

## Foi et récit

### Sur *Crainte et tremblement*, de Kierkegaard

Raconter une histoire n'est pas souvent l'occasion de rencontrer une philosophie, *a fortiori* lorsque son contenu est cinématographique. *Ordet* (Carl Dreyer, 1955) emprunte sa source à Kierkegaard par son « atmosphère » (stemning), pour reprendre le titre qui prélude aux quatre variations narratives sur Abraham, au début de *Crainte et tremblement* (CT)<sup>1</sup>. C'est l'histoire d'un miracle : une mère perd son enfant lors de son accouchement, et renaît grâce au Verbe (*ordet*) incarné en son beau-frère Johannes, qui passait alors pour fou et qui, disparu soudainement, revient après avoir invoqué Dieu sur la lande et accomplit son œuvre surnaturelle. Johannes attendrissait aussi les hommes par sa persuasion d'être Jésus-Christ réincarné. A un pasteur qui demandait au père de Johannes pourquoi il semblait ainsi aliéné, présumant une raison sentimentale, le père répondait -nerveusement : « Kierkegaard ».

Il n'est pas question seulement ici d'une analogie narrative entre le cinéaste et son compatriote philosophe, à laquelle contribue d'ailleurs le dramaturge Kaj Munk, pasteur de formation et auteur de la pièce qui inspira le film (1932), mais du rapport aux images, et plus précisément aux histoires qu'elles montrent en toute homogénéité. Celles-ci apparaissent comme un mode de présentation original et, dans le cas de *Crainte et tremblement*, comme le prélude à une série de « problemata »<sup>2</sup>, réputés plus féconds, car plus conceptuels, plus « dialectiques ». Ainsi se justifient les quatre variations sur l'histoire d'Abraham et de son fils Isaac racontées au chapitre 22 de la *Genèse*, suivies d'une « effusion préliminaire »<sup>3</sup>, qui, par-delà son intégration formelle aux Problemata, est une étape encore dialectique entre l'immédiateté lyrique et la médiation réflexive, encore épanchée et penchant par là-même davantage vers la première que vers la seconde<sup>4</sup>.

La restauration de la « narrativité » par Kierkegaard n'est pas seulement une réaction polémique à la pensée spéculative représentée notamment par Hegel, pas plus que le sentimentalisme rousseauiste n'est une réaction au rationalisme des Lumières. L'accentuation des éléments purement polémiques d'une œuvre aurait le défaut de l'historiciser à l'excès, et surtout d'en occulter l'originalité, dont la moindre ici n'est pas précisément la référence constante aux histoires, aux mythes qui peuplent l'imaginaire humain et les cultures nationales, de la *Bible* à Andersen, de l'*Iliade* à Shakespeare. Si les histoires donnent à penser, c'est que leur contenu intéresse la pensée philosophique, confirmant *a fortiori* qu'on ne peut penser sans image, et que Kierkegaard était plus, « en quelque sorte », l'ami de Platon que d'Aristote. La philosophie de Kierkegaard, si le mot peut être adopté pour tenter de montrer que cet auteur n'est pas seulement un « penseur », mais bien un philosophe, ne se contente pas d'un prétexte imaginaire ni d'un genre de connaissance réputé inférieur pour insérer le matériau narratif en son sein. Celui-ci n'est pas seulement une matière à informer, il peut même se substituer aux concepts qui lui sont attachés si son lecteur non seulement croit en ce qui est écrit, mais croit en la valeur « objective » de ces histoires, à titre d'« objet dans l'idée », comme l'écrivait Kant<sup>5</sup>, ou en vertu de l'« idéalité de la réalité », comme l'écrit Kierkegaard dans le *Concept d'angoisse*<sup>6</sup>. Il ne s'agit donc pas ici d'ignorer un contenu

---

<sup>1</sup> *Œuvres complètes*, Editions de l'Orante, Paris, 1972, vol. V.

<sup>2</sup> CT, p. 146.

<sup>3</sup> p. 121

<sup>4</sup> Cette « effusion » ainsi placée justifie à elle seule le sous-titre de CT : « Lyrique dialectique ».

