

Søren Kierkegaard, *Exercice en christianisme*

Traduction et présentation de Vincent Delecroix. Paris, Éditions du Félin, 2006, 309 p. & Vincent Delecroix, Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard, Paris, Éditions du Félin, 2006, 261 p.

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/11013>

DOI : 10.4000/assr.11013

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 157-310

ISBN : 978-2-7132-2145-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Søren Kierkegaard, *Exercice en christianisme* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 140 | octobre - décembre 2007, document 140-47, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/11013> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.11013>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Søren Kierkegaard, *Exercice en christianisme*

Traduction et présentation de Vincent Delecroix. Paris, Éditions du Félin, 2006, 309 p. & Vincent Delecroix, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Éditions du Félin, 2006, 261 p.

Daniel Vidal

- 1 Après qu'il a été traduit sous le titre d'*École* ou, en d'autres occurrences, d'*Apprentissage du christianisme*, l'ouvrage que Kierkegaard publie, en 1850, sous le pseudonyme d'Anti-Climacus, est aujourd'hui traduit et publié par Vincent Delecroix sous le titre d'*Exercice en christianisme*. Il ne s'agit pas d'une simple modification de surface, mais d'un choix – plus, d'une nécessité – ancré au plus vif de la pensée du philosophe danois, dont le traducteur analyse en son *Essai* les enjeux – et les ressources et stratégies mobilisées pour les fonder « en vérité ». Loin de définir les éléments d'une doctrine instituée, d'un protocole de croyance, des réquisits objectifs de la foi, qu'il conviendrait de transmettre au lecteur selon une pédagogie et une rhétorique convenues et codées, Kierkegaard écrit bien en effet un « exercice », c'est-à-dire une épreuve et une expérience dont il fait le « récit instituant », au rebours, et comme négation, et annulation, de tout savoir théologique. « Récit », ou « traité », du « devenir-chrétien », tout entier insurgé contre la réification que le christianisme dans le monde a fait subir à la foi vive, venue du plus profond de l'existence de chacun considéré comme personne « singulière ». S'agissant pour Kierkegaard, selon la formule de V. Delecroix, de « défaire le Système qui digère la foi en prétendant la comprendre », il ne peut non plus valoir d'exercice de, ou du, christianisme, comme il en irait d'un exercice appliqué à la matière objectivée du « christianisme », mais d'une épreuve en (le) christianisme lui-même, en tant qu'il ne se « comprend », ouverture et épreuve, que comme bouleversement radical des ordres de la connaissance commune, et d'une « science » du religieux qui porte abolition, précisément, du religieux comme rapport singulier à ce que Kierkegaard appelle l'Absolu.
- 2 C'est au positionnement de cette question hors du champ proprement philosophique, et de la théologie qui participe de la même positivité, que Kierkegaard consacre cet

« exercice ». Ses ouvrages précédents ont déjà formulé les catégories d'analyse fondamentales de sa pensée : existence, subjectivité, singularité, éthique... et les principes organisant sa relation au lecteur : maïeutique socratique, dialogisme, effacement du « maître », dialectique de la ruse et de l'ironie... Avec cet *Exercice*, il livre à nouveau combat contre les puissances du « savoir religieux » et de toute « définition » positive/objective de la foi, contre toute objectivation du rapport singulier à l'« homme-Dieu », et installe, au cœur de cette relation, non seulement un tel gradient d'incertitude que le croyant court toujours le risque de tomber dans le piège d'une impossible « fusion » mystique avec l'Absolu, mais une exigence fondamentale de dévastation de soi-même pour que, délesté des « compétences » qu'il reçoit comme autant de signes de « vérité » d'une chrétienté apaisée, le croyant passe à sa singularité. Pour qu'il s'assume comme sujet et décide ainsi de sa foi hors les murs et raisons. « Oh amour ! Ne pas attacher ainsi à soi-même la moindre détermination de prix, s'oublier totalement » pose Kierkegaard dès l'« Invitation ».

