

K

ISSN : 2609-2484

Éditeur : Université de Lille

15 | 2025

Verità e Politica. Il desiderio di Kierkegaard

Anti-politique de l'amour

Ettore Rocca

 <https://www.peren-revues.fr/revue-k/1668>

DOI : 10.54563/revue-k.1668

Référence électronique

Ettore Rocca, « Anti-politique de l'amour », K [En ligne], 15 | 2025, mis en ligne le 18 janvier 2026, consulté le 29 juin 2026. URL : <https://www.peren-revues.fr/revue-k/1668>

Droits d'auteur

CC-BY

Anti-politique de l'amour

Ettore Rocca

PLAN

1. La trinité du monde civilisé moderne
2. De la propriété privée à l'amour
3. Le bouleversement anti-politique de l'amour
4. Les fruits politiques de l'amour

NOTES DE L'AUTEUR

Cet article donne le texte, légèrement remanié, d'une communication présentée en mai 2018 au colloque international « *Kierkegaard : Les Discours* », organisé par l'École Pratiques des Hautes Études, Université de Paris Sciences et Lettres.

TEXTE

1. La trinité du monde civilisé moderne

- 1 Parmi les « méditations chrétiennes en forme de discours » des *Œuvres de l'amour* de Kierkegaard¹, il y en a une qui médite sur les mots de la Première lettre aux Corinthiens (13, 5) « l'amour ne cherche pas son intérêt » (SKS 9, 263-277/OC XIV 244-258). Toutefois, l'expression grecque est plus radicale : *Ἡ ἀγάπη ... οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Littéralement, l'amour ne cherche pas son propre, l'amour ne cherche pas ce qui est son propre ; et littérale était aussi la traduction danoise utilisée par Kierkegaard : « *Kjerlighed søger ikke sit Eget* », l'amour ne cherche pas ce qui est son propre.
- 2 Kierkegaard interprète τὰ *heautês*, son propre, les propres choses, comme propriété, voire comme propriété privée, et donc un des thèmes centraux du discours devient le rapport entre l'amour et la propriété privée.

- 3 Dans la philosophie politique moderne, Hobbes a souligné dans une manière paradigmatique le lien entre la constitution de l'état, la justice et la propriété privée. Dans l'édition latine du *Léviathan* (1668) la formule est fulminante : « *civitas, proprietas bonorum, et justitia simul nata sunt* » (Hobbes, 2018, I, XV, 73, p. 237), l'état, la propriété des biens et la justice sont nés au même temps. « L'introduction de la propriété est un effet de l'état » (Hobbes, 2000, II, XXIV, 128, p. 384). Par contre, dans la guerre de chacun contre chacun « il n'y a ni propriété, ni pouvoir, ni distinction du *tien* et du *mien*, et [que] ce qui peut appartenir à chacun, c'est ce qu'il peut obtenir et conserver aussi longtemps qu'il le pourra » (I, XIII, 63, p. 228). Le droit de propriété est assuré par la justice : « *La justice est la volonté constante de donner à chacun ce qui lui est propre*. Et donc, là où il n'y a pas de *propre*, autrement dit pas de propriété, il n'y a pas d'injustice ; et là où il n'y a pas de puissance coercitive établie, c'est-à-dire là où il n'y a pas d'État, il n'y a pas de propriété, tout un chacun ayant un droit sur toutes choses » (I, XV, 72, p. 249).
- 4 Ce lien génétique entre l'établissement de l'état et la propriété privée est répété par le fameux commencement de la deuxième partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau (1754) : « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (Rousseau, 1965, p. 87). Même si Rousseau maudit ce moment, il confirme que « *civitas et proprietas bonorum simul nata sunt* », que l'état et la propriété privée sont interdépendants.
- 5 Cinquante ans plus tard, un rôle décisif dans la jurisprudence du droit de propriété est joué par le *Code Civil des Français* de 1804. L'article 544 récite : « La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements » (Code Civil, 1804, Livre II, Titre II, § 544, p. 134). Et l'article suivant : « Nul ne peut être contraint de céder sa propriété, si ce n'est pour cause d'utilité publique, et moyennant une juste et préalable indemnité » (Code Civil, 1804, Livre II, Titre II, § 545, p. 134). Précédemment, l'article 537 statue : « Les particuliers ont la libre disposition des biens qui leur appartiennent, sous les modifications établies par les lois » (Code Civil, 1804, Livre II, Titre I, § 537, p. 134). La propriété est un droit reconnu par

