

Le problème de la religion de Kierkegaard

Régis Jolivet

Citer ce document / Cite this document :

Jolivet Régis. Le problème de la religion de Kierkegaard. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 47, n°13, 1949. pp. 137-142;

doi : 10.3406/phlou.1949.4181

http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1949_num_47_13_4181

Document généré le 24/05/2016

LE PROBLÈME DE LA RELIGION DE KIERKEGAARD

Le problème de la religion de Kierkegaard se trouve posé par les réflexions que A. De Waelhens a consignées dans son beau livre sur Heidegger ⁽¹⁾, comme aussi par les vues de J. Wahl, auxquelles A. De Waelhens se réfère pour apprécier la position de Kierkegaard relativement à Dieu et à l'existence religieuse. Je me bornerai là-dessus à quelques observations, qui mériteraient sans doute d'être développées, mais qui, telles quelles, pourront sans doute servir à préciser le sens du problème et peut-être aussi à en esquisser la solution.

* * *

1. On pourrait d'abord, me semble-t-il, contester la manière dont A. De Waelhens comprend la « subjectivité » kierkegaardienne, à savoir comme constituant logiquement un solipsisme et comme négation absolue de l'« objectif ». L'argument de A. De Waelhens se fonde sur l'assertion de Kierkegaard que « la manière dont je choisis, le comment de la foi, l'emporte absolument en valeur sur la nature de ce que je choisis, sur le contenu de ma foi », que « la tension subjective engendrée par l'acte de choisir et qui me constitue comme être, importe infiniment plus que le terme naturellement indéfinissable pour lequel j'aurai opté » ⁽²⁾. A. De Waelhens conclut de là que pour Kierkegaard (faute d'avoir « jamais formellement opté », dans le choix de Dieu, pour un « contact vécu, de personne à personne », entre l'existant qui choisit et la subjectivité pure qui est choisie), « l'acte de choix est un effort qui débouche sur le vide, une tension qui ne se nourrit que d'elle-même » ⁽³⁾.

Sans aucun doute, bien des textes de Kierkegaard paraîtront justifier cette conclusion. Mais beaucoup d'autres aussi, et par dessus

⁽¹⁾ A. DE WAELEHENS, *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 2^e éd., 1946, pp. 336-339.

⁽²⁾ *L. c.*, p. 336. Ces lignes, en fait, « interprètent » K.

⁽³⁾ *L. c.*, pp. 336-337.

tout la foi vécue de Kierkegaard, nous inclinent à la mettre en question. Il paraît difficile, en effet, quand on tient compte de l'œuvre entière de Kierkegaard, — spécialement des *Discours édifiants*, auxquels Kierkegaard voulait qu'on se référât avant tout et que J. Wahl a trop négligés, — comme aussi de sa vie spirituelle, d'affirmer absolument que « le choix pour ou contre Dieu n'est qu'un mythe exsangue... une façade destinée à masquer la solitude absolue d'une subjectivité entièrement suspendue à ce mythe même », que « toujours et dans tous les cas, c'est le néant qui est choisi »⁽⁴⁾. Il est vrai qu'A. De Waelhens précise que cet aboutissement (« le néant absolu ») n'est pas l'aboutissement « littéral » de la pensée kierkegaardienne⁽⁵⁾. Mais cette réserve apparaîtra-t-elle suffisante, s'il est de fait que Kierkegaard a toujours prétendu et même, semble-t-il, vraiment voulu aboutir à Dieu, je dis : à un Dieu réellement existant, par opposition au néant où conduit l'attitude esthétique ? Comment serait-il possible de substituer à cette affirmation constante l'assertion (même « non-littérale ») que « le sujet qui s'est élevé à la dignité de sujet par l'intensité même de sa réflexion intérieure, s'emmure dans le néant, le veut et n'est que par cette volonté » ?⁽⁶⁾.

