

BRÈVE BIOGRAPHIE DE KIERKEGAARD

Sören Kierkegaard vient au monde en 1813, il est le dernier né de sept enfants. Pour comprendre son œuvre, il faut revenir brièvement sur la vie de son père.

Michael Pedersen, père de notre philosophe, naquit en 1756 à Saeding. Au temple (*kirke*) attenait une ferme (*gaard*), dite kirkegaard. Suivant l'usage, le père de Michael, Peder Christensen, prit le nom de la ferme quand il fut chargé du métayage. Un jour Michael, âgé de onze ou douze ans, qui gardait ses moutons, tenaillé par la faim, monta sur une pierre et maudit Dieu. En 1794, il se marie mais sa femme meurt sans lui avoir laissé d'héritier. Il épouse en seconde noce sa jeune servante et maîtresse. En 20 ans, il réalise une immense fortune et se retire du commerce vers la quarantaine. Riche et respecté, l'ancien bonnetier est pourtant rongé par le remords d'avoir péché contre le sixième commandement. Le péché est un châtement de son blasphème d'autrefois. Il a maudit Dieu et Dieu qui l'a comblé de biens matériels le punira dans ses enfants. Sören a 6 ans quand la mort fait son entrée dans la maison, frappant un de ses frères. Les deuils se succéderont. Seuls Sören et son frère aîné, Peter Christian, survivront. Michael est rempli de crainte pour son dernier né. Il s'efforce de lui inculquer une foi solide mais aussi austère et sombre.

Sören décide de suivre les cours de la faculté de théologie. C'est le début d'une intense activité intellectuelle. Il fréquente le cercle fondé par un de ses camarades, P. E. Lind, où l'on discute littérature et politique. Il déploie aussi une vive activité à l'Association des étudiants. Il y prend la parole sur la presse libérale et poursuit une mordante campagne contre les leaders libéraux, ce qui lui attire la sympathie de Heiberg (un des premiers à avoir diffusé au Danemark la philosophie de Hegel). Vers 1835 se situe le "*grand tremblement de terre*". Le père de Sören lui révèle sa faute. Le péché entre dans sa vie et désormais un mal étrange, qu'il appelle sa mélancolie, ne cessera plus de le persécuter. Se fuyant lui-même, il se jette à corps perdu dans une vie de dissipation. De violentes querelles l'opposent à son vieux père. Il s'enfuit de la maison familiale. Il y reviendra pourtant un an plus tard et se réconciliera avec ce père qui meurt le 8 août 1838.

Kierkegaard obtient le 3 juillet 1840 le certificat de théologie requis pour exercer le ministère pastoral. Il se fiance avec Régine Olsen, fille d'un conseiller à la Cour. Il croit un temps que la fréquentation de cette fraîche créature le guérira de son mal, ce qu'il appelle « l'épine dans sa chair » mais se rend assez vite compte de son erreur. Le 16 juillet 1841, il dépose sa thèse de doctorat sur "*Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*". Mais c'est parce qu'il se sent religieux, homme de l'absolu, qu'il renonce au mariage, mais même dans un tel sacrifice, Sören se considérait comme lié dans l'éternité à Régine.

Il mène une existence paisible de riche célibataire. Il a renoncé à être pasteur. Il publie beaucoup. En 1843 paraissent "*Ou bien... Ou bien*", "*Crainte et tremblement*", "*La Répétition*", en 1844 "*Les Miettes Philosophiques*", "*Le concept d'angoisse*", en 1845 "*Les stades sur le chemin de la vie*".

Kierkegaard refuse, en décembre 1845, de collaborer à l'annuaire d'esthétique de P. L. Möller, ce qui lui attire les foudres du journal satirique "*Le Corsaire*". Il est tourné en ridicule avec une grossièreté dont on demeure confondu. Dans la rue, la populace l'insulte et les gamins lui jettent des pierres. Son chagrin est terrible. Il se tourne plus ardemment encore vers une existence plus spirituelle : le chrétien ne doit-il pas être prêt à souffrir pour la vérité ? Il connaît une solitude plus grande que jamais. En 1847, paraissent "*La pureté du cœur*", "*Vie et règne de l'Amour*". La fin de cette année est cruelle : le 3 novembre 1845, Régine Olsen épouse Frédéric Schlegel. Au printemps

