



**HAL**  
open science

# D'une vérité qui parle et se tait. Lecture croisée de Lacan et Kierkegaard

Guilhen Antier

► **To cite this version:**

Guilhen Antier. D'une vérité qui parle et se tait. Lecture croisée de Lacan et Kierkegaard. Jean-Daniel Causse, à plus d'un titre., Société de psychanalyse freudienne; Institut protestant de théologie; CRISES EA4424; Université Paul Valéry Montpellier 3, Dec 2019, Montpellier, France. hal-04094927

**HAL Id: hal-04094927**

**<https://hal.science/hal-04094927>**

Submitted on 11 May 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

## D'une vérité qui parle et se tait Lecture croisée de Lacan et Kierkegaard

*NB* : plusieurs éléments de cette communication ont depuis été publiés dans divers articles, notamment : « Ce chapitre de mon histoire marqué par un blanc... Le texte biblique a-t-il un inconscient ? », *Revue théologique de Louvain* 51 (2020/2), p. 160-183 ; « Trait d'esprit et Saint Esprit. Liberté de l'Évangile et mensonge de l'exégète », *Études théologiques et religieuses* 95 (2020/3), p. 455-468 ; « Figures du démoniaque. En lisant Kierkegaard, Freud et Matthieu », *Études théologiques et religieuses* 97 (2022/4), p. 461-477.

Il va de soi que je m'associe à l'émotion suscitée par cette journée d'hommage. Ce qui me conduit à trois remarques introductives avant d'entrer dans le vif de mon propos.

(1) Jean-Daniel Causse fut mon tout premier contact – il y a 22 ans précisément – avec la faculté de théologie de Montpellier où j'ai fait mes études et où j'enseigne aujourd'hui. C'est dire si cette rencontre fut déterminante pour moi – « à plus d'un titre » (pour reprendre l'intitulé de cette journée). En particulier, c'est à lui que je dois d'avoir découvert tout à la fois la théologie et la psychanalyse, et notamment Kierkegaard et Lacan.

(2) Je dis que je « dois » à Jean-Daniel Causse, et c'est à dessein que j'utilise ce mot. La notion de « dette » est malmenée de nos jours, elle a mauvaise presse. L'individu hypermoderne, autoentrepreneur de lui-même, est supposé ne rien devoir à personne. Pourtant se reconnaître endetté, vis-à-vis d'une tradition, d'un corpus symbolique, d'un champ de la pensée, mais plus fondamentalement encore reconnaître notre *endettement originare* vis-à-vis du langage par le biais de celles et ceux qui en ont été pour nous les témoins, est une opération humaine incontournable. La dette est certes toujours ambivalente, et le chemin peut être long pour apprendre à distinguer en soi-même entre dette imaginaire et dette symbolique (pour le dire rapidement), toutefois il s'agit bien de se reconnaître soi-même comme étant *institué humain* par un ordre de discours qui nous précède, par des mots lestés d'un poids de chair suffisant pour nous enraciner dans l'existence. L'occultation de la dette dans l'illusion d'un accès immédiat et transparent à soi-même est tout aussi bien l'occultation du *don premier* qui nous permet de trouver place dans l'humanité et d'advenir comme sujets. En tant qu'êtres parlants, nous vivons à *crédit* – littéralement – et la confiance dans le langage – non pas tant dans ses énoncés que dans *le pouvoir même d'énoncer* – demeure un enjeu anthropologique fondamental dans la crise multidimensionnelle que traverse notre civilisation.

(3) J'ai commencé par évoquer l'émotion qui est la mienne et qui nous réunit. Or l'étymologie du mot « émotion » est instructive – il paraît que l'étymologie est la science des ânes, mais puisqu'il arrive que dans le mythe biblique Dieu parle par la bouche d'un âne (Nb 22 ; 2 P 2), je suis partisan de laisser un instant sa chance à l'étymologie<sup>1</sup>. Dans « émotion », il y a « motion », du latin *motio* qui signifie à la fois « mouvement » et « trouble, frisson ». Être ému c'est être remué, mis en mouvement, en éprouvant cette crainte et ce tremblement dont Kierkegaard fait la manifestation conjointe de l'angoisse et de la liberté. L'émotion, y compris celle qui naît de la perte et du deuil, et qui peut prendre pour un temps plus ou moins long les traits de la tristesse, est donc tout le contraire de la sidération qui cloue sur place et empêche le chemin du désir. L'émotion fait signe du frémissement du désir, et il y a donc à prêter une oreille attentive à ce qui, du désir, se dit à travers l'émotion, fût-ce la plus douloureuse. Être ému au souvenir de Jean-Daniel Causse en une journée comme celle-ci qui

---

<sup>1</sup> <https://www.cnrtl.fr/etymologie/%C3%A9motion>

ravive le sentiment de la perte, c'est à mon sens et avant tout saluer la mémoire d'un témoin de la voie/voix du désir et puiser dans cette mémoire des ressources pour risquer à notre tour quelques pas de plus sur ce chemin d'humanisation. Il me semble qu'on peut appliquer à Jean-Daniel Causse ce qu'il écrivait lui-même à ce sujet : « Ce qui, de toi, ne sera pas oublié, ce n'est pas ce qui se voit, mais l'infime parole dont tu portes secrètement la trace et qui a ouvert un chemin sur lequel tu peux avancer<sup>2</sup>. »

