

Kierkegaard : la croyance en un Dieu qui se contredit?

Autor(en): **Janiaud, Joël**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 2-3: **Les normes de la croyance religieuse**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381650>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KIERKEGAARD :

LA CROYANCE EN UN DIEU QUI SE CONTREDIT ?

JOËL JANIAUD

Résumé

*La conception kierkegaardienne de la croyance religieuse met en valeur le contraste entre foi et rationalité. En relisant l'épisode biblique du sacrifice d'Isaac, tel qu'il est interprété par Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*, on peut comprendre comment le refus de douter de Dieu, alors même qu'il semblerait logiquement et moralement normal de douter, porte ce contraste à un très haut point. Il s'agit alors d'évaluer les conséquences philosophiques de ce jeu avec la contradiction et l'absurde, dont Kierkegaard se sert pour souligner le relief temporel et existentiel de la foi.*

L'individu qui croit en un Dieu personnel suppose en général que ce Dieu est parfaitement cohérent ; il suppose que ses attributs ne se contredisent pas, et que les demandes adressées à l'homme témoignent d'une cohérence de sa volonté. S'il ne postulait pas cette cohérence, il pourrait alors tracer le portrait d'un Dieu inconstant, d'un Dieu brouillon, d'un Dieu distrait, qui oublierait ses propres commandements. Un tel Dieu serait quelque peu inquiétant. En effet, il laisserait un vide là où on attendrait un repère parfaitement stable et parfaitement fiable ; ce Dieu brouillon finirait par ressembler à un Dieu méchant, pervers, qui prendrait un malin plaisir à tromper ses créatures. Quand on croit qu'il existe un Dieu unique, en général, on ne croit pas à un Dieu de ce genre ; et si on est non-croyant, on trouvera particulièrement peu convaincante l'idée d'un Dieu incohérent. Bref, c'est une conception de Dieu qui ne convient à personne, et que l'on balayera plutôt d'un revers de la main.

C'est bien ce revers de la main que semble effectuer Kierkegaard lorsqu'il parle de la figure biblique d'Abraham, dans *Crainte et tremblement*. L'histoire d'Abraham y est centrée autour de la demande faite par Dieu au patriarche de sacrifier son fils Isaac. C'est un épisode bien connu, et souvent commenté par les philosophes. Rappelons brièvement l'histoire. Yahvé dit à Abram : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction ! » (Gn 12,1-2) Il arrive au lieu saint de Sichem. Il passe en Égypte, puis dans la plaine du Jourdain. Dieu lui promet une postérité aussi nombreuse

que les étoiles du ciel (15,5). À partir de ce moment, son nom devient Abraham, et ce nom le désigne comme père d'une multitude de nations. Il offre à sa descendance le pays de Canaan. Il annonce que Sara va enfanter, à 90 ans. Abraham et Sara sont incrédules. Puis Dieu éprouve Abraham et lui demande Isaac en sacrifice (22,1-2). Abraham fait ce qu'il faut pour aller au lieu dit, le pays de Moriyya, et pour donner Isaac en sacrifice. Puis l'ange lui dit d'arrêter son bras. «Je sais maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique.» (22,12)

Si on se place à la fin de cette histoire, tout va bien. La promesse de Dieu est tenue, et Isaac va avoir une longue descendance. Dieu a fait preuve de cohérence, Abraham et Sara ont fait preuve de fidélité, de continuité dans leur croyance. Mais c'est dans le déroulement même de l'histoire, avant ce dénouement, que Johannes de Silentio, le pseudonyme de Kierkegaard, place le relief existentiel de la foi. Ce relief, il l'aborde d'une manière lyrique et poétique, mais aussi avec une rigueur problématique qui vise à montrer que la foi n'est pas du domaine du flou, des sentiments vagues. Il affirme donc que le déroulement de cette histoire ne va pas de soi, qu'elle est pleine d'aspérités sur lesquelles bute la raison humaine. Le lecteur de *Crainte et tremblement* se trouve plongé dans un univers d'hypothèses suscitées par la tension entre les différentes paroles de Dieu. On peut en effet trouver dans l'histoire d'Abraham plusieurs formes de tension, dont certaines ressemblent bien à des contradictions de la part de Dieu :

1) La première partie de l'histoire, de la promesse à la naissance du fils, présente un événement miraculeux à propos duquel Kierkegaard parle déjà d'absurdité.

