

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 13 (1963)
Heft: 4: Soeren Kierkegaard 1813-1963

Artikel: Kierkegaard et le mal
Autor: Ricœur, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380797>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.03.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KIERKEGAARD ET LE MAL

Ce n'est pas une tâche exempte de dérision de célébrer Kierkegaard, lui qui fut sans pitié pour les pasteurs et les professeurs. Oui, peut-on parler de Kierkegaard sans l'exclure ou sans s'exclure ? Nous sommes ici pour braver honnêtement et modestement ce ridicule ; après tout, il faut aussi oser affronter les sarcasmes de Kierkegaard ; c'est encore la meilleure façon de l'honorer ; en tous cas, il est préférable de courir ce risque que de lui donner raison par convenance et convention et de vaquer ensuite à ses pensées comme par-devant.

Je propose deux rencontres très différentes avec Kierkegaard : dans la première, nous essaierons d'écouter et de comprendre, nous mettant simplement en face d'un petit nombre de textes sur lesquels nous projetterons un faisceau d'attention aussi étroit et intense que possible ; ces textes sont tirés de deux écrits : *Le concept de l'angoisse*, qui est de 1844, et la *Maladie à la Mort*, publiée cinq ans plus tard, en 1849. Dans ces deux essais, je veux extraire la pensée de Kierkegaard concernant le mal, en me livrant à une exégèse aussi obéissante que possible des textes ; c'est alors que nous courrons le plus le risque de nous exclure nous-même de cette explication de texte. Dans la seconde conférence, j'essaierai d'expliquer et d'appliquer le précepte que Karl Jaspers enseignait il y a près de trente ans : *Notre tâche*, disait-il, *à nous qui ne sommes pas l'exception, est de penser face à l'exception*. Alors nous tâcherons cette fois de ne pas exclure Kierkegaard, dès lors que nous poserons la question : « Comment est-il possible de philosopher après Kierkegaard ? »

Pourquoi nous arrêter à ces deux traités et pourquoi la question du mal ?

D'abord la question du mal. 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. Dans le grand débat entre Kierkegaard et le système — c'est-à-dire Hegel — la question du mal représente une incomparable pierre de touche. C'est surtout ce point que je voudrais traiter : c'est lui qui nous conduira à notre second problème : peut-on philosopher après Kierkegaard ? Il est important, en vue de cette question de confiance, de comprendre comment Kierkegaard pense lui-même en face de l'irrationnel, de l'absurde. Car il ne crie pas, il pense.

Il y aurait une autre raison de parler du mal : il n'est pas seulement la pierre de touche pour la philosophie, il est aussi l'occasion de surprendre la qualité du christianisme de Kierkegaard, je veux dire ce christianisme de la Croix, plus que de Pâques ou de Pentecôte. J'y viendrai à la fin de cet essai, afin de conduire mes auditeurs au thème de mon collègue et ami Widmer. Mais je veux surtout essayer de montrer comment Kierkegaard parle et pense sur le Mal, c'est-à-dire sur ce qui est le plus opposé au système.

Je commence par une remarque : aucun de ces deux livres ne constitue, ni de près, ni de loin, un Journal, une Confession. Vous ne trouverez pas trace, dans ces écrits, du terrible aveu que le père lui fit, de ce jour de son enfance où, gardant ses moutons dans la plaine du Jutland, il monta sur une pierre et maudit Dieu. Ni non plus du mariage précipité du père veuf avec la servante maîtresse, ni de toutes ces morts s'abattant sur le foyer paternel, comme un châtiment pour le blasphème, ni de la mélancolie de Soeren, ni de l'écharde dans la chair. Nous perdrons notre temps si nous prenons la voie courte de la biographie psychanalytique et si nous cherchions dans ces écrits compliqués et raisonneurs la transposition directe d'une vie émotionnelle, accablée de tourments et de remords. Cette voie directe, de la vie à l'œuvre, nous est absolument interdite ; non qu'une psychanalyse de Kierkegaard, ou du moins une approche psychanalytique fragmentaire, soit impossible, mais il lui faudrait prendre résolument la voie inverse : c'est-à-dire commencer par l'exégèse des textes et, par chance, déchiffrer dans les textes eux-mêmes quelque secret de la vie. Autant dire qu'il faut de toutes façons commencer par les textes et peut-être remonter des textes à la vie ; car il y a plus dans ces textes que les bribes biographiques que nous pouvons collecter.