<sup>5</sup> *Critique de la raison pure*, édition Tremesaygues-Pacaud, PUF, Paris, 1984, p. 467.

<sup>6</sup> 1844 ; op. cit., XII, p. 321.

narratif au profit d'un contenu conceptuel « pollué » par le premier, voire inexistant selon Heidegger<sup>7</sup>, mais de travailler sur le sens de la foi fécondé par Kierkegaard à la lecture des histoires. Le présent propos voudrait s'attacher à investir le concept de foi à partir de la référence narrative qui le détermine, Abraham et la ligature d'Isaac, sans se résumer à des formules assurément consistantes mais trop prévisibles, telles que :

« La foi commence là où finit la raison »<sup>8</sup>.

Ces histoires n'ont rien de circonstanciel, elles font autorité au cœur d'une philosophie, comme les paradigmes platoniciens et des paraboles évangéliques, plus que les circonstances biographiques, celles de l'histoire de Kierkegaard, et historiques, celles de l'histoire de la philosophie et des religions : elles apparaissent en toutes lettres, telles qu'en elles-mêmes les traditions les ont assimilées ou changées jusqu'à notre auteur lui-même.

La source biblique d'Abraham a une portée fondamentale parce qu'elle permet d'approcher un moment -la ligature d'Isaac-, premier selon l'ordre philosophique ou dernier selon l'ordre diégétique, celui de l'événement critique sur lequel court son déroulement propre, et dont elle nous permet de nous rendre contemporains. Elle n'a pas pour fonction de nous apprendre quelque chose par elle-même, mais de nous placer face à l'impossibilité de la comprendre sans passer par l'idée des possibilités dramatiques qu'elle renferme et impose. Elle ne prélude pas non plus à la connaissance d'une idée comme dans le mythe platonicien, dont on attend la fin pour en tirer l'enseignement. Elle fait régresser le moment de la connaissance de soi, de sa compréhension et de son expression, à un stade non pas inférieur mais antérieur, et essentiel, selon Kierkegaard. On ne pense pas ici aux « stades » sur le chemin d'une vie, ni aux histoires qui accompagnent le philosophe dans son exposé des stades esthétique ou éthique, mais au stade ultime, eschatologique, qui excède l'alternative (*ou bien... ou bien*) et l'antinomie, et qui ne peut, en philosophie, dire son nom sans risque, celui où est conduit Abraham : le stade du scandale, de l'absurde, admiré par Kierkegaard et assumé dans *La Maladie mortelle* (1849) qui déclare :

« Et si, d'aventure, un énergumène osait tenir un autre langage, avait la sottise de charger sa vie de souci et de responsabilité dans la crainte et le tremblement [souligné par nous], pour venir encore tourmenter les autres, prenons nos précautions, déclarons-le fou ou, s'il le faut, faisons-le mourir »<sup>9</sup>.

Cette imprécation d'un personnage digne d'Anytos signe l'ironie de Kierkegaard à qui rien de tel n'est arrivé -quoique- et qui s'est surtout tourmenté lui-même à essayer de donner à voir et à penser ce qu'il nomme le « mouvement de la foi », reprise d'un concept hégélien, que notre philosophe a l'audace de ramener à un sens d'abord terrestre :

« Abraham se leva de bon matin [...] »<sup>10</sup>.

Kierkegaard est lui-même dans sa philosophie et lui-même dans les histoires qu'il raconte. Il n'est pas chrétien mais aspire à le devenir face à une institution qui pour le coup le met hors de lui, il n'est pas poète mais en adopte le lyrisme au service d'une dialectique de l'intelligence et de la foi, il n'est pas juif mais se confronte au scandale d'Abraham mis à l'épreuve de sa foi<sup>11</sup>. De telles négations sont lisibles sous la plume déstabilisante de Kierkegaard lui-même, et tiennent davantage de la dénégation. Mais Kierkegaard écrivant se situe lui aussi dans l'instabilité, l'altération temporelle, et assume volontiers la dénégation et sa composante affective, qu'il veut conjuguer avec l'intellectualité philosophique pour intégrer l'intériorité subjective.

---

<sup>7</sup> *Cours de 1930-1931*, « La phénoménologie de l'esprit de Hegel », trad. E. Martineau, Gallimard, 1980. Cité dans J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, TEL, p. 33.

