

Le paradoxe de l'incarnation d'après Kierkegaard

Autor(en): **Stucki, Pierre-André**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **63 (2013)**

Heft 3-4: **Søren Kierkegaard (1813-1855) : à l'occasion du bicentenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **06.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514925>

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.

LE PARADOXE DE L'INCARNATION D'APRÈS KIERKEGAARD

PIERRE-ANDRÉ STUCKI

Résumé

Il convient d'opérer la jonction entre l'insistance de Kierkegaard sur le paradoxe et la dualité de la langue-objet et de la métalangue dans la conception contemporaine. Le paradoxe chrétien impose à celui qui le rencontre l'alternative de la foi et du scandale, mais le travail de l'intelligence se poursuit, normé par les exigences de la cohérence formelle, au niveau de la réflexion sur cette rencontre. La mentalité du scandale incline à poser la fausseté de l'incarnation dans le champ de la discussion et suggère ainsi le piège d'en poser, en antithèse, la vérité.

L'incarnation de Dieu en Jésus-Christ est fondamentale pour le christianisme et elle est paradoxale. Telles sont les deux idées qui retiennent ici l'attention. Elles se trouvent en bonne place dans l'œuvre de Kierkegaard, dans les *Riens philosophiques* et dans *L'école du christianisme* notamment¹. La démarche du premier de ces ouvrages part de la réflexion sur la relation entre le maître et le disciple, dans le «socratisme» et dans le christianisme; elle centre l'attention, ensuite, sur le paradoxe de l'incarnation, encadré par le paradoxe de l'inconnu, et elle se termine par la mise en évidence de la contemporanéité entre le disciple d'aujourd'hui et le maître de jadis. Confrontée au paradoxe de l'incarnation, l'intelligence humaine se trouve renvoyée ou bien à la mentalité du scandale, ou bien à celle de la foi. Les *Riens philosophiques* sont l'œuvre d'un dénommé Johannes Climacus, éditée par Kierkegaard, tandis qu'avec le même éditeur, *L'école du christianisme* est l'œuvre d'Anti-Climacus. Le climat intellectuel de Climacus est celui de la discussion, avec la sagesse grecque ou avec l'esprit des Lumières; l'œuvre d'Anti-Climacus, en revanche, constamment centrée elle aussi sur l'opposition du scandale et de la foi, se range dans le genre littéraire de la prédication chrétienne, ou du «discours édifiant».

¹ *NdR*: L'auteur se réfère aux *Riens philosophiques* selon la traduction française de K. Ferlov et J. J. Gateau, Paris, Gallimard, 1948. Dans les *Œuvres complètes: Miettes philosophiques ou un peu de philosophie* (1844), OC 7, p. 1-103; pour *L'école du christianisme* (1850): OC 17, p. 1-231.

L'insistance de Kierkegaard sur le paradoxe chrétien se trouve aujourd'hui en relation, qu'on le veuille ou non, avec les théories du langage qui définissent la forme logique du paradoxe, tantôt pour en dénoncer les effets déplorables, tantôt pour en montrer les effets dans le système de la communication. Cette forme logique se définit dans le cadre du modèle de stratification du langage, c'est-à-dire de la distinction entre langue et métalangue, comme une déduction d'un niveau à l'autre, qui aboutit à une contradiction. On peut citer, à titre d'exemple, le traditionnel «Épiménide le Crétois dit que tous les Crétois sont des menteurs». La question est alors la suivante : est-il correct, voire éclairant, de décrire le paradoxe de l'incarnation dans le cadre d'un modèle de stratification du langage ? Si on s'aventure dans une telle entreprise, il faudra concéder que l'intelligence, dans sa confrontation au paradoxe chrétien, n'est pas réduite à l'alternative de la foi et du scandale, puisqu'elle s'adonne alors à la description formelle, cette troisième voie. Il pourrait bien s'avérer que cette troisième voie soit précisément celle que suivait Climacus, mais sans recours au formalisme, puisque son texte se poursuivait tranquillement, très soucieux de cohérence, notamment à propos de la contemporanéité, après avoir dit, pourtant, que le paradoxe donne congé à l'intelligence quand il suscite la passion heureuse de la foi. Si donc il faut reconnaître la troisième voie, c'est-à-dire la manière de faire de Climacus, il faut admettre que celle de l'édification ou de la prédication, celle d'Anti-Climacus, n'en est pas le dépassement non plus que l'abandon, mais la complémentaire.