1851, Kierkegaard prêche pour la dernière fois à l'église de la citadelle et publie le 10 septembre son dernier ouvrage, " *Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains* ". Il écrit de moins en moins. Il s'éloigne de l'Église officielle et publie un pamphlet d'une grande violence contre l'hypocrisie de l'Église dans le journal " *L'Instant* ". Au printemps 1855, Schlegel est nommé gouverneur des Antilles danoises et part avec Régine. Tant d'émotions ont raison de la santé de Kierkegaard qui, un matin d'octobre, tombe évanoui dans la rue et est conduit à l'hôpital. Il repousse le pasteur venu lui apporter le dernier sacrement et meurt le 11 novembre 1851.

Cette petite biographie rendra peut-être plus sensible pourquoi les notions de péché et de mal sont omniprésentes dans les écrits de Kierkegaard. Pourtant, la vie émotionnelle d'un auteur, même aussi chargée de remords et de tourments que celle du Danois, n'est jamais un bon guide pour comprendre son œuvre, c'est pourquoi, dans ma conférence, je n'y ferai pas allusion.

KIERKEGAARD ET LA QUESTION DU MAL

Introduction

Je commencerai cet exposé par une citation de Paul Ricoeur : « Il est à peine besoin de souligner que le mal est le point critique de toute pensée philosophique : si elle le comprend, c'est son plus grand succès ; mais le mal compris n'est plus le mal, il a cessé d'être absurde, scandaleux, hors droit et hors raison. Si elle ne le comprend pas, alors la philosophie n'est plus philosophie, si du moins la philosophie doit tout comprendre et s'ériger en système, sans reste hors de lui. » (*Kierkegaard et le mal*, Zürich, 1963). Cet extrait du texte de Ricoeur m'a retenu parce qu'il sous-entend que Kierkegaard a ouvert une troisième voie à la philosophie, qui n'est *ni* celle la compréhension du mal *ni* celle de la défaite de la pensée devant le scandale du mal. De fait, Kierkegaard parle du mal et pense le mal dans ce qu'il y a de plus opposé au "système", c'est-à-dire à Hegel. Je voudrais montrer, dans cette petite étude, combien les réflexions sur le mal de Kierkegaard gardent, aujourd'hui encore, toute leur pertinence, et ce pour une raison assez simple : Kierkegaard ne traite pas du mal d'une façon détachée de l'expérience, en ne s'appuyant que sur des considérations abstraites, mais, tout au contraire, il tient compte de la réalité expérimentée par des êtres humains, même si ces êtres humains ont pour nom Adam, Job ou encore Abraham. De plus, Kierkegaard parle du mal en philosophe mais aussi en chrétien ; il se demande où le mal prend sa source et ce qui est primordial en lui, la culpabilité ou le péché ?

Pour analyser le mal, Kierkegaard ne part donc pas « d'une définition purement morale du mal engendrant par là même la culpabilité de la transgression de la loi » (Ricoeur), mais il part de deux sentiments, l'*angoisse* et le *désespoir*. Ces sentiments sont aussi des émotions très profondes qui donnent au concept de mal une coloration fort différente suivant qu'on le relie à l'une ou à l'autre. Ce que montre Kierkegaard, c'est qu'il n'y a pas d'unité du mal, et c'est là un défi pour la philosophie aussi bien que de la théologie. S'il y a donc un scandale du mal, c'est qu'il est au sein même de la nature humaine la figure de l'inhumain dans l'humain.

Je m'appuierai essentiellement sur trois ouvrages de Kierkegaard : *Crainte et tremblement* (1843), *Le concept de l'angoisse* (1844), *Le traité du désespoir ou la maladie à la mort* (1849).

I) Comment le mal, ou plutôt le péché, entre-t-il dans le monde ?

