

Kierkegaard, les paradoxes de l'amour

ALAIN CUGNO

KIERKEGAARD est un auteur difficile, et sûrement l'un de ceux sur lesquels le plus grand nombre d'idées reçues circulent. Non, il n'est pas le fils angoissé d'un pasteur torturé par sa culpabilité ; il est l'héritier d'un bonnetier danois fortuné, situation qui lui permettra de vivre de ses rentes, jusqu'à sa mort. Non, ce n'est pas un auteur pessimiste, mais l'un des plus optimistes que la terre ait jamais portés. Non, il n'est pas un auteur religieux, si cela veut dire échapper au seul horizon de la rationalité, mais l'un des plus purs philosophes. Aussi bien, est-il possible de le lire sans le comprendre. C'est du moins ce qui m'est arrivé, lorsque je l'ai rencontré dans ma vie d'étudiant. Il est possible de le comprendre – et puis de perdre cette intelligence, comme si le texte se démagnétisait, rentrait dans le rang.

Il y a des auteurs profonds et apparemment faciles, mais qui se révèlent à la lecture d'une extrême difficulté – comme Descartes ou Platon. Des auteurs dont la difficulté est immédiatement perceptible mais qui, si l'on y passe du temps, finissent par donner quelques prises – ainsi Hegel ou Heidegger. Mais de toute façon c'est toujours au second degré qu'il faut prendre leurs écrits. Non pas : « que dit-il ? » Mais : « comment dit-il ? » « Comment s'y prend-il pour que la

Philosophe, dernier livre, *La libellule et le philosophe*, L'Iconoclaste, 2011.

manière qu'il a d'écrire s'ouvre à l'intelligibilité, et qu'est-ce alors que cette intelligibilité ? »

Il y a un auteur qu'il faut lire au troisième degré : Friedrich Nietzsche. Si vous avez compris ce qu'il dit, même droitement, cela ne suffit pas encore pour que vous puissiez en disposer selon une logique argumentative qui en ferait un ensemble de thèses opposables à d'autres. Ainsi, contre toute logique simple, il n'est pas vrai que Nietzsche tienne pour faux le contraire de ce qu'il dit. Par exemple, ce n'est pas parce qu'il écrit « Dieu est mort » que l'athée savant (« ce nain prétentieux », comme il l'écrit dans la *Seconde considération intempestive*) a raison à ses yeux.

Et puis il y a Søren Kierkegaard. Faudrait-il parler d'un quatrième degré ? L'intelligence de ce qu'il dit est fulgurante. Mais ce qu'il écrit n'est éclairé ainsi qu'à la condition de le lire dans une perspective tout à fait particulière – et si vous ne prenez pas ce regard, alors soit le texte demeurera fermé, interprétable d'une manière erronée, voire saugrenue (par exemple, une autobiographie transposée dans les termes d'une théologie exaltée) soit totalement ouvert à une interprétation rigoureuse, fondée, étayée, érudite – mais qui ne rencontrera jamais son objet.

Les écrits de Kierkegaard sont riches et nombreux. Une bonne vingtaine de volumes dans la remarquable édition des *Œuvres complètes* traduites en français aux éditions de l'Orante. Il écrivait tout le temps. L'écriture était son mode de vie. Et c'est peut-être par là d'ailleurs qu'un premier fil peut être saisi : l'écriture est la manière de vivre de Kierkegaard, et pourtant il y a chez lui une critique très nette de ce mode d'intelligibilité qu'est le discours. C'est dans cet écart, dans cette apparente contradiction, que se tient tout son intérêt pour nous, aujourd'hui – du moins est-ce ce que je voudrais montrer.

Ce sont peut-être *Les Œuvres de l'amour* qui en fournissent le meilleur exemple. Il s'agit d'une œuvre de la grande maturité de Kierkegaard ; il y déploie une interprétation très forte de ce que sont les relations affectives. Mais chaque trait est, comme à plaisir, énoncé en forme de paradoxe.

Premier paradoxe : aimer l'autre plus que soi-même est égoïste, aimer l'autre comme soi-même est la forme d'amour la plus haute

1. *Les Œuvres de l'amour, Œuvres complètes*, tome XIV, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, p. 15 (tome IX p. 26 dans l'édition danoise), 1980.

