

Kierkegaard – Philosophe de la Christianité

Henri-Bernard Vergote

Nous donnons ici l'un des derniers textes que Henri-Bernard Vergote (1931-1996), Professeur à l'Université de Strasbourg puis à celle de Toulouse, avait consacré à Kierkegaard. Il s'agit de la première partie d'un cours destiné aux étudiants suivant par correspondance une formation universitaire sous l'égide du Centre National d'Enseignement à Distance, version remaniée d'un article publié en mai-juin 1981 dans les *Cahiers universitaires catholiques*.

Henri-Bernard Vergote, disparu peu après qu'il ait organisé et présidé, fin 1995, un Colloque franco-danois à l'Université Toulouse Le Mirail (*Retour de Kierkegaard/Retour à Kierkegaard*), appartenait à cette génération d'universitaires qui allaient, à la suite des travaux pionniers de Jacques Colette, soutenir leur thèse sur l'œuvre de Kierkegaard dans la décennie 1970.

Auteur d'un grand nombre d'articles, Henri-Bernard Vergote laisse deux livres essentiels, issus de son Doctorat: *Sens et répétition, Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, deux tomes, Paris: Cerf/Orante, 1982, et *Lectures philosophiques de Søren Kierkegaard*, Paris: PUF, 1993, où sont notamment traduits du danois des textes de philosophes contemporains de Kierkegaard peu connus en France (mais qu'un des premiers il s'attacha à y faire connaître) comme J.L. Heiberg, H.L. Martensen, P.M. Møller, F.C. Sibbern ou F. Beck et d'importants papiers de Kierkegaard lui-même.

Henri-Bernard Vergote n'avait notamment cessé de montrer ce qu'a de peu crédible la position philosophique d'un théocentrisme (pas seulement "hégélien", mais aussi bien théologique) qui s'autopose parce qu'il s'autopense. La décision conséquente de se

rapporter à l'absolu sans l'être soi-même formait au contraire une pierre de touche qui pouvait lui inspirer des textes éloquents: ainsi, alors qu'on parlait de "retour au sacré" il remarqua qu' "on hésitait – et on hésite toujours beaucoup dans les milieux chrétiens – à reconnaître dans ce "retour" la permanence, peut-être, d'un sacré, religieux ou non, comme dimension de l'homme, qui n'apparaît à nos yeux si étrange que parce qu'il renonce, aujourd'hui, à se dire dans la symbolique chrétienne. [...] Dès lors que [les chrétiens et leurs clercs] se sont longtemps habitués à ne lire le sacré que dans le religieux, et le religieux que dans la seule symbolique chrétienne, ils ont du mal à reconnaître là le "lieu" où s'origine peut-être tout langage religieux".¹

Pourtant, notait *Sens et Répétition*², un Discours édifiant comme "L'attente de la foi"³ "se refuse à définir [la foi] comme à dire comment on peut y accéder. Il se borne à décrire les effets qu'il produit en celui qui le possède ou croit le posséder, de telle sorte que chacun peut s'interroger sur la réalité de cette possession qui jusque là semblait aller de soi".

Le travail engagé, d'une manière extraordinairement avertie, par le Professeur Vergote était, parallèlement, de faire comprendre que la perspective de la réalisation fait défaut à toute voie spéculative, qui n'est que descriptive et n'intègre pas le désir proprement humain. Que la philosophie n'ait pas le monopole de cette prétention spéculative cela était manifeste dans le développement d'une critique de toute attitude théocentrique, car il ne s'était jamais agi que de permettre à chacun de penser, de comprendre et d'agir, le plus rationnellement du monde, en tant qu'il est "positiv fri i den Virkelighed, han tilhører".⁴ Il fallait cependant s'apercevoir, pour connaître le prix de cette action, que la fin visée est à la limite la subversion du langage dans lequel prétendent se dire les catégories existentielles par un *langage religieux chrétien spécifique*, seul apte à les dire toutes ensemble et vraiment.

En étudiant dans la communication la pierre d'achoppement du sens, et en s'attachant à restituer dans une langue à la syntaxe longue (dont ses lecteurs et ses auditeurs devenaient peu à peu familiers) la richesse d'une vie que mille descriptions n'épuiserait pas, mais dont on peut cependant témoigner simplement, Henri-Bernard Vergote mettait à la portée de tous l'approche en même temps érudite et compréhensive, qu'il avait depuis longtemps faite

sienne, de l'œuvre de Kierkegaard; de celle-ci il reste non seulement un interprète de haute pensée, mais encore un de ceux qui la servirent afin de servir ceux qui voulaient apprendre d'elle, en toute rigueur, à être et penser plus avant.

Jacques Message

Argument général du cours

S'interrogeant dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* (trad. Corbin in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968) sur la séculaire connivence de la philosophie occidentale et du christianisme, Heidegger n'écarte pas l'hypothèse qu'elle pourrait ne reposer que sur un pur malentendu concernant la structure du fait chrétien lui-même. (voir, en particulier, *op. cit.* p. 40). Il sait, du reste – et s'en explique abondamment en commentant, dans *Holzwege*, le mot de Nietzsche: "Dieu est mort" que Nietzsche avant lui (notamment dans *L'Antéchrist*, § 39) avait tenté de distinguer le christianisme comme "manifestation historique, séculière et politique de l'Église et de son appétit de puissance dans le cadre de la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne" de ce qu'il nomme la *Christlichkeit* – que bien des traducteurs contemporains de N. et de H. commencent à traduire par *Christianité* – comme le concept de ce qui est spécifiquement chrétien.

Heidegger, qui juge "ces différences essentielles" si l'on veut "quitter les bas-fonds des querelles entre *Weltanschauungen*" ne cite que Nietzsche à l'appui de son affirmation. Il ne dit pas un mot de la distinction qui court à travers l'œuvre entier de Søren Kierkegaard entre Christendom (*Christianisme*), Christenhed (*Chrétienté*) et det Christelige (le spécifiquement chrétien ou *Christianité*). De ce fait, il ne dit rien d'une méthode qui cherche essentiellement, à la fin de l'époque des systèmes se réclamant du christianisme, à distinguer "la philosophie pure" de celle qui "s'est frauduleusement mélangée avec le christianisme".

C'est cette lacune que l'on voudrait tenter de combler en s'appuyant tout particulièrement sur *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate et Les Miettes philosophiques*.⁵

Problématique générale

Avancer le terme de *christianité*, ce n'est pas forcément céder à quelque manie de philosophe en mal de coquetterie linguistique. Ce pourrait être, au contraire, inviter la pensée à prendre plus précisément en considération toute une série de problèmes qui lui sont là signifiés, mais que l'absence du signifiant l'autorisait jusque là à ne traiter que par prétérition.

Qu'avec ce terme de *christianité*, il ne s'agisse pas d'introduire une nouvelle préciosité dans l'expression de notions bien connues comme celles de *chrétienté* ou de *christianisme*, le montre assez l'histoire de ce concept. Celui-ci naît, en effet, dans une atmosphère polémique. Mis à mal par l'*Aufklärung* qui lui opposait la simplicité et la pureté rationnelles d'une religion naturelle, comme elle l'opposait du reste à l'impureté de toute religion positive, péniblement rétabli dans ses droits philosophiques par la grandiose tentative hégélienne de traduire le contenu de la religion positive dans le langage de la philosophie idéaliste, le christianisme allait bientôt subir le contre coup de la critique sévère que réservèrent à la pensée du maître les post-hégéliens de gauche.

