



La chute de l'éternel dans le temps chez Kierkegaard : kénose et temporalité

Guilhen Antier

Volume 67, Number 1, February 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1005488ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1005488ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Antier, G. (2011). La chute de l'éternel dans le temps chez Kierkegaard : kénose et temporalité. *Laval théologique et philosophique*, 67(1), 57–67.
<https://doi.org/10.7202/1005488ar>

Article abstract

In three stylistically distinct pseudonymous works devoted to the central Christian theme of the incarnation, Kierkegaard considers the relationship between the notions of “time” and the “eternal”. Against this backdrop, this article attempts to develop an understanding of kenosis which would allow for a better appreciation of historical temporality and the consciousness of finitude which is peculiar to the human condition. The author begins by investigating the relationship between faith and history, on the one hand, and “truth” as it is understood in the field of theology, on the other. He moves on to consider whether it might not be possible to offer a new interpretation of the oft maligned notion of the “omnipotence of God” and concludes with suggestions of the possible consequences that the paradoxical dialectic between time and eternity, kenosis and omnipotence might have at the level of an ethics of temporality.

LA CHUTE DE L'ÉTERNEL DANS LE TEMPS CHEZ KIERKEGAARD : KÉNOSE ET TEMPORALITÉ

Guilhen Antier

Église Réformée de France, Dijon
et IPT, Faculté de théologie de Montpellier

RÉSUMÉ : *Examinant la manière dont Kierkegaard pense l'articulation des notions de « temps » et d'« éternel » dans trois de ses ouvrages pseudonymes consacrés, sous des modalités et dans des styles divers, au thème central du christianisme — l'incarnation —, cette contribution tente de développer une compréhension de la kénose qui permette de remettre en perspective la temporalité historique et la condition de finitude propres à l'humain. On part d'un questionnement sur le rapport entre foi et histoire et sur le type de vérité auquel on a affaire dans le champ théologique. On poursuit par une réflexion qui s'efforce de rendre possible une réinterprétation positive de la notion aujourd'hui malmenée de « toute-puissance de Dieu ». On conclut en indiquant quelques retombées de la dialectique paradoxale entre temps et éternel, kénose et toute-puissance, sur le plan d'une éthique de la temporalité.*

ABSTRACT : *In three stylistically distinct pseudonymous works devoted to the central Christian theme of the incarnation, Kierkegaard considers the relationship between the notions of “time” and the “eternal”. Against this backdrop, this article attempts to develop an understanding of kenosis which would allow for a better appreciation of historical temporality and the consciousness of finitude which is peculiar to the human condition. The author begins by investigating the relationship between faith and history, on the one hand, and “truth” as it is understood in the field of theology, on the other. He moves on to consider whether it might not be possible to offer a new interpretation of the oft maligned notion of the “omnipotence of God” and concludes with suggestions of the possible consequences that the paradoxical dialectic between time and eternity, kenosis and omnipotence might have at the level of an ethics of temporality.*

Il y a chez Kierkegaard une authentique pensée de la kénose qui s'exprime dans le motif de « l'abaissement de Dieu ». Cet abaissement de Dieu, Kierkegaard le formule essentiellement (c'est là l'originalité de sa démarche) dans les catégories de la temporalité. Si l'on peut parler d'une « kénose kierkegaardienne », celle-ci se joue dans une manière étonnante d'articuler deux concepts fondamentaux : le temps et l'éternel. On trouve en effet chez Kierkegaard l'idée d'une « chute de l'éternel dans le temps » : le Dieu éternel s'est abaissé au point de devenir un homme particulier, venant rencontrer l'humain dans l'épaisseur du temps historique. En d'autres termes, rencontrer l'éternel, c'est le rencontrer dans l'existence historique d'un homme chez

qui — c'est important — rien ne fait signe de l'éternel (Kierkegaard développe là tout le thème de l'*incognito*, sur lequel on reviendra vers la fin de cette contribution). On comprendra aisément que la kénose est fondamentalement chez Kierkegaard liée à une pensée de l'incarnation. L'abaissement de Dieu, la chute de l'éternel dans le temps, c'est l'incarnation de Dieu dans le Christ, que Kierkegaard appelle tour à tour « le dieu venu sous la forme d'un serviteur » ou « l'Homme-Dieu ». Cette manière d'articuler kénose et temporalité est susceptible d'intéresser notre époque, car elle permet de penser le devenir de l'humain en réhabilitant une catégorie malmenée dans la postmodernité : l'histoire¹. « Penser la kénose aujourd'hui », pour reprendre l'intitulé du colloque², signifie alors nous donner les moyens de penser le devenir historique de l'humain, son historicité, c'est-à-dire réinscrire l'humain dans sa condition historique et, par conséquent, dans sa finitude propre. Une pensée de la kénose est une pensée de la finitude mais, notons-le dès à présent, une pensée de la finitude qui doit d'une manière ou d'une autre s'articuler à une pensée de l'infini. Pour être lui-même, le temps a besoin d'être référé à son « autre », il est nécessaire d'articuler le temps à ce qui n'est pas lui. Ainsi, le temps doit rencontrer l'éternel, temps et éternel doivent être tenus ensemble, tout en étant maintenus chacun dans son hétérogénéité, sa différence qualitative infinie par rapport à l'autre.

