K
ISSN : 2609-2484
: Université de Lille

15 | 2025
Verità e Politica. Il desiderio di Kierkegaard

L'amour du prochain selon Kierkegaard : chemin vers l'utopie ou résistance au sein de la dystopie ?

Cassandre Caballero

https://www.peren-revues.fr/revue-k/1633

DOI : 10.54563/revue-k.1633

Cassandre Caballero, « L'amour du prochain selon Kierkegaard : chemin vers l'utopie ou résistance au sein de la dystopie ? », *K* [], 15 | 2025, 17 janvier 2026, 30 juin 2026. URL : https://www.peren-revues.fr/revue-k/1633

CC-BY

L'amour du prochain selon Kierkegaard : chemin vers l'utopie ou résistance au sein de la dystopie ?

Cassandre Caballero

Introduction
1. Écrire les *Œuvres de l'amour* contre les théories de la révolution et l'espoir de l'utopie.
2. Kierkegaard et la critique de l'égalité mondaine ou l'impossibilité de l'utopie.
3. Critiques à ambition marxienne à l'encontre de l'éthique de l'amour kierkegaardienne : la catastrophe sociale et le refus du changement.
4. Les *minima amoris acta* ou le projet politique de l'amour *quia absurdum.*

Introduction

1 Les *Œuvres de l'amour*[1] ont pour objet l'étude du commandement, compris comme commandement nouveau, « tu dois aimer ton prochain comme toi-même » donné par le Christ. Kierkegaard considère que cette éthique n'est pas affaire politique, mais qu'elle est l'affaire de l'individu et il doit, selon ses termes, s'engager dans cette tâche avec « le sérieux de l'intériorité et une observance continue » (Kierkegaard, 1980, p. 119). C'est dans le for intérieur que l'individu s'engage dans cette tâche éthico-religieuse d'aimer le prochain. Dans le renoncement à un rapport à soi égoïste, pécheur, il peut aimer le prochain d'une tout autre manière. L'éthique de l'amour est affaire d'appropriation. Néanmoins, l'éthique de l'amour kierkegaardienne a été l'objet de critiques, entre autres à tendances marxiennes[2], qui soutiennent que l'éthique de l'amour n'a rien d'une *praxis* et qu'elle ne peut donc pas permettre l'avènement d'un monde meilleur c'est-à-dire d'un changement social global. De cette façon, les *Œuvres de l'amour* ne semblent pas avoir pour ambition de soulever les foules, d'édifier le peuple pour qu'il rentre en révolution. Kierkegaard montre ainsi sa méfiance envers les théories de la révolution et se plaint que, de nos jours, « tout est politique » (Kierkegaard, 1971, p. 79), lorsque

l'objet premier de sa pensée porte en réalité sur l'individu [*Den Enkelte*] qui est « la catégorie par laquelle doivent passer au point de vue religieux l'époque, l'histoire, l'humanité » (pp. 93-94).

2 Nous chercherons néanmoins à aller, autant que faire se peut, à l'encontre des critiques faites à l'éthique de l'amour kierkegaardienne. L'éthique de l'amour, telle que nous l'interpréterons, n'est pas la condamnation de l'action et l'appel à l'apathie, elle encourage le lecteur *à faire la différence* selon le pouvoir d'action qui est le sien. Si Kierkegaard accepte qu'il faille soulever des difficultés partout (Kierkegaard, 1977a, p. 174), c'est parce qu'il a conscience que la philosophie – et dans notre cas, la question éthique – doit répondre à certaines exigences. Lesdites difficultés que nous présenterons n'auront pas pour raison un zèle intellectuel, mais bien la mise à l'épreuve de l'éthique de l'amour. Notre texte sera divisé en quatre parties. Nos deux premières parties examineront les thèses kierkegaardiennes à l'encontre de la révolution, l'utopie et l'égalité mondaine. Puis, nous regarderons de plus près les critiques adressées, notamment par Adorno, à l'éthique de l'amour kierkegaardienne. Pour finir, nous nous attarderons sur ce que l'on pourrait appeler les *minima amoris acta*, des gestes d'amour du quotidien et prendrons du recul sur ce que le penseur danois affirme sur l'apolitisme de son éthique.

1. Écrire les *Œuvres de l'amour* contre les théories de la révolution et l'espoir de l'utopie.

3 Si les auteurs de tradition marxienne et matérialiste n'ont que peu d'affection pour les *Œuvres de l'amour*, c'est parce qu'ils y ont décelé les reproches latents de Kierkegaard à l'encontre du communisme et des humanismes. Ce n'est pas sans raison que Gregor Malantschuk note que les *Œuvres de l'amour* « est correctement orienté face au communisme » et qu' « en réalité cette définition […] vaut pour tout le livre, car il traite à fond l'amour chrétien du prochain violemment opposé aux idéaux sociaux du communisme » (Malantschuk, 1979, p. 170). Kierkegaard, n'ayant que peu confiance dans les grands mouvements de foule supposés être source de changements

sociaux – les révolutions – préfèrera prôner une éthique individuelle de l'intersubjectivité. C'est sur ce sujet que Kierkegaard insiste dans son *Point de vue explicatif sur mon œuvre d'écrivain* (1848) et dans certains passages de son *Journal* datant de la même période. Témoin des révolutions de 1848 et des mouvements de foule qui se pressent dans les rues de Copenhague, il ne peut que montrer son cynisme. Le 27 mars 1848, il note :

> Et me voici assis, chez moi. Dehors tout est en mouvement, tout le monde est parcouru par une vague de nationalisme, chacun parle de sacrifier sa vie et son sang et peut-être que chacun y est prêt, mais soutenu par la toute-puissance de l'opinion. Et je suis ainsi assis dans ma calme chambre (– on dénoncera bientôt mon indifférence envers la cause de la nation –), je ne connais qu'un seul danger : celui qui est propre à la religiosité. Mais de celui-ci, personne ne s'en inquiète – et personne ne se doute de ce qui se passe en moi. Ainsi est ma vie. Toujours incomprise. Là où je souffre, on ne me comprend pas – et l'on me hait. (Kierkegaard, 1954, p. 216, trad. mod.)

4 Au-delà des remarques de Kierkegaard sur la singularité de sa personne et son potentiel statut de martyr, notons que l'auteur n'a que peu de sympathie pour les élans révolutionnaires auxquels il assiste depuis son appartement. Pour lui, les individus se laissent premièrement emporter par l'ambiance générale, par l'opinion rendue toute-puissante, et sont galvanisés par cette dernière. La foule n'est pas perçue comme une force éthique, où chacun aurait fait le choix intérieur de rentrer en rébellion pour faire avancer la société sur ses failles et faiblesses. En un sens, selon Kierkegaard, la foule n'est jamais composée d'individus, mais toujours d'exemplaires, qui ne « font qu'exprimer l'espèce » (Kierkegaard, 1977b, p. 45), c'est-à-dire qu'ils n'existent que selon des structures générales, structures qui ne sont objet ni de réflexion ni d'examen.