J'en viens à présent au cœur de mon sujet, à propos d'une vérité qui parle et se tait, à partir d'une lecture croisée de Lacan et Kierkegaard. Convoquer Lacan et Kierkegaard en la circonstance n'est bien sûr pas un hasard : ils tiennent une place considérable dans l'œuvre de Jean-Daniel Causse. Le dernier chapitre de *Lacan et le christianisme*, consacré à la question « Qu'est-ce que la vérité ? », les met constamment en dialogue<sup>3</sup>. Toutefois l'intérêt porté par Jean-Daniel Causse à ces deux auteurs majeurs remonte à une période bien antérieure, on en trouve trace dans de nombreux textes qu'il serait trop long d'énumérer ici, dès ses premières publications vers le milieu des années 1990 (notamment dans *ETR*, voir le hors-série présenté tout à l'heure<sup>4</sup>).

Ma réflexion portera sur la rencontre entre deux énoncés à propos de la vérité, en précisant que « rencontre » ne signifie pas ici une coïncidence établissant une complémentarité harmonieuse, mais une « re-encounter », une *encontre* réitérée, c'est-à-dire une relation constituée d'un jeu permanent de proximité et d'écart.

Le point de départ nous est donné par la mise en regard de deux figures de la vérité présentes chez Lacan et Kierkegaard : d'une part, la figure que Lacan met en scène en faisant dire à la vérité « Moi la vérité, je parle », et d'autre part la figure d'une vérité qui se tait, que livre Kierkegaard en commentant l'épisode de la rencontre entre Pilate et Jésus dans l'évangile de Jean, où à la question de Pilate « Qu'est-ce que la vérité ? » Jésus ne répond pas (Jn 18,38). Notons que cette rencontre entre Pilate et Jésus revient plusieurs fois chez Lacan lui-même qui, d'une manière générale, s'intéresse beaucoup à l'évangile de Jean dont la christologie lui fournit un schème pour penser la dimension du Verbe, notamment le pouvoir créateur de la parole. On sait par ailleurs que la référence à Kierkegaard est importante chez Lacan, par exemple sur la question de la temporalité et de la répétition<sup>5</sup>.

D'abord, quelques remarques à propos de « Moi la vérité, je parle » chez Lacan. On trouve cette formule dans le texte sur « La chose freudienne<sup>6</sup> », plus particulièrement le paragraphe intitulé « La chose parle d'elle-même<sup>7</sup> ». Les éléments que je vais brièvement rappeler synthétisent à grands traits les observations de Jean-Daniel Causse sur cette question, auxquelles j'ajouterai quelques réflexions plus personnelles.

(1) « Moi la vérité, je parle », signifie en premier lieu que la vérité – celle à laquelle on a affaire en psychanalyse – c'est la vérité *du sujet parlant en tant que tel*, c'est-à-dire la vérité qui émerge au moment où surgit un « je » qui parle. « Moi la vérité, je parle » est en ce sens une proposition très différente de « Moi je dis la vérité », au sens où la vérité serait alors un contenu, une information, un objet de savoir. « Moi je dis la vérité » est une proposition qui –

---

<sup>2</sup> J.-D. CAUSSE, « Éloge de l'avant-dernier », in *Jean-Daniel Causse, une pensée de l'ouvert. Articles publiés dans ETR (1993-2019), Études théologiques et religieuses* Hors-série (2019), p. 59.

<sup>3</sup> J.-D. CAUSSE, *Lacan et le christianisme*, Paris, Campagne-Première, 2018, p. 199-255.

<sup>4</sup> *Jean-Daniel Causse, une pensée de l'ouvert, op. cit.*

<sup>5</sup> Voir R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, Paris, PUF, 2005.

<sup>6</sup> J. LACAN, « La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 401-436.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 408-411 (p. 409 pour la formule « Moi la vérité, je parle »).

grammaticalement – fait de la vérité le *complément d'objet* du dire (la vérité est l'objet qui vient compléter le dire). Le dire trouve alors sa justification et sa fonction dans l'opération consistant à dire quelque chose, il s'agit de transmettre une vérité objective. Dans ce cas, le dire est seulement un *moyen* pour exprimer la vérité, mais la vérité n'est pas *essentiellement* liée au dire, elle est supposée exister par elle-même, elle est censée constituer un savoir en soi, que la parole vient seulement, dans un temps second, communiquer. La vérité ainsi comprise relève de la communication de savoir. Or, si Lacan soutient que « la chose parle d'elle-même », c'est bien pour dire que parler c'est autre chose que « dire la chose » : parler c'est *laisser la chose dire*, être à l'écoute de la chose qui parle, et dans ce travail-là permettre que là où « ça » parle, un « je » puisse advenir.