<sup>8</sup> *CT*, op. cit., p.145.

<sup>9</sup> *In Oeuvres*, traduction Régis Boyer, Collection Bouquins, R. Laffont, Paris, p. 1297.

<sup>10</sup> *Genèse*, 22, 3.

<sup>11</sup> « Dieu éprouva Abraham » (*Gn*, 22, 1).

\*

Revenons, pour y rester, à la situation des histoires et à ce qui fait problème en elles aux yeux de la raison « philosophante ». Le premier paradoxe de *CT*, en ce sens, n'est pas le « mouvement de la foi », mais la situation inaugurale des quatre variations sur le thème d'Abraham, qui vont contre la philosophie considérée comme un système d'opinions, et contre le dernier en date, celui de Hegel. Aussi doit-on bien comprendre les préventions de Kierkegaard au début de *CT* :

« Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe »<sup>12</sup>.

Le sens de la philosophie comme pratique intellectuelle chez Kierkegaard surprend davantage encore lorsqu'on lit dans *Point de vue explicatif de mon œuvre* (1849) :

« Je suis un auteur religieux ».

La convergence religieuse, et non pas seulement chrétienne, se confirme alors, à condition de comprendre la religiosité de Kierkegaard comme une marginalité supplémentaire, l'une étant cause de l'autre et réciproquement : sa religiosité le rend suspect et le marginalise dans le paysage philosophique, sa marginalité le rend suspect au Christianisme officiel et le renforce dans l'élection d'une voie chrétienne<sup>13</sup>. S'il est question du religieux et de la foi dans *CT* comme dans *La Maladie mortelle*, le nom de Dieu doit être énoncé ici pour lui-même, au sens où il n'est pas, comme on dit, le « dieu des philosophes », ni un concept ni même une image, mais le Dieu de la Révélation, Dieu unique, avec son apparition historique et sans discrimination entre tel ou tel type de monothéisme. C'est en lui qu'Abraham a foi, en lui que Kierkegaard a foi, en lui que les histoires de la *Bible* ou des *Évangiles* nous invitent à avoir foi. L'acte philosophique de Kierkegaard consiste à réfléchir sur les conditions de la relation d'un homme avec Dieu, Abraham dans *CT*, lui-même dans *La Maladie mortelle*, sachant que les conditions de cette pensée ne sont pas les conditions de l'objet de cette pensée, et lui sont pour cette raison incommensurables, mais que l'existence de Dieu, même comme pure représentation, induit en la conscience une « métamorphose », un « bouleversement »<sup>14</sup>, un « désespoir en un sens très proche du vrai »<sup>15</sup>.

Le pire ou le meilleur, chez Abraham, c'est qu'il ne désespère pas, ni ne doute, pas plus qu'il n'a foi en une autre vie. Plus précisément, c'est parce qu'il ne désespère pas de sa foi qu'il a foi « pour cette vie »<sup>16</sup>. Non qu'Abraham n'ait pas d'avenir : il porte la responsabilité d'une quête, collective, celle de la Terre promise, quête et promesse qui s'accompagnent de la nécessité pour lui d'engendrer, rendant alors possible l'accomplissement de la promesse. C'est dire qu'individuellement la quête d'Abraham ne relève pas vraiment d'une promesse, puisqu'il n'est pas initialement promis à l'engendrement, mais d'un obstacle premier, relatif à son avenir possible de père, et, à travers cette première possibilité, de père des enfants d'Israël et « de nombreux peuples »<sup>17</sup> : ne pas pouvoir engendrer. On ne cesse de s'interroger sur cette contradiction entre la vie d'un homme et le dessein collectif qu'il représente. Mais Kierkegaard ne retient pas en premier lieu l'histoire d'Israël, pas plus que la psychologie des femmes, Agar et Sara, qui entourent Abraham. Abraham n'est pas selon lui le « père de la foi »<sup>18</sup> parce qu'il a suivi l'ordre d'aller vers le pays de Canaan et fondé une filiation collective, mais parce qu'il a cru, dans des circonstances qui niaient pourtant son avenir de

---

<sup>12</sup> *CT*, pp. 101 et 102.