Privé de la philosophie qui lui assurait une sorte de survie culturelle, le christianisme soudain apparaissait comme aussi obsolète qu'elle. On ne pouvait plus guère l'étudier en philosophie qu'au titre de l'illusion sur laquelle s'était bâtie une certaine forme de l'Europe. À moins pensaient certains que son règne sur l'Europe n'ait reposé que sur un vaste malentendu. C'est dans la lutte que menèrent alors nombre de penseurs allemands du XIX^e siècle contre un christianisme et une chrétienté considérés comme des formations idéologiques et sociologiques dégénérées qu'apparut la nécessité de penser un *originnaire*, afin de pouvoir l'opposer précisément à tout ce qui, dès l'origine aussi bien, n'a pu que le masquer en l'exprimant et jusqu'à le recouvrir peut-être entièrement. Chercher à concevoir ce qui est *originnairement* chrétien c'était pour beaucoup chercher, le plus souvent auprès de la source, dans ce qui constitue un commencement, ce qui permettrait de mesurer la valeur d'un dérivé déjà fort entaché de doute... du simple fait qu'il est un dérivé.

Cette recherche a pu être menée par des adversaires du christianisme, fort désireux de montrer ainsi en quel déclin nécessairement il se trouvait. Elle a été menée aussi par des croyants désireux quant à eux, afin d'entrevoir pour elle un avenir, de désolidariser leur foi de tout l'appareil socio-économico-idéologico d'une Église établie qui les désespérait. Il n'est pas sûr que les uns et les autres aient compris quelle

révolution philosophique eut imposé la simple pensée de cet originaire.

Un mode d'être

Christianité ne fait ainsi que traduire l'allemand *Christlichkeit* que Nietzsche notamment opposa au christianisme (*Christentum*) dont la dégénérescence se marquait, à ses yeux, à ce qu'il n'était plus qu'une conception du monde (*Weltanschauung*). Cette distinction a pris dans la théologie dialectique, comme aussi bien chez certains philosophes, et notamment chez Heidegger, une forme qu'elle n'a pas chez Nietzsche, mais où nos contemporains croient pouvoir récupérer sans trop de frais l'essentiel de la contestation nietzschéenne. Le christianisme y est considéré comme étant à la christianité ce que la représentation est à la pensée. De même que la pensée est toujours menacée de s'altérer dans la représentation objectivante, de même, la christianité est-elle toujours menacée de se perdre en une vision du monde, que la foi peut aussi bien désertier. On voit dès lors comment cette première distinction alimentera bientôt les grands débats qui, chez les théologiens de l'immédiate après-guerre, se sont ordonnés autour de distinctions secondes, sinon secondaires, comme celles de la foi et de la religion, du kérygme et du mythe, du mystique et de l'institué, du christianisme et de l'idéologie. Mais il n'est pas certain qu'on ait toujours su voir également que, faute d'une détermination précise de la christianité, les distinctions secondes se réfèrent à des oppositions apparemment plus claires où risquait fort de se perdre ce qui était tout d'abord visé. Même opposée à la religion, la foi n'est pas nécessairement "ce qui est originairement chrétien" dans la religion chrétienne; et l'opposition marquée entre les deux termes contraindrait bientôt la pensée à forger, pour la maintenir, la fiction d'une foi qui serait totalement indépendante de toute symbolique religieuse. De même la recherche d'un christianisme sans idéologie court-elle le risque de n'opposer jamais au christianisme historique que la pure fiction d'un christianisme originel dont l'immaculée conception n'est nulle part avérée.

Or l'opposition amorcée par Nietzsche est beaucoup plus radicale et l'originaire recherché n'invite nullement à en appeler du christianisme historique à un christianisme primitif. "Le mot de 'christianisme', déjà, est un malentendu", lit-on au § 39 de *l'Antéchrist*, puisque aussi bien il n'y eut sans doute jamais qu'un seul chrétien et que "celui-là est mort

sur la croix”. L’originare qui se révèle à l’origine est un “être différent” et non une croyance, une pratique, au regard de laquelle tout système de croyances est réputé pur malentendu: “Il est faux jusqu’à l’absurde de voir dans une ‘foi’, par exemple la foi dans le salut par le Christ, la marque distinctive du chrétien: seule la *pratique* chrétienne, une vie comme l’a *vécue* celui qui est mort sur la croix, est chrétienne... Aujourd’hui encore une telle vie est possible, et même, pour *certain*s hommes, nécessaire”.⁶ La marque distinctive du chrétien: *das Christliche*, ou, plus précisément encore, *die Christlichkeit*;⁷ l’ensemble des caractères qui permettraient de reconnaître qu’un être est authentiquement chrétien et non l’ensemble des êtres (chrétienté) ou des doctrines (christianisme) qui se réclament du Christ: voilà ce que l’adversaire le plus décidé du christianisme, le prophète du déclin de la chrétienté, invitait à penser; et à penser comme détermination d’une vie qui “aujourd’hui encore est possible”.

Le fait est qu’il s’y prend plutôt mal. Mais son échec même est plein d’enseignements.

Certes, la malveillance peut rendre quelquefois particulièrement lucide. Cherchant à l’isoler de toutes les forces malsaines qui se sont emparées d’elle pour en faire ce “christianisme” qu’il exècre en lui donnant le sens d’une religion du ressentiment, Nietzsche est conduit à lire la spécificité chrétienne au plus près de l’être même de Jésus. Il y voudrait faire reconnaître “une nouvelle manière de vivre, *nullement* une nouvelle foi”.⁸ En Jésus en effet – et c’est ce qui apparaît à Nietzsche essentiellement nouveau et proprement original – “la béatitude n’est pas promise, elle n’est pas liée à des conditions: elle est l’*unique* réalité – le reste est signe pour parler d’elle”.⁹ Car la béatitude est la réalité d’une vie que l’on sait comment vivre “pour se sentir ‘au ciel’, pour se sentir ‘éternel’”.¹⁰ Elle est royaume de Dieu effectivement présent et fait voir, en effet, que “le royaume de Dieu n’est rien que l’on attend... c’est une expérience du cœur”.¹¹ Jésus n’annonce le Royaume qu’en tant que cette réalité présente à laquelle il suffit de se rendre présent *par sa conduite*. C’est pourquoi il meurt comme il a vécu, comme il a enseigné, “non pour ‘racheter les hommes’ mais pour montrer comment on doit vivre”.¹² Sur la croix, sa conduite sera reconnue “divine” tant elle s’oppose là aux conduites humaines ordinaires. En la caractérisant, avec Nietzsche, dans son aspect “divin”, on pourrait avoir, comme lui, le sentiment de caractériser par là même le mode d’être spécifique de ce qui pourrait, par la suite, se dire authentiquement chrétien: “*ne pas* se dé-

fendre, *ne pas* se mettre en colère, *ne pas* rendre responsable... Mais *ne pas* non plus résister au méchant – l’aimer”.¹³