(2) Lorsque Lacan, des années plus tard dans « Télévision<sup>8</sup> », avance néanmoins la proposition « Je dis la vérité », et même « Je dis toujours la vérité », en fait c'est pour subvertir aussitôt cet énoncé dans son acception courante car, justement, ce qu'il pointe c'est que la vérité ne peut pas être dite « toute ». Vérité et totalité s'excluent mutuellement, la vérité est de l'ordre du « pas-tout », car il y a un point de réel qui résiste à l'entrée dans le langage. « Toute la vérité, c'est ce qui ne peut se dire<sup>9</sup> », réitère Lacan dans *Encore*. Il y a du réel hors savoir qui empêche de réduire la vérité à un savoir, et qui par conséquent fait du « dire la vérité » bien autre chose qu'une communication de savoir. La conséquence est que la vérité peut seulement être « mi-dite », ce qui ne signifie pas seulement qu'elle ne peut être dite qu'à moitié, mais qui signifie surtout que le lieu où émerge la vérité est le *milieu* du dire : le dire est constitué en son milieu, en son cœur, d'un point de non-dire, d'un *impossible à dire* qui est la condition de possibilité du dire. Ainsi, évoquer la figure d'une vérité qui parle et se tait, ne revient pas à poser parole et silence dans une relation de succession (d'abord la vérité parle, ensuite elle se tait) – le « et » de « parle *et* se tait » n'est pas de succession mais de conjonction : ce n'est pas l'alternance du dire et du taire qui est en jeu, mais le fait que la vérité parle et se tait d'un seul tenant, si je puis dire. C'est *simultanément* que la vérité parle et se tait : elle parle en se taisant, elle se tait en parlant. La chose muette parle à travers les ratés du discours, et le discours gravite autour d'un point qui s'y soustrait radicalement. La propriété de la parole, dit Lacan à l'époque du « Discours de Rome », est de « faire entendre ce qu'elle ne dit pas<sup>10</sup> », sa fonction est de « celer autant que de découvrir » – de cacher autant que de révéler –, et le texte de l'inconscient est le seul lieu où l'on peut lire « ce [que la parole] dit et ce qu'elle ne dit pas »<sup>11</sup>.

(3) « Moi la vérité, je parle » signifie donc tout aussi bien « Moi la vérité je n'entre pas toute dans la parole », ce qui revient à dire « Moi la vérité, je suis la vérité de la castration ». La castration ici ne désigne pas d'une manière au fond un peu banale la simple finitude, au sens de la limite qui borde un intérieur et un extérieur, mais plus singulièrement la limite qui se tient au cœur même de l'existence, la signature de l'Autre au cœur de soi-même, qui fait que l'extérieur n'est justement pas une pure extériorité mais une extériorité paradoxale, une *extériorité interne, intime* à soi-même : un point d'*ex-time*, comme dit Lacan, qui est la marque d'un sujet originairement divisé qui ne coïncide jamais avec son propre dire, qui ne se totalise jamais lui-même dans l'acte de parole. C'est pourquoi, d'ailleurs, la psychanalyse ne relève pas à proprement parler d'une démarche d'introspection, au sens où il s'agirait d'aller chercher la vérité au fond de soi à la façon d'une psychologie des profondeurs : il est davantage question d'une démarche d'*extrospection*. La cure est l'occasion d'écouter la vérité qui parle en soi depuis le lieu de l'Autre, de s'*ex-poser* à l'Autre et, ce faisant, être dé-posé de toute prétention à être l'origine, la mesure et la fin de soi-même.

---

<sup>8</sup> J. LACAN, « Télévision », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 509-545.

<sup>9</sup> J. LACAN, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 85.

<sup>10</sup> J. LACAN, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits, op. cit.*, p. 295.

<sup>11</sup> J. LACAN, « Discours de Rome », in *Autres écrits, op. cit.*, p. 140.

(4) Si la vérité surgit dans le « je » qui parle, si la *condition* de la vérité est qu'elle soit dite, c'est-à-dire si son *être* est inséparable du fait qu'elle advienne au langage dans un acte de parole, alors cela entraîne trois conséquences que je décline rapidement : premièrement, la vérité est *subjective*, elle est celle d'un sujet en quête de la vérité de son désir, en recherche d'un « je » qui ne se réduise pas au « moi je » des opinions, ni au « moi moi » identitaire du narcissisme des petites différences, ni à l'alignement conformiste sur le « on » du discours majoritaire (social, politique, religieux, etc.) ; deuxièmement, la vérité est singulière, ce n'est pas la vérité en général ni en soi, et c'est en tant que singulière qu'elle est universelle (il faut donc distinguer la vérité comme singularité universelle, et la vérité comme abstraction universelle du concept) ; troisièmement, la vérité est conditionnée par le fait même de l'énonciation, ce qui signifie qu'« il n'y a pas de métalangage<sup>12</sup> », pas d'Autre de l'Autre, pas de garantie extérieure au langage qui ferait reposer la parole sur un savoir préalable à l'acte de parler en tant que tel. Ainsi, la vérité de la castration, c'est la vérité de la castration *de l'Autre*, par conséquent la parole est conditionnée par son propre risque et suppose un acte de foi premier, un crédit accordé au pouvoir même de l'énonciation et à la fiabilité de l'Autre.

