaque, et l'individu n'en est pas responsable³¹.» Il y a en d'autres termes certains individus auxquels les consolations et les certitudes de l'éthique sont interdites et ce point doit être souligné fortement, car il montre que l'éthique rejette en dehors d'elle certains accidents qui adviennent à l'individu; l'éthique se trouve quelquefois incapable de prendre en charge l'historicité de l'individu. Ainsi du Richard III de Shakespeare, né difforme et qui, du fait de sa difformité, se voit interdire une vie normale. «On ne peut sauver des natures comme celle de Gloucester en les faisant passer par médiation dans l'idée de société. L'éthique se moque vraiment de ces hommes...³²»

Il est donc des êtres d'exception que l'éthique ne peut satisfaire. Mais Kierkegaard insiste sur le fait que le démoniaque n'est pas une rareté : «des exemples de démoniaque, la vie en offre à profusion dans toutes les sphères et à tous les degrés possibles»³³. «Le démoniaque peut se manifester de bien des manières, comme paresse remettant au lendemain pour penser, curiosité restant éternellement de la curiosité, tromperie malhonnête de soi-même, mollesse féminine qui compte sur les autres, ignorance d'aristocrate, affairément stupide, etc...³⁴.» On voit donc par là le concept de démoniaque désigner des attitudes très courantes et très banales et nous y retrouvons cette sympathie antipathisante ou cette antipathie sympathisante, cette réaction contradictoire en présence de quelque chose où Kierkegaard reconnaît la présence de l'angoisse. Mais si le démoniaque est une forme de l'angoisse, l'angoisse n'est pas toujours le démoniaque.

³¹ C. T. p. 176.

³² C. T. p. 175.

³³ C. A. p. 180.

³⁴ C. A. p. 199.

L'homme est dans le péché et dans cet état il est sujet à deux formes d'angoisse: l'une où il s'angoisse du mal, «l'autre formation est le démoniaque. L'individu est dans le Mal et a l'angoisse du Bien. L'esclavage est un rapport contraint au mal, mais le démoniaque est un rapport involontaire au Bien», et il faut ajouter que «le Bien signifie naturellement la réintégration dans la liberté, la rédemption, le salut, etc... qu'on l'appelle comme on veut»³⁵.

Il suit d'une telle définition que les attitudes esthétique et éthique précédemment définies auront toutes chances de présenter des traits démoniaques, dans la mesure où l'esthète et l'éthicien qui sont dans le péché, par définition puisqu'ils ne sont pas des croyants, sont mis ou ont été mis en présence du Bien, c'est-à-dire de la possibilité de la foi. Le démoniaque n'est donc pas une attitude existentielle à côté de l'esthétique et de l'éthique, puisque l'esthétique et l'éthique présentent des traits démoniaques.

Ceci ne doit cependant pas nous dispenser de préciser la dialectique du démoniaque en tant que tel. Le démoniaque étant angoissé par le Bien réagit en se précipitant soit dans le Mal, soit dans le Bien, mais dans les deux cas il s'agit d'une réaction angoissée, c'est-à-dire d'une réaction qui ne se connaît pas, qui refuse de connaître son point de départ et qui peut se prolonger indéfiniment, jusqu'à l'anéantissement de l'individu démoniaque. Un exemple du démoniaque dans le sens du mal nous est fourni par le Richard III de Shakespeare déjà cité. Gloucester se précipite de crime en crime pour parvenir croit-il à la puissance, mais bien plutôt pour s'affirmer contre la possibilité de s'accepter humblement difforme, possibilité symbolisée esthétiquement par celle de la tendresse et de l'amour. Un autre exemple nous serait fourni par Néron dont on nous parle dans O. b. (p. 485 sq.).

Mais ce qui intéresse surtout Kierkegaard c'est le démoniaque dans le sens du bien. C'est en effet une forme démoniaque qui est le plus souvent méconnue et qui présente un intérêt considérable. Il s'agit de l'homme qui, mis en présence du Bien ou, comme on voudra dire, de la possibilité de la foi, demeurera angoissé par ce Bien au lieu de faire le saut qui lui permettrait d'y accéder; il demeure angoissé par le Bien, c'est-à-dire que toute sa vie, en tant qu'il est démoniaque, se jouera dans le silence de cette angoisse et dans un effort désespéré pour se libérer de cette angoisse, c'est-à-dire pour réaliser ce Bien. Il s'agit en

³⁵ C. A. p. 172-173.

d'autres termes de l'individu qui s'efforce indéfiniment vers le Bien, mais qui refuse de s'abandonner, de se laisser aider et sauver.

C'est ainsi que Kierkegaard esquisse notamment le démoniaque du repentir (C. T. p. 158). Le séducteur, qui s'est fait désarmer par l'innocence d'une jeune fille, sombre dans un repentir silencieux, prostré, d'où il lui deviendra impossible de sortir, ni pour séduire à nouveau, ni pour s'abandonner à l'amour. Le démoniaque se montre ici dans le fait que l'homme préfère se détruire plutôt que de détruire comme par le passé et s'il s'efforce vers le Bien, il le refuse du même coup en refusant de se laisser guérir, ce qui illustre bien cette sympathie antipathisante qui définit l'angoisse.

Le texte qui doit nous intéresser le plus à ce propos se situe dans les *Étapes* et s'intitule : *Coupable? non coupable?* Il s'agit ici de nouveau, comme dans *la Répétition*, d'une histoire de fiançailles malheureuses. Le fiancé est en proie à une mélancolie terrible dont il ne peut se défaire et dont il ne veut s'ouvrir à sa fiancée, car il ne veut pas troubler sa spontanéité innocente en lui révélant des profondeurs qu'elle ne soupçonne pas. Peu à peu, il s'oriente religieusement, il trouve dans l'idée religieuse le remède à sa mélancolie. Il s'efforce dès lors d'orienter sa fiancée dans cette même direction pour que leur amour passe sur le plan du religieux et qu'ils y trouvent l'égalité fondamentale qui leur permettrait de se comprendre mutuellement. Mais la fiancée reste insensible à ses efforts; elle demeure dans l'immédiateté et il leur est donc impossible de se comprendre: parce qu'il ne veut pas s'ouvrir, et parce qu'elle ne soupçonne pas chez lui une profondeur qu'elle ne possède pas. Et si elle ne veut pas faire le mouvement religieux, c'est qu'elle se repose sur leur liaison et sur la perspective de leur mariage. Or comme il s'en rend compte, le mariage est impossible: il ne peut ni ne veut abdiquer l'idée religieuse pour se perdre dans la finitude du mariage et il dupe sa fiancée s'il se marie en gardant et cachant son secret; tout son désir le porte vers le mariage, mais le mariage ne peut se faire au détriment du religieux. Il s'efforcera dès lors de se rendre ennuyeux pour la détacher de lui et la forcer, pense-t-il, à trouver appui dans le religieux. Mais la tentative échoue et se solde par une rupture définitive. Mais le seul souci du fiancé demeure, dans la rupture, l'échec ou le succès de son entreprise: il épie sa bien-aimée pour voir si possible si la rupture réussit ce que la liaison n'avait pu: l'orientation religieuse de la jeune fille. Il demeure prisonnier de ce qu'elle va faire, non pas tant qu'il espère vraiment la possibilité

d'une reprise, mais bien que seule l'attitude de la jeune fille décidera s'il a agi justement, s'il est coupable ou non coupable. Et c'est bien ce qui lui importe avant tout: tout son effort dès le début n'a consisté qu'à tenter d'agir justement, dans une correction parfaite vis-à-vis de l'idée religieuse, dans un scrupuleux respect des exigences et de la dialectique de la situation. Et il demeurera prisonnier; son problème est insoluble, jamais il n'obtiendra le renseignement qui l'assurerait du résultat, positif ou négatif, de son entreprise. Il demeurera prisonnier, rongé par son angoisse.

Le jeune homme en question est démoniaque, ce qui se montre en plusieurs points; tout d'abord en son hermétisme: jamais il ne consent à s'expliquer, à s'ouvrir, à parler: «Le silence est le piège du démon; plus on le garde plus aussi le démon est redoutable³⁶.» Et ce qui est remarquable dans son silence c'est qu'il ne parle ni à Dieu ni à autrui: il vit avec l'idée de Dieu, mais non pas devant Dieu, ce qui montre bien, qu'angoissé par le Bien, il reste en deçà du Bien. Il n'accède donc pas à la foi; mais il cherche à faire les mouvements de la foi, et il s'épuise dans cette imitation: aucune tâche ne lui paraît au-dessus de ses forces, aucun sacrifice non plus: l'angoisse du Bien se fait dévorante pour lui, parce qu'il la prend au sérieux et parce qu'il veut par-dessus tout demeurer fidèle à l'idée qu'il s'en est faite.

C'est dire tout à la fois qu'il renonce à sa finitude et qu'il cherche à la dépasser. Le démoniaque dans le sens du Bien fait mine de prendre au sérieux l'exigence au-delà du point où elle cesserait d'être une exigence pour apparaître comme la vie de la liberté. Il refuse d'accéder à la foi aussi longtemps qu'il n'aura pas retrouvé sa bien-aimée: il entrevoit la guérison possible de sa mélancolie, mais il refuse cette guérison. C'est dire à l'inverse qu'il se croit capable d'accomplir une exigence infinie, à condition bien sûr qu'il ne s'agisse que d'une exigence. Le démoniaque «ne veut aller que jusqu'à un certain point, alors il s'arrête, et désormais se cantonne dans une attitude de savoir, il veut de façon ou d'autre devenir plus que l'individu empirique, déterminé dans le plan historique et prisonnier du temporel»³⁷.

L'intérêt du concept de démoniaque apparaît donc double: tout d'abord il est le concept qui fait trébucher l'éthique, et d'autre part, s'agissant de la foi, il nous enseigne à ne pas lâcher la proie pour

³⁶ C. T. p. 144.

³⁷ C. A. p. 206.

l'ombre, à ne pas confondre certaine forme de démoniaque avec la foi.

Le concept de démoniaque nous permet de nous débarrasser de l'éthique. L'éthique étant le général devrait pouvoir proposer son exigence à tout homme, mais il y a des cas d'exception auxquels elle ne peut s'appliquer, ce qui nous oblige à relativiser l'exigence éthique, à la considérer comme un point de vue parmi d'autres, ce qui du même coup la désamorce. Et l'analyse de ces cas d'exception qui ne sont pas justiciables de l'éthique permet de mettre en évidence dans l'éthique même des traits démoniaques. Nous avons remarqué en effet qu'à travers la conviction qui caractérise le discours de l'éthicien percevait l'ambition désespérée d'obtenir raison au jugement des hommes, ce qui permet de montrer que l'éthicien est démoniaque dans la mesure où il veut se persuader qu'il a raison, car s'il a désespérément besoin de cette justification, c'est qu'il a été mis en question par une exigence plus haute qu'il a refusée, et le caractère angoissé de cette réaction se montre dans le fait que l'éthicien n'a pas conscience de l'origine de son entreprise. Il en résulte d'une part que l'éthique est impuissante à rendre compte de l'historicité de l'homme puisqu'il y a des cas qu'elle ne peut s'assimiler, et d'autre part que l'éthicien fuit sa propre réalité puisqu'il est incapable de rendre compte de ce qui le met en mouvement.

Il en résulte également que s'il faut donner raison à l'éthique contre l'esthétique dans son accentuation de la volonté comme facteur déterminant de la personnalité, il faut à l'inverse donner raison à l'esthétique dans son accentuation du thème de la mélancolie et de l'ennui comme données fondamentales de la vie humaine. L'éthique propose à l'homme de s'installer dans le monde du péché dans une paisible complaisance à soi; l'esthétique au contraire en accentuant l'ennui qui est au cœur de l'homme et à l'origine de toutes ses entreprises, montre l'impossibilité de cette installation. L'existence du démoniaque accentue cette impossibilité de l'éthique et il faut remarquer que le démoniaque part toujours d'une donnée esthétique. Le type du démoniaque ne peut réaliser l'éthique parce qu'il est un génie, ou bien un être difforme, anormal, ou bien un mélancolique, toutes données esthétiques, mais l'existence du démoniaque au cœur même de l'éthique montre le bien-fondé de la dénonciation esthétique. La mélancolie n'est pas un vice, mais l'appréhension, au niveau de l'immédiat, de l'état de perdition de l'homme et de la vanité du monde

déchu. L'angoisse du Bien ne peut surgir que sur fond de mélancolie et l'homme connaît la mélancolie puisqu'il connaît l'angoisse du Bien.

Mais l'esthète fuit son incarnation et nie sa responsabilité et de ce point de vue l'éthicien a raison contre lui, de sorte qu'il nous faut renvoyer l'esthétique et l'éthique dos à dos. La question d'une attitude existentielle qui ne soit pas une fuite de l'historicité humaine reste donc entièrement ouverte.

Et nous savons déjà que nous n'avons rien à espérer sur ce point de l'attitude démoniaque. Le démoniaque renonce à tout et accepte de travailler à sa propre destruction, en même temps qu'il cherche à se hisser à des dimensions prométhéennes. Le démoniaque fuit la finitude et sa propre finitude. Et ce qui nous importe de savoir ici, avant tout, c'est que le démoniaque n'est pas la foi. Le démoniaque est l'angoisse du Bien, non pas l'acceptation du Bien. Le démoniaque est angoissé par le possible de la foi et de la liberté et il nous reste à examiner cette possibilité. Mais dans cet examen, il conviendra de ne pas oublier que la foi et la liberté sont susceptibles d'une imitation par le démoniaque dans l'exaspération de l'immanence. Le démoniaque cherche sa propre justice et son repos dans l'exercice épuisant de la rectitude, tandis que la foi se situe par delà le démoniaque.

Il convient peut-être de souligner ici que nous n'avons pas cherché à faire dire à Kierkegaard autre chose qu'il ne dit. C'est lui-même croyons-nous qui accentue l'importance du concept de démoniaque et qui l'oppose à la foi, ce qui se montre assez dans le fait que ce concept n'est que le prolongement de celui de scandale déjà exposé précédemment. Nous pouvons nous demander si les critiques qui ont vu chez Kierkegaard une conception désincarnée de la foi ont pris garde à la présence du concept de démoniaque au cœur de l'œuvre, et s'ils n'ont pas confondu le démoniaque avec la foi.

D. La répétition

Avant de définir ce qu'est la répétition, il faut se demander pour qui la répétition peut faire problème. Il est en effet assez simple de constater que toutes choses se répètent, bien qu'en un autre sens « toutes choses s'écoulent », les deux formules n'étant d'ailleurs pas contradictoires, mais complémentaires. Mais cela dit, il ne reste intellectuellement plus rien à dire, sauf à distinguer les différents rythmes des choses, et à méditer sur le devenir et le périr. Mais alors la répéti-

tion n'est justement pas une question mais une réponse, une vue sommaire et simpliste que l'on prend de l'ensemble du monde ou de la vie. Et cette vue a quelque chose de désespérant : c'est une vue inquiétante que de dire que tout s'écoule à l'homme qui a besoin que tout soit stable, mais c'est une vue non moins inquiétante de dire que tout se répète à l'homme qui aimerait bien que tout s'écoule. Tout se répète, «il n'y a rien de nouveau sous le soleil» et le monde n'est donc que vanité. Il y a là toute une gamme de données tragi-comiques. Le «tout s'écoule» n'a de sens que sur le fond illusoire de la stabilité des choses, et le terme de répétition exprime justement cela, puisqu'une chose qui se répète est à la fois même et autre que soi. Mais alors la *question* de la répétition surgit précisément pour celui qui comprend que cette vue de la répétition des choses est une vue désespérante; pour celui, en d'autres termes, qui conçoit à la fois de l'ennui à voir les mêmes choses revenir sans cesse, et à la fois de la mélancolie à constater leur écoulement.

La question de la répétition surgit donc pour celui qui fait une halte dans le rythme des répétitions, pour celui qui refuse de continuer, pour celui qui répète au sens juridique du terme, c'est-à-dire pour celui qui réclame la liberté qu'il a aliénée dans le cours du monde, dans les obligations, dans les travaux, dans les entreprises privées de sens. Il y a là l'équivalent existentiel de la table rase des philosophes intellectualistes : un point d'arrêt, un décrochage de la routine.

Mais justement le philosophe ne débarrasse la table que pour y remettre autre chose, il ne doute que pour réédifier, il ne détruit que pour reconstruire. Semblablement celui qui prétend faire halte dans le cours de sa vie se demandera comment il lui sera possible de reprendre sa vie, de se répéter, et ce sera là l'authentique question de la répétition. Mais les choses sont ici singulièrement moins simples que lorsqu'il s'agit d'édifier un nouveau système. Il s'agit en effet de se tourner vers l'avenir, mais dans sa halte l'homme est tourné vers le passé. Et il n'est pas possible de reprendre comme par le passé, car si l'homme a fait halte, c'est justement parce qu'il ne pouvait plus supporter cette vie qui lui apparaît maintenant comme la vie de son passé. Et s'il ne pouvait plus la supporter, c'était justement parce que, étant tourné vers l'avenir, il voyait toujours le passé revenir comme avenir, justement parce que les choses se répètent.

La question de la répétition va donc prendre une autre forme. Il était évident, précédemment, que l'homme ne peut se maintenir dans

sa halte, car s'il prétend s'y maintenir, il se trouve rejeté involontairement dans le rythme des répétitions. Mais s'il a fait halte, c'est justement parce qu'il voulait avoir un avenir véritable, ce que la vie lui montrait comme impossible puisque c'est le passé qui revient comme avenir. Comment donc pourra-t-il maintenant reprendre sa vie sans être, comme par le passé, poussé en avant par derrière? La question sera donc dès lors de savoir si la répétition est possible.

C'est qu'en effet il s'agit de reprendre sa vie: se découvrir un avenir véritable ne peut signifier une recherche de la nouveauté, car la recherche de la nouveauté bute tôt ou tard sur le fait de la répétition; il s'agit donc bien plutôt d'accepter cette répétition puisque aussi bien elle est inéluctable, et d'arriver à concevoir ce que l'on va ainsi retrouver, comme aussi attrayant que la nouveauté: il s'agit donc de modifier le rapport au fini et le rapport au temps.

La répétition comme reprise porte donc simultanément sur le rapport au fini et sur le rapport au temps. Je reprends *quelque chose*, mais je le *reprérends*. Mais cette reprise est hypothétique, elle est postulée, réclamée et ce qui est ainsi réclamé est la liberté puisque la répétition comme reprise porte sur le *rapport* au temps et le *rapport* au fini.

Cela dit nous pouvons jeter un coup d'œil dans l'ouvrage de Kierkegaard, pour éclairer ce que nous avons dit et pour débrouiller la question de la possibilité de la répétition.

* * *

Dans «*la Répétition*» Kierkegaard nous présente l'histoire d'un jeune homme, qui est orienté poétiquement, de nature mélancolique et parlant réfléchi. Ce jeune homme tombe amoureux, mais il comprend fort bien dès le début que son amour est tourné vers le passé. La béatitude de l'amour n'est pour lui que le ressouvenir et sa bien-aimée n'est que la muse: «La jeune fille n'était pas la bien-aimée, mais l'occasion favorable à l'éclosion du génie poétique qui s'emparait de lui³⁸.» Le jeune homme ne peut dès lors songer à se marier, car en se mariant il commettrait un faux dont il souffrirait sa vie durant et dont la jeune fille serait l'innocente victime. Mais il ne peut pas rompre non plus sans se conduire comme un scélérat. Il choisit donc de se faire passer pour disparu, mais dans le silence où il s'enferme il

³⁸ *La Répétition*, p. 15.

demeure captif «du remords d'avoir agi injustement envers elle en troublant sa vie³⁹.» Il est dès lors dans une situation intenable, du fait de n'avoir pas voulu tenir compte des piètres conseils de la sagesse humaine, qui insinue ou bien qu'il n'avait qu'à poursuivre et se marier sans se préoccuper plus avant de la nature particulière de son amour, ou bien qu'ayant rompu dans une situation sans issue, il n'a qu'à se défaire de ses remords infondés. La situation du jeune homme est intenable du fait que le destin l'a rendu coupable et c'est là la pire des contradictions. Ainsi d'une part il ne peut reprendre sa vie innocente d'esthète, car il se sait coupable, mais d'autre part il n'a pas commis de faute, il a agi au plus près de sa conscience, de la droiture et de l'honnêteté: «Dans la solitude il découvre Job: comme lui il a tout perdu: la bien-aimée et l'honneur, la fierté, la force et la raison de vivre⁴⁰.»

Dans cette situation impossible le jeune homme se prend à contester avec Dieu, à demander raison, à réclamer son droit. «Le destin lui a joué le tour de le rendre coupable; si c'est vrai, il ne peut plus se reprendre lui-même. La question n'est pas celle de la répétition de quelque chose d'extérieur, mais de sa liberté⁴¹.» La situation du jeune homme n'est pas sans issue extérieure mais sans issue authentique. Le jeune homme pourrait se fuir dans les solutions de la sagesse humaine, mais il veut maintenir son droit et son exigence et c'est pourquoi il ne peut qu'en appeler à Dieu.

Pourtant s'il commence par réclamer son droit à Dieu, il ne tarde pas à comprendre suivant l'exemple de Job, que «l'homme a toujours tort devant Dieu». Il comprend dès lors sa situation comme une épreuve: Dieu l'a éprouvé et dans la tension même de cette situation intenable, il était dans la main de Dieu. Et il n'a pas succombé à l'épreuve, il ne s'est pas réfugié dans l'éthique ou dans la sagesse humaine; il n'a pas succombé et pourtant il a infiniment tort devant Dieu, mais il a tort *devant Dieu*. Dès lors il s'est retrouvé lui-même, il est de nouveau lui-même: il y a répétition. Dans la compréhension qu'il a d'avoir été et d'être dans la main de Dieu, dans sa confiance en Dieu, dans sa *foi*, dans la détente de la foi, il est de nouveau lui-même. Dès lors ce qu'il retrouvera comme genre d'existence dans le fini lui devient indifférent, car ce qu'il retrouvera lui sera don de

³⁹ *Ibid.*, p.57.

⁴⁰ *Ibid.*, p.70.

⁴¹ *Ibid.*, p.99-100.

Dieu. Qu'il retrouve sa bien-aimée ou qu'il retrouve son existence de poète lui est indifférent, car il connaît déjà la répétition puisqu'il s'est retrouvé. Finalement c'est son existence de poète qu'il retrouvera, mais cette existence de poète ne sera plus une existence d'esthète puisqu'il la reçoit de Dieu dans la foi, de même que s'il s'était marié il n'aurait pas vécu en éthicien, puisqu'il n'aurait pas choisi cette existence, mais qu'il l'aurait reçue de Dieu.

La répétition est donc répétition de la liberté au cœur du fini. Mais ce qui est répété est même que soi puisque répété et pourtant autre du fait qu'il est répété. Le jeune homme retrouve sa liberté, son moi, mais il ne s'agit pas de la même liberté, du même moi, de la même existence, car tout est désormais don de Dieu, sa liberté et son existence se jouent devant Dieu; et pourtant il s'agit bien comme avant de la répétition d'une existence dans le monde, dans le fini et le temps. La répétition n'est pas une répétition immanente: la répétition diffère radicalement du choix éthique. Le jeune homme ne pouvait entrer dans la sphère éthique du fait de sa disposition poétique. Le choix éthique repose sur la volonté humaine, sur la force propre de l'homme, et la répétition part d'une situation impossible où la force humaine se brise et où la volonté abdique pour faire place à la détente de la foi.

On voit ainsi s'ébaucher la solution du problème: la répétition n'est possible que dans et par la foi; et à l'inverse, la foi apparaît donc d'abord comme répétition.

Pour le croyant l'avenir est un avenir véritable en ce sens que ce qui s'y rencontre ne sera pas compris comme une réalité qui revient dans le non-sens de la répétition de toutes choses. Le croyant veut ce qui lui adviendra, bien qu'il ne sache pas encore ce qui lui adviendra. Le croyant est ouvert à l'avenir. Mais à l'inverse, l'avenir n'est pas blanc: il est le lieu d'une reprise de soi; il a l'attrait de la nouveauté, mais il ne sera pas fait de nouveauté bien qu'il soit ouvert à la nouveauté. C'est dire à l'inverse que le croyant vivra libéré de son passé; les situations du passé pourront se répéter sans que l'homme y voie les pièges dans lesquels il tombera inmanquablement comme il y est déjà tombé. Le passé cesse d'hypothéquer le présent et l'avenir.

Mais la répétition, comme son nom l'indique, ne se joue pas une fois pour toutes. (Cf. C. A. p. 214-215.) C'est sans cesse qu'il s'agit de se reprendre pour ne pas s'enliser dans l'habitude. La répétition nous est apparue comme le concept qui exprime la conversion, le saut de

la vie du péché à la vie de la foi. Mais le croyant continue de vivre dans le temps et l'angoisse, l'ennui et la mélancolie reparaissant à tout instant si le croyant ne se reprend pas à tout instant. La foi dure dans le temps et il convient de ne pas la laisser s'user, c'est-à-dire disparaître.

Enfin dans la répétition le croyant reprend quelque chose, c'est-à-dire qu'il reprend le fini. La vie du croyant est une vie dans le fini et par conséquent une vie finie.

Nous avons donc maintenant à «répéter» cette analyse, c'est-à-dire à montrer les rapports du croyant avec le temps et avec le fini. Cela faisant, nous indiquerons différents points de vue auxquels l'existant peut se placer pour se reprendre chaque fois d'une manière à la fois même et autre. Nous donnerons donc le reflet intellectuel d'une répétition existentielle et cette répétition peut être qualifiée comme étant le devenir chrétien. Il s'ensuit que l'ordre de présentation des notions est purement accidentel. Il ne correspond à aucune hiérarchie ontologique ou à aucun enchaînement systématique. Nous n'avons aucune raison même de commencer par la répétition, sinon pour des motifs purement secondaires de clarté de la présentation. Aucun point de vue ne fonde l'autre, aucun point de vue n'est plus important que l'autre.

E. La foi et le temps - Le devenir chrétien

La foi doit être continue dans le temps faute de quoi elle n'est plus la foi. En ce sens déjà la foi est une histoire. L'histoire d'Abraham, le croyant idéal, le père des croyants, doit en témoigner puisque c'est sa foi qui se manifeste comme une histoire personnelle. Or il se trouve que dans la chrétienté l'on est chrétien de façon discontinue: l'on est chrétien le dimanche quand on va à l'église, ou bien quand on fait sa prière. L'on est chrétien, en d'autres termes, comme on est marié, comme on est père, ou bien comme on est cordonnier; le christianisme ainsi compris est une qualité qui se juxtapose à d'autres, ce qui signifie que l'on vit comme un païen en dehors des moments où l'on est chrétien. La vie de ce pseudo-chrétien se déroule donc sur une hypothétique ligne du temps où l'on adopte, rythmiquement, à divers instants, des attitudes contradictoires.

Kierkegaard, et c'est son problème fondamental, insiste sur le fait que l'on n'est pas chrétien, mais qu'on le devient, qu'on doit le devenir à chaque instant. Le christianisme ne peut être possédé comme un

savoir, comme une qualité ou comme un attribut. Il faut l'être à chaque instant, c'est-à-dire le devenir sans cesse. L'idée de devenir n'implique pas l'idée d'une évolution, d'une amélioration constante, d'une ascension vers Dieu, mais bien l'idée d'un mouvement d'appropriation continu, toujours à refaire en raison de la temporalité de l'homme.

Mais comment devient-on chrétien? de bien des façons sans doute si l'on entend par là le saut du non-être à l'être-chrétien; ou plus exactement le saut du péché à la foi. Mais justement il ne s'agit pas ici du saut, mais de la continuité du devenir.

Nous suivrons, pour répondre à cette première question, la problématique de Climacus dans le *Post-Scriptum*⁴². Ce pseudonyme indique qu'il s'agit d'un homme qui cherche à escalader le ciel, c'est-à-dire dans notre cas, qui cherche d'abord à remplir par lui-même les conditions du devenir chrétien; il s'agit en d'autres termes de l'aspect humain de l'effort, du point de vue humain sur la question, mais c'est par là qu'il nous faut commencer, tout en nous souvenant que rien ne sera dit quand cet aspect sera élucidé.

1. Le pathos existentiel

Kierkegaard nomme pathos existentiel l'effort de l'homme qui s'efforce à l'infini vers sa béatitude éternelle. Il le nomme pathos et non devoir. Le christianisme n'est pas d'abord une loi qui s'adresse à l'homme comme une exigence absolue. Le christianisme est d'abord une promesse: la promesse du bien suprême; le christianisme entre dans l'intérêt de l'homme et cela écarte d'emblée l'objection de celui qui se désintéresse de la question, car celui-là se prive de son intérêt suprême. Si donc il devait s'avérer que l'effort infini vers le «télös» absolu amène à des conséquences aussi inhumaines ou aussi terribles que s'il s'agissait d'un devoir absolu qui ne veut pas tenir compte de la nature humaine, si les conséquences du respect du «télös» absolu devaient être que le respect de ce «télös» apparaisse comme le devoir le plus exténuant, il devrait pourtant rester entendu que le tout se joue dans l'intérêt de l'homme, que l'homme n'a pas été assujéti involontairement à un devoir, mais qu'il l'a choisi librement. Le christianisme est d'abord une promesse.

«En ce qui concerne une béatitude éternelle comme étant le bien

⁴² Nous nous référons ici en particulier au 3^e chap. comprenant l'analyse du pathétique et du dialectique.

absolu, le pathos ne consiste pas en mots, mais en ce que cette représentation transforme pour l'existant toute son existence⁴³.» «Le pathos adéquat correspondant à une béatitude éternelle est la transformation par laquelle l'existant, en existant, change tout dans son existence conformément à ce souverain bien⁴⁴.» Une béatitude éternelle ne peut être possédée ou plutôt visée comme un élément parmi plusieurs autres. «Je ne sais si l'on doit rire ou pleurer sur cette énumération qu'on récite : un bon revenu, une jolie femme, la santé, le rang de conseiller de justice, – et enfin la béatitude éternelle⁴⁵.» Le rapport au bien absolu rend relatif le rapport aux biens relatifs, c'est-à-dire que dans mon rapport aux biens relatifs je ne cesse de me rapporter au bien absolu, qui justement relativise les biens finis. Mon intérêt pour ma béatitude éternelle doit être infini faute de quoi je ne me rapporte pas à ma béatitude éternelle. Du point de vue du temps cela signifie que mon respect du bien absolu doit être constant : le pathos existentiel revêt le caractère de la continuité. La béatitude éternelle est une préoccupation de tous les instants.

Le pathos existentiel est donc synonyme de la résignation infinie⁴⁶. Dans le pathos je me détache du fini dans un effort constant ; je transforme ma vie de telle sorte que j'abandonne l'attitude d'immédiateté où le fini apparaît comme l'absolu. Cette renonciation n'a aucune récompense à attendre dans le fini ; elle n'a en elle-même rien de méritoire, elle n'est que rectitude. «L'individu ne cesse pas d'être homme, il ne dépouille pas la robe bigarrée du monde fini pour endosser le vêtement abstrait du cloître, mais il ne transige pas entre le «télôs» absolu et le monde fini... Un tel homme vit dans le monde fini, mais il n'a pas sa vie en lui⁴⁷.» Etranger au monde par sa propre volonté, l'existant pathétique n'a cependant aucune assurance du bien-fondé de son entreprise : il a perdu tout le fini pour sa béatitude éternelle, mais rien ne l'assure, au contraire, qu'il l'obtiendra. Il a tout risqué, il risque tout.

Dans le pathos existentiel l'homme se découvre lui-même comme essentiellement souffrant. La souffrance lui apparaît comme essentielle parce qu'il la connaît dans la mesure où il se rapporte à l'infini ou au

⁴³ P.S. p.261.

⁴⁴ P.S. p.262.

⁴⁵ P.S. p.264.

⁴⁶ Dont il est question dans C. T.

⁴⁷ P.S. p.277.

bien absolu. La souffrance ne lui advient pas de l'extérieur par un événement fortuit, mais elle lui est essentielle en tant qu'il s'approfondit dans son intériorité. Il souffre en tant qu'il renonce à tout dans le fini, en tant qu'il se résigne infiniment, mais il souffre ensuite plus profondément du fait que dans tout cet effort il n'est pourtant rien devant Dieu, il ne peut rien. Cette souffrance est essentielle au pathos existentiel ou comme on voudra dire à l'homme religieux, c'est-à-dire qu'il n'y a pour cet homme religieux aucune possibilité de dépasser la souffrance dans une joie supérieure: la souffrance est constante. Pourtant cette souffrance n'est pas artificielle, elle n'est pas le produit d'une sorte de masochisme moral: elle est l'expression de la vérité de l'homme: «du point de vue religieux, tous les hommes sont dans la souffrance et il s'agit justement d'arriver à la souffrance (non en se précipitant dedans mais en découvrant qu'on y est)...»⁴⁸.

«L'expression décisive du pathos existentiel est la faute⁴⁹.» En s'approfondissant dans sa propre existence, l'homme ne se découvre pas seulement souffrant et néant devant Dieu, il se découvre encore coupable. La faute se définit par rapport à la béatitude éternelle, c'est-à-dire qu'il y a faute quand l'individu cesse de se rapporter absolument au bien absolu. Il suffit d'une faute unique pour que l'individu soit entièrement coupable même s'il est avéré que la faute se répète à l'infini dans les rechutes. Mais la faute, même unique, comprise sérieusement détermine l'individu tout entier comme coupable: la faute est totale: l'individu est absolument en défaut par rapport au «télös» absolu. C'est la conscience de la faute totale qui fait du pathos existentiel le pathos véritable.

Kierkegaard appelle Religieux A le pathos existentiel que nous avons tenté de caractériser. Le Religieux A n'a rien de spécifiquement chrétien: il deviendra chrétien quand le «télös» absolu sur lequel il repose sera déterminé comme l'absurde ou comme le dialectique: la béatitude éternelle se fonde sur un fait historique, Dieu a existé dans le temps. C'est là le Religieux B spécifiquement chrétien. Le Religieux A est un mouvement strictement humain, l'homme le produit par ses propres forces, et dans ce mouvement il ne rencontre jamais l'absolument autre. Il reste dans l'immanence, la faute comme expression décisive n'est pas comprise comme péché, c'est-à-dire comme péché

⁴⁸ P. S. p. 294-295.

⁴⁹ P. S. p. 355.

contre Dieu, la résignation infinie ne se détermine pas comme confiance en Dieu et, dans la souffrance, il n'apparaît pas de rapport personnel avec Dieu. Le Religieux A est strictement humain, et c'est pourquoi on pourrait fort bien le concevoir dans le paganisme. Pourtant l'important est que Kierkegaard nous présente le Religieux A comme étant sur le chemin du devenir chrétien. On ne devient pas chrétien si l'on ne s'efforce pas de s'appropriier la promesse chrétienne avec tout le sérieux de l'existence. En ce sens le pathos est la réponse à l'exigence absolue du christianisme qui est comme l'envers de la promesse. L'exigence chrétienne plonge l'homme dans les abîmes du renoncement, de la souffrance et de la faute, et il ne faut pas penser que le dépassement de l'exigence par la foi rendra caduque cette description. Kierkegaard nous montre qu'à passer du Religieux A au Religieux B spécifiquement chrétien, on ne fait que grossir les difficultés. Certes il faut dire que la foi est la vie de la liberté, qu'elle est le commencement dans cette vie de la béatitude éternelle. Mais le religieux-chrétien n'existe pas du tout sans le pathos, sans le sérieux humain de l'effort d'appropriation. Il demeure vrai de la foi que la vie humaine de l'immédiateté, vie esthétique ou vie éthique, doit être brisée. L'exigence chrétienne, le pathos existentiel, n'est pas un épouvantail que l'on agite un instant pour ensuite présenter la foi qui serait toute douceur et facilité.

2. L'histoire d'Abraham

Abraham est cet être étonnant qui a reçu la promesse de Dieu selon laquelle toutes les nations de la terre seraient bénies en sa postérité. «Le temps passait, la possibilité restait, Abraham croyait. Le temps passa, l'espérance devint absurde, Abraham crut⁵⁰.»

La première caractéristique du croyant c'est donc son insensibilité à l'usure du temps. La foi est une carapace intérieure qui permet de vieillir sans devenir vieux: «Abraham crut; aussi resta-t-il jeune; car celui qui espère toujours le meilleur vieillit dans les déceptions, et celui qui s'attend toujours au pire est de bonne heure usé, mais celui qui croit conserve une jeunesse éternelle⁵¹.» Cette idée pourrait d'ailleurs s'exprimer de manière exactement inverse, et Kierkegaard l'a fait s'agissant de sa propre vie: le croyant qui est jeune est déjà vieux

⁵⁰ C. T. p. 19.

⁵¹ C. T. p. 21.

et le croyant d'âge mûr est déjà vieux et encore jeune, jeune et vieux simultanément. Le jeune regarde l'avenir et le vieux le passé et le croyant regarde simultanément le passé et l'avenir. Le croyant a devant lui à la fois la mort et une longue vie, et cela quel que soit son âge: «Il faut vivre chaque jour comme si c'était le dernier, mais en même temps le premier d'une série indéfinie.» En d'autres termes le croyant demeure semblable à lui-même au travers de son âge, sans évolution ni involution, sans progrès ni usure. Abraham «avait lutté contre la sournoise puissance à laquelle rien n'échappe, contre l'ennemi dont la vigilance n'est jamais en défaut le long des années, contre le vieillard qui survit à tout, il avait lutté contre le temps et gardé la foi»⁵².

Abraham attend par delà le vraisemblable et le raisonnable le fils de la promesse, il attend encore, déjà vieux, ce que le temps ne peut plus lui apporter; mais dès le début de son attente, le temps ne pouvait lui apporter ce qu'il attendait, car le temps pouvait bien lui apporter un fils – et il en eut de sa servante – mais non le fils *de la promesse*. L'attente du croyant n'est donc pas fondée dans le futur sur ce que le temps peut vraisemblablement lui apporter, mais pourrait aussi ne pas lui apporter; l'attente du croyant est fondée en arrière sur la promesse.

Le croyant ne ressemble donc pas au demi-fou qui compte sur sa bonne étoile. Ceci se montre dans le fait qu'Abraham attend toujours et à un âge fort avancé: il ne s'est donc pas contenté des menus plaisirs que le monde a pu lui offrir. Le croyant est un enfant difficile. Mais à l'inverse ce n'est pas un homme «qui a le temps» de faire ceci ou cela, qui dispose de son temps à sa guise. Et en effet il attend plutôt que de faire des projets. Le croyant ne se laisse pas porter par le temps comme l'esthète, mais il ne dispose pas de son temps comme l'éthicien. L'esthète et l'éthicien jouent leur vie sur le fond d'une représentation du temps comme d'un déroulement linéaire de moments, et tandis que l'esthète s'abandonne voluptueusement à la sollicitation du moment, l'éthicien cherche à maîtriser cette succession, c'est-à-dire à lui échapper. D'un autre point de vue, on pourrait soutenir que la représentation linéaire du temps est dans ces deux attitudes une manière d'éviter la question de l'avenir: l'esthète en effet se tourne vers le passé ou se blottit dans l'instant fugitif: c'est que

⁵² C. T. p. 22.

l'avenir apporte avec soi l'inconnu, et l'inconnu angoisse. Pour la même raison l'éthicien cherche à prouver qu'il va disposer du temps, mais c'est pour éviter d'être confronté à l'inconnu.

Le croyant ne tient pas compte de la ligne du temps et c'est ce qui lui permet de demeurer jeune en vieillissant. Non pas qu'il ne voie pas cette ligne du temps, ni qu'il ne sente les effets du temps; mais ce sont là pour lui des réalités privées de signification: Abraham attend le fils de la promesse. Il est tourné vers l'avenir, mais cette orientation se fonde sur l'événement-clef de son passé. Le croyant s'ouvre à l'avenir dans une récupération de son passé. Le croyant ne vit pas *dans le temps*, il «lutte contre le temps», et c'est justement pourquoi il est le seul à vivre sa temporalité. L'esthète et l'éthicien s'angoissent d'être poussés vers l'avenir et c'est pourquoi ils hypothèquent leur avenir chacun à leur façon, en prenant appui sur la ligne du temps. Abraham prend appui dans la promesse de Dieu et c'est pourquoi il existe conformément à sa nature d'être temporel.