« Ainsi, le signe dernier, le plus rempli de félicité, le signe absolument convaincant de l'amour est-il l'amour lui-même qui est connu et reconnu par l'amour en un autre. Le semblable n'est connu que du semblable; seul celui qui demeure dans l'amour peut connaître l'amour, comme son amour se donne à connaître.¹ » La définition la plus subtile et la plus étonnante de l'amour de quelqu'un. Il s'agit, en effet, d'identifier l'amour au fait de croire en lui. Il n'est pas (seulement) un sentiment, il est un acte de foi: aimer quelqu'un c'est croire en cet amour, le reconnaître, parce que l'on est soi-même amoureux. Mais l'étrange, le paradoxe génial, c'est non pas de croire en l'amour que je porte à la femme aimée, mais en l'amour qu'elle me porte. Kierkegaard donne à l'amour une définition que l'on pourrait superposer à celle d'une illusion: aimer une femme, c'est être sûr qu'elle m'aime; mais enfin, quelle preuve puis-je avoir qu'elle m'aime? Aucune, et c'est pourquoi il s'agit d'un acte de foi. Mais je peux me tromper! Certes, mais si c'est une erreur, j'aurai fait à l'autre le don d'un amour qu'elle n'éprouve pas, mais qui, dès lors, revient vers moi, sans cesser d'être une réciprocité. Car je lui devrai de m'avoir enseigné un amour que je n'aurais jamais été capable d'inventer – et qui fait désormais partie de ce que j'ai compris, de ce que j'ai vécu, de la saveur de ma vie.

C'est cela, le sens d'aimer l'autre comme soi-même. Ce n'est pas encore le sens d'aimer le prochain comme soi-même, qui demandera une complexe mise en œuvre conceptuelle, mais c'est bien dans cette voie que nous nous trouvons engagés. Mais, dit Kierkegaard, pourquoi ne pas aimer l'autre plus que moi-même? Après tout, c'est l'un des thèmes de la passion – et c'est même, peut-être, ce que certains pensent qu'il faut entendre dans l'injonction d'aimer le prochain: pourquoi ne pas l'aimer plus qu'on ne s'aime soi-même? L'aimer seulement comme soi-même, « aurions-nous là le plus haut degré de l'amour; ne pourrait-on aimer quelqu'un *plus que soi-même*? » Or cela, c'est une idée de poète. Et même plus précisément: quiconque prétend qu'il aime quelqu'un plus que lui-même, est en train d'avouer qu'en réalité il s'aime lui-

même comme il ne convient pas de s'aimer, égoïstement. Le « christianisme est instruit de l'amour et c'est aussi pourquoi il sait qu'il échappe aux poètes : l'amour qu'ils chantent est au fond l'amour de soi dont on s'explique ainsi l'ivresse quand ils parlent d'aimer quelqu'un plus que soi-même. La passion amoureuse [...] est un beau vertige, le magnifique éblouissement de l'infini [...] ; de là vient qu'elle se risque à ce mot plus vertigineux encore "d'aimer quelqu'un plus que Dieu".² » Prétendre aimer quelqu'un plus que soi-même, c'est, malgré les apparences, tomber dans un amour égoïste de soi-même – alors qu'aimer l'autre autant que l'on s'aime, c'est le véritable amour et de l'autre et de soi, et il n'en existe pas de plus fort.

2. p. 18 (IX 29).

Cela se comprend ainsi : que pourrait bien signifier aimer quelqu'un *plus que soi-même*, sinon se perdre en lui ? Aimer l'autre être humain plus que moi-même signifie, en réalité, que je voudrais être lui et cesser d'être moi. Or c'est là exactement la définition kierkegaardienne du désespoir. « Que l'on aime quelqu'un "plus que soi-même, plus que Dieu"³ » n'est en effet qu'une forme de ce qui constitue l'essence du désespoir⁴ : désespérer d'être soi-même ou désespérer de ne pas être soi-même. Mais le désespoir est l'horreur absolue – parce qu'il refuse de voir que le moi est déjà entièrement voulu par sa propre origine, Dieu, qu'il n'a pas besoin de l'amour de l'autre, qu'il peut aimer gratuitement et par surabondance.