(5) Parler de foi en la parole (de foi dans le pouvoir de parler) et de fiabilité de l'Autre, ne signifie pourtant pas promouvoir une forme de crédulité naïve qui pousserait à prendre pour argent comptant tous les énoncés du discours. Dit autrement, il y a à articuler la dimension de la foi avec celle de la tromperie, comme il y a à articuler la vérité avec le mensonge. La question est très complexe, redoutable même, et elle nécessiterait de longs développements, d'ailleurs articulés à la clinique. Pour le dire très sommairement, la vérité en psychanalyse n'est pas le contraire du mensonge, au sens où la notion de vérité renverrait à l'idée d'une proposition vraie en soi, à opposer à une proposition fautive en soi. Encore faut-il s'entendre sur l'usage du terme « mensonge ». Il ne s'agit pas, ici, du mensonge compris comme stratégie délibérée destinée à convaincre quelqu'un de la vérité d'une fautive proposition, c'est-à-dire une stratégie de manipulation du langage destinée à tromper pour faire chuter le sujet en causant la chute de sa foi en la fiabilité de l'Autre. Cet usage, pervers, du mensonge, existe naturellement, et à bien des égards on peut considérer que le pervers est un amoureux de la vérité, au sens de l'amour jaloux et possessif qui pousse à chercher à se rendre maître du langage en sacrifiant à un Autre non barré. Le pervers suscite la jouissance de l'Autre et, de ce point de vue, lorsque le pervers dit « Moi la vérité, je parle », il *suture* vérité et parole dans une totalité sans reste, dans un fantasme d'abolition de la castration de la vérité, apportant un *démenti* à la dimension d'impossibilité du réel à être dit et représenté. Ce démenti pervers est à distinguer, entre autres, de la *dénégation* par laquelle le névrosé moyen – c'est-à-dire le sujet ordinaire – déguise inconsciemment la vérité en lui donnant l'apparence contraire (disant « ce n'est pas ça » pour dire « c'est ça »).

(6) Selon cet usage-là, il s'agit de soutenir l'idée que *parler c'est mentir* (idée qui n'équivaut pas, notons-le, à *mentir c'est parler*<sup>13</sup>). Ce qu'il s'agit de pointer à un premier niveau est que la parole rate son objet à chaque mot et que, par conséquent, la foi du sujet dans le pouvoir de dire n'équivaut pas à la croyance qu'existe entre les mots et les choses une correspondance harmonieuse. Parler c'est, structurellement, porter un masque car ce que je dis dissimule la vérité autant qu'il la révèle. Un sujet qui ne mentirait pas *en ce sens-là*, serait un sujet transparent à lui-même, donc dés-assujetti du signifiant, et à ce titre un sujet *mutique*

---

<sup>12</sup> Lacan l'affirme explicitement en commentant sa propre formule « Moi la vérité, je parle » une dizaine d'années plus tard : J. LACAN, « La science et la vérité », in *Écrits*, *op. cit.*, p. 867.

<sup>13</sup> Pourtant, en un sens, mentir est bel et bien parler, au sens précis où l'on fait *acte de parole pour défaire la parole*, pour détruire la parole dans sa fonction de pacte entre les sujets qu'elle relie, de même que dans sa fonction d'instituer une réalité commune entre les sujets qu'elle tient à distance du réel. Dans le récit de la Genèse (Gn 3), lorsque le serpent parle il ment, et lorsqu'il ment il vide la parole de tout crédit, il la dévalue en la réduisant à un outil de manipulation du sujet et de la vérité.

(d'un mutisme qui peut parfaitement prendre la forme du bavardage typique de la « parole vide », c'est-à-dire la parole dont le sujet s'est absenté ; un mutisme qui est peut-être aussi une caractéristique du sujet de la science qui entend supprimer la boiterie du langage pour viser l'adéquation entre savoir et vérité). Dans « Lituraterre », Lacan déclare ceci : « Rien ne communique moins de soi qu'un tel sujet qui en fin de compte ne cache rien<sup>14</sup>. » Le « ne rien cacher », typique de notre société de la transparence tous azimuts, entend abolir la dialectique entre la vérité et le mensonge : il cherche la vérité totale, la vérité « toute nue », et par ce geste même la rend muette, la recouvre à jamais.

(7) *Forcer l'apparition* de la vérité, c'est en fait toujours *provoquer sa disparition* – et ce n'est sans doute pas un hasard si l'industrie pornographique se porte aussi bien de nos jours : ne fait-elle pas corps avec le discours de la science pour produire de l'humain désubjectivé, dans la mise en scène permanente d'une réussite du rapport sexuel, donc d'une occultation de la castration de l'Autre et de la division du sujet ? J'ajoute, sans pouvoir le développer, qu'il y a là à mon sens un facteur d'explication, parmi d'autres, de la montée des fanatismes religieux qui ne sont pas des survivances d'archaïsmes mais des symptômes de l'hypermodernité. Puisque Dieu est mort, le fait de tuer et se tuer en son nom pourrait constituer une tentative désespérée de le faire exister, de ressusciter la figure d'un Autre posé hors castration et d'une Vérité digne qu'on se sacrifie pour elle. Il y a comme un rapport pornographique à la vérité dans le fanatisme religieux, qui pourrait être par ailleurs une tentative mortifère et vouée à l'échec de faire advenir du sujet dans un monde de la grande désubjectivation...