Le cas d'Abraham a tout à la fois l'avantage et le défaut d'être particulièrement simple. Abraham est le type idéal du croyant, le chevalier de la foi. De plus il se situe dans l'A. T., de sorte qu'il ne semble pas inutile de montrer que son attitude est bien aussi celle du chrétien. Le chrétien vit dans l'attente, mais si cette attente doit être semblable à celle d'Abraham, il faut bien qu'elle porte sur cette vie et non sur l'autre; le croyant croit pour cette vie. (C. T. p. 21.) Remarquons ici que si le croyant l'était essentiellement pour l'autre vie, son histoire pourrait fort bien se jouer dans les catégories esthétiques ou éthiques, le christianisme portant sur l'au-delà. On pourrait dire, certes, que la foi n'étant jamais un acquis ne peut jamais jouer le rôle d'un avenant d'assurance-mort, que, par conséquent, la question de l'autre vie n'étant jamais décidée ici-bas, l'inquiétude qui s'en dégage empêche le croyant de vivre dans les catégories païennes. Ceci ne peut toutefois pas jouer comme objection, car s'il en est ainsi, l'attente de l'attente sera précisément tournée sur cette vie. L'attente du chrétien porte donc d'abord, sinon exclusivement, sur cette vie. L'objet de l'attente était pour Abraham le fils de la promesse, quelque chose de concret, de précis, de fini, à ce qu'il paraît tout au moins; car précisément il ne s'agit pas d'un *filis*, mais *du fils de la promesse*. Certes il s'agit bien de quelque chose de concret, mais avant tout du concret *que Dieu donnera*. Si donc il ne peut être question pour le chrétien d'une promesse semblable à celle faite à Abraham, l'objet de son attente est

pourtant lui aussi le concret que Dieu donnera. En d'autres termes, l'attente porte bien, comme la promesse, dans un cas comme dans l'autre, sur la liberté que Dieu donne. Le correspondant pour le chrétien de la promesse faite à Abraham sera le rapport au paradoxe absolu, le rapport au Christ, et comme nous l'avons vu à propos de la contemporanéité, ce rapport en arrière est du même coup mouvement en avant, il est la foi.

Mais l'attente dont nous avons parlé, l'attente d'Abraham comme l'attente du chrétien, est la foi. D'autre part l'objet de cette attente, c'est ce que Dieu me donnera; mais parler de ce que Dieu donne dans le temps équivaut à comprendre ce qui m'advient comme don de Dieu, c'est pourquoi nous avons dit que l'attente porte au fond sur la liberté que Dieu donne, nous aurions pu dire tout aussi bien sur la foi. Celui qui croit attend que la foi lui soit redonnée, il sait qu'il ne peut la produire et sa plus chère espérance est justement de la retrouver. «Abraham crut, et crut pour cette vie. Certes, si sa foi avait simplement concerné une vie à venir, il aurait sans doute aisément tout dépouillé pour sortir au plus vite d'un monde auquel il n'appartient plus⁵⁸.»

La foi porte donc en soi la promesse de sa propre continuité, et c'est justement en cela qu'elle est foi, c'est-à-dire confiance. Le croyant a pleine confiance en ce qui concerne son avenir et c'est ce qui lui permet de ne pas s'y précipiter anxieusement, tendu vers son futur, non plus que de s'en détourner, effrayé.

C'est dire que cette ouverture à l'avenir ne doit pas être surestimée. Ce qui importe au croyant c'est son présent. La confiance face à l'avenir est d'abord confiance en Dieu, c'est-à-dire confiance assurée dans le présent, dans ce présent qui ne s'effrite pas dans le disparaître, mais qui s'enracine dans l'éternité. Nous retrouvons ici le concept d'Instant. L'attente d'Abraham se fonde dans la promesse, c'est-à-dire dans le passé, mais il s'agit d'un passé qui pour la foi est un éternel présent. Dieu a parlé jadis à Abraham, mais il continue de lui parler tout au cours de son histoire. A définir la foi comme une ouverture à l'avenir qui se fonde dans le passé, on s'en tient à une caractéristique purement extérieure, à un point de vue qui condamne l'existence temporelle à se dérouler dans une coupure d'avec l'éternité; et la synthèse de l'Instant ne peut pas apparaître à une description exté-

⁵⁸ C.T. p.21.

rieure qui tient ferme au préjugé qu'il n'y a rien dans le temps qui soit incommensurable au temps.

L'ouverture à l'avenir pourrait tout aussi bien se caractériser comme une ouverture au passé. Hors de là le concept de répétition devient inintelligible. Le repentir est en soi une attitude qui, nous l'avons vu, n'a rien de spécifiquement chrétien. Ce dont nous avons à traiter ici, c'est du repentir chrétien, qui en diffère qualitativement. Le repentir chrétien part de la lumière de l'Instant, il ne porte donc pas sur une faute morale dont il faudrait se repentir pour l'éviter par la suite, ni même, comme dans le repentir éthique, d'une culpabilité générale qu'il s'agirait d'assumer. Le repentir chrétien ne consiste pas à se reconnaître coupable, puisque tout homme est coupable. Il porte sur le péché, qui est toujours péché contre Dieu – (tandis que la faute est toujours contre la morale ou envers autrui) et il consiste à dépister dans mon passé une servitude dont je souffrais, et une animosité contre Dieu dont je ne me doutais pas. Le pardon qui m'est annoncé dans l'Instant m'oblige à opérer une relecture de mon passé et c'est cette relecture qui me libère de mon passé et m'ouvre à l'avenir.

Dans mon passé, j'étais prisonnier de moi-même. Je vivais angoissé sans me rendre compte de cette angoisse qui avait prise sur toutes mes attitudes. Par lâcheté ou par paresse je refusais de me prendre pour ce que je suis, je refusais d'être moi-même, de m'accepter. Et ce refus quant à moi était du même coup le refus de la possibilité que Dieu m'offrait d'une liberté authentique. Ou bien par présomption je m'affirmais moi-même dans une mauvaise foi, une inauthenticité que je ne comprends que maintenant. Dans l'un et l'autre cas j'étais prisonnier des attitudes que j'avais moi-même posées et cette captivité ne m'était connue que par sa saveur écœurante.

Il s'agit maintenant pour moi de dépister dans mon passé l'angoisse et le désespoir qui gîtaient dans toutes mes attitudes. Il s'agit de mettre en évidence le péché sous toutes les formes qu'il prenait. Il me faut comprendre en quoi je n'étais pas libre, en quoi je n'étais ni lucide ni sincère.

C'est donc dire que mon passé n'est pas rejeté en bloc: ce n'est pas mon passé qui est rejeté, mais quelque chose dans mon passé qui faisait de ce passé quelque chose de faux. Mon passé n'est pas maudit, mais il m'est pardonné. C'est donc dire que la conversion produite en moi par l'Instant ne me conduit pas à me séparer de mon passé, à l'oublier ou à le fuir. La conversion n'aura rien de spectaculaire, rien

d'ostentatoire. Mais le concret n'aura plus le même sens pour moi, plus la même saveur. On voit que nous sommes amenés par là à la question des rapports au fini.

Grâce au repentir le passé sera donc pour moi authentiquement passé. Quand je vivais encore dans le désespoir, mon passé empiétait sur mon présent et sur mon avenir, il pesait sur moi comme un fardeau dont je pouvais d'autant moins me débarrasser que je ne le voyais pas. J'étais empêtré dans une dialectique infernale, dans un quasi-déterminisme. Maintenant je regarde mon passé, libéré: le passé est passé. Mais à l'inverse, il m'importe d'avoir un passé: je n'ai pas à finir ce que j'ai été, à l'oublier ou à m'en détourner à l'infini. Mon passé est désormais pour moi un réservoir de possibilités. Mon passé est passé et en ce sens il ne pèse plus sur moi, mais en revanche il a été, il ne sombre pas dans une totale inconsistance, m'obligeant à être désormais absolument autre que je n'ai été. Si je devais envisager mon avenir par antithèse à mon passé pour être sûr de ne pas rechuter, ce serait encore une manière d'être esclave de mon passé. Nous retrouvons par là, on le voit, le thème de la répétition que nous avons maintenant à envisager en tant que rapport au fini.

F. La foi et la finitude

Dans l'œuvre de Kierkegaard, le rapport de l'homme au fini fait problème, mais il ne s'agit pas d'une réflexion qui s'oriente vers la définition du concept de fini ou vers la description de la finitude. Ce sont là des choses supposées comprises au départ puisque l'homme est fini et vit dans le fini. C'est donc pour l'homme existant que le rapport au fini fait problème. Remarquons au surplus dès l'abord que le rapport de l'homme au fini et le rapport de l'homme à sa propre finitude sont au fond les deux aspects d'un seul et même problème: celui qui s'intéresse aux timbres-poste se *définit* comme tel, il n'est que cela, c'est là sa finitude, et celui qui a grandi dans une atmosphère bourgeoise se définit par ce rapport qu'il a eu avec ce monde fini.

C'est d'abord pour l'esthète que le rapport au fini fait problème. L'esthète peut se définir par son refus de se définir: il refuse de dire «je suis cela» et s'il ne le veut, c'est qu'il prétend toujours dépasser le fini par l'esprit, dépasser le fini vers le possible au-delà du fini. L'esprit humain est infini en ce sens qu'il peut toujours aller plus loin, toujours dépasser les bornes qu'il a lui-même fixées. Ce dépassement

toujours possible implique une relativisation du fini: le fini ainsi dépassé perd sa valeur, sa consistance, son sens, et s'il les perd ce n'est pas qu'il les ait jamais eus, mais bien qu'on les lui prêtait en vertu d'une illusion et pour des raisons de commodité. L'esthète fait à sa manière la découverte du relativisme universel, mais il reste devant cette découverte totalement désemparé, c'est pourquoi la tonalité dominante de sa vie est l'ennui et la mélancolie. L'esthète s'ennuie dans le fini parce qu'il a goûté l'ivresse de l'infini, mais il demeure attaché au fini, prisonnier. Le désespoir de l'esthète tient donc au fait qu'il n'a pas su trouver l'équilibre de la synthèse de fini et d'infini qui le constitue.

L'éthicien au contraire s'accepte comme être fini, il se prend en charge, il s'installe confortablement dans le monde fini; il s'astreint à travailler, et le travail a pour lui un double sens: c'est pour lui d'une part la manière de prendre en charge ses besoins matériels en y subvenant, d'autre part la manière de prendre sa place dans la société. Ce sens éminent du travail s'exprime dans le concept de vocation. Avoir une vocation c'est pour l'éthicien comprendre le développement de tel talent particulier comme une tâche à accomplir, tâche qui nous a été confiée par la Providence, qui organise tout pour le mieux dans le meilleur des mondes. L'éthicien est au surplus un homme qui se marie, car le mariage est à ses yeux «le but suprême de l'existence individuelle». Le mariage est, pense-t-il, une institution éminemment religieuse comme en témoigne d'ailleurs la bénédiction nuptiale, mais il est en même temps une façon de prendre en charge ce que l'on est immédiatement, à savoir un être sexué, de prendre en charge l'inclination amoureuse pour respecter le vocabulaire noble qu'affectionne l'éthicien. L'éthicien excelle donc à se définir, c'est-à-dire à se confondre avec sa finitude et à se montrer tel qu'il est. Mais cette installation dans le fini se fait au bénéfice d'une illusion: il accepte le fini, mais il a d'abord assigné au fini une valeur absolue alors que le fini ne peut avoir qu'une valeur relative justement parce qu'il est le fini. Le mariage et le travail par exemple ne sont pas pour lui ce qu'ils sont objectivement: ce ne sont pas des réalités finies et par là relatives et injustifiables: elles ont en elles-mêmes une valeur absolue, un sens indiscutable.

L'exigence religieuse apparaîtra d'abord comme une mise en question de l'installation éthique: l'homme ne doit pas s'attacher au fini, c'est-à-dire que le fini doit être pris pour ce qu'il est, pour fini, pour

incapable de satisfaire le cœur de l'homme. L'exigence religieuse prétend briser l'attachement de l'homme au fini, l'obliger d'abord au renoncement. Abraham, qui a attendu sa vie durant le fils de la promesse, reçoit l'ordre d'aller le sacrifier, et il part le cœur serein sacrifier son bien le plus cher et commettre le crime le plus atroce contre les lois qui présentent la finitude comme sacrée.

L'exigence religieuse apparaît donc d'abord comme une mise en question de l'homme, ou plus exactement comme une mise à l'épreuve, et si l'épreuve apparaît rétrospectivement comme un mauvais moment à passer, elle n'en est pas moins pour celui qui la vit le moment douloureux où l'on risque de tout perdre, où l'on accepte de tout perdre le cas échéant. Si l'on escamote le moment de l'épreuve, l'existence croyante n'apparaît plus guère que comme une modalité de l'attitude éthique.

L'écueil consiste alors à confondre la résignation avec la foi. Celui qui vit l'épreuve doit tôt ou tard déchiffrer sa situation comme une épreuve qui lui est imposée par Dieu, faute de quoi il n'a plus qu'à devenir celui que Kierkegaard appelle le chevalier de la résignation infinie. Le chevalier de la résignation renonce infiniment à tout le fini; il renonce au désir et à la possession, et infiniment, c'est-à-dire toujours à nouveau, car le mouvement est toujours à refaire. Le chevalier de la résignation renonce au fini, mais il affronte le fini, il ne se réfugie pas dans le cloître. Kierkegaard nous donne de la résignation une idée particulièrement haute: la résignation est comme un devoir, une implication de la dignité humaine: «Par la résignation je renonce à tout; c'est un mouvement que j'accomplis de moi-même, et si je m'en abstiens, la raison en est ma lâcheté, ma mollesse, mon manque d'enthousiasme⁶⁴.» C'est que l'intérêt de la résignation n'est pas purement négatif, il ne s'agit pas seulement de détruire un attachement fautif au fini: «ce que j'acquiers dans la résignation c'est ma conscience éternelle..., la conscience de mon éternité est mon amour envers Dieu, et cet amour m'est plus que tout»⁶⁵ et «il m'importe de faire triompher en moi mon amour envers Dieu plutôt que mon bonheur terrestre»⁶⁶.

«La résignation infinie est le dernier stade précédant la foi, si bien que quiconque n'a pas fait ce mouvement n'a pas la foi⁶⁷.»

⁶⁴ C. T. p. 72.

⁶⁵ C. T. p. 71.

⁶⁶ C. T. p. 73.

⁶⁷ C. T. p. 68.

La résignation infinie est le mouvement qui paraîtra s'imposer dès que l'inquiétude religieuse aura pénétré dans la sphère de l'éthique. On a ici un phénomène assez curieux : l'annonce du christianisme, l'énoncé de l'exigence chrétienne d'une part, et d'autre part de la condamnation qui pèse sur la vie dans le péché en général et dans l'éthique en particulier, suscite une angoisse destructrice, la volonté d'obéir soudain, de tout quitter, de tout détruire de la vie du péché.

L'affirmation par exemple que la foi consiste à vivre dans l'intériorité en tension constante avec le paradoxe absolu incitera l'individu qui veut prendre au sérieux cette affirmation, à couper les liens de l'amitié, de la sociabilité, du mariage même ; il pourra en aller de même du commandement de l'amour du prochain, le prochain étant tout homme que je peux rencontrer. Le christianisme semble d'abord vouloir briser l'historicité humaine. On pourra prendre ici comme illustration toutes les pages de Kierkegaard, et de la Bible, où le christianisme apparaît dans son effroyable dureté, dans sa férocité à briser le cœur de l'homme.

Mais la résignation infinie n'est pas la foi, car la foi récupère le fini : Abraham retrouve Isaac ; le croyant est croyant dans son existence, c'est-à-dire dans sa finitude. « Car le mouvement de la foi doit constamment être effectué en vertu de l'absurde, mais chose essentielle, de manière à ne pas perdre le monde fini, mais à le gagner intégralement⁶⁸. »

Ce mouvement de récupération du fini doit être accentué aussi fortement que celui de la résignation, et il doit être maintenu d'autant plus rigoureusement qu'il est inconcevable intellectuellement et impossible existentiellement à première vue : le croyant ne peut faire simultanément deux mouvements en sens inverse et pourtant c'est exactement ce qu'il fait. C'est pourquoi il faut rappeler toujours, en même temps que cette récupération, son caractère de paradoxe, ou comme on voudra dire d'absurde, faute de quoi la confusion s'introduit, amenant avec soi les attitudes fausses. En rappelant la récupération on dirige l'existant sur sa vie concrète, et en rappelant le « en vertu de l'absurde » on le détourne d'une attitude de sans-gêne en face de la réalité. Les ouvrages édifiants de Kierkegaard illustrent particulièrement cet aspect : ils renvoient le lecteur à son existence concrète comme au lieu où s'exécutera la réponse cherchée.

⁶⁸ C. T. p. 51.

En d'autres termes le retour à la vie concrète ne s'exécute pas toujours dans une parfaite clarté: la répétition ne se joue pas toujours sur le modèle de «La Répétition». Le chrétien réel, c'est-à-dire imparfait, qui pèche toujours à nouveau, qui se perd toujours à nouveau dans les séductions du réel, se fait bien souvent rappeler par la réalité avant qu'il n'ait eu le loisir de redécouvrir le sens de son retour au réel. Mais il sait, il sait sans comprendre, qu'il lui est permis de répondre à l'appel de la réalité, bien plus, qu'il ne doit pas refuser cet appel pour réintégrer sa liberté. Le retour au fini est incompréhensible en soi, mais il l'est aussi bien souvent pour celui qui l'exécute. Abraham marche bravement au sacrifice qui lui est ordonné, mais sa foi est exactement l'inverse d'une illumination, d'une vision surnaturelle de ce qui va lui arriver, mais cette marche dans les ténèbres est assurée, et comme dit Kierkegaard: «il ne fatigua pas le ciel de ses prières». C'est en ce sens que le retour au fini peut et doit être accentué comme un devoir: celui qui, inquiet de s'être perdu dans le fini, cherche la consolation dans la contemplation de l'infini, celui-là se fait adresser pour toute réponse à la tâche d'aimer son prochain. Le retour au fini est un devoir quand bien même il est inintelligible et scandaleux pour celui qui recherche le repos et la lumière. Le retour au fini est donc, paradoxalement, en un sens, le lieu de la souffrance chrétienne.

Et cela d'autant plus qu'il est toujours ambigu: celui qui répond à l'appel de la réalité, sans avoir recouvré la sérénité d'une foi clairvoyante, doit se colleter avec le soupçon d'être simplement un collaborateur, d'avoir simplement escamoté le mouvement de l'infini pour ne pas se mettre mal avec le monde: «Ceux qui portent le trésor de la foi font aisément illusion, parce que leur extérieur offre une ressemblance frappante avec ce que méprisent profondément aussi bien la résignation infinie que la foi: avec l'esprit bourgeois⁵⁹.»

Mais si le retour au fini doit se faire par devoir et non par peur des conséquences possibles d'un éventuel refus, à l'inverse, ce devoir est en même temps un plaisir et un désir, et d'autant plus grands que le renoncement s'annonçait plus terrible. Abraham retrouve Isaac et c'est là toute sa joie, mais dans sa ferme assurance, quand il marchait au sacrifice, ce désir sommeillait. C'est donc dire que le retour au fini est aussi ce qui est permis, ce dont le croyant découvre que c'est permis. Le désir humain est donc suspendu: le croyant ne dispose pas du

⁵⁹ C. T. p. 52.

fini en maître, il le reçoit après avoir été menacé de devoir y renoncer : « Qu'est-ce donc qu'être l'élu de Dieu ? C'est se voir refuser au printemps de la vie le désir de la jeunesse, pour en obtenir l'exaucement dans la vieillesse après de grandes difficultés⁶⁰. » Le retour au fini exprime en ce sens le message du pardon et l'ouverture de la liberté.

Ce qui caractérise le croyant par opposition à l'esthète ou à l'éthicien, c'est son élasticité dans ses rapports au fini. Le désir, la possession et la perte du fini sont pour lui déchargés de leur caractère passionnel. Le problème de l'éthicien c'est la valeur de ceci ou de cela, celui de l'esthète c'est la vanité de tout le fini, tandis que celui du croyant porte sur la possibilité des rapports au fini. Il en résulte que pour lui le fini a une valeur positive : c'est son devoir de s'en occuper, ou bien son plaisir. Mais à l'inverse, ce qui lui importe c'est la valeur du fini et non pas la valeur de ceci plutôt que de cela. La foi implique la suspension de tout attachement désespéré à un objet ou à une situation déterminés. Le croyant s'attachera à ceci aussi bien qu'à cela, et avec une égale joie, car peu lui importe ce qu'il a, puisque son problème c'est de savoir s'il peut et s'il doit avoir quelque chose. C'est bien pour lui la question du fini en tant que tel qui se pose, bien plutôt que la question des différences à l'intérieur du fini.

Les mêmes caractéristiques se retrouveront s'agissant de la finitude propre du croyant. Extérieurement il se définit par ses choix ou par ses actes, mais il lui importe peu d'avoir choisi ceci plutôt que cela, d'avoir fait ceci plutôt que cela, d'être riche ou pauvre, beau ou laid, puissant ou misérable. Mais cette vie finie est pourtant tout ce qui lui importe, car c'est en elle que se joue sa fidélité : « Le moi est la synthèse consciente d'infini et de fini qui se rapporte à elle-même et dont le but est de devenir elle-même, ce qui ne peut se faire qu'en se rapportant à Dieu... L'évolution consiste à s'éloigner indéfiniment de soi-même dans une infinisation du moi, et à revenir indéfiniment à soi-même dans la finisation⁶¹. »

Il résulte de cette élasticité que le croyant est ouvert aux rencontres du destin, à tout ce qui peut lui advenir, ouvert infiniment au fini. Celui qui s'en tient désespérément à ceci plutôt qu'à cela ne peut que s'exaspérer s'il lui advient quelque chose qui dépasse les bornes de sa perspective. Le croyant au contraire peut être attentif à tout ce qu'il

⁶⁰ C. T. p. 20.

⁶¹ T. D. p. 89-90.

rencontre justement parce que son attention se porte sur la nécessité de rencontrer quelque chose plutôt que sur ceci ou cela. «Il vide dans la résignation infinie la profonde mélancolie de la vie; il connaît la félicité de l'infini; il a ressenti la douleur de la renonciation totale à ce qu'on a de plus cher au monde; néanmoins, il goûte le fini avec la plénitude de jouissance de celui qui n'a jamais rien connu de plus relevé⁶².»

Cette élasticité qui caractérise le croyant s'enracine dans la possibilité, donnée dans la foi, de comprendre tout ce qui lui advient et tout ce qu'il a comme le don de Dieu. Le croyant redéchiffre le monde, il le comprend de façon nouvelle, mais la foi ne repose pas sur cette compréhension, sur cette seconde lecture du fini. Le croyant vit bien souvent dans l'obscurité, mais il a la possibilité d'opérer ce déchiffrage: «qu'on puisse perdre la raison et avec elle tout le fini dont elle est l'agent de change, pour recouvrer alors le même fini en vertu de l'absurde: voilà qui effraie mon âme»⁶³.

Le chrétien ne dispose pas du fini, il attend ce que Dieu lui donnera; le fini ne sera pour le chrétien de quelque valeur que s'il le comprend comme don de Dieu: «La foi a l'assurance que Dieu prend soin des moindres choses», ou encore il n'aura de rapport authentique au fini que si dans le fini il se rapporte à Dieu ou s'il est devant Dieu dans le fini. L'attachement du chrétien au fini portera donc la marque du paradoxe: cet attachement sera à la fois le plus fort en vertu de la valeur de ce que Dieu donne, et à la fois détachement, car ce qui importe dans ce que Dieu donne n'est pas *ce qu'Il* donne, mais *qu'Il* le donne. En soi, le fini sera donc parfaitement indifférent, c'est-à-dire qu'il sera indifférent au croyant que ce soit ceci ou cela. Cet aspect est tout particulièrement clair dans *la Répétition*: le jeune homme dont le désir le plus ardent était de retrouver la bien-aimée, mais qui pourtant ne pouvait ni ne voulait en disposer de lui-même, reçoit l'inverse de ce qu'il désirait, c'est-à-dire qu'il reçoit une existence de poète, qui justement du fait qu'il la reçoit ne sera plus une véritable existence de poète, et pourtant il en conçoit autant de plaisir et de reconnaissance que si le fini avait été ce qu'humainement il attendait. Si l'attachement du croyant au fini peut être aussi bien attachement à ceci qu'à cela, il en résulte qu'un ceci déterminé ne pourra jamais être considéré

⁶² C. T. p. 56.

⁶³ C. T. p. 48.

comme bon en soi, ou comme profitable ou désirable en soi. A l'indifférence du fini correspond son ambiguïté: une chose finie, le mariage par exemple, ou bien telle particularité individuelle peut être aussi bien la meilleure que la pire des choses.

Nous pouvons tenter d'illustrer ceci en traitant sommairement de deux problèmes qui s'y rattachent intimement: celui du mariage et celui du travail.

1. Le travail

On n'a pas assez remarqué nous semble-t-il l'importance de la méditation sur la question du travail dans l'œuvre de Kierkegaard.

C'est d'abord chez l'éthicien que nous trouvons une conception précise du travail. L'esthète en effet répugne au travail: de par la contrainte qu'il impose, le travail détruit la liberté de l'esthète, liberté faite de caprices et d'indétermination. L'esthète doit donc être riche pour n'avoir pas le souci de travailler, ou bien il doit s'arranger de vivre en parasite; la vie esthétique exige du loisir et de l'oisiveté. C'est pourquoi, si l'esthète se trouve néanmoins contraint de travailler, il considérera qu'il a sa vie à côté de son travail, et celui-ci n'apparaîtra donc à ses yeux que comme une dure nécessité dont il est préférable de ne pas parler, car il est le lieu de son aliénation. Esthétiquement le travail est ennuyeux, fatigant, dégradant et c'est pourquoi, comme le mariage, il n'est pas susceptible d'une présentation poétique, romanesque ou théâtrale.

Pour l'éthicien, «c'est le devoir de tout homme de travailler pour vivre»⁶⁴, mais ce devoir ne doit pas s'entendre comme une triste nécessité. En général «ceux qui doivent travailler manquent de la force éthique pour reconnaître l'importance du travail»⁶⁵. Ils sont de ce fait vulnérables aux arguments de ceux qui ne font que supporter le travail et qui envient ou regrettent l'oisiveté.

C'est que le travail a un sens et il faut «considérer comme une imperfection de l'existence le fait pour un homme de ne pas avoir besoin de travailler» (ibid.). «L'homme se libère justement en travaillant, — en travaillant il devient maître de la nature, et il montre qu'il est supérieur à la nature»⁶⁶.» Et cette idée qui n'est pas sans rappeler la

⁶⁴ O. b. p. 557.

⁶⁵ O. b. p. 555.

⁶⁶ O. b. p. 555-556.

conception marxiste débouche ici sur une vision exaltante: «Il est beau de voir une Providence vous rassasier et se charger de tout: mais il est encore plus beau de voir un homme qui est comme sa propre Providence. L'homme est grand, plus grand que toute autre créature, parce qu'il sait pourvoir à ses besoins⁶⁷.»

Une telle conception implique l'accentuation de la notion de vocation: «C'est le devoir de tout homme d'avoir une vocation⁶⁸.» Le talent qui est une donnée esthétique doit être compris éthiquement comme une vocation et en même temps comme une donnée métaphysique, puisque «il existe un ordre raisonnable des choses, dans lequel tout homme, s'il le veut, remplit sa place...»⁶⁹. L'homme s'intègre ainsi de son propre vouloir dans une totalité qui a un sens et qui est tout à la fois l'ordre de la société qui organise le travail humain pour la libération de tous, et l'ordre providentiel de Dieu qui appelle chaque homme à occuper une place particulière qu'Il lui a réservée. L'homme peut donc dès lors être convaincu de l'utilité et de la valeur de son travail même si elles ne sont pas tangibles.

C'est nous semble-t-il le remarquable intérêt de la description kierkegaardienne que d'avoir montré qu'une telle conception du travail n'a rien de spécifiquement chrétien. Pour le chrétien, travailler ne consiste pas à être à soi-même sa propre Providence, et le travail ne consiste pas à s'intégrer fièrement dans l'harmonie de l'ordre établi. L'attitude chrétienne est même l'exact inverse de celle-là, puisqu'il s'agit de s'abandonner à la volonté et à la Providence de Dieu, et puisque le travail est justement mis en question en tant qu'il signifie une collaboration avec la perversion de l'ordre établi.

C'est dans les ouvrages édifiants et notamment dans les *Discours chrétiens* que nous trouvons les bases d'une conception chrétienne du travail. Le chrétien, nous dit Kierkegaard, doit se libérer du «souci de la pauvreté» comme du «souci de l'abondance», du «souci de l'insignifiance» comme du «souci de la grandeur». On voit donc d'emblée par là qu'il ne s'agit plus de s'intéresser au sens du travail en soi, question qui est désormais laissée délibérément dans l'ombre, mais bien de libérer l'homme de son travail, ou plus exactement de ce qui fait de son travail une servitude. Il ne s'agit plus de se libérer par le

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ O. b. p. 562.

⁶⁹ O. b. p. 563.

travail, mais de se libérer *du* travail, mais tout en y demeurant, ce qui marque la différence d'avec l'esthétique. Et ce qui asservit dans le travail, c'est d'une part la considération angoissée des différences économiques et d'autre part la considération angoissée des différences sociales dans la hiérarchie de l'ordre établi. Le travail est une servitude parce qu'il est intégré dans le double circuit de la lutte économique et de la lutte pour le rang social. Le christianisme amène donc à poser les problèmes concrets de la réalité du travail, tandis que l'éthique repose sur la considération mystico-métaphysique d'un «ordre raisonnable des choses».

Kierkegaard nous propose de prendre en exemple «les lis des champs et les oiseaux du ciel», et la conception qui s'ensuit n'est donc qu'une méditation de l'Évangile. Ce qui est mis en question, c'est donc tout d'abord le travail comme tel. En travaillant je refuse de m'en remettre à la Providence et on peut dire que le travail châtie lui-même celui qui n'a pas voulu obéir. Celui qui travaille ou veut travailler prend au sérieux le monde et se prend au sérieux dans le monde et par là il se perd lui-même comme chrétien. Il faut donc se demander si l'exigence chrétienne ne devrait pas se formuler ainsi : Tu ne dois pas travailler : regarde les lis des champs et les oiseaux du ciel.

Il est important, croyons-nous, de souligner cette mise en question par le christianisme de ce qui semble aller de soi, de ce qui semble le plus naturel et le plus innocent : la nécessité de travailler pour vivre. C'est là, bien sûr, un moment de crise qui pourra trouver sa réponse, mais qui permet de comprendre ce qu'est l'exigence absolue, l'exigence chrétienne qui d'abord ne transige avec rien. Et pour le chrétien qui écoute cette exigence, il sera impossible de faire autre chose que de reprendre humblement son travail – ou de ne pas le reprendre – mais en tout cas impossible de dépasser cette reprise dans des élucubrations sur le sens et la valeur du travail en soi.

C'est qu'en effet l'homme n'est ni un lis ni un oiseau et s'il veut les imiter à la lettre, il ne fait encore que choisir une condition économique particulière, celle du vagabondage ou du parasitisme. Or c'est justement cette importance accordée à la condition sociale et économique qu'il s'agit de détruire. Il s'agit d'être pauvre ou riche sans l'être, c'est-à-dire sans en avoir le souci, «comme les lis des champs et les oiseaux du ciel».

La mise en question du travail ne trouve pas de réponse générale :

elle n'aboutit pas purement et simplement à la délivrance d'un « permis de travail », car le travail n'a pas de valeur en soi et c'est à chacun en particulier de choisir la réponse convenable. Le problème de la répétition du travail est un problème absent chez Kierkegaard, et probablement parce que c'est un faux-problème. La perfection chrétienne ne consiste pas à travailler, ce serait là une idée éthique; mais elle ne consiste pas non plus à ne pas travailler, ce qui serait une idée esthétique. La seule difficulté consiste au contraire, si l'on travaille et peu importe que l'on travaille, à adopter vis-à-vis de son travail une attitude correcte. Comme le dit Kierkegaard, il s'agit de se libérer des « soucis des païens », de travailler en homme libre, c'est-à-dire sans souci. L'exigence chrétienne met en question la nécessité du travail; or si le travail apparaît comme nécessaire, c'est parce que l'homme est en souci. Dans le souci je vois la perte qui me menace et qui sera inévitable si je n'y remédie pas. C'est pourquoi le travail apparaît comme nécessaire. La conception que l'homme se fait du travail est indissolublement liée à ce sentiment de nécessité et c'est pourquoi l'exigence chrétienne, qui n'attaque que le souci et le sentiment de nécessité qui en est le corrélat, semble tout d'abord mettre en question le travail en tant que tel. Le christianisme dissocie ce qui est indissociable aux yeux de l'homme et c'est pourquoi le travail est mis radicalement en question bien qu'il ne soit pas défendu au chrétien de travailler.

La question du sens du travail se trouve donc renouvelée. Il s'agit non plus de l'intégration d'un travail particulier dans un tout social, mais bien du sens du travail pour l'individu, sens de souci, d'une servitude angoissée et sans cesse renouvelée, ou bien sens d'une activité qui se joue dans la liberté chrétienne. « Car le travail grossier ne souille point, à condition d'être accompli dans la pureté du cœur; une situation modeste ne souille point si, dans la crainte de Dieu, tu mets ton honneur à y vivre en repos... ».

« ...Il y a souillure lorsque le petit se révolte contre sa misère au point de fermer ses oreilles à l'édification qui découle du christianisme; il y a également souillure lorsque l'homme de qualité se drapait dans sa distinction au point de fermer ses oreilles à cette édification⁷⁰. »

La question du sens du travail ne peut donc jamais être résolue une fois pour toutes. Mais elle doit être reposée sans cesse et reprise sans

⁷⁰ V. R. A. p. 87.

cesse par l'existant dans le cours de son histoire et dans le cours de son travail.

2. Le mariage

La question du mariage ressemble dans ses traits fondamentaux à celle du travail. Nous avons signalé déjà qu'elle hante une bonne part de l'œuvre de Kierkegaard, raison pour laquelle nous nous devons de la tirer brièvement au clair.

L'esthète refuse le mariage, tandis que l'éthicien en fait l'apologie. L'esthète y voit une aliénation de sa liberté, et la destruction inévitable de toute la beauté de la vie. Pour l'éthicien au contraire il s'agit là d'une institution sacrée: comme la vocation, le mariage en soi satisfait à la fois le désir humain, le devoir moral et les exigences religieuses comme en témoigne la bénédiction nuptiale.

La conception éthique du mariage doit être rigoureusement rejetée et cela d'abord en raison de la loi qui ordonne d'aimer Dieu et le prochain comme soi-même. Or ce qui caractérise l'éthicien dans sa conception du mariage, c'est son absence totale de lucidité: l'idée d'une dialectique du maître et de l'esclave s'établissant ou se poursuivant dans le mariage, non plus que celle d'une usure et d'une disparition nécessaires de l'amour dans l'installation du couple, n'effleurent son esprit; pour lui chacun des conjoints trouve son épanouissement dans le mariage qui est le but suprême de l'existence individuelle, et ils n'étouffent ni séparément, ni successivement, ni simultanément. Or si les soupçons ne montent pas au cœur de l'éthicien, c'est qu'il aime le mariage bien plutôt qu'il n'aime sa femme, raison pour laquelle il est convaincu qu'en se mariant il a fait pour sa femme tout ce qu'il est possible de faire.

Le commandement d'amour ordonne au contraire une décentration: l'homme doit s'intéresser et s'occuper de son prochain, c'est-à-dire de tout homme; il doit donc s'intéresser aux personnes et non aux institutions, et cette ouverture qui lui est commandée implique l'abandon de cette complaisance à soi dans un univers fermé qui caractérise le mariage.

Le mariage se trouve donc mis en question de la même manière que le travail. Mais la foi qui est ici commandée diffère de la résignation comme nous l'avons vu précédemment, de sorte que le célibat n'apparaît pas comme une implication nécessaire de l'exigence chrétienne. Le mariage apparaît comme possible, mais comme non recommandé, ce qui ne signifie pas qu'il soit peu recommandable. Toute

la question porte ici à nouveau sur le sens du mariage pour l'individu : est-il le lieu de mon confort moral, de ma propre justice, ou bien peut-il être aussi autre chose ?

Le mariage n'apparaîtra comme possible chrétiennement que dans la mesure où il n'empêchera pas l'amour de Dieu et l'amour du prochain, et cette restriction montre bien qu'il s'agira d'un mariage d'un genre assez particulier, d'un mariage qui n'en est pas un.

Ce qu'il faut souligner, croyons-nous, c'est qu'en même temps que le mariage éthique se trouve rejetée la conception poétique de l'amour. L'amour entre amants n'est possible que dans la mesure où il cesse de se donner pour absolu, où il cesse d'exiger le don total des amants l'un à l'autre. L'amour poétique est faux au départ, parce qu'il tire toute sa richesse et toute sa force de son auréole d'imaginaire, et le mariage n'est donc pas coupable parce qu'il lui substitue une réalité prosaïque.

Ce qui doit être détruit ce n'est donc pas l'amour de deux êtres l'un pour l'autre, mais le sens d'absolu de cet amour, de même que ce n'est pas le mariage qui doit être détruit, mais bien le sens qu'il prend pour les époux. Il n'y aura donc pas destruction mais élargissement et approfondissement, changement de sens de ces types de rapport : « L'épouse doit être en premier lieu pour toi le prochain ; qu'elle soit pour toi une épouse, ce sera une définition ultérieure de votre rapport particulier de l'un à l'autre⁷¹. » « Il s'en faut de beaucoup que notre premier souci doive être de trouver l'aimée ; notre premier souci doit être plutôt de trouver le prochain dans l'aimée⁷². »

Le mariage peut donc être, chrétiennement parlant, la pire des choses et cela non point si les époux ne s'entendent pas, mais précisément s'ils s'entendent trop bien. Ce point doit être souligné, car c'est lui qui explique les sarcasmes de l'« Instant » à l'endroit du mariage. Mais le mariage est possible néanmoins si les époux se reconnaissent d'abord comme prochains, c'est-à-dire, puisque l'amour de Dieu et du prochain ne font qu'un, s'ils s'aident réciproquement à devenir chrétiens.

Le mariage peut donc apparaître comme plus que comme une concession faite à la chair, puisqu'il peut être le lieu de ma liberté de chrétien. Mais le sens du mariage reste toujours en suspens et ne se

⁷¹ V. R. A. p. 157.

⁷² V. R. A. p. 156.

décide à chaque fois que dans l'existence concrète de l'individu. Nous avons chemin faisant retrouvé la doctrine paulinienne du mariage: «Que désormais ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient point... et ceux qui usent de ce monde comme s'ils n'en usaient point⁷³.»

L'analyse du rapport du chrétien à la finitude nous amène, on le voit, à poser la question des rapports avec autrui.

G. Autrui et l'isolation

Le fait que l'homme vit avec autrui, rencontre autrui, nous paraît une des dimensions fondamentales de l'existence historique, et Kierkegaard moins que tout autre paraît disposé à sous-estimer ce donné. D'autre part, il pense que la catégorie d'isolation est une des catégories chrétiennes fondamentales. «Et pourquoi fais-je tant de cas de la catégorie d'Isolation? Tout simplement parce que c'est à travers elle que subsiste le christianisme⁷⁴.» Quels seront donc les rapports du chrétien avec autrui?