l'état et défendu par la justice, c'est le droit que l'individu a de disposer des choses propres de la manière la plus absolue. Comme on le sait, le Code Civil a été le modèle pour le droit du monde occidentale. Adolphe Thiers l'a défini le Code « du monde civilisé moderne² » (Thiers, 1862, p. 726). État civile, propriété privée et justice constituent alors la trinité dans le monde civilisé moderne.

2. De la propriété privée à l'amour

- 6 Jusqu'ici on a vu le lien entre l'état, la justice et le droit de propriété. Mais un élément décisif est ajouté par Hegel, qui se confirme aussi dans ce domaine le philosophe fondamental de la modernité. Dans ses *Principes de la philosophie du droit* il regarde la propriété comme part du développement de la liberté. La propriété est le prolongement de la liberté. Sans propriété privée pas de liberté. L'essence de la liberté est de ne pas être limité dans l'intériorité, mais de se prolonger dans le monde extérieur. La liberté est volonté (Hegel, 1940, § 4, pp. 57-58), et la volonté est volonté de choses déterminées. « La personne a le droit de placer sa volonté dans chaque chose, qui alors devient la mienne et reçoit ma volonté comme but substantiel (qu'elle n'a pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté. C'est le droit d'appropriation de l'homme sur toutes choses » (§ 44, p. 90, traduction modifiée). La conséquence est, comme note le philosophe allemand Joachim Ritter, « une chosification » des relations interpersonnelles. Je cite Ritter :
- 7 Or cette liberté implique aussi que, avec elle, des individus comme personnes – dans le seul cadre de la relation aux choses – n'ont d'existence l'une pour l'autre que par rapport aux choses et donc que 'comme propriétaires' (§ 40). [...] Cette chosification de toutes les relations constitue pour Hegel le principe universel de la société civile (Ritter, 1968, p. 195).
- 8 Donc, l'essence de la liberté occidentale est d'aboutir à cette chosification des relations interpersonnelles. La vérité de la propriété privée est par conséquence le « contrat » dans lequel il y a une reconnaissance mutuelle entre les individus « comme personnes et propriétaires » (Hegel, 1940, § 71, p. 115). La liberté s'explique dans les relations contractuelles entre les individus. L'arène, où ces contrats d'achat, de vente, d'échange sont possibles, est la société civile.