1. La contradiction et le scandale

Le dogme de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ se comprend vraisemblablement comme l'intention de reformuler de manière concentrée les expressions, dispersées dans la narration des Évangiles, notamment, qui désignent Jésus comme le Fils de Dieu, ou comme le Messie, ou comme le Fils de l'Homme, etc. Par rapport à la multiplicité des données traditionnelles, il s'agit d'un point de repère fixe, dominant. On imagine aisément qu'il n'était pas indispensable à ceux qui avaient reçu l'Évangile, directement par la rencontre de Jésus, ou indirectement par la prédication de la communauté primitive, mais qu'il permettait de mettre en garde contre l'égarement mental qui aurait consisté à réduire Jésus à un rôle de prophète dans la tradition des prophètes, ou au rôle de «rabbi» dans la tradition des «rabbis». Si on avait procédé à une telle réduction, on aurait omis de reconnaître la différence entre l'Évangile et la tradition religieuse avoisinante. On peut ainsi comprendre le dogme d'origine comme un garde-fou.

Mais on peut aussi le prendre abstraction faite de ce contexte comme une assertion étrange et même irrationnelle, si on adopte le point de vue du théisme des Lumières. Dans ce cas, on pense savoir que Dieu est le Créateur, transcendant au monde, et que l'homme est sa créature; par suite, il est absurde, c'est-à-dire, contradictoire, de poser que Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ: s'il

est homme, il n'est ni ne peut être Dieu, et s'il est Dieu, il n'est ni ne peut être homme. Il est donc conforme à la raison de rejeter le dogme de l'incarnation comme une absurdité. Les choses se compliquent singulièrement, toutefois, si, à l'école de Kant, on s'adonne à la réflexion critique et si, par suite, on a de quoi se convaincre du caractère trompeur des preuves de l'existence du Créateur. Si donc on s'est trompé en adhérant au théisme, on s'est trompé également en en déduisant la conséquence de la fausseté logique du dogme de l'incarnation.

Cet égarement se propose dès lors comme thème de réflexion. On pourrait dire qu'il s'agit d'une simple erreur, facile à rectifier sans bouleversement, dans cette affaire du caractère non concluant des preuves classiques, mais ce serait dire trop peu, car quand on prétend connaître Dieu, on prétend avoir de quoi conclure en ce qui concerne le monde, et, par suite, en ce qui concerne l'homme dans le monde. Il s'agit donc de bien plus que de la satisfaction de la curiosité ou de la réponse à l'étonnement, et c'est pourquoi le texte des *Riens philosophiques* parle à ce propos de la passion de l'intelligence. C'est cette dimension passionnelle qui est à l'œuvre dans l'aspect militant du théisme, et c'est elle encore qui se manifeste dans la désignation de l'incarnation comme une absurdité. Dans la fascination qu'exerce l'impression d'avoir accédé à la connaissance du Créateur demeure sans doute, à l'arrière-fond, la conscience d'avoir passé comme chat sur braise sur quelques problèmes, et ce sont ces passages indus que rappelle désagréablement la présence du dogme. La solution de facilité est dès lors de le désigner comme absurde, et c'est ce qui permet à Climacus de dire que l'on s'en scandalise quand on le rejette ainsi.

Disons que l'on pose la thèse du scandale dans le champ de la discussion quand on adopte ce point de vue sur la thèse de l'absurdité de l'incarnation. On est dans le champ de la discussion puisque le théisme, disons ainsi, a pris le dogme pour une thèse positive plutôt que pour un simple garde-fou et qu'il lui a donné la réplique en la taxant d'absurdité. Il semblerait bien difficile, ici, de poursuivre la description, ou la réflexion, sans se ranger au point de vue de la théorie de la stratification du langage. Le dogme de l'incarnation parle de Jésus, et en ce sens se situe au niveau de ce qu'il est usuel de nommer la langue-objet (la langue dans laquelle on parle des «objets») et quand on dit que ce dogme est contradictoire, on parle du dogme, et on se situe donc au niveau de la métalangue, en condition de réflexion sur la langue-objet, et plus précisément : en condition de réflexion logique, ou formelle, sur le dogme.