2) La deuxième partie de l'histoire, qui commence avec la demande de sacrifice, comporte deux contradictions apparentes de la part de Dieu :

- La contradiction entre la promesse et la demande de sacrifier Isaac.
- La contradiction entre la demande de sacrifier Isaac et les exigences morales.

3) Le dénouement de l'histoire pourrait être interprété comme une contradiction entre la demande de sacrifice et la demande finale de ne pas opérer le sacrifice.

Nous nous proposons d'étudier le discours de Johannes de Silentio (Kierkegaard) sur la foi à partir de ces tensions ¹. On peut dire d'emblée qu'il ne retient pas l'hypothèse selon laquelle Dieu pourrait se contredire, et même l'hypothèse moins grave selon laquelle Dieu pourrait changer d'avis. Changer d'avis et se contredire, ce n'est certes pas la même chose. Mais l'une et l'autre de ces possibilités mettent en question la représentation d'un Dieu constant et

¹ Pour avoir une vision d'ensemble de la conception kierkegaardienne de la foi, il faudrait mettre au centre du tableau la foi en Jésus-Christ, faire jouer la complémentarité des pseudonymes Johannes Climacus et Anti-Climacus, et prendre en compte les discours chrétiens signés par Kierkegaard lui-même – ce que nous ne ferons pas ici.

cohérent. Si Dieu change d'avis sur des points fondamentaux pour l'existence humaine, cela pose un problème de cohérence. On ne peut certainement pas traiter à la légère de telles hypothèses : si la foi humaine devient indifférente à la cohérence divine, l'être humain risque de devenir lui-même indifférent à sa propre capacité de raisonner, et de basculer dans une forme grave d'irrationalité. Or Abraham est désigné comme un modèle pour le croyant. En fait, c'est la manière même dont Abraham rejette dans ce texte les hypothèses qui font douter de Dieu, alors que Johannes de Silentio suggère qu'il serait normal de douter, qui va révéler un certain rapport entre foi et rationalité commune.

On dit souvent, en s'appuyant sur le texte, qu'il s'agit là d'une mise à l'épreuve, et Kierkegaard ne va pas contre cette interprétation ; il veut plutôt lui donner tout son relief. Le prix à payer pour que soit restitué ce relief est-il lui-même raisonnable ? L'accent que nous mettons ici, plus explicitement que Kierkegaard lui-même, sur le problème de la contradiction nous conduira à évaluer les risques d'une telle conception de la foi, qui met justement en valeur la contradiction. Commençons par suivre les différentes étapes de l'histoire d'Abraham telle que Kierkegaard l'interprète.

1. *De la promesse à la naissance*

La promesse faite à Abraham suppose la naissance d'un fils, et la survie de ce fils au moins jusqu'au moment où il pourra procréer. Le premier événement devient très improbable avec le temps : plus les années passent, moins la naissance du fils apparaît vraisemblable. Johannes de Silentio laisse entendre que la foi en cette promesse implique une sorte d'errance qui est inscrite dans les pérégrinations terrestres d'Abraham. Ce dernier, en suivant les indications de Dieu, laisse de côté sa raison. «Il laissa une chose, sa raison terrestre, et en prit une autre, la foi ; sinon, songeant à l'absurdité du voyage, il ne serait pas parti.»² Abraham est un être que la promesse tend vers le futur, mais qui aurait tendance à regarder vers le passé, parce que dans son errance il a la tentation de la nostalgie. «C'est par la foi qu'il fut un étranger dans la terre promise où rien ne lui rappelait ce qu'il aimait.»³ Il a bien cette tentation, mais il est un élu de Dieu. Le contenu de la promesse demeure, à titre de possibilité, et est l'objet d'une foi constante. «Le temps passait, la possibilité restait, Abraham croyait.»⁴

Il est des moments où cette possibilité peut paraître très abstraite. C'est là que se présente, même pour un Abraham qui ne se lamente pas, une autre

² *S. V.* III, 80 ; *O. C.* V, 112 : nous suivons la traduction de P.-H. Tisseau, dans l'édition des *Œuvres complètes*, éd. de l'Orante (1972) ; cette référence française est précédée de la référence à la deuxième édition des *Samlede Værker* danois (Copenhague, Gyldendal, 1920-1936).