5 Pour cette raison, Kierkegaard trouve « qu'il ne faut pas un grand art pour gagner la foule ; il suffit d'un peu de talent, d'une certaine dose de mensonge, et d'un peu de connaissance des passions humaines » (Kierkegaard, 1971, p. 85), car la foule n'a pas pour fondement une conscience éthique ; plus encore, de fondement, elle n'en a aucunement. Les individus de la foule se laissent porter par une atmosphère faite de passions, au-delà de la réflexion de l'intériorité que nécessite

l'éthique. Kierkegaard s'oppose ainsi à ce qu'il appelle cette « conception de la vie pour laquelle là où est la foule, là aussi est la vérité » (p. 82) ; en d'autres termes, l'auteur ne souhaite pas défendre la philosophie politique qui « confond *vox populi* et *vox Dei* » (p. 99) où plus grand nombre et vérité éthique seraient synonymes. Dans un autre passage de son *Journal*, il note que « le christianisme frémit devant l'abomination qui prétend abolir Dieu et mettre à sa place la peur de la foule, de la majorité, du peuple, du public » (Kierkegaard, 1954, p. 215, trad. mod.). Kierkegaard perçoit la veine messianique au sein des théories politiques de la révolution, qui depuis les Révolutions française et américaine du XVIIIe siècle, désigne une rupture radicale avec l'ordre l'ancien, possible grâce à la force humaine[3] (Arendt, 2013). La rupture doit être celle qui présente une nouveauté, tout comme l'avènement du Christ apporte un commandement nouveau, révélé, qui n'était pas connu de l'Ancienne Alliance. Cette veine messianique sera encore plus présente dans les théories de Marx et Engels, chose que Karl Löwith remarquera dans le chapitre 2 de son ouvrage *Histoire et salut. Les présupposés de la philosophie de l'histoire* (1949), un siècle après Kierkegaard. Löwith met en lumière le fait que le marxisme hérite des aspirations messianiques du christianisme, ainsi que de sa confiance en un salut à venir. Le rôle du Christ se trouve ainsi transféré au prolétariat, porteur d'un avenir transformateur et d'un « royaume nouveau » et l'avenir devient alors le lieu de réalisation des espérances[4]. Pour cette raison, la foule est le mensonge (Kierkegaard, 1971, p. 82), car elle se donne comme vérité éthique lorsqu'elle n'est en réalité qu'une vague émotionnelle momentanée dans l'histoire et dont les conséquences ne sont pas, *de facto*, l'avènement de l'utopie, la société de l'égalité. En d'autres termes, Kierkegaard récuse la thèse que le groupe ait les moyens d'apporter l'égalité entre les citoyens puisque selon lui, la foule ne réussit à prétendre à la vérité que par la force, celle qu'elle peut revendiquer grâce au nombre. Il note ainsi qu' « honorer absolument tout homme pris isolément, c'est pratiquer la vérité, c'est craindre Dieu et aimer "le prochain" ; mais au point de vue éthique et religieux, voir dans "la foule" le tribunal de "la vérité", c'est nier Dieu et se mettre dans l'impossibilité d'aimer "le prochain" » (p. 87).

2. Kierkegaard et la critique de l'égalité mondaine ou l'impossibilité de l'utopie.

6 Les élans révolutionnaires demandent, par la force du plus grand nombre, *l'égalité* et la *liberté* des individus : la rupture des formes de domination, entre autres imposées par les classes dominantes : celles de la bourgeoisie et de l'aristocratie. Égalité et liberté sont les mots d'ordre de la révolution et l'avènement de *l'utopie* est supposé en être la conséquence logique et nécessaire. Notons néanmoins que Kierkegaard n'est pas rebuté par l'ambition d'égalité et de liberté des révolutionnaires et utopistes. Il affirme vouloir la même chose et note que « chez nous et ailleurs les communistes luttent pour les droits de l'homme. Fort bien, moi aussi » (Kierkegaard, 1954, p. 214, trad. mod.). Toutefois, et là un des points nodaux avec lesquels ses commentateurs seront en conflit, l'égalité n'est pas mondaine, mais *essentielle*. L'éthique de l'amour, selon lui, n'a pas pour but d'établir l'égalité terrestre et de supprimer les différences particulières de chacun. Pour lui, « la question autour de laquelle le communisme fait tant de bruit est considérée par le christianisme comme allant de soi : tous les hommes sont égaux devant Dieu, donc essentiellement égaux » (ibid., trad. mod.). Dans ses *Œuvres de l'amour*, Kierkegaard note à ce sujet :

> Le christianisme n'entend donc pas supprimer la différence de condition, ni celle de la grandeur, ni celle de la médiocrité, mais d'autre part, il n'en est aucune ici-bas, même la plus raisonnable et la plus admissible à nos yeux, pour laquelle il veuille prendre parti. […] Établir ici-bas l'égalité parmi les hommes, répartir si possible équitablement entre eux les conditions de vie : voilà qui occupe grandement le siècle. Mais, dirions-nous, même les efforts les plus louables sur ce terrain ne concordent jamais avec le christianisme. Ces bonnes intentions ont, si l'on veut, la pieuse conviction qu'il doit y avoir une situation temporelle, une diversité terrestre – à trouver de façon extérieure grâce à des calculs, à des statistiques ou autre – qui soient équitables. Une fois cet état de fait devenu le seul pour tous, l'égalité serait alors instaurée. Mais si, d'une part, la chose est irréalisable, de l'autre, l'égalité de tous au sein d'une même et

> commune différence temporelle n'est en rien l'égalité chrétienne ; même possible, l'égalité selon le monde n'est pas celle du christianisme. Et il est impossible d'établir la première de façon parfaite. (Kierkegaard, 1980, p. 67).

7 Du point de vue du christianisme, tous les individus sont essentiellement égaux. Chaque individu possède en lui-même une importance infinie en raison de son appartenance à l'humanité et chaque individu est essentiellement égal aux autres, en raison du simple fait qu'il appartient à la race humaine[5]. De cette façon, les différences mondaines ne sont qu'accidentelles, superficielles : elles n'entachent pas la foncière égalité, celle qui fait que chaque individu existe devant Dieu[6] [*coram Deo*] (p. 57). Plus encore, Kierkegaard *récuse la possibilité même de l'utopie.* Ce n'est pas simplement la révolution comme mouvement de foule qui ne peut amener à l'utopie – chose avec laquelle quelques marxistes du XXe s'accorderont[7] –, *c'est l'utopie en elle-même qui est impossible*, c'est-à-dire la concrétisation générale des idéaux, principes et devoirs et ce, même lorsque les idéaux sont « chrétiens ». Kierkegaard, cynique, prend ses distances avec toute thèse défendant une société idéale, où l'égalité concrète serait une réalité, car la société ne progresse jamais moralement. Il affirme ainsi le monde se transforme constamment, mais, selon ses mots, « à mesure qu'il change, les formes de sa corruption deviennent aussi plus sournoises, plus difficiles à démasquer » (p. 70). Face à un tel constat, Kierkegaard devient quelque peu mordant et annonce que « nous vivons un paganisme raffiné grâce à l'éternité et au fait que tout cela, c'est du christianisme » (Kierkegaard, 1982b, p. 183). Il demande et répond : « Le christianisme voulait-il la chasteté – la suppression des maisons de débauche ? Le changement, le voici : les bordels subsistent exactement comme dans le paganisme, la proportion de la débauche est la même, mais il s'agit maintenant de bordels "chrétiens" » (ibid.). Dans les *Œuvres de l'amour*, il note également :