Du fait qu'il n'est que fluidité dans le temps, qu'il n'a aucune consistance, aucun lien durable dans le fini, l'esthète ne peut entretenir de lien de communauté avec autrui; l'esthète ne peut, en tant que tel, se marier, il ne peut avoir des amis, etc..., il vit dans un monde imaginaire ou plutôt dans une vue imaginaire du monde et de la vie. En ce sens la solitude sera son apanage, sa souffrance et en même temps sa béatitude: il ne s'agira pas ici d'une solitude accidentelle, mais essentielle: c'est le propre des sensations ou des impressions auxquelles s'attache exclusivement l'esthète, que d'être strictement individuelles, et partant incommunicables. Et pourtant l'esthète ne vit que par rapport à autrui, mais sur le mode du possible; il n'est à ses propres yeux que ce qu'il pourrait être dans l'opinion d'autrui, et comme il ne s'agit que d'une opinion possible et qu'il en est lui-même l'auteur, il la crée selon son désir, il se fait lui-même une exception remarquable à tel ou tel point de vue; l'esthète veut se singulariser, se particulariser; il se repose du souci d'exister sur sa différence d'avec autrui en général, d'avec le commun. L'esthétisme est un individualisme: l'individu cherche à réaliser ce qu'il est immédiatement, il cherche à s'épanouir,

⁷³ I Cor. VII, 29-31.

⁷⁴ *Journal*, Tome II, p. 120.

à se faire aussi original que possible : l'esthète a la passion de son individualité. Il importe, nous semble-t-il, de bien souligner ce point, d'abord en raison de son importance intrinsèque, ensuite pour éviter des confusions, hélas trop fréquentes, dans l'interprétation de l'œuvre de Kierkegaard, entre l'attitude esthétique et l'isolation religieuse chrétienne.

L'éthicien est, à l'opposé, l'homme de l'engagement. De par son incarnation au cœur du fini, l'homme éthique est placé devant des choix qu'il aura à reconnaître et à assumer. L'homme éthique est l'homme de l'honnêteté et de la responsabilité. C'est donc dire que si le choix semble être à première vue l'affaire du solitaire dans sa subjectivité, il n'en est pas moins, immédiatement après, affaire entre moi et autrui. En choisissant, je me définis aux yeux d'autrui, et en assumant mon choix, je reconnais que je suis bien ce que j'ai fait, je répons présent à la place que j'ai choisie comme la mienne. Je suis donc transparent à autrui, je suis intelligible, je veux bien et je peux bien rendre compte à autrui de ce que je suis et de ce que je fais. Ceci peut éclairer la solitude du choix d'une lumière assez crue : en choisissant je tiens compte de l'exigence d'autrui, de la prétention qu'autrui a sur moi et que je lui reconnais ; en me choisissant je louche sur autrui, je pèse si je pourrai ensuite me reconnaître devant autrui ce que maintenant je me choisis. L'éthique accentue dans le choix, non pas ce que je choisis, mais le fait que je choisisse ; quoi que je choisisse je serai donc en ordre avec l'éthique pour peu que je me reconnaisse moi-même essentiellement comme ayant choisi, comme responsable, comme devant persister dans la logique de mon choix. Or c'est justement parce que l'homme éthique louche vers autrui quand il choisit, que l'éthique ne suffit pas à définir l'homme éthique. S'il n'en était pas ainsi, la conduite d'Abraham pourrait être considérée comme conduite éthique puisqu'il persiste dans la logique de son choix, et qu'il en assumerait bien la responsabilité devant autrui — s'il s'occupait tant soit peu de l'opinion d'autrui ; or justement Abraham est fou du point de vue de l'homme éthique. Le choix de l'homme éthique se joue par rapport à autrui, et c'est pourquoi il sera toujours un choix raisonnable, un choix qui tient compte de la façon dont autrui agit et juge *en général*. L'éthique de l'homme éthique n'est pas une éthique formelle, mais une éthique raisonnable, l'éthique en général.

Le croyant, le chrétien, ne partage pas cette totale appartenance à

autrui ou au général: il n'a pas besoin de la chaleur humaine pour se sentir justifié, pour agir; bien plus, s'il se réfugie quelquefois dans la généralité, dans l'opinion d'autrui, dans son honnêteté vis-à-vis d'autrui, il est alors un traître, car il ne doit de comptes qu'à Dieu seul. Certes la situation est ici assez ambiguë: le chrétien de par son extériorité se situe dans le monde, il est lié à ses camarades de travail, à son travail, à sa famille, à ses amis, etc...⁷⁵, bref, du fait qu'il est dans le monde, il est imbriqué dans un réseau de liens, donc de devoirs, d'obligations: il est donc sans cesse placé devant l'alternative éthique: être honnête ou malhonnête, fidèle ou scélérat, travailleur ou paresseux, etc., et la négation de l'appartenance à l'éthique n'implique pas nécessairement le côté de la faute morale, de la malhonnêteté et de la scélératesse. Certes il paraîtra assez saugrenu que l'on présente la question sous cet angle à ceux qui ont accoutumé de penser que la morale est une conséquence de la religion sinon toute la religion même. En réalité, il est en soi indifférent que la conduite extérieure du chrétien appartienne extérieurement au bien ou au mal moral, l'important étant que l'alternative morale ne prenne pas pour le chrétien une importance décisive: le chrétien appartient à autrui sans lui appartenir, il lui appartient extérieurement, mais non intérieurement⁷⁶. Cela signifie qu'en aucun cas le chrétien ne sera sujet du devoir moral, assujéti à lui; le chrétien vit «par delà le bien et le mal»: si sa conduite se trouve en conformité avec la conduite morale, elle procédera pourtant de sa liberté de chrétien qui ne reconnaît pas le devoir moral. Cela signifie donc aussi que même s'il n'est pas amené à transgresser la loi morale pour obéir à Dieu, le chrétien sera toujours un suspect du point de vue de la morale, de la généralité. «Il ne faut pas promettre autre chose que ce que peut tenir le christianisme: mais le christianisme ne peut tenir rien d'autre que ce qu'il a promis dès l'origine: l'ingratitude, la résistance et les huées du monde; et plus on prend son christianisme au sérieux, plus il promet ces désagréments

⁷⁵ «Il est aussi impossible pour le chrétien de vivre ou de pouvoir vivre sans corps que de se passer des inégalités de cette vie auxquelles chacun participe à sa manière, par son état, sa situation, sa culture, etc...» V.R.A. p. 82.

⁷⁶ «Mais le christianisme est trop sérieux pour vouloir faire l'important. Extérieurement il ne veut pas réaliser de changement à l'extérieur; il veut s'appropriéer ce dernier, le purifier, le sanctifier; et ainsi tout renouveler en laissant tout comme avant.» V.R.A. p. 161.

à une dose élevée. C'est la difficulté ultime que présente le christianisme; et c'est celle que l'on a le moins le droit de taire quand on célèbre ce dernier⁷⁷.» Certes le fait d'être étranger au général, au monde, à autrui en général, constituera pour le chrétien lui-même une souffrance, mais on ne voit pas très bien, de prime abord, pourquoi autrui, le monde, repousserait le croyant. C'est qu'en effet l'existence du chrétien, dans la mesure où elle est fidèle, constitue pour autrui, pour le monde en général, une condamnation implicite ou explicite, et c'est précisément ce que le monde, l'ordre établi, ne peut supporter du fait qu'étant le général, ayant l'appui du monde, de la force et du droit, il se prend et se donne pour divin, pour le Bien. L'existence du chrétien dans la mesure où elle est authentique est honteusement reconnue comme l'existence véritable, et cette reconnaissance honteuse provoque toutes les réactions défensives contre le chrétien. Notons au passage la concordance de ce thème avec l'ensemble de la pensée de Kierkegaard et notamment avec le concept de contemporanéité; du fait que le Christ a été persécuté et du fait que le monde de l'histoire est essentiellement le même, le chrétien véritable devra être persécuté lui aussi, persécution qui d'ailleurs dans la chrétienté ne doit pas prendre la forme d'une mise à mort; (cf. *Le Droit de mourir pour la Vérité*). C'est donc la corruption foncière de la solidarité et de la communauté humaine qui oblige en quelque sorte le chrétien à vivre en isolé.

Comme nous l'avons vu, l'homme éthique est transparent à autrui; il est intelligible pour peu qu'il le veuille: il peut parler, se faire comprendre de n'importe qui; il s'exprime adéquatement dans la généralité du langage. Le croyant au contraire ne peut se faire comprendre du général, il ne peut parler: du point de vue de la généralité ou de la raison, la foi est le mouvement en vertu de l'absurde; comment par exemple Abraham pourrait-il expliquer à ses proches, voire à son fils, qu'il est fermement décidé à le sacrifier, et que pourtant il est certain qu'il lui sera redonné. Si Abraham s'explique, il ne peut que passer pour un fou et d'une espèce assez dangereuse. Cela ne signifie pas à proprement parler qu'Abraham ne puisse pas parler, mais

⁷⁷ V. R. A. p. 212. Cf. ce passage: «L'idée de l'abnégation chrétienne est la suivante: renonce à tes désirs et à tes efforts égoïstes, abandonne tes plans et tes buts égoïstes, afin de travailler véritablement pour le Bien et sans penser à toi; résigne-toi à ce qu'en échange tu sois exécré, hué, tourné en dérision comme un criminel...» V. R. A. p. 213.

seulement qu'il ne peut se faire comprendre. Mais si l'on suppose qu'il puisse se faire comprendre d'autres croyants par exemple, puisque c'est impossible d'autrui en général, il faudrait encore que le fait de parler signifie pour lui tout autre chose que pour l'homme éthique, faute de quoi il ne serait justement pas croyant, quel que soit d'ailleurs le contenu de sa parole. S'il parle pour s'expliquer à autrui, pour se faire recevoir par autrui, pour être bien vu ou bienvenu, le fait de parler ne fait que manifester son appartenance ou sa dépendance par rapport à autrui; en tant qu'il parle il n'est donc plus que pour autrui: il a trahi son rapport avec Dieu, il n'est plus croyant. Mais à l'inverse il est aussi traître s'il parle de façon à asservir autrui; si par exemple il énonce des vérités dogmatiques de telle sorte qu'autrui puisse l'écouter et l'approuver sans se départir de son attitude morale; s'il parle de façon à attacher autrui à ce qu'il dit comme s'il était supérieur à celui auquel il parle, de sorte que celui-ci pense avoir besoin de celui-là; dans tous ces cas il est traître à sa foi parce qu'il ne vise pas, en parlant, à inciter autrui à croire, à l'aider à croire. Dès qu'en parlant le croyant n'a plus en vue par devers lui la foi de celui à qui il s'adresse, le croyant n'est plus croyant.

C'est dire que si la foi impose le reniement de la communauté des hommes en général, elle impose aussi et pour la même raison le rejet d'une communauté de croyants: dès l'instant où je me considère comme faisant véritablement partie d'une communauté humaine, je ne me rapporte plus à Dieu dans un rapport personnel de foi, mais à autrui dans un esprit de coterie, d'attachement réciproque, etc.; dès l'instant où je fais partie d'une communauté, je ne peux plus conserver mon intériorité et avoir en vue celle des autres; je ne suis plus que ce que je suis immédiatement, mon être-là avec les autres. Nous pensons avoir par là suffisamment développé la catégorie d'Isolation: le croyant est et ne peut être qu'un Isolé: se départir de l'isolation, c'est renier sa foi, trahir.

L'Isolation n'a donc rien à voir avec un isolement: le rejet de la communauté humaine (et par communauté nous entendons tout lien d'appartenance avec autrui et la société), l'affirmation que le chrétien est et doit toujours être l'isolé, n'implique pas du tout le rejet d'autrui, du prochain hors du champ de préoccupations du croyant. L'Isolation peut se définir, assez paradoxalement peut-être à première vue, comme le véritable amour, l'amour du prochain. C'est bien pourquoi la *communication* fait problème pour le chrétien: dans le commandement

«tu aimeras ton prochain comme toi-même» est compris le devoir de s'aimer soi-même, mais s'aimer soi-même en vérité, c'est aimer Dieu, c'est demeurer ferme dans la foi: «Car aimer Dieu signifie s'aimer soi-même en vérité; secourir un autre homme afin qu'il aime Dieu s'appelle l'aimer; être aidé par un autre homme à savoir aimer Dieu s'appelle être aimé⁷⁸.» L'amour du prochain consistera donc dans sa forme la plus haute, qui n'exclut d'ailleurs pas les autres, à aider le prochain à aimer Dieu; c'est là certes une tâche impossible, car Dieu seul peut convertir le prochain, mais c'est justement pourquoi la communication indirecte est la seule possibilité pour le chrétien d'aimer son prochain. Dans la communication indirecte, ce que je dis n'a, ne peut, ni ne doit avoir d'importance ni pour moi ni pour le prochain, car seul importe le rapport à Dieu; aucune forme d'asservissement de lui à moi ou de moi à lui ne peut intervenir, et pourtant le rapport n'est pas de l'indifférence; simplement dans l'amour que je lui porte, il ne prend pas tant d'importance que je m'en oublie moi-même, non plus que mon acte d'amour ne prend tant d'importance pour moi que j'en oublie la vérité de la situation dialectique. «Car aimer Dieu signifie s'aimer soi-même; aimer un autre homme autant que Dieu signifie se tromper soi-même; et se laisser aimer par un autre homme autant que Dieu signifie tromper cet homme⁷⁹.» Notons au passage que si le concept de communication indirecte, que nous avons tout d'abord dégagé par opposition à celui de communauté, exprime d'un certain point de vue l'amour du prochain, il correspond, d'un autre point de vue, à la nature de la vérité (dont nous avons déjà parlé); c'est, du point de vue de la vérité, parce que la vérité est la subjectivité, que toute communication directe est impossible: un énoncé direct ne touche que le sujet connaissant alors que la vérité ne concerne que l'existant dans son existence: un énoncé direct ne peut donc ni être la vérité, ni conduire à la vérité, de même que de notre point de vue ici il ne peut que maintenir l'existant dans son asservissement.

Pas plus qu'elle n'exclut l'amour du prochain, la catégorie d'isola-

⁷⁸ V. R. A. p. 120-121. Cf. le passage suivant: «Tout homme est le serf de Dieu; aussi n'a-t-il pas le droit d'appartenir en amour à un autre homme sans appartenir en ce même amour à Dieu, pas le droit de posséder quelqu'un en amour sans que lui-même et l'autre être appartiennent en amour à Dieu.» V. R. A. p. 121.

⁷⁹ V. R. A. p. 122.

tion n'exclut la notion d'Eglise. Certes en tant qu'elle devient institution, communauté humaine, Eglise triomphante dans le monde, l'Eglise n'est plus qu'une abomination à laquelle s'opposera l'isolation du chrétien véritable, mais la corruption de l'Eglise visible ne permet pas de dire quoi que ce soit contre l'Eglise véritable. Chez Kierkegaard il n'y a pas de réflexion élaborée sur l'Eglise véritable, mais il convient de souligner que rien ne va non plus contre cette notion (dont par ailleurs l'intérêt resterait à exposer). Il faut en effet relever l'importance capitale conférée à la prédication dans l'œuvre de Kierkegaard, en conformité complète avec les notions d'isolation et de communication indirecte. Le sermon est le lieu où l'« Isolé s'adresse face à face à l'Isolé », c'est-à-dire le lieu où je peux entendre, à travers la parole du prédicateur, le Christ s'adresser à moi. Certes le sermon, le culte n'est pas du tout le seul lieu où le Christ s'adresse à moi : l'Eglise ne possède aucune exclusivité, mais le sermon écouté ou lu, le discours édifiant, du fait qu'il ne vise personne en particulier, permet une présentation du message particulièrement claire tout en respectant l'isolation et du prédicateur et de l'auditeur, et en se situant dans l'atmosphère d'édification seule convenable. Ce n'est certes pas sans raison si Kierkegaard n'a signé de son propre nom que ses ouvrages édifiants et ses sermons : ce sont les seuls qui peuvent émaner d'un individu réel si cet individu ne peut s'accepter que s'il tend lui-même au christianisme.

Il paraîtra sans doute superflu après ce qui précède de souligner encore que l'isolation n'a rien à voir avec la solitude de l'esthète et ce qui en découle. Tout d'abord le chrétien n'est pas seul au sens de l'esthète, justement parce qu'il vit devant Dieu ; il ne se réfère donc pas non plus à autrui, mais bien à Dieu, à l'absolu ; c'est donc dire aussi qu'il ne peut, qu'il ne doit pas développer arbitrairement son individualité ; le chrétien est bien libre, mais non de la liberté du caprice, de la liberté de l'immédiateté. Le chrétien ne se considère donc pas non plus comme une exception, ou, dans la mesure où il se croira tel et où il se targuera de sa différence d'avec autrui, il aura à nouveau renié sa foi. « ...l'homme n'est pas soustrait aux différences du fait qu'il devient chrétien ; au contraire il devient chrétien par la victoire qu'il remporte sur les tentations que ces différences entraînent avec elles »⁸⁰. Le croyant qui se comprend comme l'élu de Dieu ne se comprend pas du tout comme une exception au sens esthé-

⁸⁰ V.R.A. p. 83.

tique: il comprend seulement qu'il ne doit plus vivre par rapport au général; le croyant qui se comprend comme l'élu de Dieu se comprend du même coup comme créé et racheté gratuitement par Dieu; il se comprend, mais en un sens absolu, comme l'égal de tout homme, et, ce qui est impossible pour l'éthique, comme l'égal de *n'importe quel homme*: n'est-ce pas là aussi le sens de l'amour du prochain? Ce point est très précisément mis en relief dans V.R.A. notamment. Le chrétien n'est pas une exception, et le christianisme tel que le présente Kierkegaard est tout sauf un christianisme pour personnes d'exception. Il serait très fastidieux de produire ici une exégèse du *Journal* pour écarter le malentendu selon lequel Kierkegaard se serait lui-même considéré comme une exception: car qu'il l'ait été du point de vue intellectuel et – voire – affectif ne saurait faire de doutes, mais cela n'entraîne aucune conséquence; comme il le dit – justement dans son journal – l'idée d'un chrétien extraordinaire est une contradiction dans les termes, un monstre.

Le chrétien donc, dans et par l'amour, se comprend comme l'égal absolu de tout homme, c'est-à-dire que l'amour révèle la véritable égalité par delà toutes les différences. Mais il faut souligner très vivement que cette égalité n'a rien à voir avec l'égalité définie par le bon sens ou la raison, ni avec l'égalité éthique, ni avec l'égalité politique, car justement ces égalités humaines empêchent le véritable amour en me situant en face d'autrui dans un lien de communauté. La confusion de l'égalité humaine avec l'égalité révélée dans l'amour a produit cet autre monstre qu'est l'idée d'un Etat chrétien, où l'appartenance à l'Etat définit presque suffisamment la qualité de chrétien. Kierkegaard a exprimé l'extrême pointe de l'opposition entre les deux égalités en disant que le chrétien est l'extraordinaire, l'exception, car s'il l'est bien du point de vue de la généralité, il ne s'ensuit pas du tout qu'il se considère lui-même comme tel ou qu'il doive être considéré comme tel dans une saine estimation.

H. Le désespoir et la liberté

Le concept de désespoir, la «maladie à la mort», est, on le sait, central chez Kierkegaard. C'est notamment à l'aide de ce concept qu'il résume pour ainsi dire toute sa production antérieure en l'éclairant d'une lumière décisive. Ainsi toutes les attitudes non croyantes précédemment décrites sont reprises dans le T.D. et qualifiées de

«désespoir». Le désespoir est un concept-limite, un peu comme celui de divertissement chez Pascal.

Le désespoir est le péché, nous dit Kierkegaard, et l'on sait que le péché est pour lui un état dans lequel l'homme s'est mis par sa propre faute. L'homme se pose lui-même dans un état où il est coupé de Dieu, et où il se détourne sans cesse de Lui. Mais à l'inverse, le désespoir est l'état de l'homme qui n'est pas lui-même, par sa propre faute, et qui tantôt ne veut pas être soi dans un lâche abandon, tantôt veut l'être dans une orgueilleuse revendication. La description du désespoir est en ce sens un miroir où l'homme peut aisément se reconnaître.

La vie non-chrétienne constitue donc une aliénation de soi, un servage, mais cette affirmation ne doit pas être prise pour une vérité générale, comprise comme un dogme: c'est à l'individu qui entreprend de devenir chrétien qu'incombe la tâche de se comprendre à chaque fois comme désespéré dans la mesure où il n'est pas chrétien. Cette compréhension est une douleur profonde, mais elle n'est donnée que dans l'éclairage de la grâce qui ouvre à la liberté. «Quand on regarde la foi sous son aspect divin, on ne voit en elle que le reflet de la félicité; mais quand on la regarde sous son aspect purement humain, on ne voit jamais que crainte et tremblement. Mais alors aussi elle est fautive cette exhortation à venir à la maison de Dieu qui n'y invite jamais que sous des couleurs engageantes, séduisantes, captivantes; car à un autre point de vue, il est terrible d'y venir. Et c'est pourquoi elle est également fautive, cette autre façon de parler qui finirait par effrayer complètement et par empêcher de se rendre à la maison de Dieu, car sous un autre jour c'est une félicité que d'y venir...⁸¹»

L'extrême sévérité de la description du désespoir rend d'autant plus pure la conception de la liberté. La liberté n'est jamais donnée que comme une victoire sur l'angoisse et le désespoir qui sont poursuivis avec une implacable rigueur. Mais cette victoire est toujours précaire, toujours à refaire; la foi est une douleur en même temps qu'une béatitude et cela quand bien même la béatitude prime la douleur, la renvoyant dans l'obscurité.

On peut donc légitimement se demander si cette rigueur implacable et exténuante de la description du désespoir n'est pas telle qu'elle nous donne du christianisme une vision désespérante.

Et en effet le propre de la pensée kierkegaardienne est de ne jamais

⁸¹ *Discours chrétiens*, p. 164.

déboucher sur une vision réconfortante, sur laquelle le devenir de l'existence n'aurait plus de prise. Il n'y a pas chez lui de mythes stables, de conceptions fantaisistes mais reposantes, de dogmes en un mot qui se soutiendraient par eux-mêmes dans leur propre vérité, comme un phare sur une mer agitée. La vérité chrétienne ne subsiste pas au-delà de la dialectique du devenir. Aucune halte, aucun reposoir dans cette pensée, et l'homme est en perpétuel procès, dans les deux sens du terme, avec Dieu et avec le monde.

Vision désespérante, si l'on veut, dans la mesure où il faut appeler désespérante une pensée qui refuse les compromis et les facilités. Vision désespérante dans l'exacte mesure où elle veut être rigoureusement fidèle et ne pas édulcorer le message chrétien. Vision désespérante dans l'exacte mesure où la dureté et la fidélité désespèrent les âmes veules.

Christianisme intenable et impossible, sans doute, mais la question demeure justement de savoir si ce n'est pas cela le christianisme. Les conceptions chrétiennes tenables et vivables ne le sont que dans la mesure où elles promulguent une imagerie réconfortante, où elles sont des éditions expurgées et adaptées au goût du moment.

On objectera que le christianisme est un message de pardon et qu'il est par conséquent légitime de faire droit à la faiblesse humaine. Mais il ne faut pas confondre: respecter la faiblesse humaine n'équivaut pas à composer avec elle, à collaborer avec elle. Kierkegaard moins que tout autre confond la loi avec l'Évangile: sa conception du démoniaque est là pour en témoigner, et au surplus le ton de ses ouvrages. «Cela veut dire que chacun doit, pour soi, dans une tranquille intériorité devant Dieu, s'humilier devant ce que veut dire être chrétien au sens le plus strict; il doit reconnaître sincèrement devant Dieu ce qu'il est, pour qu'il reçoive dignement la grâce offerte à quiconque est imparfait, c'est-à-dire à chacun. Et rien de plus; qu'au reste il poursuive joyeusement son travail, qu'il aime joyeusement sa femme, qu'il élève ses enfants pour sa propre joie, qu'il aime son prochain, qu'il jouisse de la vie. Dieu lui fera bien comprendre s'il est exigé plus de lui, mais dans ce cas il l'aidera plus avant; ...Mais il est exigé de chacun qu'il s'humilie sincèrement devant Dieu sous les exigences de l'idéalité⁸².» Présenter le christianisme comme l'exigence absolue, comme l'exigence impossible ne revient donc pas du tout à

⁸² E. C. p. 67.

maintenir l'homme sous la loi, car si le christianisme est l'exigence absolue qui implique toujours condamnation, il est toujours en même temps message de pardon, annonce de l'amour de Dieu.

Et de même qu'elle autorise la liberté de l'homme tout simple dans la concrétion d'une situation toute simple, la conception kierkegaardienne du christianisme autorise la béatitude parfaite, la plénitude.

Dans la foi, la continuité du devenir chrétien n'apparaît pas comme une tâche exténuante ou angoissante, mais bien plutôt comme la possibilité bienheureuse. La liberté chrétienne est toujours douloureuse sans doute, mais la douleur est alors résorbée dans la béatitude, comme signe même de cette béatitude et de la justesse de sa provenance. La notion de devenir chrétien n'est désespérante que dans la mesure où elle est envisagée de l'extérieur de la foi comme une tâche exténuante. Pour le croyant c'est son plus cher désir que de pouvoir continuer d'être chrétien, et bien plutôt qu'une tâche c'est pour lui une possibilité, une permission miraculeuses. En d'autres termes la continuité du devenir chrétien n'exclut pas la plénitude de l'instant. C'est tout au contraire l'instant, qui ne saurait être instantané, qui, parce que synthèse du temps et de l'éternité, doit se définir comme la durée de la liberté.

Mais peut-être nous faut-il ici ajouter un mot encore. La catégorie du devenir chrétien est la catégorie centrale et si pour Kierkegaard elle doit être accentuée, c'est aussi pour faire contrepoids à la notion de chrétienté qui, à son époque plus encore qu'à la nôtre, empoisonne les esprits et brouille les notions. La problématique kierkegaardienne doit être comprise historiquement comme une réaction, comme un effort de réveil et de réformation, ce qui d'ailleurs n'empêche pas qu'elle puisse ou doive être prise existentiellement comme l'expression du christianisme véritable. Kierkegaard se donne lui-même pour un «espion au service de la vérité», et il souligne toujours qu'il parle «sans autorité», en «poète» du christianisme.

Or justement à côté de l'espion il y a les troupes de choc, à côté des poètes, les pasteurs et les professeurs. S'il ne devait pas en être ainsi selon Kierkegaard, il aurait lui-même fondé l'une de ces nombreuses sectes qui florissent au XIX^e siècle, ou bien il n'y aurait pas selon lui de possibilité ouverte à l'histoire concrète du croyant concret. Le lecteur de Kierkegaard doit être comme lui un «espion». L'espion ne définit pas a priori les conditions universelles de la prédication, mais il dénonce a posteriori les falsifications de fait qu'il croit avoir consta-

tées. Le prédicateur en charge doit annoncer la Bonne Nouvelle ; il peut donc être amené à insister plus sur la possibilité de la liberté que sur sa difficulté, et cela sans ombre de trahison. La problématique kierkegaardienne n'est pas exclusive d'autres types de prédication : elle nous invite à nous approfondir chrétiennement et dans cet approfondissement même elle nous offre le cas échéant des armes polémiques.

On le voit, Kierkegaard n'est pas intéressant parce qu'il est Kierkegaard, mais parce qu'il est chrétien. Et le «lecteur» de Kierkegaard n'est son lecteur qu'en raison de contingences qui l'ont fait écouter chez lui ce qu'il n'entendait pas ailleurs.

Conclusion. La catégorie d'histoire d'après Kierkegaard

Nous avons tenté, dans les analyses qui précèdent, de grouper tous les thèmes qui, dans l'œuvre de Kierkegaard, nous ont semblé avoir trait à la *notion* d'histoire. Nous avons maintenant à nous demander si les résultats obtenus nous autorisent à parler d'une *catégorie* d'histoire.

Si nous parlions seulement de la notion d'histoire chez Kierkegaard, nous donnerions à penser qu'il y a dans l'œuvre une philosophie de l'histoire. L'intérêt de la notion d'histoire se situerait donc au niveau des notions, au niveau d'une certaine *conception* que Kierkegaard se ferait de l'histoire universelle, de l'histoire sainte et de l'histoire personnelle. Dans ce cas, par conséquent, la philosophie de Kierkegaard serait encore une philosophie des essences alors qu'elle est une philosophie qui renvoie à l'existence, qui renvoie l'individu à son existence, dont l'atmosphère appropriée est l'édification chrétienne.

Ce serait donc pour nous une solution de facilité en même temps qu'une inconséquence, que de nous contenter de parler seulement d'une notion d'histoire. Cette notion a été pour nous le fil conducteur qui nous a permis d'interroger l'œuvre de notre auteur, mais ce que nous avons trouvé dans cette œuvre est pourtant bien autre chose qu'une conception de l'histoire. Nous avons vu par exemple que Kierkegaard conçoit la foi comme une existence concrète, c'est-à-dire comme une véritable histoire personnelle. Mais cette formulation est

inadéquate, car ce que Kierkegaard dit bien plutôt, c'est que ma foi *doit* informer mon existence au point que toute mon existence *devienne* une existence croyante.

Kierkegaard utilise lui-même le terme de catégorie. Il désigne par là des *notions* qui peuvent et doivent être accentuées dans la perspective de l'édification chrétienne. Ainsi la «répétition» est une catégorie chrétienne: tout d'abord en tant que notion, elle désigne adéquatement l'existence de la foi d'un certain point de vue, ou comme on voudra dire un certain aspect de la foi. Mais si la notion de répétition désigne la foi, si elle est correctement entendue, il faut dire à l'inverse qu'elle ne désigne que la foi. Dès cet instant elle apparaît comme catégorie, c'est-à-dire que non seulement elle peut être accentuée puisqu'elle désigne la foi et elle seule, mais encore qu'elle doit l'être, ce qui signifie que dans la mesure où elle apparaît, elle doit être présentée et comprise comme une tâche proposée à l'existant. La catégorie est une notion qui n'apparaît correctement que dans le climat de la prédication, et si elle apparaît dans la prédication c'est qu'elle doit être appropriée par l'existant qui existera en se conformant à cette notion, qui s'y référera pour se comprendre, qui par conséquent tâchera de l'exprimer en existant. La catégorie est une notion qui peut et doit se redupliquer dans l'existence et qui, ainsi reduppliquée, correspond à l'existence de la foi. La catégorie est une notion conçue de telle façon qu'elle aide l'existant à exister et que cette aide soit du même coup une incitation à devenir chrétien. La question qui se pose à nous est donc de savoir si la notion d'histoire que nous avons dégagée peut être désignée comme catégorie au sens ainsi défini.

La foi se définit comme une existence historique, c'est-à-dire tout à la fois comme continuité dans le temps et comme une incarnation dans le monde. Les attitudes non croyantes, comme par exemple l'esthétique ou l'éthique, présentent elles aussi ces caractéristiques, mais il nous est apparu dans le cours de nos analyses que ces attitudes cherchaient toujours de quelque manière à fuir cette existence historique, notamment à l'aide de certains concepts qui leur permettent de méconnaître certains aspects gênants de leur réalité humaine. Nous pourrions dire en conséquence que la foi seule rend possible une pleine acceptation de la réalité humaine et que seul le croyant est et se sait véritablement historique. Une telle idée est fort séduisante pour notre propos, mais elle doit pourtant être évitée, car elle risque de nous entraîner dans des discussions stériles et sans issue. Il est clair

notamment que si nous attaquons l'éthicien en disant qu'il se voile la réalité en se fondant sur le mythe du choix, il pourra légitimement objecter que le croyant n'accepte la réalité qu'en se fondant sur le mythe du Christ. Si donc le croyant accepte la réalité, cette acceptation n'est pourtant pas son but non plus que sa raison d'être : on ne devient pas chrétien pour être historique, mais on ne devient chrétien qu'en devenant historique. L'historicité véritable est très certainement à nos yeux l'apanage de la foi, mais cette idée ne doit pas être défendue, car ce qui importe pour nous ce n'est pas de défendre une idée avec la mâle assurance d'un dogmaticien, mais bien justement de devenir historique. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est que l'homme est toujours tenté de fuir son historicité, c'est-à-dire de se voiler, de ne pas se comprendre comme historique. L'homme est tenté de se « divertir », de se détourner de ce qu'il est, à savoir un être historique.

C'est cette fuite qu'il convient d'éviter, ce à quoi concourt justement la catégorie d'histoire comme accentuation de l'historicité. La fuite hors de mon histoire est chrétiennement condamnable, ce qui se montre par l'accentuation de l'historicité du Christ : Dieu s'est fait homme pour me rencontrer, ce qui signifie que pour Le rencontrer je dois surtout veiller à rester homme, à rester dans mon histoire. L'accentuation de l'historicité du Christ implique celle de l'histoire personnelle. Or l'historicité du Christ, le fait que Dieu soit venu dans l'histoire et qu'Il y ait eu une histoire d'homme, nous paraît devoir être à son tour constamment réaffirmée, constamment réaccentuée. C'est en effet cette affirmation qui fait la spécificité du christianisme par rapport aux autres religions, qui par conséquent revient à montrer que le christianisme n'est pas une chose humaine. Accentuer l'historicité du Christ, c'est accentuer le paradoxe, car s'il n'est qu'un homme, il va de soi qu'il est historique et il n'est donc nul besoin de l'accentuer, et s'il est Dieu, c'est justement son historicité qu'il faut accentuer. C'est pourquoi la catégorie d'histoire nous paraît devoir être autant qu'une catégorie de la vie personnelle, une catégorie théologique, et cela d'autant plus que l'historicité du Christ doit être constamment réaffirmée, mais sans pouvoir être comprise. Et s'il faut parler ici de catégorie, c'est que, comme l'histoire personnelle et pour la même raison, l'historicité du Christ est par excellence ce que le penseur, et avec lui l'homme en général, s'évertue sans cesse à escamoter.

Et ce double escamotage se joue toujours comme une fuite dans l'objectivité et particulièrement dans l'histoire entendue comme grandeur universelle. L'homme fuit l'histoire dans des mythes dont le plus ruineux et en même temps le plus remarquable est justement le mythe de l'histoire. En parlant de catégorie d'histoire, on affirme justement que toute philosophie de l'histoire doit être suspectée et proscrite, et avec elle toute tentative moins ambitieuse mais similaire dans son sens et dans son contenu. C'est ainsi que la foi dégénère et se dégrade nécessairement en foi-opinion dès l'instant que sa continuité dans le temps cesse d'être accentuée. Dès ce même instant la foi n'apparaît du point de vue du temps qu'à intervalles rythmés, ce rythme s'incarne dans une institution qui, à son tour, prend une importance prédominante. Ce déplacement qui se produit ainsi au niveau des notions n'est d'ailleurs que le reflet d'un déplacement similaire au niveau de l'existence. C'est pourquoi il ne faut pas dire que la foi est une histoire, mais elle doit en être une: on n'est pas chrétien, on le devient. Il en découle en ce qui nous concerne que la critique de l'histoire objective, de l'objectivité et des institutions n'est jamais faite une fois pour toutes: il ne s'agit pas de rejeter un problème au nom de la découverte d'un fait indiscutable: car justement il ne s'agit pas d'un fait, mais d'un devoir être, d'une possibilité qu'il s'agit de s'approprier. Et à l'inverse, on ne peut se débarrasser du monde objectif justement parce qu'il est le lieu où se joue l'histoire personnelle: il ne saurait y avoir d'histoire personnelle sans une certaine récupération du monde objectif, ce qu'exprime, une fois encore, le concept de répétition. La critique de l'histoire objective et de tout ce qui s'y rattache est toujours à refaire, non pas tant au niveau des notions qu'au niveau de l'existence où la tentation reparaît sans cesse. Ce point est important, car si l'on pensait pouvoir s'en tenir à la vie personnelle et au rapport au Christ en s'épargnant la tâche critique par souci de charité, on aboutirait nécessairement à un rétrécissement de la liberté, à la fermeture d'une atmosphère confinée, à cette pusillanimité bien connue des chrétiens. Une telle attitude aboutit nécessairement tôt ou tard à une attitude sectaire ou, comme on voudra dire, piétiste, qui se retire du monde comme n'étant pas son affaire, et bientôt comme étant mauvais en soi. Ce que nous avons dit d'abord dans notre travail n'est que l'envers de ce que nous avons dit après: mais l'endroit n'existe pas sans l'envers. Nous avons rejeté l'histoire objective au nom de l'histoire sainte et de l'histoire personnelle, mais

l'histoire personnelle est inconcevable sans ce rejet permanent, sans cette lutte incessante qui n'est rien d'autre que la lutte pour la plénitude de la liberté et pour son ouverture infinie.

Si nous nous interrogeons maintenant sur l'intérêt de notre catégorie d'histoire par rapport aux catégories kierkegaardiennes que nous avons présentées, nous pourrions trouver qu'il est fort maigre. Et bien loin de nous affliger, cette constatation pourra paraître un témoignage en faveur de notre fidélité à Kierkegaard.

L'accentuation de l'historicité du Christ notamment n'a de sens que parce qu'il y a dans l'histoire plus que de l'histoire. En soi cette accentuation n'a qu'un sens négatif à l'égard de la tentation qui consiste à se rapporter au Christ comme au Seigneur trônant au-dessus de l'histoire. Les catégories de paradoxe, de contemporanéité, d'instant ont au contraire une signification positive puisqu'elles insistent sur la rencontre concrète du Christ. L'accentuation de l'histoire personnelle à son tour n'a de sens que dans la mesure où l'histoire personnelle s'abouche à l'histoire du Christ. En soi cette accentuation n'a de sens que dans la mesure où elle permet de détourner l'attention de l'histoire entendue comme grandeur objective. En soi l'histoire personnelle est une notion vague et vaste qui n'a d'intérêt existentiel que dans la mesure où elle s'explique en différents aspects, ceux notamment de devenir et de continuité dans le temps, d'incarnation dans le fini et parmi autrui, de répétition, etc.

Mais peut-être n'était-il pas inutile néanmoins de dégager cette catégorie, dans la perspective de la pensée contemporaine d'une part, et d'autre part dans celle plus restreinte et plus modeste de l'état actuel des recherches kierkegaardiennes.

Le sens de la catégorie d'histoire apparaîtra peut-être plus clairement si on la replace dans son contexte historique.

Le rejet des philosophes de l'histoire n'est pas le propre de Kierkegaard. Ce rejet se trouve déjà chez les romantiques, dans leur réaction à l'*Aufklärung*. Plus tard l'historisme de Dilthey confirmera ce rejet par souci de fidélité à la réalité historique même. Dans ce rejet, chez Dilthey comme chez Kierkegaard, mais pour des raisons différentes, se trouve impliqué le refus des philosophies rationalistes classiques. L'homme ne peut prétendre connaître la Vérité, et il ne peut sortir de l'histoire pour en contempler le déroulement.

L'étude du passé comme ancrage de la vie personnelle est un élément commun aux romantiques et à Kierkegaard, mais en des sens diamétra-

lement opposés : chez Kierkegaard, il s'agit de se référer à la vie du Christ, chez les romantiques, il s'agit de retrouver le *Volksgeist*, ou bien de rechercher le pittoresque. Du point de vue de l'attitude qui commande le retour au passé, la différence est non moins nette : le retour romantique appartient à l'attitude esthétique, tandis que le retour au Christ appartient à la foi, il est une exigence. C'est pourquoi on peut parler de *catégorie* d'histoire à propos de Kierkegaard, mais non à propos des romantiques, chez lesquels on ne trouve qu'un *intérêt* pour l'histoire, ou un *plaisir* pris à l'histoire.

Dans l'école historique allemande et dans l'historisme de Dilthey, le retour au passé va de soi. On ne précise pas pourquoi on s'intéresse au passé : l'herméneutique de Dilthey précise comment il faut comprendre le passé, mais non pas pourquoi il faut le comprendre. L'intérêt du passé va de soi parce que le passé est par excellence le révélateur de la réalité humaine, de l'historicité. Il y a donc chez Dilthey une *saisie* de l'historicité de l'homme du passé, et cette saisie se retourne dans une saisie de l'historicité de l'historien lui-même, qui comprend par là que cette saisie de l'historicité est la seule philosophie possible. La saisie de l'historicité est donc bien liée ici à une exigence, mais il s'agit d'une exigence de rigueur et d'honnêteté intellectuelles. Le relativisme qui s'ensuivrait logiquement signifie seulement, croyons-nous, que l'on a atteint les limites de l'esprit humain, mais si l'on déplore par avance ce relativisme possible, c'est donc que la compréhension, telle qu'elle apparaît ici, ne se suffit pas à elle-même, qu'il y a quelque chose qui demeure en blanc.

