

LE DESESPOIR LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE

par Joaquim Hernandez-Dispoux

1/ LA MALADIE A LA MORT, UNE PSYCHOLOGIE CHRETIENNE

2/ PHILOSOPHIE ET THEOLOGIE

3/ L'IMPOSSIBLE ET LA DEMESURE

4/ LE CONCEPT DE POSSIBLE, KANT ET APRES

5/ LE DESESPOIR, LE SALUT

6/ OBSCURITE, TOTALITE, UNIVERSALITE DU DESESPOIR

7/ LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE

NOTES DE BAS DE PAGE

Le désespoir est une épreuve, un tourment, un moment de l'existence auquel Kierkegaard a réfléchi et sur lequel, du début à la fin de son œuvre pseudonyme, il n'a cessé d'écrire. De même que l'angoisse, il apparaît sous des jours différents à chacun des stades de la vie, comme dans toutes les sphères d'existence. Dans le livre qui lui est entièrement consacré, l'auteur, sous le couvert d'un pseudonyme, un poète qui a l'idée de Dieu, en vient à traiter du péché en tant que désespoir à la plus haute puissance. Si la littérature, les sciences humaines, la philosophie même ont depuis toujours fait place au désespoir, le péché ne relève d'aucune science, d'aucun savoir. Il était donc possible de l'aborder une nouvelle fois en philosophe, mais sans jamais cesser d'entendre des voix qui viennent d'ailleurs. Comme chez certains penseurs qui sont encore quasiment ses contemporains, la pensée philosophique ne s'avancera guère, chez Kierkegaard, sans en appeler autant à l'histoire de la philosophie occidentale qu'à la Révélation biblique.

Kierkegaard a-t-il connu des moments de désespoir, a-t-il été marqué par le sentiment du vide de l'existence au point d'être conduit « au seuil d'un certain nihilisme »¹ ? Nous n'en déciderons pas, ne considérant, dans ce qui suit, que les textes sur le désespoir, principalement l'ouvrage qui en traite longuement pour décrire la maladie de l'époque et singulièrement de la chrétienté, autant dire pour faire le procès d'un temps de décadence. Dans une page consacrée à « celui qui n'est pas entré en Chanaan », Kafka écrivait : « Celui qui, vivant, ne vient pas à bout de la vie, a besoin d'une main pour écarter un peu le désespoir que lui cause son destin — il n'y arrive que très imparfaitement —, mais, de l'autre main, il peut écrire ce qu'il voit sous les décombres, car il voit autrement et plus de choses que les autres, n'est-il pas mort de son vivant, n'est-il pas l'authentique survivant ? »²

1/ LA MALADIE A LA MORT, UNE PSYCHOLOGIE CHRETIENNE

Le dernier ouvrage proprement philosophique de Kierkegaard est une analyse du désespoir. Il y est donc question de l'espérance qui, suivant Kant, est une des trois questions en lesquelles se concentre tout l'intérêt de la raison : « 1° *Que puis-je savoir ?* 2° *Que dois-je faire ?* 3° *Que m'est-il permis d'espérer ?* »³. On aura reconnu les domaines de la métaphysique, de la morale et de la religion. S'y ajoute cependant un quatrième questionnement auquel se rapportent les trois autres : « Qu'est-ce que l'homme ? »⁴. C'est à quoi, disait Kant, est consacrée l'anthropologie. Or ce concept, cette discipline ne se trouve pas chez Kierkegaard qui n'a rédigé aucun traité *De homine*. Et cependant, dans l'œuvre pseudonyme le concept-clé n'est autre que l'existence, non le concept *existentia* opposé à *essentia*, mais l'existence

humaine. « La tâche du penseur subjectif est de se transformer en un instrument qui exprime de manière claire et déterminée ce qu'il y a d'humain dans l'existence ». Dans la même page où apparaît trois fois le terme de désespoir, on lit :

« Au milieu de toute cette jubilation sur notre temps et le XIX^e siècle, résonne comme à la dérobée un secret mépris de l'être-homme ; au creux de la suffisance qu'affiche la génération, il y a bien un désespoir au sujet de l'être-homme. Tous, absolument tous veulent être de la partie, veulent s'éblouir totalement dans l'histoire mondiale, aucun ne veut être un homme singulier existant.⁵ »

L'oubli de l'homme par la philosophie *moderne*, la perte du souci de l'homme non comme idée mais comme *exister* est un leitmotiv du *Post-scriptum*. Il y a des raisons à cela, la principale étant que cet oubli est recouvert par une masse considérable de connaissances, connaissance de l'Histoire et histoire de la Connaissance.

« A la vérité, si l'on peut de temps à autre penser avec une certaine satisfaction que César fit brûler toute la bibliothèque d'Alexandrie, on pourrait aussi avec une authentique bienveillance souhaiter à l'humanité que lui soit à nouveau retirée cette surabondance de savoir pour qu'on lui apprenne de nouveau à savoir ce que signifie vivre comme homme.⁶ »

Pour traiter de cette vitalité, de cette vivacité proprement humaine, Kierkegaard fait sienne la terminologie philosophique de l'époque : sujet, subjectivité, et encore le soi⁷, non pas l'*ego* du je pense, du *ich denke*, mais le soi-même, l'être humain concret, le sujet singulier (*den Enkelte*), l'existant. Un des concepts majeurs de l'analyse du stade éthique dans le premier livre pseudonyme, *L'Alternative* (1843), était le devenir soi, plus précisément : le choix de soi. Or dans *La Maladie à la mort* (1849), dès la première page, la question de *homine* semble encore et à nouveau devoir être posée : « L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le soi. Mais qu'est-ce que le soi ? »⁸.

Comme l'indique le sous-titre du livre, la réponse à cette question, qui traitera du désespoir et donc aussi de l'espérance, se présente comme une psychologie chrétienne. L'Avant-propos commençait en constatant que l'héroïsme chrétien (la sainteté) étant chose assez rare, très rare même, écrire à ce sujet de manière édifiante pouvait être à la portée « de tout séminariste ». C'était toutefois pour préciser que « l'habillement du traité, étant ce qu'il est, est à tout le moins bien pensé et donc assurément aussi psychologiquement exact »⁹. De fait, il s'agit bien d'anthropologie dans la première section de cet ouvrage qui est le dernier écrit proprement philosophique de Kierkegaard. Considérée en son entier, *La Maladie à la mort* présuppose les *Méditations chrétiennes des Œuvres de l'amour*¹⁰, publication autonome de 1847, les deux livres relevant de la seconde éthique annoncée par *Le Concept d'angoisse*. Cependant un pas a été franchi et l'étude du désespoir devait représenter la première partie d'un ensemble intitulé : *Œuvres complètes de l'accomplissement (Fuldendelse)*, à savoir un « cycle de traités » que l'auteur considérait comme « particulièrement décisif »¹¹.

L'analytique du désespoir n'étant pas une œuvre qu'aurait pu composer un séminariste, l'ouvrage sera d'une lecture difficile, notait Kierkegaard le 13 mai 1848, car il est trop dialectique et trop peu rhétorique pour pouvoir éveiller et saisir le lecteur. Etant donné l'enjeu engagé et l'objectif visé, « un dispositif rhétorique dans lequel chaque figure singulière serait poétiquement décrite » ne pouvait suffire, un authentique « dispositif combinatoire dialectique »¹² était indispensable.

Traiter du désespoir comme phénomène psychique dans une philosophie post-idéaliste de la réflexion, c'était remettre en chantier la troisième question kantienne. Replacée dans son moment historique, l'analyse extrêmement complexe du concept de désespoir a tous les traits d'une dialectique « proprement chrétienne faisant pendant à la doctrine fichtéenne du Moi et à la doctrine hégélienne de l'Esprit »¹³.

2/ PHILOSOPHIE ET THEOLOGIE

On peut distinguer chez Kierkegaard trois approches d'une certaine *christologie philosophique*. Dans les *Miettes philosophiques*, la pensée est en quête d'intelligence du *fait* de l'Incarnation comme irruption concrète, ponctuelle, paradoxale de l'éternel dans le temps. En altérant l'analogie avec la maïeutique socratique, et pour mettre en garde contre tout risque d'illusion acoustique, Climacus analysait pour ainsi dire théoriquement le fait, l'événement historique de l'Incarnation. Pour Anti-Climacus, dans la section théologique de *La Maladie à la mort*, la rédemption est au premier plan. Le moi, l'existence de l'individu prend une intensité nouvelle de par la simple représentation du Dieu fait homme souffrant et mourant. Le chapitre sur le péché de désespérer du pardon des péchés dit, en des formules d'une brièveté et d'une densité quasi intraduisibles, l'élévation en puissance de la conscience de soi quand le savoir que l'on a du Christ fait du soi un soi devant le Christ. Plus forte est la représentation du Christ, plus intense est le soi. Quand le Christ devient la mesure, quelle immense réalité (*uhyre Realitet*) est celle du soi ! C'est sur l'être-devant-le-Christ dans sa forme la plus négative que s'achève l'étude du désespoir comme péché, la pierre d'achoppement, le scandale, le désespoir du pardon des péchés.