- 9 Une ultérieure conséquence est que toutes les propriétés sont aliénables. La chose n'est plus la mienne au moment où j'en retire ma volonté. Ça veut dire que toutes les propriétés sont aliénables. Pourtant, elles sont aliénables parce qu'il y a de l'inaliénable. « Par suit son *inaliénables* et imprescriptibles [...] les biens ou plutôt les déterminations substantielles qui qui constituent ma propre personne et l'essence universelle de ma conscience de moi, comme ma personnalité en général, ma liberté universelle de mon vouloir, ma moralité objective, ma religion » (§ 66, p. 108). La liberté s'extériorise dans des choses aliénables, toutefois elle n'est pas elle-même une chose aliénable. Les propriétés singulières sont aliénables *parce que* la liberté est inaliénable, et, donc, les propriétés singulières sont aliénables *parce que* le droit de propriété est inaliénable.
- 10 Jusqu'ici le discours de Hegel est inattaquable et continue à être une des analyses les meilleures du fonctionnement de la société civile occidentale et de la relation en elle entre liberté et propriété privée.
- 11 Dans le vingtième siècle on peut dire qu'une philosophe qui ne peut certainement être soupçonnée d'hégélianisme parvient à des résultats très proches de Hegel : Simone Weil. Dans *L'enracinement*, la propriété privée est décrite comme « un besoin vital de l'âme ». « L'âme est isolée, perdue, si elle n'est pas dans un entourage d'objets qui soient pour elle comme un prolongement des membres du corps » (Weil, 1949, p. 50). La propriété privée est un besoin de l'âme comme la liberté, l'égalité, la responsabilité, la vérité et l'enracinement. Par conséquent, l'être humain a une obligation absolue face à ces besoins de l'âme.
- 12 Pourtant, il y a un point qui est encore plus important. Selon Hegel cette liberté, qui se prolonge dans le droit de propriété, est la liberté que le christianisme a emmenée dans le monde. C'est le christianisme qui a annoncé la liberté comme inaliénable et la liberté comme liberté de devenir soi-même. Joachim Ritter commente :

La liberté de la propriété est selon Hegel le principe qui seul confère l'existence à la liberté chrétienne : parce que la société se limite à la relation mutuelle des personnes venant des choses et de la propriété, elle rend l'individu, comme personnalité, libre de devenir sujet en tout ce qui constitue la richesse et la profondeur de l'être

personnel, moralement spirituel, échappant à toute chosification (Ritter, 1968, p. 198).

- 13 La liberté chrétienne de devenir soi-même est enracinée dans le droit de propriété privée. Il y a une interdépendance entre la chosification des relations interpersonnelles due à la propriété et la liberté de la subjectivité qui échappe à toute chosification. Toutefois, la liberté chrétienne prend plusieurs configurations.
- 14 Le droit de la liberté subjective [...] dans son infinité été exprimé dans le Christianisme et y devient le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde. On peut ranger parmi ses formes les plus proches, l'amour, le romantisme, le but du bonheur éternel de l'individu, etc., ensuite, la moralité subjective et la certitude morale (Hegel, 1940, § 124, p. 156).
- 15 Alors, l'amour et le but de la béatitude éternelle font partie des configurations, des articulations de la liberté. Il n'y a pas d'opposition entre liberté et amour, et, par conséquence, il n'y a pas d'opposition entre la propriété privée, qui suit de la liberté, et l'amour.
- 16 Le résultat du raisonnement hégélien est ainsi l'unité entre la liberté chrétienne, l'amour chrétien et le droit de propriété privée. Dans la conception hégélienne, l'état de droit occidental est la réalisation et la sécularisation de la bonne nouvelle chrétienne.

3. Le bouleversement anti-politique de l'amour

- 17 Et maintenant Kierkegaard. Le point de départ du raisonnement kierkegaardien est absolument cohérent avec Hobbes :

Le rôle de la justice est de donner à chacun le sien et d'exiger en retour ce qui lui revient ; en d'autres termes, elle examine la question de la propriété, elle pèse et départage, détermine ce que chacun a le droit de revendiquer, juge et condamne si l'on ne veut pas distinguer entre le tien et le mien. Fort de ce « mien », sujet à contestation, mais qui la justice lui reconnaît, l'individu peut alors faire ce qu'il veut ; et quand il ne cherche pas ce qui est son propre par des voies illicites, la justice n'a aucun reproche à lui faire, ni aucun droit de lui en adresser. Chacun garde ainsi le sien ; mais dès qu'un homme est

dépouillé de son bien ou dépouille un autre du sien, la justice intervient ; car elle garantit la sécurité publique où chacun a le sien qu'il détient à bon droit (SKS 9, 264/OC XIV 245, traduction modifiée).

- 18 Kierkegaard nous donne presque un commentaire au *Léviathan* de Hobbes. Société civile, justice, propriété privée : c'est la trinité sécularisée.