Ce blanc, c'est l'existence, l'historicité réelle. L'historicité n'est saisie dans l'historisme que comme une limitation. L'activité de compréhension, chez l'historien, ne se suffit pas à elle-même : il n'est pas un esthète qui trouve sa béatitude dans la contemplation : il n'est pas un esthète puisqu'il saisit sa propre historicité. L'utopie de l'esthète, c'est de croire son esprit infini, libre de toute limitation.

Il y a donc une différence fondamentale entre la *saisie* de l'historicité et la *catégorie* d'histoire. L'exigence chrétienne renvoie l'homme à son histoire, à son historicité, ce qu'exprime la catégorie d'histoire. La saisie de l'historicité est désespérante, tant au niveau de la réflexion rigoureuse, comme dans l'historisme, qu'à celui de la constatation concrète d'une situation par l'individu. La foi chrétienne affirme l'habitabilité de cette situation et exige son habitation. Ce qui manque à l'historisme de Dilthey, comme le dit Gusdorf, « c'est une

élaboration suffisante du concept de vie» dont Dilthey fait le centre ou le foyer de la réalité humaine⁸³.

Il semble donc bien que l'ordre de la science reste distinct de l'ordre de l'existence, dans le meilleur des cas même, c'est-à-dire quand la science de l'homme est respectueuse de son objet. La connaissance la plus compréhensive, voire d'une compréhension orientée par la plus haute passion de l'existence, cette connaissance même reste dans l'ordre de la non-vérité. La meilleure description de l'historicité, la meilleure interprétation de l'histoire en reste là, aussi longtemps qu'elle ne se rapporte pas à l'existence, aussi longtemps qu'elle n'est pas appropriée par le sujet existant. L'historicité est une exigence plutôt qu'un concept.

Le retournement de la recherche historique dans la saisie de l'historicité du sujet connaissant, dans l'historisme, se joue encore au niveau de la connaissance. On n'a donc pas encore rejoint l'existence, c'est-à-dire l'historicité réelle. Et cela demeure vrai indépendamment du fait que l'historisme de Dilthey manque d'une conception précise de l'existence et de la liberté. L'existentialisme moderne en effet ne présente plus ces lacunes, mais il demeure justiciable de notre remarque. La saisie de l'historicité au niveau du papier est une tâche vénérable et éminemment utile; mais la catégorie d'histoire s'en distingue néanmoins de manière radicale, car elle oblige à insister sur la situation dialectique du papier, à souligner que l'histoire se joue au-delà de la saisie intellectuelle, et qu'en définitive elle compte seule. Ces choses sont si simples qu'on conçoit quelque honte à les rappeler, et pourtant ce sont des choses essentielles qu'il faut se garder de sous-estimer.

Et au surplus, du strict point de vue de l'histoire des notions, il convient de remettre les choses en place. La méditation existentielle de Kierkegaard et de Nietzsche, en rupture de ban avec toute problématique scientifique, a été d'une importance prédominante dans l'histoire de la saisie de l'historicité. L'historicité est sans doute le lieu limitatif de ma liberté et de ma vie, mais la méditation existentielle insiste sur la signification positive de cette limitation. Mon histoire coïncide avec ma recherche passionnée de mon existence authentique, de ma liberté, ou au contraire avec la dialectique de mes abdications, et le terme d'historicité devrait donc désigner ce dynamisme d'une

⁸³ GUSDORF, *Introduction aux sciences humaines*, *op. cit.*, p. 461.

existence en devenir plutôt que sa limitation. L'homme n'a pas une histoire parce qu'il est dans l'Histoire, mais il n'est conditionné par l'Histoire que parce qu'il est fondateur de sa propre histoire. Aux yeux de l'historien, cette distinction est privée de sens, mais l'historien n'arrive pas à saisir le dynamisme de l'historicité. Aux yeux de l'existant, au contraire, cette distinction est importante, car l'existant peut fort bien comprendre sa propre histoire et se comprendre soi-même sans faire référence à l'Histoire ou à l'Époque, dont il est le fils aux yeux de l'historien. La philosophie des sphères chez Kierkegaard atteste cette saisie totale de l'historicité, saisie d'un dynamisme dans une situation concrète, et, plus encore, saisie des différentes structures possibles de ce dynamisme.

La saisie totale de l'historicité, qui d'ailleurs ne saurait l'être sans se donner pour toujours provisoire, est une implication de l'honnêteté intellectuelle, et, en dernière analyse, une exigence humaniste; c'est l'exigence de la reconnaissance de l'homme par l'homme, c'est l'exigence de dire vrai au mépris de toutes les interprétations réductrices et au préjudice d'un certain confort intellectuel.

Chez Kierkegaard, cette sorte d'humanisme est une implication du christianisme. La saisie de l'historicité se lit en filigrane dans son œuvre, mais elle n'est pas son propos. Que l'on nous permette ici un schéma grossier: de même que le peuple d'Israël, par souci de fidélité à la religion de Jahvé, a fourni, sans en faire son propos, les conditions d'une conception de l'Histoire universelle, de même Kierkegaard, par souci de fidélité chrétienne, a fourni dans son œuvre des analyses que nous pouvons lire comme étant une saisie de l'historicité. Mais la récupération purement intellectuelle de ces implications d'une méditation religieuse conduit sur d'autres voies, la voie des philosophies de l'histoire dans un cas, la voie de l'existentialisme dans l'autre. C'est pourquoi, encore une fois, il vaut mieux parler d'une catégorie d'histoire chez Kierkegaard, au sens déjà défini, que d'une saisie de l'historicité. Kierkegaard nous renvoie à notre histoire et à l'histoire du Christ, c'est là la formulation que nous pouvons donner de sa description de l'exigence chrétienne.

Si, comme nous le prétendons, on peut ainsi parler chez Kierkegaard d'une catégorie d'histoire comme d'une catégorie chrétienne, et si Kierkegaard a exprimé le message chrétien véritable, cette catégorie devrait pouvoir être mise en évidence chez tous les grands auteurs chrétiens. Nous avons déjà vu que Bultmann l'a mise en évi-

dence dans son exégèse du Nouveau Testament et chez saint Augustin. Elle est également implicitement présente chez Luther dont l'accentuation de la foi comme d'une existence, et la constante référence scripturaire attestent l'identité de structure avec la réflexion kierkegaardienne. La même remarque vaudrait de Pascal. Comme l'a fort bien montré Albert Béguin⁶⁴, Pascal n'a pas le sens de l'histoire: la communauté ecclésiastique, grandeur historique, n'a pas de sens à ses yeux, non plus que l'idée d'une Histoire universelle tendant vers sa fin eschatologique. Nous pourrions dire qu'il se désintéresse de l'histoire objective alors que Kierkegaard la rejette. Il y a par contre chez Pascal une intense méditation de l'historicité, dans la théorie du divertissement par exemple, qui débouche sur un constant rappel à l'ordre de l'histoire personnelle. La présence de Montaigne au nombre de ses maîtres à penser serait une nouvelle marque de la différence entre la saisie de l'historicité, élément humaniste, et la catégorie d'histoire, exigence chrétienne.

Le mérite de Kierkegaard de ce point de vue est certainement d'avoir rappelé la dimension historique du christianisme. Le XVIII^e siècle, chez Rousseau par exemple, tente une interprétation du christianisme dans le sens d'une religion universaliste, raisonnable, de tous les lieux et de tous les temps. L'éveil du sens historique correspond à l'abolition du caractère historique du christianisme. Le romantisme, avec Schleiermacher, modifie ce schéma au bénéfice de l'instantanéité de l'expérience religieuse: le croyant est en prise directe, maintenant, avec l'être infini qui est de tous les temps et de tous les lieux. Chez Hegel, l'histoire disparaît dans le concept.

Contre l'idée d'expérience religieuse, instantanée et sentimentale, Kierkegaard rétablit l'exigence d'un devenir chrétien volontaire; contre la religion imaginée naturelle, il restaure la religion historique d'un seul temps, d'un seul lieu et contre nature. Par delà le grand mouvement d'intérêt à l'histoire, qui se trouve avoir été destructeur des dimensions historiques, Kierkegaard renoue avec la révélation historique et non pas naturelle ou transcendante, ouvrant par là les voies fécondes de l'actuelle théologie dialectique.

⁶⁴ *Pascal par lui-même*, Paris, Seuil, 1952.

TROISIÈME PARTIE

De l'histoire à l'historicité

(Kierkegaard et notre temps)

Nous avons cherché dans notre travail à montrer la validité actuelle de la pensée de Kierkegaard et pour nous l'essentiel est dit. Mais nous sentons bien la nécessité de nous expliquer sur cette notion d'actualité d'une pensée vieille de plus d'un siècle.

Hohlenberg, le critique danois, se tire à bon compte de cette difficulté en montrant que Kierkegaard permet de faire échec au darwinisme et au marxisme qui sont pour lui les fléaux de notre temps. Il s'en tient donc à des généralités vagues et vastes sur ce qu'il considère comme l'esprit de notre époque. Une telle façon de procéder nous paraît dans son principe plus hégélienne que kierkegardienne. Et pour le reste il cite évasivement l'influence de Kierkegaard sur Barth et sur l'existentialisme. Wahl d'autre part montre fort bien les rapports de Kierkegaard avec Jaspers et Heidegger. Mais notre problème n'est pas comme le sien de montrer des rapports, mais d'établir un jugement de fidélité ou d'infidélité à notre auteur. Et Wahl publiait en 1938, et ses notes ne permettent donc que d'approcher le problème.

Il ne peut s'agir non plus, dans les limites de ce travail, d'établir un panorama de la pensée contemporaine qui ne permettrait, une fois accompli, que de séparer bêtement les brebis d'avec les boucs. Une telle tentative nous écarterait au surplus du sujet particulier auquel nous nous sommes limité.

Nous avons donc résolu de tenir le pari suivant: nous nous limiterons aux courants qui pourraient se réclamer de Kierkegaard, c'est-à-dire à l'existentialisme d'une part, à la théologie dialectique d'autre part. Dans ce contexte nous tenterons de présenter certains auteurs sous l'éclairage de leur position par rapport à l'histoire; mais nous

devrons encore nous limiter, car nous ne présenterions ainsi qu'un défilé sans structure et sans signification.

Il nous a semblé que l'histoire personnelle, dont la préoccupation est commune aux auteurs des courants choisis, peut être conçue d'abord sur le mode pathétique, comme un drame. Notre époque, fertile en désordres sociaux et en guerres, fournit de nombreux exemples d'individus succombant sans raison sous la fatalité des forces de l'histoire. Les romans de Malraux par exemple nous donnent une image correcte de cette renaissance de la vision tragique qui avait présidé naguère à l'éclosion de la tragédie grecque. Mais les romans de Malraux nous fournissent encore une autre image, d'ailleurs complémentaire de la première: celle de l'individu cherchant à influencer sur la marche de l'histoire. La peinture d'une réalité contemporaine nous fournissait ainsi d'emblée une double direction de recherche: l'une nous amenait à l'appréhension pathétique et tragique de l'existence, et de là à la question du théâtre existentialiste. Nous étions armés sur cette voie puisqu'il y a chez Kierkegaard de nombreuses remarques sur l'essence du tragique. L'autre nous menait vers cette pensée plus froide d'atmosphère, mais plus importante dans son influence, où nous rencontrons d'abord Sartre; et songeant que l'Eglise est aussi dans l'histoire, nous avons cru trouver chez Barth un penseur qui pouvait se situer dans cette même perspective. Tant par la froide solidité de sa pensée que par son influence considérable, il nous semblait ressembler quelque peu à Sartre.

Il nous restait à placer des penseurs dont l'œuvre est plus ésotérique et chez qui l'on trouve une méditation sur l'historicité. Chez eux l'historicité nous semble pensée plutôt que vécue, raison pour laquelle nous trouvons chez eux une bonne définition de l'historicité. Les noms de Jaspers et de Heidegger s'imposaient à nous à cet égard.

Enfin il nous fallait tenter de repérer quelques penseurs qui nous semblent fidèles à l'esprit de Kierkegaard.

Nous ne cachons pas que les pages qui suivent portent les caractères d'un essai et d'un essai aventureux. L'angle sous lequel nous présentons ces auteurs, non plus que les rubriques sous lesquelles nous les plaçons, ne doit ni ne peut passer pour définitif ou unique. L'éclairage que nous projetons vise à faire ressortir Kierkegaard plus qu'à être juste avec nos contemporains. C'est là le pari de notre travail et sa limitation.

Chapitre I. L'histoire comme drame

(La vision tragique)

A la même époque, on trouve en Grèce les grands philosophes et les grands tragiques. Les uns cherchent à constituer un savoir, les autres prennent pour thème l'histoire personnelle de l'individu dans son affrontement avec les forces du Destin. On peut se demander si, *mutatis mutandis*, l'existentialisme ne consiste pas quelquefois à jouer une vision tragique modernisée contre les systèmes philosophiques classiques.

Comme le note fort justement Gouhier¹, les catégories dramatiques sont toutes des catégories de l'histoire individuelle. La tragédie montre toujours un individu *en situation* vulnérable aux *événements* et aux *rencontres*, qui n'est rien d'autre que ce qu'il se fait au cours de son destin, et qui met lui-même son destin en mouvement, sans le savoir, par ses choix, ses fidélités et ses renoncements. Il est, pourrions-nous ajouter, un *être pour la mort*, un être sans cesse conscient de la tragédie qu'il vit et qu'il constitue; il est un être pathétique, c'est-à-dire déchiré, angoissé et pressé par une situation inéluctable, mais en même temps l'homme du défi, de la dignité dans l'échec, qui se sait plus grand que ce qui le tue, l'homme prométhéen. En ce dernier sens A. Bonnard² nous apprend à repérer dans la tragédie grecque le même mouvement d'émancipation et de conquête qui inspirait, à la même époque, la naissance de la science grecque et celle de la philosophie. A suivre A. Bonnard il apparaît donc qu'il n'y a pas de différence de nature entre la vision tragique et la pensée spéculative. On pourrait ajouter que c'est pourquoi en Grèce la vision tragique et la pensée spéculative n'entretiennent pas de rapports polémiques. Le conflit de l'individu avec les dieux dans la tragédie trouve son aboutissement dans leur remplacement par des idées dans la philosophie.

Si l'existentialisme a subi l'influence de Kierkegaard, celle de Nietzsche n'est pas moins importante, et si ces deux « philosophes » se ressemblent sur bien des points, peut-être s'opposent-ils dans le style même de leur pensée, beaucoup plus encore que sur la question de l'existence de Dieu. La pensée de Nietzsche commence par une médi-

¹ *L'essence du théâtre*, Paris, Plon, 1943.

² *La tragédie de l'homme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1950.

tation sur la tragédie grecque, et il sera le premier philosophe tragique : sa pensée est sombre, passionnée et violente : elle est le défi lancé à la civilisation chrétienne, mais on a remarqué combien les visions exaltantes qui naissent de ce défi correspondent peu à l'existence même de Nietzsche. Avec Nietzsche pourrait-on dire, la vision tragique s'approfondit et se radicalise parce qu'elle devient réfléchie, œuvre de philosophe.

Mais a-t-elle de ce fait changé de nature ? a-t-elle vraiment passé du plan du théâtre dans celui de l'existence ou bien n'est-ce pas plutôt l'existence qui se trouve par là conçue en termes de théâtre ? La philosophie tragique ne reste-t-elle pas au fond une *vision* tragique, c'est-à-dire une vue exaltante prise sur l'existence, une vue, c'est-à-dire encore une saisie d'un aspect extérieur de l'existence ? Il en résulterait que Nietzsche aurait saisi une possibilité de l'existence qu'il aurait développée en poète, c'est-à-dire que sa pensée en resterait au niveau de ce que Kierkegaard appelle l'esthétique. Le surhomme de Nietzsche ne serait ainsi que le héros tragique porté à sa suprême puissance.

On peut dire bien sûr que Kierkegaard aussi est demeuré un poète et qu'il s'est borné comme Nietzsche à nous inciter à réaliser une existence idéale que lui n'a pas connue. C'est exact. Mais l'idéal d'existence décrit par Kierkegaard ne peut être l'objet d'une vision, et c'est ici que réside toute la différence. L'idéal de Nietzsche est l'objet d'une vision, de sorte que celui qui le réaliserait serait un esthète au sens de Kierkegaard. Il en résulte que la philosophie tragique débouche, puisque l'idéal peut-être *vu*, sur une vision quasi-cosmologique, sur une quasi-explication du monde par la volonté de puissance et la race à venir. La foi au contraire ne peut pas plus être vue qu'elle ne peut être conçue et cela parce qu'il y a, dans l'idéal comme dans la réalité, scission entre l'intérieur et l'extérieur. C'est aussi pourquoi la pensée de Kierkegaard ne peut déboucher sur une vision du monde ou de l'histoire.

Kierkegaard a très nettement situé l'existence tragique au niveau de l'existence esthétique, de sorte qu'il y a pour lui différence de nature entre l'existence tragique et l'existence chrétienne, entre la vision tragique et le christianisme. C'est peut-être l'intérêt de notre catégorie d'histoire que de permettre de mettre le doigt sur cette différence, puisque la tragédie consiste elle aussi à centrer l'intérêt sur l'histoire individuelle.

Il nous paraît important de montrer ainsi que l'accentuation du

sérieux et de la tension existentielle chez notre auteur n'ont au fond rien à voir avec les accents pathétiques, avec la grandiloquence, avec l'aspect émouvant, exalté et ostentatoire, qu'apporte toujours avec soi la vision tragique de l'existence. Ainsi, il ne nous paraîtra pas correct de parler de christianisme tragique.

A. Le christianisme tragique. Berdiaeff

«On peut donner diverses définitions de l'existentialisme: la plus significative pour moi est celle qui y voit une philosophie rejetant la connaissance objective. En effet, l'existence ne peut être objet de la connaissance³.» Berdiaeff admet donc au départ une des thèses essentielles de Kierkegaard: la vérité est la subjectivité. Et comme chez Kierkegaard, il y a scission de l'intérieur et de l'extérieur, mais cette scission est plutôt comprise comme une opposition entre le moi profond et le moi superficiel en un sens proche de Bergson ou de Jung. «La liberté est l'antithèse de l'objectivation. Mais l'homme est en même temps un être objectivé, un être naturel et social... Ce tréfonds existentiel peut être masqué, étouffé, refoulé. L'homme peut ne pas en avoir conscience; mais il fut la source de tout ce qui jaillit de grand, créé par lui tout au long de l'histoire⁴.» Ce tréfonds, Berdiaeff l'appelle l'homme transcendantal, justement parce qu'il est la condition de possibilité de tout ce que l'homme a créé de grand. Il est très exactement un élément divin en l'homme. Ce thème provient bien sûr de la théologie orthodoxe russe et il nous faudrait donc nous placer dans ce contexte pour en saisir la portée. Aussi bien, si nous discutons Berdiaeff ici, n'est-ce pas en tant qu'il est marqué par la spiritualité orientale, mais en tant qu'existentialiste. Et de notre point de vue nous pouvons repérer dans cette idée celle de l'étincelle divine emprisonnée dans le corps et dans le monde matériel, idée gnostique à peu près contemporaine de l'apparition du christianisme. Et indépendamment de son origine historique, cette conception est visiblement esthétique: l'élément divin en l'homme est l'origine de ce qui fut *grand* en l'homme. Et ce qui est grand est ce que l'on *admire*, ce que l'on contemple, ce que l'on juge *beau*.

Bien sûr cet élément divin n'est pas triomphant, bien au contraire.

³ *Vérité et Révélation*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 9.

⁴ *Op. cit.*, p. 13.

Le dualisme chez Berdiaeff ne se résoud pas, ou pas encore : « Tragique, l'homme l'est en raison de sa nature ambivalente, qui le fait participer de deux univers; aussi ne peut-il se satisfaire d'un seul d'entre eux⁵. » En d'autres termes ce dualisme constitue ce que l'on peut appeler la *situation* tragique. C'est l'exposition des pièces classiques.

Cet homme double, Berdiaeff le conçoit fort correctement comme historique et fondateur d'histoire. « L'homme transcendantal n'est pas ce que l'on appelle l'immuable nature humaine... Les transformations subies par l'homme au cours de l'histoire... ne contredisent nullement l'existence de cet homme transcendantal... Cet homme n'est pas fermé... il est ouvert au monde, et aux événements qui s'y déroulent⁶. » L'homme tragique a une histoire; très exactement il ne devient tragique que dans la mesure où des événements lui adviennent, qui le contraignent à des options décisives. La tragédie doit être dramatique, c'est-à-dire qu'elle est inconcevable si elle ne représente pas le développement d'une action. Cette ouverture à l'histoire qui m'advient est d'ailleurs du même coup ouverture à l'histoire universelle : « Il y a deux expériences. D'abord l'expérience de la valeur suprême de la personne humaine... Et il y en a une autre, celle du sens de l'histoire qui se dissimule derrière son absurdité: ces deux expériences nous mènent à une troisième, douloureuse: celle du conflit tragique de l'homme et de l'histoire⁷. » On le voit, aucune de ces expériences ne serait réfractaire à une présentation théâtrale. Et ce « conflit tragique » est à comprendre très simplement : « l'homme est un être historique; il se réalise dans l'histoire;... l'homme crée l'histoire;... Mais l'histoire s'est montrée criminelle; elle s'est réalisée dans la violence et dans le sang et ne s'est d'aucune manière portée encline à épargner l'homme; elle l'a toujours écrasé... L'histoire déçoit constamment la personne humaine; sans arrêt, douloureusement, elle la blesse. Dans une grande mesure, l'histoire est l'histoire des crimes...⁸. »

Cette vision tragique présente une intensité nouvelle s'il s'agit du monde moderne. Berdiaeff s'attendrit sur les « incommensurables souffrances de l'humanité », et cela parce que notre monde est abandonné par Dieu : « L'abandon du monde par Dieu reste un phéno-

⁵ *Op. cit.*, p. 15.

⁶ *Op. cit.*, p. 16-17.

⁷ *Op. cit.*, p. 86.

⁸ *Op. cit.*, p. 86-87.

mène des plus mystérieux⁹.» «D'une façon mystérieuse, le sort de l'univers et de l'homme se réalise également par l'abandon divin, par le départ de Dieu du cosmos¹⁰.» L'athéisme moderne nous est donc présenté avec le maximum de sympathie possible. «La révolte tourmentée et passionnée, et la lutte contre Dieu, peuvent au contraire conduire à l'illumination et aboutir à une conscience religieuse d'un ordre plus élevé¹¹», «athéisme douloureux, torturé, tragique, qui consiste à dire: «Dieu a été assassiné» comme le faisait Nietzsche... «Quelle tragédie que Dieu soit mort! Tout est perdu, la vie n'a plus pour nous de sens¹².»

Remarquons ici, en passant, que la vision tragique des Grecs consistait justement à nous montrer l'homme coupé des dieux ou en conflit avec eux. C'est même, sauf erreur, ce qui fait la spécificité de la vision tragique par rapport à la vision épique d'Homère. On pourrait bien plutôt se demander si l'athéisme contemporain n'est pas une manifestation de la paresse congénitale de l'homme plus qu'un déchirement douloureux, et si l'athée ne se contredirait pas à s'avouer déchiré par l'inexistence de Dieu. Nous reviendrons sur ce point.

On le voit, Berdiaeff s'émeut des souffrances de l'homme moderne, il les prend au sérieux, ou plutôt au tragique. Et l'athée est cet être digne de notre pitié et de notre sympathie. Et cette pitié dans l'âme de Berdiaeff présentera d'autres conséquences. Il s'insurge contre les conceptions juridiques que la théologie occidentale nous donne des rapports de l'homme avec Dieu. Il conviendrait, nous dit-il, d'humaniser ses conceptions. L'idée de l'enfer notamment révolte profondément la conscience morale de cet auteur. Bien sûr, nous ne tenons pas spécialement à l'idée de l'enfer, non plus qu'aux concepts juridiques, mais toutes ces critiques ne sont fondées chez Berdiaeff que sur la pitié tragique qu'il ressent à l'égard de l'univers des hommes. La souffrance humaine est une chose dont il n'est pas permis de se moquer, qu'il n'est même pas possible de critiquer ou de mépriser au bénéfice d'une exigence plus haute qui ordonnerait de ne pas s'en tenir à cette sentimentalité.

Remarquons au surplus que cette pitié se double de sympathie et l'objet de cette pitié sympathique est justement l'élément divin en

⁹ *Op. cit.*, p. 100.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 101.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Op. cit.*, p. 102.

l'homme ou, comme dit aussi Berdiaeff, l'homme transcendantal. Ces deux termes s'appellent et se justifient réciproquement, ce qui témoigne de la cohérence de la vision.

Et cette pitié est même si profonde qu'elle appelle un dénouement heureux. Comme chez Corneille, la tragédie finit ou finira bien, c'est-à-dire qu'elle apparaîtra rétrospectivement comme une vaste comédie. Pourtant, il n'y a non plus de sourire fin que de rire épais chez ce genre de penseurs. Le pathétique demeure du début à la fin. On se fait peur à soi-même dans l'obscurité et ce n'est que pour mieux montrer qu'au fond on n'a pas peur. Seul le lecteur qui n'a pas fini le livre peut prendre au tragique cette vision tragique, et c'est au fond dans ce fait qu'il faut voir l'élément spécifiquement chrétien de l'ouvrage. En cela seulement que cette pensée n'est pas un athéisme.

C'est que Berdiaeff est, comme on l'a dit, «prophète des temps nouveaux». Il nous annonce un nouvel «éon», l'âge d'or de l'humanité où l'élément divin, qui sommeille au cœur de l'homme, triomphera sous une forme ou sous une autre. Mais il ne s'agit pas d'une espérance eschatologique au sens de l'eschatologie de l'histoire personnelle. Les temps nouveaux s'inscrivent dans la perspective de l'histoire, déchiffrée par une espèce mystérieuse de philosophie de l'histoire: la méta-histoire. Notre époque, particulièrement tragique, s'y inscrit: «C'est là une étape, un moment dialectique du processus théandrique¹³.» La vision tragique débouche donc sur une lecture de l'histoire universelle. Elle n'est concevable ici que sur ce fond, c'est-à-dire que, bien plutôt qu'elle n'y débouche, elle la présuppose.

La fidélité à Kierkegaard, que nous avons adoptée comme hypothèse de méthode, nous interdit donc de nous aventurer dans le sillage de Berdiaeff. L'histoire n'est pas une catégorie chez Berdiaeff pour la bonne raison qu'il y a encore et de nouveau chez cet auteur une lecture métaphysique ou plutôt méta-historique de l'histoire. D'autre part l'historicité de l'homme y est conçue comme une vérité générale qui n'a pas d'enjeu existentiel: l'homme est historique sans y être pour rien et quoi qu'il fasse il le restera. Il ne s'agit pas de devenir historique, d'avoir véritablement une histoire, si nous entendons par là, comme nous l'avons développé, la particularité du croyant au sens où Abraham a une histoire. Ce qui manque à Berdiaeff, c'est l'appoint éthique ou, comme on voudra dire, l'enjeu existentiel. De plus,

¹³ *Op. cit.*, p. 101.

et ceci entraîne cela, l'historicité du Christ ne joue aucun rôle dans une telle pensée puisque le rapport au Christ est remplacé par le déchiffrement de la méta-histoire.

Il faut donc faire entre Kierkegaard et Berdiaeff une opposition radicale, et cela en dépit d'une similitude de thèmes, de thèses et, semble-t-il, d'intention. C'est donc avec la plus grande prudence que nous devons procéder dans le dédale de la pensée moderne, et en gardant précieusement notre fil d'Ariane: qu'aurions-nous à dire si nous étions fidèles à Kierkegaard?

B. Un théâtre chrétien: Dürrenmatt

Vision tragique et christianisme sont donc inconciliables. C'est une contradiction dans les termes que de parler de tragédie chrétienne et les pièces classiques que l'on désigne ainsi ne sont que des pièces où le Destin prend le nom de Dieu et la grandeur d'âme le nom de foi.

C'est à nos yeux le remarquable intérêt de Dürrenmatt que d'avoir su éviter une telle confusion. Dürrenmatt nous semble le seul auteur à avoir compris la scission kierkegaardienne entre l'intérieur et l'extérieur: l'apparaître de la foi peut être ceci ou cela, n'importe quoi, et c'est qu'en effet le chrétien véritable peut être ceci ou cela indifféremment et, comme le dit Kierkegaard, aussi bien un charcutier fumant sa pipe dans la béatitude de la journée accomplie. Dürrenmatt a compris qu'au théâtre il n'y a jamais que l'apparaître d'un personnage. Vouloir présenter le sérieux de l'intériorité sur la scène, comme l'ont voulu Corneille et Racine, et il faut le dire, J.-P. Sartre, c'est se condamner à présenter l'apparence ou l'apparaître de la profondeur, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une profondeur de surface. Il en résulte une falsification et de l'intérieur de l'homme et de son extérieur. Le théâtre devient un mensonge, une mystification dont l'auteur est souvent la première victime. Dürrenmatt est respectueux de la vérité et c'est pourquoi il est si irrespectueux. Le champ de l'esthétique est le champ de l'immédiat et quand on est auteur de théâtre, il ne faut pas s'exaspérer de cette limitation.

La vision romantique chez un Schleiermacher et la vision tragique chez un Berdiaeff ne sont que des transpositions de la foi au niveau de l'immédiateté. La foi qui est affaire d'existence devient pour eux objet de leur *vision*. Mais cette transposition est déformante, le «quoi» coupé de son «comment» se trouve dénaturé, la «vérité d'atmosphère»

est détruite. Le pathos romantique est un mouvement éminemment théâtral puisqu'il appartient à la comédie que les hommes se jouent réciproquement dans la réalité. Parler de même d'un christianisme tragique c'est se faire du christianisme une vision théâtrale de même nature que la vision tragique qui anime la tragédie grecque. Or le christianisme est affaire d'intériorité vécue et non d'extériorité représentable.

L'apport de Dürrenmatt, en parfaite continuité de celui de Kierkegaard, sera double à cet égard. D'une part il nous donne un important échantillon d'une production esthétique consciente et respectueuse de ses limites, d'autre part, et par là-même, il dénonce par la puissance du rire la mystification du pathos romantique et du pathos tragique.

Les personnages de Dürrenmatt apparaissent d'abord comme des personnages bizarres auxquels il arrive des aventures cocasses. Mais ces caractères eux-mêmes témoignent bientôt qu'il ne s'agit pas d'une sottise, mais qu'au contraire les personnages, comme le thème qui les groupe, atteignent à l'essence, ou comme on voudra dire prennent l'envergure d'un mythe. C'est notre monde dans son ensemble qui se trouve en cause. Le personnage et les épisodes symbolisent au-delà de ce qu'ils sont, sans pour autant cesser d'être des hommes et devenir des types. Mais pour autant la pièce ne cesse pas d'être une comédie et même une vaste comédie. Par là le comique se radicalise et devient tragi-comique. Le spectateur de comédie doit pouvoir rire de certains personnages et reporter son affection sur d'autres. Dès l'instant où tous les personnages sont ridicules, il ne sait plus qui aimer et rit de mauvais cœur : ainsi la comédie devient tragi-comédie. Chez Dürrenmatt la tragi-comédie se radicalise : le personnage ridicule symbolise et l'ensemble devient mythe : le rire devient grinçant et celui qui applaudit, applaudit à sa propre ridiculisation. Il ne s'agit même pas d'une satire de notre civilisation, car le mythe ne laisse d'espoir ni en avant ni en arrière dans l'histoire. Le révolutionnaire tombe sous les coups du ridicule au même titre que le moraliste intransigeant, que le dirigeant incapable ou arriviste, que l'ordre établi dans l'injustice régnante, que les hommes d'église, pactisant avec le monde, et le croyant est quelquefois une pauvre figure d'ivrogne ou de mendiant, inadapté au réel.

Et il n'y a pas d'issue : les hommes succombent à cette vaste comédie comme ils succombent à une tragédie. S'il n'y a pas d'issue pour l'esprit du spectateur, il n'y en a pas non plus pour les personnages. La vision prend la dimension d'une vision totale de la réalité.

La vision tragi-comique ainsi obtenue peut d'ailleurs être présentée comme résultant de la dialectique inverse. Le pathos tragique ou, si l'on préfère, le sérieux des personnages, devient ridicule par sa dialectique même, soit qu'il se renie dans les difficultés et prenne figure de légèreté, soit qu'il s'exaspère et prenne un caractère ostentatoire qui le fait trébucher et se durcir au contact de la finitude. Le sérieux qui apparaît, apparaît comme ridicule : c'est le tragique de la condition humaine qu'on soit ridicule en étant sérieux et c'est l'élément comique qu'étant ridicule, on soit néanmoins sérieux. Il faut se moquer de l'homme qui se prend au sérieux et prendre au sérieux l'homme qui se sait dérisoire.

On peut s'interroger sur la signification d'un tel théâtre. Est-il l'œuvre d'un chrétien ou l'œuvre d'un nihiliste? Il serait croyons-nous bien contraire à l'esprit de Kierkegaard de répondre à cette question ou même de nous y intéresser : que nous importe la vie intime de M. Dürrenmatt? Et puisque l'intérêt de ce théâtre est justement de ne pas mêler l'esthétique et le religieux en présentant le religieux esthétiquement, il est tout aussi vain de demander s'il s'agit d'un théâtre chrétien. Il est par contre fort fructueux, croyons-nous, d'insister un peu sur ses thèmes.

La vision tragi-comique de Dürrenmatt est éminemment désespérante : elle est une destruction systématique de nos plus chers idéaux et de nos plus chères illusions. Ce qui pourrait à ce propos retenir l'attention c'est que cette vision désespérante soit si peu désespérée, soit menée avec une telle bonne humeur d'un bout à l'autre, et qu'elle s'abstienne de tout aboutissement désabusé. Ceci peut paraître constituer l'équivalent exact de la critique kierkegaardienne de l'ordre établi et des institutions. Chez Kierkegaard aussi la critique est féroce sans être désespérée.

D'autre part les personnages de Dürrenmatt sont le plus souvent des êtres qui se sont passionnés pour une idée qui a transformé leur vie. C'est ce qui fait que les personnages symbolisent quelque chose : leur destin n'est pas une suite d'accidents, mais la dialectique d'une attitude. Nous retrouvons ici le principe même de l'accentuation de l'existence telle qu'elle apparaît dans la philosophie des sphères de Kierkegaard et avec la même idéalisation : le principe de la philosophie des sphères est qu'il faut comprendre le type idéal de l'esthète ou de l'éthicien si l'on veut s'en distancer : chez Dürrenmatt il faut des types vivants pour une idée pour que l'histoire atteigne à l'essence. La nou-

veauté de Dürrenmatt est en ce sens d'avoir, peut-être pour la première fois au théâtre, présenté des personnages démoniaques, mais selon l'expression kierkegaardienne, démoniaques dans le sens du Bien. On pourrait même dire peut-être que la présence des personnages démoniaques équivaut à la signature de l'auteur, au cachet d'authenticité. C'est toujours chez lui le démoniaque dans le sens de la justice, le démoniaque passionné de justice. Romulus, le dernier empereur romain, a conquis le pouvoir pour ruiner l'empire et faire par là expier aux Romains tous les crimes de leur histoire. Mississippi veut réintroduire la loi de Moïse, faire payer de la peine capitale les délits de droit commun et la « vieille dame » achète l'industrie et la justice d'une ville pour obtenir la mort de celui qui, jadis, l'avait aimée et l'avait abandonnée enceinte. La figure du démoniaque, entièrement conforme au concept kierkegaardien, permet, esthétiquement, la dénonciation de l'injustice qui est au fondement de la société, et permet du même coup de montrer que l'exaspération même dans la recherche du Bien aboutit à la ruine de celui qui s'y adonne.

Chapitre II. L'histoire comme tâche

(L'engagement politique et ecclésiastique)

A. Sartre

Nous commençons ici par le Sartre dont le succès repose avant tout sur la production théâtrale, avec, peut-être à l'arrière-fond, le petit ouvrage théorique: *L'existentialisme est un humanisme*.

Le théâtre de Sartre est un théâtre à thèse. Le terme est évidemment très impropre dans ce cas, puisqu'il désigne ordinairement ce sous-produit qui consiste à fausser une réalité humaine pour illustrer une idée générale, généralement stupide. Sartre ne cherche pas à démontrer une thèse sur la scène, mais à montrer une réalité humaine, ou un aspect de la réalité humaine telle qu'il la voit et la conçoit. L'existence ne peut être que montrée, car elle n'a pas d'essence qui lui permettrait d'être démontrée ou qui voudrait l'être. C'est donc tout à fait à tort que l'on parle de thèse dans ce cas, mais si on le fait

néanmoins, c'est pour indiquer que cette monstration a un tout autre propos que le plaisir esthétique du spectateur. C'est une de ces formes de théâtre où la beauté du spectacle disparaît devant la compréhension de l'homme qui s'y exprime. Et cette compréhension, le spectateur la sent de prime abord si élaborée que le spectacle est pour lui plutôt qu'un spectacle, un message humain, une possibilité existentielle qu'on lui montre ouverte devant lui. Chez la plupart des auteurs dramatiques, le spectacle reste spectacle, parce que la vision du monde et de l'homme qui s'y exprime est la plus banale et la plus vulgaire qui se puisse rencontrer. Chez Sartre, et qu'il le veuille ou non, la monstration se fait message, appel à une certaine attitude existentielle. Son théâtre ressemble plus à une prédication qu'à un divertissement esthétique.

Qu'il le veuille ou non, disons-nous. Il y a ici une passion, une vigueur du texte qui font que celui qui refuse de se sentir pris à partie d'une manière ou d'une autre n'a au fond rien saisi de la pièce. Mais il n'est pas certain que ce soit là le but de l'auteur. Il se pourrait que son théâtre vise seulement à mieux faire comprendre ses descriptions phénoménologiques, comme celles notamment de «*l'Être et le Néant*». Mais ce qu'on ne comprendrait pas alors, c'est cette passion de se faire comprendre. Il y a à travers toute l'œuvre de Sartre comme la passion du professeur qui martèle ses idées pour se faire comprendre et reconnaître par ses élèves. On y sent le goût passionné de l'idée claire et forte qui force l'adhésion de l'auditeur, presque la rage du dogmatique qui s'épuise à vivifier ses dogmes et qui mobilise à cet effet le meilleur de ses ressources. C'est sans doute ce ton qui fait la principale différence entre Sartre et Heidegger ou Merleau-Ponty. Et c'est ce ton sans doute qui atteste de la manière la plus décisive le fait que Sartre nous propose, qu'il le veuille ou non, une certaine attitude éthique. On sait bien sûr que Sartre n'en est jamais arrivé à écrire une morale, mais ses concepts sont chargés de sens éthique, et c'est probablement ce qui rendait toute morale supplémentaire parfaitement superflue. On ne peut parler de «mauvaise foi», de «lâches» ou de «salauds» sans donner à entendre que les attitudes ainsi distinguées ne sont pas recommandables. Et on ne peut présenter sur scène des personnages méprisables sans donner à entendre qu'il faut les mépriser. La description sartrienne est *existentielle*, c'est-à-dire qu'elle présuppose une option particulière qu'elle a justement pour fonction d'explicitier et de proposer.

Mais bien plutôt que de nous attarder à établir ainsi ce qui va de soi, nous devrions nous étonner qu'une telle proposition éthique puisse s'exprimer adéquatement sur la scène. C'est en effet le seul véritable problème que nous semble soulever cette « morale ». Il nous semble en effet difficile d'admettre à première vue que l'éthique puisse s'exprimer adéquatement dans le médium esthétique.