> Les temps sont révolus où seul était homme le grand et le puissant les autres étant serfs et esclaves. Nous le devons au christianisme ; mais il ne s'ensuit nullement que la grandeur et la puissance ont cessé d'être un piège pour qui s'y méprend et nuit à son âme en oubliant en quoi consiste l'amour du prochain. Si le cas se produit, ce doit être de façon plus discrète et voilée, assurément ; mais le résultat est au fond le même. Qu'un homme ivre de morgue et

> d'orgueil, signifie ostensiblement à d'autres qu'ils sont à ses yeux inexistants et que, pour entretenir sa superbe et leur en donner le sentiment, il exige d'eux une soumission d'esclaves ou qu'au contraire, fuyant et mystérieux, il évite tout contact avec les autres (par crainte aussi peut-être qu'une vie au grand jour ne les irrite et ne les rende dangereux pour lui), et montre ainsi qu'ils sont à ses yeux comme s'ils n'étaient pas dans les deux cas, la conduite est au fond identique. (Kierkegaard, 1980, p. 70)

8 Kierkegaard entend que nos sociétés puissent faire des réformes, criminaliser certaines discriminations dans le but de les abolir à moyen terme. On abolit les castes, l'esclavage pour créer l'égalité concrète. Toutefois, abolir les institutions qui permettent la domination de certains groupes, certaines minorités, n'est pas suffisant. Il rappelle que les temps sont révolus où seuls les puissants et les nobles étaient considérés comme pleinement humains, pleinement dignes, reléguant les autres au rang de serfs ou d'esclaves. On doit, selon Kierkegaard, cette transformation au christianisme, qui a introduit dans la conscience collective l'idée de l'égale dignité de tous les êtres humains, fondée sur l'amour du prochain. Cependant, il ne faudrait pas croire que la soif de domination a disparu avec la fin de ces anciens systèmes de hiérarchie sociale : elle persiste dans les comportements, même au sein de sociétés marquées par des principes, chrétiens ou communistes, d'égalité. Il ne suffit pas que les structures sociales aient changé, car si les attitudes intérieures et les dispositions morales ne suivent pas, les mêmes violences se répètent sous des formes supposées plus « raffinées ». Dans une perspective kierkegaardienne, nous pourrions aller jusqu'à affirmer que nos sociétés occidentales qui recherchent l'utopie sont en réalité des *dystopies*, des sociétés qui se targuent d'être civilisées, d'avoir atteint un certain idéal d'universalisme et d'égalité lorsque la réalité est toute autre. Nos sociétés occidentales, malgré les grands espoirs dans le progrès moral et les réformes, perpétuent des formes de domination. La chose est encore plus évidente lorsqu'une société, comme celle de l'époque de Kierkegaard, se donne comme étant un État chrétien. Que ce soit dans le communisme ou les nationalismes religieux[8] voulant établir une société fondée sur les enseignements du Christ, on aime à brandir des valeurs d'égalité, de liberté, d'amour du prochain, mais ces valeurs sont de l'ordre d'un général non-

intériorisé, recevant l'approbation de la foule, elles deviennent ainsi autre chose que ce qu'elles promeuvent : elles gardent les vestiges de la domination au-delà des institutions abolies. Kierkegaard s'oppose à la thèse selon laquelle nous pourrions réussir à créer une société, ou *a minima* une communauté, dans laquelle tous et toutes se seraient engagés dans la tâche d'aimer son prochain de telle manière à ce que l'Église comme Corps du Christ serait désormais une réalité concrète. Ainsi, les valeurs font office de représentation, c'est-à-dire de performance pour soi et pour les autres. Les valeurs éthiques d'égalité, de liberté et de charité semblent faire consensus, du moins de principe, sans pourtant que ces valeurs ne se concrétisent dans nos sociétés. Pour cette raison, Kierkegaard, notera « une chose est d'opposer des idées, d'en soutenir une et d'être vainqueur dans la dispute, et une autre de vaincre son âme quand on lutte dans la réalité de la vie » (Kierkegaard, 1980, pp. 72-73).

9 Dans cette perspective, même si une société prenait comme fondement l'amour du prochain, l'avènement de l'utopie resterait une fantasmagorie. Elle n'est pas une éthique qui a pour but de généraliser la règle de l'amour du prochain de telle manière à ce que tous les citoyens puissent apporter leur pierre à l'édifice de la société de l'amour : « si » tous et toutes aiment leur prochain, nous vivrons enfin en paix, dans une société sans malheur, sans dominations, sans rapports de forces. L'amour sera le lien entre les citoyens et citoyennes qui empêcheront les discriminations et inégalités. Toutefois, pour Kierkegaard, si l'égalité parfaite est possible, elle ne l'est qu'en raison de l'appartenance à l'humanité où chaque individu est fait *imago Dei*, et grâce à l'amour du prochain où, dans l'intériorité, l'individu accepte de reconnaitre l'autre comme entièrement son égal, au-delà des distinctions temporelles (p. 57). En d'autres termes, Kierkegaard conçoit l'exigence éthique comme une exigence religieuse, celle de l'abnégation et de la renonciation, où l'individu renonce à un rapport égoïste à soi – un rapport pécheur – qui fait souffrir les autres. Ainsi, selon Kierkegaard, « malgré son caractère "non pratique", le religieux n'en est pas moins la traduction transfigurée que l'éternité donne du plus beau rêve de la politique. Nul politique, nul esprit du monde n'a pu et ne peut pousser jusqu'à sa dernière conséquence ou réaliser l'idée de l'égalité humaine » (Kierkegaard, 1971, p. 80).

3. Critiques à ambition marxienne à l'encontre de l'éthique de l'amour kierkegaardienne : la catastrophe sociale et le refus du changement.

10 L'éthique de l'amour kierkegaardienne manquera peut-être de convaincre certains de nos lecteurs et plus encore ceux de Kierkegaard, et ce, à raison. Si les révolutions, comme celles portées par le prolétariat, ne portent pas l'élément messianique, cela ne signifie peut-être pas qu'il nous faut abandonner toute éthique à ambition politique, dont la finalité serait une société meilleure. Les conclusions que Kierkegaard tire du constat de l'impossibilité de la société d'égalité semblent peut-être malvenues : vouloir abandonner entièrement l'utopie ressemble soit à de la résignation, soit à un désir bourgeois de ne pas renverser l'ordre social. T. W. Adorno, penseur de la première génération de l'École de Francfort sera la tête de file de la tradition critique de l'ambition pratique, et donc existentielle, de l'éthique de l'amour [9], bien qu'il n'ait pas été l'unique commentateur à montrer quelques réticences. Kierkegaard ne proposerait pas une *praxis*. Kierkegaard serait un auteur réactionnaire, conservateur et bourgeois, refusant de bousculer le *statu quo* qui lui profitait étant donné son statut – celui de bourgeois – chose sur laquelle Adorno insistera sans mal en présentant une *argumentatio ad hominem* [10]. Son éthique de l'amour, fondée sur des critiques acerbes de la révolution et un refus d'améliorer les conditions de vie des pauvres, serait un désastre politique si elle était mise en pratique.