La chute de l'éternel dans le temps traduit chez Kierkegaard une manière singulière de penser la rencontre entre le temps et l'éternel. En effet, si l'éternité est l'autre du temps, elle ne peut néanmoins être rencontrée qu'au sein du temps lui-même. C'est, en d'autres termes, dans une kénose de l'éternel, c'est-à-dire une éternité qui se vide d'elle-même en s'incarnant dans le temps, que le chrétien est invité à expérimenter la possibilité de son propre devenir. En un mot, c'est la rencontre de l'éternel dans le temps qui permet au chrétien de s'assumer comme un être historique, c'est-à-dire d'exister dans le temps en assumant la finitude inhérente à sa condition. Je tâcherai de développer ces quelques éléments autour de l'articulation entre kénose et temporalité chez Kierkegaard en puisant dans trois ouvrages pseudonymes : les *Miettes philosophiques*, le *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* et, enfin, *L'école du christianisme*. Les deux premiers ouvrages sont signés Johannes Climacus, le troisième est, quant à lui, signé Anti-Climacus. Cela signifie que, dans l'intention de Kierkegaard, ils se répondent et invitent le lecteur à les lire ensemble, dans un va-et-vient dialectique. Ce que j'essaierai ici en cherchant, au terme de ma lecture, à déployer quelques éléments de ce que je propose d'appeler une éthique de la chute.

1. On pense ici, par exemple, à l'ouvrage de Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion (coll. « Champs »), 1993.

2. Cf. *supra*, « Liminaire », p. 5-6.

I. PEUT-ON PROUVER LE CHRISTIANISME PAR L'HISTOIRE ?

Cette question, c'est le pseudonyme Anti-Climacus qui la pose dans *L'école du christianisme*. En réalité, la formulation exacte est la suivante : « Peut-on, par l'histoire, prouver la divinité de Christ³ ? » La question est à la fois capitale et complexe, puisqu'il s'agit de penser le rapport entre foi et histoire. Une certaine manière de penser ce dernier fait l'objet, sous la plume d'Anti-Climacus, d'une critique radicale : le penseur qui, considérant dix-huit siècles d'histoire chrétienne et de résultats du christianisme dans la culture, conclut à partir de là qu'en effet le Christ était Dieu, se trompe, car il considère alors la foi à la manière d'une vérité objective. Or, une approche objectivante de la vérité chrétienne conduit à substituer le savoir à la foi. Placer foi et savoir sur un même plan qualitatif a une double conséquence : d'une part, on rend ainsi caduque l'exigence du saut de la foi chez l'individu qui se rapporte au Christ, d'autre part on se méprend sur le réel de l'événement chrétien lui-même.

Anti-Climacus soutient que tout ce qu'on peut prouver historiquement, c'est que le Christ a été un grand homme, comparable aux autres grands hommes qui ont contribué à façonner l'histoire universelle (Socrate, Napoléon...). Mais il demeure impossible, sous peine de rendre la foi elle-même impossible, de prouver à partir de là que le Christ était Dieu. Le savoir historique, l'accumulation de faits et leur agencement dans un système explicatif ne peuvent pas déboucher sur le saut de la foi. Au contraire, celle-ci est devenue impossible — précisément parce qu'elle a été rendue facultative. C'est ce qui fera dire à Johannes Climacus dans le *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* qu'« un chrétien objectif est exactement un païen⁴ ». Le paganisme consiste pour les divers pseudonymes kierkegaardiens à confondre deux plans, l'objectif et le subjectif ou, en d'autres termes, le quantitatif et le qualitatif. Or, ces deux plans doivent être soigneusement distingués. L'histoire est une science du quantitatif, elle est une approche objective de la vérité qu'elle construit par séries d'inductions, de déductions et de conclusions. Elle procède par résultats. La foi est, elle, de l'ordre du qualitatif : elle est, non pas un résultat, mais un saut ; non pas progression continue à l'intérieur d'un même plan, mais changement de plan. En ce sens, et alors même que c'est dans un événement de l'histoire que se rencontre la possibilité de la foi, il n'en demeure pas moins que la vérité de cette dernière demeure hors champ du savoir de l'historien. Elle est une vérité subjective, c'est-à-dire un mouvement de l'intériorité, une décision. La foi comme saut qualitatif est une décision — et non une conclusion. Il ne s'agit pas de conclure après avoir organisé des faits dans une chaîne de causalité, il s'agit d'effectuer un saut en prenant appui, non sur un surcroît de savoir, mais bien sur un défaut de savoir (l'in-