Mais parfois se produit un bouleversement, révolution, guerre, tremblement de terre ou telle autre calamité : la confusion est alors totale. En vain la justice s'efforce-t-elle de garantir à chacun le sien, de faire respecter la différence du tien et du mien : impuissante à maintenir la balance en équilibre, elle la jette alors loin d'elle, elle désespère ! (SKS 9, 264/OC XIV 245).

- 19 S'il y a un bouleversement politique, une guerre, une calamité naturelle, on rentre dans un état d'exception où la justice, l'état et la propriété sont tous les trois au même temps hors-jeu.
- 20 Et puis le point fondamental. L'amour joue le même rôle du bouleversement politique et de la guerre. Mais avec une différence : l'amour est un état d'exception permanent.

Quel terrible spectacle ! Et pourtant, si l'on veut, l'amour ne produit-il pas, bien que dans la manière la plus béate, une confusion analogue ? [...] l'amour produit un bouleversement, le plus profond de tous, mais aussi le plus rempli de félicité ! Il amène une confusion, un trouble délicieux où toute différence de tien et de mien s'efface pour ceux qui aiment. [...] Plus ce bouleversement est profond et plus s'efface complètement la différence du tien et du mien, plus aussi l'amour est parfait. Sa perfection tient essentiellement à l'impossibilité de découvrir, dissimulé tout au fond, une différence de tien et mien ; elle dépend donc essentiellement du degré du bouleversement subi. Plus celui-ci est profond, plus aussi la justice a sujet de trembler ; mais plus il est profond, plus aussi l'amour est parfait (SKS 9, 264-265/OC XIV 245-246).

- 21 La présupposition de l'amour est qu'il y ait un toi et un moi, mais il ne reconnaît pas qu'on puisse dériver du moi et du toi les pronoms possessifs « tien » et « mien ». Et il ne reconnaît pas même les

pronoms possessifs « nôtre » et « vôtre » qui sont simplement le « tien » et le « mien » au plural. Donc il ne reconnaît pas même la propriété publique. Plus l'amour est profond, plus la justice tremble. La conséquence est le bouleversement du droit de propriété et le bouleversement de la justice. Et enfin, dès que propriété et justice présupposent l'état, la conséquence de l'accomplissement de l'amour est le bouleversement de l'état. Plus l'amour est parfait, plus le bouleversement de l'état est profond.

- 22 Le résultat est l'incompatibilité entre l'amour et l'état de droit moderne occidentale. On a beaucoup discuté dans les dernières années sur les racines chrétiennes de l'Europe, ou sur les soi-disant valeurs chrétiennes qui sont la base de la société occidentale. Au point de vue hégélien c'est absolument justifié de parler de racines chrétiennes de l'Europe. Mais au point de vue kierkegaardien il y a une incompatibilité radicale entre l'état moderne et le principe ultime du christianisme, si l'amour ne reconnaît pas le droit de propriété. *L'Europe n'a pas de racines chrétiennes, au point de vue kierkegaardien.*
- 23 En outre, l'état moderne ne peut pas être considéré une sécularisation de principes chrétiens, et surtout de l'amour chrétien. L'amour ne peut pas être considéré une catégorie politique tout court, et celui qui le fait abuse de cette catégorie, il invoque le nom de l'amour en vain.
- 24 Deux exemples opposés. Il y a quelques années, en Italie, le premier ministre Silvio Berlusconi voulait changer le nom du parti qu'il a fondé, et voulait l'appeler Parti de l'amour, comme si l'amour pouvait être l'apanage d'un parti politique et l'on pouvait opposer le parti de l'amour aux partis de la haine. Ça semble ridicule, mais il y a un fond sérieux et préoccupant dans cette idée. Deuxième exemple. J'ai écouté plusieurs fois invoquer l'amour chrétien comme catégorie politique dans la crise des migrants. Mais, à partir de ce point de vue kierkegaardien, ce serait aussi un abuse vouloir utiliser l'amour chrétien dans ce cas comme catégorie politique.
- 25 Il n'y a pas de forme connue d'état et de société civile qui soit compatible avec l'amour chrétien. On ne peut pas nier un élan anarchique dans la conception kierkegaardienne de l'amour.