2. Là-contre on pourra invoquer tous les témoignages de Kierkegaard relativement à sa vie religieuse, et qui n'auraient aucun sens s'ils ne traduisaient la réalité d'un contact vécu avec Dieu. Là-contre, également, le témoignage de sa mort et de ses derniers entretiens avec son ami, le pasteur Emile Boesen. Assurément, on peut faire planer un doute sur la portée de l'un ou de l'autre de ces témoignages qui concernent la vie spirituelle de Kierkegaard. Mais, dans l'ensemble, ils ont un caractère de sincérité émouvante. On a quelque peine à admettre que l'âme d'où ont jailli tant de magnifiques prières⁽⁷⁾, ne croyait pas sincèrement et profondément à la réalité du Dieu auquel elle s'adressait dans sa ferveur et ne faisait, en priant ainsi, qu'hypostasier gratuitement, par l'effet d'une subjectivité passionnée, une sorte de « néant absolu ».

Il est vrai que Kierkegaard manifeste une hostilité déclarée contre le « mysticisme ». Mais d'abord, n'est-il pas possible d'être à

⁽⁴⁾ *L. c.*, p. 338.

⁽⁵⁾ *L. c.*, p. 338.

⁽⁶⁾ *L. c.*, p. 338 (C'est nous qui soulignons).

⁽⁷⁾ Cf. le recueil de *Prières*, publié par P.-H. Tisseau.

la fois « mystique » et ennemi du mysticisme, comme à la fois « athée » et profondément religieux ? (Le cas de Proudhon serait ici assez éclairant). De plus, l'opposition au mysticisme s'explique bien plus facilement, chez Kierkegaard, par la manière dont celui-ci le comprenait, et qui heurtait si profondément son luthéranisme, que par un défaut de vie spirituelle authentique. Il redoutait la « passivité » des mystiques, en l'entendant en un sens des plus contestables. Il se pourrait, en fin de compte, que son anti-mysticisme théorique ne fût que la forme d'un mysticisme personnel et vécu.

3. On ne peut contester que bien des formules kierkegaardiennes relatives à la subjectivité ne soient équivoques. Certaines laisseraient penser que l'intensité de la passion serait proprement créatrice de son objet. Dieu ne serait ainsi « qu'un fantôme issu de cette subjectivité même »⁽⁸⁾, un simple « mythe ». — Je crois cependant que cette interprétation est loin de s'imposer. Non seulement, en effet, elle cadre mal avec les intentions de Kierkegaard (si du moins on admet sa sincérité) ; mais encore elle est discutable en elle-même, je veux dire quant au sens que l'on peut donner aux textes litigieux. Car enfin, s'il suffisait, pour faire de Dieu un simple « mythe », d'affirmer, avec Kierkegaard, que « l'existant qui choisirait une voie objective en vue d'arriver à Dieu, et s'efforcera ainsi de rendre Dieu évident », s'embarquerait « dans une entreprise impossible et sacrilège », par là même que « Dieu étant le sujet pur, ne peut exister que pour une intériorité »⁽⁹⁾, — si cela suffisait, en vérité, que d'athées ! Dieu serait mythique pour saint Augustin, pour saint Bonaventure, saint Thomas et Pascal ; il le serait pour tous les mystiques ; il le serait pour toutes les âmes religieuses. S'il y a, en effet, une certitude commune à tous les penseurs chrétiens, c'est bien sur ce point que Dieu n'est un « existant » pour moi que par la communion effective et affective avec lui, c'est-à-dire par et pour l'intériorité. Là-dessus, tous répètent avec saint Augustin : *Redi in te ; ibi habitat Veritas*. Car Dieu ne peut être un « objet » que pour une raison spéculative, appliquée à découvrir la raison suprême de l'univers. Mais justement, atteindre Dieu ainsi, par manière d'objet, n'est pas le « connaître », au sens propre du mot, c'est-à-dire que ce n'est pas connaître un « existant », en tant même qu'existant, mais seulement, et par manière de conclusion, une Raison abstraite

⁽⁸⁾ A. DE WAELENS, *l. c.*, p. 334.