- 3 L'*Exercice* apparaît ainsi, selon V. Delecroix, comme l'exposition du « point d'achèvement dans la description des structures du rapport de foi », de la foi pensée comme relation, comme acte permanent abolissant les privilèges des « vérités » antérieures, abolissant enfin le temps d'une histoire de la religion qui ne fit qu'ensevelir une ultime fois Christ en son linceul. Pour en terminer avec son scandale. Nulle tentation, ici, de quelque « religiosité émotionnelle », ou d'on ne sait quelle illumination, soudain. Rien n'est plus étranger à Kierkegaard qu'un détour par une spontanéité fictive, ou un enfièvrement de l'esprit, qui reconduisent, sous une forme plus inacceptable encore, les illusions d'une foi reçue comme un message venu en forme de rétribution. Qui maintient le croyant dans sa posture de « récepteur », c'est-à-dire, en quelque sorte, extérieur à la foi dont il se réclame. Le croyant est cet être « singulier » ; il n'est, à tout prendre, de croyant que sous condition de singularité : « Le singulier est peut-être ce qu'est tout homme dans l'unicité de sa personne, mais il est surtout ce qui se conquiert et se constitue dans le devenir chrétien et dans le rapport à la vérité qu'est le Christ ». Le paradoxe, et le scandale, est que Jésus n'est autre que cet homme singulier dont la singularité même est aveu de Dieu : dont cette singularité autorise d'emblée l'affirmation d'être « fils de Dieu, homme-dieu ». Scandale, parce qu'il ne s'agit pas d'une « révélation » mais d'une vérité advenue du fond de son « abaissement », et comme cet abaissement même. De là, précise Kierkegaard, que, « croyant, on ne peut pas l'être devenu sans être venu à lui (Christ) dans son état d'abaissement, à lui, signe de scandale et objet de foi ». Objet de foi parce que site du scandale. « Le fait qu'un homme singulier est Dieu, c'est-à-dire qu'il affirme de lui qu'il est Dieu, c'est bien le scandale ». Et ce scandale n'en finit pas, une fois émané, de durer : l'instant vaut éternité.
- 4 Dès lors, il faut réviser les fondements mêmes de l'institution chrétienne, son histoire, sa dogmatique, ses catégories d'analyse, ses leçons. Soit, précisément, la « leçon » du christianisme. Kierkegaard : « Par l'histoire (...) il n'y a absolument rien à 'apprendre' de 'Christ' : il est le paradoxe, l'objet de la foi seulement pour la foi (...) De lui on ne peut rien savoir, il peut seulement être cru ». C'est bien ce « savoir », cette science théologique, sans doute, mais plus radicalement encore, cette prétendue connaissance des « vérités » énoncées par Jésus, et des conditions de leur opérativité, que Kierkegaard récuse. Est-il rien de plus « stupide » que de prétendre, « par l'histoire, prouver que Christ était Dieu » ? Le prouver « en examinant les conséquences de sa vie » ? « Blasphème » : ce serait accepter qu'il ne soit « qu'un homme », et comme tel

justiciable d'une évaluation de ses actes et de ses décisions. Mais, plus insupportablement encore, en juger dans l'après-coup de ces actes, dans sa « gloire », et non dans son « abaissement », dans sa « carrière » – et non dans son origine, son principe, sa parole initiale par laquelle il se dit Dieu. « L'histoire (...) peut probablement avec raison communiquer le savoir ; mais le savoir anéantit Jésus-Christ ». Le christianisme aujourd'hui ? un « paganisme » : « La chrétienté a aboli le christianisme ».