³ *Ibid.*

⁴ *S. V.* III, 80 ; *O. C.* V, 113.

possibilité : celle que Dieu, qui ne semble pas faire venir ce fils, ait changé d'avis. Et si Dieu avait changé d'avis ? Si l'enfant n'arrive pas, et si l'on pose comme impossible que Dieu ait *oublié* sa promesse, alors peut-être a-t-il jugé que, finalement, il devait changer ses plans. En ce cas, Abraham pourrait affirmer devant Dieu qu'il n'éprouve pas de rancune secrète devant la possibilité de la déception. Son attitude consisterait à n'émettre aucun reproche envers Dieu, quand bien même celui-ci aurait changé d'avis. Mais, selon Kierkegaard, cette attitude est elle-même en deçà de la foi d'Abraham ; la durée n'entame pas cette foi.

Dès lors, le noyau de l'histoire n'est pas, comme on pourrait le croire, l'événement miraculeux lui-même (c'est-à-dire la naissance du fils promis) : le fait marquant, c'est la foi. «À première vue, le miracle, c'est que l'événement prévu arriva selon les espérances ; mais [le miracle] est plus profondément qu'Abraham et Sara furent assez jeunes pour désirer.»⁵ Celui qui croit conserve une «jeunesse» qui est la traduction poétique de sa constance. La fidélité de la croyance défie le temps par sa continuité. Mais il semble bien que l'on ne puisse pas en rester là : la discontinuité va reprendre ses droits.

2. *La demande de sacrifice*

En effet, lorsque vient la demande de sacrifier Isaac, Abraham est confronté à un «malheur plus terrible que si le désir n'eut jamais été exaucé»⁶. Si la naissance d'Isaac est un paradoxe pour le sens commun, elle ne menace pas la certitude d'une cohérence divine ; la demande de sacrifice, quant à elle, est non seulement un paradoxe pour le sens commun, mais *aussi* une menace pour la notion de cohérence divine.

Première contradiction : sacrifice contre promesse

La promesse est toujours valable, mais le sacrifice empêcherait son accomplissement. Une hypothèse se présente : Dieu serait trompeur, joueur, en un sens inquiétant. «Ainsi, le Seigneur ne faisait que se jouer d'Abraham ! Voici qu'après avoir réalisé l'absurde par un miracle, il voulait maintenant voir son œuvre réduite à néant !»⁷ Une version atténuée est aussi envisagée : il semblerait, là, que Dieu ait vraiment changé d'avis. Il n'avait pas émis sérieusement la promesse, mais puisqu'il est le maître du jeu, il est en droit de changer les règles. «Le magnifique renom de la race à venir, la promesse de la postérité d'Abraham, ce n'était là que l'éclair d'une fugitive pensée du Seigneur qu'il

⁵ S. V. III, 81 ; O. C. V, 114.

⁶ S. V. III, 82 ; O. C. V, 114.

⁷ *Ibid.*

incombait maintenant à Abraham d'effacer.»⁸ «Quel sens en effet revêtait le fruit de la promesse quand il fallait sacrifier Isaac !»⁹ On est dans une absurdité que l'on ne peut imputer à une incohérence divine ; il vaudrait peut-être mieux, alors, penser que Dieu a changé d'avis.

Mais Abraham croit pour cette vie, c'est-à-dire qu'il ne croit pas seulement en une solution dans l'éternité. Il aurait pu s'enfoncer le couteau dans le sein, plutôt que de sacrifier son fils. Cela aurait été «un acte grand et magnifique», mais un acte suscité par le doute. Or c'est la foi qui gouverne décidément sa conduite. Cette foi ne se détache désormais plus seulement des probabilités courantes, elle affronte aussi la discontinuité apparente de la volonté de Dieu. Il s'accroche à la promesse, et ne recule pas devant le sacrifice. «Nul sacrifice n'est trop lourd quand Dieu le demande.»¹⁰

On pourrait alors imaginer que la promesse soit accomplie par un autre fils, non encore né. Mais Abraham croit que Dieu, en vertu de sa toute-puissance, est capable de transformer la situation d'une manière surprenante. Dieu peut certes lui donner un autre fils, mais il peut surtout ramener Isaac à la vie¹¹. En ce sens, la possibilité d'une incohérence divine est rabattue sur la croyance en une possibilité à laquelle la rationalité commune est réfractaire. Abraham, dans la version la plus forte, croit donc vraiment que c'est le fils qu'il a déjà, cet individu singulier qu'est Isaac, qui va lui être rendu.