Remarquons tout d'abord l'éminent avantage d'une œuvre capable de s'étendre parallèlement dans le domaine strictement philosophique et dans le domaine théâtral. C'est là un gage du caractère authentiquement existentialiste d'une pensée. S'il est vrai en effet, comme le pensait Kierkegaard, que la vérité est la subjectivité, le médium du traité philosophique est évidemment assez impropre à exprimer le caractère subjectif, existentiel, de cette vérité. A l'inverse, une vérité incarnée par l'acteur manque du sérieux propre à une vérité, justement parce qu'elle est théâtrale. Sartre nous montre ses idées philosophiques vécues par les personnages de son théâtre, et réciproquement, ces idées qui informent l'existence de ses personnages trouvent leur fondement ontologique dans le traité ou la conférence. Pourtant ce qui nous gêne ici, c'est qu'il n'y a pas comme chez Kierkegaard, rétractation du médium poétique non plus que du médium philosophique. Ces importantes questions sont laissées en blanc, ce qui donne prise à la critique. Il se pourrait en effet qu'il y ait seulement va-et-vient de la scène à la conférence ou à la leçon, et que le sérieux existentiel se trouve escamoté.

Il y a évidemment derrière le théâtre de Sartre tout autre chose que la vision tragique au sens classique du terme. Le destin aveugle notamment a évacué la scène : c'est l'homme lui-même qui est l'artisan de son destin, c'est-à-dire que le destin n'est rien d'autre que la suite des conséquences de l'acte humain. L'attitude par rapport au destin ainsi conçu se définit donc en termes de fidélité à soi ou de lâcheté. Un des thèmes fondamentaux de ce théâtre, c'est l'assomption de l'acte. L'homme *doit* assumer son acte, c'est-à-dire, d'une part en accepter les conséquences dans le sens d'une revendication ou d'une poursuite, et d'autre part accepter de se définir par son acte, de se réduire à ce qu'il a fait, d'être ce qu'il s'est fait. Et en effet le spectateur ne connaît du personnage que ce qu'il a fait, et comme le personnage doit, par définition, puisque son être est d'apparaître, être transparent au spectateur, il faut que le personnage se réduise à ce qu'il a fait, c'est-à-dire à ce que le spectateur sait de lui.

Si donc le destin au sens classique a de cette façon évacué la place, il faut reconnaître tout de suite que la pièce se situe dans la lignée classique en ce sens qu'elle est dramatique : elle présente le déroulement d'une action limitée par le fait que l'intérêt se centre sur l'histoire personnelle d'un individu. Et cette histoire se résume correctement dans tous les cas par une conversion morale. Le Hugo des « *Mains Sales* », l'Oreste des « *Mouches* », le Goetz de « *le Diable et le Bon Dieu* » commencent par apparaître dans un état d'inconsistance morale et ils apparaissent à la fin comme héros de la liberté, l'action intermédiaire ayant pour but de nous faire comprendre ou plutôt admirer leur itinéraire philosophique dans leur situation concrète. Bien sûr il y a à leurs côtés les personnages qui sont lâches et qui le restent, ceux qui sont de mauvaise foi et qui le restent : mais pour ceux-là aussi le thème central est celui de leur conversion, de la conversion qu'ils ont refusée.

Cette conversion on la connaît. Elle consiste à prendre conscience de sa liberté et de la vacuité du ciel. Et le héros devenu libre du fait de s'être reconnu libre, n'est plus le bravache qui tente le ciel ou blasphème pour éprouver sa puissance ; ce n'est pas un héros qui cherche les grands effets, ce n'est pas l'athée tapageur enivré de son audace. C'est un héros humble et sérieux qui s'engage dans le monde des hommes. Malheureusement, comme il s'agit d'un personnage de théâtre, il nous faut ajouter que cette simplicité, gage de la sincérité et de l'authenticité du personnage, produit elle aussi son effet esthétique : la grandeur de l'humble courage, l'apparence de la profondeur, la surface du sérieux. Et le personnage n'est pas double : il est ce qu'il fait, il est ce qu'il dit, il est son apparaître.

Sartre est passé maître dans l'art de nous donner l'apparence de la profondeur. Le dialogue sartrien est d'une extraordinaire densité, et on pourrait en dire ce que Gaëtan Picon dit du dialogue des romans de Malraux : il est si rapide qu'il est absolument impossible de le suivre : il faudrait s'y attarder comme à une méditation de l'Évangile pour en saisir la portée et vérifier qu'il ne contienne pas de bévue. Bien sûr, il est malséant de se permettre de telles remarques, car on donne à penser par là qu'on a simplement l'esprit plus lent que la moyenne des spectateurs à qui la pièce est destinée, ou bien des conceptions si vieillottes que ces merveilles nous passent par-dessus la tête. Nous revendiquons ici le droit de l'élève médiocre mais bien intentionné, le droit de comprendre ce qu'on veut nous dire. C'est

qu'en effet la densité du dialogue crée une séduction qui ressemble fort à une magie verbale – cela dit indépendamment du sens très précis qui se cache derrière cette magie. Le spectateur reste consterné devant l'extraordinaire intelligence de ces hommes qui sont sur la scène, et le public se trouve stratifié en de multiples couches s'étagant entre les élus qui ont compris, et ceux qui prennent le visage de l'obtusité intellectuelle. Il faut avouer d'ailleurs que le « truc » réussit : le spectateur croit effectivement que les personnages ont une profondeur existentielle incomparable, et que s'il adoptait leurs idées, sa vie prendrait elle aussi automatiquement cette même profondeur.

Le caractère pathétique de la pièce s'accroît d'autant, mais il faut avouer que le spectateur ne comprend pas plus pourquoi c'est pathétique qu'il ne comprend pourquoi le Cid ne peut épouser Chimène sans faire tant d'histoires. En d'autres termes on est en plein imaginaire comme dans n'importe quel théâtre, ce qui est d'ailleurs parfaitement normal puisque l'on est au théâtre. Et c'est justement ce qu'il convient de ne pas oublier.

C'est qu'en effet comme dans les pièces classiques, on nous présente des êtres exceptionnels dans des situations exceptionnelles. Bien sûr dans les temps troublés qu'ont vécu la bonne part de nos aînés, les situations exceptionnelles n'ont pas manqué. Mais ce dont on peut douter, c'est que l'homme ait besoin d'une situation exceptionnelle pour devenir un héros. Accepter d'être ce que l'on est est peut-être une tâche véritablement humble qui n'a rien à voir avec l'humilité théâtrale. Et dans ce cas, il ne doit plus être question de héros ni d'héroïsme, mais d'un devoir éthique, de l'éthique véritable, c'est-à-dire non théâtrale. L'histoire individuelle est faite de beaucoup d'humbles tâches, sinon de tâches humiliantes, et la fidélité à soi doit se jouer dans une lucidité tout à fait moyenne où la situation ne s'éclaire bien souvent que quand il est trop tard pour l'effet de théâtre. Et l'acte unique qui ferait de moi un homme une fois pour toutes est un mythe plein de beauté et très capable de susciter l'enthousiasme. Mais dans l'existence concrète, cet acte se relie si intimement à la complexité de la vie réelle qu'il passe inaperçu.

En d'autres termes, la description de l'histoire individuelle que nous livre le théâtre de Sartre est déformante, et à un tel point qu'on peut parler d'une différence de nature entre cette description et celle qu'il faut faire de l'existence concrète. L'existant réel sait très bien qu'il n'y a pas de spectateur de son existence, et il lui serait très

agréable d'arranger sa vie pour en faire un spectacle, c'est-à-dire de falsifier son histoire pour en faire un spectacle convenable. C'est d'ailleurs là très exactement ce que Kierkegaard décrit comme attitude esthétique. Et il est vrai que c'est le plaisir le plus raffiné que de se rendre transparent au spectateur, comme il est vrai que c'est la plus lourde tâche, et d'ailleurs impossible, que de *devenir* transparent à soi.

La question qui doit nous occuper désormais consiste à savoir si la philosophie de Sartre contient un correctif suffisant à cette vision théâtrale et par conséquent déformante. En d'autres termes, la philosophie de Sartre est-elle un escamotage de l'existence concrète? Est-elle vraiment autre chose qu'une systématisation d'une vision théâtrale de l'existence?

Nous devons nous borner à constater ici la cohérence de sa conférence sur l'existentialisme avec son théâtre. Nous en resterons au Sartre « bien connu ». De part et d'autre les mêmes thèmes, la liberté, l'être et le faire, la fidélité à soi et la lâcheté, etc... De part et d'autre le même souci d'enseigner, de forcer l'adhésion, de convaincre et de triompher, quitte à schématiser pour les besoins de la cause. A schématiser, c'est-à-dire à escamoter ce qui est réfractaire à l'idée claire, c'est-à-dire justement l'existence. De part et d'autre le même soin à susciter l'enthousiasme pour le héros de la liberté, de la lucidité, de la possession de soi. De part et d'autre cette soif de sincérité à outrance, salutaire il est vrai, et il convient de le souligner, mais déformante, irréaliste.

Certains ont donc pu croire assez longtemps que Sartre était le messager d'une attitude éthique. Sa philosophie paraissait centrée sur l'existence de l'individu et très précisément sur l'histoire personnelle de l'individu, qui devait se décrire correctement comme une prise de conscience et comme un choix, comme un engagement... Ils'agissait donc, semble-t-il, d'une éthique de la sincérité et de la lucidité, une dureté et une intransigeance envers soi-même, une volonté d'affronter le réel sans se bercer d'illusions. Mais déjà un ouvrage comme *l'Être et le Néant* était visiblement fait pour enseigner cette lucidité, pour découvrir l'être aux yeux du lecteur. Et le simple fait qu'il s'agissait dans la majorité des analyses de cet ouvrage de mettre en lumière la présence du couple sujet-objet aurait pu faire comprendre qu'il s'agissait bien de phénoménologie, comme le titre l'indiquait, et non pas d'éthique. Les analyses de Sartre sont probablement faites plutôt pour être expliquées et comprises que pour être vécues.

Et s'il s'agit néanmoins de les vivre, c'est peut-être qu'il s'agit de les vivre pour en parler, c'est-à-dire que ce qui compte, c'est peut-être plus de parler que de vivre. Pour Sartre la vie de la subjectivité consiste surtout, semble-t-il, à méditer le sens des actes et des attitudes, ce qui signifie tout à la fois que l'homme n'est pas un objet et qu'il se prend néanmoins au niveau de l'objectivité, c'est-à-dire dans ce cas au niveau de ce qu'il est pour autrui. Méditer le sens de mon acte, c'est apprendre à commenter cet acte; c'est donc reconnaître tout à la fois et que je ne fais qu'un avec mon acte, et que cet acte est avant tout et essentiellement justiciable du jugement d'autrui. S'il en était ainsi, il faudrait dire que dans la position de Sartre, on existe pour parler. Nous en aurions une contre-épreuve dans l'étonnante aptitude des idées sartriennes à s'exposer clairement et de manière convaincante au niveau du discours. L'opposition sujet-objet en est un bel exemple jusque dans son caractère simpliste.

Il aurait été séduisant pour nous de situer Sartre dans le prolongement de l'attitude éthique décrite par Kierkegaard, et comme sa radicalisation. On sait en effet que l'éthique chez Kierkegaard se situe à deux niveaux bien différents: il y a tout d'abord le niveau de ce qu'on pourrait appeler l'éthique bourgeoise, où l'homme a conscience de l'importance du choix, conscience qu'en choisissant il se choisit, et qu'il est par là responsable de ce qu'il est; mais pour cet éthicien, le choix ne se projette pas dans le vide: il s'agit de choisir d'être ce que l'on est immédiatement, d'assumer cet être immédiat, de sorte que l'éthicien en choisissant se met en accord avec les valeurs établies ou comme on voudra dire avec la création. En d'autres termes, il s'agit de s'asseoir dans le monde et de penser que c'est ce que l'on a de mieux à faire. Mis à part la question des valeurs, il s'agirait donc d'une description qui rencontrerait étonnamment la philosophie sartrienne de la liberté.

Mais précisément il y a cette question des valeurs auxquelles Kierkegaard ne croit pas plus que Sartre, raison pour laquelle il a conçu et décrit une forme plus haute de l'éthique qui consiste à refuser les mirages dans une exigence permanente de sincérité. C'est l'éthique de Socrate, du Socrate de Kierkegaard. Mais ici l'effort de sincérité se joue dans l'intériorité, et justement parce qu'il s'agit d'intériorité, la problématique du choix disparaît dans l'ombre; mais à l'inverse, les valeurs ont disparu, de sorte que l'éthicien se sait jeté dans la plus totale incertitude de toutes les choses essentielles. Il nous aurait plu

de reconnaître en Sartre un Socrate à la manière kierkegaardienne, mais justement l'union chez Sartre de la théorie du choix avec l'exigence de sincérité nous fait douter qu'il y ait chez lui une intériorité au sens kierkegaardien, c'est-à-dire une intériorité pour soi, une intériorité qui se suffise à elle-même, qui n'ait pas pour unique fonction de se préparer à parler et à s'expliquer. Il est vrai qu'à l'inverse, nous nous trouvons en difficulté quant à la possibilité concrète de l'éthique socratique: peut-être ne peut-elle finalement se concevoir sérieusement que sur le chemin du devenir chrétien - c'est d'ailleurs sa place chez Kierkegaard - c'est-à-dire avec le présupposé du: «tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas déjà trouvé». Et peut-être en effet la subjectivité ne peut-elle se fermer sur elle-même que dans le démoniaque, peut-être faut-il qu'en dehors du démoniaque elle s'ouvre à autrui ou bien devant Dieu.

Comme existence éthique concrète, il ne reste donc que ce que nous avons appelé l'éthique bourgeoise, et ce que nous appellerons provisoirement l'éthique sartrienne. Toutes deux se centrent sur le problème du choix et du sens des actes: dans les deux cas mon attention n'est pas centrée sur mon existence, mais sur l'explication que je vais donner à autrui de mon existence, et le plus souvent pour lui prouver que j'ai raison plutôt que pour me justifier dans une crise d'humilité. Il s'agit donc d'une attitude qui débouche sur le discours comme étant son médium naturel. Dans une telle perspective, l'histoire personnelle n'est donc mentionnée et analysée que pour mieux être évitée, que pour mieux être résorbée dans le discours. La centration d'une telle attitude sur la question du choix est à cet égard du plus haut intérêt: en parlant de choix, ou mieux encore de choix de soi, on donne à penser que l'homme est maître de son destin, et qu'il se possède dans une parfaite transparence. Mais dans mon histoire concrète, je ne fais pas mon destin, et quand je le fais, il vaudrait souvent mieux pour moi que je ne l'aie pas fait, c'est-à-dire que je l'aie fait dans une parfaite opacité à moi-même. Ce que l'éthique néglige d'autre part, c'est qu'il m'arrive des choses que je n'ai pas choisies, et surtout qu'il m'en est arrivé qui ont fait de moi ce que je suis. Il y a en d'autres termes une réalité honteuse dont la problématique du choix refuse de prendre acte, et cette réalité honteuse est justement la réalité humaine. Et il ne sert à rien de taxer notre affirmation de mauvaise foi et de lâcheté, car la mauvaise foi et la lâcheté consistent plutôt à refuser de considérer la réalité.

L'éthique ne parle donc de l'historicité que pour s'en détourner, justement en en parlant, c'est-à-dire que l'éthicien fera un excellent professeur d'existentialisme, et quelles que soient la valeur et la tenue de la leçon, il s'agira néanmoins de se détourner de l'existence pour expliquer ce qu'est et ce que doit être l'existence, pour expliquer ce qu'elle est véritablement s'il faut parler en termes d'ontologie plutôt que d'éthique, et puisqu'il s'agit de leçon, on ne reculera devant aucun sacrifice pour rendre la leçon claire, c'est-à-dire pour simplifier l'existence et l'histoire personnelle – ce que fait justement la problématique du choix et de la lucidité. Nous ne devons donc pas craindre, en présence même des existentialistes en chaire, de réaffirmer les droits de l'existence et de l'histoire personnelle, ainsi que les implications d'une prise au sérieux de celles-ci. La problématique kierkegaardienne de l'histoire personnelle, en dépit de son caractère peu spectaculaire, n'autorise pas son tenant à se sentir en infériorité devant les théories en place, et à plus forte raison quand ces théories sont préfigurées comme une sphère inférieure dans la dialectique de l'œuvre kierkegaardienne.

Cela dit nous avons à prendre acte de la différence qui sépare l'éthique bourgeoise de l'éthique sartrienne. L'éthique bourgeoise rejoint les valeurs comme un horizon qui l'assure contre les «tremblements de terre». L'éthique sartrienne au contraire pose ses valeurs, elle s'invente à chaque fois comme à chaque fois elle invente l'homme; mais en même temps elle est exigence de sincérité, ce qui limite singulièrement le champ de possibilités de cette invention. Il y a là peut-être une grave difficulté de la pensée sartrienne, car on ne peut être sincère que si l'être est déjà posé, et je ne peux pourtant poser l'être sans être sincère, car sinon je pose quelque chose qui ne peut être mon être. C'est pourquoi on peut se demander s'il ne convient pas d'admirer la finesse de la description kierkegaardienne qui pose les valeurs à l'horizon de la problématique du choix, non pas, encore une fois, que Kierkegaard croie à ces valeurs, mais qu'il ait compris leur nécessité justement à l'horizon, si la problématique du choix, si l'éthique doit être stable.

C'est en effet là tout le problème. La théorie éthique du choix est indiscutable du point de vue éthique: l'homme pose ses valeurs, se choisit, se fait, il n'y a pas à en sortir. Mais justement la position des valeurs amène, semble-t-il nécessairement, l'explicitation de ces valeurs en système justificatif qui ferme l'horizon du choix et lui assure sa stabilité. En dehors de cela, il n'y a, semble-t-il, que la conception

théâtrale du choix, où le choix est compris dans sa grandiloquence, comme dans la tragédie le débat de l'homme avec ses dieux. C'est bien ce que semble nous apprendre Sartre lui-même, puisque partant du théâtre, et son mérite est de n'y être pas demeuré, il en est venu à l'acceptation du marxisme. Cela faisant et par conséquent, Sartre reprend à son compte des considérations sur l'Histoire universelle avec une majuscule et, dans ce contexte, il nous prophétise lui-même le déclin de l'existentialisme. Mais il y a là peut-être plus que le destin historique de l'existentialisme dans l'Histoire du monde et la problématique du savoir absolu, le destin intime de l'éthique du choix qui en vient tôt ou tard à fermer son horizon par un système qui explique tout. Il y a d'ailleurs une ironie curieuse dans le fait que pour expliquer ce déclin, Sartre recourt à l'analyse du destin de Kierkegaard¹. Car en effet la critique de l'Histoire objective que produisait Kierkegaard à l'endroit de Hegel peut se répéter sans changements à l'égard de l'Histoire objective des marxistes. Si Kierkegaard critique Hegel, il est peut-être vrai que l'enjeu de sa pensée tombera avec le déclin du hégélianisme – bien que la chose soit à démontrer ou plus exactement impossible à démontrer – mais il est au moins vrai que Kierkegaard reste valable contre le marxisme, justement dans la mesure où le marxisme est hégélien. Sartre démontre donc le contraire de ce qu'il voudrait démontrer, car il est peut-être vrai que si l'existentialisme doit se survivre, c'est justement en tant qu'il sera fidèle à Kierkegaard. Il demeure vrai en tout cas que face à l'évolution de Sartre qui part de l'histoire personnelle pour aboutir à l'Histoire objective, la problématique inverse, qui se détournerait de l'Histoire objective pour aboutir à l'histoire personnelle, demeure entièrement possible, et au surplus nécessaire aujourd'hui comme au siècle passé.

B. Karl Barth

On peut dire sans grand risque d'erreur que toute la théologie de Barth gravite autour du concept de Parole de Dieu, de même que chez Kierkegaard tout gravite autour de la catégorie de devenir chrétien, et cette simple indication est déjà riche de sens.

On sait qu'il faut distinguer deux périodes de la pensée de Barth, et l'on sait aussi que le départ de Barth se fit en bonne part sous l'in-

¹ *Critique de la Raison dialectique*, Paris, N.R.F., 1961, p. 18.

fluence de Kierkegaard. La première période se caractérise par l'affirmation de l'absolue transcendance de Dieu, de la différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme, de la distance infinie entre Dieu et l'homme. C'est là on le voit une reprise du concept de paradoxe absolu. Mais les termes repris et les termes laissés témoignent déjà d'un léger glissement du problème, et le titre même du premier ouvrage: *Parole de Dieu et parole humaine* laisse apparaître l'opposition Dieu-Homme qui n'apparaît pas chez Kierkegaard et qui marquera toute la suite de la pensée barthienne. Barth fait un découpage de la réalité qui dérouta de prime abord le lecteur de Kierkegaard. A l'égard de l'Eglise, le Barth de la première période devait se montrer extrêmement méfiant, justement parce qu'il s'agissait à ses yeux de choses humaines trop humaines: «nous étions des espèces de francs-tireurs spirituels tant en théorie qu'en pratique» écrira-t-il en 1956².

Le destin de Barth devait dès lors ressembler étrangement au destin de saint Augustin ou de Calvin: il devait bientôt, et peut-être sans qu'il l'ait cherché, se sentir responsable de la nouvelle Eglise qui naissait sous son influence dans la vieille institution, et qui devait prendre une telle ampleur qu'elle étouffe complètement aujourd'hui les anciens courants et le sacre bon gré mal gré maître spirituel des protestants de cette génération. Cause ou conséquence, cette modification de son rapport à l'Eglise se double d'une évolution de sa pensée qui en arrive à accentuer aujourd'hui la doctrine de la réconciliation en lieu et place de celle de la scission, à accentuer «l'humanité de Dieu» après avoir accentué sa divinité: on le voit, le renversement d'attitude s'opère pourtant dans la même conceptualité.

L'accentuation du concept de Parole de Dieu permet de définir le principe de la théologie dialectique dans l'optique barthienne. Chez Bultmann comme chez Kierkegaard la tension dialectique se situe au niveau de l'existence du croyant: le croyant doit sans cesse tendre à la foi, sans cesse reprendre le message qui lui est adressé, s'appropriier la vérité. Chez Barth la tension dialectique se situe non plus entre la Parole de Dieu et l'existence humaine, mais d'abord entre la Parole de Dieu et la *parole* humaine. Le problème barthien est théologique et ecclésiastique puisqu'il s'agit de la fidélité de la théologie et de la prédication plutôt que de la fidélité de l'existence. Au niveau de son problème, c'est le remarquable intérêt de la pensée barthienne que

² *L'Humanité de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1956.

d'avoir établi que toute parole humaine à commencer par celle de la Bible ne doit jamais se donner pour la Parole de Dieu : la tension dialectique est sans espoir, de sorte que la parole humaine est toujours imparfaite, relative, inadéquate. Barth, le dogmaticien, a de cette façon barré la route au ton dogmatique de ceux qui pensent avoir la vérité infuse dans l'étroitesse de leur intellect.

Sur ce point la pensée barthienne pourrait assez correctement s'exprimer en termes platoniciens, mais le débouché mystique qu'autorise la pensée platonicienne est ici écarté, car la Parole de Dieu, bien loin d'être un monde idéal, immobile, objet d'une contemplation ineffable, est un événement qui se renouvelle sans cesse ; la parole s'adresse à l'homme toujours à nouveau, et alors même qu'il ne s'y attend pas, de sorte qu'il se doit d'être toujours à l'écoute, ouvert au monde où cette parole peut à chaque instant le rencontrer.

De là le rythme propre de la pensée barthienne : je dois m'efforcer de dire ce que dit la Parole de Dieu, mais dans ce discours je ne dois jamais oublier que ma parole n'est valable que dans la mesure où elle répond à celle de Dieu. Barth saute sans cesse de la description de ce qui est dit à l'analyse de ce qui rend possible que quelque chose soit dit. Quand il dit par exemple que Dieu est le Père de toute éternité, il souligne immédiatement qu'il ne peut dire cela que parce que Dieu l'a révélé.

Remarquons ici l'étonnante parenté de la position de Kant avec celle de Barth. Pour Kant la chose en soi est inconnaissable, raison pour laquelle elle prend le nom de noumène, chose simplement pensée. Ce que je connais ce n'est jamais que les phénomènes, les choses telles qu'elles m'apparaissent, telles que ma raison les constitue et telles qu'elles m'apparaissent dans le champ de l'expérience exclusive-ment. Toute connaissance spéculative, métaphysique, est donc radicalement disqualifiée du fait que la scission phénomène-noumène est irrémédiable. Et la tentative de Kant pourrait bien avoir pour origine une réaction contre le sans-gêne des dogmatiques métaphysiques de son temps. La connaissance est relative à l'homme. Mais on sait aussi comme il fut facile à Hegel d'éliminer la chose en soi et on sait quel en fut le résultat. Se tromperait-on beaucoup en affirmant que chez Barth la structure kantienne se retrouve, mais avec des termes différents, la Parole de Dieu prenant la place du noumène et la dogmatique celle de la connaissance humaine ? Si ce parallélisme devait être poussé, il faudrait dire que le problème central de Barth est celui des

conditions de possibilité de la connaissance dogmatique, exactement comme celui de Kant concerne les conditions de possibilité de la connaissance en général.

La transcendance de Dieu sera donc conçue dans une perspective transcendantale: l'effet premier de la Parole de Dieu c'est de rendre possible le discours théologique. Il en découle, croyons-nous, que l'historicité du Christ n'est pas appréhendée très rigoureusement et cela tient, croyons-nous, au schéma intellectuel qui sous-tend la pensée barthienne.

La Parole de Dieu s'adresse souverainement à l'homme avons-nous vu, mais l'homme doit pouvoir s'assurer qu'il s'agit d'elle et non d'une fantaisie de son imagination. C'est ici qu'apparaît la révélation biblique: la Bible est le témoignage des prophètes et des apôtres, rendu à la Parole de Dieu prononcée en Jésus-Christ. C'est le Christ lui-même qui, à rigoureusement parler, est la Parole de Dieu. On a donc ici comme chez Kierkegaard avec le concept de contemporanéité, l'abolition de l'histoire qui nous sépare du Christ. Le Christ est la Parole et la Parole s'adresse à moi maintenant. Ce qui nous gêne, c'est qu'alors le Christ historique tend à n'être plus que l'appareil critique qui me permet de juger de l'authenticité de la Parole que j'entends maintenant. Le Christ est la Parole: la difficulté est de maintenir l'équilibre entre le sujet et le prédicat, et Barth accentue le prédicat au détriment du sujet. De cette manière le paradoxe chrétien s'évanouit, et la porte s'ouvre à la connaissance. Pour Kierkegaard, il n'y a pas de connaissance du paradoxe et c'est pourquoi le christianisme n'est pas une connaissance mais un message existentiel. La Parole qui ne peut être connue s'adresse à moi comme un message personnel, tandis que la parole *commune* risque bien de ne jamais en arriver à me concerner. Et peut-être la résorption de l'historicité dans la signification est-elle nécessaire dès l'instant que la méditation chrétienne tourne autour du problème de la Parole.

Ainsi s'explique croyons-nous la fidélité de Barth à ce qu'il appelle le «patois de Canaan». Quand on reconnaît le Christ comme un existant historique et comme Parole de Dieu, c'est-à-dire comme le Paradoxe absolu, on n'hésite pas à abandonner à l'histoire les façons de parler des contemporains historiques du Christ. Dès l'instant que l'historicité du Christ est saisie réellement, on n'a plus besoin de ce support: on peut laisser à l'histoire ce qui n'est qu'histoire.

A l'inverse, la récupération du patois de Canaan n'est possible que

dans la mesure où l'existence personnelle n'est en cause que secondairement. L'affirmation de la naissance virginale du Christ, par exemple, doit être réduite à sa signification profonde si elle doit s'adresser à l'individu, tandis qu'elle peut demeurer telle quelle au niveau de la parole qui est objet de connaissance. Barth s'est toujours méfié de la subjectivité, et tout spécialement de la subjectivité chrétienne, peut-être parce qu'il ne distingue pas entre subjectivité et subjectivisme.

Il en résulte une conception de la foi qui diffère sensiblement de celle de Kierkegaard. Dans son *Esquisse d'une dogmatique*³ Barth donne les trois formules suivantes: «croire c'est avoir confiance», «croire signifie connaître» et «croire c'est confesser sa foi». L'affirmation de la confiance s'abouche à la problématique de l'objectivité: Barth veut éviter une théologie du sentiment: mais peut-être mésestime-t-il la différence que l'on peut rigoureusement faire entre le sentiment et l'existence.

La foi apparaît donc aussi, et peut-être surtout, au niveau du connaître, et comme la connaissance de la foi n'a rien de rigoureux, il s'agit d'une foi qui est homogène à la doxa grecque. La foi consiste à croire ce que l'on me dit, et comme il se trouve que la Parole de Dieu est une parole prononcée sur les choses aussi bien que sur l'homme, cette foi n'interdit pas, dans sa structure, la constitution d'un système à la manière thomiste ou hégélienne. Ce qui empêche le système, chez Barth, c'est la réaffirmation constante de la transcendance de la Parole de Dieu. Mais on voit bien dans son livre sur saint Anselme⁴ que pour lui, comme pour saint Anselme, la foi est une connaissance imparfaite qui porte en soi la promesse d'une vision parfaite.

La connaissance de foi n'est que très partiellement pour l'usage interne. La foi est une connaissance pour Barth parce qu'il s'agit de la dire: «croire c'est confesser sa foi». Le concept de témoignage est très important chez Barth, en parfaite continuité avec l'ensemble de sa position. La question du témoignage est au fond la question de l'engagement. Je témoigne en faisant partie de l'Eglise et en parlant, au dehors de l'Eglise, le langage de l'Eglise. Le témoignage est donc en définitive un acte communautaire: quand je témoigne c'est au fond l'Eglise qui témoigne à travers moi. Le chrétien c'est celui qui a des

³ Cf. la traduction française, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1950.

⁴ K. BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1958.

opinions et des convictions de chrétien qu'il n'hésite pas à confesser devant la communauté et devant le monde. Barth, se méfiant de la subjectivité, prend le croyant au niveau du fait constatable, mais, laissée ainsi en blanc, la subjectivité finit semble-t-il par perdre sa place. L'individu coïncide avec l'Eglise, et dans cette fusion l'homme remplit sa destinée originaire: l'homme est créé pour être le témoin des oeuvres et de la gloire de Dieu, pour être le *spectateur* émerveillé de la Création et de la Rédemption.

L'homme dans le monde se trouve ainsi évacué à la périphérie des préoccupations théologiques. Il en va de même de l'éthique par voie de conséquence. Le chrétien est autorisé à se reposer du souci d'exister sur son appartenance à l'Eglise. Sur le plan intellectuel, le danger qui en découle est que cette position qui se caractérisait d'abord par son ouverture n'en finisse par témoigner d'une certaine fermeture.

La problématique de Barth étant théologique et ecclésiastique, on voit Barth soucieux de maintenir le bien-fondé de la théologie comme discipline intellectuelle autonome d'une part, le bien-fondé de l'Eglise comme communauté dans le monde sinon comme institution d'autre part. Il en résulte que le physicien n'a qu'à exercer la physique comme le théologien exerce la théologie... et le cordonnier exercer la cordonnerie et le paysan la paysannerie: l'homme dans le monde est laissé à lui-même, car peu importe l'homme dans le monde pourvu que par ailleurs il soit membre de l'Eglise. Mais il y a une note dissonante dans ce concert des vocations: le philosophe ne peut exercer la philosophie sans cesser d'être chrétien, car le philosophe cherche toujours, nous dit-on, à s'élever vers Dieu dans un mouvement d'orgueil coupable, cependant que la théologie enseigne qu'il faut faire le mouvement inverse: partir de la révélation de Dieu pour arriver à l'homme⁵. C'en est au point, nous dit-on, qu'il est interdit et d'ailleurs impossible de savoir ce qu'est l'homme sans partir du Christ qui est le seul vrai homme⁶, ce qui est une singulière contradiction puisque le Christ est le seul homme qui soit en même temps Dieu. Nous croirions plus volontiers à cette autonomie de la théologie si elle n'impliquait ni de telles vues ni l'abandon de l'homme dans le monde et si nous ne retrouvions pas sous-jacents à la pensée barthienne les schémas platoniciens ou kantien.

⁵ Voir par exemple: K. BARTH, *Philosophie et Théologie*, Genève, Labor et Fides, Cahiers du Renouveau, 1960.

⁶ *L'humanité de Dieu*, p.23

Les philosophes sont donc finalement les seuls à devoir être mécontents d'une telle position, mais ils ne sont pas si nombreux ni si peu suspects qu'on puisse les écouter. L'homme dans le monde, de son côté, est sans doute bien aise qu'on le laisse en paix et qu'on ne mette pas le bâton dans la fourmilière de sa vie privée. Les pasteurs et les gens d'Eglise d'autre part ne peuvent que se flatter d'une telle revalorisation de leur fonction. Ce sont peut-être les raisons du formidable succès de la pensée barthienne.

Mais si le succès doit toujours paraître suspect, il faut dire à l'inverse que la pensée de Barth est trop fine pour qu'on puisse jamais la prendre en flagrant délit. Kierkegaard non plus que Barth n'ont, croyons-nous, déformé le christianisme, mais alors que Kierkegaard s'est efforcé de rendre la chose aussi difficile qu'elle est, Barth a cherché à la rendre aussi facile qu'elle peut être. On ne peut s'empêcher de penser aux rapports de Kierkegaard avec Mynster : Kierkegaard, dans sa « neutralité armée », attendait que Mynster profère une grande bêtise, mais Mynster est mort sans dire la bêtise, et Mynster avait sans doute fait plus de bien aux fidèles de son temps que Kierkegaard. Peut-être s'agit-il de deux positions complémentaires, nécessaires l'une à côté de l'autre, l'une assurant la diffusion, l'autre la rigueur, l'une accentuant l'importance de l'Eglise, l'autre l'importance de la vie personnelle.

Chapitre III. L'historicité

(L'histoire comme concept)

Le professeur est une fort piteuse figure sur laquelle Kierkegaard nous apprend à ironiser. Nous avons peut-être ici une des plus graves lacunes de la pensée moderne : nous n'y trouvons à peu près nulle part l'élucidation du concept de professeur. C'est pourtant un concept qui devrait connaître une vogue comparable à celle de ceux de mauvaise foi, de lâche ou de salaud. C'est qu'en effet l'espèce des professeurs est fort répandue et plus dignement représentée que les précédentes. Le malheur vient ici du fait que les livres sont presque toujours faits par les professeurs ; et il y a, quoi qu'on en dise, une franc-maçon-

nerie des gens d'esprit qui fait que l'on s'abstient par politesse et fair-play de toucher à certains sujets.

Et en effet l'existentialisme peut-il s'enseigner? Nous retrouvons ici la vieille question que Socrate adressait aux sophistes de son époque, ces professeurs éminents qui situaient le sérieux au niveau de la leçon qu'ils donnaient contre rémunération. Et bien sûr Socrate aussi était en un sens professeur, mais un professeur qui ironisait sur le professorat, et cette différence n'est pas mince, puisque c'est elle qui a permis à tous les professeurs ultérieurs de professer sérieusement. La question socratique doit être répétée, car si l'on enseigne l'existentialisme comme les sophistes enseignaient la vertu, «tout le bénéfice en sera de munir une poignée de bavards en soutane de nouveaux trucs pour pérorer de long en large, d'une part, d'autre part, etc...» (J. III, p. 111). Le propos de Kierkegaard a vieilli, on le voit, puisqu'il s'agit de bavards en complet-veston et non en soutane, et qu'ils sont légion plutôt que poignée.

Le professeur hégélien dont nous parle Kierkegaard construisait un palais de marbre et habitait dans la baraque des cochons. C'est dire que pour lui son existence était laissée à l'abjection tandis qu'il mettait son soin et son sérieux aux exposés intellectuels. Le professeur d'existentialisme lui ressemble en ceci qu'il met tout son soin et son sérieux à l'exposé intellectuel qu'il produit; il se distingue de son collègue hégélien en ceci qu'il pense que c'est là en même temps le sérieux existentiel. N'ayant donc nul besoin d'exister pour parler de l'existence, il parle de préférence en se référant à l'existence des autres. C'est en ce sens que Kierkegaard, Nietzsche et Dostoïevski ont si profondément influencé l'existentialisme moderne; c'est que, puisqu'ils étaient des existants, ils fournissaient la matière qui devait alimenter la rationalisation des modernes¹.

A. Jaspers: Existentialisme et existence

C'est une tâche inévitable pour nous que de nous distancer radicalement de Jaspers. Cet auteur en effet a beaucoup repris de Kierkegaard tant dans ses concepts que dans sa manière de poser les questions essentielles. Wahl a bien éclairé ce point. Mais Jaspers n'est pas chré-

¹ C'est ce que signale aussi J. Wahl à propos de Heidegger et de Jaspers. Nous y reviendrons.

tien et ne veut pas l'être, ce qui signifie qu'il est possible de reprendre Kierkegaard sans être chrétien, ce qui est pour nous un utile avertissement. Jaspers est et se dit uniquement et exclusivement philosophe et par surcroît l'un de ces philosophes privilégiés qui semble savoir ce qu'est la philosophie et penser que ce terme à lui seul définit une position².

1. Les implications de la tolérance

Jaspers reprend à son compte la théorie kierkegaardienne de la vérité subjective et les caractéristiques de la foi chrétienne: pour lui, la vérité subjective, celle pour laquelle il vaut la peine de mourir si l'occasion s'en présente (par opposition à la vérité scientifique), parce qu'elle ne fait qu'un avec l'existence même du sujet (la question de savoir si l'on a le droit de mourir pour la Vérité est encore une question kierkegaardienne), cette vérité ne peut se formuler en dogme ou en énoncé rationnel; elle n'est pas une certitude au niveau de l'objectivité. La guerre des idées est donc vaine et sans issue, et il convient de reconnaître et de respecter chez autrui l'existence de sa vérité. L'idée qui, chez Kierkegaard, appelait un approfondissement de la subjectivité, amène chez Jaspers un dépassement de celle-ci vers une problématique universaliste.

C'est ainsi que Jaspers distingue dans l'histoire de l'humanité une «époque axiale» entre 800 et 200 avant J.-C., où seraient apparues, selon lui, toutes les grandes pensées qui forment aujourd'hui encore la matière de toute réflexion. Ce serait, selon lui, le même message, la même inspiration, qui serait apparu simultanément à travers différents langages, aux Indes, en Chine, en Grèce et chez les prophètes de l'Ancien Testament.

Jaspers adopte donc une attitude assez simpliste à l'égard de l'histoire: «Il s'interroge sur la signification de l'histoire et il pense que l'on peut la trouver en survolant l'histoire humaine dans sa totalité»³; il écrit: «seule l'histoire globale de l'humanité peut nous permettre de trouver le sens des événements du présent». (ibid.) «il analyse l'époque actuelle, à la fois scientifique et technique, et prédit l'avenir» (ibid.); il y a chez Jaspers «un certain relativisme, mais ce relativisme n'a pas empêché Jaspers de rechercher une image globale de l'his-

² C'est ce qui ressort notamment de son «*Introduction à la Philosophie*», Trad. de J. Hersch, Paris, Plon, 1951.

³ BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*, p. 112-113.

toire... Jaspers croit se situer comme philosophe hors de l'histoire»⁴.

Ces idées, en tous points belles et magnanimes, forment l'arrière-fond du thème de la communication qui est essentiel chez Jaspers. «L'unité de l'humanité», ce terme ultime de l'histoire que Jaspers prophétise, cette unité est déjà «présente dans la communication sans limite d'êtres historiquement différents dont le dialogue se poursuit sans aboutir à aucune conclusion; et ce dialogue, à mesure qu'il s'élève, devient un pur combat livré par amour»⁵. Cette communication a, on le voit, un aspect assez éthéré: «Luttant pour la communication possible, pour la communion existentielle, je dois briser la communication sociale»⁶. Il y a donc ici plus que le fondement d'une foi au progrès ou d'un optimisme des temps meilleurs. Par rapport au péché (notion qui n'a pas ici, bien sûr, son sens chrétien) «je suis délivré si je me communique»⁷ et cette délivrance assez particulière est à nos yeux la clé de la pensée de Jaspers.