Le type ou le modèle

Pour suggestifs qu’ils soient, ces textes ne sont pourtant pas sans poser quelques questions. On y sent, en effet, un Nietzsche plus soucieux de condamner les chrétiens contemporains que de redécouvrir la source de cette vie qui, selon lui, “aujourd’hui encore est possible” ou, pourrait-on dire, la source d’une authentique christianité. D’où Jésus tirait-il la force de se conduire ainsi? D’où les hommes après lui tireraient-ils la force de réaliser une christianité dont il est le modèle? C’est en vain qu’on chercherait chez Nietzsche de quoi répondre à ces questions-là. Tout au plus le voit-on soucieux de se démarquer nettement par rapport à ce qui a été tenté chez D. Strauss et chez E. Renan qu’il connaît bien. “Ce qui m’importe à *moi*, c’est le type psychologique du Sauveur” écrit-il en usant de ce vocabulaire psychologique qui paraîtrait fort désuet notre époque mais non pas à la sienne. Et il poursuit sur cette indication de toute première importance: “Ce type *pourrait* bien se trouver dans les Évangiles, en dépit des Évangiles, encore que mutilé ou surchargé de traits étrangers (...). *Pas du tout* la vérité sur ce qu’il a fait, ce qu’il a dit, comment il est effectivement mort: mais la question de *savoir si* l’on peut encore en quelque façon se représenter son type, s’il est ‘transmis par la tradition’”.¹⁴ Seulement se le représenter et non le reproduire? C’est bien ce qui rend le propos si décevant pour qui attendrait qu’on lui montre la source de cette vie qui “aujourd’hui encore est possible”: la christianité ne lui semble dès lors désigner que très vainement la qualité qui manque aux chrétiens pour autant qu’elle n’apparaît être, en Jésus lui-même, qu’un trait de caractère – ou de génie? en dépit même des protestations de Nietzsche contre cette présentation qu’il trouve aberrante chez Renan¹⁵ – qu’on ne saurait, comme tel, répéter ni ne pourrait, comme tel, se transmettre.

La malveillance peut rendre quelquefois étrangement aveugle. Dans sa rage, peut-être légitime, contre le christianisme contemporain, Nietzsche découvre bien dans la christianité de quoi proclamer la nullité “chrétienne” de tout ce qui s’est dit chrétien après le Christ. Mais il ne voit pas de quel prix il a payé cette trop facile victoire. En faisant de la christianité l’exigence d’une *impossible répétition* d’un modèle supposé dis-

ponible, il était clair pourtant qu’il se fermait d’avance toute possibilité de mesurer jamais dans l’histoire la qualité “chrétienne” des effets qu’y aurait pu produire, peut-être sporadiquement, l’aveu qu’il était le modèle. Si cet aveu devait produire des effets spécifiques, ce sont eux – et non pas le modèle – qui définissent la qualité spécifique acquise par ceux qui le suivent. Or, on a ici lâché la proie pour l’ombre: la saisie conceptuelle d’un originaire susceptible d’être répété, pour une description qu’on dirait quasiment piétiste d’une origine qu’on ne peut qu’avouer dépassée. La christianité, qui devait être le concept de cet originaire, n’est plus que l’ombre de cette origine. Mais le philosophe de l’éternel retour du même n’en a cure. Sa haine du présent, dissimulée dans la passion de l’origine, le rend aveugle à la toujours possible apparition de cet originaire dont il ne forme même pas le concept. Identifiant l’histoire au discours continu qu’il veut tenir sur elle, il n’y voit en effet que le processus continu d’un même éloignement de l’origine.

Par-là, il ouvre partiellement la voie à Heidegger. À l’affirmation nietzschéenne de la nullité “chrétienne” de l’histoire post-chrétienne, celui-ci n’a plus qu’à ajouter le constat désolé de la nullité “chrétienne” de la pensée d’après le Christ. Dès lors, sa thèse est assurée: la philosophie est grecque dans son essence même et comme elle n’a subi aucune modification décisive au cours de son histoire, c’est en la ramenant à son origine grecque qu’on l’amènera à penser ce qui, depuis les Grecs aussi bien, lui a été donné à penser et qu’elle a, aussi bien depuis les Grecs, constamment “oublié”. À qui ferait timidement observer que l’événement christique aurait pu aussi bien donner à penser à la pensée répondra-t-on qu’en fait il n’en a rien été? Certes, on reconnaîtra volontiers que la théologie d’Église du christianisme a quelque peu transformé la métaphysique grecque quand elle l’a assumée. Mais on niera que ce fut là “christianité”. Heidegger montre, en effet, que la théologie chrétienne n’a fait là que revêtir une forme déjà tout apprêtée dans la pensée grecque. Et il ne veut pas exclure l’hypothèse que ce fut “pour sa perte”. Evoquant au passage quelque chose qui pourrait bien être une “christianité” conçue comme critère d’authentification, il conclut en effet: “Les théologiens en décideront, partant de l’expérience du fait chrétien, s’ils méditent ce qui est écrit dans la première lettre aux Corinthiens de l’apôtre Paul: ‘Dieu n’a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde?’ (1 Cor. 1, 20). Or la sagesse du monde est ce que, selon 1, 22, cherchent les Grecs. La *πρώτη φιλοσοφία* (la philosophie première), Aristote l’appelle explicitement ‘celle qui est cherchée’. La théologie chrétienne se

résoudra t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie?"¹⁶

C'est ici assurément, qu'on souhaiterait une détermination plus précise du concept de christianité. Si celle-ci, en effet, tenant pour folie la manière grecque de penser, devait inviter à penser autrement, on aimerait, du moins, qu'en soit déterminée la possibilité. Heidegger n'en fait rien. Renvoyant la question aux théologiens, il retourne aussitôt quant à lui au mode grec de penser, laissant entendre par le fait même qu'une christianité furtivement invoquée contre les théologiens chrétiens, ne saurait pourtant interroger sa propre pensée qui peut et doit même rester grecque.

Penser le Christ comme événement historique

Plus exigeant était Kierkegaard, le premier qui lança dans la chrétienté du XIX^e siècle ce brûlot de la christianité en interrogeant sur "ce qui est spécifiquement chrétien" (*det Christelige*) dans la pensée et la pratique des chrétiens. Persuadé, bien avant Heidegger, que la philosophie prétendument chrétienne de ses contemporains n'est, selon ce qu'il écrit dans un de ses *Papiers*, que philosophie grecque "frauduleusement mélangée avec le christianisme" et qu'elle produit, comme telle, des effets plus pervers que ceux qui seront dénoncés par Nietzsche, puisque aussi bien ce qu'il nomme, également dans ses *Papiers*, la "dialectique de l'inversion" impose presque toujours comme chrétien le contraire même de ce qui l'est spécifiquement, Kierkegaard invite ses contemporains à faire preuve, au moins, d'honnêteté intellectuelle et de discernement. À cet effet, il les invite d'abord à distinguer *in abstracto* deux types de pensées et de pratiques qui, parce qu'elles ne se réclament pas des mêmes principes, ressortissent à deux philosophies différentes: "On sait que par πρώτη φιλοσοφία Aristote désigne en premier lieu le métaphysique, bien qu'il y comprenne en même temps ce qui, selon nos idées (défaut de réflexion profonde sur l'infini), fit aussi que, dans le paganisme, la théologie ait été traitée en cette place (...). Si l'on fait abstraction de cette ambiguïté, on pourrait fort bien conserver le terme et, par πρώτη φιλοσοφία, entendre la science en sa totalité; on pourrait alors appeler *ethnique* celle dont l'essence est l'immanence ou, comme disaient les Grecs, la réminiscence; et par *secunda philosophia*, désigner celle dont l'essence est la transcendance".¹⁷ De même donc que la philosophie première a pour tâche d'exhiber les

présuppositions de toutes les pensées que, dans l'immanence de ce que Kierkegaard nomme, de façon paulinienne, la pensée ethnique ou pensée des nations, l'homme a toujours su se donner, la *secunda philosophia* aurait celle d'exhiber les réquisits des pensées, c'est-à-dire aussi bien des pratiques, qu'il lui faut avouer avoir reçues, dans l'histoire, d'une origine transcendante. S'il est clair, par exemple, que les catégories de la logique appartiennent à la pensée ethnique, il est non moins clair que des catégories comme celles de péché ou de "monde" au sens paulinien ne lui appartiennent pas et sont toujours compromises quand on veut en traiter en dehors ou dans l'oubli de leur origine transcendante.