Il s'avère que l'on en dit trop quand on le déclare contradictoire, de sorte qu'il convient de dire que l'on s'en scandalise, mais alors à quoi en est-on exactement quand on en est là ?

2. Le scandale et la réfutation de la réfutation

L'adversaire du dogme, dans le champ de la discussion, prétend l'avoir réfuté, et quand maintenant on s'aperçoit sa réfutation en soulignant l'inconsistance

du présupposé de la connaissance de Dieu, on n'est pas du tout en mesure de rejoindre l'assertion de l'incarnation. L'adversaire insinuait que la divinité de Jésus est exclue, on a de quoi lui rétorquer qu'elle ne l'est pas; il s'avère ainsi qu'elle est plausible, mais nullement pour autant qu'elle soit indéniable. La réfutation de la réfutation ne retourne pas à la position; elle ne donne pas la réplique au niveau de la réfutation, elle impose d'abaisser d'un cran le niveau des prétentions. Elle est dictée par l'influence de Kant, que l'on ne souligne pas toujours suffisamment quand on s'intéresse au paradoxe chrétien.

Renonçant ainsi au savoir métaphysique, adonnons-nous à la description des phénomènes de langage en laissant en suspens la question de la vérité de ce qui est dit. Le dogme de l'incarnation se situe au niveau de la langue-objet qui ambitionne de parler, notamment, de la personne de Jésus. Disons que cette langue-objet est la langue de ce que l'on a nommé traditionnellement la dogmatique chrétienne, particulièrement honorée, sinon honorable, avant Kant. Or voici qu'à ce niveau, dans cette langue, se fait valoir l'antithèse à l'incarnation, dans l'atmosphère du théisme, et par suite la thèse selon laquelle Jésus ne peut avoir été qu'un maître de morale, sinon un prophète, Dieu étant évidemment au ciel et Jésus sur la terre. Dès l'instant où la controverse se manifeste sur un point décisif, à ce niveau de langage, ou dans ce champ, il est assez prudent de s'attendre à la voir naître ailleurs aussi, et peut-être bien n'importe où. La dogmatique chrétienne se faisait valoir jadis comme un discours totalisant susceptible de parler adéquatement de tout, dans le monde et au-delà du monde, elle se donnait volontiers à concevoir comme la connaissance de la vérité. Elle doit ou disparaître, ou se restructurer quand s'annonce en tous lieux le risque de la controverse. Et si elle se restructure, il lui faut passer par la réflexion sur sa modalité et sur sa forme, il lui faut admettre la discipline de la réflexion formelle, la nécessité de la métalangue formelle, logico-mathématique. C'est ce qu'indiquait Kierkegaard en insistant sur le caractère paradoxal du foyer originaire du christianisme.

La controverse est envahissante dans le champ de la dogmatique, et comme on a tôt fait d'oublier la fonction de garde-fou des dogmes, c'est-à-dire, leur caractère réactionnel, on a admis, sans y regarder de trop près, leur statut positif, et quand viennent les esprits forts qui les contestent, on se croit appelé à les défendre. Et comme il n'est plus possible de le faire sur le mode métaphysique, quoi qu'on en dise quelquefois, on en propose un substitut avec la modalité de la confession de foi. Invoquant alors la thèse kierkegaardienne de l'alternative entre la foi et le scandale, on est tout près de penser que si le scandale consiste à poser la fausseté de l'incarnation, la foi, à l'opposé, se caractérise par l'assertion de sa vérité. Il y aurait alors symétrie de la foi et du scandale : ce que l'une affirme, l'autre le nie. Un examen plus attentif de la situation incite à se défaire de cette symétrie. Car si, du côté de l'adversaire, on s'installe dans la modalité assertorique en posant la fausseté de l'incarnation, de l'autre côté, on se limite à la modalité problématique en montrant qu'elle n'est pas exclue. Du même coup, du côté de l'adversaire, on esquisse un tableau intégral stable :

Dieu au ciel, Jésus sur terre, et la loi de Newton pour régler le mouvement des planètes. De l'autre côté, pour l'instant, on a juste ce fétu de paille qu'est la plausibilité de l'incarnation : comment va-t-on s'y prendre pour « remonter » à la modalité assertorique, si d'ailleurs il le faut, et comment va-t-on connecter ce point à quelques autres pour en venir à proposer, sinon l'ébauche d'un tableau, au moins quelques séquences de discours ?