Dans le *Concept de l'angoisse*, Kierkegaard décrit l'être humain comme une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit. Disons tout de suite que l'esprit c'est ce que la Bible appelle le discernement du bien et du mal. De ces trois composantes, la source du mal se situe dans l'esprit, nous aurons à l'expliquer. La naissance de l'esprit, c'est aussi le sentiment de l'angoisse qui envahit l'homme et qui lui fait perdre son innocence. En effet, l'homme est en état d'innocence lorsque le mal n'est pas encore devenu effectif en lui, c'est-à-dire lorsqu'il ne se compose que d'âme et de corps et que l'esprit, s'il est bien présent en lui, ne l'est qu'à l'état de rêve, dans une sorte d'état indéterminé où il n'est pas encore posé comme tel. C'est dire que, tant que le mal n'est pas effectif en l'homme, l'esprit n'est pas effectif non plus. Dans le *Concept de l'angoisse* Kierkegaard explique que l'être humain, lorsqu'il est encore en état d'innocence, lorsqu'il n'est pas déterminé comme esprit, mais qu'il est seulement une synthèse d'âme et de corps, son esprit rêve. Mais à quoi peut bien rêver l'esprit dans cet état de non-effectivité, s'il n'y a pas encore de bien et de mal ? À rien, répond Kierkegaard, et c'est ce rien qui génère l'angoisse : « *L'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible* ». L'angoisse est donc en lien avec le péché du premier homme et sa chute. Écoutons le texte de Kierkegaard : « *Ainsi quand, dans la Genèse, Dieu dit à Adam : « mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal » il est clair qu'au fond Adam ne comprenait pas ce mot, car comment comprendrait-il la différence du bien et du mal, puisque la distinction ne se fit qu'avec la jouissance ?* »

Cet état d'innocence, entendons cette synthèse d'âme et de corps sans effectivité de l'esprit, est l'état d'Adam avant le péché. Kierkegaard va s'efforcer de comprendre la chute à partir des événements et des états qui ont immédiatement précédé le péché originel. Dans sa tentative d'explication, il fait jouer principalement l'idée d'une *possibilité séduisant le vouloir*. Il faut comprendre que cette possibilité se dévoile à Adam lorsqu'il prend conscience du pouvoir qui repose entre ses mains et de la liberté dont il dispose pour se servir de ce pouvoir. En effet, l'innocence d'Adam ne *comprend* pas l'interdiction divine, elle n'est qu'une angoisse sourde éveillant d'obscurs pressentiments, mais non la possibilité de la connaissance du bien et du mal car, pour lui, le mot *défense* n'a aucune signification, ce n'est qu'un mot énigmatique qui cristallise l'angoisse, « *mais il suffit d'un mot, écrit Kierkegaard, pour que l'ignorance déjà soit concentrée. Mot incompréhensible naturellement pour l'innocence, mais l'angoisse a reçu sa première proie, au lieu du néant elle a eu un mot énigmatique* ». L'interdit formulé par Dieu inquiète Adam parce qu'il éveille en lui la possibilité de la liberté. L'angoisse se fait *possibilité de pouvoir*, et c'est cette possibilité qu'Adam aime et qu'en même temps il fuit : « *Ce qui s'offrait à l'innocence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant : l'angoissante possibilité de pouvoir* ». Adam s'aperçoit qu'il dispose de liberté et de pouvoir d'action, et cette prise de conscience exerce sur lui une profonde fascination, un profond pouvoir de séduction. Cette possibilité éveillée par l'interdit divin séduit et attire l'homme originaire, elle effraie et inquiète Adam qui la repousse autant qu'il la désire. « *Il n'y a dans Adam que la possibilité de pouvoir, comme une forme supérieure d'ignorance, comme une expression supérieure d'angoisse, parce qu'ainsi, à ce degré plus élevé elle est et n'est pas, il l'aime et il la fuit.* »