*L'Ecole du christianisme*¹⁴ fait partie des *Œuvres complètes de l'accomplissement*. Elle est théologique au sens défini au début de la deuxième section de *La Maladie à la mort*¹⁵ ; publiée un an après celle-ci, elle est signée du même pseudonyme. L'auteur se présente ici comme un simple lecteur des hautes paroles bibliques, chaque partie du livre n'étant qu'un long commentaire méditatif d'un verset des Evangiles. La question kantienne : Qu'est-ce que l'homme ? ne semble plus devoir être posée dans cette perspective. Ce n'est pas aux philosophes en effet, c'est à une foule que Pilate présentait « un être couvert de crachats, couronné d'épines, vêtu de pourpre en disant : *Voici l'homme !* »¹⁶. Et c'est au chrétien, au soi-disant chrétien d'aujourd'hui que la même proclamation résonne comme une mise en demeure : se scandaliser ou croire. Le paradoxe kénotique apparaît ici sous le signe de la possibilité du scandale face à l'Homme-Dieu dans son abaissement et son élévation, paradoxe sur lequel se fonde une parénèse des exigences de la foi en termes de contemporanéité et d'imitation.

On sait tout ce que, depuis des siècles, confrontée au mystère du *Deus-Homo*¹⁷, du *Cur Deus Homo* ? la tradition a pu élaborer et accumuler en fait de théologie dogmatique d'abord, philosophique ensuite. Tout autres sont des écrits composés et publiés exclusivement *pour l'édification*. Or, même ici, l'auteur ne peut s'empêcher de revenir brièvement, de manière polémique s'entend, au philosophique. Quand la philosophie *moderne* parle de l'unité de Dieu et de l'homme, du divin et de l'humain, elle fait preuve d'un « profond aveuglement ». L'association de ces deux termes n'est pas à chercher dans « les égarements d'une pensée absolument fantastique [...], dans le flou de la métaphysique ». La philosophie moderne est plus que présomptueuse quand elle se fait forte d'avoir douté et d'avoir vaincu le doute sans

jamais sortir du champ des pures apparences. La relation réelle, effective, concrète au christianisme place « la personnalité » au carrefour : « Non pas douter ou croire, mais se scandaliser ou croire »¹⁸. Le rappel de la mise en scène présidée par Pilate doit avoir pour effet de conduire le lecteur de cet *exercice* en christianisme à la croisée des chemins. La bifurcation est le lieu et le moment d'un flottement, d'une oscillation, bref l'instance par excellence de la liberté. L'auteur de *L'Ecole du christianisme* lit les Evangiles non en admirateur ou contemplateur des sublinités du Golgotha¹⁹, il est moins encore fasciné par les anamorphoses spéculatives du Calvaire de l'esprit absolu. Dans son premier livre, comme on le verra, il avait dû faire justice des insuffisances du discours philosophique idéalisant sur le doute et le désespoir. Dans *L'Ecole du christianisme*, son motif central est la contemporanéité qui, en passant par-dessus des siècles d'histoire philosophique et religieuse, exige de l'individu existant qu'il se fasse l'imitateur du paradigme inimitable.

Ces deux ouvrages d'un auteur « chrétien à un degré extraordinaire »²⁰ s'adressaient à un lecteur censé avoir pris connaissance du livre publié en 1844, *Le Concept d'angoisse* qui, comme il a été dit, avait posé au principe la distinction entre « éthique et dogmatique », cette dernière ouvrant la possibilité d'une « éthique seconde » à condition, bien entendu que par *dogmatique* on n'entende pas celle à laquelle « Hegel a prétendu venir en aide ». Si Hegel est ici visé c'est que sont surtout en ligne de mire les dogmaticiens qui ne semblent pas s'apercevoir que chez lui « tout concept dogmatique se voit volatilisé »²¹. Etait aussi présumée la théologie et plus précisément la théologie du péché. « Socrate n'est pas un éthicien essentiellement religieux et moins encore, ce qui correspond au donné chrétien, un dogmaticien. C'est pourquoi il ne s'engage absolument pas dans toute la recherche avec laquelle commence le christianisme, dans le *prius* dans lequel le péché se suppose lui-même »²². Or une première approche de ce *prius* (la question du pardon) se trouvait déjà dans *Les Œuvres de l'amour* : « L'amour couvre la multitude des péchés »²³.

Comme par contraste, les mentions de Schelling méritent de retenir l'attention, tout d'abord en raison de l'importance qu'il reconnaît aux tonalités affectives : angoisse, colère, tourment, mélancolie²⁴. Une allusion à peine voilée à Schelling est plus remarquable encore à propos de « l'immédiateté historique » de la dogmatique et « le négatif »²⁵ auquel a recouru la logique. Avec, entre autres, Bakounine, Engels, Strauss, Trendelenburg, Kierkegaard, qui avait suivi les Leçons de Schelling à Berlin en 1842, avait été attentif à l'idée d'une philosophie scindée en deux. « Par philosophie négative il [Schelling] entendait la logique, c'est assez clair, par contre ce qui m'était moins clair, c'est ce qu'il entendait par positif, si ce n'était dans la mesure où il devint indubitable que la philosophie positive, c'était celle qu'il voulait lui-même livrer. Mais il est inutile de m'avancer davantage sur ce sujet, car je n'ai à prendre appui sur rien d'autre que ma propre conception »²⁶. Avec la philosophie rationnelle dite négative s'achevait, pour Schelling, le chemin qui n'atteint que « le Dieu qui est dans l'Idée, qui est enfermé dans la raison [...], non le Dieu qui est en dehors et au-dessus de la raison [...] ». L'aspiration au Dieu effectif et à la rédemption par lui n'est, comme vous le voyez, rien d'autre que le besoin devenant manifeste de la *religion* »²⁷. L'historicité du Dieu effectif de la rédemption comme le Dieu au-dessus de la raison ne pouvaient passer inaperçus de Kierkegaard, l'idée de Dieu qui ne peut plus être celle de la philosophie négative est une « Idée renversée dans laquelle la raison est posée *hors* d'elle-même [...] ». La raison, dans cet acte de poser, est donc posée hors d'elle-même, de manière absolument extatique ». Ne se fondant pas elle-même, elle ne peut pas ne pas se voir mise en présence de ce qui est sans fondement

(*grundlos*), « de l'être qui est *avant* toute pensée »²⁸. La subjectivité est subvertie dans et par le fait même de vouloir se saisir réflexivement et radicalement de soi, elle est en elle-même médiatisée par le rapport à un Dehors non pensable, non représentable. Dans le fait brut de son être-là (son *Dass*), le Moi, la raison, la subjectivité pure ne peut que se dire impuissante à se comprendre elle-même, elle ne peut saisir ce qui l'a rendue et la rend possible. Au terme de son parcours chez Schelling, l'idéalisme absolu, la raison, entrant en rapport avec elle-même, s'incline et se reconnaît en son *être posé*.

Walter Schulz, interprète incontesté de la dernière philosophie de Schelling, a montré comment ceux qu'il appelle les post-idéalistes (de Kierkegaard à Heidegger) ont eu comme point de départ cette idée schellingienne de l'auto-constitution sans auto-position de la subjectivité pure en sa radicale finitude. « A ce résultat auquel parvient Schelling, celui de l'*auto-médiation médiée*, correspond le *Moi posé* chez Kierkegaard »²⁹. Or l'expérience en laquelle le soi fait en lui-même l'épreuve de son impuissance à se poser lui-même est le désespoir.

La première éthique cerne bien les contours psychologiques de la faute et du repentir, mais se posant dans une sphère étrangère à la *réalité* du péché, son concept de désespoir (typique de l'immédiateté esthétique) et son prétendu dépassement s'avèrent insuffisants. Dans les deux livres d'Anti-Climacus, la philosophie de la liberté, dont *Le Concept d'angoisse* avait posé les prémices, est conduite à son terme. Dans l'angoisse « la liberté est entravée non dans la nécessité mais en elle-même ». A ce stade il était dit que la psychologie devait s'arrêter à cette description de l'angoisse comme « vertige de la liberté »³⁰. Notre propos est ici d'aller plus loin en suivant Kierkegaard dans ses dernières grandes œuvres pseudonymes. « Le soi est composé d'infinité et de finité. Mais cette synthèse est un rapport et un rapport qui, bien que dérivé, se rapporte à soi-même, ce qui est liberté. Le soi est liberté. Mais la liberté est le dialectique dans les déterminations de possibilité et de nécessité »³¹. A cela fera écho dans le registre proprement religieux, la contemporanéité qui met l'individu existant face à la possibilité de scandale, assigné au devenir soi, celui-ci dût-il conduire l'existant jusqu'aux confins du possible. N'y aurait-il dans l'expérience ainsi conduite à ses extrémités que vertige, approche fascinée de l'illimité, de l'impossible ? Mais existerait-il un « langage de l'impossibilité »³² ?

3/ L'IMPOSSIBLE ET LA DEMESURE

L'excessif peut se dire de manière affirmative, telle l'hyperbole, l'*hyperbolē* grecque qui signifie aussi surabondance, surpassement sans aucune connotation d'exagération ou d'enflure, sans répréhensible abus de langage. Très différent et même tout autre se profile ce qui ne peut se dire que négativement : les mirages de l'excédentarité (*Überschuss*), le non maîtrisable, l'irreprésentable, le radicalement inattendu (là aussi en grec : le paradoxal), le démesuré. A l'extrême de ce qui est difficilement dicible apparaîtrait l'impossible à dire (*impossibile dictu*, Fénelon). Le langage a ses limites. Voilà ce qu'en admettant l'existence d'une couche préexpressive de la vie solitaire de l'âme, certains penseurs peuvent avouer, non d'ailleurs pour freiner mais pour orienter la réflexion. Merleau-Ponty en a souvent appelé à Husserl, à l'expérience encore muette qu'il faut acheminer vers l'expression pure de son propre sens³³. Husserl, encore et toujours en quête de l'expression propre et donc non métaphorique, confesse l'impossibilité d'une véritable nomination de la *subjectivité absolue* : les noms nous manquent³⁴. Quant au sujet pensant et parlant, il doit être mis en garde contre

les dangers qui le guettent parce qu'ils menacent le langage, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom³⁵. Les lendemains de l'idéalisme absolu, de la phénoménologie husserlienne, heideggérienne et post-heideggérienne ont laissé place libre à diverses avancées qui, plutôt que du type du dépassement ou de l'esquive, se posent résolument comme transgressives³⁶.