3. p. 38 (IX 53).

4. Qui sera exploré totalement deux ans après *Les Œuvres de l'amour* dans *La Maladie à la mort*.

Certes, au moment où j'aime l'autre plus que moi-même, je ne vois pas que je désespère, j'éprouve au contraire l'immense frisson de la passion, avec, en sourdine un espoir fou : si l'autre, qui existe plus que moi (je le vois bien, puisque je l'aime plus que moi-même), disait qu'il m'aimait, alors, ô merveille des merveilles, l'être qui existe le plus me tiendrait, moi, pour plus existant que lui ! Mais alors, cela deviendrait vrai, je serais tout-puissant ! J'ai vu l'infini ! D'où la possibilité de croire que j'aime cet autre plus que Dieu lui-même. Ainsi dans cette affaire je rêvais de toute puissance, et je m'affirmais en maître potentiel de l'autre. Quant à la suite, il me suffira d'attendre que l'autre ne m'aime pas, ou ne m'aime pas comme je voudrais qu'il le fasse, pour mesurer l'étendue de mon désespoir. Je croirai, bien sûr, que son refus est la cause de ma désespérance, quand en réalité il dévoilera un désespoir qui était déjà là.

Second paradoxe : il n'y a aucune différence entre s'aimer soi-même et aimer Dieu ; il y a un commandement d'aimer

Car tel est l'enjeu : on ne peut pas aimer quelqu'un plus qu'on ne s'aime soi-même, parce qu'il n'y a aucune différence entre s'aimer soi-même comme il convient et aimer Dieu puisque Dieu est pensé par Kierkegaard comme mon origine : m'aimer moi-même droitement, c'est aimer mon surgissement dans l'existence, aimer mon origine. Dieu est ce qui en moi est ce que j'aime, sans jamais tomber dans l'égoïsme. C'est pourquoi la plus haute forme d'amour de l'autre dont nous soyons capables est une certaine manière de nous aimer nous-même. C'est pourquoi également, il prend la forme d'un commandement : « Le commandement porte "Tu dois aimer ton prochain comme toi-même" ; mais bien compris, il dit aussi le contraire : *Tu dois t'aimer toi-même de façon vraie.*⁵ »

5. p. 21 (IX 33)

On ne peut pas tenir de propos plus contraire à celui de Kant pour qui un commandement d'aimer est une absurdité, puisque, c'est bien connu, l'amour ne se commande pas. En revanche, dit Kant, on peut commander l'obéissance à la loi : le tu « dois » de l'impératif catégorique ne saurait être un commandement d'aimer – quant à imaginer un commandement de s'aimer soi-même, non seulement c'est une impossibilité radicale : je ne m'aime toujours déjà que trop moi-même, mais en plus ce serait monstrueux puisque l'amour de soi, c'est-à-dire aussi bien la recherche du bonheur comme but suprême qu'il implique nécessairement, est l'origine de toute pathologie en moi, ce à quoi je dois m'arracher par respect pour la loi morale.

Il y a bien un prochain, chez Kant, mais il n'est pas à aimer, il est à respecter dans la forme de l'impératif catégorique qui me demande de le faire en tant que l'autre homme est porteur de la loi morale. Mais cet homme objet de respect est une personne et non pas un individu.

Comment Kierkegaard entend-il échapper à des obstacles aussi évidents ? Au fond parce que si je dois aimer, l'amour que je porte échappe à toute interrogation (du genre « est-ce que j'aime ? Est-ce que c'est cela aimer ? ») puisque je dois aimer. Le commandement repasse sur mes sentiments et les transforme, les justifie totalement et du même mouve-

ment les oriente et les sauve. Un commandement d'aimer est possible, puisque ce qu'il me commande l'arrache à son immédiateté pour le confier à l'avenir: « tu aimeras! » et me voici aux aguets, tendu vers la réalité. Mais surtout parce qu'il importe au plus haut point qu'aimer soit mis à l'abri du désespoir, or « le fait que l'amour immédiat [celui qui n'a pas été transformé par le commandement] peut aboutir au désespoir montre qu'il est désespéré, que même heureux, il aime avec les forces du désespoir. » « C'est seulement lorsque l'amour est devoir, et alors seulement qu'il est éternellement affranchi dans une indépendance pleine de félicité.⁶ »