3. Søren KIERKEGAARD, *L'école du christianisme* (1850), dans *Œuvres Complètes*, t. XVII, Paris, L'Orante, 1982, p. 26.

4. ID., *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), vol. 2, dans *Œuvres Complètes*, t. XI, Paris, L'Orante, 1977, p. 258. Comme il y a toujours en l'homme un « désir d'objectivité », nul ne peut devenir chrétien sinon de l'intérieur d'un paganisme plus ou moins subverti. La question de savoir s'il peut exister réellement de « vrais chrétiens » demeure, pour Kierkegaard, une aporie...

cognito). Pour emprunter une terminologie à Alain Badiou, disons les choses de la manière suivante : la vérité chrétienne est une vérité générique, et non pas construable⁵. Elle n'est pas le produit d'une construction intellectuelle, mais la réponse existentielle à un « ce qui arrive », une manière de se positionner subjectivement face à un événement. Subjectivité, cela vaut la peine d'être précisé, ne veut pas dire ici que le sujet soit la cause de sa propre vérité. Au contraire, le sujet se constitue en réponse à une cause qui lui demeure fondamentalement extérieure et hétérogène (puisqu'il s'agit d'un événement). La subjectivité kierkegaardienne n'est définitivement pas un subjectivisme.

Au passage, cela me permet de souligner que la notion de décision ou de saut chez Kierkegaard devrait être entendue autrement que selon l'interprétation existentialiste habituelle. Il faut tenir que le sujet de la décision chez Kierkegaard n'est justement pas le sujet de la volonté, celui qui décide dans la clarté du *cogito*, c'est-à-dire dans la transparence de la raison à elle-même. Johannes Climacus, dans les *Miettes philosophiques*, indique au contraire que le saut de la foi, la décision subjective de la foi, ne peuvent survenir que si la raison butte sur quelque chose qu'elle ne peut pas intégrer : c'est tout le thème du paradoxe dans les *Miettes* et dans le *Post-scriptum* (seulement esquissé ici). L'individu, confronté au paradoxe de la venue du dieu sous la forme d'un humble serviteur, ne résoudra pas ce paradoxe par une subtile opération cognitive ni par un sursaut héroïque de la volonté. Il ne pourra franchir le paradoxe qu'en renonçant à sa raison, dans un geste d'abandon, une sorte d'acte passif, de décision subie, en un mot un lâcher-prise⁶. Croire est toujours, en ce sens, croire sans raison, et même croire contre toute raison. Sans pouvoir le développer dans le cadre restreint de cette contribution, il importe de préciser que pour Kierkegaard la confrontation ne se joue pas entre rationalité et irrationalité, mais entre rationalité et paradoxe — ce qui n'est pas la même chose. En effet, c'est par la raison, assumée en tant que telle, que je peux saisir le paradoxe dans ce qui le constitue précisément comme tel : « Ainsi le croyant chrétien a sa raison et s'en sert ; il respecte l'ordinaire condition humaine ; si l'on ne devient pas chrétien, il n'invoque pas un manque de raison, d'intelligence ; mais touchant le christianisme, il croit contre la raison et ici encore il recourt à la raison — pour bien voir qu'il croit contre la raison⁷ ». Le paradoxe auquel l'individu est confronté et qu'il ne peut résoudre que par la décision existentielle de la foi est lié au motif de l'incarnation, à savoir la venue du dieu sous la forme d'un serviteur. Dans *L'école du christianisme* cette fois, Anti-Climacus explique que ce qui est remarquable n'est donc pas ce que le Christ a dit et accompli, et dont on pourrait mesurer les effets dans l'histoire pour en tirer la conclusion qu'il était Dieu — ce qui est remarquable, c'est que le Christ a vécu, c'est-à-dire qu'il a été une vie (et donc, aussi, une mort). Il est remarquable que le Christ ait vécu et cela, non parce qu'il était un homme, mais parce qu'il était Dieu :

5. Cf. Alain BADIOU, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992, p. 203 et suiv.

6. Cf. Søren KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques* (1844), dans *Œuvres Complètes*, t. VII, Paris, L'Orante, 1973, p. 41-42.

7. ID., *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, p. 249.

En effet, il n'y a rien de remarquable dans le fait qu'un homme a vécu ; des milliers et des millions d'humains ont passé sur la terre. Pour qu'un homme devienne remarquable, il faut que sa vie offre une particularité ; autrement dit, sa vie ne prend que par ailleurs le caractère qui la signale. Il n'est pas remarquable qu'il a vécu, mais sa vie a présenté tel ou tel caractère particulier qui peut notamment consister dans l'œuvre accomplie, dans les résultats de sa vie.