A propos de l'éthique ou de la religion qui visent à « dire quelque chose de la signification ultime de la vie », Wittgenstein faisait état des limites du langage : on n'en peut parler sans avoir à « affronter les bornes du langage. C'est parfaitement, absolument, sans espoir de donner ainsi du front contre les murs de notre cage »³⁷. Cependant, vouloir parler de ce qui donne à la vie une valeur absolue est tout-à-fait respectable et conforme à une tendance fondamentale de l'esprit. On ne peut s'empêcher de s'élancer « contre les frontières du langage. Kierkegaard lui aussi a bien vu cet élan et le décrit dans des termes tout à fait semblables (comme manière de s'élancer contre le paradoxe). S'élancer contre les frontières du langage, c'est là l'éthique »³⁸. Mais Wittgenstein laisse ouverte une perspective : « L'indicible [ce qui m'apparaît plein de mystère et que je ne suis pas capable d'exprimer] forme peut-être la toile de fond à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification »³⁹. Cet *Hintergrund*, cette toile de fond, n'est donc pas condamnée à s'effondrer dans les dunes du silence. L'ineffable n'est peut-être pas destiné à scintiller seulement çà et là métamorphosé en fable. Au-delà des limites il pourrait ne pas y avoir que vide et abîme, l'*Hintergrund* ne serait pas qu'arrière-plan, simple décor, mais aussi soubassement, sol nourricier.

Dans son premier grand ouvrage pseudonyme Kierkegaard s'est approché de certaines expériences de l'extrême par le biais de leurs expressions d'ordre esthétique. Il est bien des expressions artistiques de la fascination par l'illimité, par la démesure de ce qui arrive. Mais comme toute représentation, elles ne vont pas sans quelque distanciation. Représenter, schématiser, thématiser, figurer et finalement dire, c'est s'approcher de l'*apeiron* en ce qu'il peut avoir de redoutable, mais en le circonvenant déjà et inévitablement. C'est l'art grec du « peuple le plus naturel »⁴⁰ qui est parvenu à donner forme à l'affrontement non seulement des dieux aux formes très humaines, mais de l'informe, du destin sans visage. Seules de magistrales œuvres d'art valent comme autant d'approches de l'illimité, réponses à l'offre de l'immense, de l'abîme qui attire. Il n'invente ni ne maîtrise le démesuré, l'artiste qui le laisse paraître en le mettant en scène. « La tragédie est le remède naturel contre le dionysiaque. Il doit pouvoir être vécu : donc le pur dionysisme est impossible »⁴¹. Et cependant, alors même qu'il entend l'appel de l'illimité, il ne résigne pas sa souveraineté puisqu'il y répond en le laissant paraître *sine ira et odio* »⁴².

Cette réponse est aussi une critique de la démesure absolue, celle de la sauvagerie animale du dieu qui envahit la scène (Le Dionysos des *Bacchantes* d'Euripide), démesurée aussi la mort qui s'avance macabre sous la carapace de la statue de marbre. Jusqu'alors immédiatement triomphant, le désir inextinguible de Don Juan vient s'écraser dans l'affrontement de la démesure qui l'engloutit. La course effrénée du désir exacerbé s'arrête non pas lorsque est atteint l'extrême du possible, mais quand la main tendue ne touche que l'armure glacée du Commandeur. Ici meurt le désir, il n'y a plus ni contact, ni rapport, mais radicale froideur de l'impossibilité pure. Ce que rencontre Don Juan, l'homme « du désir combattant, ce n'est pas l'extrême du possible, mais l'impossibilité, l'abîme du non-pouvoir, la démesure glacée de l'autre nuit »⁴³. Mais chez Mozart, par la grâce de la musique, la démesure est comme tenue

à distance. « Ainsi donc dans l'opéra, Don Juan est conçu avec un sérieux esthétique et il en va de même pour le Commandeur »⁴⁴.

Une approche non esthétique de l'avancée vers l'illimité est possible, certes hors dialectique spéculative et donc non sans risque, sans être pour autant de l'ordre du coup de dés. C'est lorsque peut se dessiner une expérience qui consiste à s'en remettre à l'inattendu (*paradoxon*), à s'affranchir de la tyrannie de « l'entendement fini »⁴⁵, mais aussi de la longue durée des siècles pour se faire « contemporain de la gloire du dieu [...] dans l'autopsie de la foi »⁴⁶. Pensant aux géniales mises en scène de l'affrontement de l'impossible, de l'illimité, de la démesure, un autre pseudonyme avertit : « La foi n'est pas une émotion d'ordre esthétique ; elle est quelque chose de bien plus élevé et précisément parce qu'elle présuppose la résignation ; elle n'est pas l'immédiate pulsion du cœur, mais le paradoxe de l'existence ». A la différence des assurances innocentes et naïves qui croient magiquement possibles la réalisation de leurs désirs, l'exaucement de leurs vœux, la foi « ose dans la douleur de la résignation regarder en face l'impossibilité »⁴⁷.

Dans *La Maladie à la mort* où s'expose la dialectique du possible et du nécessaire, il est recommandé de se servir avec prudence du miroir de la possibilité, car le soi possible que l'on y voit est et reste imaginaire et ne renvoie l'individu qu'à une possibilité angoissante « qui finit par l'éloigner de lui-même, si bien qu'il périt soit dans l'angoisse, soit dans l'état où le jetait l'angoisse de périr »⁴⁸. Mais il sera voué à un désespoir de sens opposé, celui qui se cramponne à la nécessité où il se voit et se veut cloué ; pour lui, « à vues humaines », rien de plus impossible que le salut, « rien de plus certain que sa perte — et son âme en proie au désespoir lutte désespérément pour avoir le droit de désespérer [...]. C'est ce qu'a exprimé de manière excellente et incomparable le Poète des poètes : Maudit sois-tu, cousin, de m'avoir écarté de la douce voie du désespoir »⁴⁹. *Richard II*, ce dernier roi médiéval qui a reçu l'onction sacrée, devrait se sentir responsable *devant Dieu*, mais il s'installe dans une déchéance désespérée, solitaire face à la mort. Dans le monologue de l'acte V, il médite sur les paroles qui se mélangent et se contredisent quand les pensées se portent vers les choses divines, quand apparaît la démesure d'une difficulté qui vire à l'impossibilité :

As thus, « Come, little ones, » and then again,

« It is as hard to come as for a camel

To thread the postern of a small needle's eye »⁵⁰.

4/ LE CONCEPT DE POSSIBLE, KANT ET APRES

Kierkegaard savait à quoi s'en tenir concernant la métaphysique classique, l'*ontothéologiespinoziste* ou leibnizienne du possible et du nécessaire⁵¹. Il avait aussi retenu de Kant que « personne n'a encore pu définir la possibilité, l'existence (*Dasein*) et la nécessité autrement que par une tautologie manifeste, toutes les fois qu'on a voulu en puiser la définition uniquement dans l'entendement pur »⁵². Il n'était pas de ces esprits sans expérience (*Unversuchte*) que Kant critiquait comme étant de ceux qui s'imaginent pouvoir faire usage des catégories de la modalité hors des conditions d'une expérience possible. Pour Kant il ne pouvait certes s'agir que de l'expérience sensible dans le temps de la représentation selon l'*Esthétique transcendantale*, c'est-à-dire dans l'expérience de pensée théorétique. Comment entendre *expérience* en un sens moins restreint ?

Une réponse se trouve chez Hegel dans les dernières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*. « On doit dire que rien n'est *su* qui ne soit pas dans l'*expérience*, ou comme on peut encore exprimer la même chose, qui ne soit présent comme *vérité sentie*, comme Éternel *intérieurement révélé*, comme sacré que *l'on croit* ». C'est dans ce passage, aussi célèbre que contesté, que l'esprit est dit apparaître dans le temps aussi longtemps qu'il ne s'empare pas de son concept pur, aussi longtemps qu'il n'abolit pas, qu'il n'élimine [*tilgen*] pas le temps. « Le temps apparaît ainsi comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas en lui-même accompli »⁵³. C'est dire que dans le temps le soi reste extérieur à lui-même aussi longtemps que l'esprit ne s'appréhende pas dans son concept pur, aussi longtemps que l'expérience humaine, emportée dans la nécessité et le destin proprement spirituels, n'est vécue que dans l'inquiétude de son inachèvement.

Selon la *Science de la Logique*, le possible n'est qu'un moment de l'effectivité à titre de détermination purement abstraite du « pensable »⁵⁴. De cette catégorie qui permet à l'entendement de vagabonder dans des formes vides, le philosophe comme l'historien doivent se garder de faire usage. Cela étant dit, lorsque l'effectivité est considérée concrètement, c'est-à-dire en relation à des contenus et donc comme identité de l'intérieur et de l'extérieur, possibilité signifie contingence, aussi bien dans le monde de la nature que dans le monde de l'esprit. Il revient donc à la philosophie et à elle seule de tendre à la connaissance de « la nécessité cachée sous l'apparence de la contingence »⁵⁵. Le principe est ainsi posé en vertu duquel pourra être rationnellement légitimée la nécessité non seulement de l'histoire de la philosophie, mais encore de l'histoire des religions vouée à se faire destin. Au mouvement purement immanent de cette progression Kierkegaard barrera la route⁵⁶ par une pensée qui vient du dehors, idée extérieure et excessive eu égard aux ressources et aux subtilités d'une dialectique de la totalisation qui de contingence fait nécessité.