J'en viens à présent à Kierkegaard. La figure de la vérité qui se tait en la personne de Jésus gardant le silence face à la question de Pilate « Qu'est-ce que la vérité ? », se trouve dans le 3<sup>e</sup> fascicule de *L'école du christianisme* publié sous le pseudonyme d'Anti-Climacus. Là aussi, je présenterai à grands traits ce que Jean-Daniel Causse développe à ce sujet, ajoutant chemin faisant quelques réflexions plus personnelles.

(1) D'abord, un mot sur la catégorie kierkegaardienne du « pseudonyme » (à laquelle Jean-Daniel Causse a consacré plusieurs publications<sup>15</sup>). Littéralement, il s'agit d'un faux nom ou d'un nom mensonger (du grec *pseudès*). Parmi les différentes fonctions du pseudonyme chez Kierkegaard, c'est la suivante qui mérite ici notre attention : le pseudonyme est un faux nom qui est paradoxalement *un nom plus vrai* que le « vrai » nom. Le faux nom dit davantage la vérité que le nom supposé vrai, au sens où le nom supposé vrai peut être lui-même *un nom qui ment*, entendons par là un nom qui, de par sa prétention à être notre vrai nom – à désigner notre vérité la plus propre –, échoue justement et par là-même à dire la vérité de notre identité. Comme l'écrit Jean-Daniel Causse, « le pseudonyme n'est peut-être pas un nom imaginaire et factice, comme on le suppose *a priori*, mais bien un nom plus vrai que ce qui, dans ce temps, prétend nous désigner<sup>16</sup> ». Car le faux nom du pseudonyme, en réalité, traduit l'*innommable* qui caractérise la vérité la plus propre du nom. Tous les noms prennent place sur un fond d'*innommable* qui fait qu'*aucun nom n'est le vrai nom*, aucun nom ne dit le propre d'un sujet de manière adéquate et définitive.

(2) Cela fait que la pseudonymie s'articule chez Kierkegaard à la « communication indirecte » : la vérité ne peut pas être communiquée directement car le fait d'exister, d'être là, ne se laisse réduire à aucun concept qui pourrait dire le vrai sur le vrai – l'existence est irréductible au pouvoir de nomination du langage. Plus particulièrement en ce qui concerne la vérité en jeu dans le christianisme, à savoir une vérité paradoxale – Dieu se révèle dans

---

<sup>14</sup> J. LACAN, « Lituraterre », in *Autres écrits*, op. cit., p. 20.

<sup>15</sup> Voir notamment J.-D. CAUSSE, « Éloge de l'avant-dernier », « Kierkegaard et le pseudonyme. Une figure de la vérité », in *Jean-Daniel Causse, une pensée de l'ouvert*, op. cit., resp. p. 55-63 et p. 139-146.

<sup>16</sup> J.-D. CAUSSE, « Éloge de l'avant-dernier », art. cit., p. 58.

l'antirévélation d'un crucifié –, la communication indirecte est la seule voie possible. Pour cette raison, il est impossible à quiconque, et même au Christ, de répondre directement – et même de répondre tout court – à la question « Qu'est-ce que la vérité ? » (je vais y revenir). Par ailleurs, pseudonymie et communication indirecte participent chez Kierkegaard à une démarche globale de *témoignage rendu à la vérité* : il s'agit de tromper certes, mais « tromper au service de la vérité<sup>17</sup> ». « On peut tromper un homme en vue du vrai et, pour rappeler le vieux Socrate, le tromper pour l'amener au vrai. C'est même la seule manière quand il est victime d'une illusion<sup>18</sup>. » Quand on est pris dans la confusion entre vérité et savoir – qu'on prend l'un pour l'autre –, une communication de savoir ne permet pas de connaître la vérité, puisque toute communication de la vérité *comme savoir* ne fait qu'ajouter à la confusion et ne permet donc pas la traversée de l'illusion.

(3) Justement, la seule question à laquelle le Christ ne peut pas répondre est précisément la question de savoir *ce qu'est* la vérité. Pourquoi ? Parce que pour le christianisme tel que le défend Kierkegaard face à la pensée spéculative, le rapport du Christ à la vérité « ne consiste pas à la savoir mais à l'être<sup>19</sup> ». Lorsque le Christ affirme dans le 4<sup>e</sup> évangile être venu pour « rendre témoignage à la vérité » (Jn 18,37), le remarquable est qu'il ne dit jamais *ce qu'est* la vérité. Il dit en revanche « être » la vérité, dans une formule célèbre sur laquelle je reviendrai tout à l'heure : « Je suis le chemin, la vérité, la vie » (Jn 14,6). Or pour Kierkegaard, le seul fait d'*être* la vérité rend impossible de *dire* la vérité. La vérité qui dirait ce qu'est la vérité s'annulerait aussitôt, elle se dissoudrait dans une *tautologie*, elle se disqualifierait comme vérité et apparaîtrait comme le mensonge qu'elle est. Kierkegaard effectue ici un décrochage de la vérité et du savoir, une soustraction de la vérité au registre de la communication directe, car la vérité est pour lui à situer non pas dans l'objectivité mais dans la subjectivité.