- 5 Le christianisme est « l'Absolu », et c'est à cet Absolu que le croyant est invité à se confronter. Par quelles voies, avec quelles armes ? En se portant contemporain du Christ : « Aucune parole de Christ, pas même une seule, tu n'as le droit de te les approprier, tu n'as pas la moindre part en lui, pas la plus éloignée des communautés avec lui, si tu n'es pas contemporain avec lui dans son abaissement ». Être du même « temps », ce temps de l'irruption du scandale, quand rien encore n'est avéré, ni accompli, mais que tout est déjà joué, que tout apparaît « absurde », et que cet « absurde » est marqué d'« extraordinaire » : « Que Dieu ait vécu ici sur terre comme un homme singulier, c'est infiniment extraordinaire. Si cela n'avait eu strictement aucune conséquence, ce serait la même chose, cela resterait parfaitement extraordinaire, infiniment extraordinaire ». Être en exacte contemporanéité avec cet événement au revers de tout ordre, conditionne une nouvelle, et à proprement parler, intransitive, conception du temps. « Par rapport à l'absolu, il n'y a qu'un seul temps, le présent ». Christ ? : « Une personne au plus haut point anhistorique » : si l'histoire dit « ce qui s'est réellement passé », et si l'on applique cette formule au christianisme, on rend impensable du même coup le temps de la pure présence, et donc sans cesse recommencée, de l'« événement christique ».
- 6 Certes, dira-t-on, la mystique fonde semblablement son temps propre comme présent, et ne peut dire son dieu que sous même condition de co-présence. De ce point de vue, la pensée de Kierkegaard pourrait s'inscrire dans l'héritage, et l'implacable amplification, de la spiritualité joignant Maître Eckhart à Fénelon. V. Delecroix fait cependant remarquer que si la mystique décide d'une relation à Dieu jusqu'en un « absorbissement » en son « essence », « fruition » ou « noce spirituelle », la « contemporanéité » que Kierkegaard pose comme condition d'un relation à « l'Absolu », définit au contraire un principe de « différence » qui sépare radicalement le croyant de son dieu. La foi suppose l'impossibilité de la « fusion », non seulement le maintien d'une incommensurabilité entre créature et Dieu, mais l'approfondissement d'un tel abîme par la « conscience du péché » : « Le christianisme est et doit être un quelque chose d'absurde ou la plus grande épouvante. Seule la conscience du péché est l'accès ; par une autre voie, vouloir y pénétrer, c'est un crime de lèse-majesté contre le christianisme ». Il demeure qu'en la mystique, en ses énoncés les plus vifs, se formulent, au revers de toute « conception » ou « accomplissement », d'identiques « déceptions » et lignes de fuite.
- 7 Vivre dans le temps même du scandale de « l'homme-Dieu », de ce « simple homme singulier » en tant que tel « en conflit avec l'ordre établi », c'est vivre ce « paradoxe absolu » que tel homme soit « plus qu'homme ». Le croyant se fera témoin s'il entre en l'économie du scandale : « Chaque fois qu'un témoin fera de la vérité l'intériorité (et telle est, en son essence, la tâche du témoin de la vérité), chaque fois qu'un génie rendra primitivement intime le vrai – alors l'ordre établi se scandalisera de lui ». Vérité et intériorité entrent en équivalence, dans le rapport « à l'Absolu ». Nul ne peut se dire

croyant s'il n'« existe » en tant que tel, c'est-à-dire s'il n'est toujours en « devenir de soi », s'il n'est toujours inaccompli, toujours en chemin vers lui-même, mais sans que ce « lui-même » figure en un lieu au-delà, qui consisterait, précisément, un « objectif ». C'est le parcours qui fonde au contraire la subjectivité, et non quelque point d'arrivée. Viennent alors « crainte et tremblement », écrit Kierkegaard, qui « signifient qu'on est en devenir ; et chaque homme singulier, comme le genre tout entier, a et doit avoir conscience d'être en devenir ». Imiter le Christ : l'« imitation de Jésus-Christ » est au fondement de la mystique, que tout spirituel, de Thomas a Kempis à Benoît de Canfield, entend comme épreuve exemplaire de tout chercheur de Dieu. Mais Kierkegaard, me semble-t-il, dédouble la figure de l'« imitateur » que la mystique fusionne en une seule, et distingue, fut-ce pour les conjoindre, le « continuateur » et le « contemporain ». Et cela est de la plus haute importance pour en finir avec l'historicisation du christianisme : « Au lieu que chaque génération ait à recommencer à partir de Christ, et ait à se représenter sa vie comme le paradigme (...), la chrétienté a pris la liberté de mettre tout cela sur le plan purement historique, de commencer par le laisser mourir – et c'est alors que l'on triomphe ! ». « Continuer » l'expérience du Christ, ne peut véritablement se comprendre que si l'on se place, en conscience, dans le même « temps » que l'« homme-Dieu », et que l'on se sait dans la présence exacte d'un « événement » qui ne pourra se dire « glorieux » que dans l'après-coup du sacrifice. Mais qui doit cependant se vivre comme d'emblée « divin ». La mystique, là encore, pourrait s'entendre comme « expérience » au plus près de l'injonction du philosophe.