On sait l'intérêt porté à Kierkegaard par certains auteurs de l'Ecole de Francfort représentants d'un marxisme critique. A la fois admirative et critique, la thèse bien connue d'Adorno avait mis en avant le caractère mythique de la philosophie de Kierkegaard, une autre mythologie étant celle de l'idéalisme de l'Esprit absolu. Cela ne l'empêchait pas d'apprécier à sa juste valeur la critique du système hégélien. « La protestation de Kierkegaard contre la philosophie était aussi celle contre la conscience réifiée dans laquelle, comme il disait, la subjectivité s'est éteinte : même contre elle, il prenait en considération l'intérêt de la philosophie »⁵⁷. Dans son compte-rendu du livre d'Adorno, Walter Benjamin notait qu'en restant encore sous l'emprise de l'idéalisme philosophique, l'intention théologique de Kierkegaard « s'est trouvée condamnée à l'impuissance »⁵⁸. Bien que, par la suite, Benjamin n'ait plus explicitement évoqué Kierkegaard, on peut observer une inattendue communauté de vue sur quelques points, notamment la pensée de l'historique et du salut⁵⁹. C'est un autre marxiste qui en a souvent et avec insistance appelé à Kierkegaard à propos notamment de la passion du possible, des affects d'attente et en premier lieu de l'espoir : Ernst Bloch, le philosophe du *non-encore* (*das Noch-Nicht*)⁶⁰. Bloch reconnaît à Kierkegaard et à lui seul d'avoir perçu tout ce qu'implique la question certes posée mais inconstructible, la « question existant en soi » de ce qui constitue le soi-même en intériorité et caractère, l'utopie qui se dessine dans l'arc tendu entre instant et éternité. Le rapport à Kant est signalé, mais aussi le changement de registre dans la relation obscurément vécue à ce qui n'est *pas encore* de ce monde⁶¹.

Dans une perspective tout autre, Paul Ricœur partait aussi de la « passion du possible » selon Kierkegaard⁶² pour esquisser les grandes lignes d'une philosophie de la religion dont le fil

conducteur serait la liberté selon l'espérance. Comment entendre philosophiquement la Parole de Dieu qui donne à connaître la vérité, cette vérité qui est source de liberté (Jean 8, 31-32) ? L'éthique et le religieux seraient à penser ensemble non à partir du formalisme de l'impératif, mais à la lumière de l'avenir ouvert par la troisième question kantienne : que m'est-il permis d'espérer ? Le projet est de faire s'accorder une interprétation eschatologique du kérygme chrétien⁶³ et la religion dans les limites de la simple raison. L'exigence de totalisation, c'est-à-dire de la connexion de la vertu et du bonheur est de l'ordre de la demande, de l'attente. De ce mouvement vers l'avenir font partie, sur le plan théorique, les postulats de la raison pratique pure et la pensée du mal radical. La synthèse transcendante du souverain bien apparaît ainsi comme « l'approximation philosophique la plus serrée du Royaume de Dieu selon les évangiles »⁶⁴. Dans et par ce concept de souverain bien dégagé de toute spéculation, mesuré par la seule problématique de la raison pratique, peut être pensé « *l'achèvement de la volonté*. Il tient donc exactement la place du savoir absolu hégélien »⁶⁵. Selon la modalité du possible se dit alors « le caractère "hypothétique" de la croyance existentielle enveloppée par l'exigence d'achèvement, de totalité »⁶⁶. Le nœud du théorique et du pratique est aussi « celui du pratique et du religieux, de l'obligation et de la croyance, de la nécessité morale et de l'hypothèse existentielle »⁶⁷. De Kierkegaard est ainsi retenu, comme chez E. Bloch, la passion du possible, mais c'est au prix d'un changement manifeste de registre, l'existential se faisant hypothétique au sein d'une religion dans les limites de la simple raison.

Cette lecture de Kant a le mérite de remédier à la vacuité d'un formalisme⁶⁸ qui prendrait pour fondement de l'éthique ce qui ne peut valoir que comme critère, à savoir les notions d'impératif et de loi, en quoi non seulement Hegel, dans sa philosophie de l'esprit objectif, mais Kierkegaard lui-même ne voyaient que pensée abstraite. « Ne pourrions-nous pas dire que les catégories kierkegaardiennes de l'existence constituent une réponse aux problèmes de la Raison Pratique que Kant a conduite dans une impasse ? »⁶⁹, se demandait Ricœur. Toutefois, ce développement original de la philosophie kantienne de la liberté selon la passion du possible a toujours pour principe l'autonomie de la raison humaine. Or on sait que parallèlement à son estime pour l'honnête chemin kantien, Kierkegaard considérerait comme intenable l'idée du dédoublement qu'implique l'auto-donation de la loi, la prétendue « auto-réduplication authentique »⁷⁰, l'autarcie de la conscience morale.

Dans son étude de la morale de Kant, G. Krüger nous paraît s'être avancé dans la même direction que Kierkegaard, qu'il ne nomme pas, mais que l'on entrevoit lorsqu'il est fait appel au *coram Deo* selon saint Augustin⁷¹. L'autonomie morale au sens du formalisme étant conçue par Kant à partir de l'aperception transcendantale, la conscience de soi ne pouvait être réellement renouvelée et rendue perceptible comme expérience vivante (*Lebenserfahrung*), comme vécu fait de liberté et d'obéissance. Pour Kant, selon E. Weil, l'homme comme être moral exige la métaphysique « pour ne pas désespérer du sens de son existence et pour pouvoir être moral sans désespoir, dans sa vie finie et dépendante »⁷². Mais ne requérir que l'exigence, c'est maintenir l'opposition du savoir et de la croyance, c'est s'en tenir au primat du théorique, à la règle technique des hypothèses nécessaires et, disait G. Krüger, ne s'engager que « sur la voie de la "postulation" »⁷³.

5/ LE DESESPOIR, LE SALUT

Les philosophes pour lesquels le christianisme, son histoire, ses concepts fondamentaux et leurs exégèses foisonnantes au cours des siècles comptent quasiment autant que l'histoire de la philosophie elle-même, n'ont pas pu faire l'économie de l'idée de *salut* ou de concepts avoisinants d'origine biblique et théologique, tels que rédemption et justification⁷⁴. Chez Spinoza la voie du salut est double : intérieure par la philosophie, extérieure par la foi. La première est conduite « par l'Esprit du Christ, c'est-à-dire par l'idée de Dieu »⁷⁵, la seconde, proprement religieuse, repose sur la Révélation et fait appel à l'imagination et à l'obéissance⁷⁶. D'une part, nécessité de l'amour intellectuel de Dieu comme connaissance du troisième genre, d'autre part, contingence de l'obéissance au double commandement, amour de Dieu et du prochain.

Le salut ou la rédemption⁷⁷ ne trouvent pas place dans le kantisme. Le Christ est l'archétype de l'humanité agréable à Dieu, la foi en lui ne peut être qu'une idée de la raison morale et l'idée d'une aide divine ne peut être tenue pour « le fondement de notre croyance nécessaire à notre salut »⁷⁸. Si nous pouvons nous considérer comme appartenant au « règne de la grâce », c'est en ce sens que « tout bonheur nous attend, à moins que nous ne restreignions nous-mêmes notre part de bonheur en nous rendant indignes d'être heureux »⁷⁹.

En revanche, il y a bien chez Fichte une pensée du salut et ici aussi en un double sens. Le primat philosophique absolu du Logos johannique et donc de l'élément métaphysique qui apporte la béatitude est distingué de l'élément historique, de l'instauration du Royaume de Dieu en ce monde. Le Christ est « l'initiateur de toute vraie histoire. Cette personne absolument nécessaire s'accorde avec ce que les récits nous rapportent de Jésus, et nous ne comprenons cette loi et ses exigences dans leur cohésion organique que si nous pensons que Jésus est cette personne nécessaire »⁸⁰.

Hegel, quant à lui, dans le chapitre intitulé : « L'homme-Dieu et la réconciliation [*Versöhnung*] » de ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, traitait du sens philosophique de l'incarnation, de la vie et de la mort du Christ, de cette histoire qui est « le fondement de la rédemption [*Grund der Erlösung*] »⁸¹. Dieu s'est révélé en révélant « l'unité de la nature divine et humaine »⁸². Par la mort de la mort, négation de la négation, « l'immédiateté de l'individualité existante est assumée et dépassée (*aufgehoben*) [...] dans le processus divin »⁸³.

Qu'il s'agisse de révélation, de rédemption ou de *réconciliation*⁸⁴, pour Kierkegaard, comme pour Hegel et à la différence de Kant, la théologie de Luther est d'importance. Quelques textes du *Journal* sont révélateurs à cet égard et il est frappant de voir ici Kierkegaard confier l'essentiel à la parole écrite pour soi, non destinée à la publication, dans ces pages où, sans entrer dans le jeu des altercations universitaires, il prend congé des célébrités philosophiques par rapport auxquelles il se situe parfaitement. La réconciliation n'est pas l'affaire de l'homme qui, tranquillement, objectivement installé « dans son cabinet d'études », pose le problème, élabore le concept de *réconciliation*. C'est l'affaire de l'homme qui a été instruit par une révélation (*Aabenbaring*) de « la profondeur en laquelle il se trouve dans le péché » et qui par là est conduit à mener « le combat de la conscience angoissée »⁸⁵ dont parle Luther. La conscience du péché et la foi en sa possible rémission (*Forladelse*), « c'est la crise décisive par laquelle un homme devient esprit ». Nul homme ne peut de soi-même ni avoir l'idée que Dieu l'aime, ni concevoir à quel point il est un grand pécheur, cela ne peut être objet de savoir et d'expérience que par une révélation, c'est « ce qu'enseigne la Confession d'Augsbourg [...] ».