Il reste cependant que, dans le concret, les choses ne sont pas si simples; car il ne peut y avoir, *in concreto*, pour tout homme, qu'un seul univers de pensée. Mais on devra convenir aussi bien – et l'époque qui a introduit le concept de "rupture épistémologique" en convient plus volontiers que ne le faisait la pensée du XIX^e siècle – que cet univers de pensée peut subir des *modifications qualitatives* notables du simple fait qu'y interviennent de véritables *événements*. On conviendra même qu'on n'a point d'autre manière de dire un événement que de relever les modifications qu'il induit. Si, en effet, tous les phénomènes qui se produisent dans l'existence historique ne sont pas dits également des événements, c'est bien que le caractère d'être un événement est réservé aux "faits qui affectent d'une mutation les rapports structurels existants".¹⁸ Si donc on reconnaît à la foi chrétienne ce caractère d'être tout entière *suspendue à un événement*, on reconnaîtra nécessairement qu'elle doit donc affecter d'une mutation les rapports structurels qui existent avant elle dans un domaine particulier. Ce domaine, on le nommera: *le religieux*. C'est le domaine des représentations que, dans l'immanence même, l'homme a toujours su se donner pour "habiter" humainement son monde et donner sens à son activité. Lecteur de L. Feuerbach, qu'il tient pour l'irrécusable témoin de la perversion qu'il dénonce dans la pensée chrétienne, Kierkegaard reconnaît, tout comme lui, que le religieux constitue tout d'abord une dimension anthropologique essentielle. Il y voit le domaine où l'homme cherche à combler par lui-même sa nostalgie d'un sens qui engloberait la totalité de ce qui est au moyen de représentations que, traditionnellement, la philosophie comme métaphysique a toujours tenté d'élever à la "scientificité". Comme tel, le religieux appartient donc à la pensée *ethnique*, liée à l'immanent. Il n'est pas exclu que sa volonté de s'installer dans l'auto-suffisance le fasse considérer sous la catégorie du péché par la *secunda philosophia*, liée à la transcendance. Celle-

ci, en tout cas, n'a pas pour tâche d'établir la "vérité" de ce religieux-là. Elle a bien plutôt celle de déterminer quelle mutation il doit subir – et avec lui la philosophie qu'il induit – dès lors qu'y intervient l'événement christique dans sa détermination essentielle d'événement.

Penser l'événement

L'événement christique n'est évidemment pas la même chose que "l'histoire phénoménale" de Jésus. Pour nombre de ses contemporains, celle-ci ne fut nullement un événement. Ceux qui y virent l'événement qu'elle est ne le firent pas après une enquête historique mais poussés par ce que la tradition, depuis lors, a nommé l'Esprit Saint. Les autres purent même en recevoir les bienfaits sans en reconnaître aucunement la source. Si de l'un des dix lépreux seulement il est dit que sa foi l'a sauvé, on ne dit pas par-là, note quelque part Kierkegaard, que les neuf autres n'ont pas été guéris. Dans sa pure objectivité, le fait peut bien produire des conséquences susceptibles de retenir l'attention. Celles-ci ne suffisent pourtant pas à le désigner comme l'événement qu'il est pour le croyant et uniquement pour lui. C'est pourquoi, quelle que soit l'objectivité du fait et de ses conséquences, ce qui n'est pas ici en cause, l'affirmation – historique – que c'est là un événement, ne saurait s'authentifier, de génération en génération, que par les modifications *déterminées* qu'elle induit chez celui qui affirme. Historique, en effet, elle ne dépend pourtant jamais, en dernier ressort, d'une histoire immanente dont le savoir garantirait la continuité; son authentification ne saurait donc dépendre, en dernier ressort, d'un tel savoir: ni du savoir de ce que fut réellement le fait en son existence phénoménale – savoir qui, en tout état de cause, ne peut être que fort approximatif, comme est tout savoir historique; ni du savoir des conséquences historiques qu'il entraîna en de nombreux domaines et qui peuvent aussi bien ne reposer que sur des malentendus concernant l'événement qu'on aurait pris en vain. C'est pourquoi, affirme paradoxalement l'auteur des *Miettes philosophiques*, "même si la génération contemporaine n'avait rien laissé d'autre que ces mots: 'Nous avons cru qu'en telle année le dieu s'est montré sous l'humble forme du serviteur, a vécu et a enseigné parmi nous, puis est mort' – ce serait plus que suffisant".¹⁹ Ce serait, en effet, suffisant pour que la "réflexion purement dialectique" que les *Papiers* estiment ici tout à fait nécessaire construisent du moins ce qu'on nommerait aujourd'hui le "modèle" des mutations

qualitatives que devrait subir toute pensée qui tiendrait cette affirmation pour décisive et organiserait en fonction d'elle sa cohérence. C'est ce "modèle" que représente chez Kierkegaard det *Christelige*, le concept de christianité.

Ce modèle, de toute évidence, il faut le construire. Et il faut le construire en le rapportant constamment à ce qui est son origine, c'est-à-dire au Christ, comme on a déjà, par ailleurs, appris à construire le *Concept d'ironie* constamment rapporté à Socrate. Le problème est, en effet, le même: vérifier la *légitimité* d'une descendance historique qu'authentifierait l'événement fondateur. Or, en l'absence de l'origine, définitivement barrée des discours dont elle est l'origine, on n'a d'autre ressource que de chercher à fonder le critère d'authentification sur une homologie structurale qui pourra être, comme telle, transhistorique, plutôt que d'avoir à se fier à des similitudes plus ou moins imaginaires ou à des généalogies nécessairement douteuses. C'est pourquoi on cherchera d'abord à reconnaître et à déterminer la structure du "novum" qu'introduit dans l'histoire l'événement fondateur.

L'exemple de Socrate

Quand l'événement fondateur est, comme ici, un être, on doit penser que c'est par la *qualité* singulière de son être qu'il se révèle tel. L'événement, c'est qu'apparaît dès lors comme *possible* pour chacun la qualité qu'on voit en lui *réelle*. Tel est le "novum" transhistorique qu'il introduit dans l'histoire: une *qualité nouvelle* qui, dès lors que l'on se l'approprie, modifie nécessairement l'expérience que l'on fait de soi-même, d'autrui et de la totalité de ce qui est quand on se situe, pensant et agissant, dans cette totalité. Encore faut-il chaque fois déterminer cette qualité. Et c'est bien là que les difficultés se lèvent comme en foule. La tradition, par exemple, attache volontiers à l'existence de Socrate, le nom de l'ironie. Il ne suit pas de là, ainsi que le faisait observer Kierkegaard au début de la dissertation où il se proposait d'en construire le concept, qu'on sache réellement ce que c'est que l'ironie. De même, si la tradition chrétienne proclame bien qu'un "homme nouveau" renaît en Jésus-Christ, il ne suit pas de là qu'on ait déterminé sa nouveauté. On l'a dit: une "réflexion purement dialectique" est ici nécessaire. Elle devra faire passer du simple nom au concept et de l'affirmation brute de l'événement à la compréhension de sa structure.