- 8 « Je veux », disent les mystiques, *volò*. Kierkegaard : « Lorsque, exactement par volonté libre, j'abandonne tout, je choisis le danger et la difficulté, de sorte qu'il est difficile d'échapper au scrupule (lequel est à son tour une catégorie chrétienne, mais naturellement abolie dans la chrétienté) qui accompagne la responsabilité (qui à son tour correspond au libre vouloir) (...) La chrétienté a aboli le libre vouloir, donc la possibilité du scandale ». Choix, libre volonté, responsabilité : voilà le scandale, voilà précisément ce que « la chrétienté », son institution, sa doctrine, ont évacué, liquidant par là même la condition de la foi. Pourquoi ? Parce que la foi suppose ce que Kierkegaard nomme la « reduplication », qui « gît dans le fait que celui qui enseigne est impliqué (...) au sens où il existe est dans ce qu'il enseigne. » L'existence se réalise comme conjugaison du faire et du dire, de la leçon et de l'expérience, de l'épreuve singulière et de la relation à l'Absolu. Mais jamais ce faire non plus que cette épreuve ne sont signes de quelque connaissance, ni compétence, ni « savoir » proprement dit. Ce serait demeurer dans « le relatif », et sa détermination « objective ». « Le relatif (...) c'est, dans le temporel, réserver un temps pour le salaire de la peine ; l'absolu, c'est une seule chose : choisir l'éternité (...) Devant l'absolu, l'entendement se tient coi ». C'est en ce sens que, si « Christ est une personne », tout croyant, venant comme témoin dans son histoire propre, à son tour est soumis à la toute-souffrance du « modèle » – « ce qui est décisif dans la souffrance chrétienne, c'est : la volonté libre et la possibilité du scandale pour celui qui souffre ». Plus encore : « La possibilité du scandale repose précisément sur le fait que c'est un croyant dans lequel le monde voit un criminel ». Kierkegaard déconnecte radicalement la foi ainsi entendue comme témoignage vivant d'une subjectivité librement assignée à l'absolu, et d'une existence pensée comme travail de l'intériorité aux seuils de la « vérité » – et la foi « mondaine », assujettie aux signes « directs », et donc erronés, d'une vérité frelatée, et d'une existence vécue comme positivité des apparences ; et leur ostentation.