3. La relation du maître et du disciple

Le texte des *Riens philosophiques* l'indique en son premier chapitre, il faut s'interroger sur la relation du maître et du disciple pour se faire une idée satisfaisante de la donnée origininaire du christianisme. Dans la structure définie par la maïeutique socratique, le maître et le disciple sont en condition d'égalité dans leur rapport à la vérité, et la différence entre eux tient seulement au fait que le maître s'est ressouvenu avant le disciple, étant plus âgé, ce qui lui permet d'être l'occasion, pour le disciple, de se ressouvenir à son tour. L'instant de leur rencontre est donc inessentiel. Le présupposé « socratique » ou platonicien de la réminiscence n'a toutefois rien d'une évidence incontestable, de sorte qu'il est bien légitime de définir une autre structure, à titre d'« hypothèse fictive ». On peut supposer, par exemple, que le disciple rencontre la vérité à l'instant où il rencontre le maître, d'où résulte qu'il se trouvait « dans la non-vérité » avant cet instant et qu'il n'est pas exclu qu'il y retourne après. Le maître, dans cette hypothèse, diffère donc notoirement d'un maître « socratique », puisqu'il est porteur et donateur de la vérité pour le disciple qu'il rencontre.

Séjournons quelque peu dans cette hypothèse fictive pour en souligner les implications. Dans le cas de la discussion relative à l'incarnation, on détecte aisément, au nombre des catégories mises en œuvre dans la langue-objet, la notion d'une personne à laquelle on attribue des qualités. On se demande ainsi s'il convient d'attribuer à la personne de Jésus la qualité caractéristique de Dieu. On change de catégorie, quand on en vient à l'« hypothèse fictive » : on quitte la dualité substance/attribut et on passe à celle de l'interaction réciproque (à la troisième catégorie dans la table de Kant). Soient donc A et B, le maître et le disciple, en condition de réciprocité : il est désormais exclu de vouloir qualifier le maître abstraction faite de ce qu'il est pour le disciple, dans l'histoire du disciple : il est celui dont le disciple reçoit la vérité après avoir vécu « dans la non-vérité ». Si, considérant que ce terme de vérité est bien énigmatique, on se veut encore plus réservé dans la description de la structure, on peut dire qu'à l'instant de la rencontre du maître, le disciple passe d'une situation valorisée négativement, la « non-vérité », à une situation valorisée positivement, la « vérité ». La description impose donc la représentation d'une évolution en deux moments distincts au moins, celui de la rencontre et celui qui la précède. La question du troisième moment, de celui qui suit la rencontre, est alors inévitable, et on peut dire à ce propos, avant même de se prononcer : ou bien l'évo-

lution a abouti à un point fixe, la situation du disciple est stable, définitivement positive, il demeure «dans la vérité»; ou bien l'évolution n'est pas finie, il va y avoir à nouveau des problèmes, c'est-à-dire des situations valorisées négativement. Cette alternative est contraignante : ou bien on s'arrête, ou bien on continue.

On peut faire valoir quelques arguments contre la solution de l'arrêt. Si la catégorie adéquate est vraiment celle de l'interaction réciproque, alors il faut faire place au troisième moment, dans la représentation de l'évolution, car c'est le moment où le disciple réagit à l'action du maître, et si on ne veut rien en savoir, on s'en tient à l'action du maître sur le disciple, ce qui revient à dire que l'on s'en tient à la catégorie de la causalité (que d'ailleurs les discussions classiques sur l'efficace de la grâce n'ont que trop illustrée). Il faut donc au moins le troisième moment, quand on a compris que la catégorie appropriée est celle de l'interaction réciproque, et si on l'admet, il faut élargir la structure à deux éléments, *A* et *B*, et y ajouter le troisième, *C*. Si l'homme existe en relation, en effet, il était aussi en relation quand sa situation était valorisée négativement, il vivait alors en interaction avec *C*, disons : le monde. Et comme il n'a pas quitté le monde à l'instant de la rencontre du maître, sa relation au monde a seulement été mise à l'écart à ce moment et sa réaction à l'action du maître, au troisième moment, est une réaction dans le monde, ce qui n'exclut pas qu'elle soit aussi une réponse au maître. Et comme son interaction avec le monde était le lieu de la valorisation négative de sa situation, il n'est pas exclu que son retour au monde aille de pair avec le retour à une valorisation négative. Et si ce devait être le cas, il n'est pas non plus exclu que se répète le moment de la rencontre du maître. On sait que Kierkegaard a insisté, ailleurs dans son œuvre, sur l'importance de la répétition².