6. p. 36 (IX 50-51)

Troisième paradoxe : nous n'aimons que Dieu

Dès ce moment, nous sommes arrivés d'une certaine façon au terme de cette aventure. Aucun homme n'aime un autre être humain, du moins réellement et complètement – à moins qu'il n'instaure Dieu en tiers. Car Dieu n'est pas un objet du monde que nous pourrions assigner parmi d'autres objets, mais il est l'origine du moi, donc une manière de s'aimer soi-même, dès lors il est la seule véritable mise en relation puisqu'à travers Dieu, j'aime l'autre du mouvement par lequel je m'aime moi-même. En effet, si j'aime mon origine, alors je ne peux qu'aimer la tienne, puisqu'elle est rigoureusement identique à la mienne, qu'elle est la mienne. L'extraordinaire ici est que, justement, cette origine soit celle de nos deux singularités – et non pas quelque chose que nous aurions en commun. Que je m'aime ou que je t'aime, dans l'un et l'autre cas, je n'aime que l'origine de nos surgissements dans l'être, je n'aime que Dieu. Alors l'amour devient éternité. « L'amour qui a subi le changement de l'éternité en devenant devoir n'est pas exempt du malheur, mais il est sauvé du désespoir, dans le bonheur et dans le malheur également.⁷ » « Le monde est à jamais incapable de comprendre qu'ainsi, non seulement Dieu devient le tiers en tout rapport où l'on aime, mais proprement le seul objet aimé: de sorte que ce n'est pas le mari qui est aimé de sa femme, mais Dieu, et que c'est la femme qui est aidée par son mari à aimer Dieu, et inversement; et de même dans tous les autres cas. La conception purement humaine de l'amour ne peut jamais dépasser l'idée de réciprocité: qui aime, est aimé, et qui est aimé, aime. Le

7. p. 40 (IX 55).

christianisme enseigne qu'un pareil amour n'a pas encore trouvé son véritable objet, Dieu. Tout rapport où l'on aime comporte trois termes: l'amant, l'être aimé, l'amour; mais l'amour, c'est Dieu. Et c'est pourquoi aimer quelqu'un, c'est l'aider à aimer Dieu, comme être aimé, c'est y être aidé.⁸ »

8. p. 111 (IX 141-142).

Quatrième paradoxe : il y a identité entre l'amour du prochain et la solitude

Il y a donc dans l'amour interprété par Kierkegaard un moment de solitude absolue, la solitude de celui qui se tient devant Dieu. Et c'est cette solitude originaire qui rend disponible pour l'amour du prochain qui est tout homme que je rencontre, après que j'ai été mis seul devant Dieu. Plus nous aimons quelqu'un en particulier, plus nous nous rendons disponible pour aimer les autres – et les autres que tu vois dit Kierkegaard, c'est-à-dire sans les imaginer, mais dans leur réalité. « Mari, n'induis pas ta femme dans la tentation de t'aimer toi seul à l'exclusion du prochain; femme, n'induis pas ton mari en cette tentation!⁹ » non pas par on ne sait quelle abnégation, mais parce que c'est la seule manière pour qu'ils s'aiment totalement l'un l'autre.

9. p. 58 (IX 76).

Cinquième paradoxe : il y a identité entre l'amour et la liberté

Avant dernière conséquence paradoxale que nous évoquons: la relation amoureuse est la relation la plus libre que l'on puisse concevoir. Même dans la passion. La relation amoureuse n'est pas une relation de dépendance, elle est la découverte de l'extraordinaire liberté qui, au moins en tant que possible, existe entre nous. Mais seul l'amour du prochain, c'est-à-dire en fait l'amour de Dieu, est l'espace de liberté affective dans lequel nous pouvons vraiment aimer par inclination. Et oui! Il y en a que je n'aime pas seulement parce qu'ils sont mes prochains, mais parce que, vraiment, j'ai envie de les aimer. Or cela est bon, puisque je dois aimer ceux que j'aime par inclination aussi comme prochains. Aussi bien, le « Tu dois aimer » n'est pas une injonction morale, mais « religieuse » au sens de Kierkegaard – c'est-à-dire par-delà la morale: le saut de la foi. Le « tu dois aimer »

délivre l'amour par inclination (il *le* délivre, il ne délivre pas *de* l'amour par inclination !).