Deuxième contradiction : sacrifice contre éthique

L'Abraham de Johannes de Silentio n'est pas situé dans le contexte d'une chronologie biblique : il est une sorte de contemporain de Kierkegaard, contemporain presque intemporel à vrai dire, qui aurait connaissance des commandements divins déclinés dans l'*Exode*. L'auteur de *Crainte et tremblement* présuppose que l'on peut lire l'épisode du sacrifice comme le conflit d'une demande de sacrifice et d'un interdit de tuer. Son propos n'est pas de mettre en perspective historique ou exégétique le sacrifice humain (dont l'épisode pourrait, dans le cadre d'une éducation morale de l'humanité, symboliser la fin) et l'interdit de l'homicide. Il est supposé dans le texte kierkegaardien que tuer un être humain est un crime aux yeux de la morale commune, et que la morale commune se réfère à la volonté de Dieu. Une note des papiers de Kierkegaard se réfère explicitement à un «affrontement, non pas entre la loi de Dieu et celle de l'homme, mais entre la loi de Dieu et la loi de Dieu»¹².

⁸ S. V. III, 82 ; O. C. V, 115.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ S. V. III, 85 ; O. C. V, 117.

¹¹ S. V. III, 98 ; O. C. V, 129.

¹² *Papirer*, IV B 67.

De plus, ce qui est demandé à Abraham n'est pas n'importe quel homicide : le père a une obligation particulièrement forte envers son fils ¹³. Il est difficile de donner un tel modèle aux croyants. Cette difficulté morale éclate dans la contradiction comique du prédicateur imaginé par Kierkegaard : ce prédicateur exhorte les fidèles à faire comme Abraham, le père de la foi, mais il condamne celui qui s'apprêterait vraiment à faire comme Abraham, parce que ce dernier va faire quelque chose de mal ¹⁴.

À ce niveau, la foi se rapporte à une contradiction forte entre l'ordre éthique général et l'injonction particulière. Johannes pose plusieurs problèmes à partir de là.

Problème 1 : y a-t-il une suspension téléologique du moral ? Si la morale n'est pas suspendue, à ce moment de l'histoire, Abraham n'est qu'un meurtrier. «Le temps qui précéda le résultat, ou bien Abraham fut à chaque minute un meurtrier, ou bien nous sommes en présence d'un paradoxe qui échappe à toutes les médiations. L'histoire d'Abraham comporte alors une suspension téléologique de l'éthique. En tant qu'individu, il a dépassé le général.» ¹⁵

Problème 2 : y a-t-il un devoir absolu envers Dieu ? Johannes de Silentio ne s'arrête pas à la possibilité d'une contradiction interne aux demandes divines : il les rabat sur une mise en relief de la singularité individuelle fondée sur le rapport à Dieu. La foi se rattache bien à un devoir absolu envers Dieu. (Citons simplement le *Problème 3* : «Peut-on justifier moralement le silence d'Abraham vis-à-vis de Sara, d'Éliézer et d'Isaac ?» – dont il ne sera pas question ici.)

Avec cette seconde contradiction, Johannes de Silentio ne diagnostique toujours pas un changement d'avis de Dieu : il vise plutôt à distinguer le religieux de l'éthique. L'éthique relève du langage commun, des valeurs communes, et la foi religieuse, à son extrémité, peut devenir incompréhensible pour ce langage commun. Cette foi est une folie aux yeux de la collectivité ¹⁶. Le fait que la foi se situe au-delà de la raison ne renvoie pas seulement à une absence de calcul selon les critères communs de la raison, qui pourrait accepter un événement statistiquement très improbable (par exemple, la naissance d'un fils chez un couple très âgé). La foi se rattache à un paradoxe qui est davantage qu'un écart ponctuel par rapport aux apparences et aux habitudes sociales. Le paradoxe est le signe d'une situation *structurelle* du croyant à l'égard de la communauté, du langage et de la raison. Il y a dans la situation d'Abraham quelque chose d'exceptionnel, mais il ne s'agit pas simplement d'une anomalie ponctuelle : c'est une tension structurelle entre la morale ordinaire et le religieux, entre les croyances communes et l'absurdité de ce qui est cru dans le religieux. C'est une tension qui n'est pas appelée à se résorber.