Allons droit aux textes. Ces deux traités ont en commun d'être édifiés sur la base de deux sentiments, plus précisément de deux sentiments négatifs dont l'objet reste indéterminé : l'angoisse, le désespoir. Angoisse de quoi ? désespoir de quoi ? Et pourtant c'est d'eux qu'il faut partir, car si nous adoptions pour point de départ ce que nous savons déjà sur le mal, nous manquerions précisément ce qui doit être

l'instruction de ces deux sentiments ; partir du mal connu, ce serait partir d'une définition purement morale de la culpabilité, comme transgression d'une loi, comme infraction. Au contraire, la question est de découvrir une qualité et une dimension du « péché » que seules peuvent annoncer ces émotions profondes, d'ordinaire rattachées à la mélancolie ou à la peur. C'est parce que la détermination du mal se fait entièrement dans l'orbite de ces deux sentiments que le « concept » du mal y est profondément différent d'un traité à l'autre ; l'analyse de l'angoisse débouche sur un concept du péché-événement ou surgissement ; l'angoisse elle-même est une sorte de glissement, de fascination où le mal se trouve circonscrit, approché par-devant et par-derrrière. Au contraire, le *Traité du désespoir* — autre nom de la *Maladie à la Mort* — s'établit en plein cœur du péché, non plus comme un saut, mais comme un état ; le désespoir, c'est, si l'on peut dire, le mal du mal, le péché du péché.

Considérons successivement ces voies d'approche. Nous essaierons pour finir d'en comprendre la conjonction.

La première est délibérément antihégélienne : saut, surgissement, événement s'opposant à médiation, synthèse, réconciliation. Par là même est rompu le mélange équivoque de l'éthique et de la logique : « Dans la logique c'est trop, dans l'éthique trop peu ; nulle part il n'est juste en voulant l'être des deux côtés. » Mais alors qui parlera justement du péché ? Le métaphysicien ? Il est à la fois trop désintéressé et trop compréhensif. Le moraliste ? Il croit trop à l'effort de l'homme et pas assez à sa misère. Le sermonnaire ? Oui, peut-être : car il s'adresse à l'isolé, seul à seul ; mais, alors, que ce ne soit pas un pasteur hégélien ! Le dogmaticien aussi, mais il ne l'explique qu'en le présupposant : « Au fond, remarque Kierkegaard, le concept du péché n'a sa place dans aucune connaissance, seule la seconde éthique [c'est-à-dire celle qui suit la dogmatique, laquelle connaît le réel et le péché « sans frivolité métaphysique ni concupiscence psychique »] peut traiter ses manifestations mais non ses origines » (32)¹. Et, pourtant, c'est en psychologue que Kierkegaard va parler ; afin d'isoler le radical saut de l'acte, le psychologue en dessinera la possibilité, approchant en quelque sorte la discontinuité d'un surgissement par la continuité d'un glissement, d'un passage.

Le paradoxe, ici, est celui du commencement. Comment le péché entre-t-il dans le monde ? Par un saut qui se présuppose lui-même dans la tentation. C'est cela le « concept de l'angoisse » : une psychologie au plus près de l'événement, une psychologie qui serre de près l'événement comme avènement, une psychologie de la durée où l'innocence se perd, est déjà perdue, bascule et tombe. Mais l'innocence,

¹ Je cite *Le concept de l'angoisse*, trad. Ferlov et Gateau, éd. Gallimard.

non plus, nous ne la savons pas ; nous n'en savons que la perte ; l'innocence, c'est « quelque chose qui, même alors qu'on la détruit, n'apparaît que par là et seulement alors comme ayant existé avant d'être détruite et l'étant maintenant » (54). Ainsi, l'innocence, je ne la sais que perdue ; le saut du péché, je n'en sais que la progression. Cet entre-deux de l'innocence qui se perd et d'un saut qui procède, c'est l'angoisse.