S'il en est bien ainsi, alors l'hypothèse fictive du premier chapitre des *Riens philosophiques*³ pourrait être à peine prolongée par l'effet du passage par l'intermédiaire de la métalangue formelle, et l'aboutissement en serait, en ce qui concerne la condition du disciple, l'idée de l'alternance entre la relation au maître et la relation au monde. À quoi en serait-on, alors, en ce qui concerne le paradoxe de l'incarnation ?

4. Le paradoxe et le devenir

Y a-t-il un chemin de pensée qui mène de l'hypothèse fictive au paradoxe de l'incarnation ? Ce qui est impliqué dans l'hypothèse, c'est que ce maître n'en est pas un au sens socratique, et s'il est donateur de la vérité, alors qu'on en était privé avant de le rencontrer, il est celui qui dit ce qui nous vient «d'en

² NdR: *La répétition. Essai de psychologie expérimentale par Constantin Constantius* (1843), *OC* 5, p. 1-96.

³ NdR: *Riens philosophiques, op. cit.*, p. 49-66; *OC* 7, p. 9-22 (dans les *Riens*, il est question d'une «hypothèse fictive»; dans *OC*, d'un «projet de théorie»).

haut». Si, en un premier temps, on le perçoit à juste titre comme un maître, il semble ensuite pertinent de le ranger dans le concept de maître, mais quand on précise le concept, le maître se manifeste comme autre qu'un maître, étant donné ce que l'on en reçoit. Ainsi, dans le mouvement de pensée qui s'y intéresse, on le voit d'abord comme un maître, mais ensuite l'attention s'en détourne pour se porter sur ce que l'on en reçoit et sur le changement qui en résulte, et dès lors, retournant à la donnée de départ, la présence du maître, il se révèle qu'il est tout autre qu'un maître au sens habituel puisqu'il est donateur de la vérité. Du premier au deuxième moment, on a donc en vue l'action positive du maître sur le disciple, et du deuxième au troisième moment, l'effet négatif en retour de ce qui est arrivé au disciple sur ce que l'on croyait pouvoir penser à propos du maître au départ. Ce mouvement est parfaitement intelligible, dans le contexte de l'hypothèse fictive, mais on voit sans peine que si on ne suit pas le mouvement parce que l'on décide d'en juxtaposer les moments dans un tableau immobile, alors on dit d'abord que c'est un maître, au premier moment, pour dire ensuite, au troisième moment, que c'est tout autre chose, ce qui accrédite l'idée que l'on s'est rendu coupable de contradiction.

Telle est, semble-t-il, la caractéristique formelle du paradoxe dont il est question dans le christianisme, à en croire Kierkegaard. Le paradoxe est intelligible pour autant que l'on en suive le mouvement, mais il se projette comme une contradiction quand on s'en tient à l'immobilité de ce qui est dit, à l'immobilité du discours. Il faut donc préciser de la manière suivante : l'hypothèse fictive est un phénomène linguistique complexe au sein duquel l'intelligence se trouve des chemins qui passent par des points de bifurcation et des points de réunion, et ce qui garantit contre l'erreur, dans une telle pérégrination, c'est l'attention à la cohérence, l'évidence du passage, la monstration, à chaque pas, qu'il y a bien un chemin, de ce point à cet autre, observable dans le phénomène linguistique. La cohérence de la description doit ainsi être si dense qu'elle permet de supporter, sans en être troublé, la manifestation de surface, projetée dans un tableau immobile, de la contradiction.