Confrontés à l'ironie socratique, Xénophon, Platon et Aristophane ont bien reconnu l'événement qu'elle était pour eux. Ils ne l'ont pourtant réalisée que partiellement et n'ont pu la présenter que fort diversement, selon l'interprétation que déjà ils s'en faisaient. Construire le concept d'ironie "rapporté à Socrate", c'est donc tenter de remonter, de ces présentations déjà transfigurées par l'interprétation, jusqu'à la *qualité* qui les a suscitées. On ne peut le faire qu'en recoupant les témoignages afin de construire le concept de ce qui les travaille obscurément et s'avoue, presque malgré eux, comme Autre que ce qu'ils prétendent expliquer dans leurs catégories. Inlassable passion d'interroger sur le vrai, pour Xénophon; ruse pédagogique destinée à faire surgir la vérité du fond des âmes, pour Platon; nihilisme destructeur des vérités établies, pour Aristophane; l'ironie proprement socratique qui autorise ces interprétations divergentes des témoins est sans doute Autre que ce qu'ils en ont retenu. Veut-on pourtant en repérer la qualité singulière? Qu'on observe alors les effets cependant convergents qu'elle a produits sur eux. On observera, par exemple, qu'à chaque fois, le concept de vérité, admis avant Socrate, est renvoyé, par ceux qui ont fréquenté le maître du non-savoir, de l'énoncé où on le croyait établi au sujet de l'énonciation où l'on ne sait trop encore comment l'établir, mais où l'on sait pourtant qu'est le secret de l'ironie. De toute évidence, celle-ci n'est cette "négativité infinie et absolue" qui mine tout prétendu savoir antécédent que parce qu'elle n'est, en Socrate, que la face visible d'une invisible cohérence par où l'ironiste suggère un "savoir-être" qu'il avoue indépendant de tout savoir de l'être, un "être-bien" que ne commande aucun savoir du Bien. C'est ce nouveau rapport à l'être et à la vérité qui constitue incontestablement la *qualité nouvelle* révélée par l'ironie. Qu'elle n'ait été que très imparfaitement perçue et moins encore parfaitement assimilée par ceux qui vinrent après Socrate pour le juger ou pour le célébrer, cela est aussi évident. Mais on en peut pourtant constamment retrouver des traces bien visibles dans les propos qu'ils prêtent à Socrate ou tiennent en son nom. Il est clair, en effet, que désormais après Socrate, et pour autant qu'on se réfère à lui en approchant de la qualité singulière de son être, on ne peut plus parler des dieux, de l'être, de la mort, de la science, de la cité ou de la vertu ainsi qu'on en parlait avant. Aussi Kierkegaard croit-il pouvoir énoncer ce principe qui lui servit toujours de règle méthodologique: la subversion du concept est le critère de la qualité nouvelle; partout où apparaît une nouvelle qualité, les concepts aussi bien se trouvent subvertis.²⁰

La vérité subvertie en un faire la vérité...

On aura compris que tel sera aussi bien le critère qui permettra de repérer la christianité rapportée au Christ. Diversement nommé dans les catégories familières où les disciples cherchent à l'expliquer comme accomplissement des promesses, venue du Messie attendu, ouverture du Royaume, incarnation du Verbe, l'événement christique ne serait pas l'événement qu'il est pour qui resterait étranger à la subversion qui affecte d'abord les concepts du langage religieux juif qu'ils ont voulu lui appliquer. En dépit de l'apparente continuité qu'ils ont ainsi cherché à assurer afin de se mieux rassurer, une rupture plus profonde est aussi bien marquée, qui marque le caractère "historique" de l'événement. Au bout d'une génération à peine, et parce qu'ils furent contraints à de telles relectures du texte biblique pour qu'il en vienne à annoncer la qualité nouvelle dont ils avaient à témoigner, les disciples se voient contraints de reconnaître qu'ils en ont fait un autre texte, également fondateur, mais d'une religion nouvelle, laquelle se révélait capable en même temps de subvertir également les concepts des autres religions ainsi qu'au rapport de l'auteur des *Actes des Apôtres*, Paul, déjà, l'avait tenté à Athènes. Après Christ, en effet, et pour autant qu'on se rapporte à lui en approchant de la qualité singulière de son être, on ne peut plus parler comme on parlait avant parce qu'on ne peut plus tout simplement être comme on était avant. Quand on est Juif, on s'aperçoit qu'on ne peut plus parler de Loi, de Messie, de sacrifice ou de sagesse comme on en parlait avant; et Pierre s'apercevra bientôt, en allant souper chez Corneille,²¹ que les Gentils non plus, qui ont aussi bien leurs Sibylles, ne peuvent plus, après Christ, parler de Dieu, de l'homme, du monde ou de l'amour comme ils en parlaient avant. De sorte que, bien avant qu'on l'ait nommée telle, la christianité apparaît universelle en tant qu'universelle puissance de subversion liée ou rapportée à la qualité singulière des êtres révélée en Christ.

On doit savoir pourtant que le naturel chassé revient vite au galop. Subvertissant la subversion accomplie dans l'énonciation marquée par la qualité nouvelle, il rend possible les énoncés d'un christianisme illusoire que la christianité aurait pu désertir. Sans doute faut-il avoir l'oreille assez sensible pour percevoir entre des énoncés par ailleurs identiques des différences qui tiennent uniquement au "lieu" de leur énonciation. Pourtant, fait souvent observer Kierkegaard, quand Christ dit qu'il y a une vie éternelle et que le candidat en théologie Pedersen dit qu'il y a une vie éternelle, la différence est infinie entre ces deux énoncés iden-

tiques. A défaut d'une oreille aussi sensible, c'est encore à la subversion que de tels énoncés opèrent dans le discours des scribes qu'on pourra le plus aisément distinguer s'ils appartiennent au langage d'hommes véritablement *renés* dans la qualité nouvelle qui fait subversive leur énonciation, ou s'ils sont seulement propos de prétendants abusifs ou d'héritiers peut-être abusés.

Quand Christ dit qu'il y a une vie éternelle, ses disciples ne rapportent pas qu'il en aurait proposé quelque démonstration comme celle que s'efforce de produire le candidat en théologie Pedersen. Dans le rapport qu'ils en font, Christ dit: "Je suis la Vie". Où l'on comprend aussitôt qu'un Pedersen ne peut dire cela; mais que s'il s'époumone encore à prouver qu'il doit bien y avoir une vie après la mort, en alléguant Platon ou toute autre Sibylle, c'est qu'il n'est en rien sensible à ce qu'il advient au concept de vie éternelle quand un homme dit qu'il EST cette vie et qu'on le croit. Certes, tous les Pedersens du monde savent fort bien que quiconque prononcerait ces mots déclencherait un beau scandale et ne serait pas cru. Mais pourquoi faut-il qu'ils gommant le scandale que dut bien entraîner cette première énonciation par un homme, en feignant que nul ne les a entendus que de la gloire où fut élevé Jésus? Car c'est de l'abaissement où il s'était lui-même mis que Jésus les a prononcés, les livrant au scandale ou à la foi de ses auditeurs.²³ Ceux qui l'ont cru, surmontant le scandale, ne lui ont en rien demandé de prouver la vérité de ce qu'il disait ni ne l'ont eux-mêmes démontrée. Ajoutant le scandale au scandale et la foi à la foi, ils attestent seulement qu'il en va autrement du rapport à la vérité pour qui a entendu et cru celui dont ils rapportent que, de son abaissement aussi bien, ils l'ont entendu dire: "Je suis la Vérité". Ce nouveau rapport à la vérité, transmis dans le stupéfiant propos de Jean sur ceux qui, *faisant* la vérité, parviennent à la lumière, n'a évidemment de sens que si l'on a pu affirmer qu'on a trouvé en Christ celui que Kierkegaard va désormais nommer "l'Etre de la vérité", et qu'on soupçonne qu'on peut être par lui mis dans la vérité. Mais ce nouveau rapport se laisse-t-il si aisément penser?