(4) Disons à présent un mot du lien entre vérité, incarnation et parole. Le premier point à souligner est que le statut de la vérité en christianisme est lié à une théologie de l'incarnation qui affirme que la Parole qui « était au commencement » et qui « était Dieu », s'est « faite chair » dans l'histoire (Jn 1,1.14) – non pas dans l'histoire en général à la manière hégélienne, mais dans l'histoire singulière, l'histoire de *cet* individu existant-là que fut le Christ, qui est né, qui a vécu, qui est mort. Ainsi, écrit Kierkegaard : « *Dans la gloire*, il [Dieu] garde le silence ; il parle *dans son abaissement*<sup>20</sup>. » Évoquer la figure d'un Dieu parlant, c'est nécessairement se situer sur le terrain de l'humain marqué par le manque, le désir et la mort. Il y a ainsi toute une articulation entre l'incarnation et le motif de la *kénose*, sur laquelle je ne m'attarde pas, dont l'opération consiste à soustraire Dieu aussi bien à la métaphysique qu'au métalangage, considérant que Dieu se lie « à la vie à la mort » à la condition humaine du « parler », ce qui entraîne pour conséquence que le Dieu chrétien n'est pas à confondre avec le Dieu des philosophes : c'est un Dieu dont le propre est de *dire*, d'un dire qui ne sature pas l'espace de la subjectivité ni le champ du sens, mais qui au contraire les ouvre au risque infini de l'interprétation.

(5) Dit autrement, la vérité du Dieu chrétien est une vérité blessée, une vérité faible, qui pour cela même est condamnée à souffrir dans le monde et à y échouer (dans tous les sens du terme). Kierkegaard écrit à propos du Christ : « Bien que son dessein fût de sauver les hommes, il voulut cependant aussi montrer ce que “la vérité” devait souffrir dans chaque génération, et ce que la vérité doit endurer<sup>21</sup>. » Or ce qu'elle doit endurer c'est le rejet de la part d'un monde qui prend la vérité pour un savoir, et tout particulièrement de la part de la

---

<sup>17</sup> S. KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, in *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, L'Orante, 1971, p. 35.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme*, in *Œuvres complètes*, t. XVII, Paris, L'Orante, 1982, p. 182.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 34.

religion – chrétienne en l'occurrence – qui ne supporte pas la faiblesse de la vérité qui lui a été révélée. Il est amusant de relever que Kierkegaard, en tête de la section de l'*École du christianisme* où il met en scène la rencontre entre Pilate et Jésus, place une prière dans laquelle il demande à Dieu de préserver l'Église de la tentation non pas de l'échec *mais de la réussite* : si l'Église est « triomphante », alors et automatiquement elle est « effacée de la terre »<sup>22</sup>. Lorsque le christianisme transforme la vérité en savoir – plus précisément lorsque *les chrétiens* transforment la vérité en savoir et prétendent en avoir le monopole, ils abolissent le christianisme, et ils l'abolissent dans le geste même où ils croient le consacrer. Le *triomphe de la religion*, c'est de ce point de vue la *défaite de la foi* (si l'on veut bien placer la foi du côté de la vérité subjective et non pas du savoir objectif).

(6) De même que le Dieu chrétien se révèle dans l'*incognito* – autre grande catégorie kierkegaardienne –, c'est-à-dire caché sous son contraire, sous la forme d'un non-Dieu, le croyant vit d'une vérité *incognito*, une vérité qui n'a pas l'apparence de la vérité, ce qui fait que *le croyant n'a lui-même pas l'apparence d'un croyant*. Le « chevalier de la foi », comme l'appelle Kierkegaard dans *Crainte et tremblement*, ressemble extérieurement à un bon bourgeois ordinaire préoccupé par les affaires temporelles, alors qu'intérieurement, au plus secret, il cultive le rapport à l'éternel avec « la passion de l'infini »<sup>23</sup>. En ce sens, il démasque l'illusion de ceux qui pensent être croyants forts de leur savoir ou de leur appartenance communautaire, et il apparaît aux yeux de tous comme un non-croyant alors qu'il est le seul à l'être vraiment.