Sans la mesure divine, en effet, aucun homme n'est un grand pécheur (il ne l'est que devant Dieu) »⁸⁶.

De l'irrémissibilité du péché selon la théologie protestante Kant faisait la « dette originaire »⁸⁷ ineffaçable dont le nom philosophique est le mal radical. Dans cette perspective la justification, le salut n'a d'autre sens que la totale adéquation à la loi morale qui, en termes religieux, se dit sainteté ou béatitude (*Seligkeit*) et dont le statut transcendantal est le postulat de l'immortalité. C'est dire que nous devons agir « *comme* sinote état moral, pour ce qui est de l'intention (le *homo noumenon* "dont la vie est au ciel"), n'était soumis à aucune vicissitude temporelle »⁸⁸. L'issue est autre pour la spéculation où la *réconciliation* est ontologiquement pensée comme unité divino-humaine de même que, symétriquement, la *révélation* divinement donnée et humainement reçue est un moment du concept, « dans le processus de Dieu lui-même »⁸⁹.

Même lorsque Kierkegaard parle le langage philosophique de son temps, le mouvement de sa pensée, comme chez Pascal, Luther et Hamann, prend son origine dans l'Évangile, ainsi lorsqu'il en va des trois idées transcendantales — le moi, le monde et Dieu — auxquelles les post-kantiens avaient fait un sort : « Comme la représentation de Dieu se développe dans l'esprit de l'homme à travers son rapport à lui-même et au monde, de même l'idée du Christ se développe-t-elle à travers la conscience du péché »⁹⁰. Le virage du gnoséologique à l'existentiel, que l'on va retrouver chez Anti-Climacus à propos du désespoir, était ainsi exprimé d'un mot par Climacus s'opposant à la dialectique du *concept* de révélation : « Même la plus certaine de toutes choses, une révélation, devient *eo ipsa* dialectique du fait que je dois me l'approprier »⁹¹.

Le point auquel nous ramène l'espérance du salut, celui où, forte « d'un peu d'ataraxie grecque », la dialectique existentielle prend occasion d'un motif hégélien pour « s'affranchir de l'hégélianisme »⁹², est précisément l'analyse, l'approche existentielle du désespoir. Celle-ci a pu être jugée sévèrement, par exemple lorsque l'on y discerne « un hyperintellectualisme lié à un irrationalisme fondamental » qui ferait de ce traité « une dissertation interminable et gauche [...], sorte de simulacre grinçant du discours hégélien ». En voyant dans la succession des figures du désespoir une chaîne constamment rompue, et donc une didactique plutôt qu'une dialectique, Ricoeur soulignait un « étrange contraste : c'est le terme le plus irrationnel — le désespoir — qui met en mouvement la plus grande masse d'analyses conceptuelles ». Ces appréciations apparemment sans appel n'excluaient cependant pas que Kierkegaard et Hegel dussent « être remis en question ensemble et l'un par l'autre », et que, si le savoir absolu ne peut plus être le nôtre, la lutte que Hegel et Kierkegaard mènent l'un contre l'autre « fait désormais partie du discours philosophique »⁹³. C'est ce qui a pu se préciser à plus d'une reprise et s'agissant de plusieurs thématiques ou de différentes catégories.

En tant que phénoménologie de l'esprit subjectif, l'analyse kierkegaardienne du désespoir a été présentée avec justesse comme une contre-proposition face à la *Phénoménologie de l'Esprit*⁹⁴. Selon cette *Science de l'expérience de la conscience*, la conscience naturelle est savoir non réel qu'elle tient pour être savoir réel. La description du chemin qu'elle parcourt est pour elle celui de la perte d'elle-même, de sa vérité. L'événement, l'histoire de cette perte est « comme le chemin du *doute* ou, à plus proprement parler, celui du désespoir »⁹⁵, à savoir le doute (*Zweifel*) qui, poussé à son maximum se fait désespoir ; c'est ce qu'indique l'intensification du concept : *Verzweiflung*. La science des figures de la conscience s'avèrera être histoire de la culture s'acheminant vers le savoir où s'efface la distinction du Soi et de

l'Être, et cela en vertu du présupposé majeur selon lequel d'ores et déjà l'Absolu est « en soi et pour soi auprès de nous ». La particularité, le privilège de cette science est, en effet, d'avoir accès à ce qui se passe à l'insu de la conscience, et en quelque manière « derrière son dos »⁹⁶, à savoir la progression de l'universel et de l'esprit. Le long de ce chemin se révèle la non-vérité du savoir apparaissant quand la conscience purifiée s'achemine jusqu'au scepticisme accompli, victoire définitivement emportée sur le doute. Le chemin hégélien pouvait aller en *mesure* droit devant, les enchaînements de la forme s'accordant à la nécessité du contenu dans l'immanence. La conscience naturelle, qui à son insu est désespoir, est dépassée mais aussi conservée « dans toutes les figures de l'esprit »⁹⁷ dont la progression conduit au savoir absolu, au royaume des esprits. L'infinité prédonnée de l'absolu se trouve et se retrouve dans le fini, mouvement de mort et de résurrection, « calvaire » sans lequel l'absolu, selon les derniers mots de la *Phénoménologie de l'esprit*, ne serait que « solitude sans vie ».

Dans sa première publication pseudonyme et sans citer Descartes, Kierkegaard prédisait : « Le temps ne saurait être éloigné où l'on fera l'expérience peut-être chèrement payée, que le véritable point de départ pour trouver l'absolu n'est pas le doute, mais le désespoir »⁹⁸. A la progression continue du doute au désespoir soutenue par le savoir absolu, qui ne désespère jamais, s'oppose l'expérience sur laquelle vient échouer l'emprise du savoir. Mais il ne suffit pas de dire que doute et désespoir appartiennent à deux sphères distinctes, comme s'ils représentaient deux apories particulières ; ils ne s'inscrivent pas comme l'un après l'autre sur le même plan. « Le désespoir est une détermination beaucoup plus profonde et complète, et son mouvement a une amplitude dépassant de beaucoup celle du doute. Le désespoir est à proprement parler une expression de la personne entière, dans le doute ne s'exprime que la pensée »⁹⁹. Le *sujet* pensant a certes le droit de se livrer à la spéculation, de penser *sub specie aeterni*, mais c'est en s'oubliant en tant qu'existant, là où *l'éternel* reçoit un tout autre sens. Que faut-il entendre par sujet ? « Mais qu'est donc cela mon (propre) soi ? Au premier instant et comme première expression je répondrai : c'est la chose la plus abstraite de toutes, qui cependant est en soi la plus concrète de toutes — c'est la liberté »¹⁰⁰.

D'un mot, à condition de le bien entendre, Kierkegaard dit ainsi son moment dans l'histoire de la philosophie occidentale. Donner toute son ampleur à une éthique de l'existence *concrète* c'est ouvrir un domaine que n'ont abordé ni le fait de la raison pure législatrice (Kant), ni la genèse transcendantale de la conscience morale (Fichte), ni la vie éthique comme vérité de l'esprit objectif (Hegel). C'est cependant de Fichte que Kierkegaard serait le plus proche, car l'un et l'autre procèdent à une genèse de la conscience de soi éthique comme synthèse de fini et d'infini. Mais la différence n'en est que plus frappante, qui est celle du transcendantal et de l'existentiel. Alors que chez Fichte la genèse, comme *position* de soi à partir du moi pur, est commencement absolu, chez Kierkegaard l'éthique se constitue comme *choix* de soi dans l'effectivité concrète. Du choix esthétique, qui est choix de ceci ou de cela, se distingue radicalement le choix de soi¹⁰¹ qui est fait d'énergie, de sérieux et de pathos, choix par lequel la personnalité s'affirme dans l'infini de son intériorité et « entre en rapport immédiat avec la puissance éternelle dont l'omniprésence pénètre toute existence »¹⁰².

Certes, l'auteur de *L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, le B de *L'Alternative* se souvient de la conclusion de la *Critique de la raison pratique* quand il décrit le choix de soi, le choix absolu qui se fait quand tout est « calme et solennel comme la nuit étoilée », quand apparaît « la puissance éternelle elle-même »¹⁰³.

Qu'est-ce dont que je choisis ? « Je choisis l'absolu, et qu'est-ce que l'absolu ? C'est moi-même dans mon éternelle validité »¹⁰⁴. La conscience éternelle que décrira le début de *L'Eloge d'Abraham*¹⁰⁵, avait déjà été décrite par l'éthicien B en tant qu'elle fomenta « l'histoire intérieure » sans exclure l'esthétique, car elle commence bien aussi par la possession mais pour se prolonger dans la durée d'une acquisition toujours renouvelée dans le temps. Cette histoire est une lutte avec le temps, non pour le tuer mais pour « le sauver et le garder dans l'éternité »¹⁰⁶. L'éthicien croyait pouvoir justifier « philosophique »¹⁰⁷, en une sereine coexistence de l'esthétique et de l'éthique, la possibilité de vaincre existentiellement le désespoir, comme on peut spéculativement vaincre le doute. Ainsi se produit un « mouvement proprement philosophique »¹⁰⁸ dans l'immanence, même si, comme dans le cas du chevalier de la résignation infinie, il peut s'orienter vers une transcendance.