...et par tant en acceptation du scandale qui lui est inhérent

Le moins qu'on puisse dire est qu'il met en effet la pensée au rouet. La voilà, en effet, obligée de penser que la vérité n'est pas dans l'énoncé mais dans la qualité du sujet de l'énonciation. Cela, tous les modernes

après Nietzsche le lui accorderont volontiers, en s'étonnant peut-être qu'un chrétien l'eût pensé avant eux. Mais il lui faut aussi bien affirmer que si l'on prenait la christianité au sérieux, on aurait chance d'y découvrir le contraire même du perspectivisme qu'elle semble tout d'abord proclamer. Car la christianité invite à penser un "renversement du principe de subjectivité" que, dans ses *Papiers*, Kierkegaard se déclare surpris qu'on n'ait jamais réellement tenté de penser. Pour lui, en effet, proclamer la christianité c'est proclamer que, par-delà le subjectivisme qui est la vérité et la ruine de la métaphysique moderne, il y pourrait y avoir encore à découvrir "un *comment* qui a la propriété, dès lors qu'il est exactement donné, de fournir en même temps le *ce que*".²³ Mais c'est là que la pensée achoppe. Qu'elle sache qu'il faut être dans la vérité de l'Être pour dire sur les êtres la vérité, cela n'est pas douteux. Mais elle ne sait pourtant pas *comment* il faut être, ne pouvant, en tout état de cause, en s'appuyant sur ce qui est sa tradition, qu'espérer être dans la vérité. Et voilà qu'on lui dit qu'il y a un *comment*. Mais la valeur de ce comment est tout entière suspendue à la foi. C'est parce que la qualité nouvelle, qui fonde pour elle l'idée de christianité, lui est apparue dans les discours des témoins comme la qualité d'un homme qu'il leur a fallu nommer Fils de Dieu tant il leur semblait révéler à chacun ce qu'on pourrait nommer le savoir-être-humain de Dieu, qu'elle dit que c'est ainsi qu'il faut être pour être dans la vérité. Mais comment la pensée pourrait elle annoncer d'elle-même, voire proclamer impérativement, que c'est *ainsi* qu'il faut être? Et comment l'oserait-elle si c'est pour ajouter qu'à être ainsi, ce qu'on énoncera peut-être de l'homme, du monde ou de Dieu ne dévoilera ce qu'ils sont en effet qu'en paraissant d'abord aussi proprement scandaleux que durent tout d'abord paraître scandaleux les propos de l'Homme-Dieu?

Il est trop évident que la pensée ne le peut pas. Mais le peu qu'elle peut n'est pas rien que, dans sa nostalgie d'un pouvoir souverain, elle néglige par trop souvent de faire. Réfléchissant sur la foi, elle peut, en effet, montrer que si la foi chrétienne est ce qu'elle prétend être, elle implique nécessairement une qualité qui donne aux propos du croyant un sens qu'ils n'auraient pas, prononcés par un autre locuteur. *Ce que* dira le croyant, la pensée avoue qu'elle n'en sait rien, se souvenant que le croyant n'a pris sa qualité qu'aux entours d'un tombeau vide. Mais elle peut assurer que si d'aventure ce qu'il dit ne subvertit pas essentiellement ce qui se dit ailleurs, c'est qu'il ne parle pas de ce lieu, ou qu'il a laissé se pervertir la qualité qu'on y doit pourtant bien acquérir. Car sur la quali-

té, du moins, il lui est possible d'être plus explicite. Posée par l'être singulier désormais disparu, qui la leur présentait comme possible, elle a évidemment dû laisser plus d'une trace dans les dits subvertis de ceux qui ont fait de sa venue un événement. Il suffit de l'y savoir trouver. Une pensée "purement dialectique" est ici suffisante.

La manière dont s'y prend Kierkegaard a parfois fait songer à Feuerbach. En demandant à ses lecteurs de "se regarder au miroir de l'Écriture" plutôt que de "regarder le miroir", il semblerait admettre, en effet, tout comme un Feuerbach, que le langage religieux qui est là employé a pour fonction essentielle de révéler à l'homme son essence telle qu'il l'aurait tout d'abord projetée en un être "paradigmatique". On peut penser, en effet, qu'en parlant de Christ, disant qu'il attire tout à lui, c'est d'eux-mêmes aussi bien que parlent les témoins et de ce qui les attire; de sorte que, dans l'image réelle qu'ils proposent de lui, se dessine aussi bien l'image virtuelle de ce qu'ils voudraient devenir, affirmant qu'on peut l'être en montrant qu'il le fut. Ainsi, l'insistance de Kierkegaard sur la nécessité de retrouver en Christ un modèle plutôt que de jouer indéfiniment avec l'idée qu'il est bien le sauveur, peut-elle facilement prendre des accents feuerbachiens, quand elle ne renvoie pas explicitement, mais non sans ironie, à l'auteur de *L'Essence du christianisme*, tenu pour seul capable, en ce temps de théologie spéculative, de proposer un exposé précis de ce que fut naguère l'exigence chrétienne. Mais Kierkegaard est un lecteur trop critique de la théologie de son temps pour n'avoir pas perçu aussitôt que son "renversement" par Feuerbach présentait rigoureusement les mêmes faiblesses. Pour ne lire dans l'Écriture que la réalisation des désirs secrets de l'homme, il faut et il suffit de procéder comme les théologiens spéculatifs quand ils veulent y lire la conscience que Dieu prend de lui-même dans l'homme. Il faut et il suffit de négliger le caractère *proprement historique* de l'événement qui la suscite et la travaille en transformant toute l'histoire en un mythe et tout écrit en procès anonyme. Mythe de l'avènement progressif de Dieu dans l'histoire ou mythe de l'avènement de l'homme, c'est tout un: il ne se construit que sur le mépris de l'événement; de l'événement historique porté par l'événement d'une parole. Celui-ci, on l'a assez montré, ne se décèle qu'à la mutation dont il affecte les rapports structurels qui existent avant lui. A cette mutation Feuerbach est aveugle. C'est sur elle que Kierkegaard voudrait que la pensée concentre son effort "dialectique".