Selon Kierkegaard, la prise de conscience par Adam de sa liberté propre, ou de sa « *possibilité de pouvoir* » est suffisante pour le rendre susceptible de commettre le péché, bien qu'il n'acquière la connaissance du bien et du mal qu'au moment même de la désobéissance. Adam n'a donc nul besoin de cette connaissance pour être attiré vers ce qui lui a été interdit : l'angoissante prise de conscience de sa liberté et du pouvoir dont il dispose suffit à le faire tendre dangereusement vers le péché, sans qu'il ait besoin de *savoir* précisément en quoi consiste ce péché. Adam est donc aux prises avec l'angoisse en tant qu'elle est une puissance ambiguë ou, selon l'expression de Kierkegaard lui-même, une « *antipathie sympathisante et une sympathie antipathisante* ». C'est là ce que Adam aime et redoute. Ces deux propriétés de l'angoisse se rapportent à deux attitudes contradictoires qu'elle fait naître en l'homme : il est attiré par l'angoisse qui distille un charme mystérieux et une douce

inquiétude, et il est en même temps effrayé par cet étrange sentiment au sein duquel il perçoit comme une sourde menace. Adam est poussé de façon pressante par l'angoisse vers le péché, mais s'il pèche, il ne pourra pas faire porter le blâme sur l'angoisse car, en définitive, c'est *lui* qui a consenti à se laisser entraîner par elle, c'est *lui* qui s'est engagé dans la voie que l'angoisse lui indiquait. C'est ce que Kierkegaard affirme sans conteste : « *l'homme, que son angoisse rend coupable, est bien innocent (car ce n'était pas lui-même mais l'angoisse, un pouvoir étranger qui s'est emparé de lui, un pouvoir qu'il n'aimait pas mais qui l'inquiétait) ; mais d'autre part il est bien coupable aussi, ayant sombré dans l'angoisse, qu'incontestablement il aimait tout en la craignant* ». Kierkegaard n'annule donc pas la responsabilité de l'homme par la présence de l'angoisse car, quand il y a angoisse, il n'y a déjà plus d'innocence. Cet entraînement de soi par soi vers le péché est ce qu'il nomme « le saut qualitatif ». Ce saut ne peut être expliqué ni par la logique ni par l'éthique, mais seulement par la psychologie. « *Le possible, écrit Kierkegaard, est de pouvoir. Dans un système logique on a beau jeu de parler d'un passage du possible au réel. Dans la réalité ce n'est pas si commode et on a besoin d'un intermédiaire. Ce facteur est l'angoisse qui n'explique pas plus le saut qualitatif qu'elle ne le justifie éthiquement* ». L'angoisse d'Adam est l'angoisse d'avant le péché qui mène au saut qualitatif, à celui qui rend effectif l'esprit et la possibilité d'ancrage du mal dans l'esprit. L'angoisse d'après, celle de tous les autres hommes, est celle qui augmente quantitativement le mal ; c'est une angoisse de réflexion, angoisse de quelque chose devenue en quelque sorte nature, tant cette angoisse prend corps désormais. Et ce saut généré par l'angoisse qui entraîne l'homme vers le péché garde sa caractéristique initiale, à savoir que l'homme n'est jamais coupable en vertu de quelque cause extérieure, mais toujours seulement par sa propre volonté, par sa propre possibilité de pouvoir.

Si l'on reprend maintenant très vite les analyses de Kierkegaard sur ce point, on s'aperçoit que l'esprit, s'il est le lieu d'enracinement du mal, n'est pas mauvais en soi. Si la liberté ne prend son sens véritable qu'engagée pour le bien ou pour le mal, il est également vrai que ce n'est que dans l'expérience de la liberté que les concepts de bien et de mal prennent leur signification et leur portée véritables. C'est ce que Kierkegaard met clairement en relief lorsqu'il dit : « *ce n'est que pour la liberté ou en elle qu'existe la différence du bien et du mal, et cette différence n'est jamais in abstracto mais seulement in concreto* ». Reste que nous n'arrivons pas mieux à définir ce qu'est le péché par l'angoisse antérieure (Adam) que par l'angoisse postérieure (les hommes d'après la chute). Quant à savoir comment le péché est entré dans le monde, Kierkegaard précise : « *chacun de nous ne le comprend jamais que par*

soi-même, vouloir l'apprendre d'autrui c'est ipso facto l'entendre de travers ». Et plus loin dans son ouvrage il précise « pour avoir mangé du fruit de l'arbre de la science, la différence entre le bien et le mal est entrée dans le monde, mais en outre la différence sexuelle comme appétit. Quant à expliquer le comment de ces faits, pas une science ne le peut. Mais c'est la psychologie qui s'en rapproche le plus en expliquant l'ultime étape approximative, l'apparition à elle-même de la liberté dans l'angoisse du possible, ou, si l'on veut, dans le néant du possible, ou encore dans le néant de l'angoisse. »