<sup>13</sup> « Le grand malheur de la chrétienté, c'est proprement le christianisme » (*La Maladie Mortelle*, op.cit., p. 1292).

<sup>14</sup> *MM*, p. 1245, p. 1249.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 1251.

<sup>16</sup> *CT*, p.116.

<sup>17</sup> *Gn*, 17, 4

<sup>18</sup> *CT*, p. 105, p.114, p. 203.

père singulier et collectif<sup>19</sup>. Kierkegaard perçoit un rapport de proportion entre la foi et la vie d'Abraham. Parce qu'il croit absolument, sans prédicat supplémentaire, sans altération syntaxique (« c'est par la foi », en tête de deux paragraphes<sup>20</sup>, auquel répond « Abraham crut »<sup>21</sup>), il ne désespère pas de sa propre vie ni surtout de celle de son fils au moment même où il tient le couteau, c'est-à-dire au moment critique de la foi. Abraham veut encore aimer à cet instant précis, en raison de sa foi.

Le temps apparaît, aux côtés du scandale, comme un élément essentiel de la réflexion de Kierkegaard sur cet épisode (« Toute la question porte sur la temporalité, le fini »<sup>22</sup>). On aurait tort de simplement considérer que la ligature illustre et résume la foi d'Abraham, de celle-ci il n'est pas de résumé parce que sa temporalité excède, alors même qu'elle n'est qu'humaine, toute réduction discursive, et Kierkegaard ne cesse de souligner la durée de l'épreuve racontée en ce chapitre de la *Genèse*. Le passage déjà cité sur la foi d'Abraham pour cette vie nous y place déjà :

« Pourtant, Abraham crut, et crut pour cette vie. [souligné par nous] Certes, si sa foi avait simplement concerné une vie à venir, il aurait sans doute plus aisément tout dépouillé, pour sortir au plus vite d'un monde auquel il n'appartenait plus. Mais la foi d'Abraham n'était pas de cette sorte, s'il y en a de telle [...] »<sup>23</sup>.

Abraham ne se projette pas dans un avenir qui nierait sa descendance, auquel cas il ne parviendrait pas à accomplir son geste, pas plus qu'il ne se projette dans son avenir de croyant, auquel cas il soumettrait sa foi à une condition temporelle. La foi qu'il exprime par son voyage sur la montagne est de tous les instants, et l'on segmente le temps parce que l'histoire prend du temps, comme l'avenir, même ramené aux trois jours de l'acheminement. Or, ma foi n'a pas le temps parce qu'elle n'a pas de temps :

« A chaque instant donc, après avoir fait ce mouvement, il a fait le suivant, le mouvement de la foi en vertu de l'absurde »<sup>24</sup>.

La foi est irréfléchie, et pourtant elle est immédiatement suivie d'une décision volontaire, sans la moindre temporisation : « Abraham se leva de bon matin ». La sobriété du récit biblique frappe le lecteur et sonne chez Kierkegaard comme un signe de la foi que rien n'arrête parce qu'elle est infinie et pourtant concentrée sur une seule vie, au prix possible de celle de l'unique fils d'Abraham, celui qu'il aime<sup>25</sup>. Le mouvement d'Abraham depuis son lever matinal jusqu'à la saisie du couteau, ne fait qu'un, on le comprend, du point de vue de la foi, mais surtout la possibilité de la mort d'Isaac n'est rien rapportée à celle-ci. Kierkegaard fait durer ce mouvement, et c'est l'une des raisons du quadruple « ressassement » narratif – au sens positif et platonicien du terme- du début de *CT* :

« [...] et même ces trois jours et demi dureraient infiniment plus longtemps que les quelques milliers d'années qui me séparent d'Abraham »<sup>26</sup>.

La possibilité de la mort d'Isaac n'est rien, comme n'a aucun sens la possibilité de la foi : la foi est, immédiatement réelle en Abraham, et la lecture forcément rétrospective de son histoire a pour terme non pas une possibilité de ligature mais la ligature elle-même, non pas une possibilité d'achèvement, mais la foi déjà là. C'est pourquoi l'histoire de la ligature d'Isaac unifie toute la conception kierkegaardienne de la foi, parce qu'elle fait vivre celle-ci à

---

<sup>19</sup>Sur Abraham dans la *Genèse*, cf. S. Mosès, *Le sacrifice d'Abraham*, ouvrage collectif, Desclée de Brouwer, 2002.