Quand Feuerbach affirme que, dans le religieux, "l'homme projette d'abord son essence hors de lui, avant de la retrouver en lui-

même”²⁴ la lecture kierkegaardienne de l'Écriture montre que la pensée aurait bien pu observer que ce qu'il retrouve n'est pas la même chose que ce qu'il avait projeté, dès lors que c'est en un être réel et réellement historique que s'est opérée la projection. Quand Feuerbach prétend que, dans l'objet religieux, l'homme lit ses propres dispositions fondamentales affranchies des bornes que leur impose son individualité, de sorte qu'il lit en Dieu comme infinis les pouvoirs qu'il ne trouverait en lui que finis, la lecture kierkegaardienne de l'Écriture invite la pensée à observer comment, quand on les lit dans l'être réel et réellement historique en qui des hommes ont reconnu le Fils de Dieu, ces pouvoirs ne sont dits infinis qu'après que la conception qu'on en avait d'abord s'est trouvée radicalement subvertie. De sorte que la pensée est invitée à concevoir le projet d'une anthropologie subvertie qui serait à celle de Feuerbach ce que la philosophie positive de Schelling voulait être à la philosophie classique réputée négative.

Dans l'anthropologie de Feuerbach, l'homme est considéré tout à fait classiquement comme étant essentiellement sensibilité, entendement et volonté. Fini, il sent qu'en lui ces pouvoirs infinis ne peuvent s'exercer que dans les limites étroites de son individualité qu'il prend même souvent à tort pour les limites du genre humain. S'il ne prêtait à Dieu un amour, un esprit, une puissance infinis, il n'aurait point l'idée que ces pouvoirs sont en eux-mêmes infinis. C'est donc bien en Dieu que se lisent les pouvoirs de l'homme: le secret de la théologie est l'anthropologie. L'anthropologie à laquelle Kierkegaard convie la pensée se demandera ce qu'il advient de ces mêmes concepts quand on affirme que les pouvoirs qu'ils désignent ont été réellement exercés avec une puissance infinie par un être réel et réellement historique. Alors, il ne s'agit plus de rêver – même pieusement – d'une puissance humaine portée à l'infini. Il s'agit bien – enfin – de voir réellement quelle mutation subissent ces pouvoirs humains au rapport de ceux qui disent les avoir vus réellement exercés avec une puissance qu'ils ont dite infinie.

L'amour subverti par l'infini

Affranchi des bornes de l'individualité, porté à l'infini, le pouvoir humain de l'amour se présente comme ce pouvoir – théoriquement contradictoire pour un être temporel et charnel – d'un amour de prédilection qui s'exercerait toujours à l'égard de chacun. On peut certes en rêver nostalgiquement

giquement – et c’est ce que permettent de faire les mythes de Don Juan; on peut certes en spéculer théologiquement – et c’est ce que font maintes théodicées. Mais on ne saurait songer à l’exercer pratiquement. Porté à l’infini, le pouvoir humain de l’amour semble ne pouvoir être que le pouvoir d’un autre – Dieu ou le genre humain – dont on ne percevra les effets qu’à la fin des temps. Au rapport des témoins, cependant, il est une *pratique* eschatologique de l’amour par un individu singulier, temporel et charnel, qui se révèle, sans contradiction théorique, amour humain exercé avec une puissance infinie. Cette pratique implique une telle subversion des rapports humains ordinaires qu’ils en ont fait un *devoir*, marquant ainsi la subversion d’un concept nouveau et nommant cette pratique de l’amour, amour du *prochain*, étant bien entendu que le prochain est tout homme – même samaritain – dont on *doit* se faire proche. Après quoi, fort de cette pratique où, dit-on, ils excellaient, ils se sont mis à tenir des propos insolites, disant, par exemple, qu’il faut aimer son ennemi ou s’interdire de répudier sa femme quand la loi l’autorise, marquant une souveraine indifférence à toutes les différences par quoi ce qu’ils nommaient “le monde” assure sa puissance et son ordre.

Certes, après des siècles de christianisme et de banalités proférées sur l’amour du prochain, l’écho de ce scandale s’est beaucoup affaibli. Mais c’est aussi peut-être que la subversion a été subvertie, elle qui seule cependant, au rapport des témoins, assurait à l’amour sa puissance infinie. Mais c’est quand tel paraît être le cas que la distinction opérée entre christianisme et christianité se révèle précieuse. Pour Kierkegaard, elle autorise, en effet, la pensée à rechercher, dans la catastrophe même des institutions chrétiennes, la possibilité d’un renouveau de la christianité qui viendrait peut-être les régénérer. Si elle a pu repérer le mécanisme de l’inversion, elle peut, en effet, aussi bien l’inverser à nouveau. Elle décèlera alors comment la christianité peut toujours opérer dans la pensée contemporaine, comme aussi bien dans tout christianisme qu’un Nietzsche dirait dégénéré, une subversion analogue à celle qu’elle a pu penser à son début. Peut-être ne fera-t-elle là qu’anticiper le mouvement par lequel le christianisme, du reste, a toujours su se réformer. En tout cas, si elle est assez rigoureuse, elle apprendra du moins à distinguer, dans les périodes critiques, ce qui est vrai mouvement de réforme et ce qui n’est que “vacarme de guinguette” qui ne peut donner lieu qu’à “une fausse alerte”.²⁵

Proposant, dans les *Œuvres de l’Amour* une lecture contemporaine du précepte “royal” de l’amour du prochain, Kierkegaard y énonce sur

la puissance infinie de l'amour humain subverti en amour du prochain des propositions qui feraient aujourd'hui encore tout aussi bien bondir les théologiens de l'amour conjugal que les théoriciens de la libération d'Eros. Il lui suffit de tirer avec rigueur, mais non sans ironie, toutes les conséquences de l'application du concept de prochain à ceux qui s'aiment d'un amour humain naturel et croient spontanément que cet amour suffit, sans qu'il soit subverti, à s'assurer de sa durée et de sa réussite. De même énonce-t-il des propositions qui feraient tout aussi bien bondir les théologiens de la révolution que les théoriciens de l'État libéral. Il lui suffit d'appliquer avec rigueur, mais non sans ironie, le concept de prochain aux différences "mondaines" que veulent abolir les uns ou renforcer les autres pour dénoncer comme vain l'espoir de faire régner un ordre humain fondé sur un autre principe que celui de la rigoureuse égalité des hommes devant Dieu. Il prouve ainsi que la christianité, pourvu que l'on sache encore la *penser*, n'a rien perdu de son pouvoir subversif, laissant entendre par là même qu'elle ne demande, sans doute, tout simplement qu'à être pour être en effet subversive.

Il serait trop long de montrer ici comment il renouvelle l'opération dans *L'École du Christianisme* et dans *La Maladie à la Mort* sur l'entendement et sur la volonté afin d'achever son anthropologie subvertie par la christianité. Il faudrait alors montrer comment le scandale que suscite la pensée nécessairement paradoxale de qui fait de la vérité un être et non un énoncé ou un discours est, pour lui, le plus sûr indice que se trouve là subverti et accompli ce qui ne serait autrement que le rêve mythico-théologique d'un entendement humain porté à l'infini dans l'idée d'une omniscience divine. Et il faudrait montrer comment l'acceptation de la mort à soi-même qu'implique la volonté de se vouloir, en toutes circonstances, dans la vérité de son être créé est, pour lui, le plus sûr indice que se trouve là subverti et accompli ce qui ne serait autrement que le rêve mythico-théologique d'une volonté humaine portée à l'infini dans l'idée d'une toute puissance divine. On verrait alors comment, appliqués aux réalités contemporaines, les concepts de scandale et de mort à soi-même, qui marquent la différence de l'anthropologie inspirée par la christianité, n'ont rien perdu de leur pouvoir subversif, qui n'attend plus peut-être qu'un *être* qui le rende effectif. Peu importe, en effet, le détail. Il suffit qu'on ait pu en montrer la méthode.