Jaspers part d'une lecture de la subjectivité kierkegaardienne dans le sens du «à chacun sa vérité» d'un Pirandello et il dépasse cette vue vers une synthèse dans le sens de l'*Aufklärung* ou même de Hegel. Il s'agit donc d'une pensée largement ouverte à autrui, largement tolérante et c'est là son mérite. Mais du même coup, c'est là sa faiblesse, car elle peut recevoir toutes les positions, peut-être parce qu'elle se met au-dessus de toutes, mais peut-être aussi parce qu'elle est soucieuse de s'attirer les sympathies. Il est frappant de constater qu'une telle pensée ressemble au protestantisme libéral en ce qu'elle ne peut rejeter que deux attitudes: l'athéisme et le dogmatisme théologique. Cela est bien compréhensible d'ailleurs puisque jusqu'à présent nous n'avons trouvé chez Jaspers que les thèses majeures du libéralisme, mais en d'autres termes. «Une philosophie de l'existence où entrent tant de données diverses, où joue une intelligence si large, est négation de la pensée existentielle»⁸.

⁴ Voir aussi sur ce point le chapitre sur l'histoire de l'humanité de l'*Introduction à la Philosophie*, (p. 131sq.) où Jaspers écrit: «L'histoire est le lieu où se manifeste l'être de la divinité» (p. 145).

⁵ *Introduction à la Philosophie*, p. 146.

⁶ Propos de JASPERS cité par WAHL dans ses *Etudes kierkegaardiennes*, p. 480.

⁷ *Ibid.*, p. 484.

⁸ J. WAHL, *op. cit.*, p. 549.

2. La parodie de l'expérience chrétienne

On nous permettra, pour situer d'emblée l'atmosphère de la recherche de Jaspers, de citer deux exemples précis de sa méthode dans son rapport à Kierkegaard notamment. Dans son *Introduction à la philosophie*, Jaspers cherche à nous montrer que «l'homme peut vivre sous la conduite de Dieu»⁹; il s'interroge sur la manière dont cette conduite peut être vécue et il répond: «on nous raconte, dans certaines autobiographies...» (ibid.) et il poursuit: «Kierkegaard médita chaque jour sur lui-même en s'en remettant à la conduite de Dieu: il se savait dans la main de Dieu». On voit ici clairement le procédé: Jaspers cherche à établir une thèse générale et comme la démonstration se fait ardue, il recourt à l'exemple d'un chrétien; il réussit par là à rendre vraie en général une idée spécifiquement chrétienne.

Le second exemple à citer n'est pas moins clair: «Le caractère essentiel de la foi, pour Kierkegaard, c'est qu'elle concerne un événement de l'histoire et qu'elle est elle-même dans l'histoire. Ce n'est pas une expérience subjective, ce n'est pas une donnée immédiate que l'on puisse décrire comme telle, c'est plutôt une prise de conscience de l'être, jaillissant de l'origine à l'aide de l'histoire et de la réflexion¹⁰.» Jaspers part donc de la description kierkegaardienne de la foi chrétienne et il en déduit la structure de la foi en général ou foi philosophique. Le procédé nous paraît, il faut le dire, intellectuellement fautif, car enfin la foi chrétienne ne saurait être un cas particulier de la foi philosophique puisqu'il est incorrect de la définir comme «une prise de conscience de l'être, jaillissant de l'origine à l'aide de l'histoire et de la réflexion». Il nous faut donc nous demander si la notion de foi philosophique ne provient pas d'une réflexion déformante opérée de l'extérieur sur la foi chrétienne.

Nous pouvons nous étonner de l'emploi du terme de foi dans le contexte de la pensée de Jaspers, et cela d'autant plus que cette foi implique un «credo philosophique». «Nous avons formulé les principes qui sont ceux de la foi philosophique: Dieu est; il y a une exigence absolue; l'homme est fini et imparfait; l'homme peut vivre sous la conduite de Dieu; la réalité du monde a un caractère évanescent entre Dieu et l'existence¹¹.» C'est là à la vérité un Credo dont il faut s'emer-

⁹ *Introduction à la Philosophie*, p. 89.

¹⁰ *La Foi Philosophique*, trad. Hersch et Naef, Paris, Plon, 1953, p. 14.

¹¹ *Introduction à la Philosophie*, p. 115.

veiller qu'il soit si semblable au catéchisme officiel. La promiscuité doit toujours être suspectée, et il faudrait à nos yeux qu'un tel Credo produise un témoin existentiel autre que Kierkegaard qui, dans l'estimation la moins objective, ne doit pas être invoqué ici.

S'agissant de «l'exigence absolue», Jaspers écrit : «Des actes absolus se produisent dans l'amour, dans le combat, au service des grandes causes¹².» et il ne nous en faut pas plus pour comprendre que cette exigence n'est rien d'autre que le goût du panache et de la grandiloquence de théâtre. Cet absolu pour lequel on se sacrifie est étonnamment relatif, ce que Jaspers est bien près de reconnaître quand il écrit que l'absolu «n'est réel que dans la foi qui permet de le vivre et pour la foi qui permet de le voir». Etant bien entendu qu'il ne s'agit pas ici de la foi chrétienne, nous pouvons nous étonner que cet absolu soit en même temps indicible, de sorte qu'il autorise n'importe quoi et notamment, ce qui nous paraît grave, le sacrifice «au service des grandes causes». Comme le dit fort bien Wahl : «Il est légitime qu'une philosophie n'ait aucune conséquence pratique; mais il n'est peut-être pas légitime qu'elle semble en avoir alors qu'elle n'en a pas... Notons aussi qu'au point de vue pratique la philosophie de Jaspers justifie exactement tout¹³.»

Plutôt que de poursuivre l'analyse du Credo, il convient de poursuivre la description de cette foi philosophique.

La croyance est personnelle comme chez Kierkegaard, et elle vise quelque chose; elle ne se fonde en rien; nous retrouvons Kierkegaard. Mais «seule est authentiquement croyance la croyance qui s'affirme dans le doute... Il y aura non seulement doute dans la croyance, mais en même temps doute sur la croyance... Je ne crois que lorsque je doute si je crois¹⁴.»

Le rapport du croyant au monde se définira comme pour le chrétien : «Tout lui apparaîtra comme relatif; il relativisera tout le réel, mais en même temps le saisira comme un enjeu pour lequel on risque tout. Le fait qu'il le relativise ne rend pas ce réel indifférent, mais en maintiendra toute l'importance¹⁵.» Comme chez Kierkegaard aussi le croyant est toujours en tension, toujours en devenir, et comme chez Kierkegaard il est un isolé, et la communication entre les isolés ne

¹² *Ibid.*, p. 67.

¹³ WAHL, *op. cit.*, p. 549.

¹⁴ WAHL, *op. cit.*, p. 495-496.

¹⁵ WAHL, *op. cit.*, p. 490.

peut se faire qu'indirectement parce que «ce qui est mon origine et ma vie ne peut être exprimé que d'une façon défectueuse»¹⁶.

L'intérêt de la méditation de Jaspers selon Wahl, c'est que grâce à elle «on peut saisir plus facilement ce qui, dans l'expérience infiniment personnelle de Kierkegaard, peut être mis à profit pour d'autres expériences...» «ce qui, dans les méthodes de pensée de Kierkegaard, est susceptible d'être généralisé, d'être appliqué à tout individu en tant qu'il veut être lui-même»¹⁷. Nous pourrions dire en d'autres termes qu'il s'agit de s'approprier ce qui est agréable et de laisser tomber le reste. Le point le plus obscur et le plus suspect est alors de savoir pourquoi Jaspers tient à rester dans les parages de la religion, pourquoi quand il nous parle de sa foi, il nous parle en même temps du doute, pourquoi il nous parle d'isolement quand il ne s'agit guère que d'une inadéquation du langage. On pourrait se demander alors s'il ne s'agit pas chez Jaspers d'une poésie plutôt que d'une réflexion existentielle, poésie d'une attitude esthétique. Il est en effet beau de ne pas s'engager, de douter en même temps que l'on croit, il est beau de parler de la douleur, et de l'effort, et de la profondeur. Et cela dispense de souffrir la douleur, de maintenir l'isolement et de faire l'effort. Et le poète est toujours avant tout celui qui cherche à se dire, à raconter sa vie, à se communiquer pour se délivrer, et à sortir par là de sa propre vanité. Et pour mieux se dire, il montre au surplus la peine qu'il a à se dire.

3. La transcendance jaspersienne. Eloge de l'athéisme

Jaspers parle beaucoup de Dieu, un peu trop même au goût de certains. Dieu ou, comme on voudra dire, la transcendance, semble même être sa préoccupation fondamentale. C'est là comme nous l'avons vu le premier article du Credo philosophique, qui d'ailleurs reparait dans tous les autres.

Si nous avons bien suivi, il s'agit pour Jaspers de commenter les preuves de l'existence de Dieu à l'aide du «Traité du Désespoir», ce qui est tout un programme. Les preuves en effet ne sont pas preuves, comme l'a montré Kant, mais elles sont néanmoins un «monument grandiose»¹⁸ et une indication utile ou une intuition géniale. Et Jaspers commente: «l'homme qui prend vraiment conscience de sa liberté

¹⁶ *Ibid.*, p. 491.

¹⁷ *Ibid.*, p. 509.

¹⁸ *Introduction à la Philosophie*, p. 51.

acquiert en même temps la certitude de Dieu. La liberté et Dieu sont inséparables¹⁹.» «Lorsque je suis vraiment moi-même, je suis certain de ne pas l'être par moi-même... je suis sûr que Dieu est par la décision même qui me fait exister²⁰.» Pour Kierkegaard en effet, et aux termes du T. D., être soi c'est avoir la foi, et avoir la foi c'est être devant Dieu. Les preuves seraient une certaine façon d'exprimer cette expérience décrite par Kierkegaard. Le malheur de l'idée de Jaspers, c'est qu'elle méconnaît totalement le seul problème qui se pose pour Kierkegaard, à savoir: comment peut-on accéder à cette liberté où l'on se trouve devant Dieu, étant bien entendu que l'on n'est pas devant Dieu du seul fait d'en parler. La remarquable conciliation des auteurs inconciliables produite par Jaspers demeure donc purement verbale. Jaspers parle de Dieu à la manière de Descartes: pris soudain du besoin naturel de poser cette question, il se croit de plein-pied avec Dieu, et ses réticences de langage non plus que son flirt avec la théologie négative ne parviennent à nous tromper. Celui qui se prend à regarder au-dessus de sa tête ne découvre que le ciel étoilé, même s'il lui est voilé par le plafond de son poêle ou les nuages de son entendement; et s'il est vrai que comme dit Kant le ciel étoilé soit sublime et remplisse le cœur de l'homme d'une admiration éternelle, il ne s'agit pourtant que du ciel étoilé.

Les remarques fort nombreuses de Jaspers sur la prière nous paraissent à cet égard particulièrement éclairantes. Le défaut de la prière chrétienne, c'est, nous dit-il, de s'adresser à Dieu comme à une personne, et en effet nous admettons que c'est une illusion ruineuse que de prendre le ciel étoilé pour une personne. Le Dieu de Jaspers est un Dieu lointain devant lequel la meilleure prière consiste à se taire, à faire silence. La question devrait néanmoins se compliquer si, comme le veut Jaspers, Dieu conduit la vie humaine, car il se pourrait alors que l'homme ait des observations à formuler ou des éclaircissements à demander.

C'est pourquoi l'athéisme nous paraît être la seule position correcte du problème de Dieu en dehors du christianisme. Bien sûr, le petit raisonnement de Sartre, qui prouve l'impossibilité de l'existence de Dieu, est aussi stupide que les preuves de son existence. Bien sûr aussi, l'athéisme présente toujours un caractère théâtral, un aspect ostenta-

¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰ *Ibid.*, p. 56.

toire qui nous fait préférer un type de pensée qui laisse la question en blanc, qui ne ferme l'horizon ni par une pseudo-présence, ni par une pseudo-absence. Mais il vaut mieux avouer que pour moi Dieu n'existe pas plutôt que de faire croire que l'on vit avec Dieu, devant Dieu et conduit par Dieu, alors que l'on n'en parle que pour se mettre les pieds au chaud ou bien parce que cela fait bien dans la conférence: on montre trop par là que les renseignements que l'on a sur l'existence sont de seconde main, ce qui n'est pas un bon signe, et qu'on les a au surplus compris de travers. Il vaut mieux avouer que pour moi Dieu n'existe pas parce que c'est là une affirmation intellectuellement honnête et existentiellement claire, et le christianisme a plus à gagner au dialogue avec l'homme sincère, même s'il est entêté, qu'à une collaboration visqueuse avec des penseurs bien intentionnés et maladroits.

B. Heidegger et le concept d'historicité

Nous trouvons chez Heidegger un concept de l'historicité rigoureusement élaboré. Ses traits fondamentaux présentent une très grande ressemblance avec la pensée de Kierkegaard. Chez Heidegger, toutefois, le but de la réflexion est la constitution d'une ontologie; dans sa seconde période, sa pensée débouche même sur une quasi-philosophie de l'histoire à la manière des prophéties de Nietzsche. Cet élément ne retiendra guère notre attention et nous nous limiterons à l'apport que constitue pour nous le *Sein und Zeit*, à cause notamment de sa description de l'historicité et de l'existence humaine en général.

1. L'historicité dans «Sein und Zeit»

On se rappelle que le concept d'historicité n'apparaît qu'à l'avant-dernier chapitre du *Sein und Zeit*²¹. On se rappelle également que la deuxième section de l'ouvrage consiste à répéter «l'analyse préparatoire des fondements du Dasein»²² pour en montrer l'enracinement dans la temporalité: «Le fondement ontologique originaire de l'existentialité du Dasein est la temporalité²³.» Mais si elle veut atteindre ce fondement originaire, «l'interprétation de l'être du Dasein... doit montrer existentiellement l'être du Dasein dans son *authenticité* et sa

²¹ Tübingen, M. Niemeyer Verlag, Edition de 1957. Nous désignons cet ouvrage par les initiales S.Z.

²² S.Z., p. 231 (c'est nous qui traduisons).

²³ S.Z., p. 234.

totalité possibles»²⁴. Le Dasein est total d'abord quand il est-pour-la-mort, et il est authentique quand il écoute l'appel de la conscience (Gewissen) et qu'il se choisit dans la décision (Entschlossenheit). L'authentique pouvoir-être-total se définit alors comme décision d'être-pour-la-mort, tandis que le mode d'être de la banalité quotidienne (Alltäglichkeit) définit l'être-inauthentique. Mais l'être-pour-la-mort ne peut prétendre encore à définir l'être total qu'en un certain sens, c'est-à-dire qu'en présence de la mort le Dasein résume bien la totalité de son être, mais la mort n'est que la fin de cette totalité, elle n'en est qu'un des termes, l'autre étant la naissance, de sorte que la totalité du Dasein doit être encore envisagée comme l'intervalle de la naissance à la mort, qui se définit comme histoire personnelle (Geschehen)²⁵. Le problème de l'historicité (Geschichtlichkeit) jaillit donc de la question : «Le Dasein peut-il être compris de manière encore plus originaire que dans le projet de son existence authentique»²⁶? Et les rapports de l'histoire personnelle et de l'historicité sont précisés de la façon suivante : «L'élucidation de la structure de l'histoire personnelle et de ses conditions de possibilités existentielles-temporelles signifie le gain d'une compréhension *ontologique* de l'historicité²⁷.» En d'autres termes l'historicité est la structure existentielle qui rend possible une histoire personnelle. Plus simplement, mais moins précisément, le terme d'historicité désigne la caractéristique de l'homme d'être historique; nous verrons pourquoi cette formulation ne saurait être satisfaisante pour Heidegger.

Avec le concept d'historicité nous atteignons donc cette compréhension «plus originaire» du Dasein, c'est-à-dire plus proche du fondement de l'être du Dasein que ne permettaient les concepts d'authenticité et d'être-pour-la-mort. Pourtant ce comparatif «plus originaire» n'est pas un superlatif : «L'analyse de l'historicité du Dasein tente de montrer que cet «étant» n'est pas temporel parce qu'il est dans l'Histoire (Geschichte), mais qu'au contraire il n'existe et ne peut exister historiquement (geschichtlich) que parce qu'il est temporel au fond de son être²⁸.»

Heidegger on le voit descend les escaliers qui doivent le mener au

²⁴ S. Z., p. 233.

²⁵ S. Z., p. 375.

²⁶ S. Z., p. 372.

²⁷ S. Z., p. 375.

²⁸ S. Z., p. 376.

fondement de l'être du Dasein. Le concept d'historicité n'est dans sa recherche que l'avant-dernière marche du *Sein und Zeit*, mais «l'exposition de la conception de l'être du Dasein n'est tout aussi bien qu'un chemin. Le but est l'élaboration de la question de l'être en général»²⁹. Heidegger vise un renouvellement de l'ontologie traditionnelle qui a réifié la conscience et conçu l'homme dans une conceptualité propre aux choses. L'homme est un être ontico-ontologique, c'est-à-dire qu'il a un certain rapport à l'être, et d'abord à son propre être, ce qui s'exprime, puisqu'il n'est pas simplement ce qu'il est, en disant qu'il porte en lui une certaine compréhension de l'être, compréhension préontologique, ce qui signifie que le Dasein ne constitue pas nécessairement une ontologie, mais que sa compréhension préontologique peut être *explicitée* en ontologie. L'analyse existentielle poursuivie par Heidegger consiste à interroger le Dasein sur son être, c'est-à-dire sur son existence, puisque «nous nommons existence l'être propre (Sein selbst) auquel le Dasein peut se rapporter de telle ou telle manière et auquel il se rapporte toujours de quelque façon». «Le Dasein se comprend toujours à partir de son existence, à savoir à partir d'une possibilité de lui-même d'être soi ou de ne pas l'être»³⁰. Il s'agit d'interroger le Dasein pour découvrir la «structure ontologique de l'existence», ou encore «ce qui constitue l'existence». Étant donné un existant concret, réel (Dasein), l'analyse existentielle s'efforce de retourner en arrière de son existence pour découvrir les conditions de possibilités de cette existence, son fondement ontologique, sa structure ontologique-existentielle. La manière dont un existant réel se comprend réellement n'intéresse l'analyse existentielle que dans la mesure où elle est occasion pour la recherche d'un fondement. Très grossièrement, on pourrait dire que Heidegger recherche la structure existentielle comme Kant recherchait la structure transcendantale, et qu'il fait donc pour l'existence ce que Kant faisait pour la connaissance.

Nous n'avons survolé ainsi la démarche heideggerienne que pour situer en elle le concept d'historicité et pour marquer d'emblée la différence entre ce concept et la catégorie d'histoire telle que nous l'avons présentée. La pensée de Kierkegaard est d'un bout à l'autre *existentielle* et, comme le note Heidegger lui-même, la perspective *existentielle* lui demeure totalement étrangère³¹. Kierkegaard vise à nous

²⁹ *S. Z.*, p. 436.

³⁰ *S. Z.*, p. 12.

³¹ *S. Z.*, notes des p. 338 et 235.

faire adopter un certain mode d'existence, l'existence chrétienne, et toutes les descriptions sont à interpréter dans ce sens. La question du sens de l'être en général non plus que celle du fondement de l'existence ne lui auraient paru intéressantes. Nous y reviendrons.

2. Historicité et histoire

Heidegger distingue quatre significations du mot histoire. Il signifie tout d'abord ce qui est passé; en deuxième lieu le fait de provenir du passé; en troisième lieu «la totalité de l'étant qui procède dans le temps», et finalement est historique ce qui est transmis. Ces quatre significations, observe Heidegger, «se rapportent toutes à l'homme en tant que sujet des événements»³². L'homme est sujet de l'histoire, c'est-à-dire que l'histoire universelle au sens hégélien du terme apparaît comme un problème mal posé. «La thèse de l'historicité du Dasein ne dit pas que le sujet acosmique serait historique, mais bien qu'est historique l'étant qui existe comme être dans le monde. *Le procès de l'histoire est procès de l'être dans le monde*³³.» L'historico-mondial (Weltgeschichtliche), qui désigne ce qui est dans le monde humain sans être humain, n'est historique que parce qu'il appartient au monde, et le terme de monde n'est pas ici une catégorie de la pensée objective, mais un existentiel qui désigne le monde humain. Ce n'est pas l'historicité du Dasein qui doit être saisie à partir du concept de l'histoire universelle fourni par les historiens, mais c'est bien plutôt la possibilité de l'histoire comme science qui se fonde dans l'historicité du Dasein.

On voit que l'on a ici, comme chez Kierkegaard, disqualification de la considération de l'histoire mondiale au bénéfice d'une accentuation de l'historicité de l'existant. Mais la portée d'une telle position est bien différente dans les deux cas. Chez Kierkegaard, l'intérêt est détourné de l'histoire mondiale (Histoire), mais il ne s'agit pas de nous en montrer le fondement, mais de nous intéresser à notre existence. L'histoire mondiale est *abandonnée* aux conceptions objectivantes, c'est-à-dire qu'on ne cherche à fonder ni l'histoire (Geschichte) ni la science historique (Historie). Il n'y aurait concordance entre les deux auteurs que si l'analyse existentielle de Heidegger pouvait avoir une signification existentielle, ce qui n'est pas le cas.

³² S. Z., p. 379.

³³ S. Z., p. 388.

3. La description de l'historicité

Le Dasein est jeté dans le monde, mais il y est jeté en tant qu'être-au-monde. «En tant que jeté, il est braqué sur un monde et il existe en fait avec les autres... Il se comprend à partir de ses possibilités d'existence³⁴,» que le monde lui offre, concrètement, superficiellement, chaque jour. «La décision (Entschlossenheit), qui pose l'être authentique, ouvre ces possibilités de fait d'existence authentique à partir de l'héritage qu'elle prend en charge en tant qu'elle est jetée dans le monde³⁵.» En d'autres termes, le possible est à la fois choisi et hérité, à la fois mon possible et l'offre du monde. Mais les possibilités offertes par le monde sont multiples et elles proposent un divertissement, un éparpillement. Seul le Dasein qui a conscience de sa finitude, c'est-à-dire qui est libre pour la mort, seul ce Dasein est placé dans la simplicité de sa destinée, et ce terme de destinée désigne l'historicité authentique. «Le Dasein ne peut être atteint par les coups du destin que parce qu'il est au fond de son être un destin³⁶.»

La destinée humaine n'est pas constituée par un concours de circonstances ou par un donné; ces éléments peuvent atteindre n'importe quoi; «seule la temporalité authentique... rend possible la destinée, c'est-à-dire l'historicité authentique»³⁷. Et cette temporalité comme nous l'avons vu consiste à reprendre vers l'avant ce qui est donné en arrière: «Seul l'étant qui en tant que futur est aussi originellement passé, peut, en s'abandonnant lui-même à la possibilité héritée, assumer sa propre dérélition (Geworfenheit) et être, sur le mode de l'instant, pour son temps³⁸.» Mais il n'est pas nécessaire, dans la décision authentique que l'existant sache la provenance des possibilités, mais il peut le savoir, et c'est ce qu'indique le concept de répétition. «La répétition est la tradition explicite (le fait explicite de se livrer à, ausdrückliche Überlieferung), c'est-à-dire le retour à des possibilités du Dasein passé (dagewesen)³⁹.» Répéter c'est donc exister expressément comme destinée et comme historicité authentique.

Le concept d'historicité chez Heidegger – et nous pouvons nous en rendre compte à travers cette analyse, sommaire par nécessité – pré-

³⁴ S. Z., p. 383.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ S. Z., p. 384.

³⁷ S. Z., p. 385.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

sente donc de nombreux traits qui ne figurent pas chez Kierkegaard. Sommairement nous pouvons dire que Heidegger présente l'élucidation conceptuelle de ce qui va de soi pour Kierkegaard. Kierkegaard présuppose que l'existant sait ce qu'est l'existence. Ainsi pour lui il ne s'agira pas de savoir ce qu'est la répétition, mais si la répétition est possible *existentiellement*, c'est-à-dire si l'existant réel peut réellement se répéter, c'est-à-dire reprendre son passé comme futur ou son futur comme passé. Il ne s'agira pas de savoir si ce sont les coups du sort qui font que j'ai une destinée, ou si c'est ma destinée qui rend possible les coups du sort: il s'agit de savoir quelle doit être mon attitude, qu'il m'advienne quelque chose ou qu'il ne m'advienne rien. Il ne s'agira pas de savoir si l'historicité se fonde dans la temporalité, il s'agit de montrer quelle doit être mon attitude s'il m'advient de vouloir la définir du point de vue du temps, ou de devoir la caractériser comme un devenir pour une raison ou pour une autre.

La description heideggerienne ne nous oriente pourtant pas seulement vers la reconnaissance d'un fait et vers la recherche de ses fondements. Nous nous sommes demandé dans notre travail comment il est possible pour l'existant d'être soi, c'est-à-dire d'être historique puisque l'homme est historique. Heidegger pose au fond la même question puisqu'il ne s'interroge en un sens que sur l'historicité *authentique*, c'est-à-dire sur l'existant qui *vit* son historicité au lieu de la fuir. Ce qui devra nous intéresser, c'est donc de suivre chez Heidegger la problématique de l'authenticité et de l'inauthenticité, et, d'autre part, de revenir en arrière de l'historicité dans la démarche heideggerienne pour prendre acte de ce dont elle est le fondement.

4. La lecture heideggerienne de l'existence

L'homme est un être qui doit mourir, mais la question de la mort n'apparaît le plus souvent dans la conscience vulgaire que comme l'affirmation du «on meurt». C'est là une certitude et l'homme est certain de devoir mourir un jour. L'homme «en général» se contente de cette incertitude, de cette pensée vague, et c'est pour lui une des façons de ne pas songer à sa propre mort, de ne pas prendre au sérieux le fait qu'il doive mourir en personne. C'est la façon de voir de l'homme qui se contente de la banalité quotidienne. L'homme se détourne de sa propre mort parce qu'elle est angoissante et qu'il fuit cette angoisse pour se réfugier dans le «on», dans l'impersonnalité réconfortante de la manière d'être et de penser «des gens». On a ici l'exact équivalent

de l'analyse pascalienne du divertissement, s'il est vrai que le divertissement comme le veut Pascal consiste d'abord à se détourner de sa propre condition pour se réfugier non pas tant dans le plaisir comme sensation, mais dans l'activité qui absorbe et qui permet de prendre de la valeur pour autrui et de se reposer dans cet être pour autrui, dans cet apparaître. L'analyse heideggerienne accentue plus que ne le fait Pascal l'élément de paresse et d'inertie et l'élément de dépersonnalisation qui caractérise cette fuite.

Dans cet état de chute (*Verfallen*) dans la généralité et la banalité quotidienne retentit l'appel de la conscience (*Gewissen*) qui me révèle mon défaut d'être ou que mon être est en défaut (*Schuldigsein*) et qui m'appelle à être ce que je suis. Mais la pensée de Heidegger n'est ni une philosophie de la conscience de soi, ni une éthique, raison pour laquelle la question de l'existence authentique restera en blanc en dépit de toutes les précisions fournies. L'existence authentique consiste à prendre au sérieux l'appel de la conscience, à se décider (*Entschlossenheit*) pour son existence propre, à accepter le risque de l'angoisse dans l'isolement et le silence. En bref il s'agira d'exister cet être que l'analyse ontologique dévoile comme étant le fondement de mon être.

Mais cette décision n'ira pas dans le sens d'une démondanisation de l'existant. L'existant est essentiellement un être dans le monde. L'existant authentique se sait mortel, et je suis pour la mort en un sens justement parce que je suis dans le monde. La présence de la mort accentue justement mon incarnation dans le monde puisque c'est elle qui fait apparaître ma vie comme destin.

Semblablement l'isolement et le silence qui caractérisent l'existence authentique ne signifient pas du tout le reniement de l'être-avec-autrui non plus que celui du discours. Le monde est un monde humain, il est le lieu de ma rencontre avec autrui, de sorte que ma présence au monde coïncide avec mon rapport avec autrui, rapport qu'il ne faut pas comprendre comme une relation qui se juxtaposerait à une substance immuable. Mon être est être-avec-autrui originairement. L'existence authentique signifie le reniement de la fusion de l'individu dans le «on», mais non pas celui de mon être-avec d'autres hommes.

Il serait vain, croyons-nous, d'entrer ici dans plus de détails. Remarquons seulement que l'authenticité reste indéfinie. Nous pourrions en effet la peupler de conceptions existentielles fort diverses. Il est certain notamment qu'une attitude poétique comme celle de Ronsard, ou,

plus près de nous, celle de Rilke conviendrait parfaitement. Le poète sait sa mort et jouit du moment, s'ouvre à la beauté du monde, à la présence des «anges». On a souligné fort souvent déjà les points de ressemblance entre Rilke et Heidegger. Mais la description de Heidegger autoriserait également une conception ironique de l'existence au sens socratique, d'une destruction perpétuelle des fausses perspectives et d'une tension perpétuelle vers la saisie de mon être propre qui me fuit parce que je le fuis. Il est vrai qu'il semble y avoir dans ces deux conceptions, poétique et ironique, un escamotage de l'angoisse constitutive de la prise au sérieux de l'être pour la mort. L'objection est faible car l'angoisse véritable s'exprime rarement dans un pathos manifeste, et trouve facilement pour s'exprimer, justement parce qu'elle est inquiétante et pénible, des transpositions. Si néanmoins l'objection devait valoir, il faudrait alors avouer l'existence tragique comme forme adéquate de l'authenticité. L'importance de l'être-pour-la-mort et la caractérisation de l'historicité comme destin corroboreraient cette hypothèse. Sartre a bien souligné la profonde ressemblance qu'il y a entre les personnages de Malraux romancier et la conception heideggerienne de l'existence, justement parce que ces deux auteurs considèrent l'être-pour-la-mort comme expérience fondamentale et qu'ils définissent la finitude, et par conséquent la destinée, comme posées exclusivement par l'expérience du pour-la-mort. Enfin, en dernier lieu, mais notre revue est sans doute loin d'être complète, l'authenticité admettrait sans doute les caractéristiques de l'existence chrétienne, et cela d'autant plus que Heidegger n'a certainement pas été sans méditer la vie et l'œuvre de Kierkegaard. Nous reviendrons sur ce point.

On le voit l'existence authentique n'est pas le problème de Heidegger et il faudrait plutôt lui demander, semble-t-il, une description phénoménologique de l'existence. Et c'est en effet le remarquable intérêt de son œuvre à notre point de vue que de nous présenter cette description avec, semble-t-il, le maximum de garanties d'objectivité. La sobriété intellectuelle d'une description phénoménologique interdit en effet de mêler les jugements de valeur aux jugements de réalité, et la multiplicité des interprétations possibles de l'authenticité nous semble un garant sûr de l'honnêteté intellectuelle de Heidegger. Pourtant le clivage introduit dans l'existence entre l'authenticité et l'inauthenticité, si séduisant soit-il pour nous, ne laisse pas de susciter quelque réserve. Pourquoi la forme d'existence de la banalité quoti-

dienne est-elle qualifiée d'inauthentique? Parce qu'elle l'est sans doute, mais nous demeurons sans voir très clairement ce qui permet de l'affirmer existentiellement et ontologiquement. Et en un autre sens, le fait de ne pas penser à sa mort pourrait fort bien être caractérisé comme une sagesse supérieure qui a compris que la mort n'est qu'un mauvais moment à passer. D'autre part toutes les formes d'existence qui satisfont à la description de l'authenticité impliquent toutes, si différentes soient-elles, une conception pessimiste de l'existence humaine. Et si vraiment ces formes sont différentes entre elles et si Heidegger ne fournissait qu'une phénoménologie, pourquoi les réduire arbitrairement à l'unité et ne pas faire la phénoménologie de chacune d'elles, quitte à chercher *après*, si vraiment c'est encore possible et si vraiment le besoin s'en fait encore sentir, le fondement originaire unique qui les rend toutes possibles.

5. L'option existentielle de l'analyse existentielle

Wahl a très fortement mis en évidence l'influence de Kierkegaard sur Heidegger⁴⁰, et nous le suivrons volontiers sur ce plan.

Wahl ne semble pas prendre très au sérieux l'aspect technique de l'analyse existentielle, et il en donne même une formulation assez curieuse quand on la compare au sérieux professoral de Heidegger: «Ce qui était le cri existentiel de Kierkegaard devient le point de départ pour le penseur qui réfléchit sur l'existence⁴¹.» «Le danger de pareilles tentatives (il s'agit de Barth, de Heidegger, de Jaspers), c'est que les «concepts existentiels» ne sont peut-être pas séparables des expériences mêmes desquelles ils ont pris naissance... on peut... se demander si par là qu'ils sont *intégrés à un système* (c'est nous qui soulignons), une partie de leur valeur ne s'évanouit pas⁴².»

«Heidegger n'accueille sans doute des idées religieuses de Kierkegaard que cette ombre portée par elles sur les choses humaines; il se meut dans le monde moral, il rabat pour ainsi dire les catégories du religieux dans le plan de la morale⁴³.»

«Il est bien difficile d'accorder à Heidegger que sa description du «on» ne contienne pas un jugement, une condamnation. Ainsi pourrait-on être amené à se demander... s'il ne conviendrait pas, soit de

⁴⁰ *Études kierkegaardienne*s, p. 455-476.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 456.

⁴² *Op. cit.*, p. 467.

⁴³ *Op. cit.*, p. 467.

transformer sa philosophie en une théologie, soit d'en éliminer toute théologie⁴⁴.»

Le jugement de Wahl est assez mordant, on le voit, et le tableau pourrait être complété: Heidegger ressemblerait donc à Jaspers en ceci qu'il médite *sur* l'œuvre de Kierkegaard, ce qui pourrait aussi s'exprimer en disant qu'au lieu d'exister il spéculé sur l'existence. En ceci il ressemblerait à la figure de Hegel que nous donne Kierkegaard, ce qui pourrait encore se montrer dans le propos *ontologique* de Heidegger. En attaquant Hegel, Kierkegaard ne visait peut-être pas tant un système précis qu'une des tentations permanentes du philosophe. Et d'autre part, plutôt qu'une analyse d'un fondement véritable de l'existence, Heidegger nous livrerait une lecture de l'existence qui ne serait que l'explicitation d'une option existentielle.

Cette lecture, si elle est reconnue comme simple lecture, pourra en un sens paraître assez sympathique au chrétien s'il est vrai qu'elle consiste à montrer «l'ombre portée par les idées religieuses sur les choses humaines». Il est en effet possible de faire une lecture chrétienne de la lecture heideggerienne, tout en observant la réciprocité de perspectives qui s'impose pour ne pas tout embrouiller. C'est bien ce que nous semble faire Bultmann dans ses travaux qui présentent une interprétation du christianisme tout à fait semblable à celle de Kierkegaard. Le chrétien peut lire Heidegger en faisant les restrictions mentales qui s'imposent et retrouver dans ses grandes lignes le message kierkegaardien: il s'agit en quelque sorte de déformer Heidegger de la manière inverse de celle dont il a déformé Kierkegaard. On pourra se souvenir ainsi qu'être soi, c'est avoir la foi et que l'existence authentique est donc l'existence de la foi: avec cette restriction mentale, l'être pour le futur et pour la mort prendra le sens de l'espérance eschatologique, l'authentique être avec autrui, le sens de l'amour du prochain, l'authentique ouverture au monde, le sens de la joie et de la reconnaissance pour ce que Dieu donne. A l'inverse, le chrétien sera ravi de voir que l'être du Dasein est le souci: il se rappellera que l'homme dans le péché est dans l'angoisse et le désespoir; et ainsi de suite.

L'essentiel semble donc de ne pas se laisser prendre au jeu de Heidegger, et c'est pourquoi l'avis de Wahl nous semble salutaire; faute de quoi il serait préférable d'adopter vis-à-vis de Heidegger l'attitude

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 468.

© UNIVERSITÉ DE PARIS - MUSEUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE

de Kierkegaard vis-à-vis de Hegel, c'est-à-dire de rejeter le tout comme une abomination et de s'efforcer surtout de ne pas collaborer. Il se pourrait ici que nous ayons maille à partir avec les théologiens s'ils voulaient prétendre que la relecture chrétienne de la description heideggerienne fût œuvre de théologie. Ils nous obligeraient par là à prendre au sérieux l'analyse existentielle, ce qui justement nous est impossible.

Bultmann on le sait s'est fort enthousiasmé pour Heidegger. Dans un article intitulé «*l'historicité du Dasein et la foi*»⁴⁵, il écrit : «le thème de la philosophie... est le Dasein naturel; le thème de la théologie est le Dasein du croyant»⁴⁶. «La philosophie montre que le Dasein est chaque fois mien, mais elle ne parle pas de l'existence concrète qui est chaque fois mienne. C'est ce que fait la théologie qui, d'une manière particulière, participe au caractère d'apostrophe de la prédication⁴⁷.» Cette réciprocité va se doubler d'une collaboration : «la théologie reprend... l'analyse philosophique dans la mesure où son concept fondamental (celui de la théologie), qui est le concept d'existence, ne s'explique qu'à partir de l'intelligence de l'être du Dasein»; «La théologie dans ce cas n'apprend rien de la philosophie;... elle se laisse montrer par elle le phénomène, elle se laisse enseigner par le phénomène, par le Dasein, dont le philosophe découvre la structure⁴⁸.» C'est que par la conversion l'homme ne devient pas autre à la manière d'une transformation magique : «dans l'existence croyante, l'existence précroyante est assumée»⁴⁹. Ce qui signifie à l'inverse que l'existant

⁴⁵ Publié en français dans l'«*Interprétation du Nouveau Testament*», traduit par O. Lafoucrière, Paris, Aubier, 1955, p. 114 sq.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 115.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 117.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 119.

⁴⁹ Le texte cité ici est de 1930. Il en est d'autres, postérieurs, qui jettent une lumière bien différente sur la question et, s'il faut écarter l'hypothèse d'une évolution de Bultmann, qui donnent à ce premier texte un aspect ironique : Bultmann ferait mine de croire à l'ontologie heideggerienne parce que la chose lui rend service, mais en sachant bien qu'il ne s'agit pas d'ontologie. Ce texte par ex. de 1941 (*ibid.* p. 163) : «L'analyse existentielle du Dasein de M. Heidegger semble n'être qu'une présentation profane et philosophique de ce que le N. T. avait perçu de la réalité humaine... N'est-ce pas ainsi que le N. T. comprend l'homme? Si l'on m'a objecté que j'interprétais le N. T. d'après les catégories heideggeriennes de l'existence, c'est, je le crains, parce qu'on n'a pas voulu voir le problème tel qu'il existe en fait.»

précroyant doit posséder une précompréhension des concepts chrétiens: «tous les concepts chrétiens fondamentaux doivent avoir un contenu précroyant définissable ontologiquement et doivent être appréhensibles d'une manière purement rationnelle». Ainsi «je ne puis expliquer le concept de péché si je ne fais retour au concept de faute comme à une détermination originelle et ontologique de l'existence»⁵⁰.

Ce qui nous frappe dans de telles remarques, c'est à la fois leur justesse et leur fausseté; à quel point il est possible d'utiliser dans une perspective juste des notions fausses. Cette réciprocité de perspectives de la philosophie et de la théologie devrait pourtant apparaître comme gênante à la longue. Qu'en effet la philosophie serve la théologie dans la mesure où elle lui fournit la description phénoménologique de l'existence non croyante ou précroyante, c'est ce que nous pouvons recevoir facilement; toujours faut-il que cette description se donne comme description de l'existence non croyante et non pas comme la mise à jour de l'être qui fonde le Dasein en général et en particulier le Dasein croyant. Dès ce moment, il y a en effet incompatibilité puisque le croyant comprend son existence comme don de Dieu. D'une manière générale une collaboration de l'ontologie, quelle qu'elle soit, avec le christianisme doit ramener la problématique de la création comme problématique centrale, au déficit de celle de la rédemption. Bultmann ne s'est fort heureusement pas laissé entraîner dans ce genre de pièges, et il le doit certainement au sérieux de ses recherches historiques. Il n'en demeure pas moins à nos yeux que le service qu'il attend de la philosophie serait exactement le même, sinon plus efficace, si la description de l'existence qu'elle fournit s'avouait comme description de l'existence non croyante ou de l'existence athée et non de l'existence naturelle ou de l'existence en général. En d'autres termes, une typologie phénoménologique lui rendrait les mêmes services⁵¹.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 120.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 121.