Mais il est infiniment remarquable que Dieu ait vécu ici-bas comme un homme ordinaire. Si ce fait n'avait pas eu de conséquences, peu importerait, il n'en resterait pas moins remarquable, infiniment remarquable, et infiniment plus que toutes les conséquences. Qu'on essaye ici de déplacer ce caractère, et l'on verra la sottise de la tentative : qu'y a-t-il de remarquable à ce que la vie de Dieu ait eu des suites remarquables ? Parler de la sorte, c'est radoter.

Non, que Dieu ait vécu, le fait est infiniment remarquable ; il est le remarquable en soi. Supposons que la vie de Christ n'ait pas eu de conséquences ; si l'on prétendait alors que sa vie n'a pas été remarquable, on se moquerait de Dieu, car elle garde le même caractère ; et si l'on voulait mettre ailleurs ce caractère, il faudrait dire que le remarquable de sa vie est de ne pas avoir eu de résultats. En revanche, si l'on dit que la vie de Christ est remarquable en raison de ses résultats, on se moque encore de Dieu, car elle est le remarquable en soi.

L'accent ne porte donc pas sur le fait qu'un homme a vécu, mais expressément sur le fait que Dieu a vécu. Seul Dieu peut attacher à sa personne une telle valeur que le fait pour lui d'avoir vécu est infiniment plus important que toutes les suites de ce fait enregistrées dans l'histoire⁸.

Le réel de l'événement chrétien, le cœur du paradoxe face auquel l'individu est sommé de se positionner, est que le Christ nous révèle Dieu dans la condition même de son abaissement. Il me faut maintenant essayer de montrer en quoi consiste plus précisément cet abaissement de Dieu en Christ ou cette chute de l'éternel dans le temps. « Dieu a vécu », entendons-le, signifie en même temps « Dieu est mort » (dans un sens tout à fait différent de Nietzsche évidemment). « Dieu a vécu » signifie proprement « Dieu est devenu un homme, il est né, il a vécu le temps de sa vie ici-bas, il a souffert et il est mort ». C'est cela qui, en soi, constitue le point d'absurde appelé à devenir pour l'individu objet de foi. C'est donc le fait même de la chute de l'éternel dans le temps qui est l'inouï ; il est en effet inouï d'associer à l'éternel ce qui lui est par nature le plus opposé, à savoir le fait même du devenir (puisque devenir signifie toujours devenir à l'intérieur d'un cadre temporel limité, éphémère, provisoire, borné par la naissance et la mort). Il est d'autant plus inouï d'associer l'éternel au temps que ce mouvement de chute n'est pas, de la part de Dieu, un accident ou une fantaisie née de son arbitraire, mais une résolution de sa toute-puissance.

II. DIEU DANS SON ABAISSEMENT : KÉNOSE ET TOUTE-PUISSANCE

De manière peut-être surprenante au premier abord, penser l'abaissement de Dieu signifie penser dans le même geste sa toute-puissance. L'abaissement de Dieu n'est en effet un paradoxe qu'à partir du moment où Dieu est posé comme tel, c'est-à-dire

8. Id., *L'école du christianisme*, p. 31-32.

dans sa transcendance absolue, sa différence qualitative infinie avec l'être humain, son éternité et par conséquent aussi — quelle qu'en soit la représentation — sa toute-puissance. Si l'on esquive cette difficulté, la théologie devient une pure anthropologie et le paradoxe cesse d'en être un puisque le Christ, étant homme et seulement homme, ne diffère pas essentiellement de nous. Il diffère en quantité, certes (il est un maître respecté pour son enseignement, un thaumaturge admirable, le fondateur d'une nouvelle éthique, etc.), mais aucunement en qualité. Comme on sait, l'idée même d'une toute-puissance de Dieu fait débat dans la théologie contemporaine. De nombreux travaux et études ont montré la relation de cause à effet qui existe entre la figure d'un Dieu tout-puissant et des pathologies psycho-religieuses, névroses obsessionnelles, fantasmes infantiles de toute-puissance, moralismes répressifs, etc.⁹. Sans entrer ici dans le détail, disons que la théologie contemporaine est assez mal à l'aise avec la notion de toute-puissance de Dieu. Il arrive alors que l'on en vienne, pour résoudre ce malaise, à évacuer purement et simplement cette notion en y substituant une théologie de la non-puissance, voire de l'impuissance de Dieu. Une certaine réception du Bonhoeffer de *Résistance et soumission* semble à cet égard caractéristique¹⁰. On dira alors, selon l'exemple bien connu, que si Dieu n'a pas empêché Auschwitz, ce n'est pas parce qu'il ne le « voulait pas », mais parce qu'il ne le « pouvait pas »... Outre que, disant cela, on occupe une position de savoir sur l'être en soi de Dieu, il en découle, de manière tout de même problématique, une sorte de repli sur l'immanence nourrissant un discours de la résignation et du consentement au monde tel qu'il est, et notamment un consentement à l'inéluctabilité du mal. Une certaine manière de « sauver Dieu » en postmodernité consiste, pour faire un peu d'humour, non pas tant à prouver son existence que son inexistence ! C'est sur ce point qu'Anti-Climacus déploie une compréhension originale de la toute-puissance qui pourrait nous permettre de nous réapproprier, au moins partiellement, cette notion :