26 Il y a donc ce paradoxe : l'amour, la relation qui fonde et doit fonder le rapport entre le moi et le toi et qui fonde la relation entre Dieu et l'homme ne peut pas être le fondement d'une société civile, si la société civile se base sur ce qui est le propre et sur la propriété privée.

27 Je viens maintenant à une autre catégorie politique : l'égalité.

Le christianisme et le monde ne s'entendront jamais, même si un examen superficiel permet un instant de s'y tromper. Établir ici-bas l'égalité [*Lighed*] parmi les hommes, répartir si possible équitablement entre 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 autrement – 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 [*den christelige Ligelighed*] ; même possible, l'égalité selon le monde n'est pas celle du christianisme. Et il est impossible d'établir la première de façon parfaite (SKS 9, 78/OC XIV 67).

28 L'égalité annoncée par le christianisme descend du commandement « tu dois aimer le prochain » ; le prochain est chacun être humain, c'est ça « l'égalité de l'éternel » (SKS 9, 51/OC XIV 42). Encore une fois, l'égalité chrétienne n'a rien à faire avec l'égalité politique, c'est-à-dire la répartition si possible équitable entre les conditions de vie. De l'une ne descend pas l'autre, la lutte contre les inégalités socio-économiques n'est pas la réalisation, la sécularisation du commandement chrétien d'aimer le prochain. Il s'agit d'une égalité qualitative dans le premier cas ; d'une égalité quantitative dans la seconde – pourrait-on commenter.

29 Le fait que l'amour ne reconnaisse pas la propriété privée pouvait être interprété comme un trait anarchiste dans la pensée kierkegaardienne ; la différence absolue entre l'égalité humaine annoncée par le christianisme et l'égalité socio-économique semble ouvrir la voie à un profond conservatisme. Paradoxalement, le christianisme ne

reconnaît pas la propriété privée mais il ne lutte pas pour affaiblir l'injustice due à de remarquables différences entre ceux qui ont trop de propriété et ceux qui en ont trop peu ou qui n'ont rien du tout. Pas de lien entre Kierkegaard et Piketty, pourrait-on dire.

- 30 Donc, la position de Kierkegaard est loin aussi de celle de Locke. Dans le premier de ses *Deux traités sur le gouvernement*, Locke considère l'amour comme un correctif du droit de propriété. « Comme la justice donne à un homme le droit à la propriété de ce qu'il a produit par son honnête travail [...], ainsi la charité donne à chaque homme droit à cette partie de richesse d'un autre qui lui est nécessaire pour fuir une situation de besoin extrême, quand il n'a pas d'autres moyens de subsistance » (Locke, 1947, I, § 42, p. 34, notre trad.). Si la vie d'un homme est menacée par un état d'extrême indigence, il a droit à une partie de la propriété de l'autre qui vit dans la richesse. L'amour devient ici jurisprudence et motivation d'action politique, l'amour est un principe politique.
- 31 Au contraire, dans *Les Œuvres de l'amour*, il semble qu'il y ait une complète impossibilité entre l'amour, d'une part, et, de l'autre, l'état et l'action politique.