En résumé : nous nous sommes demandé, dans ce premier moment de l'analyse, comment le péché est entré dans le monde et nous avons répondu, à partir du *Concept de l'angoisse*, que le péché entre dans le monde par la liberté, et que l'angoisse est une condition préalable au péché originel. Mais ce qu'il faut aussi dire est que Kierkegaard ne cherche pas à expliquer le mal en soi ; il se contente, si l'on peut dire, d'en explorer les régions limitrophes. Il va même plus loin en récusant toute tentative de théorisation du mal. *Le concept de l'angoisse*, décrit avec précision ce qui précède le péché : l'état ambigu et lourd de tensions dans lequel est plongé l'individu par l'effet de l'angoisse. Il s'approche aussi au plus près de l'instant dans lequel se produit le saut qualitatif qui pose le péché. Il ne se risque pourtant jamais à essayer d'élucider ce saut lui-même. Élucidation dont n'est d'ailleurs capable, comme nous l'avons dit, aucune science. Kierkegaard suspend sa réflexion un instant, l'instant du saut, puis la reprend immédiatement après pour s'attarder aux conséquences du péché. La série qui part de l'état d'innocence, qui va à l'ambiguïté de l'angoisse, qui se transforme radicalement en passant par le péché, toute cette série, nous l'avons vu, est étudiée par notre auteur à l'exception notable de *l'instant* du péché, c'est-à-dire à l'exception du moment de la série qui est précisément celui du mal.

Pourquoi Kierkegaard laisse-t-il le mal enveloppé de mystère ? Il semblerait que la raison tienne à sa conception du christianisme, que nous allons maintenant analyser au travers d'un autre ouvrage majeur du danois, *Le traité du désespoir ou la Maladie à la mort*.

II- Est-il possible de sortir du mal par la foi ?

La maladie à la mort ou *Traité du désespoir* porte un sous-titre, *Exposé psychologique et chrétien pour l'édification et le réveil*. Nous reviendrons sur ce sous-titre tout à l'heure, pour le moment essayons de comprendre la différence entre l'angoisse et le désespoir. Nous venons de voir que l'analyse de l'angoisse dans *Le concept de l'angoisse* débouche sur un

concept du mal comme « saut », le mal est un surgissement et l'angoisse est-elle même comme une fascination, un glissement dans le mal qui du coup se trouve circonscrit dans ses conséquences. Dans *Le Traité du désespoir*, nous sommes en plein cœur du péché, non plus comme un saut mais comme un état, et le désespoir est alors le péché du péché ou le mal du mal. C'est ce qu'il nous faut maintenant comprendre. Un mot quand même, avant de démarrer l'analyse du désespoir, du titre et du sous-titre de cet ouvrage. Le titre, *La maladie à la mort*, provient d'une phrase de l'Évangile de Jean : « *Cette maladie n'est point à mort* ». Jean voulait dire par là, parlant de Lazare que le Christ va lever d'entre les morts, que sa maladie, la mort même, n'est point à mort. Lazare est ressuscité pour vivre, non pour être de nouveau voué à la mort. Et le sous-titre *Exposé psychologique et chrétien pour l'édification et le réveil* signifie que Kierkegaard entend associer, dans son analyse, la psychologie au sens du *Concept de l'angoisse* et l'édification au sens des discours édifiants. La substitution à l'angoisse comme saut du désespoir comme état va modifier l'analyse du concept de mal. Comment ? Qu'est-ce qui change ? Pour comprendre ce qui se produit entre *Le concept de l'angoisse* et *Le Traité du désespoir*, un détour par *Crainte et Tremblement* s'impose.