L'éternelle possibilité d'être chrétien

Si la christianité, en effet, apparaît ici comme le concept d'une différence *déterminée* dont l'éternelle possibilité a été révélée dans un événement historique, on voit bien que sa détermination conceptuelle est certes toujours possible à l'aide des concepts qui la signalent comme "nouvelle" au plus près de l'événement. Mais on voit aussi bien que cette détermination par les concepts de prochain, de scandale et de mort à soi-même, si elle est exacte, ne saurait pourtant prétendre à être exhaustive. Dépendant de l'événement, certes, elle dépend aussi bien de l'appareil conceptuel utilisé pour l'interroger. De sorte qu'on peut penser qu'en interrogeant aujourd'hui l'événement avec un autre appareil conceptuel, on y verrait paraître d'autres déterminations aussi subversives qui, sans annuler les premières, les complèteraient dans le langage des hommes d'aujourd'hui. Qu'on pense, par exemple, à ce qu'on obtiendrait en interrogeant ainsi l'événement sur ce qu'il dit de la subversion de la violence comme l'a pu tenter René Girard en se laissant malheureusement bloquer par le concept bâtard d'écriture judéo-chrétienne. Mais la détermination obtenue, si riche qu'on la voudrait penser, n'en resterait pas moins nécessairement abstraite. Le maximum qu'on puisse tirer de ce concept abstrait consisterait, en appliquant ses déterminations aux éléments de la culture contemporaine, à représenter les subversions qu'elle subirait du fait d'êtres qui correspondraient au concept. Sans doute obtiendrait-on par-là une représentation plus précise de ce qu'exigerait *hic* et *nunc* la christianité de ceux qui s'en réclameraient. Mais on ne serait pourtant point là sorti de la pure possibilité.

Aussi, quand on apprend que Kierkegaard affirme que c'est là une tâche qui se révèle "en tous temps nécessaire", est-on tenté de répliquer qu'on n'en voit pourtant pas l'utilité. Ces analyses, subtiles et compliquées, Kierkegaard sait bien qu'elles ne peuvent évidemment viser à rendre qui que soit chrétien. Et comment la pensée le pourrait-elle, elle qui ne connaît que le concept? Et de quel droit le ferait-elle, si elle n'a évidemment pas de quoi décider par elle-même de la valeur ontologique que, dans la foi, les chrétiens attribuent à l'Être de la Vérité d'où ils tirent leur nom et la pensée son concept? Quel que soit son contenu *noétique*, le concept n'a pas de contenu *ontologique*. Spinoza le rappelait plaisamment: le concept d'un chien n'aboie pas. Le concept de christianité n'agit pas. Règle pour la pensée, cependant, le concept conserve, *dans son ordre*, une

indéniable utilité. Il permet de déterminer, parmi les êtres qui agissent et aboient, s’il s’agit d’individus de bonne race, dont on peut attendre qu’ils accomplissent une fonction déterminée ou s’il s’agit de loups, peut-être, déguisés en bergers ou d’infâmes corniauds dont il serait vain d’attendre quoi que ce soit. A distinguer parmi les prétendants, à juger sainement de ses propres prétentions, servait déjà, chez Platon, la recherche d’une détermination de l’essence dont la neutralité se lisait aussitôt dans l’emploi de l’adjectif neutre substantivé, *to kalon*, le beau. Le sage, qu’est-ce que c’est? demande-t-on à celui qui prétend être sage. La *secunda philosophia* ne fait pas autre chose. Faisant allusion à la christianité comme à un lieu supposé, le chrétien affirme que c’est là qu’il faut être pour être dans la vérité. La *pensée* détermine ce lieu. Et puis, elle interroge le prétendant: “est-ce bien là que vous êtes?”

A celui qui trouverait absurde et insensé tout ce travail pour aboutir à cette simple question, Kierkegaard, qui s’est fait à lui-même l’objection, a répondu d’avance à la fin du premier de ses *Discours édifiants*: Serait-il insensé et absurde qu’on sache si l’on a la foi ou non?²⁶

Notes

1. Henri-Bernard Vergote, *Une simple question*, Revue des sciences religieuses, tome 51, n° 4, 1977, p. 378.
2. II, 135.
3. Premier des deux *Discours édifiants* de 1843, c’est-à-dire premier des *Discours édifiants* tout court.
4. *Om Begrebet Ironi*, SV³ 1, 328; OC 2, 293.
5. Quand on aura ici à citer l’œuvre de Kierkegaard on renverra toujours, sous le sigle OC. suivi du n° du volume, aux *Œuvres complètes* des éditions de l’Orante. Les étudiants qui utiliseront d’autres éditions, comme il est bien normal, devront passer un peu de temps à écrire dans les marges de leur édition les pages de l’édition de référence. C’est une besogne fastidieuse mais que tout chercheur est amené à faire de temps en temps.
6. Nietzsche, *L’Antéchrist*, § 39, trad. E. Blondel, coll “G.F. Flammarion”, Paris, 1994, p. 90.
7. E. Blondel est, à notre connaissance, le seul des traducteurs français de *L’Antéchrist* qui ait osé reprendre, pour traduire *die Christlichkeit*, ce “barbarisme” que nous avons risqué dans *Sens et répétition* pour rendre le danois *det Christelige (das Christliche)*. Il s’en explique ainsi à la note 243 de sa traduction (*op.cit.* p. 159): “*Christlichkeit*: notre barbarisme traduit le mot forgé par Nietzsche “qualité d’être chrétien” à distinguer de “chrétienté” ou de “christianisme” (Christentum) qui désigne l’ensemble des chrétiens et (ou) l’institution et le dogme”.
8. *Op.cit.*, § 33, trad. cit., p. 84.
9. *Op.cit.*, § 33, trad. cit., p. 83.

10. *Op.cit.*, § 33, *trad. cit.*, p. 84.
11. *Op.cit.*, § 35, *trad. cit.*, p. 86.
12. *Op.cit.*, § 35, *trad. cit.*, p. 86.
13. *Ibid.*
14. *Op.cit.*, § 29, *trad. cit.*, p. 77.
15. *Ibid.*
16. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* trad. H. Corbin, in *Questions 1*, Paris, Galimard, 1968, p. 40.
17. SV² IV, 325-326; OC. 7, p. 123. (*Le concept d'Angoisse*).
18. L. Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, F. Maspero, Paris, 1969, t. I, p. 127.
19. SV² IV, 296; OC. 7, p. 97.
20. *Pap.* XI 2 A 212.
21. On fit ici allusion au célèbre épisode relaté dans les *Actes des apôtres* (10-11) et qui a fait l'objet d'un remarquable commentaire de Roland Barthes dans *Exégèse et Herméneutique*, ouvrage collectif publié aux éditions du Seuil, Paris 1971, p. 181, sv.
22. Sur le gommage du scandale par cette substitution du Christ de la gloire au Jésus de l'abaissement, comme sujet de l'énonciation des propos rapportés dans l'Évangile, voir: *L'Ecole du Christianisme*, SV². XII 40, sq.; OC. 17, p. 24, sq...
23. *Pap.* X 2 A 299.
24. *L'Essence du Christianisme* in L. Feuerbach: *Manifestes Philosophiques*, textes choisis et traduits par L. Althusser, P.U.F., Paris, 1973, p. 64.
25. Cf. SV² XII, 555; OC. 18, p. 255 (*Jugez vous-mêmes!*).
26. SV² III, 40; OC. 6, p. 27.