4. Les fruits politiques de l'amour

- 32 Toutefois, ces discours de Kierkegaard ne s'appellent pas *De l'amour*, mais *Les « Œuvres » de l'amour*, et le premier discours a pour thème le fait que la vie cachée de l'amour doit être reconnue à ses fruits. Mieux : « c'est un besoin propre de l'amour de pouvoir être reconnu à ses fruits » (SKS 9, 18/OC XIV 10, traduction modifiée). L'amour doit entraîner des conséquences dans ce monde. S'il n'avait pas de conséquences dans ce monde il mourait. Donc même si l'amour ne peut pas être un principe politique, *il doit entraîner des conséquences politiques*.
- 33 Mais une difficulté supplémentaire s'ajoute : « Il n'y a pas une œuvre, pas une seule, pas même la meilleure dont nous puissions dire sans réserve que son auteur prouve ainsi son amour » (SKS 9, 21/OC XIV 12). Il n'y a pas de possibilité de reconnaître objectivement l'amour à un fruit déterminé. On ne peut pas donner une preuve objective de l'existence de l'amour ; l'amour n'est pas objectivement reconnais-

sable. La seule possibilité est de croire à l'amour, et non pas à l'amour en moi, mais à *l'amour en l'autre* : « il faut croire à l'amour, faute de quoi l'on ne remarque en rien sa présence » (SKS 9, 23/OC XIV 15). L'amour, encore la Première lettre aux Corinthiens (13, 6), « croit tout ». Enfin, dans une manière tautologique, c'est seulement l'amour qui peut croire à l'amour : « le signe dernier, le plus rempli de félicité, le signe absolument convaincant de l'amour est-il l'amour lui-même qui est connu et reconnu par l'amour en un autre » (SKS 9, 24/OC XIV 15).

- 34 Alors, l'amour n'est pas un principe politique, et il n'y a pas une politique de l'amour. Toutefois, il faut croire à la possibilité des œuvres de l'amour, et donc à la possibilité que les œuvres de l'amour entraînent des conséquences politiques, même si les œuvres de l'amour ne peuvent pas être reconnues ni identifiées avec certitude.
- 35 Pour comprendre la duplicité de plans entre l'amour et la politique chez Kierkegaard, on peut se rappeler d'un penseur qui est si loin que possible de Kierkegaard et maintenant presque oublié après le grand succès à la moitié du siècle dernier, je pense au philosophe italien Benedetto Croce. Pour Croce l'action politique et l'activité juridique sont des actions qui ont comme but l'utilité, et non pas la moralité. Il soutient que la politique (qui est unie à l'économie) et l'esthétique sont les deux nouvelles « sciences » philosophiques de la modernité qui concernent le « sens », soit le sens comme intuition poétique soit le sens comme utilité et désir. Il les appelle « les deux sciences mondaines », qui ont une « nature radicalement anti-ascétique, anti-transcendant, mondaine, profane », leur domaine étant « l'immanence absolue » (Croce, 1951, pp. 668 et 677).
- 36 Parallèlement, on peut dire que chez Kierkegaard les questions de la propriété privée, de la justice humaine, de l'égalité économique sont questions immanentes, qui n'ont rien à faire avec la transcendance de l'amour, et qui ne peuvent pas trouver leur fondation dans l'amour. L'amour ne peut pas être sécularisé dans une structure mondaine. L'amour est transcendant parce que Dieu est amour. L'amour désigne l'essence divine, même l'attribut de l'omnipuissance divine est subordonnée à l'amour, comme Kierkegaard écrit dans les *Discours chrétiens* : « Amour merveilleux ! même la toute-puissance de Dieu est au pouvoir de l'amour ! » (SKS 10, 138/OC XV 120). D'autre

part, l'amour doit emmener des fruits visibles dans ce monde et a besoin d'être reconnu à ses fruits, même si l'on ne peut pas reconnaître avec certitude l'amour à ses fruits.