Disons tout d'abord que *Crainte et Tremblement* situe le péché et la foi au-delà des catégories éthiques. Dans cet ouvrage en effet, le péché n'est pas le contraire de la vertu mais de la foi ; quant à la foi elle-même, elle n'est pas une catégorie théologique mais une manière d'être face à Dieu. Ajoutons que Kierkegaard distingue aussi très précisément dans cet essai l'épreuve de la tentation. La *tentation* est toujours, chez lui, le fait de l'individu agissant par rapport à lui-même comme son propre tentateur, alors que c'est Dieu qui est l'instigateur de l'*épreuve*. Par l'épreuve, Dieu éprouve l'homme pour prendre la mesure de son amour et de sa fidélité et pour faire tomber les masques de la fausse vertu. Kierkegaard marque bien cette différence entre la tentation et l'épreuve lorsqu'il écrit : « *Dans la tentation c'est le plus bas qui tente, dans l'épreuve c'est le plus haut* ». Une autre différence distingue la tentation de l'épreuve. La première est une catégorie qui appartient à la sphère éthique de l'existence, alors que la seconde relève exclusivement de la sphère du religieux : « *L'épreuve est dans la sphère du rapport avec Dieu ce qu'est la tentation dans la sphère du rapport à l'éthique* », lit-on dans *Crainte et tremblement*. Voyons maintenant comment Kierkegaard construit la liaison du péché et de la foi dans la sphère religieuse par le moyen de l'épreuve.

Ce qui est remarquable dans cet essai est que Kierkegaard n'élabore pas cette liaison au moyen d'une analyse abstraite des concepts théologiques, mais qu'il assure son argumentation -- comme il l'avait fait dans le *Concept de l'angoisse* avec l'histoire biblique d'Adam -- en utilisant la voie de l'exégèse et en déchiffrant l'histoire d'Abraham et de la ligature

d'Isaac. Dans cette histoire, Dieu soumet Abraham à une épreuve : il exige de lui qu'il se rende au mont Morija pour lui offrir en sacrifice son fils unique Isaac. La fidélité d'Abraham à l'égard de dieu est ainsi éprouvée. Mais Kierkegaard va encore plus loin, cherchant le *sens* du sacrifice d'Isaac, car c'est seulement ce sens du sacrifice qui décidera du sens des concepts de Loi et de Foi. Qu'en est-il de ce sens ? Il est clair qu'Abraham doit résister à des forces contraires : il doit résister aux normes éthiques qui le pressent de renoncer à ce sacrifice, car le sacrifice apparaît aux yeux de l'éthique comme un meurtre pur et simple allant à l'encontre de la Loi morale ; il doit également résister à son amour paternel, qui l'emplit de tristesse à l'idée du sacrifice ; mais il se trouve de plus que le sacrifice est aussi un acte d'obéissance selon la foi. Pour obéir à Dieu, Abraham doit suspendre l'éthique ; il doit devenir ce que Kierkegaard appelle « *le chevalier de la foi* », il est seul et avance seul, abandonnant la sécurité de la loi morale, autrement dit « *la loi générale* ». *Crainte et tremblement* ouvre une nouvelle dimension de l'angoisse, procédant cette fois-ci de la contradiction entre l'éthique et la foi. Paul Ricoeur explicite très bien cette angoisse d'Abraham : « *Abraham est le symbole de cette nouvelle angoisse liée à la suspension théologique de l'éthique* ». Restons encore un peu dans cette nouvelle dimension de l'angoisse avant de revenir au désespoir décrit par Kierkegaard dans le traité du même nom.

Dans un autre de ses ouvrages, *La répétition* (1843), Kierkegaard s'intéresse à un second personnage biblique soumis à l'épreuve, il s'agit de Job. Job est un homme juste et pieux mais qui a bénéficié, tout au long de sa vie, de conditions favorables. Job persistera-t-il dans sa foi s'il perd tout ? L'histoire de Job, comme celle d'Abraham concerne des individus qui, loin d'être faibles et remplis de vices sont, au contraire, vertueux et ont avec Dieu un rapport personnel bien attesté. Au moment où ils semblent être en pleine maîtrise d'eux-mêmes, ou ils semblent avoir fait triompher en eux l'amour et la foi, où nulle faille ne semble subsister par où pourrait venir se loger le péché, alors l'épreuve s'abat sur eux afin de vérifier s'ils sont aussi solides et affermis dans leur foi qu'ils paraissent l'être. C'est tout le contraire qui se produit dans la tentation, celle-ci prend l'homme non au sommet de sa force mais en état de faiblesse, lorsqu'il est susceptible de céder aux séductions. Cette deuxième différence entre l'épreuve et la tentation est consignée par Kierkegaard en ces termes : « *la tentation saisit l'individu à l'instant où il est faible, l'épreuve est pour l'instant où il est fort dans le rapport absolu.* »