Et maintenant, l'Homme-Dieu ! Il est Dieu, mais choisit de devenir l'homme particulier. C'est, nous l'avons dit, l'incognito le plus profond ; le plus impénétrable possible ; car la contradiction entre les conditions divine et humaine est la plus grande possible, la contradiction qualitative infinie. Mais cet incognito résulte de sa volonté, de sa libre résolution, et il est par suite gardé avec toute-puissance. Certes, en un sens, en acceptant de naître, il s'est lié une fois pour toutes ; son incognito est gardé avec une toute-puissance telle qu'il

9. Cf. par exemple Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Cerf (coll. « Parole présente »), 1987.

10. Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006². Je dis bien une certaine réception, car je ne crois pas que cela puisse être imputé à Bonhoeffer lui-même. Certes, Bonhoeffer écrit ceci : « Dieu, sur la croix, se laisse chasser hors du monde. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mt 8,17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et sa souffrance ! Voilà la différence décisive d'avec toutes les religions. La religiosité de l'être humain le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde, Dieu est le *deus ex machina*. La Bible le renvoie à la faiblesse et à la souffrance de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider » (*ibid.*, p. 431-432). Cependant, on trouve quelques pages plus loin le passage suivant : « La rencontre avec Jésus-Christ. L'expérience qu'il s'agit ici d'une conversion de tout l'être humain par le fait que Jésus est seulement "là pour les autres". L'"être-là-pour-les-autres" de Jésus est l'expérience de la transcendance ! Ce n'est que de cette liberté vis-à-vis de soi-même, de cet "être-là-pour-les-autres" jusqu'à la mort, que naissent la toute-puissance, l'omniscience, l'omniprésence » (*ibid.*, p. 451-452). On le voit, si Bonhoeffer opère un renversement dans la compréhension de la notion de toute-puissance, il n'en prône pas l'abandon pour autant.

est lui-même d'une certaine manière à la merci de cet incognito, ce qui constitue à la lettre *la réalité* de sa souffrance purement humaine, de sorte que cette réalité n'est pas une simple apparence mais, peut-on dire, l'empire exercé sur lui par l'incognito qu'il a revêtu. C'est ainsi seulement qu'il y a le plus profond sérieux à dire qu'il est véritablement devenu homme ; aussi souffre-t-il la souffrance tout entière jusqu'à l'extrémité de se sentir abandonné de Dieu ; de la sorte, à chaque instant, il n'a pas dépassé, mais est réellement au cœur de la souffrance, et il éprouve l'affliction tout humaine de voir la réalité se montrer plus terrible que la possibilité, si bien que lui, qui a librement revêtu son incognito, il souffre néanmoins réellement, comme s'il était prisonnier ou s'était lui-même rendu captif de son incognito. Quel singulier genre de dialectique : lui, tout-puissant, il se lie lui-même ; et il le fait avec une toute-puissance telle qu'il se sent réellement lié et souffre la conséquence de s'être résolu par amour et librement à devenir un homme particulier — tant ce fut avec sérieux qu'il devint un homme réel ; mais il fallait qu'il en fût ainsi, s'il devait être le signe de contradiction qui révèle les pensées des cœurs. — Le défaut inhérent à tout incognito humain, c'est précisément l'arbitraire avec lequel on peut à tout moment le lever ; le sérieux de l'incognito est d'autant plus parfait que l'on sait davantage s'y lier et s'ôter la possibilité de s'en libérer. Mais l'incognito de l'Homme-Dieu est gardé avec toute-puissance, et le sérieux divin consiste à le garder au point que l'Homme-Dieu y endure la souffrance purement humaine¹¹.