11 Selon Adorno, la doctrine kierkegaardienne de l'amour ne constitue pas une réponse adéquate aux inégalités sociales, dans la mesure où elle ne propose aucun dépassement critique de l'ordre établi. Elle est « conformiste du point de vue social », de telle manière à ce qu'elle « peut dégénérer à chaque instant en oppression et en hostilité à l'égard de l'homme » (Adorno, 1995b, p. 265). Pour Adorno, une éthique de l'amour véritablement efficace devrait nécessairement intégrer une prise en compte rigoureuse des réalités sociohistoriques

et des rapports de domination. Toutefois, cette dimension sociologique et critique fait précisément défaut à la pensée de Kierkegaard (Adorno, 1995b, p. 266). En insistant sur l'égalité ontologique des êtres humains, Kierkegaard occulte les inégalités concrètes et structurelles qui affectent les individus dans leur quotidien. Adorno, en se référant notamment au passage sur les serfs et les puissants – que nous avons précédemment évoqué –, souligne que Kierkegaard tend à projeter cette égalité abstraite dans l'ordre social réel, comme si elle y était *in concreto* réalisée. La critique rejoint ce qu'il note dans ses *Minima Moralia*, non sans arrière-pensée kierkegaardienne, que « l'argument courant de la tolérance selon lequel tous les hommes, toutes les races, sont égaux, est un boomerang » (Adorno, 2001, p. 138). Il explique également, que si l' « on assure à un Noir qu'il est parfaitement identique au Blanc alors que ce n'est évidemment pas le cas, on lui fait tort une fois de plus, sans se l'avouer » (p. 139). En un sens, selon Adorno, Kierkegaard, en raison de sa bourgeoisie, ne peut entendre que ces différences particulières ont un impact sur la manière dont le sujet se rapporte à lui-même et aux autres, et donc la manière dont il subit les inégalités qui l'empêchent de vivre selon la dignité qui lui est imputée de principe.

12 Ainsi, la remarque sur les serfs et les puissants citée dans la partie précédente semble déplacée et malvenue de la part de Søren Kierkegaard, puisque lui-même est une personne aisée qui n'a pas à subir d'injustices en raison de son statut ou de son origine sociale. Selon Adorno, « le rigorisme ascétique n'est soutenu par Kierkegaard que de façon abstraite ; il l'atténue dès qu'il pourrait conduire à des conflits sérieux » (Adorno, 1995b, p. 267). L'ascétisme moral défendu par Kierkegaard reste fondamentalement théorique car il semble perdre son indignation et son courage face aux problèmes sérieux de l'injustice sociale et refuse les révolutions nécessaires qui amoindriraient la puissance d'action de la bourgeoisie. Il défend une égalité abstraite en dédaignant les problèmes de nos sociétés occidentales capitalistes qui réifient nos relations interhumaines, en faveur d'une bourgeoisie maitresse dans l'art des rapports d'échanges. Il se contente dès lors de défendre une égalité formelle, sans se confronter aux mécanismes de réification propres aux sociétés capitalistes, où les rapports intersubjectifs sont souvent instrumentalisés au profit des logiques de domination. Qui plus est, Kierkegaard insiste sur la thèse que l'amour

du prochain est premièrement renoncement et affaire d'intériorité. Ce renoncement intérieur est nodal pour lui. Il ira jusqu'à affirmer qu'« au regard de la pensée, le prochain n'a même pas besoin d'exister. Si un homme vivant sur une île déserte se conforme au commandement, on peut dire qu'en renonçant à l'amour de soi, il aime le prochain » (Kierkegaard, 1980, p. 20). En d'autres termes, pour celui qui souhaite aimer son prochain, il faut passer par le renoncement à ses aspirations égoïstes, où le moi n'aime plus l'autre pour lui-même, mais en raison de la foncière égalité qui est le droit du prochain, en raison de son *imago Dei*. Peter George, aux côtés d'Adorno, affirme que l'amour du prochain et le sacrifice qu'il exige que Kierkegaard défend est plus proche de la renonciation personnelle que de l'amour sincère pour l'autre (George, 1998, p. 75).

13 Ainsi, pour Kierkegaard, l'éthique de l'amour n'est pas affaire politique et si un politicien impatient feuillette les pages de son œuvre, il y trouvera fort peu de choses propres à son édification (Kierkegaard, 1971, p. 79), du moins de prime abord. Il entend que « la conception du religieux diffère du politique de toute la distance du ciel [*toto coelo*] » (ibid.). Kierkegaard sépare la tâche éthique de l'individu d'aimer son prochain d'une éthique politique qui cherche à réformer nos sociétés en se débarrassant une bonne fois pour toutes des injustices systémiques. Il s'éloigne de tout militantisme qui, bien qu'il n'utilise pas ce terme, est vu comme une passion de groupe, changeante. Son éthique n'est pas un projet politique, car elle n'a pas pour but de créer une société de croyants dans laquelle tous les citoyens et citoyennes auraient une foi commune et le désir d'aimer le prochain. Kierkegaard ne semble pas mettre ses espoirs dans une utopie de l'amour du prochain, c'est-à-dire qu'il n'aspire pas à un monde où tous et toutes s'aimeraient en harmonie. À ce sujet, nous pourrons nous accorder avec lui. L'utopie *à venir* n'est pas encore *là*, et probablement ne le sera-t-elle jamais. Selon Kierkegaard, son éthique de l'amour n'est pas *politique* et, dans cette perspective, elle n'a pas pour projet de créer une société meilleure. Toutefois, nous prendrons désormais du recul sur ce que Kierkegaard affirme lui-même sur l'apolitisme de son éthique de l'amour. L'éthique de l'amour semble en décalage avec les pensées contemporaines marxiennes et peut-être militantes de gauche, où selon l'adage désormais bien connu, il est soutenu que « le privé est politique ». Toutefois, ce n'est qu'une *impression*. Nous

allons chercher à montrer que l'éthique de l'amour, prise au sérieux, rejoint l'espoir de créer un monde meilleur, au moins au niveau du pouvoir d'action de l'individu.

4. Les *minima amoris acta* ou le projet politique de l'amour *quia absurdum.*

14 Nous devons donc répondre à deux critiques. La première critique porte sur le caractère désastreux du point de vue social et politique de l'éthique de l'amour. La seconde sur l'abstraction du commandement et, entre autres, de l'idée de prochain. Pour Kierkegaard, c'est dans les rapports interindividuels d'amour, de l'amour transformé en tâche, qu'il y a possibilité de *faire la différence* pour le prochain. Dans cette perspective, l'éthique de l'amour permettrait premièrement aux sujets de *vivre* dans la dystopie. Dans un monde qui n'est pas l'utopie tant attendue, mais la dystopie que l'on ne cesse de créer, le sujet qui s'engagerait dans la tâche de l'amour du prochain s'opposerait de manière constante à l'enfer sur terre – royaume des cieux déchu – dans lequel il vit. L'Église triomphante, c'est-à-dire la société d'amour, est une hérésie (Kierkegaard, 1982a, p. 185), du moins dès qu'elle croit être une réalité concrète. Elle n'est pas tant une hérésie parce qu'elle n'est pas souhaitable, mais parce qu'elle oublie que « christianisme » ou en d'autres termes la vérité éthique n'est pas un « résultat global », mais un « chemin » qui repose sur « tout individu » (p. 186). Kierkegaard a ainsi conscience, tout comme Adorno après lui [11], que l'utopie n'aura pas lieu, que ce soit par mise en place d'institutions ou d'associations caritatives pour aider les plus pauvres ou encore par une révolution sociale. La perfection n'est pas pour le monde ici-bas.