Que dire de l'angoisse même ? C'est la naissance de l'esprit : de cet esprit que la Bible appelle discernement du bien et du mal ; mais l'esprit en est encore à rêver ; il n'y a plus innocence, il n'y a pas encore le bien et le mal. Alors de quoi rêve l'esprit ? de rien. Du rien. Ce rien enfante l'angoisse. C'est ainsi que « l'angoisse est la réalité de la liberté, parce qu'elle en est le possible » (62). Rien — possibilité — liberté... Comme on voit, l'ambiguïté — le mot est de Kierkegaard — est plus énigmatique que la déjà trop morale concupiscence ; *antipathie sympathisante, sympathie antipathisante*, préfère dire le subtil Kierkegaard. Et cette ambiguïté, il l'appelle dialectique, mais psychologique et non logique : nous y reviendrons dans la seconde conférence : « De même que le rapport de l'angoisse à son objet, à quelque chose qui n'est rien (le langage le dit aussi avec force : s'angoisser de rien) foisonne d'équivoque, de même le passage qu'on peut faire ici de l'innocence à la faute sera précisément si dialectique qu'il montre que l'explication est bien ce qu'elle doit être : psychologique » (63).

Dira-t-on que c'est l'interdiction qui suscite le désir ? Mais l'innocence ne comprend pas l'interdiction ; c'est là, dit Kierkegaard, une explication après coup. Disons plutôt que l'interdiction est le *mot* — le « mot énigmatique » — qui fait cristalliser l'angoisse : la défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Le néant se fait « possibilité de *pouvoir* » ; c'est elle qu'il aime et qu'il fuit.

Ne dites pas que Kierkegaard se complaît dans l'irrationnel, dans l'ineffable : il analyse, il dissèque, il abonde en paroles. Il est le dialecticien de l'antidialectique. Et cette paradoxale dialectique culmine dans la représentation de l'homme comme une synthèse d'âme et de corps, réunis dans ce troisième terme : l'esprit — l'esprit qui rêve de rien, l'esprit qui projette le possible. L'esprit, c'est ce « pouvoir ennemi », qui trouble toujours le rapport qui pourtant n'existerait que par lui ; d'autre part, l'esprit est une « puissance amie », désireuse justement de constituer le rapport : « Quel est donc le rapport de l'homme à cette équivoque puissance ? Quel, celui de l'esprit à lui-même et à sa condition ? Ce rapport est l'angoisse » (65).

Ainsi la psychologie vient trop tôt ou trop tard : elle connaît ou bien l'angoisse d'avant, qui mène au saut qualitatif — angoisse de rêve, angoisse de rien — ou bien l'angoisse d'après, qui augmente

quantitativement le mal — angoisse de réflexion, angoisse de quelque chose, devenue en quelque sorte nature, tant elle prend « corps » désormais ; c'est ainsi que l'angoisse habite le sexe : non qu'elle en vienne, mais parce qu'elle y vient. L'angoisse de rêve s'est faite elle-même chair et étend sur toute chose un « profond deuil inexplicable ». On aurait bien tort de chercher ici je ne sais quelle répugnance puritaine pour la sexualité : avant Max Scheler, Kierkegaard a compris que l'angoisse ne vient pas du sexe, mais descend de l'esprit dans la sexualité, du rêve dans la chair ; c'est parce que l'homme est troublé dans son esprit qu'il a honte de sa chair ; dans la pudeur, l'esprit s'inquiète et s'effraie de revêtir la différence sexuelle. Ainsi le péché entre dans le monde, se fait monde et s'accroît quantitativement.

Mais nous ne savons pas mieux ce qu'est le péché par l'angoisse ultérieure que par l'angoisse antérieure ; il reste l'angoisse, cernée de près, mais creusée au centre : « 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 encore dans le néant de l'angoisse » (113).

La *Maladie à la Mort*, ou *Traité du Désespoir*¹, est encore un essai psychologique. Plus précisément c'est, selon le sous-titre, *Exposé psychologique et chrétien pour l'édification et le réveil*. Ce traité associe par conséquent la psychologie, au sens du *Concept de l'angoisse*, et l'édification au sens des « discours édifiants ». Nous avons déjà nommé la différence qui sépare ces deux traités : le premier parle du mal comme d'un événement, d'un saut ; le second en parle comme d'un état de chose. La substitution du désespoir à l'angoisse exprime ce changement : l'angoisse tend vers... le désespoir réside dans... ; l'angoisse « ex-siste » ; le désespoir « in-siste ». Qu'est-ce que signifie ce changement ? Il est impossible de comprendre la *Maladie à la Mort* sans remonter à un essai antérieur : *Crainte et Tremblement*, qui situe la signification de la foi et du péché au-delà de la sphère de l'éthique ; le péché n'est pas le contraire de la vertu, mais de la foi, laquelle est une catégorie théologique : la foi, c'est une manière d'être, en face de Dieu, devant Dieu. Cette liaison est élaborée dans *Crainte et Tremblement*, non point par le moyen d'une discussion abstraite de concepts théologiques, mais par la voie d'une *exégèse* : les concepts nouveaux sont déchiffrés par le moyen de l'interprétation d'une histoire : l'histoire d'Abraham ; c'est le *sens* du sacrifice d'Isaac qui