Chapitre IV. L'historicité chrétienne

(L'histoire comme foi)

A. Bultmann

Bultmann nous présente, par opposition aux philosophies de l'existence, ce qu'on pourrait appeler une théologie de l'existence. Nous aurons à nous demander ce que peut signifier une telle expression, mais il est vrai que «le concept d'existence doit être le point de départ méthodique de la théologie, dont le thème est l'existence dans la foi»¹. Une prise au sérieux de l'existence signifie en un certain sens prise au sérieux de l'histoire. Nous tenterons brièvement, dans ce qui suit, de dégager dans l'œuvre de Bultmann les trois moments que nous avons dégagés chez Kierkegaard concernant la notion d'histoire. Il ne nous semble pas que, cela faisant, nous forcerons cette œuvre, puisqu'il est vrai à nos yeux qu'elle concorde en tous points avec celle de Kierkegaard. Il y a même plus : ces deux auteurs nous paraissent se compléter ou s'éclairer l'un l'autre : Bultmann est un exégète du N. T. et, en tant que tel, un savant éminent reconnu même par ses adversaires déclarés. Ses travaux fournissent donc en un sens la justification exégétique qui manque à Kierkegaard quelquefois, tandis que pour Bultmann, la concordance de son œuvre avec celle de Kierkegaard pourrait attester, si certains en doutaient, que sa pensée n'est en rien prisonnière de l'analyse heideggerienne.

I. La critique de l'objectivité

La critique de l'objectivité chez Bultmann présente l'étonnante caractéristique de se faire au nom de l'objectivité même. Plus exactement, c'est au nom de la subjectivité que l'objectivité objectivante est rejetée, comme chez Kierkegaard, mais cette prétention de la subjectivité se trouve défendue objectivement dans une herméneutique qui se prétend un dépassement objectif de l'objectivité objectivante. Cette coïncidence de la subjectivité et de l'objectivité est une chose très remarquable. C'est néanmoins dans la question des recherches néotestamentaires que ce point apparaîtra en pleine clarté, et nous ne le signalons ici que pour situer d'emblée la perspective d'ensemble, et

¹ *L'Interprétation du Nouveau Testament, op. cit.*, p. 114.

pour écarter le préjugé stupide qui prétend faire de Bultmann un libéral.

La critique de l'objectivité en général se double comme chez Kierkegaard d'une critique des considérations objectives sur l'histoire universelle. En théologie ce problème apparaît notamment dans la critique de l'eschatologie. Nous aurons donc à examiner la fameuse historicisation de l'eschatologie que produit Bultmann.

La critique de l'objectivité en général prend tout d'abord la forme d'une critique de l'aspect *dogmatique* que la théologie est toujours tentée de revêtir: «Les propositions théologiques – et ceci concerne aussi celles du N. T. – ne peuvent jamais être l'objet de la foi; elles ne sont que l'explication de la compréhension de soi qui est donnée dans et par la foi².» «Le plus important est cette vue de base selon laquelle les pensées théologiques du N. T. sont le développement de la foi³.» Et la foi est une nouvelle compréhension de Dieu, du monde et de l'homme, ce qui peut s'exprimer plus précisément encore en disant qu'il s'agit d'une nouvelle compréhension de soi, d'une nouvelle façon de se comprendre existentiellement. La foi n'est pas une forme de connaissance, mais une option existentielle, et le dogme n'est donc pas l'objet de la foi, puisque la foi n'a pas d'objet et ne peut en avoir, puisqu'elle n'est pas une forme de connaissance. L'énoncé théologique, le dogme, est l'explicitation au niveau du discours d'une attitude qui est donnée au niveau de l'existence, exactement comme chez Heidegger le rapport ontique s'explicité en énoncé ontologique. Le langage théologique n'est donc jamais qu'une tentative plus ou moins adroite pour dire une attitude qui est donnée dans l'existence. Et cet acte de se dire est nécessaire à l'existence chrétienne, car elle est tout à la fois le moment de la charité et celui de la prédication, et la prédication est nécessaire puisque le chrétien est *semper peccator et justus*. L'énoncé théologique est donc non vrai pour une double raison: d'abord parce qu'il est second par rapport à la foi, et parce qu'en tant qu'énoncé, il n'est pas une vérité qu'il s'agirait de connaître, de recevoir ou de démontrer, mais l'expression humaine du Message, du Kerygme, de la Bonne Nouvelle. Le message interpelle l'individu, il n'a donc pas à être connu, mais à être cru ou rejeté. Kierkegaard disait: «Le christianisme n'est pas une doctrine, mais un message existentiel.»

² R. BULTMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Tübingen, Mohr, 3^e édition 1958, p. 586.

³ *Ibid.*, p. 587.

Nous nous permettrons de montrer cet aspect sur un point particulier qui est en même temps central, celui de la christologie⁴. Bultmann observe que par le mot christologie, on désigne la doctrine du Christ, et il fait remarquer, en suivant Heidegger sur ce point, qu'on s'est plus hâté de constituer la doctrine que de s'interroger sur ce qu'est une doctrine, et s'il peut en être question dans ce cas. La compréhension de la doctrine «qui dominait l'ancienne dogmatique» est un concept scientifique qui nous vient de la Grèce, et le Grec s'interroge sur le monde des objets, il cherche à l'appréhender dans un *voir* qui lui révèle l'organisation du cosmos et lui permet d'en donner un système. Cette sorte de pensée ne saurait s'appliquer à l'ordre de l'existence dont relève le Christ⁵. «La christologie n'est pas l'exposant théorique de la piété pratique, elle n'est pas spéculation et doctrine sur l'essence divine du Christ, mais elle est annonce, prédication, apostrophe⁶.» Tel est le résultat des recherches exégétiques; «la christologie paulinienne n'est donc rien d'autre que la prédication, l'annonce de l'action salutaire de Dieu accomplie en Jésus-Christ. La christologie est la Parole de Dieu⁷. Mais à la parole répond la foi, et dans la mesure où la foi s'exprime elle-même comme réponse, elle est, elle aussi, christologie. La christologie est donc si peu une «logie», si peu une science ou une doctrine qu'elle se joue toute entière au niveau de l'existence, qu'elle n'est rien d'autre qu'un rapport existentiel ou qu'une rencontre existentielle. La théologie, et notamment la christologie, se renie donc comme théologie, elle devient une non-théologie. Et que pourrait-elle faire d'autre en effet, s'il est vrai, comme le pensait Kierkegaard, que le Christ est le paradoxe qui ne peut du tout être pensé et qui ne peut susciter que la foi ou le scandale. Il s'agit pourtant chez Bultmann de tout autre chose que d'une abdication de la théologie: il s'agit d'un dépassement de la théologie sur le terrain même de la théologie. La théologie se borne alors à affirmer qu'il y a un message prononcé et qu'il y a une attitude existentielle possible qui répond au message. En tant que théologie, elle se borne à renvoyer au niveau de l'existence; comme Jean-Baptiste, au lieu d'attirer

⁴ Voir notamment les deux textes du tome I de *Glauben und Verstehen: Zur Frage der Christologie*, p. 85 sq., et *Die Christologie des Neuen Testaments*, p. 245-267, Tübingen, Mohr, 1954.

⁵ *Glauben und Verstehen*, I, p. 245.

⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁷ *Ibid.*, p. 261.

l'attention sur elle, elle lève le doigt pour indiquer où il faut s'adresser, au lieu de séduire le regard, de «se tenir fardée à la fenêtre» comme disait Kierkegaard, elle renvoie l'homme à son existence et au message qui le rencontre dans son existence.

On objectera qu'il se trouve dans le N. T. des énoncés théoriques qui autorisent la fondation d'une doctrine quand ils ne sont pas déjà eux-mêmes doctrine. Et en effet, mais précisément, ils sont à interpréter comme explicitation d'une compréhension existentielle. Et par exemple: «la représentation mythologique du Christ comme d'un être céleste préexistant permettait à Paul d'exprimer que dans l'événement du Christ il ne s'agit pas d'une personne, ni d'une destinée mondaines, mais que l'agir de Dieu nous y rencontre. Nous n'avons plus besoin de cette représentation, mais nous pensons bien maintenir pourtant l'intention christologique de Paul»⁸.

Il faut donc démythiser le N. T.: «La démythisation est une exigence de la foi elle-même. Car celle-ci exige d'être déliée de toute image du monde que projette la pensée objectivante... La démythisation radicale est le parallèle de l'enseignement paulinien et luthérien de la justification par la foi seule, sans les œuvres de la loi. Ou plutôt, elle n'est que son extension logique au domaine de la connaissance»⁹. Et en effet il s'agit d'un acte méritoire si la foi consiste à croire un corps d'affirmations plus ou moins fantaisistes et plus ou moins incohérentes. La foi n'est pas l'acte méritoire de s'abêtir. Si je ne crois pas au miracle parce que mes maîtres d'école m'ont enseigné quelque peu ce qu'est le corps humain, et que depuis j'ai été quelquefois chez le médecin, le salut par la foi ne consiste pas à oublier soudain, ou à feindre d'oublier soudain, ce que j'ai entendu à l'école et vu chez le médecin. La conception moderne du monde vaut bien celle de jadis et la foi ne consiste pas à échanger l'une contre l'autre dans les occasions heureusement assez rares où il faut «témoigner».

Mais cette revendication se fait au nom de la foi et non de la raison bien que jusqu'ici foi et raison semblent concorder. Il n'y a rien de libéral chez Bultmann, à tel point même qu'il s'agit peut-être ici de la seule position qui permette de se défendre efficacement et calmement contre les séductions du libéralisme. La démythisation ne se fait pas au nom de la raison, c'est-à-dire au nom de la pensée objectivante,

⁸ *Ibid.*, p. 263.

⁹ *Interprétation du Nouveau Testament*, p. 217.

mais au contraire pour se débarrasser de la pensée objectivante. La pensée objectivante peut se développer sur deux plans selon qu'elle est objective ou fantaisiste, et en un sens la démythisation consiste à détruire l'objectivité fantaisiste pour laisser le champ libre à l'objectivité scientifique, pour laisser faire son travail à la science dans l'humilité qui lui est propre. Le libéralisme défend des conceptions rationalistes non scientifiques au nom des droits de la science, tandis que l'orthodoxie défend des conceptions mythologiques non chrétiennes au nom de la foi, de sorte qu'à passer de l'un à l'autre on ne fait guère qu'échanger un cheval borgne contre un aveugle.

Le caractère non libéral de la démythisation se marque dans le fait que son but n'est pas de satisfaire la raison mais au contraire de faire apparaître le scandale. Mais justement il y a deux sortes de scandale. La conception mythique de l'univers se heurte à la conception scientifique, et l'homme moderne se scandalise qu'on prétende lui imposer la conception mythique à la place de sa conception scientifique. Mais justement il ne s'agit pas de cela. Les conceptions mythiques et scientifiques sont à renvoyer dos à dos comme choses parfaitement relatives et indifférentes. Mais cela fait, il reste à faire apparaître le scandale authentique, celui de l'homme-Dieu : «La démythisation, grâce à sa critique de l'univers biblique, délivre l'homme du scandale que la Bible lui offre nécessairement, mais du même coup, elle le rend libre pour le scandale authentique que l'homme moderne, comme tout autre, rencontre dans la Bible¹⁰.»

C'est que le mythe relève d'une double intention : intention authentique qui consiste à exprimer la compréhension existentielle qui est celle de l'auteur ; et intention objectivante qui est d'expliquer le monde, de le fermer dans une vue satisfaisante et réconfortante. L'Évangile est mythique, et il s'agit de dévoiler l'intention authentique du mythe, de chaque mythe, et de laisser à l'histoire les représentations du monde qu'ils reflètent par ailleurs. C'est dire qu'il ne s'agit nullement de privilégier certains passages ou certains textes pour jeter les autres aux orties. C'est à cette condition seulement qu'apparaîtra le message chrétien qui s'adresse à l'existant pour l'appeler à la foi.

Le message ainsi démythisé sera donc exprimé dans un nouveau langage «le langage mythique traduit alors provisoirement ce pour quoi nous avons à découvrir un langage adéquat»¹¹ et ce langage

¹⁰ *Op. cit.*, p. 194.

¹¹ *Ibid.*, p. 191.

provisoirement adéquat est celui de la philosophie existentielle, qui présente l'avantage, du fait de sa problématique, de ne pas risquer de nous renvoyer à des conceptions objectivantes.

Il s'agit donc, comme chez Kierkegaard, de laisser l'objectivité scientifique à elle-même, dans sa neutralité et sa relativité, étant bien entendu que les résultats scientifiques n'ont pas d'enjeu existentiel. Il s'agit de détruire l'objectivité fantaisiste, du mythe ou du rationalisme, pour se laisser renvoyer à la seule question importante qui est celle de l'existence.

2. « Histoire et Eschatologie »

Dans l'intéressant ouvrage qui porte ce nom¹², Bultmann prend acte du fait que « la question de la signification de l'histoire est insoluble si l'on envisage l'ensemble de l'histoire »¹³. Et cela pour la bonne raison que « l'homme ne peut se placer ni au terme, ni hors de l'histoire ». Et s'appuyant sur des auteurs comme Collingwood, Bultmann constate que « le sujet de l'histoire c'est l'humanité, présente chez tous les individus. Le sujet de l'histoire, en d'autres termes, c'est l'homme »¹⁴. La position de Bultmann est donc intermédiaire entre celle de Kierkegaard et celle de Heidegger. Il ne s'agit pas en effet de montrer le fondement de l'histoire dans l'historicité, mais à l'inverse, il ne s'agit pas seulement comme chez Kierkegaard de rejeter la question du sens de l'histoire comme nulle et non avenue. Simplement l'existant qui s'interroge sur le sens de l'histoire est renvoyé à sa propre histoire – comme chez Kierkegaard – mais avec cette précision qu'il ne s'agit pas d'un abandon de la question, mais de la manière correcte de la poser. La philosophie hégélienne de l'histoire éclate en relativisme ou en historicisme comme on voudra dire, mais le mouvement est lui-même dépassé car « la relativité de chaque situation historique a une signification positive »¹⁵, qui consiste justement à renvoyer l'existant à son histoire.

Et ce renvoi à l'histoire personnelle est décisif, c'est-à-dire qu'il n'est pas un subterfuge qui permettra de retourner à la contemplation de l'histoire universelle. L'histoire personnelle n'est pas de plein-pied avec l'histoire universelle, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas se concevoir

¹² Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1959.

¹³ *Op. cit.*, p. 119.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 123.

essentiellement dans la conceptualité de l'engagement politique (comme c'est souvent le cas chez Sartre). L'histoire personnelle ne renvoie pas à l'histoire universelle, elle est le point d'aboutissement définitif: «Ne regarde pas l'histoire universelle, regarde ta propre histoire. C'est toujours chaque instant présent qui contient la signification de ton histoire. Or tu ne peux pas regarder cette histoire en spectateur, tu dois l'envisager à partir de tes décisions, à partir de ta responsabilité. Dans chaque instant sommeille la possibilité qu'il soit l'instant eschatologique. A toi de le réveiller¹⁶.»

Il est donc sous-entendu qu'un retour existentiel à l'histoire personnelle – par opposition à un retour sur le papier – n'est possible que parce qu'il y a dans l'histoire plus que de l'histoire, que parce que l'histoire se trouve dans l'éclairage de l'eschatologie. Et l'eschatologie à son tour ne doit pas être comprise dans la perspective d'une lecture fantaisiste de l'histoire universelle. L'eschatologie ne représente pas la fin de l'histoire à la manière des apocalyptiques juives ou gnostiques. L'eschatologie chrétienne annonce la venue du règne de Dieu dans l'histoire, mais cette venue n'est pas visible, c'est-à-dire constatable objectivement. «L'eschatologie mythique est au fond périmée par suite du simple fait que la Parousie du Christ attendue par le N.T. n'a pas eu lieu aussitôt. L'histoire du monde continue et – comme en est convaincu tout homme sensé – continuera¹⁷.» Cette conception trouve sa confirmation dans le N.T. lui-même: «Paul a... interprété l'histoire d'après sa conception de l'homme¹⁸.» «Il conçoit le bonheur par rapport à l'individu... et ce bonheur est déjà actuel... le nouvel éon est déjà une réalité actuelle... l'histoire est parvenue à sa fin puisque le Christ est la fin de la loi¹⁹.» «La conviction que l'eschatologie a fait irruption dans le présent est encore plus radicalement exposée chez Jean, car celui-ci renonce à attendre les événements cosmiques futurs, contrairement à Paul. Pour lui la résurrection des morts et le jugement dernier coïncident avec la venue de Jésus²⁰.»

L'eschatologie se trouve ainsi démythisée, c'est-à-dire à la fois reprise dans son sens profond, dans son intention authentique et abandonnée comme représentation objectivante, comme «méta-his-

¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷ *Interprétation du Nouveau Testament*, p. 143.

¹⁸ *Histoire et Eschatologie*, p. 38.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 42-43.

toire». Ainsi comprise, l'eschatologie se situe donc sur le plan de l'existence; la venue du règne de Dieu, la présence des réalités dernières s'exécutent dans l'existence par le moyen de la foi qui peut par conséquent se définir comme existence eschatologique.

Cette accentuation de l'existence au déficit de la pensée objectivante implique comme conséquence l'absence de toute préoccupation ecclésiastique ou institutionnaliste au niveau de la prédication²¹. Mais la question de l'ordre établi est laissée en blanc dans l'œuvre de Bultmann et l'on n'y trouve pas une polémique ou une critique équivalente à celle de Kierkegaard. Il se pourrait que sur ce point Bultmann se trouve plus près de Luther que Kierkegaard.

3. L'interprétation exégétique: l'histoire sainte

En parlant de démythisation, nous avons déjà exposé, semble-t-il, de quelle manière se joue chez Bultmann le rapport à l'histoire du Christ, et en exposant la démythisation comme critique de la pensée objectivante, nous l'avons déjà exposé dans son aspect positif. Nous nous bornerons donc tout d'abord ici à en montrer la concordance avec le concept kierkegaardien de contemporanéité.

Démythiser, c'est donc dégager le message existentiel qui s'exprime dans le N. T. pour l'exposer dans un langage cohérent et adéquat qui permette de s'adresser à l'homme moderne. Il s'agit, en d'autres termes, de détruire l'éloignement historique de ce message, éloignement qui est sensible à l'homme moderne dans le dépaysement qu'il éprouve à la lecture de la Bible, qui lui donne l'impression d'être dans un conte de fée, qui, par conséquent, lui fait oublier son existence. Il s'agit d'actualiser ici et maintenant le message prononcé là-bas et jadis.

Il s'agit de faire comprendre à l'existant que le message l'interpelle dans le présent de son existence, que ces choses ne se sont pas passées jadis et là-bas, mais qu'elles se passent maintenant pour lui. Il s'agit de méditer le message de telle façon que s'écroule cette impression d'éloignement dans une reconnaissance claire de la similitude des attitudes et des situations au travers des différences de langage. C'est ce que Kierkegaard entendait par le terme de contemporanéité.

Il s'agit en d'autres termes de ne pas s'en tenir à la Bible comme au fondement de la croyance, pour revenir à l'histoire dont parle la Bible et qui est le fondement de la foi. La contemporanéité s'obtient

²¹ Voir sur ce point les «*Marburger Predigten*», Tübingen, Mohr, 1956.

ici par une radicalisation de la recherche historique plutôt que par un retour à la subjectivité, mais le résultat est le même, et c'est ce qui est digne d'attention.

Bultmann observe en effet, en historien scrupuleux, que la communauté palestinienne primitive apparaît comme une secte juive²², tandis que le christianisme hellénistique apparaît comme une « création syncrétiste remarquable renfermant en son sein des oppositions et des contrastes... »²³. En d'autres termes, il est impossible de découvrir l'unité et la spécificité du christianisme si l'on s'en tient au niveau des représentations, des concepts utilisés, des mythes; et l'orthodoxie, qui tient ce monde de représentations donné dans le N. T. pour le cœur même du christianisme, ne peut se maintenir qu'en appliquant minutieusement la tactique de l'œil fermé, c'est-à-dire en refusant de se laisser mettre en question par les faits. A l'inverse, le libéralisme croit avoir tout vu quand il en est arrivé à cette première vue de la question, et s'il s'arrête sur le chemin de l'objectivité, c'est pour ne pas être confronté à la question de l'unité et de la spécificité du christianisme.

Cette question ne peut donc être posée au niveau des représentations, puisqu'à ce niveau le christianisme est un phénomène syncrétiste; elle doit être posée au niveau de la compréhension existentielle de soi: « peut-on découvrir en lui (le christianisme hellénistique) une conception foncièrement une, nouvelle et originale de l'existence humaine »²⁴? Et la question ainsi posée autorisera, solidement assise sur les textes, une réponse positive.

L'interprétation ainsi produite sera une interprétation existentielle de l'Écriture. Bultmann insiste sur cette caractéristique, et en effet il s'agit d'une recherche de la compréhension de l'existence qui s'exprime dans le mythe, c'est-à-dire qu'elle recherche le fondement du mythe en partant du mythe. D'autre part la démythisation se défend comme travail scientifique, c'est-à-dire qu'elle ne repose pas sur l'option personnelle de Bultmann, mais sur les faits. Mais il s'agit d'une *interprétation* des faits, car les faits ne parlent pas; et en effet s'il faut interpréter les faits, l'interprétation de Bultmann est incontestable dans son caractère scientifique, ce qui signifie du même coup qu'elle

²² *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. Jundt, Paris, Payot, 1950, p. 143.

²³ *Op. cit.*, p. 145.

²⁴ *Op. cit.*, p. 146.

est contestable scientifiquement dans ses résultats comme tout travail scientifique. Bultmann est très conscient de ce caractère relatif de sa recherche.

Nous avons constaté que le point le plus obscur de l'ontologie heideggerienne est la raison pour laquelle Heidegger éprouve le besoin de faire une ontologie. Semblablement, ce qui est injustifiable scientifiquement chez Bultmann, c'est sa volonté d'interpréter, étant bien admis que son interprétation est scientifique. Mais Bultmann, au contraire de Heidegger, nous éclaire sur la raison de son entreprise: la démythisation est œuvre de science, mais exigence de la foi.

Dans l'introduction de son *Jesus*, Bultmann écrit: «Au fond je veux conduire mon lecteur à la rencontre la plus personnelle avec l'histoire. Mais puisque la représentation suivante ne peut bien sûr être sans plus une rencontre avec l'histoire, mais dans le meilleur des cas une indication sur *ma* rencontre avec l'histoire, la représentation toute entière n'est d'abord qu'une contemplation (*Betrachtung*) sur la méthode de laquelle je dois l'orienter. Et c'est l'affaire du lecteur que de savoir s'il veut en rester à cette contemplation²⁵.»

L'interprétation existentielle du mythe procède donc de la foi et a pour but d'inciter le lecteur à la foi. L'exposé scientifique est en soi non vrai, il ne prend son sens qu'intégré au circuit de la subjectivité. La démythisation est par la foi et pour la foi. Et la foi est ici une *rencontre* avec l'histoire ou encore, comme dit aussi Bultmann dans ce contexte, un *dialogue* avec l'histoire. La contemporanéité comme présence à l'histoire sainte est la foi, et comme telle, elle se situe au niveau de l'existence. Le discours ne peut être, dans le meilleur des cas, que l'occasion pour l'existant de s'ouvrir à cette rencontre. C'est pourquoi aussi il est précisé qu'il s'agit d'une analyse existentielle, ce qui signifie tout à la fois: le discours est inessentiel, mais s'il doit être question de discours, alors celui-ci vaut plutôt mieux que les autres.

4. L'historicité du croyant

Nous nous bornerons enfin à souligner deux points précis dans l'œuvre de Bultmann. Tout d'abord sa description de la foi est typologique comme chez Kierkegaard, et de la même manière; et d'autre part il accentue fortement l'historicité de la foi, le caractère incarné de l'existence croyante.

²⁵ R. BULTMANN, *Jesus*, Deutsche Bibliothek, Berlin, 1929, p. 10.

Dans *Le Christianisme Primitif* par exemple, Bultmann s'applique à définir la conception chrétienne de l'existence par opposition à la conception grecque, elle aussi une à travers différentes formes. Il y a là, croyons-nous, tout autre chose qu'un renseignement historique, une distinction salutaire et fructueuse: nos manières de penser et de nous comprendre, et, chose curieuse, chez les chrétiens particulièrement, sont encore toutes chargées d'hellénisme, et s'il ne s'agissait même que de rigueur intellectuelle, il faudrait revenir sans cesse à cette opposition. Nous dirions même que les distinctions de Bultmann sont plus fructueuses et utiles que la distinction des sphères dans la pensée de Kierkegaard, et cela pour la bonne raison qu'il s'agit d'oppositions historiques, qui offrent par conséquent un caractère d'objectivité qui permet de couper court à toute discussion oiseuse. La philosophie des sphères au contraire ne repose que sur la finesse de la pensée de Kierkegaard, de sorte que n'importe qui peut juger bon d'exercer sur cette question la confusion de sa pensée. Il est d'ailleurs un autre défaut de la philosophie des sphères qui consiste en ce que chaque sphère est représentée par un modèle du genre, plutôt que par un exemplaire moyen, ce qui permet une distinction plus aiguë des notions, mais une prise moins directe sur la réalité. L'esthète kierkegaardien est par exemple d'une extraordinaire finesse et d'une extraordinaire mobilité, au point qu'il laisse loin derrière lui un esthète comme Baudelaire qui, pourtant, au niveau de la réalité, peut être présenté comme un sommet de la finesse esthétique. L'éthicien de même parle du mariage comme ne savent pas le faire aujourd'hui les spécialistes de la question, alors que, dans la réalité, l'éthicien se rencontre surtout comme exemplaire de la stupidité bourgeoise. Le malheur de la philosophie des sphères, c'est que Kierkegaard parle de l'esthétique et de l'éthique comme s'il était esthète ou éthicien, et sa description porterait mieux s'il tenait compte de la médiocrité intellectuelle régnante, bien qu'alors il faudrait compter avec une certaine confusion des notions qui est justement constitutive de la réalité. C'est pourquoi la typologie de Bultmann est plus utile, bien que quelquefois moins mordante. Il se pourrait qu'il faille dire ici que ces deux typologies se complètent, celle de Bultmann mettant en garde contre le défaut de l'abstraction, et celle de Kierkegaard contre l'imprécision possible de distinctions fondées sur l'interprétation historique.

L'accentuation de la continuité historique de l'existence croyante permet d'écarter, on le voit, la conception mythique du christianisme,

et la conception sacramentaliste ou institutionaliste comme on voudra dire. Et cette accentuation de la continuité équivaut à celle de l'historicité: «L'annonce du message nous atteint donc à chaque fois dans notre historicité et non pas en dehors d'elle. Elle annonce le pardon, c'est-à-dire qu'elle ne nous tire pas au dehors de notre historicité, mais qu'elle nous y renvoie²⁶.» Il est capital pour nous de prendre acte que l'accentuation de l'historicité du croyant équivaut au message du pardon, et cela nous montre une fois de plus que le pardon ne peut pas être su ou possédé une fois pour toutes. Le message du pardon n'est pas opposé à la notion de devenir chrétien, mais il y équivaut: «La vie dans la foi n'est jamais un état que l'on puisse simplement décrire d'une seule façon, par un indicatif; c'est l'impératif et non l'indicatif qui lui convient. C'est dire qu'on ne prend pas une fois pour toutes la décision de vivre dans la foi. Il faut éprouver cette décision dans chaque situation concrète où elle s'accomplit chaque fois d'une façon nouvelle²⁷.»

Ce survol de la pensée bultmannienne doit être capital pour l'intelligence de notre travail. Il montre en effet que nous n'avons rien inventé ni découvert: nous n'avons fait que dire à partir de Kierkegaard et en tâchant de le suivre, ce que Bultmann a dit explicitement. Si nous voulons nous assurer de l'intérêt de notre travail, il nous faut donc nous supposer un lecteur stupide, fictif qui, ayant mal compris Kierkegaard ou Bultmann, trouverait une lumière dans le rapprochement ainsi opéré, prendrait notre vessie pour une lanterne. Et si nous voulions l'encourager dans cette voie, nous pourrions insister ici que la position de Kierkegaard n'a rien à voir avec un subjectivisme qui condamne l'objectivité, qui se ferme à l'objectivité dans la conscience de sa noblesse ou de sa pureté. La subjectivité kierkegaardienne n'est pas une position de refus, mais au contraire d'ouverture, puisqu'elle rejoint la volonté d'objectivité radicale. Nous pourrions insister à l'inverse, que les travaux de Bultmann ne sont pas historiques au sens où l'on emploie l'adjectif «historique» comme euphémisme pour «inintéressant». Les travaux «historiques» de Bultmann ne sont pas des travaux sans portée, simplement objectifs au sens de l'objectivité désespérante de la science. Ils ne sont pas non plus un utile point de départ pour une construction dogmatique qui seule rendrait possible

²⁶ *Glauben und Verstehen*, I, p. 109.

²⁷ *Interprétation du Nouveau Testament*, p. 159.

une prédication, qui seule serait intéressante. L'exégèse de Bultmann débouche directement sur la prédication. Il s'agit donc d'une objectivité radicale qui, parce que radicale, débouche sur la subjectivité.

B. Gusdorf

Mais il semble bien qu'il soit aussi possible de philosopher. Le seul discours fidèle possible n'est pas spécifiquement théologique. Il est possible de concevoir et, semble-t-il, de découvrir une philosophie qui ne dise pas de sottises. C'est là de notre part une affirmation très audacieuse, nous en avons conscience, mais elle est nécessaire si l'on doit supposer, comme c'est effectivement le cas, qu'il y ait des gens dont le métier soit par exemple d'enseigner la philosophie. Il n'y a pas de sot métier, il n'y a que de sottes gens comme dit le proverbe, ce qui signifie dans notre cas qu'il doit être possible d'être chrétien quel que soit le métier que l'on exerce. La charité bien connue des théologiens nous dénie cette possibilité, et comme il s'agit des détenteurs patentés du message chrétien, nous nous sentons fort porté à nous incliner. Et pourtant...

Personne ne saurait interdire au philosophe de se rendre compte de quelque chose et par exemple de la vanité de la philosophie. Et il se pourrait alors qu'il se rencontre un autre philosophe qui s'enthousiasme pour la philosophie de ce philosophe qui a pris acte de la vanité de la philosophie. On le voit, il n'y a pas de philosophie, il n'y a que des philosophies. Et le philosophe qui a pris acte de la vanité de la philosophie peut donc très bien demeurer philosophe, à moins qu'il n'éprouve un besoin pressant de se jeter dans les bras de la théologie, ou de la psychologie, ou de la sociologie, ou de tout autre «logie» plus ou moins scientifique. Le chrétien n'est pas condamné à répéter toujours «je crois en Dieu», et il y a même de nombreux cas où il ne doit pas le dire du tout pour mieux dire à l'autre ce qu'il a à lui dire. C'est là sauf erreur ce que Kierkegaard appelait la communication indirecte, et dans certaines situations de délabrement intellectuel et spirituel, il est hautement recommandé de s'en servir si l'on prétend être entendu. C'est ce que Kierkegaard expliquait fort clairement et fort directement, raison pour laquelle probablement il n'a pas été entendu. Sinon par certains.

«Une métaphysique de l'émergence et de la réintégration permet ainsi d'éviter les difficultés essentielles qui motivent, de siècle en siècle,

L'échec des doctrines et systèmes dont chaque nouveau philosophe ne manque pas de prendre acte pour tenter à nouveau, avec le même insuccès, l'aventure du système²⁸.» Une telle citation fournit un bel exemple de ce que nous entendons. L'œuvre de philosophie n'implique nullement que le philosophe se prenne au sérieux, ce qui d'ailleurs, au sens kierkegaardien, relève du sérieux véritable. Le philosophe peut être conscient de la tentation prométhéenne permanente de la philosophie: le philosophe est toujours tenté d'être de mauvaise foi, c'est-à-dire de se voiler sa situation, de se bercer d'illusions réconfortantes sous prétexte de chercher la vérité. Mais l'humour n'est pas interdit, qui montre bien au niveau du discours que le sérieux est ailleurs. Et d'autre part la philosophie doit refuser de se fermer si elle a le sens de l'humour: la tâche de lucidité est permanente, on ne peut voir clair une fois pour toutes, et le philosophe qui ferme sa pensée devient ridicule; mais cette notion même d'ouverture doit être suspectée, car il y a une certaine façon de se fermer sur l'ouverture, de se complaire à se penser ouvert au lieu de l'être effectivement. C'est pourquoi, ici encore, il faut être humoriste et savoir dire d'emblée, s'agissant de l'œuvre de philosophie, et après avoir dessiné l'ampleur de la tâche; «Entreprise difficile, et peut-être d'avance promise à l'échec²⁹.» Mais à l'inverse, l'humoriste se borne à faire de l'humour et n'en arrive jamais à se mettre à l'ouvrage. L'attitude de l'humour est finalement purement négative, et c'est pourquoi l'humoriste ne diffère pas tant de celui qui, ayant reconnu la vanité de la philosophie, se jette dans les bras d'une quelconque «logie». Il ne s'agit pas d'abandonner le terrain parce que le labourage n'est pas fait une fois pour toutes, et celui qui laboure sait bien que son travail ne lui donnera pas la richesse pour l'éternité. Il s'agit de travailler sérieusement à une tâche relative en sachant bien que le sérieux n'est ni dans la tâche, ni dans le travail, ce qui est justement la condition pour travailler sérieusement à une tâche relative.

La pensée de M. Gusdorf fournit donc à qui se prétend philosophe le climat qui rend possible de philosopher: Il s'agit d'une œuvre de lucidité qui est avant tout lucide sur elle-même. Une philosophie qui se prend au sérieux se rend ridicule parce qu'elle n'est pas lucide. La lucidité implique peut-être d'abord la destruction des idoles et la considération de la réalité de la situation humaine.

²⁸ G. GUSDORF, *Traité de Métaphysique*, Paris, Colin, 1956, p. 441.

²⁹ *Op. cit.*, p. 456.

Par rapport aux autres types de pensées existentialistes que nous avons survolées, la pensée de M. GUSDORF se caractérise par son ouverture aux sciences humaines. C'est en ce sens surtout que le terme d'ouverture n'est pas un vain mot chez lui comme il peut l'être chez d'autres. Chez Jaspers par exemple, comme chez Sartre d'ailleurs, le conditionnement que les sciences humaines mettent en évidence ne saurait atteindre la conscience philosophante qui demeure absolue, intangible, et qui fonde l'unité de l'homme. «L'homme est un être inachevé, dont le caractère distinctif est d'avoir toute sa vie à lutter pour son achèvement. L'«achever» c'est le tuer»³⁰. «Une métaphysique de l'émergence fait de l'unité humaine une condition au départ de l'expérience. Mais cette unité n'est pas donnée... elle s'impose comme un devoir, comme une exigence de réalisation... L'unité, toujours recherchée, jamais atteinte, ne peut s'affirmer que sous la forme d'une espérance eschatologique, fondement d'une fidélité qui s'exerce parmi les vicissitudes de l'expérience quotidienne»³¹.

La réalité humaine, dans la mesure où elle est approchée par les sciences de l'homme, éclate en une pluralité indéfinie d'aspects, tous égaux en droit. Les «phénomènes humains totaux» seront certainement justiciables des mêmes considérations que G. GURVITCH a fait pour les «phénomènes sociaux totaux». C'est pourquoi la question de l'unité de la personne doit être posée correctement si l'individu doit reconnaître sa réalité concrète sans illusion, mais sans désespoir. Cette unité est donc nécessaire pour que la vie de l'homme soit possible, mais elle n'est pas de l'ordre des faits, puisque l'objectivité scientifique ne s'arrête pas devant le tabou de la conscience.

Nous revoilà donc au cœur du sujet que nous avons tenté d'élucider à partir de KIERKEGAARD. Avoir la foi, avons-nous vu, c'est être soi, c'est-à-dire s'accepter tel que l'on est réellement, d'une acceptation joyeuse et confiante. Et il convient de préciser: c'est s'accepter tel que l'on est, quel que l'on soit. La foi est la seule attitude existentielle qui permette une telle élasticité: l'attitude éthique rejette hors de soi, c'est-à-dire dans la sphère démoniaque ou dans l'ignorance, les individus qui pour une raison ou pour une autre se voient interdire la réalisation du général. La problématique de la plus extrême subjectivité est donc la seule qui permette existentiellement de s'aboucher à

³⁰ *Op. cit.*, p. 431.

³¹ *Op. cit.*, p. 436.

la problématique d'une objectivité intransigeante. La subjectivité dénonce comme ruineux tous les mythes qui tendent à mystifier l'homme, à lui faire adorer des idoles, à lui faire prendre des vessies pour des lanternes. Et l'objectivité objective, objective par opposition à l'objectivité des penseurs à système, est justement celle qui, sur le chemin qui lui est propre, répudie les mêmes mythes, elle aussi par souci de vérité.

La catégorie d'émergence que développe M. Gusdorf nous paraît désigner l'attitude de la foi dans la mesure où celle-ci n'est pas une relation à Dieu, ou plus précisément au Christ, mais comme le dit Kierkegaard, un « rapport qui se rapporte à soi ». Ce n'est pas en effet l'affaire de la métaphysique que de parler du rapport à Dieu qui fonde cette « émergence », car il s'agit seulement ici de définir l'attitude qui prend au sérieux la réalité : l'unité est un devoir, elle est toujours à refaire dans une fidélité quotidienne, et elle se fonde dans une espérance eschatologique. Nous avons là, indépendamment du rapport à Dieu, les trois caractères fondamentaux de la foi kierkegaardienne.

Ce point ne saurait assez être accentué, et d'en avoir retrouvé la trace chez Kierkegaard nous paraît être un des intérêts essentiels de notre travail. C'est qu'en effet : « la finitude, la fragilité de la destinée humaine ne sont reconnues, d'ordinaire, que pour être dépassées... »³². « Une métaphysique de la présence se substitue ainsi (par la mise en évidence de la catégorie de précarité) à la politique intellectuelle de l'évasion ou de la dérobaie systématique, ce qui implique un véritable renversement des valeurs usuelles... »³³.

La métaphysique aboutit donc ici assez exactement à ce qu'on pourrait appeler une négation de la métaphysique, et c'est pourquoi elle peut apparaître utile et nécessaire. Les catégories auxquelles elle aboutit sont en effet des catégories au sens kierkegaardien, c'est-à-dire qu'elles n'ont d'intérêt que dans la mesure où elles ont un usage existentiel. Dire que l'homme est un être inachevé et dans un état précaire, c'est en effet ce dont personne ne doutait : elles n'ont d'intérêt que négatif par rapport à d'autres philosophies. Mais elles permettent à l'individu existant de déchiffrer sa situation propre, de s'y maintenir, de l'accepter comme une tâche. Il s'agit d'une pensée existentialiste au sens où celle de Kierkegaard l'est, c'est-à-dire qu'elle s'adresse à l'individu qui a pour tâche et pour destin d'exister.

³² *Op. cit.*, p. 438.

³³ *Op. cit.*, p. 439.

La métaphysique n'a rien à voir ici avec une entreprise ontologique : il s'agit seulement d'un déchiffrement par l'homme de sa situation concrète, d'une «seconde lecture» qui doit s'actualiser toujours à nouveau et qui par conséquent ne peut ni se fermer, ni se solidifier au niveau du discours. Il s'agit, comme chez Kierkegaard, d'une pensée médiane, entre l'ontologie et l'anthropologie, et qui ne se préoccupe que de l'homme, ou plus exactement d'aider l'homme à exister, de lui proposer d'accéder à son existence authentique.