¹³ S. V. III, 90 ; O. C. V, 122.

¹⁴ S. V. III, 115 ; O. C. V, 144.

¹⁵ S. V. III, 129 ; O. C. V, 157.

¹⁶ S. V. III, 140 ; O. C. V, 166.

3. *Le dénouement de l'histoire*

Alors, que se passe-t-il à la fin de l'histoire ? Une possibilité se présente : perdu pour perdu, autant sacrifier Isaac ici, à la maison, et ne pas aller jusqu'au lieu voulu par Dieu ¹⁷. Mais ce serait déjà, semble-t-il, un calcul excessif. Abraham ne réfléchit pas et ne calcule pas. Pourtant, il n'y a pas de place pour le hasard : J. de Silentio rejette aussi l'hypothèse où Abraham verrait le bélier avant l'intervention divine, ce qui désamorcerait la tension finale ¹⁸. Abraham, une fois de plus, fait preuve de constance et de ponctualité : le récit kierkegaardien insiste sur le fait qu'il ne vient ni trop tôt ni trop tard ¹⁹. Il est là au moment juste, il n'est ni dans les regrets, ni dans la hâte. Il ne s'est pas simplement résigné. Par la foi, il ne renonce pas à Isaac : il l'obtient ²⁰.

Que penser de ce dénouement ? Il faut donner, selon Kierkegaard, une interprétation forte de l'absence de changement d'avis de Dieu, et donc ne pas en aplanir les difficultés ; il faut tenir ensemble les points suivants :

- a) Dieu est immuable.
- b) Il y a bien eu des retournements de situation et des déclarations successives de la part de Dieu.

Le premier point fait l'objet d'un discours intitulé tout simplement *De l'immuabilité de Dieu* (1851). Il y est dit que Dieu n'est pas altéré par le temps, et que l'on peut se reposer sur lui. Concernant le second point, il faut dire ceci : l'histoire d'Abraham n'est surtout pas une dialectique thèse – antithèse – synthèse. Il ne s'agit pas d'un dépassement dialectique : Kierkegaard fustige ses contemporains qui tirent prétexte de la fin de l'histoire pour faire l'économie de la foi ²¹. Il n'y a pas, à échelle humaine, de vision synoptique de la situation. Il n'y a pas de suppression du principe de contradiction ; le principe a une valeur éthique et religieuse : au point de vue éthique, il guide la nécessité de faire des choix, au point de vue religieux, il établit la tension entre des termes ou des exigences rationnellement incompatibles. D'un point de vue religieux, il n'y a ni contradiction ni changement d'avis : on voit dans l'histoire une *épreuve*. Ce que refuse particulièrement Kierkegaard, c'est que l'on évacue la durée de l'épreuve ²² : il y a dans cette durée, difficile à vivre, une possibilité de perdre la foi, malgré la fin heureuse, et il faut maintenir la référence à ce risque.

Cette pensée de la singularité et de la discontinuité s'appuie sur deux notions : la tribulation et la répétition. La tribulation (*Anfægtelse*) est une tentation spirituelle, venant de Dieu, une épreuve qui oblige l'individu à

¹⁷ S. V. III, 99 ; O. C. V, 129.

¹⁸ S. V. III, 85 ; O. C. V, 117.

¹⁹ S. V. III, 98 ; O. C. V, 128.

²⁰ S. V. III, 112 ; O. C. V, 141.

²¹ S. V. III, 100 ; O. C. V, 130.

²² S. V. III, 115 ; O. C. V, 144.

traverser le doute religieux. Ce doute n'est pas l'ennemi de la foi, mais le corollaire de son approfondissement. Le doute religieux croît proportionnellement à la religiosité de l'individu. La répétition (*Gjentagelse*) est une rupture après laquelle l'élément précédent peut revenir sous une forme nouvelle. La notion permet de placer l'accent sur l'avenir : elle désigne le renouvellement d'une unité qui se fera sous une forme qui n'est jamais totalement achevée ou déterminée. Elle est cependant vécue au présent, et espérée au présent : Abraham espère retrouver son fils, le même fils, en cette vie, même si ce retour n'est pas une réconciliation dialectique.