<sup>20</sup>*CT*, p. 112, 113.

<sup>21</sup>p. 114 sqq.

<sup>22</sup>p. 141.

<sup>23</sup>p. 115.

<sup>24</sup>p. 204.

<sup>25</sup>«Prends ton fils unique, celui que tu aimes » (*Gn*, 22, 2).

<sup>26</sup>p. 145.

l'intérieur d'un homme, et qu'elle offre un exemple qui ne demande qu'à être fécondé par une réflexion philosophique aussi extrême que l'histoire elle-même.

\*

La question n'est pas : « Peut-on », ni : « faut-il croire cette histoire ? ». Cette histoire existe, et ce qu'elle raconte, qu'elle soit le fait d'un homme d'un point de vue agnostique ou athée, ou d'une Révélation d'un point de vue religieux, doit être examiné, selon Kierkegaard, avec le renfort d'une réflexion qui découvre par là même sa propre limite, et ce qu'il y a en elle d'« objectivement » subjectif. En toute rigueur philosophique, on devrait s'efforcer de contredire l'investissement autobiographique de telle ou telle référence par Kierkegaard, parce qu'il occulte les raisons philosophiques à l'origine de l'interprétation. Mais Kierkegaard n'a pas écrit par fragments, même s'il a fragmenté son nom d'auteur, et son moi d'écrivain ne fait qu'un ici avec son moi personnel, sans doute « haïssables » l'un et l'autre, mais pas au point de préférer le silence de la « bouche bée »<sup>27</sup> à la parole. L'auteur n'en est plus aux « effusions » puisque ses remarques sur l'expression de la foi -expression paradoxale puisqu'elle est ineffable et inexprimée par son « père »- appartiennent au « Problema III ».

Ainsi, le passage des pages 115 et 116 cité plus haut où Kierkegaard insiste sur la croyance en cette vie, selon nous déterminant pour comprendre la relation de la foi à l'existence, est assorti d'une remarque « en passant », comme on dit, sur la possibilité de la foi dans laquelle « se démène » le désespoir :

« [...]car, à vrai dire, ce n'est pas la foi, mais sa plus lointaine possibilité, qui devine son objet à l'horizon le plus reculé, quoique séparé de lui par un abîme où se démène le désespoir »<sup>28</sup>.

Cette insertion annonce les développements de la *Maladie mortelle* sur le désespoir lié au péché, mais les linéaments d'une psychologie de la foi, qui se forment au fur et à mesure de *CT*, doivent davantage retenir l'attention. Kierkegaard le précise dans une note :

« Dans ce qui précède, j'ai soigneusement écarté toute considération relative à la question du péché et de sa réalité. Toute la discussion porte sur Abraham que je peux encore approcher dans des catégories immédiates pour autant, bien entendu, qu'il m'est intelligible »<sup>29</sup>.

On l'a souligné, Abraham ignore le désespoir. Le désespoir déstabilise la pensée, la désespère si l'on veut. Il est surtout le pendant affectif de l'absurdité logique, de l'irréfléchi qui éclate devant l'entreprise de réflexion, non pas à son issue, mais au départ de ce qu'elle entreprend, non pas à l'insu de la réflexion, puisqu'il est, comme elle, subjectif et conscient de lui-même. L'homme raconté par Kierkegaard au début de *CT* (« Il était une fois un homme [...] »<sup>30</sup>) est

« préoccupé, non des ingénieux artifices de l'imagination, mais des effrois de la pensée »<sup>31</sup>,

à savoir les siens à la lecture de l'histoire d'Abraham. La pensée se désespère parce qu'elle arrive après, à la différence du « Nachdenken » hégélien, sûr de lui et dominateur. Telle est la pensée de cet homme au début de *CT* (« Il aurait tant voulu [...] », « Il aurait aimé [...] »<sup>32</sup>) et Kierkegaard produit plus loin un effort d'expression semblable, au présent, mais toujours au conditionnel (« S'il m'incombait d'en parler [...] »; « si je devais parler de lui [...] »<sup>33</sup>).