Mais cela ne peut pas être compris car « l'amour selon Dieu fidèle et sincère ne peut être considéré que comme de la haine par les êtres chers, les proches, les contemporains qui en sont l'objet, parce qu'ils ne veulent pas comprendre que l'amour de soi consiste à aimer Dieu, et qu'être aimé, c'est être aidé par un autre à aimer Dieu, que l'on y réussisse réellement en acceptant d'être en butte à la haine, ou que l'on y échoue.¹⁰ » Ce texte peut paraître excessif et inutilement dramatisé, à seule fin de le tailler à la mesure de la Passion du Christ, qui, lui, bien qu'étant l'Amour même, a été objet de haine. Cependant il retrouve tout son équilibre (sans cesser de préfigurer la compréhension de la Passion) dès lors que l'on identifie la liberté à l'amour. Car si aimer quelqu'un c'est être libre à son égard, s'il ne comprend pas cette invitation à être lui-même libre, il peut se sentir haï. Le même mouvement permet aussi de résoudre toute tension qui pourrait exister entre amour pour quelqu'un et amour de tous. Si je suis libre à l'égard de quelqu'un, et c'est cela l'aimer, alors il faut aussi que je sois libre à l'égard de tous – geste par lequel je peux éveiller leur liberté (et en cela je les aide à se tenir devant Dieu) comme je peux leur faire horriblement peur (en désespérés, ils ont peur de leur liberté) et ils me haïront.

10. p. 100 (IX 128).

Sixième paradoxe : nous sommes en dette infinie de l'amour que nous portons, et non de l'amour qu'on nous porte

L'apôtre Paul dit qu'il faut que nous soyons en dette mutuelle d'amour. Plus précisément : « N'ayez de dettes envers personne, sinon celle de l'amour mutuel.¹¹ » Non seulement nous devons nous aimer les uns les autres, mais encore l'amour nous met en dette réciproque. Il n'y a pas, pour autant que je sache, la même ambiguïté en danois qu'en allemand. Le mot allemand *Schuld* signifie à la fois la dette et la faute. Lorsque je dois quelque chose à quelqu'un, je suis en défaut par rapport à lui, et donc d'une certaine manière coupable devant lui. Réciproquement, être coupable signifie que je dois quelque chose, que je ne peux en rester là et qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, que je rembourse. Mais la dette, *gæld* en danois, peut être posée sans référence à une

11. *Épître aux Romains*,
13.8

culpabilité (*skylld*) quelconque, ni à aucune faute (*fejl*). La dette mutuelle d'amour s'accomplit hors du champ de la faute, dans la liberté la plus totale – interprétation tout à fait confirmée par l'ordre donné de n'être en dette à l'égard de personne, si ce n'est cette dette très spéciale, cette dette qui n'est pas vraiment une dette, et qui est de s'aimer les uns les autres. Mais même heureuses, les dettes sont faites pour être remboursées. Si bien que l'injonction paulinienne d'être en dette mutuelle d'amour semble dire deux choses: d'une part vous devez aimer le prochain, vous lui devez votre amour comme on doit une dette, dette que vous rembourserez précisément en l'aimant, « car celui qui aime autrui a de ce fait accompli la loi¹² »; d'autre part, dès lors que le prochain vous aime, vous êtes en dette à son égard, vous devez lui rendre l'amour qu'il vous porte. La note kierkegaardienne ici sera d'ouvrir une troisième voie: « nous ne disons pas *qu'en recevant l'amour, on contracte une dette*. Non; c'est celui qui aime qui a une dette; quand il se sent saisi par l'amour, il se sent en dette infinie.¹³ » C'est au moment où je me mets à aimer quelqu'un que je découvre du même mouvement tout ce que je lui dois, à commencer par cet amour même. Mais cet amour est aussi bien l'amour même de Dieu, puisque justement, c'est cela que j'aime dans sa singularité, une singularité qui ne peut provenir que de Dieu. Je découvre que je lui suis redevable infiniment, de l'infini divin: c'est donc bien celui qui aime qui est en dette à l'égard de celui qui est aimé, et non pas l'inverse – car c'est un grand luxe et une grande richesse que d'aimer. « Aussi peut-on dire que le propre de l'amour consiste en ce que l'amant, du fait qu'il donne infiniment, contracte – une dette infinie.¹⁴ »