CONCLUSION

Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard

La question de l'histoire est une des questions importantes qui agitent les esprits de notre temps. La raison pour laquelle nous nous y intéressons est donc elle-même historique. Il est vrai que le thème est vieux de deux siècles au moins, et il ne s'agit donc pas d'une question de la plus brûlante actualité. Il est donc inutile, pour justifier notre sujet, de recourir à de longues considérations sur les particularités de notre époque: disons seulement que la conscience d'histoire est rendue aiguë aujourd'hui par les bouleversements sociaux qui se multiplient, par l'influence croissante de l'idéologie marxiste, par l'accélération du développement de la science et de la technique. L'histoire n'est plus l'apanage des historiens. En traitant de la question de l'histoire, nous avons voulu répondre à une question de notre temps.

Notre réponse se veut ou se voudrait chrétienne. Les chrétiens aussi se livrent de nos jours à des considérations historiques: ils s'occupent beaucoup de la place de l'Eglise dans le monde, de son influence possible sur les événements, de son unité, etc...

On se devait de rappeler ici cet arrière-fond de vénérables banalités qui justifient l'intérêt de notre sujet. D'ailleurs, prétendre ainsi répondre à une question de l'heure, c'est se montrer quelque peu démagogue, car on peut douter que ces grands problèmes, qui sont la tarte à la crème des journaux à fort tirage et des conférences à succès, soient des problèmes authentiques. Il n'est pas jusqu'à la notion même de «problème de notre temps» qui ne soit quelque peu ridicule. Le résultat le plus évident de notre étude, c'est de montrer que ces grands pro-

blèmes sont même complètement ridicules et complètement dénués d'intérêt. Sur ce point, nous pourrions conclure avec la fameuse boutade de Kierkegaard affirmant qu'il faudrait fusiller tous les journalistes.

Nous avons donc traité du christianisme et de l'histoire parce que c'est un problème actuel, mais c'est un faux problème, justement parce que c'est un problème actuel. Cette douloureuse constatation du non-lieu de notre entreprise ne devrait pourtant inciter personne à abandonner les problèmes de l'heure au bénéfice des problèmes d'hier, car ceux d'hier ou d'avant-hier ne valaient guère mieux. Le propre du chrétien est certainement de dire toujours à la fois oui et non aux problèmes de son temps, non pas qu'il soit un plaisantin ou un ironiste de mauvais goût, mais bien en vertu du caractère paradoxal de sa foi. Pascal parle profondément du divertissement en un siècle qui ne songe qu'à se divertir, Luther des œuvres en un siècle où l'on s'épuise en œuvres, et saint Paul de la loi dans un milieu où tous ne jurent que par la Loi. Il n'y a pas d'âge d'or du christianisme dont il conviendrait par la suite de parler le langage jusqu'à la fin des siècles. Le langage du temps est toujours assez bon pour être le véhicule du message.

L'effort de traduction du Nouveau Testament en langue vulgaire, au temps de la Réforme, pourrait ici servir d'image: étant donné que nos contemporains parlent un certain langage avec certains mots auréolés, de préférence au langage de la génération précédente, pourquoi ne pas parler, nous aussi, comme eux, ne serait-ce que pour attester que le christianisme ne nous autorise pas à ignorer notre monde, même s'il nous autorise à le traiter avec quelque désinvolture. Les problèmes du temps sont mauvais sans doute, mais nous n'en avons pas d'autres, et d'ailleurs nous n'éprouvons pas le besoin d'en avoir d'autres, et surtout pas ceux du passé, usés jusqu'à la corde.

Ainsi notre sujet semble lui-même nous justifier de le traiter: c'est en effet pour une raison historique que nous traitons de l'histoire, et c'est le christianisme qui nous autorise à nous contenter d'une telle justification. Mais nous avons prétendu traiter du christianisme et de l'histoire d'*après Kierkegaard*. Voilà qui complique l'affaire, car cet auteur se trouve dans l'histoire et il exprime le christianisme. Tentons maintenant, brièvement, de justifier cette référence historique.

Ce qui nous intéresse chez Kierkegaard, c'est sa préoccupation fondamentale de répéter le message chrétien. A notre tour, nous avons tenté une répétition de cette répétition. Contrairement à la

majorité des commentateurs accessibles en langue française, nous estimons donc que Kierkegaard est aujourd'hui encore un auteur digne d'être pris pour maître. Nous avons tenté de nous laisser enseigner par lui.

Cette attitude fort simple est fort riche d'implications¹. Il est clair, tout d'abord, que notre travail est l'explicitation d'un choix personnel. Notre interprétation de Kierkegaard est d'abord une réponse à une préoccupation subjective. Notre choix de fidélité à Kierkegaard ne peut donc se fonder sur des raisons, sur des considérations objectives. On pourrait donc le rattacher à une psychanalyse de notre propre individualité. Mais ce caractère subjectif serait aussi justiciable d'une explication sociologique que nous ne ferons qu'esquisser : nous appartenons à cette génération et à ce milieu culturel où se confrontaient, à un moment précis, l'influence de Barth et celle de Sartre. La découverte de Kierkegaard s'est imposée à nous *aussi* comme une réponse à cette situation. C'est dire que si notre choix ne se fonde pas sur des raisons, il ne se présente pas non plus comme un décret arbitraire d'un esprit souverain ou dérangé. Un tel choix, au surplus, ne se joue pas une fois pour toutes, déroulant ses conséquences dans l'intemporalité d'une déduction logique : il est toujours à refaire, toujours remis en question par l'histoire même de celui qui le fait ; il est le fruit des avatars de cette histoire, de la sinusoïde de la fidélité et de l'infidélité.

L'aveu de l'historicité du sujet se trouve ainsi la première implication de notre méthode. Mais cet aveu n'est pas une excuse : d'éminents ethnologues contemporains ont ainsi coutume de « signer » leurs travaux, ne craignant pas de donner sur leur propre personne tous les renseignements qui peuvent éclairer les résultats de leur recherche. Cela ne signifie pas, tout au contraire, que leurs résultats soient moins objectifs : ceux qui ne « signent » pas donnent à penser qu'ils regardent, en purs esprits, la réalité humaine du point de vue de Sirius. Ils autorisent par là une illusion qui peut devenir ruineuse. Ceci vaut de l'historien comme du philosophe : les interprètes de Kierkegaard, dont nous nous sommes distancés, se donnent pour de purs historiens objectifs, mais nous avons cru pouvoir mettre en évidence chez eux des intentions cachées de scientisme, de dogmatisme ou d'esthétisme : l'absence d'aveu ne signifie pas qu'il n'y ait rien à avouer. L'objectivité est toujours conditionnelle, elle demeure, malgré qu'elle en ait, un savoir

¹ Comme nous l'avons montré au chap. I. de notre première partie.

humain, c'est-à-dire relatif à l'homme qui le produit. L'humanité de l'homme n'est pas une réalité honteuse, et l'aveu d'humanité est le plus sûr et le plus rapide chemin vers l'honnêteté intellectuelle. Kierkegaard, parmi d'autres, nous a appris que les résultats des recherches historiques ne peuvent servir de fondement à une option existentielle. L'aveu du caractère interprétatif de l'interprétation consiste à endosser la responsabilité d'une décision qui, en dernière analyse, invoque le passé comme témoin, mais non comme fondement.

Nous débouchons ainsi sur l'idée d'une herméneutique partielle et passionnée. L'étude du passé des autres a pour fonction d'enrichir mon présent. Mais cet enrichissement n'est pas un élargissement de mon champ de conscience, il ne s'agit pas de l'ampleur de ma culture : l'étude du passé doit être dominée par la question de mon existence présente : le passé, correctement interprété, représente une possibilité pour mon présent, et je dois prendre position vis-à-vis de cette possibilité.

Il est inévitable de choisir : celui qui étudie le passé sans se sentir concerné, celui qui admire avec la conscience calme, qui pense que le passé ne se répète pas, celui-là, comme l'esthète dont nous parle Kierkegaard, a déjà choisi de ne pas choisir. Mais à l'inverse, l'idée d'une herméneutique calme se justifie par un sens aigu de l'historicité : le passé est passé, l'histoire ne se répète pas ; il n'y a pas lieu de se battre avec le passé, le présent seul requiert notre engagement, dont l'histoire fournit un arrière-fond instructif, mais non le contenu même ; ce qui est récupérable aujourd'hui de Socrate ou du stoïcisme peut être découvert par un esprit moyen sans recours au passé ; l'histoire fournit les coordonnées de l'engagement, et c'est pourquoi la compréhension historique importe, mais c'est une compréhension calme et généreuse, qui ne risque pas d'empiéter sur le présent.

L'idée d'une herméneutique passionnée est donc bien loin de s'imposer d'elle-même. L'herméneutique calme, la compréhension sans jugement, court le risque d'être désemparée en face des auteurs modernes, ou bien de sombrer dans le relativisme. D'autre part, l'herméneutique passionnée court le risque, en débattant avec le passé, de partir en guerre contre des fantômes, ou de s'amouracher de pensées caduques. L'herméneutique passionnée s'impose d'ailleurs quand il s'agit du christianisme : le message est en effet apparu dans le passé, et il y a donc au moins cette part du passé qui n'est pas caduque. Mais les exceptions de juridiction sont toujours intenable : on ne peut se

passionner pour saint Paul et laisser Platon à l'histoire. C'est là l'origine de tous les débats entre la Renaissance et la Réforme.

L'herméneutique passionnée généralisée ne se soutient que sur le fond de la distinction du quoi et du comment dans les auteurs étudiés. Le quoi, c'est le concept, la représentation, la *Weltanschauung*, irrémédiablement attachés à l'histoire, sans espoir de retour dans le présent. Mais le quoi n'est pas tout; il est sous-tendu par une attitude existentielle qui, mutatis mutandis, reparaît comme possible pour l'homme moderne. La compréhension intime et sympathisante, dont l'herméneutique calme fait son principe, n'est possible que sur la base de l'humanité dans l'homme à travers les diversités historiques et culturelles. C'est cette humanité qui autorise à parler d'une possible répétition d'attitude, ou d'un débat polémique, sans que cette idée témoigne d'un escamotage des données du sens historique. Les « *Weltanschauungen* » passent, mais l'homme reste, et cela est vrai quand bien même nous ne savons guère ce qu'est l'homme. Nous retrouvons ainsi les principes de la démythisation bultmannienne.

L'herméneutique passionnée, orientée par les questions personnelles du sujet, est une implication de la fidélité chrétienne quand il s'agit de mon rapport à l'histoire du Christ. Elle s'étend de là, de proche en proche, par nécessité interne. Elle se distingue d'une interprétation psychanalytique d'un auteur par ce caractère de préoccupation personnelle, et elle se distingue d'une interprétation dogmatique à la manière du marxisme ou du thomisme, qui jugent de la valeur des auteurs par référence à un système de vérités préalablement établi. L'auteur ne se trouve retenu ici que dans la mesure où il signifie pour moi une attitude possible que je dois m'approprier, ou dont je dois m'éloigner. La confrontation avec l'histoire se trouve intégrée dans le circuit de l'existence personnelle. Le jugement, qui est ici solidaire de la compréhension, ne porte donc pas sur l'auteur lui-même, mais bien sur la possibilité qu'il représente pour moi à un certain égard. Un tel jugement serait injuste s'il prétendait porter sur l'auteur lui-même. Mais telle n'est pas sa fonction.

Ainsi Kierkegaard lui-même, parlant de Luther, de Hegel ou de Schleiermacher, saisit chez ces auteurs un aspect *typique*, qui lui fournit un point de référence dans l'élaboration de sa position. Il n'y a au fond pas d'enterrement de Hegel par Kierkegaard comme il y a des enterrements célébrés par les psychanalystes et par les marxistes. Ce qui gêne Kierkegaard chez Hegel, ce n'est pas ce qu'il y a de plus

typiquement hégélien, comme nous avons essayé de le montrer; Kierkegaard saisit chez Hegel et chez les Hégéliens un type d'attitude qu'il refuse. Le hégélianisme est pour lui sollicitation d'un certain type d'existence bien plus qu'un monument intellectuel que l'on ne pourrait juger qu'après une étude exhaustive et attentive. L'existence presse et tous les droits sont de son côté. Etudier Hegel pendant des années pour ne pas le juger hâtivement, ce serait déjà accepter la sollicitation hégélienne.

C'est dire que la question hégélienne reste finalement ouverte. L'objet historique ne s'épuise pas dans le type qu'on y a décelé, et le débat n'est pas clos une fois pour toutes avec tel auteur. Le caractère provisoire des conclusions et, par conséquent, le caractère inépuisé de l'objet, est une des implications les plus évidentes de l'atmosphère de la méditation kierkegaardienne. Il n'y a pas de dogmatisme kierkegaardien. L'aspect catégorique des affirmations répond à la passion de l'existence qui discute avec ses propres possibles; il n'a rien de la victoire de la volonté de puissance intellectuelle. Il est possible de dire non à quelqu'un sans le traiter de goujat. On est peu habitué, en histoire de la philosophie, à voir un auteur éviter l'alternative du dogmatisme et du scepticisme, et le dépassement de ce piège n'est pas la moindre des choses que nous avons apprises de Kierkegaard.

C'est dans ce même esprit que nous avons tenté pour notre part de prendre position à l'égard des sollicitations du temps présent: nous avons tenté de repérer des positions typiques à l'égard de l'historicité de la personne. De ces types, la plupart sont pour nous des points de repère négatifs qui nous permettent de mieux préciser ce que nous croyons être la position de Kierkegaard à cet égard. Rien ne nous désigne pour être juge de nos contemporains, tandis que le propos même de cette étude nous impose de prendre position par rapport aux sollicitations qui s'adressent à nous. Le caractère provisoire et partiel de toute prise de position ne fait que mieux ressortir sa fonction existentielle. Nous avons dégagé des types idéaux à partir d'auteurs réels, et nous avons disputé avec ces types plutôt qu'avec ces auteurs. Nous retrouvons sur ce point l'apport de la théologie dialectique de Barth et de Bultmann, qui affirme le caractère provisoire et inadéquat de la parole humaine, et la souveraineté absolue de la Parole de Dieu qui s'exprime quelquefois où on l'attendait le moins. Loin de nous plonger dans le relativisme parce qu'elles interdisent le dogmatisme, ces considérations doivent nous inciter à tenir ferme ce

que nous comprenons sans préjuger du tout de ce que nous ne saisissons pas. La fonction existentielle de la pensée impose une détermination personnelle et interdit du même coup une attitude de fermeture et d'étroitesse.

L'idée d'une herméneutique passionnée nous semble ainsi la première conclusion qui se dégage de notre étude. Elle serait peut-être susceptible de développements assez larges dans des domaines qui débordent le nôtre, comme l'histoire littéraire par exemple. Elle nous paraît trouver une très remarquable illustration dans les célèbres travaux de Van der Leeuw en histoire des religions.

* * *

L'idée selon laquelle la saisie du passé répond à la passion de l'existence implique le rejet de la philosophie classique. Comme nous l'avons établi dans nos analyses, Kierkegaard a rejeté implicitement, mais non moins catégoriquement, tous les systèmes qui ont précédé celui de Hegel, et cela du fait que Hegel représente bien l'aboutissement de la philosophie chrétienne comme il le prétendait.

«Le christianisme n'est pas une doctrine mais un message existentiel». C'est sur ce leitmotiv du «Post-Scriptum» qu'il nous faut maintenant revenir. On sait assez ce qu'il faut entendre par le terme de doctrine. Le type idéal de la doctrine est le platonisme : la doctrine explique le réel dans l'élément de l'intemporalité et de l'immobilité. Son principal ennemi est donc le temps, comme l'atteste chez Platon l'esquisse d'une conception involutionniste de l'histoire. La doctrine a pour fonction de meubler l'horizon existentiel de façon cohérente et stable : la doctrine se modèle à l'image du monde mythique dont l'immobilité et la solidité excitent la nostalgie du philosophe. La doctrine ne procède pas d'un hypothétique désir de connaître, tapi au cœur de l'homme, mais bien d'une angoisse fondamentale de l'homme dans un monde ébranlé, dans un monde qui commence son histoire. La constitution en raison d'un cosmos harmonieux explique donc le caractère anti-historique de la doctrine puisque l'histoire commence avec l'ébranlement du monde mythique. Les Grecs n'ont pas le sens de l'histoire ; leur temps est cyclique et ne se comprend que sur l'arrière-fond des conceptions astrobiologiques.

La curieuse synthèse du christianisme avec Aristote, qui caractérise le système de saint Thomas d'Aquin, présente une signification différente. Ici, la doctrine ne marque plus la fuite hors du temps et de

l'histoire, mais l'installation dans le monde. Le thomisme est le reflet, la justification en raison de la chrétienté triomphante avec ses cathédrales, ses hiérarchies ecclésiastiques, sa féodalité. Par la doctrine, le fait se trouve assis en droit, dans la problématique fondamentale de la Création. Les êtres, tels qu'ils sont, sont des créatures de Dieu, dans l'Eglise de Dieu. Dans le triomphe de la chrétienté médiévale, la doctrine prend la relève du message, au bénéfice de l'installation de la structure sociale et ecclésiastique dans l'ordre de la Création immobile, et au préjudice de l'intelligence de l'historicité du monde, de l'historicité de l'homme et de l'historicité du Christ.

Cet escamotage se retrouve dans la doctrine cartésienne qui prend pour objet l'ordre des vérités éternelles, et qui rejette la morale au rang des implications ultérieures du système. L'ordre théorique prévaut sur l'ordre pratique qui est laissé en friche jusqu'à prochain avis, et la morale provisoire se trouve finalement sans successeur. L'histoire personnelle est laissée à elle-même: on ne la rejoint pas quand on n'en fait pas son unique préoccupation. Bien sûr, Descartes nous livre l'histoire de ses pensées, mais cela atteste de manière supplémentaire que la seule chose qui importe à Descartes est la découverte théorique des vérités éternelles.

Par rapport à cette situation, le mérite du romantisme est d'avoir établi que l'histoire personnelle a une toute autre dimension que la simple recherche intellectuelle et que la simple application d'une quelconque morale à courte vue, et le mérite de Hegel est d'avoir sonné le glas du règne des vérités intemporelles et de la substance immobile. Les idées ont leur histoire, comme les hommes.

Les philosophies de l'histoire ont donc établi que l'histoire englobe tout objet possible de la philosophie. Le malheur est que dans cet enthousiasme, elles perdent toute sobriété et tout respect de leur objet. Elles sont une réponse à une situation angoissante dans des temps troublés, et leur sens est donc le même que celui de la philosophie classique: elles visent à fermer l'horizon existentiel par une vision consolante. Leur intempérance se manifeste dans l'élément prophétique qui les caractérise, ou, comme on voudra dire, dans leur reprise des eschatologies mythiques. Le déchiffrement fantaisiste et partial du passé autorise des visions exaltantes de l'avenir: l'histoire se résorbe, en dernière analyse, dans le sens controuvé. C'est là une attitude intellectuellement intempérante et existentiellement lâche et hypocrite. L'étude de l'histoire permet de mettre en évidence des

fragments de sens, certaines régularités, certains rythmes, certaines structures; elle ne permet pas de s'élever au-dessus des faits pour élaborer un dogmatisme de type paranoïaque. L'étude de l'histoire ne saurait être le fondement d'une certitude métaphysique, d'une vérité qui porterait l'existence individuelle. Mais il est bon de souligner que ces débordements ne sont pas le propre des philosophies de l'histoire, et l'étude de l'histoire n'autorise pas moins une philosophie de l'histoire que l'étude de la biologie n'autorise une métaphysique de la substance, ou l'étude naïve des opérations logiques, une métaphysique de l'Être. Le rappel à l'ordre de la philosophie de l'histoire n'autorise pas à revenir à ceux qui n'avaient pas encore pris conscience de l'importance de l'histoire et du règne humain.

On le voit, la philosophie de l'histoire s'expose à un triple reproche qui porte d'ailleurs, au-delà, contre les philosophies classiques. Les philosophies de l'histoire sont intellectuellement intempérantes et fantaisistes. On sait par exemple qu'à la fin du siècle passé et au début du nôtre, les théories de l'évolution étaient alternativement invoquées comme argument irréfutable en faveur du matérialisme ou du spiritualisme. Tantôt elles attestaient l'existence d'un Dieu qui informerait l'histoire, tantôt elles démontraient que la nature matérielle est capable de produire l'intelligence par son mécanisme interne. Le caractère primitif et ridicule de l'emploi de ces arguments-massues devrait seul prohiber toute philosophie de l'histoire présente ou future.

Les philosophies de l'histoire, comme les philosophies classiques, sont pour ainsi dire intempérantes par vocation. Comme nous l'avons montré, elles ont pour fonction de répondre à l'inquiétude de l'homme dans un monde troublé. C'est parce qu'elles veulent calmer une angoisse qu'elles en disent plus qu'elles n'en savent, et qu'elles s'abstiennent de dire tout ce qu'elles pourraient savoir. Kierkegaard insiste sur le ridicule de ces philosophes qui en arrivent à oublier la simplicité et la proximité de l'humanité, de leur propre humanité. C'est ici l'absence d'humanisme qui forme le grief principal que Kierkegaard nous a appris à adresser aux philosophies de l'histoire. Elles veulent calmer par des idées hâtives une angoisse profondément humaine, et par là elles empêchent l'homme d'être simplement et honnêtement homme. L'étude de l'histoire devrait amener à reconnaître et à vénérer l'historicité de l'homme, et non à la fuir comme une réalité honteuse. L'exigence humaniste doit amener à convertir la philosophie de l'histoire en une description respectueuse de l'historicité.

Le troisième et principal reproche qu'il faut, suivant Kierkegaard, adresser aux philosophies de l'histoire se trouve formulé au nom du christianisme: du fait de leur fonction existentielle, sur laquelle d'ailleurs elles ne s'expliquent pas, elles occupent la place que le christianisme revendique pour sa part. L'idée kierkegaardienne qu'il faut ici répéter est celle selon laquelle le christianisme n'est pas une doctrine, mais un message existentiel. Il n'a donc pas, sinon chez les auteurs qui ont prétendu le convertir en doctrine, ce caractère de fantaisie intellectuelle et d'inhibition de l'humanisme qui est le propre des doctrines. L'écoute du christianisme imposera donc une concentration de l'attention sur l'historicité et sur cette forme particulière d'historicité qui correspond à l'acceptation du message.

Il se trouve donc que, dans la critique des philosophies de l'histoire, et des philosophies classiques par voie de conséquence, l'exigence de rigueur intellectuelle, l'exigence humaniste et l'exigence chrétienne font pour ainsi dire front commun. Il n'en ira pas de même dans la question de l'historicité, comme nous l'avons déjà vu en détail, et comme il convient maintenant de le répéter.

* * *

La première manière de concevoir l'historicité consiste à la rattacher à l'histoire en prise directe. Ainsi mon historicité comprendrait tout ce qui en moi atteste que je suis fils de mon époque, conditionné par «les lois et coutumes de mon pays», par la classe sociale dans laquelle je suis né, par la «personnalité de base» que les institutions dans lesquelles j'ai grandi ont imposée à mon psychisme. L'historicité est ainsi constatable objectivement, gibier des sciences humaines, sans pour autant que l'objectivité dont il s'agit ici soit calquée sur les schémas d'objectivité valables dans les sciences de la nature. C'est à l'école historique allemande et à l'historisme de Dilthey que nous sommes redevables de cette première position du problème. Il est vrai que l'on peut retrouver les germes d'une telle conception chez Montaigne par exemple. La reconnaissance de l'historicité est une exigence humaniste: l'homme concret, réel, en condition, doit être reconnu et respecté au préjudice d'une hypothétique nature humaine universelle. Il n'y a pas d'essence de l'homme sur laquelle se grefferaient les accidents de l'historicité. C'est l'historicité elle-même qui à chaque fois constitue ce que l'on appelle improprement la nature humaine.

Mais la reconnaissance de l'historicité, en ce sens, n'est pas une découverte qui permette de vivre. Constatation de l'objectivité, elle laisse en blanc la question de la sagesse, la question de la vérité pour laquelle et avec laquelle l'homme puisse vivre et mourir. La reconnaissance de l'historicité laisse en blanc la question de l'histoire personnelle. Ou plutôt, la reconnaissance de l'historicité comme d'un conditionnement laisse dans l'ombre l'aspect dynamique de l'historicité. Dans les sociétés primitives, la personnalité de base paraît fournir ses normes à la totalité de la vie personnelle. Dans la civilisation moderne, la marge d'indétermination est considérable, laissant ouverte la question de la vie personnelle, et imposant l'idée de liberté.

Dans notre troisième partie, nous avons tenté de dégager, à partir de quelques auteurs modernes, des types de réponse à cette question. Ainsi la vision tragique nous a paru fournir une première manière d'approcher l'histoire personnelle. La vision tragique centre l'intérêt sur l'histoire d'un individu qui se trouve dans une situation critique, et elle considère le déroulement des événements et la complication de la situation jusqu'à la défaite finale ou au triomphe définitif. Elle vise à susciter la pitié ou l'admiration en même temps que la crainte: l'histoire du héros est pathétique: le spectateur est invité à abandonner tout jugement moralisant à l'égard de l'histoire représentée; l'histoire personnelle suscite, ainsi considérée, une sympathie totale, sans restriction, une sympathie par delà le bien et le mal. La vision tragique défend depuis l'antiquité, contre la philosophie, les droits de l'histoire personnelle, et si son importance réelle a toujours été considérable grâce à la littérature théâtrale et romanesque, son accession à la dignité philosophique ne date que de Nietzsche. Ce penseur a su expliciter les principes implicites de la vision tragique en une remarquable philosophie de l'existence, suivi en cela par des penseurs comme Berdiaeff.

Il nous est apparu que les penseurs tragiques placent le sérieux au mauvais endroit. Le pathos est pour eux dans la vision de l'existence plutôt que dans l'existence même, et quand ce pathos se transporte dans l'existence, il peut paraître artificiel, effet d'une sentimentalité abusive. Kierkegaard n'est pas un penseur tragique, il ne nous a pas enseigné à contempler l'histoire de l'individu avec un œil attendri ou exalté. Le meilleur témoignage nous en est apparu dans l'œuvre de Dürrenmatt dont la fidélité à Kierkegaard ne nous paraît pas douteuse, et qui, reprenant le problème au niveau d'une vision de l'histoire per-

sonnelle, développe une vision tragi-comique très propre à rappeler que le pathos tragique se distingue radicalement du sérieux de l'existence.

Un second type d'appréhension de l'historicité nous est apparu avec le thème de l'engagement. L'appréhension esthétique de la vision tragique fait place à une présence éthique. L'individu prend conscience de son conditionnement par l'histoire, l'assume, et développe sa propre histoire comme une présence au monde public, c'est-à-dire à l'histoire universelle. En langage barthien, il témoigne de sa foi et de son appartenance à l'Eglise, en termes sartriens, il s'engage, endossant la responsabilité de ses actes. Cette saisie de l'histoire personnelle n'est pas exclusive d'une certaine philosophie de l'histoire chez Sartre, ni d'une réflexion sur l'Eglise comme grandeur historique chez Barth. Le modelage de l'histoire universelle semble ici la tâche essentielle de l'histoire personnelle.

Il nous semble clair que, suivant Kierkegaard, la tâche d'engagement, de témoignage, de présence au monde public, ne doit pas être éludée dans les cas où elle s'impose. La position kierkegaardienne n'est pas une position de repli systématique, comme en témoigne la lutte publique menée par notre auteur dans *«L'Instant»*. Mais le christianisme, tel que le conçoit Kierkegaard, nous interdit de faire de la tâche d'histoire la préoccupation fondamentale de la vie privée. Barth ne fait pas la place qu'elles méritent à l'intériorité et à la subjectivité. L'histoire personnelle forme un tout en soi qui, de par le christianisme, ne vise pas d'autre valeur que soi. L'existant doit se préoccuper de son existence, de vivre privément sa foi. L'histoire personnelle ne débouche sur le domaine public que sporadiquement, et il ne faut pas que tout ce qui n'est pas sporadique soit laissé en friche.

Chez Jaspers et chez Heidegger, nous avons trouvé une conception de l'historicité, un concept. Mais tandis que, chez Jaspers, le concept semble avoir un enjeu existentiel, alors qu'il n'en a pas, ou plutôt qu'il en a un opposé à celui qu'il semble avoir, chez Heidegger, la situation est parfaitement claire. Le concept d'historicité chez lui correspond sur la plupart des points essentiels à celui que nous pourrions dégager à partir d'une réflexion sur l'œuvre de Kierkegaard. L'historicité est première par rapport à l'histoire universelle: c'est l'historicité qui rend possible la considération de l'histoire. L'histoire doit être comprise à partir de l'historicité et non l'inverse. L'historicité est ici comprise rigoureusement comme fondatrice de l'histoire personnelle

et non comme un simple conditionnement de la personne par l'histoire. L'apport de Heidegger rejoint ici celui du *Post-Scriptum*: le philosophe de l'histoire oublie sa propre existence sans laquelle il n'y aurait pas de philosophie de l'histoire. La description kierkegaardienne de l'existence éthique et de l'existence esthétique atteste d'autre part que l'histoire personnelle forme un tout en soi, en deçà de la présence à l'histoire universelle, comme le veut aussi Heidegger. D'autre part, chez Kierkegaard comme chez Heidegger, l'histoire personnelle est saisie dans sa structure plutôt que comme un simple déroulement temporel d'événements, et cette structure prend justement le nom d'historicité. C'est pourquoi la description des sphères d'existence chez Kierkegaard, qui est la description des différentes structures d'après lesquelles peut se dérouler l'histoire de la personne, est au cœur même de la question de l'histoire et de l'historicité, bien que la chose puisse ne pas apparaître immédiatement.

Il nous a semblé que le propos existentiel et ontologique de Heidegger voile l'enjeu existentiel de la description de l'historicité. Chez Heidegger, l'historicité est d'abord la structure ontologique qui rend possible l'histoire de l'existant. Chez Kierkegaard, ce que nous pouvons appeler du terme d'historicité est la structure suivant laquelle se déroule, de fait, l'histoire de l'existant. En d'autres termes, la question d'une structure qui rend possible les différentes options existentielles, ou, si l'on préfère, les différents types d'historicité, est une question privée de sens et d'intérêt dans la perspective kierkegaardienne. L'idée de catégorie d'histoire doit ici être répétée, comme l'idée d'un renvoi de l'existant à son histoire réelle et, par conséquent, à la structure existentielle de cette histoire. On voit ici la différence entre un renvoi de l'existant à son existence réelle et concrète, et le renvoi du philosophe aux conditions de possibilités ontologiques de l'existence humaine en général. On comprend bien d'ailleurs que le dévoilement de l'horizon ontologique de l'existence soit, en dehors du christianisme, un préalable nécessaire de la question existentielle, si d'ailleurs celle-ci se pose. La catégorie d'histoire, dont la caractéristique est l'absurde renvoi de l'existant à son existence sans aucune explication et sans aucun préalable, ne prend un sens, en dépit de l'absurde, que parce qu'elle est une expression du message et de l'exigence chrétiens adressés à l'individu.

L'historicité comme structure de l'histoire personnelle se trouve donc la préoccupation fondamentale chez Kierkegaard, et, chose

importante, chez lui seulement parmi tous les auteurs survolés dans ce travail. Il est vrai que cette centration de l'intérêt semble devoir être une caractéristique de l'humanisme autant, et peut-être plus, que du christianisme, mais l'humanisme semble privé d'arguments quand il s'agit d'empêcher l'homme de se détourner de lui-même, et l'expérience semble attester que le propre de l'homme est bien de se détourner de lui-même, comme un Pascal par exemple l'a fort bien montré.

* * *

Après avoir tenté d'exposer l'apport de la réflexion kierkegaardienne dans la question de l'histoire, nous devons faire ressortir maintenant les implications de cette réflexion sur l'histoire dans l'idée qu'il faut se faire du christianisme.

Répondant à des critiques tels que Holm, Wahl, Bohlin, Jolivet, nous pensons avoir établi qu'il n'y a chez Kierkegaard ni une conception ascétique et désincarnée de l'existence chrétienne, ni une christologie docétique. L'idée d'ascèse s'applique à l'effort accompli pour se détacher des biens de ce monde, et pour se consacrer à une contemplation pure des vérités divines ou de la divinité elle-même. L'ascétisme se relie donc fonctionnellement au mysticisme. Le docétisme chrétien considère le Christ comme une figure mythique, transcendante au monde, dont l'existence historique peut être mise entre parenthèses, sinon carrément niée. Le docétisme se trouve donc à son tour en continuité avec le mysticisme, bien que celui-ci n'entraîne pas celui-là. Nous pensons pour notre part que Kierkegaard n'est ni ascète, ni docète, ni les deux à la fois. La foi est une histoire: le croyant est croyant dans le monde, dans le fini, où il rencontre autrui qu'il doit aimer. Loin de nous sortir du monde, la foi nous y renvoie. Le Christ, d'autre part, n'est rien d'autre pour nous que Celui qui est venu sur terre, en un temps et en un lieu précis. Nous pensons avoir assez établi que le christianisme de Kierkegaard est absolument conforme à celui de Luther, comme à celui de saint Paul et des Évangélistes. Cela faisant, nous espérons contribuer tant soit peu à la réhabilitation de Kierkegaard aux yeux de la théologie réformée.

C'est que, à l'inverse, la théologie réformée nous semble avoir un urgent besoin de se mettre tant soit peu à l'écoute de Kierkegaard. Répétons tout d'abord que l'opposition traditionnelle entre foi et raison fait place chez notre auteur à l'opposition entre foi et connaissance.

Dans cette optique, la foi n'est plus un genre particulier de connaissance, à côté de la raison; la foi ne consiste pas à croire quelque chose que l'on ne peut pas établir par la raison. Ainsi, on pourrait penser que la foi consiste à adhérer à un certain corps d'opinions bizarres, négligemment élaborées. La foi aurait ainsi pour objet un piètre savoir que des théologiens pourraient améliorer à l'usage des intellectuels. Semblablement, on pourrait penser que la foi est le genre de connaissance qui relaie la raison quand celle-ci atteint ses limites: la foi aurait ainsi pour objet le surnaturel, tandis qu'à la raison correspondrait l'ordre du constatable ou du démontrable. La foi porterait ainsi sur le mystère, et serait par conséquent le propre du mystique. L'opposition de l'orthodoxie et du libéralisme au sein du protestantisme repose sur ce malentendu de l'assimilation de la foi à un genre de connaissance, l'orthodoxie prétendant qu'il faut croire à la lettre ce que dit la Bible, et le libéralisme prétendant croire aussi ce que dit la raison.

Selon Kierkegaard, la foi n'est pas de l'ordre de la connaissance, mais de l'ordre de l'existence. L'expression de la foi sous la forme d'un Credo est une expression inadéquate et déformante. Orthodoxie et libéralisme peuvent être renvoyés dos à dos. La foi est une attitude existentielle, elle se vit comme une histoire.

Cette rectification impose le remplacement corrélatif de l'idée d'être chrétien par celle de devenir chrétien. Celui qui a des opinions de chrétien pense être chrétien aussi longtemps qu'il conservera ces opinions. Le christianisme devient ainsi une qualité stable que l'on s'attribue une fois pour toutes, et qui demeure indépendamment de l'histoire de l'individu. On pallie à ce caractère désincarné de la foi en insistant sur le rattachement du croyant à l'Eglise, et sur l'application des préceptes moraux en dehors des heures d'Eglise. Mais ce sont là de misérables palliatifs.

L'existence morale que mène le chrétien, ou prétendu tel, en dehors des heures d'Eglise et des instants occasionnels de profession de foi, n'a rien à voir, dans la problématique de l'être chrétien, avec la morale chrétienne, absolue, inconditionnelle, dont chacun sait bien qu'elle est inapplicable, raison pour laquelle on n'en parle plus. L'existence morale, au sens de la morale chrétienne rétrécie aux dimensions humaines, correspond à ce que Kierkegaard décrit comme l'existence éthique: éthique de la complaisance à soi, de la satisfaction du devoir accompli. Le rétablissement en droit de la morale évangé-

lique impliquerait une tension constante du chrétien vers l'exigence imposée. Le chrétien serait en devenir, et sa foi, identique à cet effort constant, informerait tous les avatars de son histoire. L'exigence évangélique, prise au sérieux, n'a rien de commun avec la rectitude morale de l'individu fier de soi. La dénonciation du caractère anti-chrétien de l'existence éthique nous met sur la voie d'une compréhension de la foi comme histoire.

En conséquence, la présence du chrétien dans le registre de la paroisse, de même que sa présence au culte et sa vénération de l'Institution, n'ont qu'un caractère tout à fait épisodique et éminemment secondaire dans l'économie de l'histoire personnelle. Le caractère privé et subjectif de la foi ne s'accommode pas d'une célébration du veau d'or. Kierkegaard conseillait même de s'abstenir absolument de toute présence à l'Eglise, dès l'instant où celle-ci se célèbre elle-même au lieu de répéter le message qui s'adresse à l'individu.

L'accentuation de l'intériorité et de la subjectivité doit être comprise sous l'éclairage de la catégorie du devenir chrétien. La foi au sens de Kierkegaard n'a rien à voir avec la conscience religieuse au sens de Schleiermacher ou de Rousseau, avec laquelle elle a quelquefois été confondue. La conscience religieuse est un *état*, la foi est un devenir.

La foi part de l'acceptation du message que constitue pour moi l'histoire du Christ. Les rationalistes du XVIII^e siècle croyaient que le christianisme était une religion du surnaturel, et ils pensaient en venir à bout avec l'idée de religion naturelle. Ils se trompaient, car le christianisme n'est pas la religion du surnaturel, mais la religion de l'histoire du Christ. La question de savoir pourquoi le croyant se réfère à cette histoire plutôt qu'à celle de Socrate ou de Mahomet, est aussi dénuée de sens que celle qui consisterait à demander à un époux pourquoi il a choisi sa femme plutôt que telle autre, et avant de les avoir examinées toutes. La référence à l'histoire du Christ est une donnée de fait de l'historicité du croyant: le message chrétien s'est adressé à lui, il l'a accepté pour en faire son unique préoccupation. La chose est évidemment absurde, mais justement, puisqu'elle est absurde, elle se trouve en même temps être dicible, car l'absurde est une contradiction au niveau du langage. La foi est une histoire en vertu du caractère propre de l'histoire du Christ, qui est, pour l'individu, la sollicitation d'une vie nouvelle, l'exigence d'un devenir.

On le voit, il n'y a rien de nouveau chez Kierkegaard, sinon le

remplacement, enfin, après dix-huit siècles de christianisme, des concepts éculés de la philosophie grecque par des concepts plus propres à l'expression adéquate du christianisme. En regroupant les thèmes théologiques traditionnels autour de la catégorie fondamentale du devenir chrétien, Kierkegaard a mis fin, en droit, mais non, hélas, en fait, à de préjudiciables confusions intellectuelles dont se nourrissait la chrétienté, et dont elle faisait la justification de ses infidélités.

En parlant de la foi comme d'une histoire, plutôt que de parler seulement du devenir chrétien, nous avons pris à notre compte un léger déplacement de sens qui permettait de réfuter la lecture ascétique et docétique de l'œuvre kierkegaardienne, tout en répétant, sans y rien changer, la problématique du devenir chrétien. En outre, le thème de l'histoire nous permettait de regrouper les thèmes anti-hégéliens et ceux du rapport au Christ, et de préciser la position de Kierkegaard par rapport à la philosophie et à la théologie. L'utilisation d'un nouveau langage n'est pas une chose bien importante, non plus qu'aucune connaissance d'ailleurs. Néanmoins le langage et les connaissances qui se prennent au sérieux ne sont pas bien importantes non plus, et c'est là, outre l'occasion de relire l'œuvre de Kierkegaard, la raison suffisante de notre entreprise.