¹ Je cite *La maladie à la mort (Le concept de désespoir)*, trad. Tisseau.

décide du sens des concepts de loi et de foi ; le sacrifice d'Isaac serait un crime selon la loi morale ; il est un acte d'obéissance, selon la foi. Pour obéir à Dieu, Abraham devait suspendre l'éthique ; il lui fallait devenir le chevalier de la foi qui s'avance seul, par-delà la sécurité de la loi générale ou, comme dit Kierkegaard, *du général*. Ainsi *Crainte et Tremblement* ouvre une nouvelle dimension d'angoisse, qui procède de la contradiction entre l'éthique et la foi. Abraham est le symbole de cette nouvelle espèce d'angoisse, liée à la suspension théologique de l'éthique.

Or le concept de désespoir appartient à la même sphère, non éthique mais religieuse, que la foi d'Abraham ; le désespoir est le négatif de la foi d'Abraham. C'est pourquoi Kierkegaard ne dit pas d'abord ce qu'est le péché, puis ce qu'est le désespoir ; il construit et découvre le péché dans le désespoir comme étant sa signification religieuse ; dès lors, le péché n'est plus un saut mais un état stagnant, une manière insistante d'être.

Seconde conséquence : la question n'est plus comment « il est entré dans le monde » — par l'angoisse, mais comment il est possible d'en sortir. Le désespoir est alors comparable à l'un de ces « stades sur le chemin de la vie » que Kierkegaard explore dans une autre œuvre ; c'est une maladie ; une maladie dont on meurt sans mourir ; c'est la maladie « à la mort », à la façon dont l'injustice, selon Platon, dans le X^e Livre de *La République*, est une mort vivante et la preuve paradoxale de l'immortalité. Le désespoir selon Kierkegaard est un mal plus grave que l'injustice selon Platon, laquelle ressortit encore à la sphère éthique ; mais parce qu'elle est plus grave, elle est plus près de la guérison.

Maintenant, comment peut-on parler du désespoir ? L'analyse structurelle de la *Maladie à la Mort* doit nous approcher de notre problème : Quel est le mode de penser de Kierkegaard ? Comment est-il possible de philosopher après Kierkegaard ? Il est remarquable en effet que Kierkegaard *construit* le concept de désespoir. Un simple regard jeté sur la table des matières du traité révèle un enchevêtrement de titres et de sous-titres. Le plan est même curieusement didactique. La première partie montre que « la Maladie à la Mort est désespoir » : sa possibilité, son actualité, son universalité, ses formes sont soigneusement distinguées ; ses formes elles-mêmes sont élaborées d'une manière assez systématique, du point de vue du « manque de finitude » et du « manque d'infinitude », du « manque de possibilité » — c'est-à-dire d'imagination et de rêve — et du « manque de nécessité » — c'est-à-dire de soumission à des tâches et à des devoirs généraux en ce monde. Le même balancement se renouvelle à l'occasion de nouvelles distinctions ; la plus subtile s'énonce ainsi : « le désespoir considéré sous l'aspect de la conscience, selon qu'il se connaît ou ne se

connaît pas » ; il y a ainsi un désespoir « de ne pas vouloir être soi-même », ou « de vouloir être soi-même ».

Puis, la seconde partie, intitulée : « Le désespoir est le péché », élabore tous les caractères du péché selon le modèle du désespoir et conduit à la conclusion que le « péché n'est pas une négation mais une position ». Nous nous arrêterons sur cette conclusion que nous opposerons au néant de l'angoisse.