12. *Ibid.*

13. p. 162 (IX 202)

14. *Ibid.*

Tout ce que Kierkegaard écrit, totalement vrai, n'est et ne se veut que discours ineffectif

Il y a donc, chez Kierkegaard une théorie paradoxale des relations affectives très construite, très cohérente, et tout entière organisée autour de Dieu qui réduit chaque paradoxe à sa vérité. C'est donc Dieu qui porte tout le poids de l'édifice – c'est lui qui doit, finalement, être pensé.

Mais cette théorie est déployée dans un espace dont on peut dire qu'il est tout à fait ineffectif. Dès les premières pages

des *Œuvres de l'amour*, il est en effet écrit : « l'on ne doit pas aimer en paroles et en beaux discours » et pourtant, suivront quatre cents pages de « beaux discours. » Le « discours » est précisément la forme d'action qu'engendre l'incompréhension de l'amour. Ce qui ne veut pas dire que ce discours ne soit pas vrai. Mais il n'est pas lui-même œuvre de l'amour. Sans doute est-ce la raison de l'absence de pseudonyme, Søren Kierkegaard signant de son nom *Les Œuvres de l'amour*, quand tant d'autres livres portent comme nom d'auteur un pseudonyme, destiné, justement, à signaler que cette écriture est une écriture, rien d'autre, surtout pas la réalité – encore que tout ce qui s'y dit soit avancé comme vrai : dire qu'il ne s'agit que d'un discours et que les discours ne sont rien met une suffisante distance pour que l'auteur puisse se risquer ici à signer de son nom.

Les deux tâches (donner un contenu au mot Dieu et justifier l'écriture) vont trouver leur accomplissement du même mouvement.

Si l'écriture est ineffective, c'est que l'amour véritable ne parle pas, ne séjourne pas dans la méditation de soi, il agit. L'infini comme tel est le lieu où l'on ne s'attarde pas – parce qu'il est constamment en train de s'ouvrir « et tout ce qui doit être gardé vivant doit être gardé dans son élément ; et l'élément de l'amour, c'est l'infini, l'inépuisable, l'incommensurable.¹⁵ » « *Dès que l'amour s'attarde à lui-même, il est hors de son élément.*¹⁶ » Dans l'amour chrétien « l'on est occupé, *en train d'agir*, alors que même au comble de l'exaltation il y a un certain attardement¹⁷ ». Même Dieu ne s'attarde pas et s'il aime les hommes en leur apprenant à aimer, « il ne le fait pas pour se réjouir en quelque sorte lui-même à la vue de cette éducation, mais bien pour envoyer l'amour dans le monde, toujours occupé à quelque tâche.¹⁸ »

Si l'amour est tout en action immédiate, alors l'écriture qui en parle ne participe pas du tout à son effectivité. Mais alors à quoi bon écrire *Les Œuvres de l'amour* et même plus généralement, à quoi bon écrire et philosopher, puisqu'il n'y aura pas trace dans les écrits de ce dont il s'agit ? La raison en est simple. « Toute vie, celle de l'amour également, est comme telle cachée, mais elle se manifeste en une autre chose. La vie de la plante est cachée et le fruit la manifeste ; la vie de la pensée est cachée, mais la parole la révèle.¹⁹ » Or tant qu'il ne nous est pas demandé d'agir – mais simplement de penser et d'écrire – nous sommes d'une très étonnante luci-

15. p. 165 (IX 206).

16. p. 166 (IX 208).

17. p. 173 (IX 215).

18. p. 174 (IX 217).

19. p. 8 (IX 17).