---

<sup>27</sup> *CT*, p.129. Kierkegaard insiste sur le silence d'Abraham (p. 152), qu'il ne peut imiter (« Abraham se tait, mais il ne *peut* parler », p. 199, repris p. 201 ; « Il ne dit rien du tout, c'est de cette manière qu'il dit ce qu'il a à dire », p. 204 ; voir aussi p. 177 sur la nature divine et démoniaque du silence). Autant de raisons qui font que « nul poète ne peut approcher Abraham » (p. 203).

<sup>28</sup> *CT*, p. 115-116.

<sup>29</sup> p.186.

<sup>30</sup> p. 104.

<sup>31</sup> p.105.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> *CT*, respectivement, p. 125 et p. 145.

Il ne reste qu'à tenter de se rendre contemporain de l'événement, de régresser au premier sens du terme jusqu'au moment de la rencontre avec le personnage de l'histoire, celui qu'il nomme le « chevalier de la foi »<sup>34</sup>. Le chemin de l'imagination aide en cela, et Kierkegaard le prend (« je le répète, je n'ai pas trouvé un tel homme ; cependant, je peux bien me le représenter »<sup>35</sup>), pour se figurer qu'il suit cet homme. Mais le présent de l'histoire passée, sa « présentification », ont plus d'intérêt, un « intérêt absolu » comme il l'écrit même<sup>36</sup>. Ce présent ressuscité achoppe alors sur l'absolu du commencement, et sur l'absolu qui prolonge le commencement, puisque la foi est absolue dès le début de l'histoire et le départ d'Abraham « de bon matin ». Ce n'est pas la fin de l'histoire qui « stupéfie », c'est le premier « mouvement de la foi », qui coïncide dans la démarche inchoative d'Abraham. Ce n'est pas le résultat qui permet de juger, comme le martèle Kierkegaard :

« Si l'homme qui veut agir prétend se juger au résultat, il ne se mettra jamais à l'œuvre. Si le résultat est capable de combler de joie le monde entier, le héros n'en est pas plus heureux ; car il n'apprend le résultat qu'après l'accomplissement total ; et ce n'est pas par là qu'il est devenu un héros ; il le fut parce qu'il commença »<sup>37</sup>.

A l'occasion de cette « présentification » du passé se confirme ainsi l'analogie entre le commencement de l'histoire et le commencement de la foi, ce qui explique encore une fois le ressassement du chapitre de la *Genèse* en ouverture à *CT*, ce qui explique le cercle logique dans lequel s'enferme la régression narrative et psychologique. Il ne s'agit pas pourtant d'un parallogisme, parce que l'histoire se déroule bien sous nos yeux et ne produit pas une illusion transcendante, mais bien d'un « achoppement » qui distingue la foi parmi les états de la subjectivité humaine. Croire une histoire, c'est en effet croire son début dès son début, et cela suffit pour entrer dedans, ce à quoi nous conviait l'homme anonyme conversant avec lui-même sur Abraham au commencement du texte. Kierkegaard conclut *CT* sur l'impossibilité de finir l'histoire d'Abraham, de lui faire prononcer un mot de conclusion, avant la saisie du couteau comme après. On peut bien encore une fois parler d'Abraham, mais on ne peut réfléchir sur lui. On aura noté plus haut que l'auteur parlait du « héros » mais non d'Abraham. La précision est nécessaire si l'on se rappelle un passage antérieur :

« J'entre dans la pensée du héros, mais non dans celle d'Abraham : parvenu au sommet, je retombe, car ce qui est offert est un paradoxe »<sup>38</sup>.

Sommet et offrande de la pensée, sommet de la montagne et offrande sacrificielle, ici encore s'unissent le narratif et le philosophique, pour donner, d'une seule expression, l'instant où la réflexion ne peut aboutir malgré la concordance imaginaire des temps, parce qu'elle « retombe » comme si elle avait buté sur une pierre d'achoppement.