- 37 Ça entraîne d'autres paradoxes. Kierkegaard répète plusieurs fois dans *Les Œuvres de l'amour* que « nul homme n'est l'amour » (par exemple SKS 9, 264 ; 299/OC XIV 245 ; 279), le pur amour chrétien ne peut pas exister entre les hommes. L'amour comme tel est impossible dans le monde. D'autre part : tu *dois* aimer ton prochain, c'est-à-dire, tu dois réaliser cet impossible. « Cet impossible [...] serait au même temps la nouvelle tâche » (SKS 9, 188/OC XIV 173).
- 38 Et encore : d'une part l'amour édifie parce qu'il suppose l'amour chez l'autre homme, il suppose l'amour au fondement de l'autre, au fondement de notre prochain. Aimer signifie présupposer l'amour chez l'autre. L'amour c'est l'inaliénable chez l'autre. Chez Hegel l'inaliénable était la liberté, quelque chose dont le prolongement était la propriété privée. Chez Kierkegaard l'inaliénable est l'amour, quelque chose qui nie l'état, la justice humaine et même l'égalité socio-économique.
- 39 D'autre part, « aucun de nous n'est en mesure de poser le fondement de l'amour en un autre homme » (SKS 9, 222/OC XIV 203). On doit présupposer quelque chose au même temps d'inaliénable et d'impossible chez l'autre, c'est-à-dire l'amour. Et on sait que c'est impossible de présupposer jusqu'au fond l'amour chez l'autre, c'est-à-dire c'est impossible de présupposer quelque chose d'impossible chez l'autre. Une double impossibilité, ou mieux une impossibilité à la deuxième puissance. Et toutefois on doit le faire, on doit présupposer cette double impossibilité, et on doit croire qu'elle est possible.
- 40 On a vu jusqu'ici le conflit entre l'amour et la justice humaine. Mais le livre sur l'amour se conclut, par un dernier paradoxal renversement, avec la rigueur de la justice divine. L'amour est pardon inconditionné, mais ça ne va pas de soi, ce n'est pas une évidence, que Dieu pardonne toujours et en tout cas. La justice éternelle signifie, écrit Kierkegaard, que Dieu me pardonne dans la même mesure avec laquelle je pardonne mon prochain.

Dieu est proprement lui-même cette pure réciprocité [litt. 'ce pure d'égal à égal'], cette pure traduction de ta propre manière d'être. Si la colère est en toi, Dieu est en toi colère ; et s'il y a en toi mansuétude

et miséricorde, Dieu est en toi miséricorde. Son amour infini veut dire qu'il ne veut avoir à faire qu'avec toi (SKS 9, 377/OC XIV 355-356, traduction modifiée).

- 41 L'amour infini s'exprime dans le don de la possibilité de la liberté, et dans le don de la possibilité d'aimer.

Son rapport [le rapport de Dieu] avec l'homme consiste à donner constamment une valeur infinie à ce qui est à tout moment en l'homme. [...] tout ce que tu dis et fais aux autres, Dieu le répète en y ajoutant l'accent de l'infini ; ta parole de clémence ou de condamnation à l'endroit d'un autre, Dieu la répète exactement dans les mêmes termes, qui sont pour toi paroles de clémence ou de condamnation. (SKS 9, 377/OC XIV 356)

- 42 Dieu est en « écho » infini de ce qui demeure dans le cœur et dans l'action de l'homme. (Entre parenthèses : c'est une conception qui pose même des problèmes de théodicée. Si Dieu est l'écho infini du mal dans l'homme, est-il coresponsable de ce mal ?) Mais alors : « ton pardon à autrui est ton propre pardon ; le pardon que tu accordes à autrui, tu le reçois ; et non inversement : le pardon que tu reçois, tu le donnes » (SKS 9, 373/OC XIV 352, traduction modifiée). Si j'accorde le pardon à autrui, je serai pardonné par Dieu ; si j'accuse ou condamne autrui, je serai accusé ou condamné par Dieu.
- 43 Ça ne veut pas dire que je suis l'origine du pardon que je donne, si je le donne, parce que cette origine est en Dieu. Mais ça veut dire que, si je ne suis pas capable de donner le pardon, c'est parce que j'ai déjà refusé la possibilité de donner le pardon que j'avais en moi comme don ; j'ai déjà refusé le don de Dieu. Qui peut se sauver ? Personne.
- 44 Dans les années quatre-vingt du dernier siècle des théologiens ont disputé sur la possibilité que l'enfer existe mais il est vide³. Les *Œuvres de l'amour*, ce livre sur l'amour chrétien – l'amour qui édifie, qui croit tout, qui espère tout, qui couvre la multitude des péchés, qui demeure toujours – ce livre se conclut avec une certitude et un soupçon. La certitude : il n'a personne sur terre qui soit à la hauteur de l'amour ; le soupçon : le paradis existe, mais il est vide.
- 45 Toutefois, ce paradis vide continue à être une critique du présent ; ce paradis vide continue à hanter le politique, pour utiliser une notion, la