Kierkegaard écarte implicitement, par la référence à une épreuve, la version la plus faible de la cohérence divine : le dénouement n'est pas une *rectification* après une *erreur*. Mais ce Dieu qui ne trompe pas et qui met à l'épreuve, ne serait-il pas quelque peu cruel ? Kierkegaard refuse cette hypothèse d'un Dieu joueur ou pervers, et semble faire de ce refus la pierre de touche de la foi. Il y a dans l'épreuve une sorte de tentation, dont l'opinion commune ne peut selon lui saisir toute la profondeur religieuse. Il n'est pas interdit de penser que Dieu est malgré tout cruel, mais la vraie foi (selon Kierkegaard) ne s'arrête pas à cette possibilité.

Récapitulons les étapes :

- 1) La naissance du fils : c'est un paradoxe pour le sens commun, mais la cohérence divine est assurée et même renforcée.
- 2) La demande de sacrifice : c'est un paradoxe fort (annulation de la promesse) et très fort (menace contre la morale) pour le sens commun, et la cohérence divine est mise en question par le sens commun.
- 3) Le dénouement de l'histoire : c'est un soulagement pour le sens commun, une sortie du paradoxe, et la cohérence divine est rapportée à la notion d'épreuve. Pour Kierkegaard, il reste quelque chose de paradoxal.

4. *Quelques difficultés*

L'interprétation kierkegaardienne comporte certains risques.

Le premier risque concerne la morale, que cette interprétation met en danger, d'une manière qui aurait fait frémir Kant. Elle a été critiquée par des auteurs aussi différents qu'Emmanuel Levinas²³ et Richard Swinburne. Ce dernier discute l'idée d'un «devoir absolu envers Dieu»²⁴. Prise en un sens fort, cette expression renverrait à un devoir qui ne dépendrait pas de la possession par Dieu de certaines propriétés : ce serait un devoir rapporté à la pure singularité de Dieu, indépendamment de ses propriétés liées au bien.

²³ Voir les deux textes consacrés à Kierkegaard dans *Noms propres*, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1976.

²⁴ Voir *Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 11, n. 5.

Swinburne préfère, quant à lui, affirmer clairement que l'on doit penser l'obligation envers Dieu sur le modèle d'une obligation morale.

Il y a de fait chez Kierkegaard une ambiguïté. Il pense à la fois que l'éthique générale a une valeur, inscrite dans la collectivité, *et* que cette collectivité vit dans l'erreur, dans la pesanteur. La foi prend son relief à la fois par rapport à la version positive de la rationalité commune (l'éthique), et par rapport à sa version négative (l'excès de prudence et de rationalité spéculative). Ce que la foi kierkegaardienne heurte violemment, c'est cette seconde version de la rationalité commune qui suppose tous les problèmes résolus, et à la limite ignore le principe de contradiction. C'est une rationalité qui, en prétendant tout résoudre, ne produit que de la platitude et du nivellement. La relation de la foi à la première version du sens commun, qui reconnaît le principe de contradiction, est plus ambiguë. La foi heurte la logique et la pensée courante, sans aller absolument contre elles.

La foi a besoin, selon Kierkegaard, de la notion de contradiction, pour qu'éclate la puissance du paradoxe christique. Elle a besoin d'une pierre d'achoppement, elle a besoin que soit maintenue la possibilité de la chute, donc la possibilité du scandale. Il faut rapporter cela à la foi en Christ et aux formes de scandale relevées par le pseudonyme Anti-Climacus dans *L'école du christianisme* : le Christ, Éternel incarné dans l'histoire, *est* la contradiction. Il ne s'agit pas d'une contradiction formelle qui ferait du Christ un non-sens. C. Stephen Evans considère qu'il s'agit pour Kierkegaard d'une contradiction apparente²⁵. On peut accepter cette interprétation, à condition de maintenir la réalité de la tension : ce paradoxe n'appelle pas une résolution rationnelle, il désigne un appel à exister d'une certaine façon. Ce choix conceptuel n'est pas innocent, par rapport à une christologie de la réconciliation.