15 Toutefois, et nous rejoindrons ici Ettore Rocca dans son livre *Kierkegaard*, nous noterons que l'attitude conservatrice de Kierkegaard entre en contradiction avec certaines formulations théoriques centrales de son œuvre. Rocca s'interroge ainsi :

> Pourquoi l'obligation d'aimer son prochain, qui caractérise l'égalité chrétienne [*ligelighed*], n'impliquerait-elle pas que l'égalité [*lighed*] – ou du moins une moindre inégalité – doive aussi s'appliquer à la vie

> sociale ? Certes, il est impossible de réaliser pleinement l'égalité mondaine, mais cela ne rend pas moins légitime l'effort pour y parvenir, ce qui est vrai également d'un point de vue chrétien. Il n'est pas davantage possible de réaliser l'égalité chrétienne [*ligelighed*] dans le monde, mais selon Kierkegaard, cela ne rend pas moins légitime l'effort pour la concrétiser, bien au contraire. (Rocca, 2016, pp. 236-237, notre trad.)

16 Kierkegaard insiste sur la thèse que la tâche du chrétien est un chemin, et que quiconque se persuaderait d'être un chrétien authentique en ayant fermé la blessure de la négativité (Kierkegaard, 1997a, p. 80) se méprendrait sur ce qu'est l'éthico-religieux. L'idéal reste la tâche, sans que l'individu n'ait lui-même les moyens de concrétiser ledit idéal. De cette façon, on pourrait se demander, aux côtés de Rocca, si la lutte politique pour rendre le monde « moins mauvais » ou « mieux » ne pourrait pas être également une tâche kierkegaardienne. Elle serait certes de l'ordre de l'idéal, mais cet idéal n'amènerait pas à une résignation conservatrice qui accepte le *statu quo*. De cette façon, l'avènement de l'utopie serait, tout comme le devenir-soi, un chemin, sans que ce chemin ne soit linéaire ou n'arrive au résultat idéal vers lequel on tend.

17 Dans cette perspective, il nous semble que les *Œuvres de l'amour* donnent à l'individu des outils pour pouvoir chercher à faire la différence pour aujourd'hui tout en espérant influencer la société de demain, pour le mieux. En présentant une loi donnée à l'individu, un « tu dois », Kierkegaard donne à voir une éthique dont l'objet de transformation n'est pas hors de portée, puisqu'elle porte sur le moi qui doit répondre au commandement. En insistant sur le fait que l'éthique de l'amour porte premièrement sur le moi qui répond au « tu dois », il entend paradoxalement que l'amélioration de nos sociétés commence là où l'individu a le plus grand pouvoir d'action, c'est-à-dire sur lui-même[12]. Si l'éthique de l'amour est bien une éthique pratique, du moins dans une perspective kierkegaardienne, c'est parce qu'elle est une éthique donnée à l'individu, et elle n'attend pas de réponse des autres individus[13] : elle prend en compte le pouvoir d'action de chacun qui, en réalité, reste limité. Nul ne peut forcer quelqu'un à aimer son prochain, puisque le choix éthique est affaire de conscience, d'intériorité, chose sur laquelle un tiers n'a pas les moyens d'agir.

18 Si la renonciation est au cœur du devoir de l'amour du prochain, c'est parce que Kierkegaard considère que *la façon* dont un acte est fait change l'acte en lui-même. Il demande : « fait-on œuvre de miséricorde en distribuant des centaines de mille aux pauvres ? Non. Ou en jetant un sou au mendiant ? Pas davantage. La miséricorde consiste DANS LA FAÇON de donner » (Kierkegaard, 1980, p. 304). Selon Kierkegaard, l'intériorité est bien au cœur de la conception de l'amour du prochain, puisque la façon dont une chose est faite modifie ladite chose. Le rapport à soi et à l'autre change l'action. Il y a mille manières de donner de l'argent aux pauvres qui peuvent parfois sembler équivalentes de l'extérieur. Dans son ouvrage *L'École du christianisme* (1850), Kierkegaard donne l'exemple d'un épicier qui donne de la nourriture à un mendiant sans qu'il ne fasse pourtant preuve d'amour chrétien, et cela à cause *de la manière* dont il donne (Kierkegaard, 1982a, p. 59). En effet, loin de lui l'idée de considérer le mendiant comme son véritable égal et de renverser l'équilibre social, et lorsqu'il lui donne quelque chose, il le fait en gardant l'ascendant sur lui et en maintenant le rapport hiérarchique. L'éthique de l'amour n'est pas ici concrétisée, bien qu'il y ait charité. Ainsi, pour Kierkegaard, l'amour du prochain est une forme de résistance au sein de la dystopie, une manière de reconnaitre autrui comme sujet alors même qu'il est assujetti. C'est en ce sens que nous pouvons parler de *minima amoris acta*, de moments de résistance d'amour où l'individu tend à actualiser l'égalité qui fait défaut, autant que faire se peut. Qui plus est, si nous décrivons ces *amoris acta* comme « *minima* », ce n'est pas là une manière de les déprécier, bien au contraire. Si elles sont petites, c'est parce que de prime abord elles semblent se perdre dans le quotidien et ce, car elles paraissent impuissantes face à l'ampleur de la tâche. Chaque acte d'amour se retrouve, malgré lui, anecdotique dans une société qui ne cesse de reproduire les inégalités et les injustices. Néanmoins, paradoxalement, c'est la petitesse de ces œuvres qui font toute leur grandeur et leur force, parce qu'elles se posent comme résistance constante, celle qui fait la différence pour le prochain réifié.