Achopper, c'est faire scandale, dans le sens grec (skandalon) que lui donne Saint Paul dans l'*Épître aux Romains* (9,32) en reprenant sous ce nom l'image prophétique de la pierre d'achoppement, ou « pierre éprouvée »<sup>39</sup>. La pierre d'achoppement n'est pas scandaleuse si personne ne vient s'y heurter, et protégera les enfants de la Promesse. Or, l'apôtre reproche à Israël de n'avoir pas atteint « la justice qui vient de la foi » (*Rm* 9, 30), et d'avoir « achoppé contre la pierre d'achoppement », parce qu'il « poursuivait une loi de justice » et qu'il n'attendait pas « la justice de la foi, mais pensait l'obtenir des œuvres » (9, 32). Ici la loi de

<sup>34</sup> *CT*, p. 141.

<sup>35</sup> p. 131.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> p. 154.

<sup>38</sup> p. 126.

<sup>39</sup> Saint Paul intègre deux passages d'*Isaïe*, 8, 14 (« [l'éternel-Cebaot] est un saint refuge, mais il sera aussi une pierre d'achoppement ») et 28, 16 (« Mais ainsi a parlé le Seigneur, l'Éternel : Voici, je vais, dans Sion, ériger une pierre de fondation, une pierre éprouvée, une précieuse pierre d'angle solidement fixée ; quiconque s'y appuiera ne sera pas réduit à fuir »).

justice est la *Torah*, et l'*Épître aux Galates* développe longuement cette thématique<sup>40</sup>. On mesurera la différence herméneutique entre l'exhortation paulinienne à la foi chrétienne à partir d'Abraham et la « présentification » kierkegaardienne d'Abraham à l'aune de notre passage de *CT*. L'incise personnelle de Kierkegaard sur la possibilité de la foi et le désespoir montre une tentation imaginaire d'identification avec Abraham, celui où Abraham croit pour cette vie sans désespoir et par ses propres œuvres. Dans les lignes qui suivent, Kierkegaard ne fait pas sienne la polémique de l'*Épître aux Galates* sur les « œuvres de la Loi » (*Gal*, 3, 10) et l'enrôlement d'Abraham comme chrétien en devenir. Le philosophe ignore le dessein communautaire, apostolique de Saint Paul, qui déclare toujours dans *Gal 3* :

« Il n'y a pas de juif ni de grec, il n'y a pas d'esclaves ni d'homme libre, il n'y a pas d'homme ni de femme ; car tous, vous êtes un en Christ Jésus. Mais si vous êtes du Christ, alors vous êtes descendance d'Abraham, héritiers selon la Promesse » (29, 30).

Il respecte la lettre de la *Torah* et la figure d'Abraham,

« qui avait justement la foi pour cette vie ; il croyait qu'il vieillirait dans le pays, honoré du peuple, béni dans sa postérité, inoubliable en Isaac [...] »<sup>41</sup>.

Là où, selon Saint Paul, Israël achoppe sur la pierre d'achoppement que l'Éternel avait érigée et qui préfigure le Christ, Kierkegaard achoppe individuellement sur la foi d'Abraham, « qui m'épouvante en suscitant mon admiration »<sup>42</sup>.

Cette digression théologique nous semble à sa place à la fois pour souligner l'honnêteté, l'authenticité du regard de Kierkegaard sur Abraham, et le traitement purement philosophique de la foi au prisme des *Écritures*. C'est l'intériorité d'un chrétien face à l'intériorité du premier Juif, si l'on ose ce nom qui ne figure pas dans la *Torah*, une intériorité pensée sans arrière-pensée. Kierkegaard ne fait pas d'Abraham une figure de l'« esprit du monde », ni de l'esprit du christianisme, celui de Saint Paul et encore moins celui de Hegel.