Les ouvrages pseudonymes publiés après *L'Alternative* reprennent à nouveaux frais l'étude d'une éthique concrète de la liberté¹⁰⁹. Par la mise en scène et l'élaboration du concept d'exception, *La Répétition*, *Crainte et tremblement*, *Les Stades sur le chemin de la vie* cernent les limites de la première éthique. Sphère de l'exigence, cette éthique « n'est qu'une sphère de passage [...] la sphère religieuse est celle de l'accomplissement (*Opfyldelse*) »¹¹⁰. Ainsi « la psychologie, science de l'esprit subjectif »¹¹¹ prend-elle la relève de la métaphysique de coloration chrétienne qui était celle de l'Assesseur Wilhelm. A l'aide des catégories de la modalité, de nouvelles analyses portent sur les tonalités affectives, angoisse, mélancolie, désespoir. C'est à partir de là que, loin de la théologie philosophique propre à l'idéalisme allemand, peuvent être vus sous un autre angle les concepts théologiques de péché et de foi. Il fallait pour cela avoir tenu compte et dépassé la thèse selon laquelle « le moi éthique, ayant dû se trouver de façon immanente dans le désespoir, se gagne lui-même par le simple fait d'endurer le désespoir »¹¹².

Johannes de Silentio, dans *Crainte et tremblement* (1843) avait peint le chevalier de la foi mis en présence de l'invraisemblable¹¹³, de l'inattendu, de l'imprévisible, bref de ce qui, pour la raison humaine est à tout jamais impossible. Dans le moment même où le chevalier « a l'énergie de penser cela », il sait ce qu'il en est de l'infini du possible. « La résignation infinie est le dernier stade précédant la foi, de sorte que quiconque n'a pas fait ce mouvement n'a pas la foi »¹¹⁴. S'imaginer pouvoir accéder à la foi sans passer par l'épreuve de cette impossibilité, c'est se mentir à soi-même. Aller plus loin relève d'un mouvement surprenant, merveilleux même : croire « en vertu de la foi qu'à Dieu tout est possible »¹¹⁵. En 1844, Vigilius Haufniensis avait traité de l'angoisse en tant qu'elle est « ce qui sauve [*som frelsende*] par la foi [...] ». Qui est éduqué par l'angoisse l'est par la possibilité, et seul celui qui est éduqué par la possibilité l'est par sa propre infinité. C'est pourquoi la possibilité est la plus lourde des catégories »¹¹⁶. Mais c'est seulement dans la phénoménologie du désespoir que devait se présenter une détermination proprement philosophique, anthropologique de la notion de salut. Elle pouvait se concevoir dès lors que le *Post-scriptum* de 1846 avait mis en avant les articulations de la dialectique qualitative, à savoir pensée du paradoxe et instant existentiel du saut. Alors pouvait apparaître une dernière figuration du choix absolu en forme d'alternative : ou bien le décisif du saut de la foi, ou bien l'obstination dans la dialectique négative du désespoir.

C'est aussi et même surtout pour Anti-Climacus, un mal dont il voit affectées et la société et la chrétienté, mais qui ne peut s'analyser que dans et par une nouvelle philosophie de la

liberté, une autre pensée du moi qui est esprit, qui est une synthèse constamment menacée de se désarticuler, comme prise dans la tenaille de l'ou bien... ou bien, dans l'oscillation où se mesurent l'un à l'autre le manque et l'excès, dans un jeu d'équivocités qui s'interrompt seulement si se manifeste de manière tranchée et du dehors une différence, l'abîme du devant Dieu.

6/ OBSCURITE, TOTALITE, UNIVERSALITE DU DESESPOIR

Malgré la complexité et l'apparente clarté du plan de *La Maladie à la mort*, de ses multiples divisions et subdivisions, malgré la fine description des diverses formes de désespoir, Kierkegaard avait des raisons d'insister sur le caractère obscur de cet affect. « La vie réelle est trop diverse pour n'offrir que des oppositions abstraites comme celle d'un désespoir qui serait totalement ignorant d'être ce qu'il est, et d'un autre qui serait parfaitement conscient de l'être. Le plus souvent le désespéré se trouve dans une demi-obscurité aux mille nuances quant à son propre état »¹¹⁷. Cette obscurité résulte d'abord de l'étrange notion de « désespoir impropre » ou « inconscient »¹¹⁸, ensuite de la variété quantitative ou qualitative des degrés de conscience, de l'intensité du désespoir qui peut être à son maximum (le diable) ou à son minimum. Lorsque l'inconscience est au maximum on peut même se demander si en bonne dialectique « on a le droit d'appeler désespoir une telle situation »¹¹⁹. Bien des interprétations divergentes ont été avancées de ces degrés de conscience : quelle est en eux la part d'activité ou de passivité, de vouloir ou de non-vouloir¹²⁰ ? La question est d'importance, car elle est manifestement liée à la thèse de l'universalité du désespoir. « Il faut être très attentif car ici se produit un véritable tournant dialectique. Qu'un homme ne soit pas désespéré en un sens plus intense, il ne s'ensuit pas qu'il n'était pas désespéré. Au contraire il a été montré que la plupart et de loin la plus grande majorité des hommes sont désespérés, mais à un degré inférieur de désespoir »¹²¹.

A cela s'ajoute qu'une certaine obscurité ne peut pas ne pas affecter une situation vue comme une totalité, comme un phénomène qui pourra être dit universel. « Dans le désespéré se trouve la détermination de totalité [...]. La détermination de totalité est une détermination [de l'ordre] de la pensée [*Tankebestemmelse*] ». En effet, la totalisation du mouvement qui commence par le doute et se prolonge dans le désespoir ne peut aller sans un certain mouvement de la pensée, aussi infime soit-elle. De ce qui est en jeu, de ce qui est perdu, de ce dont la perte ébranle l'existence, le soi fait un tout, le pense « *in toto* » et il le peut parce qu'il est saisi d'une « passion infinie dans l'imagination »¹²². L'imagination est le medium de l'infinitisation, dépassement des frontières qui ne se fait pas sans passion, sans tension, sans contradiction même entre le fini et l'infini, sans le maintien de la disjonction qualitative. Mais être tendu entre fini et infini ne va pas sans vertige et vacillement. L'oscillation entre deux termes est intellectuelle dans le cas du doute, elle est existentielle et engage toute la personnalité dans le désespoir. La totalisation comme généralisation du doute se prolonge en totalisation comme intensification du désespoir.

Le désespéré peut vivre obscurément ce qui lui arrive. En effet, on peut voir clairement « *au sujet de quoi* » (*over*, allemand : *worüber*) on désespère, en raison, par exemple, d'un malheur, d'une infortune qui nous surviennent, sans découvrir pour autant « *de quoi* » (*om*, allemand : *woran*) provient en fait le désespoir, sans avoir conscience d'être déjà malade avant qu'une cause simplement occasionnelle vienne le signifier avec évidence. Désespérer d'une chose particulière, c'est désespérer de tout (*in toto*) le terrestre et, par là même,

« désespérer *de l'éternel* et *au sujet de soi* [...], et telle est bien la formule de tout désespoir ». L'homme en proie au désespoir attribue son adversité à un événement particulier qui prend pour lui une telle importance qu'il perd *toute* confiance pour tout ce qui est de ce monde, pour le terrestre en totalité, mais alors « c'est sans remarquer ce qui, pour ainsi dire, se passe derrière lui ». Le fait pour cet homme « d'attribuer une si grande valeur au terrestre ou, pour le dire plus précisément, d'attribuer à quelque chose de terrestre une si grande valeur, ou de se mettre à faire de quelque chose de terrestre la totalité du terrestre et ainsi d'attribuer au terrestre une si grande valeur, c'est cela précisément désespérer de l'éternel »¹²³. La double dialectique de « l'au sujet de quoi » (*over*) et du « de quoi » (*am*) n'est autre que celle du terrestre et de l'éternel, du temps et de l'éternité, non pas du temps image mobile de l'éternité, mais du temps qui n'est concret, c'est-à-dire existentiel, que comme instant, synthèse du temporel et de l'éternel. Tel était déjà le fil conducteur chez Climacus et chez Vigilius Haufniensis.

La totalité signifie aussi qu'en sa *formule* même le désespoir n'est pas une rareté, qu'il est même universellement partagé¹²⁴. Comme tel il n'est pas dû à une certaine déficience du soi, à une quelconque désharmonie intérieure, il est constitutif de l'être même de « l'homme qui n'a pas conscience d'être déterminé comme esprit »¹²⁵. Le *Concept d'angoisse* avait opposé à l'absence d'esprit (*Aandfraværelse*) du paganisme l'a-spiritualité (*Aandløsheden*) du paganisme chrétien¹²⁶. Les concepts néotestamentaires venaient alors animer par de nouvelles nervures le vitrail phénoménologique. A la différence du sérieux et de la noblesse du païen qui était en marche vers l'esprit, les chrétiens qui retombent dans une temporalité sans instant décisif, sans tâche leur fixant un avenir, s'écartent de l'esprit, ce sont des « inconscients »¹²⁷ misérablement contents d'eux-mêmes, en eux ne se manifeste pas la puissance de l'esprit. Or « il n'y a pour l'esprit qu'une seule monstration, c'est la monstration de l'esprit dans un soi »¹²⁸. Le paganisme est de loin préférable à cette triste médiocrité du sel qui a perdu sa saveur (Matthieu 5, 13). Si, à première vue, il n'y a pas d'angoisse dans cette a-spiritualité, elle est pourtant là « en attente [...], cachée et masquée ». Seul « l'observateur [*Betragter* — Kierkegaard lui-même] s'en aperçoit et en est saisi d'effroi »¹²⁹, quand il entrevoit ce que dissimule l'assurance de soi de certains êtres satisfaits d'eux-mêmes. L'angoisse les habite profondément « et quand prend fin l'enchantement des illusions des sens, quand l'existence commence à vaciller, alors se donne immédiatement à voir le désespoir qui était là au fond ».