(7) Qu'est-ce qui qualifie alors le Christ comme vérité ? Qu'est-ce que cela signifie qu'il soit la vérité au lieu de la savoir ? En premier lieu, il convient de repérer que le Christ représente pour Kierkegaard la figure même de l'Individu existant, qu'il appelle en danois *den Enkelte*, qu'on peut traduire par l'Individu, l'Un, l'Unique ou encore le Singulier. Pour le dire autrement, le Christ est ici la figure de la vérité comme subjectivité, c'est-à-dire qu'il est le Sujet authentique, au sens très précis où il se différencie radicalement du sujet qui prend appui sur la vérité objective d'un discours fonctionnant dans l'extériorité, dont l'effet est d'*objectiver le sujet* et, plus que cela, de permettre au sujet de *s'objectiver lui-même*. Le péché de l'objectivité, pour le dire ainsi, c'est de conduire l'individu existant à faire abstraction de lui-même comme existant, en se saisissant dans la pensée pure (ou prétendue telle), et donc à s'objectiver à ses propres yeux. Dans un tel cas de figure, le sujet déserte sa propre existence et s'absente de sa propre parole, le discours objectif se substitue en lui à la vérité subjective, et il devient, dit Kierkegaard, « une machine à parole ». Or cet humain réduit à une machine à parole, précise-t-il, « rien n'empêche qu'il apprenne par cœur une litanie philosophique aussi bien qu'une confession de foi ou qu'un credo politique<sup>24</sup> ». Oserai-je ajouter : et un credo psychanalytique ? J'ose, tant il est vrai que le discours de la psychanalyse – j'entends par là non le discours du psychanalyste mais la psychanalyse faite discours –, peut parfaitement, l'expérience le montre, se substituer à la parole du sujet et parler à sa place<sup>25</sup>. Ainsi l'homme-

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>23</sup> S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, in *Œuvres complètes*, t. V, Paris, L'Orante, 1972, p. 132.

<sup>24</sup> S. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, in *Œuvres complètes*, t. VII, Paris, L'Orante, 1973, p. 194.

<sup>25</sup> Lorsque la parole des psychanalystes se coagule en système psychanalytique, lui-même gardé tel le bon dépôt de la foi par des institutions psychanalytiques jalouses de leurs prérogatives, et quand bien même il s'y professe un athéisme de bon aloi, le résultat n'a pas grand-chose à envier aux institutions religieuses au dogmatisme le plus sclérosant. Lacan lui-même, qui en fit les frais de la part de l'IPA, mettait en garde contre la cléricisation de la psychanalyse, due notamment aux « effets d'identification imaginaire » aussi bien entre analystes qu'entre les analystes et le discours analytique lui-même, la « communion du groupe » s'effectuant « aux dépens de toute communication articulée ». J. LACAN, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », in *Écrits, op. cit.*, p. 489. Dans le même texte, Lacan critique ce qu'il appelle une communion sans communication, c'est-à-dire un lien imaginaire qui n'est plus articulé à une coupure symbolique, et qui n'est rien d'autre que « la haine » (*ibid.*, p. 479).



machine, ce sujet automatisé ou mécanisé qui se fait la caisse de résonance d'un discours qui tourne en lui en roue libre, peut être très performant dans le maniement du savoir et la maîtrise de la communication, le seul problème – mais il est de taille – c'est qu'il est devenu, comme dit Kierkegaard, un « homme impersonnel ». Il est devenu un concept d'homme, comme peut également fonctionner dans son discours, s'il est religieux, un concept de Dieu ou un concept du Christ, etc. Le *concept* est ce que devient le *nom* quand il n'est plus articulé de manière singulière à l'existence dans ce qui la constitue, c'est-à-dire le fait d'être une subjectivité vivante. Or l'enjeu pour Kierkegaard est bien celui-ci : que chacun devienne, comme il dit, un « homme personnel » qui pratique la communication en l'habitant en sujet vivant. C'est d'ailleurs la caractéristique du Christ selon lui : « Il s'en tient à sa parole, ou il est lui-même sa parole, il est ce qu'il dit, et en ce sens encore il est la parole<sup>26</sup>. »

(8) Comment entendre que le Christ ne fait qu'un avec sa parole, ou qu'il est la parole ? Ce qui va de pair avec la question : comment entendre sa revendication d'être la vérité ? S'agit-il, pour le reprendre en termes lacaniens, de nier la division du sujet et la castration de la vérité ? À mon sens, c'est tout le contraire. Dans la mesure où la vérité est faible et où la parole porte la trace de cette faiblesse, être la parole ou être la vérité, c'est *ne faire qu'un avec la castration*. Pour le dire autrement, si la parole est le fait d'un sujet divisé, entamé par le manque à être et conditionné par l'impossibilité du rapport sexuel, c'est-à-dire du rapport qui tombe juste et fait un ; si donc la fonction de la parole est de *faire du deux*, alors *ne faire qu'un avec la parole* c'est ne faire qu'un avec ce qui permet de *faire deux*. Si, en régime chrétien, Jésus est la kénose du Verbe, le Logos incarné, l'homme qui incarne l'inscription de Dieu dans le langage et la mort de Dieu comme sujet supposé savoir, alors sa revendication d'être la vérité équivaut à une revendication de *donner chair* dans son existence à la dimension de *l'Autre barré*. L'affirmation du Christ « Je suis la vérité », en ce sens, signifie « Je suis la vérité du sujet de l'énonciation », ou encore « Je suis la vérité en tant que ce qui caractérise la vérité c'est qu'elle parle sous la condition qu'il n'y a pas de métalangage ».