- 9 La vérité ? Elle n'est pas, selon Kierkegaard « une somme de propositions, (ni) une détermination conceptuelle, etc., mais une vie ». Certes, Christ : « je suis la vérité et la vie ». Mais « dans le sens que être la vérité est la seule et unique véritable explication de ce qu'est la vérité ». C'est de ce paradigme que tout croyant aujourd'hui doit faire sa référence. Et librement : Christ « veut attirer l'homme à lui, mais il veut, pour l'attirer à lui en vérité, attirer à lui l'homme comme essence libre, ainsi à travers le choix ». Tout « existant » est libre de son choix, libre de son destin. Parce que libre de « la » vérité, qui est désormais « sa » vérité. Il s'en suit pour Kierkegaard deux conséquences, que pour sa part, et toute rigueur conceptuelle égale par ailleurs, la mystique a longuement pensées. La vérité non seulement n'est pas un « savoir » : elle en est la détestation même. Si, pour reprendre la formule de H.B. Vergote, « l'exigence d'être chrétien se confond avec l'exigence "existentielle" d'être un Individu qu'elle fonde en vérité », on ne se situe plus dans l'ordre de la sommation de connaissances, non plus que de mesures de fidélité par rapport à un référent extérieur : « Lorsqu'on est la vérité et que l'exigence est d'être la vérité, le fait de savoir la vérité est la non-vérité ». Alors seulement, en ce que la mystique dirait « nuage d'inconnaissance », la 'vérité' peut se vivre. On voit ainsi qu'il n'est de site de vérité que d'existence intérieure, tout scandale assumé, et tout « péché », et tout chemin : « Lorsque je suis véritablement en moi (et non pas faussement en dehors de moi-même), la vérité, si elle est là, est un être, une vie (...) La vérité, cela veut dire que je ne connais alors la vérité en vérité que lorsqu'elle devient vie en moi ». Vérité d'être l'existence même du croyant, en son absolue singularité, qui l'ajuste au même temps du Christ, immémorial puisque présent de toute éternité. La subjectivité seule est capable, pour chacun considéré comme singulier, de penser son dieu en s'instituant par là même témoin : « L'être de vérité est le redoublement en toi, en moi, en lui, que ta vie, ma vie, sa vie, approximativement dans l'effort qui la vise, exprime la vérité ».
- 10 S'il n'est de relation à « l'Absolu » que sous condition d'un « existant singulier », sans doute est-ce le moment où s'accomplit le plus exactement la pensée de Kierkegaard. En sa démarche, sa pédagogie, son écriture. En sa philosophie. En cet *Exercice*, tout entier consacré au croyant chrétien en lutte contre un christianisme dévitalisé parce qu'en rupture avec le scandale existentiel et la subjectivité qui l'assume, plus d'une considération sur le « religieux », la contemporanéité, l'insurrection de la volonté, etc. suggèrent qu'un espace commun à la mystique pourrait se concevoir, et s'argumenter. J'en ai fait mention, avec toute la prudence que nécessite un texte aussi impératif. Vincent Delecroix, dans son *Essai sur Kierkegaard* et sa *Singulière philosophie*, ouvre au sein même d'un questionnement philosophique, des voies nouvelles qui peuvent autoriser, pour les sciences sociales de la religion, des rapprochements plus assurés que ne le seraient de simples comparaisons. Mais on ne peut d'emblée que se féliciter de lire enfin, sur l'œuvre du philosophe danois, un ouvrage qui rassemble en un seul acte interprétatif, en une seule décision de compréhension, à la fois ce qui relève de la philosophie – fut-ce en une rage contre toute systématité, ici hégélienne –, de la position du sujet écrivant, du style, du mode d'argumentation, etc. bref, qui prend cet homme singulier, Kierkegaard, et le met à l'épreuve de sa propre pensée. « Philosopher résolument, féroce même, impitoyablement – et démonter l'appareil conceptuel qui a favorisé la dérégulation du christianisme » : tel est « l'objet » de l'œuvre de Kierkegaard.

- 11 Telle est aussi bien la méthode de V. Delecroix : prendre Kierkegaard à la racine, et la raison, de chacun de ses mots, éprouver leur mise en consonance, avérer l'enchaînement des thèmes et des enjeux, afin de rapatrier dans le champ propre de la philosophie, dont on voulut longtemps l'exiler, l'auteur d'une œuvre polymorphe et tendue vers un seul horizon : « exposer le “devenir chrétien” ». Je ne reviens pas sur cet « objet », dont l'*Exercice* présente les conditions existentielles. Mais Delecroix note avec raison que, si Kierkegaard doit bien « rendre philosophique un contenu imprégné de religion jusqu'en ses fibres les plus ténues », ce « poète du religieux » livre un discours « en deçà du religieux » : en amont, en une posture « originelle », « matricielle », qui prendra sens comme « instance » du religieux, mais qui suppose d'abord une mise en place rigoureuse des principes et modalités d'interprétation – un argumentaire en travail sans cesse sur lui-même. Pour une raison simple : « Le religieux ne se laisse pas dire : l'expérience d'Abraham est muette. C'est précisément à partir de cette impossibilité (...) que naît le discours kierkegaardien et l'invention de son extraordinaire machinerie ». Entrons avec V. Delecroix en cette « machinerie » qui a pour fin de « dire l'existence », le temps de la subjectivité, sa tension éthique, la relation à « l'Absolu ».
- 12 Question de stratégie, d'abord. Contre la philosophie comme système organisé et clos en lui-même par la seule « vertu » des concepts, leur seule violence, Kierkegaard livre une véritable guérilla, occupant une position « atypique », passant d'une ironie socratique à une entreprise fictionnelle, usant de pseudonymes comme autant d'« auteurs » en dispute et discussion, et, souverainement, forgeant un style : « La forme du penseur subjectif, la forme de sa communication, c'est son style » écrit-il. Ceci, note V. Delecroix, « n'est pas affaire d'esthétique ornementale : le style, c'est la singularisation du discours », et, selon la formule de Ricœur, que rappelle l'auteur, « le style est un travail qui individue ». Comment dire en effet, au profond de son existence, un « homme singulier », une subjectivité s'accomplissant sans autre terme que d'être toujours « en devenir », si l'on ne fait pas un « usage drastiquement régulé du langage » – un dire « poétique » ? Kierkegaard se disait « amoureux de sa plume », et exigeait que l'on tienne « poétiquement sa vie entre ses mains » : ainsi était-il assuré de pouvoir dire l'existence au plus près de sa durée, ses modulations, ses tensions et ses détresses. « C'est ce que devient le sujet existant dans son discours, qui intéresse Kierkegaard », souligne V. Delecroix. L'« existant » est inséparable de son « dire ». Toute prétention à objectivation d'une existence doit céder la place à une pensée de la subjectivité, et à l'avènement de son écriture propre, de son style singulier. Mais un sujet est toujours cela qui doit venir comme horizon d'une existence unique. V. Delecroix : « L'existence n'est pas le simple être-là du sujet, elle est le souci du sujet pour son existence, elle est une tâche par laquelle le sujet se constitue ». Un pas encore : « la subjectivité est la vérité ». Puis un autre : « il n'y a de vérité que pour moi ». Et un troisième : la foi est « un rapport à la Vérité comme absolument Autre, qui empêche toute identification ». Je privilégie cet enchaînement énoncé par V. Delecroix, parce qu'il me semble acquérir, dans le contexte d'une sociologie du religieux, valeur générale. En ce qu'il met en relation la conscience de vérité et la singularité de cette vérité, et constitue cette relation comme instance du for intérieur – « en toute âme et conscience » – dans le temps même où la subjectivité ne peut se « vivre » qu'en une impossible relation, ou identification, à son dieu. D'où l'angoisse, le désespoir, et le scandale, venus sur fond de différence incommensurable. Toute expérience spirituelle est diction de ce deuil, après que la