L'ambiguïté de la position kierkegaardienne vient donc d'abord de la complexité du rapport entre la foi et la première version du sens commun : on est en droit d'avoir une haute idée de la raison, mais «la passion suprême de la raison est de vouloir un obstacle, bien que celui-ci cause sa perte», comme l'écrit le pseudonyme Johannes Climacus²⁶. Il y a une sorte de passion de la raison, qui la pousse à sa limite. L'ambiguïté vient ensuite du fait que la première version du sens commun «contamine» la seconde. Il n'est pas toujours facile, en ce sens, de dire jusqu'où va la tension entre la foi et la raison, parce que la raison dont la foi *se détache positivement* n'est pas toujours distinguée de la raison spéculative qui est *l'ennemie* de la foi. Kierkegaard critique les prétentions d'une raison spéculative qui suppose résolues les épreuves de l'existence, et relativise le principe de contradiction : il ne présente cette forme de raison que sous un jour négatif ; il n'est pas toujours facile de tracer la

²⁵ Voir *Passionate Reason*, Indiana University Press, 1992, p. 96 sq., et D. GOUWENS, *Kierkegaard as religious thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 129.

²⁶ *Miettes philosophiques*, S. V. IV, 230 ; O. C. VII, 35.

frontière entre cette raison et celle dont a besoin l'éthique. L'*opposition* à la raison apparaît même lorsqu'il s'agit de légitimer l'usage de la raison. Climacus écrit ainsi dans le *Post-Scriptum* que le croyant doit recourir à la raison, «pour bien voir qu'il croit *contre* la raison»²⁷. Sa notion de l'absurde présente des affinités avec la célèbre affirmation de Tertullien («On peut y ajouter foi, parce que c'est inepte ; c'est certain, parce que c'est impossible» – *De carne Christi*, § 5), dont Kierkegaard pense beaucoup de bien.

Le deuxième risque est lié à l'usage de la notion de contradiction. Le cœur du problème qui occupe Kierkegaard dans *Crainte et tremblement* est manifestement éthico-religieux et non logique. On pourrait concevoir que Dieu se contredise en un sens qui ne choquerait pas la morale. Pourtant il n'est pas sûr que l'usage kierkegaardien de la contradiction, qu'il soit explicite ou implicite, en serait complètement désamorcé. L'hypothèse d'une contradiction interne au discours de Dieu n'est certes jamais prise au sérieux, et ne forme qu'une limite à peine effleurée des scenarii de Johannes de Silentio. Mais si nous avons mis en avant cette hypothèse, c'est pour montrer comment son élimination renvoyait la contradiction sur le terrain de la foi, et aussi, plus largement, de la condition humaine, en tant que cette dernière doit supporter l'aiguillon du paradoxe.

L'importance accordée par Kierkegaard à la contradiction est en effet liée à son anthropologie : il pense que l'homme possède des propriétés, comme le fait d'être éternel et de vivre dans le temps, qui sont contradictoires et occasionnent une tension. C'est l'existence même qui est contradiction, au sens où elle est une tension permanente qui ne se résout jamais. «Aussi longtemps que je vis, je vis dans la contradiction, car la vie elle-même est contradiction.»²⁸ Cet usage existentiel de la notion de contradiction peut être questionné. Il rend compte d'une tension qui anime l'existence humaine, en explicitant son caractère dramatique, mais il n'est pas sûr que le vocabulaire de la contradiction s'applique en toute rigueur à la coexistence, en l'être humain, de caractéristiques divergentes ou complémentaires dont la synthèse n'est jamais achevée. Interpréter la demande de sacrifice adressée à Abraham de la manière qui la rapproche le plus d'une contradiction, c'est en tout cas doter la réflexion éthico-religieuse d'une dimension particulièrement dramatique.

Le troisième risque est lié à l'idiosyncrasie de l'auteur. Kierkegaard est fasciné par le sacrifice. Il a une croyance personnelle étrange, selon laquelle Dieu réserve des individus pour le sacrifice, et lui-même fait partie de ces individus. Le statut de cette croyance est difficile à établir. Sa rencontre avec la foi en l'omniscience et l'omnipotence de Dieu produit un résultat inquiétant : les notions de sacrifice et d'obéissance inconditionnelle sont valorisées d'une manière que l'on peut trouver démesurée. Du Dieu qui réserve ainsi des

²⁷ O. C. XI, 249 (souligné par nous).

²⁸ *Pap.* V A 63.

individus pour le sacrifice, même s'il leur donne par là un statut d'élus exceptionnels, on est en droit de se demander s'il est dépourvu de toute cruauté.