(9) Une dernière remarque plus spécifiquement kierkegaardienne. L'affirmation du Christ dans le 4<sup>e</sup> évangile, je l'ai signalé, est précisément « Je suis le chemin, la vérité, la vie ». Justement, le Christ ne dit pas de but en blanc « Je suis la vérité », car la dimension de la vérité se noue à celle du chemin et de la vie. Elle n'est *vérité* qu'en tant qu'elle est *chemin* et en tant qu'elle est *vie*, par conséquent une vérité désarticulée du chemin et de la vie *n'est plus la vérité* au sens où l'on en parle ici<sup>27</sup>. Elle devient une vérité fixe, morte, c'est-à-dire en fait un savoir détaché de toute implication subjective et existentielle, en somme une vérité totale et froide, *une vérité sans chair, sans esprit et sans désir*. Or, soutient Kierkegaard, « c'est une sorte de suicide spirituel que de vouloir tuer le désir<sup>28</sup> ». Parmi les multiples réflexions qu'on pourrait proposer à partir de là, j'en retiens deux pour conclure.

– Premièrement, et c'est essentiel dans la pensée kierkegaardienne de la vérité, il faut distinguer entre la vérité comme « résultat » et la vérité comme « chemin »<sup>29</sup>. La vérité du christianisme conçue comme un résultat équivaut à faire du christianisme un savoir qui peut s'acquérir et se transmettre comme un objet qu'on se passe en main en main : à ce moment, les énoncés du discours chrétien, fussent-ils les plus « vrais » sur le plan doctrinal, deviennent

---

<sup>26</sup> S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme*, op. cit., p. 12.

<sup>27</sup> De même, le chemin seul, sans la vérité et la vie, peut devenir un désert où l'on se perd, une impasse où l'on se cogne ; de même encore, la vie seule, sans le chemin et la vérité, risque de se refermer sur elle-même dans l'illusion de l'immédiateté et l'exclusion de l'altérité. On pourrait aussi considérer que le chemin et la vérité sans la vie peuvent conduire à s'enfermer dans l'illusion d'une connaissance acquise graduellement au fil d'une initiation de type gnostique ; de même encore, le chemin et la vie sans la vérité peuvent conduire à l'errance, à la dissémination infinie du sens qu'aucune vérité n'arrête jamais.

<sup>28</sup> S. KIERKEGAARD, *Discours édifiants à divers points de vue*, in *Œuvres complètes*, t. XIII, Paris, L'Orante, 1966, p. 98.

<sup>29</sup> S. KIERKEGAARD, *L'école du christianisme*, op. cit., p. 183-185.

*de fait* faux et mensongers, car on oublie de constamment s'y rapporter dans l'expérience. Connaître la vérité sans l'éprouver relève de l'imposture. En outre, parler de l'être de la vérité comme chemin, c'est réunir dans un même geste l'*être* et le *devenir* : l'être n'est pas statique, par conséquent être la vérité, c'est en fait *devenir* la vérité, la devenir toujours à nouveau et persévérer dans ce devenir.

– Deuxièmement, la vérité n'est pas séparable de ses *effets de vie* sur le sujet, ce qui signifie que la reconnaissance de la vérité comme vérité n'obéit pas à d'autres critères que sa capacité à susciter la vie dans l'intériorité : « Je ne connais en vérité la vérité que lorsqu'elle devient vie en moi<sup>30</sup> », écrit Kierkegaard. Laissons-lui la parole pour finir : « L'être de la vérité est son redoublement en toi, en moi, en lui, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle s'en approche, exprime la vérité, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle s'en approche est l'être de la vérité, comme la vérité fut en Christ une *vie*, car il fut la vérité. Et c'est pourquoi, pour le christianisme, la vérité ne consiste pas à la savoir, mais à l'être [...] ; et nul ne sait de la vérité plus qu'il n'en exprime dans sa vie. Et même, à proprement parler, on ne peut pas savoir la vérité ; la savoir, en effet, c'est savoir qu'elle consiste à l'être, et dans ce savoir que l'on a d'elle, on sait que la savoir, c'est en être privé<sup>31</sup>. »

Guilhen ANTIER  
IPT, Montpellier  
CRISES – EA4424

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 182. Cette dimension de la vie est elle-même à articuler dialectiquement avec la mort, la négativité : mort à soi-même et à certaines images de Dieu, à nombre d'images de ce qu'est supposée être une vie accomplie (une vie sans mort justement, déterminée par un imaginaire de toute-puissance). À ce sujet, voici comment Lacan commente Jn 14,6 : « Là où on a parlé de “je suis la voie, la vérité et la vie”, la vie vient en dernier, et encore, si vous fouillez un peu dans toute cette littérature, la *vita nuova*, ça veut dire qu'il faut se débarrasser de pas mal de choses qui sont généralement considérées comme de la vie, pour que vienne la vie neuve. » J. LACAN, « La mort est du domaine de la foi », *Quarto* 3 (1981), p. 5-20, en ligne : <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 181-182.