vérité a été, par l'impératif mystique, délestée de toute « substance » et « objectivité », et qu'un rapport d'« appropriation » ait été vécu, sans fin, dans son impossibilité même.

- 13 Portant le fer, et le feu, au cœur de la pratique philosophique, Kierkegaard, dans l'*Exercice*, et dans l'ensemble de son œuvre, met en question la genèse du « concept », sa condition. V. Delecroix : « Aucune catégorie pertinente ne peut être élaborée sans naître d'une expérience existentielle, celle-là même que vit le sujet philosophe (...) Les concepts portent la marque indélébile de cette singularité ». Défi lancé, d'écriture de maître, à toute philosophie « classique » et de surplomb. Mais lancé aussi bien à tout analyse des « faits sociaux ». À toute entreprise de production de « concepts », en leur objectivité, leur scientificité, leur reproductibilité. Certes, la pensée de Kierkegaard, si V. Delecroix montre bien avec quelle force de conviction elle participe, en le subvertissant, du champ de la philosophie, ne relève pas immédiatement de la démarche des sciences sociales. Par principe, pourrait-on dire. Et cependant, quel analyste aujourd'hui, peut-il ignorer ce défi, et tenir cet argument pour étranger à son expérience ? Car le problème traité par Kierkegaard, en même temps qu'il pose la « subjectivité » de l'analyste – ici philosophe, là déchiffreur de société –, à l'origine de la conceptualité mise en jeu, indique le passage de l'une à l'autre, de la « vérité » singulière à la « vérité » libérée dans l'espace public. Ce passage : l'événement de l'écriture, qui autorise ensuite qu'une communication s'établisse entre acteurs singuliers et par là même aussitôt réceptifs : s'il n'est pas, à rigoureusement parler, de « communauté philosophique », du moins se forme-t-il, dans les conditions explicitées par Kierkegaard, entre subjectivités singulières, un « système d'échos et de résonances ». Bien des « réseaux » d'analysants naissent de telles résonances. « Est vrai, précise V. Delecroix dans le droit fil de Gadamer, un discours qui remplit sa fonction – de faire exister celui à qui il s'adresse, de contribuer à la construction de la subjectivité existante ».
- 14 L'écriture, donc. Condition du « comprendre », cette « activité d'interprétation active qui forme le sujet interprétant. Se comprendre, ajoute V. Delecroix, c'est se faire (...); c'est devenir soi – devenir 'toujours plus subjectif' ». Kierkegaard met au net une pensée de la « forme » – style, on l'a vu, méthodes insolites et disparates du discours, et, en leur principe, une voix : « Le nouveau, écrit-il, c'est qu'il y a une voix ». Et, commente V. Delecroix, « si de nouvelles catégories apparaissent, c'est que le discours, par sa forme, a su les faire émerger ». Le discours – l'écriture en tous ses états – comme genèse du « concept ». C'est l'écriture, un style et tout ce qui s'y consomme, et consume, qui décide du concept, et non plus l'inverse. Du même coup, il n'est pas de « vérité » qui fasse référence absolue, à partir de quoi l'on pourrait constituer un ensemble de connaissances positives et fermement assises. Si, comme il en va dans l'*Exercice*, ne peut véritablement comprendre que celui qui se fait « contemporain » de son « objet » – l'homme-dieu ici, là cet autrui singulier, là encore tous les autres –, alors cette exigence de contemporanéité induit un « rapport à la vérité où chacun "recommence à zéro" ». Cela n'invalide pas l'acte de connaissance, mais en déplace radicalement le... sujet.
- 15 Une nouvelle perspective s'ouvre alors, pour toute recherche – de « vérité » ou, plus modestement, de signification des êtres et de leur monde. V. Delecroix rappelle l'ardente hostilité de Kierkegaard à l'égard de tout « discours » de savoir, menacé de « momification textuelle » par soumission à l'impératif d'abstraction, c'est-à-dire à la tentation de valoir comme Système. Un discours « sans paternité », qui marque