Par rapport à la tradition du principe de non-contradiction, le point de vue qui résulte de ce qui précède est qu'un discours affecté de contradiction doit être rejeté comme inepte s'il manifeste une incohérence de la pensée qu'il exprime. Le principe de cohérence, en d'autres termes : le principe du cheminement méthodique, est ainsi prédominant par rapport au principe de non-contradiction. C'est ce que montre, si l'on veut bien y prêter attention, le paradoxe d'Épiménide : il y a au moins un cas où la génération d'une contradiction n'implique pas l'inconsistance du propos.

D'une certaine façon, la prédominance de la cohérence va de pair avec la prédominance du principe d'identité, non pas, toutefois, au sens de la permanence immobile des idées, mais au sens de la réversibilité des chemins, c'est-à-dire de la possibilité de retrouver, identique à elle-même, l'idée qui était donnée au moment t1 quand on est allé prendre acte des suivantes, aux moments t2 ou t3. S'il y a un chemin de retour, quand on a avancé, on ne s'est pas fourvoyé,

puisque l'on peut recommencer. On est resté sur le même chemin, on n'en a pas dévié, on ne s'en est pas écarté. Sans doute est-on menacé de déviation, quand on progresse, puisque l'on va vérifier que ce n'est pas le cas, puisque l'on est réconforté de retrouver le point de départ. Il ne va donc pas de soi que l'on reste sur le même chemin, quand on avance, et ce qui est décisif, c'est donc l'identité du chemin, plus encore que l'identité du point de départ auquel on peut revenir.

On peut se représenter un aller-retour en quelque sorte paisible entre le point de départ et le point jusqu'auquel on a progressé. C'est le cas en géométrie avec l'aller-retour entre les axiomes et les théorèmes. Dans ce cas, il n'y aura pas de contradiction si l'on projette les uns et les autres dans un tableau immobile. On demeure, d'un bout à l'autre, dans les valorisations positives, on a coutume de dire : dans l'ordre du vrai. Mais ce qui nous intéresse, dans le cas du paradoxe chrétien, c'est le chemin, fiable, qui fait passer d'une valorisation positive à une valorisation négative. Dans le cas de l'hypothèse fictive, le maître se révèle ne pas en être un, puisqu'il donne ce qu'aucun maître ne peut donner : il donne la vérité «qui vient d'en haut». Kierkegaard disait, dans *L'école du christianisme* : sans doute nous est-il rapporté que Jésus est monté au ciel et qu'il séjourne là-haut, mais de là-haut, il n'a jamais rien dit, il ne nous a jamais parlé, de sorte que nous voilà renvoyés à ses paroles de jadis, là-bas, c'est-à-dire à sa présence de maître dans le monde et dans l'histoire, donnée au départ de l'hypothèse, mais qu'il nous a fallu ensuite rejeter. C'est donc maintenant dans la poursuite du même chemin que l'on retrouve le point de départ, et non pas seulement par un retour en quelque sorte vérificateur. Le chemin est donc cyclique, et il passe du positif au négatif avant de passer, en sens inverse, du négatif au positif.

On peut parler, en ce sens, d'un cycle paradoxal, dont la cohérence est dense, intégralement intelligible, pas à pas, mais contradictoire, et par deux fois, quand on le projette dans un tableau immobile, ou, en d'autres termes : quand on refuse d'en suivre le mouvement. Si maintenant on revient à la question du paradoxe de l'incarnation, il convient de dire : il s'agit d'un panneau indicateur qui indique le chemin du cycle paradoxal. Ceux qui s'en scandalisent le déclarent faux parce qu'ils croient possible d'y déceler une contradiction. Le piège typique qu'ils tendent alors à ceux qui ne s'en scandalisent pas consisterait à se croire appelé à le poser comme vrai en dépit du bon sens. Car il demeure un paradoxe, et non pas une idée vraisemblable, pour ceux qui croient aussi nettement que pour ceux qui se scandalisent.