Ajoutons encore un mot au sujet de ces trois histoires, celle d'Adam, celle d'Abraham et celle de Job : la mise à l'épreuve des êtres humains s'y fait toujours à l'instigation de Dieu, ce n'est jamais le fait de Satan. Ceci signifie, me semble-t-il, qu'il ne s'agit pas là de catégories éthiques

bien définies comme l'antagonisme moral du bien et du mal. Il ne s'agit donc pas ici d'un dualisme éthique. Ce que cherche à montrer Kierkegaard est que, dans l'épreuve, Dieu et l'homme sont seuls face à face, c'est entre eux que tout se joue, il ne peut y avoir aucun tiers qui viendrait s'immiscer dans leur rapport. Ce qui se joue à travers ces exemples est l'épreuve de la foi comme fin en soi. Les exemples bibliques de Kierkegaard ne nous donnent pas accès à la foi, tout au plus montrent-ils qu'il y a un chemin vers elle.

Revenons maintenant à notre *Traité du désespoir*. Le concept de désespoir relève, chez Kierkegaard, de la même sphère religieuse que la foi d'Abraham : le désespoir est le *néгатif* de la foi d'Abraham. C'est pourquoi, dans cet essai, Kierkegaard ne se penche pas d'abord sur le péché pour dire quel il est, puis sur le désespoir pour dire ce qu'il est. Au contraire, il construit son analyse de façon à montrer que le péché se découvre dans le désespoir, et précisément comme *la signification religieuse du désespoir*. C'est pourquoi le désespoir est dit être, dans le traité du même nom, un état ou, si l'on préfère, une manière d'être.

Je ne me pencherai pas sur ce difficile essai qu'est la *Maladie à la mort*, je voudrais juste tracer les contours de ce qui relie l'analyse du *Concept de l'angoisse* au *Traité du désespoir*. Cette analyse, je la ferai tout entière reposer sur le concept de péché. Les deux traités s'accordent pour affirmer qu'il n'est pas une réalité éthique mais une réalité religieuse. Le péché se fait « *devant Dieu* ». Or, nous nous en souvenons, l'analyse du péché dans le *Concept de l'angoisse* était purement psychologique ; dans le *Traité du désespoir*, l'analyse du péché aura pour but, comme son sous-titre l'indique, d'édifier et d'éveiller. C'est ce que souligne Kierkegaard lorsqu'il affirme : « *ici peut être introduit, à la frontière du désespoir et du péché, ce qu'on pourrait appeler une existence poétique en direction du religieux* ». Naturellement cette « *existence poétique en direction du religieux* » n'a strictement rien à voir avec une effusion mystique : c'est une manière d'être qui dévoile notre condition humaine. Cette nouvelle voie d'accession au divin -- qui n'est ni logique, ni philosophique, ni même psychologique -- est la voie en direction du religieux. Dès lors, ce qui met fin au désespoir c'est de devenir transparent à Dieu : « *Telle est en effet la formule qui traduit l'état du moi une fois que le désespoir en est entièrement extirpé : le moi qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même devient transparent et se fonde dans la puissance qui l'a posé.* »

Nous disions, au début de cet exposé, que l'angoisse fait entrer le mal par un « *saut qualitatif* » qui est le mode de surgissement de la transcendance, et que Kierkegaard n'explique pas. À la fin du *Traité du désespoir*, le péché est extirpé du monde par un autre saut, le *saut de la foi*, qui conduit

l'homme à établir enfin un *rapport transparent à Dieu*. Abraham incarne la figure par excellence de ce rapport de transparence à Dieu car il est celui qui a osé le saut de la foi et qui est devenu, selon le mot de Saint Paul, « le père de la foi ». Mais n'est pas Abraham qui veut ! Exister face à Dieu est une tâche quasi impossible, car comment faire face à ce que l'absolu peut avoir d'écrasant ? Selon Kierkegaard pourtant, si on situe correctement l'absolu, il n'est pas écrasant. Soutenir de Dieu qu'il est écrasant, c'est se situer soi-même dans le désespoir de l'infini et donc rester prisonnier d'une forme d'existence dans le péché. C'est d'ailleurs la forme de désespoir que Kierkegaard s'attribue à lui-même, comme en témoigne le fait qu'au moment de donner une description de ce type de désespoir il cite, sans le dire, son propre Journal.