19 Le renoncement ne rend pas le prochain abstrait, le renoncement est l'effort par lequel l'individu entend qu'il n'a pas à utiliser l'autre pour son propre plaisir, sa propre satisfaction de se sentir supérieur. Dans cette perspective, il s'agit de renoncer à la satisfaction que donnent

les privilèges concrets et les injustices systémiques pour chercher à réaliser l'égalité de principe et ce, dans les relations avec le prochain. Pour ce faire, il faut reconnaitre le prochain dans toutes ses particularités finies, et donc les besoins qui sont les siens. Adorno a reproché à Kierkegaard d'avoir un concept abstrait de « prochain », critique à laquelle Kierkegaard a déjà répondu, avant même qu'elle n'ait été émise par l'auteur. En un sens, à partir du moment où l'individu cherche à s'engager dans cette éthique particulière, le prochain *est*, dans toutes ses particularités, sa singularité, ses défauts et qualités[14]. Philippe Chevallier écrit que « le prochain n'est pas un concept de la raison pure, car si tout homme est le prochain, ce terme ne désigne pas une catégorie générale sous laquelle les hommes particuliers seraient subsumés » et « le prochain n'existe que sous la détermination empirique de cet homme particulier que je vois » (Chevallier, 2002, p. 322). En ce sens, nous pourrions noter que, dans une perspective kierkegaardienne, l'amour du prochain consiste également à faire attention à l'autre et prendre en compte la manière dont l'égalité de principe n'est pas actualisée. L'amour du prochain, en tant que mise en œuvre concrète de l'égalité, implique de prêter attention aux besoins particuliers de l'autre, de sorte qu'il perçoive qu'on le considère comme un égal. Dans cette perspective, l'éthique de l'amour ne condamne pas l'individu à l'apathie, puisque les besoins du prochain, en tant que données extérieures au moi, montrent à l'individu la manière dont il doit aimer[15]. Si Kierkegaard a affirmé qu'il n'est pas utile de chercher à changer les conditions de vie des plus pauvres avec des réformes et des institutions, nous dirions plutôt que les réformes ne sont pas *principe de raison suffisante* pour la concrétisation de l'égalité. Si l'État passe des lois, mais qu'elles ne sont pas respectées par les citoyens, elles resteront limitées dans leur concrétisation. Certaines discriminations sont condamnables par la loi, mais perdurent *de facto*. Il ne s'agit pas là d'une manière de dire qu'il faut abandonner toute volonté de changer le système juridique, mais que ces lois doivent être accompagnées d'une certaine appropriation de la part des individus, d'un changement chez les citoyens.

20 Pour revenir à la critique de la foule par Kierkegaard présentée plus haut, nous devrons ici prendre quelques distances. L'auteur, selon nous, a peut-être oublié son propre adage, celui qui affirme que l'on ne peut juger *en masse* (Kierkegaard, 1971, p. 45) et qu'*a fortiori*, on ne

peut juger chaque individu d'un groupe, simplement parce qu'il fait partie d'un mouvement plus global. Nous ne voulons pas dire que la critique kierkegaardienne de la « foule » ne correspond pas à un phénomène réel, mais simplement que le jugement a *priori* affirmant que chaque individu d'un groupe n'est qu'un simple exemplaire ne prend pas en compte l'hypothèse que tous les mouvements de groupes ne sont pas nécessairement des mouvements de « foule », selon le concept kierkegaardien. On pourrait envisager, à l'inverse de ce qu'affirme l'auteur, que plusieurs individus auraient le souhait de se rassembler en raison de convictions intérieures semblables. Toutefois, si cette possibilité reste tout à fait valable – bien que Kierkegaard en aurait douté – l'éthique présentée continue à porter *premièrement* sur l'individu et sur l'appropriation personnelle. Elle pose la question : que puis-je faire – moi – pour résister aux inégalités, et ce même dans le cas où personne ne me soutiendrait ou ne serait à mes côtés dans cette lutte ? Dans cette perspective, l'éthique de l'amour n'a pas pour *condition sine qua non* la création d'un mouvement ou d'un rassemblement de personnes pour qu'elle devienne pratique. Elle demande en premier à l'individu de faire sa part, en lui-même et auprès de ceux et celles qui sont *proches* de lui.

21 Quant à savoir si les *minima amoris acta* peuvent permettre l'avènement d'un monde meilleur, ou plutôt d'un monde « moins mauvais », rien ne peut véritablement l'assurer, mais là est le propre du futur sur lequel personne n'a vraiment la mainmise. Tout comme Abraham a dû croire par la foi – ou par l'absurde – qu'il retrouverait son fils et que la promesse de Dieu serait ainsi accomplie, chaque individu doit trouver pour lui-même une raison d'espérer que le monde à venir sera « moins mauvais », tout en faisant son possible pour apporter sa pierre à l'édifice, selon son pouvoir d'action. La révolution kierkegaardienne serait alors une révolution personnelle qui cherche, dans le présent, à renoncer au désir d'utiliser l'autre pour son propre intérêt et à le reconnaitre comme son égal. Quant à savoir si ces résistances à l'injustice globale pourront amener à améliorer nos sociétés, l'avenir nous le dira. Le privé – et peut-être même l'individu kierkegaardien – sera alors politique.

Abbas, N., 2022, Révolution, in Petit, G. *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la Participation*, 2e éd., GIS Démocratie et Participation.

Adorno, T. W., 1995a, *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, traduction française de Éliane Escoubas, Paris, Payot ; éd. or. 1933, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen, J.C.B. Mohr.

Adorno, T. W., 1995b, La doctrine kierkegaardienne de l'amour, in *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, traduction française de Éliane Escoubas, Paris, Payot, pp. 257–276 ; éd. or. 1939, *On Kierkegaard's Doctrine of Love*, in '*Studies in Philosophy and Social Science*', vol. 8, pp. 413-429.

Adorno, T. W., 2001, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, traduction française de Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot ; éd. or. 1955, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Arendt, H., 2013, *De la révolution*, traduction de l'anglais par Marie Berrane, Paris, Gallimard ; éd. or. 1963, *On Revolution*, New York, Viking Press.

Backhouse, S., 2011, *Kierkegaard's Critique of Christian Nationalism*, Oxford, OUP Oxford.

Bousquet, F., 1998, *Note sur les études françaises concernant Les Œuvres de l'amour de Kierkegaard*, Cappelørn, N. J. & Deuser, H. (dir.), *Kierkegaard Studies* 1998, Berlin, De Gruyter, pp. 174-178.

Brittain, C. C., 2017, Love as Power and Powerlessness: Kierkegaard and Adorno Revisited, in « *Toronto Journal of Theology* », vol. 33, n° 1, pp. 43-62.

Bukdahl, E., 2001, *Søren Kierkegaard and the Common Man*, traduction anglaise de Bruce H. Kirmmse, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishers; éd. or. 1961, *Søren Kierkegaard og den almindelige Mand*, København, Munskarg Forlag.

Chevallier, P., 2001, La "doctrine" kierkegaardienne de l'amour, in « Recherches de Science Religieuse », n° 89/1, pp. 87-112.

Damgaard, I., 2020, *Does Kierkegaard's Rewritten Parable of the Good Samaritan Leave the World to the Devil? Kierkegaard and Adorno on What it Means to Love One's Neighbor in the Modern World*, in « Kierkegaard Studies Yearbook », n°25/1, pp. 221-240.

George, P., 1998, Something Anti-Social About Works of Love, in Pattison, G., Shakespeare, S. (dir.), *Kierkegaard: The Self in Society*, New York, St. Martin's Press, pp. 70-81.

Horkheimer, M., 2009, *La Théorie critique hier et aujourd'hui*, traduction française de Groupe du Collège de philosophie, in *Théorie critique*, Paris, Payot, pp. 327-341 ; éd. or. 1970, *Kritische Theorie. Gestern und Heute*, Frankfurt am Main, Fischer.