Mais je veux d'abord interroger cette étrange structure du traité ; il est impossible de ne pas être impressionné par l'aspect laborieux et lourd de cette construction qui ressemble à une dissertation interminable et gauche. Qu'est-ce que cela signifie ? Nous sommes confrontés par une sorte de simulacre grinçant du discours hégélien ; mais ce simulacre est en même temps le moyen de sauver le discours de l'absurdité. Il est didactique parce qu'il ne peut plus être dialectique. Ou, en d'autres termes, il remplace une dialectique à trois termes par une dialectique brisée, par une dialectique non résolue à deux termes. Une dialectique sans médiation, tel est le paradoxe kierkegaardien. *Ou bien* trop de possibilité, *ou bien* trop d'actualité ; *ou bien* trop de finitude, *ou bien* trop d'infinitude ; *ou bien* on veut être soi-même, *ou bien* on ne veut pas être soi-même. Bien plus, comme chaque paire de contraires n'offre pas de résolution, il n'est pas possible d'édifier le paradoxe suivant sur celui qui le précède ; la chaîne des paradoxes est elle-même une chaîne rompue ; d'où le cadre didactique, substitué à la structure immanente d'une véritable dialectique ; la rupture qui menace ce discours doit toujours être conjurée, compensée par un surcroît de conceptualité et d'habileté rhétorique ; d'où enfin l'étrange contraste : c'est le terme le plus irrationnel — le désespoir — qui met en mouvement la plus grande masse d'analyses conceptuelles. Nous partirons dans notre seconde étude de cette situation étrange : un hyperintellectualisme lié à un irrationalisme fondamental.

Entrons un peu plus avant dans cette construction un peu rebu-tante. Le noyau autour duquel sont construites les grandes antinomies du désespoir, c'est une définition du soi à laquelle nous a préparés le *Concept de l'Angoisse*, lorsqu'il appelait l'esprit le troisième terme, le trouble-fête de la relation tranquille de l'âme et du corps. Cette définition, la voici, dans sa déroutante abstraction : « Le soi est un rapport qui se rapporte à lui-même et dans cette relation se rapporte à un autre. » Cette définition porte la marque — par dérision ou dépit amoureux ? nous en discuterons ultérieurement — de la dialectique hégélienne ; mais, à la différence de Hegel, cette relation qui se rapporte à soi-même est plus un problème qu'une réponse, plus une tâche qu'une structure ; car, ce qui se donne dans le désespoir, c'est ce que Kierkegaard appelle « désaccord ». Cette priorité du désaccord,

dans toute l'analyse ultérieure, repose sur la structure de la relation comme une tâche impossible : la possibilité du désespoir réside dans la possibilité du désaccord, c'est-à-dire dans la fragilité de cette relation qui se rapporte à soi ; c'est ce que signifie l'expression : « se rapporter à soi, c'est déjà se rapporter à un autre ». Pour cette relation, se constituer c'est se défaire. Nous pouvons déjà comprendre quelle force peut donner à la rhétorique kierkegaardienne du pathos cette union du sentiment et de l'analyse : le désespoir existe ou, comme nous avons essayé de le dire, insiste dans les figures de la disrelation. Désormais, tout sera plus compliqué que dans le *Concept de l'angoisse* : l'angoisse était fascinée par le rien de la pure possibilité : « Le désespoir est un désaccord au sein d'une synthèse qui se rapporte à elle-même. La synthèse n'est pas le désaccord, elle en est la simple possibilité ; autrement dit, c'est dans la synthèse que réside la possibilité d'un désaccord... D'où vient alors le désespoir ? Du rapport où la synthèse se rapporte elle-même lorsque Dieu, ayant fait de l'homme le rapport, la synthèse qu'il est, le laisse pour ainsi dire échapper de sa main ; en d'autres termes, lorsque le rapport se rapporte à lui-même » (*La maladie à la mort*, p. 11-12). Ce dernier mot permet de pousser plus loin l'explication de l'étrange expression : « une relation qui se rapporte à un autre en tant qu'elle se rapporte à soi-même » ; elle se rapporte à un autre parce qu'elle est *abandonnée* à elle-même ; dans cet *abandon*, elle est *rapportée* à soi-même comme à *un autre*. La dérélition est l'aspect réflexif de cet abandon par Dieu, qui laisse la relation aller comme si elle échappait de ses mains. Kierkegaard, avant l'existentialisme, a découvert cette identité de la réflexion et de la dérélition.