Ce qui est remarquable dans cette page, c'est que la toute-puissance de Dieu y est invoquée pour signifier le renoncement de Dieu à la toute-puissance. La manière dont Dieu exerce la toute-puissance qui le caractérise comme Dieu consiste précisément à y renoncer. Dieu se rend captif de son propre abaissement, au point de ne pouvoir s'y soustraire même s'il le souhaitait. En d'autres termes, et de manière assez inattendue, la toute-puissance ne s'oppose pas à la kénose : elle est exactement ce qui la rend possible. Plus encore, elle en devient la garantie — garantie de ce que la kénose n'est pas feinte. La toute-puissance est ainsi mise au service de l'existence et de la subsistance de la kénose, en tant que kénose *de Dieu*. Le Dieu éternel manifeste son éternité en y renonçant, s'inscrivant dans les déterminations du devenir (la naissance, le « vivre », le « souffrir » et la mort), dans la passion qui dit la passivité, le « subir ». C'est parce que Dieu est Dieu qu'il peut éprouver jusqu'à l'extrême la condition humaine à laquelle il s'est lié. C'est parce qu'il s'est lié lui-même, et parce qu'il est fidèle à son propre renoncement, qu'il peut ne pas céder à la tentation de surmonter cet abaissement en ayant recours à sa toute-puissance. Finalement, Dieu n'est jamais aussi tout-puissant que dans son abaissement, l'éternel n'est jamais aussi éternel que dans sa chute. Là est, selon moi, une des significations possibles des récits de tentation dans les évangiles¹². Le Fils de Dieu y éprouve la tentation de faire la démonstration de sa qualité de Fils de Dieu, mais c'est précisément parce qu'il est le Fils de Dieu (fidèle à la condition filiale dans laquelle il est inscrit), qu'il peut traverser la tentation, c'est-à-dire l'éprouver sans y céder. Peut-être est-ce là, également, un sens possible du fameux « semblable à l'homme en tout sauf le péché » de l'épître aux Hébreux¹³. En somme, et pour broder un peu à partir de Kierkegaard, peut-être que la seule différence entre le Christ et l'humain ordinaire tient dans le fait qu'il a, lui, assumé résolu-

11. Søren KIERKEGAARD, *L'école du christianisme*, p. 121.

12. Cf. Mt 4,1-11 ; Lc 4,1-13.

13. He 4,15.

ment la condition de finitude propre à l'humain, au lieu de céder à la tentation des origines, celle de devenir, précisément, « comme des dieux » qui ne meurent jamais¹⁴. Le paradoxe, en l'occurrence, est que si le Christ peut éprouver la tentation sans y céder, ce n'est justement pas en raison d'une qualité particulière de son humanité (la force de sa volonté, la performance de son ascèse...), mais en raison de sa qualité divine. Seul le Dieu éternel peut renoncer aux privilèges de l'éternité pour consentir à s'inscrire dans les limites du temps historique. Seul le Dieu tout-puissant peut déployer sa toute-puissance dans la perspective de cesser d'y avoir recours¹⁵.

Ainsi entendue, la toute-puissance de Dieu peut se révéler une catégorie théologique fondamentale, au moins pour deux raisons. Premièrement, comme évoqué plus haut, elle sauvegarde la nature paradoxale du paradoxe (si l'abaissement de Dieu n'est pas l'abaissement *de Dieu*, il cesse d'être un signe de contradiction et devient par là même objet de savoir et non plus de foi). Deuxièmement, le recours à la toute-puissance qui pose Dieu comme Dieu rend possible, là encore paradoxalement, une véritable pensée de la finitude — une finitude non pas feinte (à la manière du ressentiment nietzschéen) mais assumée, et assumée par Dieu lui-même en tant que Dieu. Seul le Dieu tout-puissant qui, par amour pour l'humain, met sa toute-puissance au service de sa propre castration (pour emprunter brièvement une notion à la psychanalyse), ouvre une possibilité pour l'humain de se réconcilier avec sa propre finitude, car il en est devenu lui-même le garant. Garant de la finitude, Dieu l'est en devenant réellement un homme particulier soumis à la finitude. Johannes Climacus insistera, dans les *Miettes philosophiques*, sur le fait que la forme de serviteur n'est pas pour Dieu une forme d'emprunt mais sa forme réelle¹⁶. La kénose consiste bien à penser que Dieu se laisse affecter, altérer dans le réel de son être. En réalité, il serait sans doute plus juste de soutenir qu'il l'est depuis toujours, son incarnation en Christ n'en étant que la manifestation événementielle. Et pourtant, tout en se rendant l'égal de l'humain au point de subir l'historicité de toute vie humaine bornée par la naissance et la mort, Dieu n'en reste pas moins Dieu, dans son hétérogénéité absolue par rapport à l'humain (qui n'est donc pas divinisé pour autant). Cela signifie aussi, comme je le mentionnais au début de cette contribution, que cette réconciliation de l'humain avec sa propre finitude n'est possible que si, d'une manière ou d'une autre, il se trouve référé à du « non-humain », c'est-à-dire à du « non-fini » (ce qui n'est « ni la chair ni le sang » et qui pourtant ne se rencontre nulle part ailleurs que dans la chair et le sang)¹⁷. Ce n'est pas en s'enclosant dans le temps que l'humain peut apprendre à devenir humain, c'est en rencontrant l'éternel — à ceci près qu'il s'agit, encore une fois, de le rencontrer dans le temps.