5. L'intelligence et la foi

À l'instant de la rencontre, est-il dit dans le texte des *Riens*⁴, le paradoxe suscite la foi et donne congé à l'intelligence. Mais le texte continue, après cette remarque : l'intelligence poursuit son travail jusqu'à mettre en place le concept

⁴ NdR : cf. *Riens philosophiques*, op. cit., p. 116; OC 7, p. 56.2

de la contemporanéité entre le maître de jadis et le disciple d'aujourd'hui. L'intelligence suit son chemin, au sein du système de la communication et, à tel ou tel moment, elle renvoie à la réalité de celui qui suit le chemin. Ainsi se manifeste la dualité du sujet : d'un côté, il pense, il suit le cheminement de l'intelligence dans le système de la communication, de l'autre, il est, il espère ou désespère, il veut ou ne veut pas, il a ou n'a pas. Dans de nombreux cas, on pourrait dire que le sujet existant s'arrache à la continuité du travail de l'intelligence, mais dans le cas des *Riens*, le renvoi au sujet existant est indiqué clairement dans le parcours de l'intelligence, puisque celui-ci est centré sur les relations entre le maître et le disciple. Compte tenu de cette focalisation de l'attention, le parcours est en quelque sorte un miroir pour le sujet existant : il est donc clairement suggéré à l'intelligence, dans la description du phénomène, de changer de registre, d'arrêter de suivre ce qui se dit et ce qui se montre pour faire place à la réflexion sur soi : à quoi en suis-je, moi personnellement, de ma relation avec le maître ?

On objectera à juste titre que le sujet existant ne cesse à aucun moment de penser, cependant que, de son côté, l'intelligence ne cesse à aucun moment d'être l'effort de comprendre d'un sujet réel, de sorte que la distinction entre sujet pensant et sujet existant semble s'embrouiller et se réduire à la confusion. Il est parfaitement indéniable que le sujet existant ne cesse jamais de penser, d'écouter ou de parler, mais il pense à ce qui est vrai pour lui, environné de ce qui est, pour lui, possible ou probable, tandis qu'il pense à distance quand il s'interroge sur le paradoxe de l'incarnation, et quand, dans la suite du parcours de l'intelligence à propos du paradoxe, il se trouve au point de bifurcation où il se voit dans le miroir, où il est renvoyé à lui-même, alors ce qui a été compris à distance par l'intelligence pourrait se révéler être vrai pour lui, se trouver transféré au cœur de sa propre réalité. À ce moment, on peut bien dire que l'intelligence en tant qu'organe de la continuité du parcours à distance est mise en congé, mais en un autre sens elle continue son œuvre avec le passage du miroir à la réalité de celui qui s'y regarde. Or si ce moment, où ce qui se voit à distance se révèle soudain être tout proche, est le moment de la foi, alors il n'est pas le congé de l'intelligence, mais son aboutissement, et la raison d'être du travail qui consiste à suivre le parcours.

Supposons que, convaincu maintenant de l'importance de l'aboutissement à la foi et à la réalité de l'existence, on se mette à en parler longuement, dans l'atmosphère du sérieux et de la profondeur. Le piège dans lequel on pourrait alors sombrer serait de croire que, parlant de cette réalité si profonde qu'est l'existence, on n'est plus astreint aux exigences qui conditionnent le travail de l'intelligence. Il s'agirait d'un piège, et on pourrait dire, du piège typique de l'existentialisme, car si l'on se met à parler, par exemple, de la liberté, on ne peut le faire sensément qu'en la plaçant devant soi, à quelque distance, pour bien la «voir», et montrer les connexions avec son voisinage dans le système de la communication. Si donc, à partir du parcours défini à distance par l'intelligence, on se trouve renvoyé à la réalité de l'existence, et de la foi ou du

scandale, à peine en prend-on conscience que l'on se met à en parler et que l'intelligence reprend ses droits.

Il faut donc dire ceci à propos de l'héritage de Kierkegaard : le travail de l'intelligence n'a pas pour aboutissement un spectacle mental. Il ne s'agit pas de se détourner de la réalité de sa propre existence pour parvenir à la contemplation de la totalité du réel ou à la découverte du mystère de l'être-même. Il ne s'agit pas de rejoindre la spéculation hégélienne sur la réalité historico-mondiale, non plus que les rationalisations métaphysiques à la manière de Spinoza ou de Leibniz. Il s'agit de se plier aux exigences de l'intelligence consciente de ses limites et ainsi de s'en tenir aux évidences théoriques qui se révèlent être au service de la conscience de soi, et quand on en arrive à la foi, de prendre acte de ce qu'elle est strictement indissociable des paroles intelligibles qui la suscitent.