Tout l'art de Kierkegaard sera désormais d'appliquer sa subtilité psychologique aux multiples possibilités offertes par la dissociation de ce rapport qui se rapporte à lui-même en se rapportant à un autre. Le génie littéraire, psychologique, philosophique, théologique de Kierkegaard me paraît consister dans cette manière mi-abstraite, mi-concrète de mettre en scène des possibilités artificiellement construites, de faire correspondre à ce jeu conceptuel « l'opéra fabuleux » des états d'âme désespérés. L'étonnement du lecteur, son malaise, son admiration et son agacement tiennent à cette oscillation incessante entre l'expérimentation imaginaire la plus aiguë et la dialectique conceptuelle la plus artificielle. Quelques exemples : l'homme, nous est-il dit, est une synthèse d'infinitude et de finitude, de possibilité et de nécessité ; le désespoir pointe, dès lors que la volonté de devenir infini est ressentie comme manque de finitude, et vice versa. Ce jeu entre des concepts opposés est nourri par une puissance extraordinaire de créer des types humains, parmi lesquels nous reconnaissons le héros des possibilités fantastiques, le don Juan du stade esthétique,

le séducteur du *Journal du séducteur*, le Faust de Goethe, mais aussi le poète du stade religieux, l'explorateur de l'ouvert selon Rilke, bref, l'imaginaire, foyer de tout procès d'infinisisation. « Le soi, écrit Kierkegaard, est réflexion et l'imagination est la possibilité de toute réflexion. » C'est alors que la perte du sol, la distance sans fin à soi, sont ressenties comme perte, comme désespoir. Le paradoxe abstrait devient un paradoxe concret : le « ou bien - ou bien » de l'infini et du fini est le « ou bien - ou bien » qui confronte le séducteur et, à son rang, le héros du devoir dépeint sous les traits du Juge Wilhelm. Le manque d'infinitude, l'étrécissement d'une vie médiocre, la perte d'horizon, sont des possibilités très concrètes que découvre quiconque ressent sa propre existence comme celle d'un caillou sur le rivage ou d'un numéro perdu dans la foule.

Mais c'est peut-être la dernière dialectique qui éclaire toutes les autres. Le pire désespoir est « le désespoir qui est ignorant d'être désespoir » ; l'homme ordinaire est désespéré, est désespoir, mais il ne le sait pas. Dès lors, c'est parce que le désespoir peut être inconscient, qu'il doit être découvert et même construit ; la dialectique de l'inconscient et du conscient se déploie à l'intérieur du désespoir comme au cœur d'une possibilité ontique, d'une manière d'être ; la conscience ne constitue pas le désespoir ; le désespoir existe, ou, comme nous avons dit, insiste. C'est la raison pour laquelle la conscience s'ajoute, elle-même, au désespoir. Le grand désespoir, le désespoir sur soi-même, le désespoir de vouloir désespérément être soi-même, que Kierkegaard appelle défi, représente le degré ultime dans « la constante élévation de pouvoir du désespoir ». Ici, plus qu'ailleurs, cette possibilité ne peut être éprouvée que dans l'imagination : « On voit rarement cette forme de désespoir dans le monde ; de pareilles figures ne se rencontrent en fait que chez les poètes et, à vrai dire, que chez ceux qui prêtent à leurs personnages l'idéalité démoniaque, ce mot strictement pris au sens grec » (65). Dans la vie réelle, ce désespoir suprême ne peut être approché que dans le désespoir le plus spirituel, le désespoir qui n'est plus au sujet d'une perte terrestre, le désespoir de ne vouloir pas être aidé.

Nous pouvons maintenant confronter le *Concept de l'angoisse* et la *Maladie à la Mort* sur le point du péché, ainsi circonscrit par deux approches opposées.