Conclusion

Nous avons cherché à montrer, au fil de ces analyses, que Kierkegaard ne développe pas une théorie du mal comme péché. La raison en tient sans doute à sa conception d'un christianisme impliquant en sa totalité l'être de l'homme et ne lui laissant qu'un seul choix : la foi *ou* le scandale. Dans ces conditions, *soit* l'homme adhère au contenu du christianisme par un acte de foi, *soit* il se scandalise de ce contenu sans preuve et sans garantie et refuse d'y croire. Reste à préciser ce qu'est exactement l'objet, ou le thème qui, dans le christianisme, est si inouï qu'il ne peut en aucun cas laisser indifférent et *doit* être ou choisi ou rejeté. Dans la *maladie à la mort*, Kierkegaard affirme que la possibilité du scandale, et donc de la foi, réside « *en ce point d'abord que la réalité de l'homme devrait être d'exister isolé devant Dieu ; et dans ce second point, conséquence du premier, que son péché devrait occuper Dieu.* » Ce qui demande notre foi est donc la pensée déroutante que Dieu puisse porter une attention particulière à un être de si peu d'importance que nous et à nos péchés. Pour en revenir à la question du mal, il n'y a que deux voies possibles qui s'offrent à l'homme vis-à-vis du mal compris comme péché : la foi ou le scandale. Autant dire qu'il ne peut y avoir de troisième voie, celle qui serait la *théorisation* du péché, ou la *spéculation* sur le péché. Compris comme Kierkegaard le comprend, le péché ne se prête pas à l'approche de la rationalisation, des démonstrations ou encore des preuves. Il ne peut devenir l'objet d'un discours spéculatif parce qu'il se présente toujours comme un enjeu *existentiel* pour chaque individu -- ou, pour le dire dans les termes qui sont ceux de Kierkegaard, « *le péché n'est pas une négation mais une position* ». Cette thèse, que Kierkegaard tient pour l'interprétation véritablement orthodoxe du péché dans le christianisme, est, comme on s'en doute, dirigée contre toute la philosophie spéculative

et notamment contre celle de Hegel. Elle oppose à la philosophie spéculative de Hegel un saut hors de l'éthique, hors du rationnel ; un saut dans l'absurde si l'on veut, ou dans l'absurdité de la foi. C'est donc contre la philosophie hégélienne que Kierkegaard élève sa plus rigoureuse protestation. Toute la théorie kierkegaardienne du péché, nous l'avons vu, mobilise ses ressources pour décrire l'existence comme un lieu inaccessible au Savoir Absolu hégélien. C'est pourquoi Kierkegaard explique, dans *Le concept d'angoisse*, que le mal n'est pas ce que Hegel nomme le « négatif » : il ne peut pas l'être parce qu'il comporte une transcendance dont la logique ne peut rendre compte. La réflexion doit donc simplement reconnaître le caractère intimement paradoxal du péché ou du mal, et constater qu'il apparaît hors de tout devenir nécessaire. Le rôle de la raison à son égard est similaire à celui qu'elle a à l'égard de la liberté, qui témoigne de la même transcendance et qui est tout aussi absente d'un devenir nécessaire. Ainsi, selon Kierkegaard, le travail de la raison consiste bien davantage à cerner correctement ce paradoxe qu'à le surmonter ; elle doit reconnaître et établir elle-même ses propres limites plutôt que se croire illimitée. C'est à cette ultime croyance hégélienne dans la puissance de la Raison que Kierkegaard répond lorsqu'il écrit : « *Je ne fais jamais que maintenir fermement la doctrine chrétienne que le péché est une position, non comme se prêtant à la conception de l'entendement, mais comme un paradoxe objet de foi* ». Un paradoxe, donc, auquel il faut croire.

Agnès PIGLER