14. Gn 3,4-5.

15. Dans la page de *L'école du christianisme* commentée ici, KIERKEGAARD s'exprime dans une sorte de composition métaphysique, parlant mythiquement « du point de vue de Dieu ». Je fais l'hypothèse qu'il s'agit là d'une manière de poser les choses de manière structurelle.

16. Cf. ID., *Miettes philosophiques*, p. 30.

17. Cf. Mt 16,7 ; Jn 1,13.

III. ÉLÉMENTS POUR UNE ÉTHIQUE DE LA CHUTE

Le christianisme est une pensée de la finitude radicale de l'humain. Pour autant, cette finitude ne peut être nommée et assumée comme telle que si elle s'articule, d'une manière ou d'une autre, à de l'infini. Il est essentiel de sauvegarder la finitude de l'humain à une époque qui fantasme de multiples manières l'immortalisation de l'humain par lui-même¹⁸. Il est par conséquent essentiel de sauvegarder la temporalité historique, la conscience de l'historicité des choses et des êtres, le périssable, la contingence, l'éphémère, le provisoire, le réel de la mort, etc. Pour autant, et c'est là le paradoxe constitutif de toute pensée issue du christianisme, tenir à la temporalité historique n'est possible qu'à la condition de ne pas renoncer à la catégorie de l'éternel. Il est indispensable, en ce sens, de continuer à évoquer (voire invoquer) ce qui au cœur du monde n'est pas du monde, ce qui au cœur du temps historique lui demeure pourtant radicalement hétérogène. Ainsi, une pensée de la finitude n'est pas une pensée de la clôture, bien au contraire. Elle n'est pas une prédication de la résignation mais du renoncement. Dans le prolongement d'autres intuitions kierkegaardiennes que je ne développe pas ici, on peut rapidement distinguer résignation et renoncement : la résignation est un repli de la finitude sur elle-même s'accompagnant de la perte du sens du possible, d'une tendance à la nostalgie, d'un enfermement dans l'instantané du présent, de l'incapacité à projeter un avenir (toutes choses qui peuvent se dissimuler sous le masque d'un hédonisme éclairé). Le renoncement est autre : il s'agit là de poser un impossible, précisément afin d'être capable de déployer un univers des possibles. Le renoncement est toujours, en ce sens, renoncement à la totalité¹⁹. C'est cela qui ouvre le champ du multiple. Dit autrement : vivre le temps historique sans faire de celui-ci un destin, c'est référer le temps à son autre, à ce qui lui demeure qualitativement différent, c'est-à-dire à l'éternel. Reconnaître à la temporalité historique sa finitude signifie laisser ouverte en son sein la possibilité d'une rencontre avec l'infini.

La chute de l'éternel dans le temps indique dans la pensée kierkegaardienne que le Dieu éternel ne se rencontre nulle part ailleurs que dans l'existence historique d'un homme particulier, le serviteur. Le signe de l'éternel est alors, comme je l'évoquais en préambule, que l'éternel ne fait justement pas signe²⁰. Autrement dit, la qualité inhérente à l'éternel consiste à ne pas apparaître comme l'éternel. C'est le thème de l'*incognito* de Dieu, qui traversait également la page de *L'école du christianisme* citée et commentée plus haut. Anti-Climacus le résumait ainsi quelques pages auparavant : « Christ était vraiment Dieu, et par suite Dieu à ce point qu'il était dans l'*incognito*²¹ ». Il faut bien repérer que l'*incognito* chez Kierkegaard sert à nommer, de manière là encore paradoxale, la différence qualitative infinie entre l'homme et Dieu.

18. Cf. sur ce sujet les très justes analyses de Damien LE GUAY, *Qu'avons-nous perdu en perdant la mort ?*, Paris, Cerf (coll. « L'histoire à vif »), 2003.

19. Sur le renoncement et la résignation, cf. respectivement Søren KIERKEGAARD, *La répétition* (1843) et *Crainte et tremblement* (1843), dans *Œuvres Complètes*, t. V, Paris, L'Orante, 1972, p. 78-88 et 121-145.