⁽⁹⁾ *L. c.*, p. 335.

ou un Principe rationnel. Même, pour saint Thomas, plus radical peut-être en cela, malgré les apparences, que saint Augustin lui-même, cette « connaissance » spéculative et rationnelle de Dieu n'est, en fait, qu'une connaissance du monde, une explicitation de sa contingence foncière, — tellement que la *theologia naturalis* n'a pas d'objet propre absolument distinct de celui de l'ontologie : son objet, c'est encore l'être du monde, envisagé sous l'aspect formel de son existence et des raisons qui la rendent intelligible.

Aussi comprend-on l'assertion constante de saint Thomas qu'ici-bas, par suite des conditions qui grèvent l'exercice de l'intelligence en quête de Dieu, la connaissance de Dieu se réalise plus sûrement et plus profondément par la voie du cœur et de l'amour que par la voie de la raison et du discours. Mais surtout, pour la vie religieuse, Dieu ne peut être un « objet » que l'on observe et que l'on étudie en quelque sorte du dehors ; il ne peut être qu'un Sujet, un Toi en face de moi, nourrissant par sa présence le dialogue de l'amour, et mieux encore, par le mystère de la grâce, un seul être avec moi, dans une communion absolument ineffable.

4. Kierkegaard a-t-il voulu vraiment dire autre chose ? Je ne le crois pas. Certaines formules paradoxales dont il a usé, s'expliquent bien, non seulement par sa manière d'écrire, mais aussi et à la fois, par son luthéranisme et par le souci qui l'animait de faire entendre que Dieu ne pouvait se ramener à un « concept » comme les autres, que « connaître » Dieu ne pouvait être autre chose que vivre de lui et en lui et qu'enfin la pire idolâtrie était sans doute, sous le prétexte d'« évidence » et de « rationalité », de s'imaginer que le Dieu que nous avons à adorer et à aimer est cet Etre que nous construisons laborieusement à coup de concepts abstraits et dont nous nous imaginons trop facilement capables de faire le tour. Là-dessus, n'hésitons pas à découvrir en Kierkegaard, comme en Pascal, un témoin de la plus authentique tradition de la « philosophie chrétienne ».

Tout cela nous rend difficile d'admettre, avec A. De Waelhens⁽¹⁰⁾, que Heidegger, en laïcisant Kierkegaard, se soit simplement contenté « de comprendre Kierkegaard comme, sans doute, il doit être compris ». Ni subjectivement, ni objectivement, me semble-t-il, Kierkegaard ne peut être ainsi compris. Non seulement, en effet, les intentions, maintes fois déclarées, de Kierkegaard pa-

⁽¹⁰⁾ *L. c.*, p. 339.

raissent exclure une telle hypothèse, mais encore, si on l'admettait, l'ensemble même de la pensée kierkegaardienne deviendrait incompréhensible : le christianisme, l'Incarnation, la divinité du Christ deviendraient de pures fantasmagories et l'on n'arriverait plus à expliquer que Kierkegaard leur attribue une telle importance et s'y réfère constamment. Il ne s'agit pas d'ailleurs de nier toutes les ambiguïtés de la pensée kierkegaardienne, dont la logique interne est loin d'être parfaite. Mais son sens général, sa direction, son esprit ne paraissent pas douteux et doivent, à mon sens, commander l'interprétation des textes qui, isolés de l'ensemble, pourraient sembler parfois justifier les conclusions d'A. De Waelhens.