Les deux traités s'accordent en ceci : le péché n'est pas une réalité éthique, mais une réalité religieuse ; le péché est « devant Dieu ». Mais tandis que le *Concept de l'angoisse* restait à l'extérieur de cette détermination du péché comme étant « devant Dieu », la *Maladie à la Mort* se tient au cœur de cette détermination ; le *Concept de l'angoisse* demeurerait purement psychologique, la *Maladie à la Mort* déjà « édifie

et éveille », selon le titre. Tandis que l'angoisse était un mouvement vers... le désespoir est péché. Dire cela ce n'est déjà plus de la psychologie : « Ici peut être introduit, à la frontière la plus dialectique du désespoir et du péché, ce qu'on pourrait appeler une existence poétique en direction du religieux. »

Cette « existence poétique en direction du religieux » n'a rien à voir avec une effusion mystique ; « elle est, dit Kierkegaard, prodigieusement dialectique et demeure dans une confusion dialectique impénétrable quant à savoir à quel point elle est consciente d'être péché ». Tout ce qui sera dit désormais appartient à cette reduplication de la dialectique lorsqu'elle passe de la psychologie à l'existence poétique en direction du religieux. D'abord, la psychologie désignait le péché par l'expérience du vertige comme chute ; ensuite, elle le désignait comme un manque, par conséquent comme un rien. Pour l'existence poétique, le péché est un état, une condition, une manière d'être ; en outre, elle est une *position*.

Considérons ces deux nouvelles dimensions qui ne pouvaient pas apparaître dans le *Concept de l'angoisse* ; d'abord parce que ce traité demeurait purement psychologique, ensuite parce qu'il s'en approchait comme d'un saut.

Que le péché soit un *état*, c'est ce que révèle le désespoir lui-même. Nous ne pouvons pas dire : l'angoisse *est* péché ; nous pouvons dire : le désespoir *est* péché. De cette manière, le concept de péché est définitivement transporté de la sphère éthique de la transgression dans la sphère religieuse de la non-foi ; et, nous pouvons bien dire, de la sphère où le péché est chair, dans la sphère où il est esprit ; c'est le pouvoir de la faiblesse et la faiblesse du défi. Désormais, le péché n'est pas le contraire de la vertu, mais de la foi. C'est une possibilité ontique de l'homme, et non pas seulement une catégorie morale, selon l'éthique kantienne, ou un défaut intellectuel comparable à l'ignorance, selon la conception socratique du mal. En d'autres mots, le péché est notre manière ordinaire d'être devant Dieu ; c'est l'existence même en tant que déréliction.

Mais nous accédons à la différence ultime entre le *Concept de l'angoisse* et la *Maladie à la Mort* quand nous disons : « Le péché n'est pas une négation, mais une position. » Cette thèse — que Kierkegaard tient pour l'interprétation orthodoxe du péché dans le christianisme — est dirigée contre toute philosophie spéculative. Comprendre le mal philosophiquement, c'est le réduire à une pure négation : faiblesse en tant que manque de force — sensualité en tant que manque de spiritualité — ignorance en tant que manque de connaissance — finitude en tant que manque de totalité. Hegel a identifié la compréhension à la négation ou mieux à la négation de la négation : c'est ici que Kierkegaard oppose sa plus vigoureuse protestation à la

philosophie, c'est-à-dire à la philosophie hégélienne ; si comprendre c'est surmonter, c'est-à-dire passer au-delà de la négation, alors le péché est une négation parmi d'autres et la repentance une médiation parmi d'autres ; ainsi négation, puis négation de la négation deviennent toutes deux des processus purement logiques.

Mais alors, si nous comprenons seulement quand nous nions la négation, que *disons-nous* et que *comprendons-nous*, quand nous disons : le péché est position ! Voici la réponse de Kierkegaard : « 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 paradoxe objet de foi » (90).

... *Un paradoxe qu'il nous faut croire*. Par ces mots, Kierkegaard pose la question du genre de langage qui convient à l'existence poétique : c'est un langage qui doit détruire ce qu'il dit, un langage qui se contredit lui-même. Ainsi Kierkegaard transfère à l'anthropologie l'arme de la théologie négative, lorsqu'elle essayait de dire, par la voix de la contradiction, que Dieu est position — par-delà l'être, par-delà les déterminations. Croire et non comprendre : certes Kierkegaard ne cite pas la théologie négative, ni l'abolition kantienne de la connaissance en faveur de la croyance, mais l'ignorance socratique.

Nous partirons, dans la seconde conférence, de cette situation déroutante du discours philosophique : une élucidation retorse de l'angoisse et du désespoir, une dialectique antidialectique visant à une sorte d'ignorance socratique, au service d'une « exposition chrétienne-psychologique pour l'édification et le réveil ».

C'est dans *cette* situation du discours philosophique que s'élève la question : « Comment peut-on philosopher *après* Kierkegaard ? »

PAUL RICŒUR.