Kierkegaard, S., 1954, *Journal* 1846-1849, traduction française de Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, in *Journal* (*extraits*), vol. 2, Paris, Gallimard ; éd. or. 1909, *Søren Kierkegaards Papirer*, 7 Bd., *Fra 1845 December til 1847 24. Januar*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, København, Gyldendal.

Kierkegaard, S., 1971, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain. Deux petits traités éthico-religieux. La maladie à la mort. Le lis des champs et l'oiseau du ciel. Le souverain prêtre. Le péager. La pécheresse*, traduction française de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, vol. 16, Paris, Éditions de l'Orante ; éd. or. 1848-1855, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, *Sygdommen til Døden*, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, *To opbyggelige Taler*, København, Reitzel.

Kierkegaard, S., 1977a, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* I, traduction française de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, vol. 11, Paris, Éditions de l'Orante ; éd. or. 1846, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, København, Reitzel.

Kierkegaard, S., 1977b, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* II, traduction française de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, vol. 11, Paris, Éditions de l'Orante ; éd. or. 1846, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, København, Reitzel.

Kierkegaard, S., 1980, *Les Œuvres de l'amour. La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse*, traduction française de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, vol. 14, Paris, Éditions de l'Orante ; éd. or. 1847, *Kjerlighedens Gjerninger*, København, Reitzel.

Kierkegaard, S., 1982a, *L'École du christianisme*, traduction française de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, vol. 17, Paris, Éditions de l'Orante ; éd. or. 1850, *Indøvelse i Christendom*, København, Reitzel.

Kierkegaard, S., 1982b, *Vingt et un articles de Fædrelandet. L'Instant*, traduction française de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes*, vol. 19, Paris, Éditions de l'Orante ; éd. or. 1855, *Øjeblikket*, København, Reitzel.

Kiloh, K. J., 2020, Adorno's Materialist Ethic of Love, in Gordon, P.E., Hammer, E. & Penksy, M. (dir.), *A Companion to Adorno*, Hoboken, John Wiley & Sons, pp. 601-613.

Löwith, K., 2002, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduction française de Marie-Christine Challiol-Gillet *et al.*, Paris, Gallimard ; éd. or. 1949, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, Chicago University Press.

Malantschuk, G., 1979, Angoisse et Existence chez Kierkegaard, in « Les Études philosophiques », n° 2, avril-juin, pp. 163-172.

Rocca, E., 2016, *Kierkegaard*, København, Gyldendal.

Rodriguez, P. U., 2012, La dificultad de ser amado. El reconocimiento del otro en *Las obras del amor* de Kierkegaard, in « Revista de Filosofía », n° 24, pp. 223-243.

Søltoft, P., 1998, The Presence of the Absent Neighbor in *Works of Love*, in

Cappelørn, N. J. & Deuser, H. (dir.), *Kierkegaard Studies* 1998, Berlin, De Gruyter, pp. 113-128.

---

1 Pour plus de détails sur la réception des *Œuvres de l'amour* en France, voir Bousquet, 1998.

2 Nous distinguons l'adjectif « marxiste » de « marxien », marxiste étant ce qui correspond à une étude de la philosophie de Marx, et marxien étant ce qui se réfère à une approche plus large de concepts, problématiques présentes chez Marx, sans pourtant s'attacher à ces dernières avec une fidélité à toute épreuve. Dans notre cas, l'adjectif « marxien » se réfère aux thèses portant sur le besoin de révolution pour renverser une bourgeoisie ayant un certain monopole sur la société, sur le souhait de créer un monde meilleur, l'utopie et sur l'ambition pratique de la philosophie.

3 Tout comme le note Nabila Abbas, le mot latin *revolutio* désigne un retour en arrière et implique, du point de vue étymologique, un retour à l'origine échappant au contrôle des êtres humains. Au XIVe s., le terme « révolution » désigne en politique les révoltes et les guerres civiles dont résulte le rétablissement du *statu quo ante*. Dans son usage historique, le terme « révolution » signifie d'abord « restauration » et est donc diamétralement opposé à sa signification moderne. Voir Abbas, 2022.

4 Il note que « [l]a fonction rédemptrice universelle de la classe opprimée [le prolétariat] correspond à la dialectique religieuse de la Croix et de la Résurrection, et la transformation du règne de la nécessité en règne de la liberté à la transformation de l'ère ancienne en ère nouvelle. Le processus entier de l'histoire, tel qu'il est exposé par *Le Manifeste communiste*, reflète le schéma général de l'interprétation judéo-chrétienne de l'histoire comme advenir providentiel du Salut orienté vers un ultime accomplissement du sens. Le matérialisme historique est une histoire sacrée formulée dans la langue de l'économie politique. Ce qui paraît être une découverte scientifique que l'on pourrait, à la manière du "révisionnisme" marxiste, débarrasser de sa vêture philosophique et de sa tonalité religieuse, est empli de la première à la dernière phrase d'une foi eschatologique » (Löwith, 2002, p.70)

5 Notons que le terme danois *Menneskelighed* (humanité) est formé des mots « *Menneske* » qui se traduit par « humain » et « *Lighed* » qui signifie « égalité ».

6 Kierkegaard note : « Dans le monde, on agite sans cesse la question des capacités ou des incapacités de tel ou tel ; mais l'éternité, qui parle de la tâche suprême, admet tranquillement que chacun peut l'accomplir et elle demande simplement s'il l'a fait. » (Kierkegaard, 1980, p. 74)

7 C'est notamment ce que soutiendra Horkheimer au sujet de lui-même et de ses collègues de la première génération de l'École de Francfort. Dans son texte « Théorie critique hier et aujourd'hui », il note que dans les années 1920, la Théorie critique s'est construite autour de l'idée d'une transformation radicale de la société en vue d'un monde plus juste. Cette perspective reposait sur la conviction que les classes dominées pouvaient, par un processus révolutionnaire, renverser l'ordre établi. Toutefois, cette espérance s'est érodée après la Seconde Guerre mondiale, en particulier lorsque le prolétariat, au lieu de s'opposer au national-socialisme, y a parfois adhéré. Comme le souligne Horkheimer, si l'émancipation devait passer par la révolution des opprimés, chose que pensait Marx, alors la pensée elle-même aurait dû s'orienter vers plus de justice. Or, progressivement, la Théorie critique a pris ses distances avec cette foi en une révolution marxiste, jugeant qu'elle n'était pas en mesure d'ouvrir sur un véritable renouveau social. L'échec de ces révolutions, et la montée des régimes autoritaires dans les pays de l'Est communiste, ont renforcé ce désenchantement. (Horkheimer, 2009, pp. 329-330)

8 Il est bien entendu que, tout comme Kierkegaard a été témoin des élans révolutionnaires de 1848, les thèses soutenant le nationalisme religieux ont été également portées par quelques-uns de ses contemporains et qu'il a donc été aux premières loges de telles théorisations. Tout comme le note Stephen Backhouse dans son livre *Kierkegaard's Critique of Christian nationalism*, c'est N. F. S. Grundtvig (1783-1872) et H. L Martensen (1808-1884) qui représentent tous deux le nationalisme chrétien auquel Kierkegaard s'oppose (Backhouse, 2011, p. xii).