En ce sens « il en va de l'ignorance du désespoir comme de celle de l'angoisse »¹³⁰. Dans le présent vivant, passé et avenir forment des franges d'interférence ; aussi la temporalité est-elle constitutive tant du phénomène de l'angoisse que du désespoir. Comme l'indique le chapitre II du *Concept d'angoisse*, l'angoisse primitive se prolonge en angoisse objective qui plonge dans le profond jadis de la nature, et en angoisse subjective, vertige de la liberté, fascination par le rien, possibilité d'avenir, mais aussi d'un avenir où se dissimule, incognito, l'éternel. De même, par faiblesse d'esprit, le désespéré s'afflige d'un passé perdu, renfermé en lui-même, il n'a pas le courage d'assumer son avenir. Quant au désespéré par défi, ne voulant rien devoir à quelque puissance héritée du passé, il entend maîtriser parfaitement tout ce qui à l'avenir pourrait lui advenir.

Si du point de vue de la structure dialectique du soi et aussi des diverses formes possibles de désespoir conscient ou inconscient, le désespoir peut être dit universel, il faut aussi le considérer dans ses expressions concrètes au cours de l'histoire. Ce qui vient d'être dit à

l'honneur de l'Antiquité grecque permet de penser que ni comme synthèse de deux moments dialectiques, ni quant à ses degrés de conscience, ni, *a fortiori*, comme « premier moment de la foi »¹³¹, le paganisme ne peut avoir connu le désespoir entendu selon les sens vastes et obscurs que lui donne Kierkegaard¹³². Quand donc, à propos du désespoir-défi, on trouve mentionné le stoïcisme, c'est pour préciser qu'il ne s'agit pas de « la secte » qui porte ce nom et que c'est donc métaphoriquement que l'on peut parler d'ataraxie stoïcienne ou « du désespoir plein d'engouement stoïcien et d'auto-divination »¹³³.

C'est dans la chrétienté de « l'époque présente »¹³⁴, dont Kierkegaard aurait pu dire avec Hamlet : *The time is out of joint*, que le désespoir étend totalement son règne. On a pu parler en ce sens de nihilisme¹³⁵, mais Kierkegaard n'a pas utilisé ce terme qu'il a cependant certainement aperçu chez Jacobi¹³⁶. L'éthicien avait déjà décrit la vie de son correspondant esthéticien comme se volatilissant « dans le néant [*Intet*] du désespoir »¹³⁷. Anti-Climacus est plus précis encore : « Le désespéré ignorant qu'il est désespéré, comparé à celui qui est conscient de l'être, n'est plus éloigné de la vérité et du salut que d'un simple degré de négatif. Le désespoir même est une négativité, son ignorance est une nouvelle négativité. Mais pour parvenir à la vérité, il faut passer par chaque négativité »¹³⁸. Comme « il n'y a pas de santé immédiate de l'esprit »¹³⁹, la guérison n'est pas à retrouver dans ce qui a précédé l'état maladif, mais dans le travail intérieur du corps malade. Le négatif est au cœur de la forme infinie du soi qui, cela a été dit, est réflexion. Mais il faut une réflexion éminente, et sans doute même la foi, pour « pouvoir souffrir la réflexion du rien, c'est-à-dire la réflexion infinie »¹⁴⁰. C'est au sein du devenir et comme réflexion (au sens quasi hégélien du terme) que s'accomplit le travail du négatif et que, dans le processus *kata dynamin*¹⁴¹, peut s'effectuer la progressive destruction de la possibilité du désespoir. En revanche, la forme infinie du soi négatif peut aussi conduire l'individu à « vouloir se prendre en charge lui-même pour donner forme au tout », forgeant ainsi lui-même sa propre identité, tenant en équilibre les énergies opposées. Se posant lui-même « au commencement », il refuse de « voir dans le soi qui lui est donné sa tâche, il veut le construire lui-même à l'aide de la forme infinie qu'il est lui-même »¹⁴². De tout ce qui peut l'accabler, « une croix d'ordre temporel [...], écharde dans la chair », il entend « s'en charger éternellement [...], il ne veut pas s'en humilier en croyant »¹⁴³. Phénoménologie négative, l'analytique du désespoir atteint ici un point ultime de nihilité (*Nichtigkeit* — néantité).

Que le terme de nihilisme ne fasse pas partie du lexique philosophique de Kierkegaard n'interdit pas d'observer que le module *totalité-universalité-négativité* du désespoir ne vaut pas seulement à titre de détermination formelle, algébrique, non historique¹⁴⁴. De l'extension maximale d'un doute généralisé aucune valeur ne ressort intacte, s'ensuivent la perte totale de sens, l'abandon de toute idée d'une *destination* de l'homme (Fichte), la détresse d'une humanité dépossédée de toute transcendance, l'avènement d'une radicale désespérance, aucune promesse de salvation ne brillant plus à l'horizon. On peut penser, avec Theunissen, que « le désespoir selon Kierkegaard est plus qu'une négation enracinée en territoire chrétien. Sa réflexion va au-delà du christianisme et atteint le nihilisme »¹⁴⁵. Une ou l'autre des formes claires ou obscures du désespoir décrites par Kierkegaard pourrait s'appliquer, sans les trahir, à divers types d'expérience nihiliste. Par-là se dessineraient une issue possible, un au-delà du désespoir, une sorte de « philosophie

expérimentale »¹⁴⁶ rendant possible un dépassement du nihilisme qui n'ait pas nécessairement la forme de l'*amor fati*. Et sans doute, pas plus que l'expérimentation de cet amour, ce dépassement ne mettrait-il jamais définitivement à l'abri de toute rechute.

7/ LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE

« "Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu". Extrêmement étonnés, les disciples se dirent les uns aux autres : "et qui peut être sauvé ?" Jésus les regarda et dit : "Pour les hommes, c'est impossible, mais non pas auprès de Dieu, car toutes choses sont possibles auprès de Dieu" » (Marc 10, 25-27). Plus laconique, le mot de l'Ange à Marie, attendait une réponse : « Rien n'est impossible à Dieu » (Luc 1, 37). Tellement ils vont de soi, ces textes n'avaient pas à être explicitement référencés dans les pages qui en sont comme un commentaire, à savoir dans deux passages-clé traitant, le premier du désespoir de la nécessité, le second du désespoir-défi¹⁴⁷. Curieux commentaires évidemment qui, n'ayant rien d'exégétique ou de parénétique comme les discours édifiants, diffèrent aussi des appels aux Ecritures que s'autorisent habituellement les philosophes en guise d'illustration (si ce n'est d'inspiration). Les catégories de la modalité ne fonctionnent pas ici comme chez un auteur, inconnu de Kierkegaard, mais dont on pourrait le rapprocher, Nicolas de Cues¹⁴⁸. « *Unde cum Deo nihil sit impossibile, oportet per ea quae in hoc mundo sunt impossibilia nos ad ipsum respicere, apud quem impossibilitas est necessitas* »¹⁴⁹. Ce n'est pas la coïncidence en Dieu des opposés ou quelque attribut divin qui, chez Kierkegaard, sont objet de contemplation à titre de mystère ou d'énigme métaphysique. Sans spéculation sur l'impossible et le nécessaire en Dieu, possibilité et nécessité, mais aussi impossibilité, ces catégories de la modalité ne sont à l'œuvre que dans l'existentiel, dans l'événement du devant Dieu, de la foi¹⁵⁰.

On a vu que, pour Johannes de Silentio, la foi devait être précédée par la résignation infinie. Pour Anti-Climacus, le désespoir est plus qu'un antécédent : dialectiques, les descriptions et analyses vont jusqu'à faire voir que « le désespoir est aussi le premier moment dans la foi »¹⁵¹ et, plus précisément sans doute, le désespoir de la nécessité. Tout est possible à Dieu, « on le dit bien comme cela tous les jours »¹⁵², mais cela ne devient décisif que lorsque l'on est écrasé sous le joug de la nécessité. C'est dans la foi que le désespoir vire en espérance, lorsqu'au désespéré est signifié ce qui auprès de Dieu (*dunata para tô Theô*), venant de Dieu, contre toute attente (*paradoxon*) devient possible. Ainsi, et non sans relation à ce qui a été dit de la croyance et du « choix de l'abandon », la foi d'Abraham prend-elle la forme d'une « espérance contre toute espérance » (Romains 4, 18).