5. Il reste cependant que ces conclusions mêmes gardent une grande part de vérité. Pour préciser ce point, il faudrait reprendre la psychologie kierkegaardienne de la foi, si profondément marquée par le luthéranisme ⁽¹¹⁾, et qui n'est pas seulement une théorie de la foi, mais l'expérience vécue de Kierkegaard. Disons, pour résumer, que la foi kierkegaardienne portant essentiellement sur ce qui est au-dessus de la raison, et plus encore, contre la raison, c'est-à-dire sur « l'absurde », implique constamment, dans son exercice même, une négation constamment surmontée, et, par là même, une tension dramatique qui la situe au plus haut point du « pathos ». La foi en Dieu (et Dieu, pour Kierkegaard, n'est jamais « atteint » que par la foi) implique donc elle-même, dans sa structure et dans son essence, une sorte de risque absolu, qui se définira par le néant de son objet. Sans doute surmonte-t-elle ce risque, sinon la foi disparaîtrait, mais jamais d'une façon définitive : il fait corps avec elle, puisqu'il en est la condition même, et de telle façon qu'elle n'est pas un moment distinct et séparé de la négation, l'après d'un avant, mais que la négation la hante, comme le fardeau continue de peser sur mes épaules dans le moment même que, le chargeant, je nie et j'abolis en quelque sorte sa pesanteur. C'est pourquoi l'inquiétude l'habite et, à vrai dire, la constitue. Elle est une inquiétude surmontée, une incrédulité vaincue, une négation niée, — ou, plus exactement, l'acte même de nier la négation, de vaincre l'incrédulité, de surmonter l'inquiétude, et par le fait même, de les faire surgir à nouveau, puisque sans elles, il n'y aurait plus de « foi », mais évidence, certitude et assurance, qui sont le contraire même de la foi.

⁽¹¹⁾ Cf. notre *Introduction à Kierkegaard* (2^e éd., Paris, Editions de Fontenelle), pp. 85-97, 217-241.

Aussi Kierkegaard approuve-t-il Luther d'avoir conçu la foi comme une « chose inquiète ».

C'est cette expérience, — et cette doctrine, qui ne fait qu'élever au niveau du droit la vérité psychologique de Kierkegaard, — qui me paraissent expliquer l'interprétation d'A. De Waelhens. Expliquer, — mais non justifier. Car s'il est vrai que, pour Kierkegaard, Dieu *doit* nécessairement, si j'ai foi en lui, être un « mythe » et un « fantôme », la question se pose de savoir si la foi de Kierkegaard n'a pas réussi, au prix d'une tension douloureuse, mais efficace, à surmonter ces négations par lesquelles elle ne cessait de se prouver et de s'éprouver, et à « toucher » (ô mystique qui s'ignore) ce Sujet absolu qui ne peut se révéler, selon Kierkegaard, qu'à l'intériorité passionnée et angoissée de l'Individu.

Là-dessus, nous avons proposé notre opinion. Peut-être sera-t-on plus disposé à l'admettre, en constatant qu'en faisant droit à la sincérité de Kierkegaard, elle enveloppe en quelque sorte l'interprétation d'A. De Waelhens. En effet, cette interprétation saisit vraiment l'un des moments contrastés de ce que Kierkegaard a nommé le « mouvement de la foi ». Elle a donc sa vérité, — mais provisoire et partielle. Car son erreur nous paraît être précisément de stabiliser ou de figer un mouvement qui implique solidairement la négation et l'affirmation et dans lequel la négation (telle que l'a comprise et vécue Kierkegaard) est la condition essentielle et permanente de l'affirmation. Si la foi est le doute surmonté, le doute et la foi, existentiellement, sont inséparables, et la foi est au plus haut point quand l'incertitude est absolue. Ma foi en Dieu *exige* que Dieu me soit un mythe et le fantôme du néant, que je nourrisse la négation, — mais pour la surmonter.

Il reste que cette position de Kierkegaard est terriblement difficile à tenir. Paradoxe, assurément, et « mouvement de l'absurde », comme le « chevalier de la foi » n'a cessé de le redire, mais, plus encore, martyr incessant d'une âme et d'une pensée déchirées et écartelées, la foi de Kierkegaard, par sa nature même, souffre les interprétations les plus contradictoires. Peut-être, finalement, ne peut-on vraiment en saisir le sens que par la voie de la sympathie pour une âme tourmentée, dont la psychologie et l'éthique paradoxale voulaient que la paix fût lâcheté, l'affirmation, facilité, et la sécurité, trahison.

Régis JOLIVET

Doyen de la Faculté de Philosophie
de l'Université Catholique de Lyon.