20. Cf. ID., *Miettes philosophiques*, p. 46-50.

21. ID., *L'école du christianisme*, p. 118.

Dieu n'est jamais aussi transcendant que dans son *incognito*, c'est-à-dire dans son abaissement qui lui fait perdre, à vues humaines, toutes les qualités qui permettraient de le reconnaître et de le tenir pour Dieu. Développant un thème au fond très luthérien, Kierkegaard soutient qu'il ne peut y avoir de connaissance de Dieu qu'indirecte et subjective, c'est-à-dire attentive aux formes de l'incarnation dans lesquelles il s'enveloppe et se dissimule pour éviter d'être transformé en concept et instrumentalisé dans une construction spéculative²². La chute de l'éternel dans le temps signifie alors, c'est du moins comme cela que je l'interprète, la chute d'une conception idéalisée et objectivable de l'éternel. Il n'est désormais plus possible d'invoquer la catégorie de l'éternel dans le registre du savoir ; au contraire, si l'éternel ne fait pas signe, alors personne ne sait ce qui mérite, ou ce qui ne mérite pas, d'être appelé l'éternel. Celui-ci peut se jouer, au cœur du monde, dans les événements les plus contingents, les plus quotidiens et les plus ordinaires qui soient, ce qui signifie qu'il devient impossible, et plus encore inutile, de chercher dans la référence à un éternel objectivé de quoi fonder une normativité ou une positivité éthiques²³.

Certes, poser le monde comme monde n'est possible qu'en le référant à du « non-monde », à autre chose que le monde. Mais cet « autre chose que le monde » ne peut pas être — peut ne pas être ! — un « arrière-monde » au sens où Nietzsche l'entendait, c'est-à-dire un autre monde posé idéalement dans une objectivité, représenté dans sa consistance propre, au fond un autre monde doté d'un être opposable à l'être de ce monde-ci²⁴. La chute de l'éternel dans le temps est finalement la chute de tout ce qui ferait de l'éternel un arrière-monde. La conséquence, sur le plan éthique, me semble être la suivante : il n'est plus possible de définir ce que serait objectivement une éthique chrétienne par rapport à une éthique séculière. Toute éthique est désormais fondamentalement séculière, parce que c'est dans les « affaires du siècle » que l'éternel peut toujours se dissimuler et nous surprendre. En ce sens, si la chute de l'éternel dans le temps permet de fonder une éthique de la chute, c'est dans la mesure où il s'agit d'une *chute de l'éthique* (j'entends par là : la chute d'une éthique chrétienne normative). À partir du moment où la kénose chrétienne permet de penser une éternité vidée de tout contenu objectif, alors l'éternité cesse d'être cette idéalité abstraite qui sert de support à la fuite de l'humain hors du temps ; au contraire, elle s'offre comme la possibilité, et même l'exigence, de s'inscrire, de s'incarner toujours plus profondément dans le temps, dans ses déterminations historiques et dans la pesanteur du réel. Seule la chute de l'éternel dans le temps fonde la possibilité d'un authentique devenir historique de l'humain. Le mouvement d'incarnation inauguré par le Dieu chrétien appelle en somme l'incarnation du chrétien lui-même, dans un geste d'appropriation existentielle où il s'agit de répéter dans sa vie l'itinéraire em-

22. Sur la distinction fondamentale entre « Dieu nu » et « Dieu révélé », cf. Martin LUTHER, *Du serf arbitre* (1525), dans *Œuvres*, t. V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 110.

23. Cf. Mt 25,31-46. Je me permets de renvoyer à la lecture que j'en propose dans *L'origine qui vient. Une eschatologie chrétienne pour le XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides (coll. « Lieux théologiques »), 2010, p. 304-316.

24. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir* (1882-1887) et *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), dans *Œuvres*, t. II, Paris, Robert Laffont (coll. « Bouquins »), 1993, respectivement p. 142-143 et 305-307.

prunté par le Dieu. Il s'agit donc, pour le chrétien, de chuter à son tour, et de voir dans cette chute non pas un malheur ni un échec, mais l'occasion inespérée de découvrir, d'assumer et plus encore d'aimer le réel de sa condition. On trouve une illustration assez extraordinaire de cela dans un très beau poème de Pierre Reverdy que je livre ici en guise de conclusion. Il s'agit d'un poème de 1915, intitulé « La saveur du réel » :

Il marchait sur un pied sans savoir où il poserait l'autre. Au tournant de la rue le vent balayait la poussière et sa bouche avide engouffrait tout l'espace.

Il se mit à courir espérant s'envoler d'un moment à l'autre, mais au bord du ruisseau les pavés étaient humides et ses bras battant l'air n'ont pu le retenir. Dans sa chute il comprit qu'il était plus lourd que son rêve et il aima, depuis, le poids qui l'avait fait tomber²⁵.

25. Pierre REVERDY, *Plupart du temps* (1915-1922), Paris, Gallimard (coll. « Poésie »), 1969, p. 53-54.