Selon les analyses de Backhouse, Grundtvig accorde la priorité à la relation d'une personne à sa culture plutôt qu'à Dieu et il considère que l'homme pris en dehors de sa nation, n'est qu'une abstraction. Kierkegaard, quant à lui, affirme avec force que l'abstraction réside justement dans le fait de définir l'individu comme un simple élément d'un troupeau culturel transgénérationnel : c'est ce qui correspond à la vision de l'identité que semble défendre Grundtvig. Pour Grundtvig, il lui est évident que le succès d'une nation dépend directement de sa relation à Dieu, chose avec laquelle Kierkegaard ne pourra s'accorder, car pour lui, les groupes ne peuvent entre-

tenir une relation avec Dieu et entre eux de manière analogue à celle des individus entre eux et avec Dieu (p. 90).

Toujours selon les analyses de Backhouse, pour Martensen, ce n'est qu'en tant qu'institution établie que l'Église peut pleinement préserver et transmettre la tradition chrétienne à la nation. On ne peut pas avoir un État chrétien sans une Église d'État. Il va jusqu'à attribuer à l'État une signification éthique supérieure, une vocation divine qui ne peut être accomplie que dans la forme d'un État chrétien. Il rejette ainsi fermement l'idée qu'une Église d'État puisse être, par principe et par nature, mauvaise. C'est dans son livre *L'Éthique chrétienne générale* (1871), publié après la mort de Kierkegaard, qu'il développe de manière encore plus précise ce qu'il soutenait déjà pendant la vie de son contemporain (pp. 60-61).

9 Adorno a écrit trois textes sur la philosophie de Kierkegaard, un ouvrage et deux essais. Il publie en février 1933 *Kierkegaard. Construction de l'esthétique*, texte écrit dans les années 1929 et 1930, avec lequel il soutient son habilitation à l'École de Francfort, sous la direction de Paul Tillich. Longtemps après le *Kierkegaardbuch*, il revient à la philosophie du penseur danois à l'occasion de deux conférences, l'une à New York en 1940 où il présente « La doctrine kierkegaardienne de l'amour », et l'autre à Francfort, en 1963, avec un essai intitulé « Encore une fois Kierkegaard ».

Notons également que dans les études kierkegaardiennes, mais aussi adorniennes, il existe un courant où les commentateurs prennent position par rapport à l'article critique de l'éthique de l'amour de 1940. Ils y prennent soit la défense du penseur danois, soit celle de son lecteur. Pour les articles s'inscrivant dans cette tradition : Søltoft, 1998 ; Chevallier, 2001 ; Rodriguez, 2012 ; Brittain, 2017 ; Damgaard, 2020 ; Kiloh, 2020.

10 Il existe néanmoins un ouvrage, en partie biographique, qui soutient la thèse tout à fait inverse de celle d'Adorno. Voir à ce sujet Bukdhal, 2001

11 Notons en effet qu'Adorno, malgré ses critiques à l'encontre de Kierkegaard, récusera également la possibilité même que l'utopie puisse devenir concrète. En raison de ce qu'il appelle l'interdiction des images, le *Bilderverbot*, il refuse de peindre positivement l'utopie, et même de soutenir les révolutions estudiantines des années 1960.

12 C'est pour cette raison que Kierkegaard écrit, en quelques mots, que ce « tu dois », ce n'est pas lui qui le donne au lecteur et qu'en un sens, il lui parle à peine. Kierkegaard se parle à lui-même, et se demande de remplir son devoir, donné par un tiers. Il clame « Tu dois, tu dois aimer le prochain.

Oh ! mon cher auditeur, ce n'est pas à toi que je parle, mais à moi, à qui l'éternité déclare : tu dois » (Kierkegaard, 1980, p. 83).

13 Kierkegaard note à ce sujet : « L'éthique en tant qu'absolu, a une valeur intrinsèque infinie et elle n'a nul besoin d'accessoires pour se donner meilleur air. […] Le propre de l'éthique est celui de l'intériorité. […] Celui qui ne saisit pas la valeur infinie du facteur éthique, même s'il ne concerne que lui dans le monde entier, ne saisit pas proprement ce facteur éthique ; qu'il concerne en effet tous les hommes, cela ne le regarde en rien, sinon comme une ombre suivant la clarté éthique dans laquelle il vit » (Kierkegaard, 1977a, p. 134).

14 « Ainsi, dans le christianisme comme dans le paganisme, jamais homme n'a vécu sans revêtir un aspect de la diversité terrestre ; pas plus qu'il ne peut vivre sans corps, le chrétien ne peut exister sans cette diversité où nous range la naissance, le rang, la condition, la culture, etc., aucun de nous n'est l'homme pur. » (Kierkegaard, 1980, p. 66)

15 En ce sens, il nous semble Knud E. Løgstrup, malgré ce qu'il affirme dans son « Épilogue polémique » dans son livre *Den etiske fordring* [L'exigence éthique] (1956), n'est pas si éloigné de ce que défend Kierkegaard. Løgstrup défend la thèse que le prochain kierkegaardien est oublié dans l'éthique de l'amour, et ce, en se fondant sur l'affirmation kierkegaardienne défendant qu'un amour qui consiste à satisfaire les désirs temporels de l'autre n'a rien à voir avec l'amour (Kierkegaard, 1980, p. 67). Pour lui, Kierkegaard ne suit pas les enseignements du Christ et est donc en décalage avec ce qui est développé dans le Nouveau Testament. Dans la parabole du bon Samaritain, l'homme qui est tombé entre les mains des voleurs et qui gît au sol a besoin que ses blessures soient pansées. Il a besoin d'être mis à l'abri pour être soigné. Le Bon Samaritain a aidé la victime en prenant en compte son besoin temporel, celui d'être soigné. Pour Løgstrup, la loi de l'amour ne doit pas oublier l'immanence au profit de l'idéal : le prochain a des besoins terrestres, et il faut les combler. Toutefois, si comme nous l'affirmons l'éthique de l'amour kierkegaardienne pousse à l'individu à reconnaitre le prochain dans toute sa finitude, puisque nulle personne n'est un concept pur, il semble que la recherche de la concrétisation de l'égalité doit prendre en compte les besoins réels, de l'ordre de l'immanence, du prochain.

English

In *Works of Love* (1847), Kierkegaard understands neighborly love as an individual ethics of inwardness, one that does not seek to be the source of social or political transformation. This stance has led the author to be categorized as conservative, seeking to preserve a *status quo* that was in his favor. He also rejects the thesis that societies progress in such a way that they might one day achieve utopia, a society where inequalities are but a distant memory. For him, power relations do not disappear over the course of history; rather, they simply transform into more subtle mechanisms, where values become representations without being truly embodied by individuals. In this context, he considers neighborly love—in its intersubjective aspect—to be a form of everyday resistance, that is to say a way of recognizing the other as a subject when they are reified or instrumentalized. However, we will take a step back from Kierkegaard's claim that his ethics is apolitical, and instead examine the political potential of what we could call the *minima amoris acta*.

Keywords

love, politics, Kierkegaard, individual, equality, revolution, utopia, Adorno

---

Cassandre Caballero