\*

*Crainte et Tremblement* se dédouble ainsi en un mouvement que Kierkegaard qualifie de lyrique, puis un autre, d'ordre plus réflexif et doctrinal. Contre toute attente peut-être, il n'a pas été question jusqu'à présent de la distinction connue entre l'éthique l'esthétique. La foi s'en distingue et à aucun moment il n'est écrit qu'elle serait un troisième stade. Cette déficience architectonique ne doit pas nous leurrer : on l'a dit, c'est bien la foi qui est au-dessus, ou du moins son expression, en tant que « catégorie nouvelle », nécessaire si « l'on veut comprendre Abraham »<sup>43</sup>. Point de solution définitive, ni d'achèvement en un concept suprême,

---

<sup>40</sup> Le recours au scandale et à l'*Épître aux Romains* nous paraît légitime : il y a bien une part d'allégorie dans le dernier passage cité de *CT*, et le scandale fait l'objet de longs développements dans les *Miettes Philosophiques*. De l'allégorie à l'étymologie, d'Abraham à Saint Paul il y a un pas que Kierkegaard nous invite à franchir, non sans une précaution bibliographique et idéologique. Rien ne fleure l'antijudaïsme dans l'œuvre du Danois, et cette absence doit être d'autant plus soulignée qu'il y a aussi bien du côté juif (cf. par exemple le Journal « De Berlin à Jerusalem », de Gershom Sholem) que du côté chrétien, et même surtout du côté chrétien, une tentation, voire une tentative d'enrôlement de Kierkegaard. Du côté chrétien, et plus précisément catholique, comme en témoigne la Préface du traducteur P. Petit au *Post-Scriptum aux miettes philosophiques* (Gallimard, 1949). Ce que crie Kierkegaard selon P. Petit, c'est son désir d'autorité, qu'il n'a pas trouvé dans le protestantisme, et qu'il aurait pu ou dû selon lui trouver dans le catholicisme. Les textes ne disent cependant rien qu'une foi dont le contenu philosophique fait assurément de Kierkegaard un chrétien, mais un chrétien sans église, un luthérien sans l'antijudaïsme de Luther.

<sup>41</sup> p. 116.

<sup>42</sup> p. 152.

<sup>43</sup> p. 151

puisqu'il n'y a pas de système de l'existence. Cette expression et cette catégorie sont le paradoxe, le scandale<sup>44</sup>.

Au plan éthique, Abraham va commettre un meurtre selon l'ordre diégétique -ou a failli le commettre selon l'ordre chronologique, mais la foi ne se laisse pas réduire à la somme des préceptes généraux, aux *Dix Paroles* mosaïques -absentes de *CT-*, et ce n'est pas pour l'exemple, pour la généralité qu'Abraham saisit le couteau, c'est pour « une affaire strictement privée »<sup>45</sup>. Ceux qui voudraient voir en la lecture kierkegaardienne de la Ligature d'Isaac la justification d'un fanatisme religieux vont à contresens, et il n'y a pas de cause commune défendue par d'Abraham à travers son acte, comme il n'y a pas de vertu d'ailleurs. Il n'y a que la foi, selon Kierkegaard. Saint Paul peut être encore cité ici, avec la *Maladie mortelle*. Kierkegaard y renvoie en effet à l' *Epître aux Romains*, 14, 23 :

« Le contraire du péché, c'est la foi »<sup>46</sup>.

L'éthique voit un meurtre, donc un péché dans l'acte d'Abraham, ou plus exactement dans son mobile, mais Kierkegaard ne parle jamais que d'une « suspension téléologique » : la suspension n'est pas seulement l'inachèvement de la réflexion, de la raison qui découvre à son propre scandale la foi, elle est aussi la suspension de l'acte d'Abraham envers son fils, suspension qui justifie sa foi comme fin en soi. Abraham revient de la montagne avec Isaac - pas même cela ne nous donne accès à sa foi, sinon le fait qu'il revienne- et nous laisse croire qu'il y a un chemin vers elle. On peut se demander de quoi est fait ce chemin qui ne mène pas nulle part, mais cela, l'histoire ne le dit pas.

---

<sup>44</sup>On peut lire dans les *Miettes philosophiques* : « Le scandale n'est donc pas une découverte de l'intelligence ; loin de là ; car alors l'intelligence aurait dû être aussi en état de découvrir le paradoxe ; non, avec le scandale, le paradoxe entre dans l'existence ; il prend naissance, ici nous avons de nouveau l'instant autour de quoi tourne tout ».

<sup>45</sup> p. 151

<sup>46</sup> Op. cit., p. 1264.