« hantise », chère à Vincent Delecroix (2016). Ce paradis vide hante la politique parce que on *doit* croire que l'amour, cette chose impossible dans notre monde, est possible ; on *doit* croire que l'amour, cet anti-politique par excellence, doit entraîner des conséquences visibles et politiques dans ce monde.

BIBLIOGRAPHIE

Balthasar, H. U. von, 1981, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, Johannes-Verlag.

Balthasar, H. U. von, 1987, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern, Schwabenverlag.

Code Civil, 1804, *Code Civil des Français*, Paris, Imprimerie de la République.

Croce, B., 1951, *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economia*, in Id., *Filosofia Storia Poesia*, Milano-Napoli, Ricciardi (notre trad.).

Delecroix, V., 2016, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer.

Hegel, G. W. F., 1940, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de André Kaan, Paris, Gallimard; ed. or. 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin, Nicolaischen Buchhandlung.

Hobbes, T., 2018, *Leviatano*, texte anglais du 1651, texte latin du 1668 et traduction italienne de Raffaella Santi, Milano, Bompiani.

Hobbes, T., 2000, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduction de Gérard Mairet, Paris, Gallimard ; ed. or. 1651, *Leviathan*

or *The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London, Andrew Crooks.

Kierkegaard, S., 1966-1986, *Œuvres complètes*, traduction par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, 20 volumes, Paris, Éditions de l'Orante, dans cet article notés OC, indication de tomain et de page.

Kierkegaard, S., 1997-2012, *Skrifter*, édités par le Centre de recherche Søren Kierkegaard, 55 volumes de textes et commentaires, Copenhague, Gad, dans cet article notés SKS, avec indication de tomain et de page.

Locke, J., 1947, *Two Treatises of Government*, New York, Hafner (notre trad.).

Ritter, J., 1968, *Personne et propriété selon Hegel (Principes de la Philosophie du Droit, § 34-81)*, in « Archives de Philosophie », vol. 31, n° 2, pp. 179-201.

Rodotà, S., 2013, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, il Mulino.

Rousseau, J.-J., 1965, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard.

Thiers, A., 1862, *Histoire du Consulat et de l'Empire*, tome XX, Paris, Lheureux.

Weil, S., 1949, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard.

NOTES

1 L'édition critique danoise (Kierkegaard, 1996-2012) est notée SKS, avec indication de tome et de page. La traduction française des œuvres (Kierkegaard, 1966-1986) est notée OC avec indication de tome et de page.

2 Sur ce point voir Rodotà, 2013.

3 Voir Balthasar, 1981 et 1987.

RÉSUMÉ

English

According to Kierkegaard's *Works of Love*, love undermines private property, which modern political philosophy, from Hobbes to Hegel, considers the foundation of civil society. Love is therefore an anti-political category, producing a permanent political state of exception. At the same time, love must be recognizable by its fruits, without, however, being able to objectively identify and prove what and where these fruits are. Therefore, love, the anti-political and the impossible par excellence, must entail visible and political consequences in the world.

INDEX

Keywords

Kierkegaard, love, private property, freedom, anti-politics

AUTEUR

Ettore Rocca