20. p. 73 (IX 95).

dité, à condition que nous soyons capable de recueillement, pour porter au jour et manifester la vérité de ce que nous ne vivons pas. « À la distance d'une heure de recueillement, loin du bruit de la vie, l'enfant le plus simple et le plus sage des hommes comprennent, et presque aussi facilement – ce que chacun doit faire; mais quand, dans les embarras de l'existence, il s'agit simplement de savoir ce que l'on doit faire *soi-même*, il apparaît peut-être qu'on le savait à distance – à la distance qui sépare de l'humanité.²⁰ » Il ne s'agit pas d'une banalité du genre: « il y a loin de la parole aux actes », mais d'un mouvement repéré par bien d'autres. Ainsi Kant, disant qu'en matière de casuistique morale, tous les hommes sont capables d'un discernement sûr et délié – à condition que ce soit sur un cas imaginaire, pas dans la vie réelle; Adam Smith, écrivant dans *La Richesse des nations* que nous savons que les riches ne sont pas plus heureux que nous, mais que nous avons le sentiment que si nous, nous étions riches, nous saurions heureusement disposer de notre fortune. Et c'est vrai. Mais le fait de notre fortune nous ferait perdre notre savoir. L'ineffectivité du discours est le prix qu'il doit payer pour énoncer des choses vraies.

21. p. 124 (IX 157).

Cependant Kierkegaard va beaucoup plus loin dans cette direction, et cela pour deux raisons qui vont justifier l'activité philosophique. D'abord parce qu'il s'agit du christianisme et que celui-ci est invisible. « Si l'on voulait caractériser d'un mot la victoire que le christianisme a remporté sur le monde ou plus exactement, par laquelle il a plus que triomphé du monde (car il n'a jamais voulu triompher selon le monde), et spécifier la transformation infinie qu'il vise où, en vérité, toutes choses sont restées ce qu'elles étaient en devenant pourtant nouvelles selon l'éternité (car le christianisme n'a jamais aimé le commerce de nouveauté) – je ne saurais donner de formule plus concise, ni d'ailleurs plus catégorique que celle-ci: sur le plan strictement humain, il a fait de tout rapport interindividuel une affaire de conscience.²¹ » Si le christianisme, étant une affaire de conscience, est invisible, alors le chrétien lui-même passera inaperçu, comme ce chevalier de la foi de *Crainte et tremblement* qui chante les psaumes au temple et mange sa soupe le soir, indiscernable de n'importe lequel d'entre les paroissiens – bien qu'en réalité, un abîme les sépare, lui vivant la foi, eux mimant une foi qu'ils ne connaissent pas. Mais si le christianisme est laissé à sa seule réalité aussi secrète que la conscience singulière, quel

témoignage pourra-t-on avoir de lui ? Sa simple présence institutionnelle, les formes les plus extérieures du culte. Un contre témoignage donc. C'est pourquoi il faut faire apparaître la vérité du christianisme ailleurs que dans sa réalité active ; il faut, sous peine de trahison, déployer un christianisme de papier où sa vérité puisse être dite parce qu'elle n'est pas mise en acte.

Ensuite il faut écrire, parce que le christianisme « ne parle pas *de* nous, de toi et de moi, mais *à* nous, à toi et à moi, et il parle *de* l'amour qui doit se reconnaître à ses fruits.²² » « Tu dois, tu dois aimer le prochain. Oh ! mon cher auditeur, ce n'est pas à *toi* que *je* parle, mais à moi, à qui l'éternité déclare : *tu* dois. » Ces formules ne relèvent pas d'une rhétorique de la prédication du genre : « les injonctions dont je vous parle, c'est à moi d'abord qu'elles s'adressent, car qui suis-je, pour m'en exempter ? » En ce retournement du *tu* à *moi* se joue l'ultime et l'essentiel, et assurément, le plus grand coup de force philosophique assumé par Kierkegaard. Quand il écrit *moi*, cela veut vraiment dire *moi*. Or c'est une proposition inouïe. Si difficile à comprendre qu'il faut des milliers de pages pour en rendre compte. C'est pourtant là que se tient le regard si particulier sans lequel tout Kierkegaard échappe, même au plus attentif et au plus érudit de ses lecteurs : le fait que je sois, ici et maintenant, est la présence de Dieu, et il n'y en a pas d'autre, du moins pour moi. Il en va exactement de même pour toi, aimable lecteur.

ALAIN CUGNO

22. p. 14 (IX 24).



Retrouvez le dossier
« Les Classiques » sur
www.revue-etudes.com