6. La doctrine chrétienne

Qu'en est-il alors du paradoxe de l'incarnation ? La foi consisterait-elle à le poser comme vrai, alors que l'adversaire le pose comme faux ? Ou si elle ne consiste pas dans un tel acte d'assertion, faudrait-il dire tout de même qu'elle l'implique ? Si on le pose comme vrai, on doit pouvoir s'en expliquer, proposer, à son appui, des arguments consistants, et donner à penser qu'il s'agit de l'aboutissement du travail de l'intelligence éclairée par la foi. N'est-ce pas là précisément l'erreur à éviter si l'on se soucie de l'héritage de Kierkegaard ?

Supposons qu'au nom de la foi, on pose comme vrai le dogme de l'incarnation. Si on a auparavant posé le dogme de la création, au nom de la foi ou au nom des preuves classiques, il est clair que l'on ne pourrait en venir à poser l'incarnation sans se contredire, et on ne pourrait alors s'en tirer honnêtement en disant qu'il s'agit d'un paradoxe et non d'une contradiction, puisque la thèse kierkegaardienne du paradoxe présuppose l'ignorance à propos de Dieu le Créateur tout-puissant et donc le rejet du théisme tant «rationnel» que «convictionnel». Il faut donc choisir, si l'on ambitionne de découvrir quelques traces d'intelligibilité au sein de la doctrine chrétienne : ou bien on pose la création, et il faudra renoncer à poser ensuite l'incarnation, ou bien on pose l'incarnation, et il faut alors renoncer à poser la création.

Quoi qu'il en soit, il n'est sensé de *poser* ni la création, si on a compris Kant, ni l'incarnation si on a compris Kierkegaard. Resterait alors à disposition, parmi les débris de la tradition, le cheminement de l'Esprit dans l'histoire, à la manière de Hegel, le développement spéculatif du troisième article du *Symbole des apôtres*. L'instrument intellectuel décisif est alors le dépassement, cette forme du devenir qui, elle aussi, comme le paradoxe, passe sensément du positif au négatif et par négation de la négation produit du positif à un niveau supérieur, mais qui, contrairement au paradoxe, n'est pas cyclique en ce sens

qu'elle dépasse le point de départ et n'y revient pas. Dans cette perspective, l'intelligence dépasse la foi, la spéculation philosophique dépasse la religion.

Or ce que l'on pense avoir dépassé demeure, et ne peut être désormais négligé sans produire en retour des effets négatifs déplorables. Il en est ainsi, dans le contexte qui nous intéresse présentement, de l'idée du Créateur, qui demeure dans le système de la communication après que l'on s'est aperçu de l'impossibilité de la poser. Elle demeure, à l'état problématique du point de vue de sa modalité, mais elle n'est pas rejetée quand on suit le parcours qui est centré sur la relation du maître et du disciple. Si elle était rejetée, comment pourrait-elle l'être ? Elle pourrait l'être au nom d'une thèse dogmatique qui poserait que tout se réduit à un effet du hasard, ou d'une autre, qui poserait que tout s'explique par la causalité naturelle. Si l'une ou l'autre de ces thèses exerçait son influence dans le voisinage du parcours centré sur la relation du maître et du disciple, son effet serait destructeur : comment prendre au sérieux la rencontre du maître si tout ici-bas est le fait du hasard ou de la nécessité ? Il importe donc d'avoir de quoi donner la réplique à ces thèses dont l'effet est redoutable, il importe de ne pas laisser trôner l'adversaire dans le champ de la discussion. Quand donc on propose de confesser un segment de la foi chrétienne avec le premier article du *Symbole des apôtres* : «Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre», il ne faut pas se demander à quel contenu positif on cherche à faire adhérer, mais à quelle thèse déplorable on suggère de s'opposer. C'est le mouvement typique de la double négation (au sein du carré modal) qui est le principe d'interprétation adéquat.