Conclusion

La valeur accordée par Kierkegaard au sacrifice et à l'obéissance vient renforcer l'ambiguïté de sa position concernant le rapport entre la croyance religieuse et la raison. L'Abraham dont il nous parle n'est certes pas complètement passif ni complètement irrationnel ; il ne se contente ni de subir une épreuve ni de faire ce que lui demande un maître, il maintient ouverte la possibilité d'un état du monde nettement meilleur que celui où Isaac disparaît, en associant Dieu à cette possibilité. On peut certes penser qu'un Abraham qui résisterait à Dieu ou mettrait en doute l'authenticité de la voix qui s'adresse à lui ne serait pas moins estimable que ce modèle de la foi. Si on voulait prendre Abraham pour modèle de la foi en un sens moins fort que celui de Kierkegaard, tout en restant dans son cadre de pensée, on pourrait relever le point suivant : la continuité temporelle de la croyance est aussi importante que la discontinuité du saut. Kierkegaard est certes un penseur du saut et de la discontinuité, mais il ne faut pas voir que cet aspect. Le fait que l'individu lui-même décide de ne pas changer d'avis malgré les doutes est une forme importante de cohérence existentielle, qui n'a pas nécessairement pour corollaire un aveuglement de la raison.

Le cadre même de l'interprétation kierkegaardienne peut certes être mis en cause. Après *Crainte et tremblement*, Kierkegaard n'en reste pas à l'idée d'une issue heureuse dans cette vie ; l'horizon de son espérance a tendance à se reporter sur l'éternité, et la possibilité du sacrifice de soi de l'individu prend une importance croissante. La pensée qu'«à Dieu tout est possible» se laisse gagner par la tendance à penser de façon tragique le rapport entre le croyant et la collectivité : dans le monde tel qu'il est, l'issue pour le croyant véritable ne saurait être de tout repos, et il ne saurait s'établir dans la réconciliation ou un bonheur tranquille. L'accent est mis sur le scandale associé à la foi. Il ne s'agit certes pas de brandir l'irrationalité supposée de tel ou tel article de foi comme une raison déterminante d'y adhérer ; mais l'attitude polémique envers la société et sa rationalité trop figée accentue certainement, pour Kierkegaard, l'importance de la tension entre foi et raison. Si l'on veut associer la foi à un devoir absolu envers Dieu, qui n'implique pas un droit de révision ou de critique de ce qui est présenté comme la volonté de Dieu, on risque de tomber dans une conception scabreuse et nettement irrationnelle de la foi religieuse. Kierkegaard voit bien quels sont les risques inhérents au conformisme social dans le domaine de la foi religieuse, et il les voit peut-être trop bien. L'accent très fort qu'il met sur la relation personnelle du croyant à Dieu est un remède aussi dangereux que le mal.

Si l'on parle alors d'un Abraham qui laisse derrière lui la raison, il vaut peut-être mieux penser qu'il s'agit de laisser l'excessive sécurité d'une raison

paresseuse, enfermée dans ses habitudes. L'errance d'Abraham, si elle doit dire quelque chose de la croyance religieuse, ne signifiera pas le rejet de la raison, ni une complaisance envers l'homicide, mais elle sera au moins le signe d'une rationalité dont les critères sont toujours à discuter, d'une rationalité qui n'ignore pas le caractère rationnel de la prise de risque. Ce qui gênera encore et toujours dans cette histoire, c'est que la prise de risque met en jeu la vie d'un autre individu, qui n'a rien demandé. Certes, dans l'interprétation kierkegaardienne, Abraham prend sur lui toutes les difficultés et toutes les responsabilités, il décharge Dieu de tout soupçon d'incohérence ou d'inconstance : il est prêt à dire aux autres hommes que c'est lui qui a voulu tuer son fils, que Dieu n'est ni cruel ni incohérent. On peut, si l'on veut, trouver cela admirable ; mais la singularité même de cet Abraham fait douter qu'il puisse servir en tout point de modèle pour la foi religieuse. Il est donc rationnel de soumettre au doute, comme le fait Kierkegaard, une raison qui ne supporte pas que l'on bouscule ses habitudes, qui se scandalise trop vite de contradictions apparentes, ou une raison qui prétend tout résoudre et tout planifier à long terme, en laissant derrière elle ce qui est vécu comme contradiction. Mais on encourage l'irrationalité lorsqu'on valorise la foi en un Dieu qui utilise l'absurdité comme stimulant principal de la foi.