l'effacement de sujet de l'écriture et de l'analyse ; un discours « sans destinataire », puisque à vocation « universaliste », loin de tout rapport singulier à la subjectivité du « lecteur » en son existence même. Contre cette désertion, Kierkegaard : « Le destinataire est un existant et (...) c'est cela l'essentiel ». Alors, l'écriture : « le coin à enfoncer dans l'histoire catastrophique du discours ». Et cette urgence d'écrire fait se conjoindre, chez Kierkegaard, littérature, poétique, modes multiples d'énoncés, variations stylistiques, fictions, jeux de langages et de pseudonymes, – toute une « esthétique » sollicitée pour « faire dévier, dans le texte, le cours du texte lui-même qui mène la vérité vers sa réification, son dessèchement et finalement sa disparition ». Écrire est alors un acte vital d'engendrement continu de toute « vérité » comme insurrection contre la clôture du concept. V. Delecroix montre comment cette stratégie d'écriture, rigoureusement mise au point par Kierkegaard, fragmente le « Grand Discours » hégélien – mais toute grande machinerie célibataire aussi bien –, et bouleverse du même coup le statut des concepts, le connotatif l'emportant sur le dénotatif, créant ainsi des « atmosphères », « systèmes complexes de miroirs qui assurent une vision du secret de l'intériorité ». La philosophie s'épanouit en « récit ». Et ce récit doit « empoigner le lecteur singulier, ne parler qu'à lui seul, le défaire de la masse – bref, le singulariser ». La sociologie de la réception, fondée sur la nécessaire appropriation de l'œuvre par le destinataire, n'ignore pas cette injonction du philosophe.

- 16 À tous égards, par l'acuité de son analyse, V. Delecroix propose une lecture de Kierkegaard capable de bouleverser, dans le registre des sciences sociales, comme il en va dans le registre de la philosophie, notre posture de recherche, et nos modalités de questionnement. Profondément engagée dans les débats actuels sur l'écriture du social, la relation à l'« objet » d'analyse, la position du sujet « connaissant », l'éthique de la recherche, la réflexivité des connaissances mises en jeu, etc., cette lecture n'apparaît tant en résonance avec cet ensemble de questions cruciales comme autant de défis, que parce qu'elle s'est approprié l'impératif de contemporanéité que Kierkegaard place au fondement de tout acte de parole – concernant l'« homme-Dieu », dans *l'Exercice* –, mais aussi bien, dans l'œuvre en son entier, de toute parole quant au monde profane qui demeure, toute sacralité assumée. Ainsi, me semble-t-il, de la question mystique, de l'acte de croyance et de foi, de la transgression de la religion comme institution et corpus, par l'irruption du religieux comme événement affectant l'existence d'un coefficient majeur de singularité.