Dans le déploiement d'un formalisme catégoriel ne transparaissent pas, dans cette *phénoménologie* du désespoir, des théologoumènes déjà élaborés, mais y résonnent toujours des réminiscences du Nouveau Testament. Deux formes de désespoir par excès de possibilité peuvent se présenter. La première, envisagée du point de vue des moments de la synthèse, fait au possible la part la plus large, mais dans le médium de l'imagination, de la fantaisie. Emporté dans un flux de fantasmagories, fasciné par les *fata morgana* des palais flottant sur les eaux, le sujet devient en lui-même et pour lui-même un mirage sans cesse resurgissant. Quand tout devient ainsi possible, de productrice qu'elle pourrait être, l'imagination se fait mélancolique, le réel n'est plus que vapeurs, « l'abîme a englouti le soi »¹⁵³. La seconde forme de désespoir du possible est vue sous l'angle des degrés de conscience ; c'est ici le possible que se donne la volonté d'être soi, le soi qui croit pouvoir tout

lier et tout délier, c'est le désespoir-défi du soi négatif qui, dans l'auto-réduplication, ne devient jamais rien d'autre que lui-même ; souveraineté absolue d'un « roi sans royaume »¹⁵⁴.

Qu'en tout cela la catégorie de possibilité joue un rôle majeur, c'est ce qui ressort de ce qui a pu être vu comme une anomalie. La liberté a d'abord été mentionnée comme un des moments de la synthèse qu'est le soi pour ensuite, dans l'étude de cette synthèse, être remplacée par la possibilité¹⁵⁵. La liberté, en effet, n'est pas un des attributs du soi, le soi est liberté dans l'effectivité même de son devenir, et il l'est *kata dynamin* en vertu de la passion infinie que déploie l'imagination. Où et comment fonctionne la possibilité, où et comment touche-t-elle ses limites, si ce n'est dans l'expérience du soi qui veut se défaire de soi ? « Etant désespéré, vouloir se défaire de soi, c'est la formule de tout désespoir »¹⁵⁶.

Dans les premières pages de la première section, ce fronton sur lequel s'inscrivent des assertions posées en apparence *a priori*, tout était déjà dit non seulement de l'homme, de l'esprit, du soi, mais encore du statut possible d'un soi désespéré. « Si le soi de l'homme s'était posé lui-même, il ne pourrait être question que d'une seule forme [de désespoir], ne pas vouloir être soi-même, vouloir se défaire de soi-même, mais il ne pourrait être question de vouloir désespérément être soi ». En tant même que rapport à soi, le soi se rapporte donc « à un autre — *til et Andet* »¹⁵⁷, à un autre que lui-même. L'impossibilité est ainsi à double face : impossibilité de se défaire de soi, impossibilité d'annuler la relation à *un autre*. En tant que ne s'étant pas posé lui-même, et donc comme dérivé, c'est dans sa nécessité d'être *posé* qu'il est possibilité, qu'il est libre, libre de désespérer, de provoquer le désaccord, de disloquer la synthèse, de faire prévaloir l'un ou l'autre moment, bref de rompre l'équilibre, de ne jamais connaître le repos. Vouloir par ses propres forces poser et garantir cet équilibre, c'est le fait du désespoir-défi qui, comme il a été dit, entend donner forme au tout. Tel est, au suprême degré, l'abus, l'excès de possible. Comment dès lors concevoir la possibilité de vaincre le désespoir ?

« Voici la formule qui décrit l'état du soi quand le désespoir en est entièrement extirpé : en se rapportant à soi et en voulant être soi, le soi se fonde en transparence dans la puissance qui l'a posé »¹⁵⁸. On comprend que cette sentence soit le plus souvent citée puisqu'elle donne *la formule* de l'existence libérée du désespoir et que Kierkegaard la reprend à la fin du livre pour dire que cette formule est « la définition de la foi »¹⁵⁹. Dans cet *être posé* qu'est le soi et « la puissance » qui l'a posé, on a souvent cru reconnaître la simple affirmation théologique du soi comme créature, voire la reconnaissance métaphysique de la transcendance de Dieu. Or, comme on le voit dans les notes préparatoires, pour dire le statut de l'homme libéré du désespoir en parlant de transparence, Kierkegaard avait d'abord écrit : le soi se fonde « dans la puissance qui l'a fondé ("en" Dieu — *i Gud*) »¹⁶⁰. Or cette parenthèse a disparu dans le texte publié, il est simplement dit, d'abord que le rapport à soi se rapporte à *ce qui* a posé le rapport, qu'il a été posé *par un autre*, ensuite est seulement mentionnée la « puissance »¹⁶¹, le nom de Dieu est intentionnellement omis. Le recours à des formulations neutres ne signifie certainement pas que l'arrière-fond, le soubassement théologique s'était effacé, mais, pour se faire entendre du plus grand nombre, le mode de penser, la formalisation dialectique requerrait de commencer en passant sous silence le sens ultime, de poser d'abord les prémices sans précipitamment inscrire le trait définitif. Certes, le Dieu est déjà auprès de nous, mais il n'apparaîtra que dans la forme ultime et extrême du désespoir : le défi, le démoniaque, la

révolte contre un Dieu affronté de face¹⁶², c'est-à-dire dans la posture du *ne pas vouloir être soi* (à savoir : être posé).

Le rapport à soi comme la non auto-position (philosophiquement héritée de Schelling) apparaissent comme les concepts utiles, indispensables même pour rendre intelligibles toutes les formes de désespoir et l'état du non-désespéré. De celles-là comme de celui-ci l'auteur est parfaitement en possession avant de procéder à l'exposition dialectique, laquelle, à tout le moins dans la première section du livre, pourra s'offrir à des interprétations, à des récupérations comme à des critiques opérant dans le même registre. D'où le nombre de lectures de ce *traité du désespoir*, d'où aussi la variété des intérêts portés à des analyses qui gardent leur force de suggestion, même abstraction faite de leurs résonances religieuses.

Quel est ici le sens exact de *fondation* et de *transparence* ? Une existence humaine qui n'a pas conscience d'être fondée dans une puissance *autre*, « se repose et se résout obscurément en quelque universel abstrait [Etat, Nation et autres] »¹⁶³. On notera la juxtaposition, ou plutôt la fusion du réflexif (se fonder), en ce sens de l'activité, et de la passivité (être posé), en laquelle peut aussi s'entendre un don reçu, l'impossible qui excède tout le champ des possibles, fusion qui aurait valeur de transparence¹⁶⁴.

Il est donc deux manières de vouloir l'impossible par désespoir. Par la potentialisation maximale du possible, en poétisant imaginativement sa propre force de rébellion, le désespoir-défi veut l'impossible. Tout autrement, le désespéré par désespérance veut aussi l'impossible : se défaire de soi, mourir.

« Mourir signifie que tout est fini¹⁶⁵, mais mourir la mort signifie que l'on vit le mourir ; et si cela peut se vivre un seul instant, cela peut aussi être vécu éternellement. Si un homme devait mourir de désespoir comme on meurt d'une maladie, l'éternel qui est en lui, le soi pourrait mourir au même sens que le corps meurt de maladie. Mais c'est là une impossibilité ; le mourir du désespoir se transforme constamment en un vivre. Le désespéré ne peut pas mourir ; "pas plus que le poignard ne peut tuer les pensées", le désespoir ne peut consumer l'éternel, le soi qui est au fond du désespoir, dont le ver ne meurt pas, dont le feu ne s'éteint pas. Cependant le désespoir est justement une *autoconsomption*, mais une autoconsomption impuissante à accomplir ce qu'elle veut »¹⁶⁶.

Le désespéré par défi s'épuise à vouloir être lui-même, le désespéré s'épuise à vivre son état de moribond¹⁶⁷, expérience existentielle d'une durée insignifiante et qui n'en finit pas. Mais il n'est pas moins morne et dénué de sens, le désespoir de la nécessité fatale que vivent le déterministe et le philistin. Il y a de part et d'autre impossibilité, soit de vouloir être ce que l'on n'est pas, soit de ne pas vouloir être ce que l'on est. Dans le désespoir-défi, l'engouement pour le possible sans limites est refus absolu de se reconnaître dans la facticité de l'être-posé¹⁶⁸. Dans la désespérance de ne pouvoir mourir, le malade s'abandonne à la facticité d'une attente sans fin, et le fataliste à l'atmosphère irrespirable de fait d'une nécessité absolument régnante. On pourrait ainsi parler d'une double facticité : la facticité de l'homme, à savoir de l'être qui lui est donné à vivre (l'écharde, la misère non choisie) et la facticité du soi tel qu'il a été posé (sa grandeur reçue). Cette dualité, qui est aussi celle de la tâche et du don¹⁶⁹, peut encore se dire en termes d'immanence et de transcendance, à condition de l'entendre comme cette « humiliation [*Ydmygelse*] qui abaisse autant qu'elle élève »¹⁷⁰. D'une part, la réflexivité du soi qui, par le libre consentement et l'humble courage reconnaît

ses limites en se fondant dans la puissance qui l'a posé, d'autre part, l'ouverture d'une nouvelle liberté dans la foi au Dieu à qui, hors limites, tout est possible.

Une particularité terminologique retient ici l'attention. La *désespérance* est un terme qui ne se trouve que deux fois et dans une seule page de *La Maladie à la mort*¹⁷¹. C'est un terme négatif (défection de l'espérance, tout espoir est perdu), alors qu'à la différence du terme français aussi négatif (dés-espoir), le préfixe du mot en danois (*Fort*) comme en allemand (*Ver*) indique positivement une accentuation et même une totalisation. L'espérance (*spes*) entendue dans le latin (*desperatio*) se perçoit encore dans les langues romanes ou anglo-saxonnes. Dans les langues germaniques, le terme dénote la totalisation du doute (*Zweifel*, *Tivlv*)¹⁷². Mais de même que « l'amour espère tout »¹⁷³, ce désespoir est l'opposé de la foi, perte radicale de tout espoir si le doute a contaminé jusqu'à la dernière trace de confiance en Dieu.

Dans *La Maladie à la mort*, la voie du salut, c'est-à-dire le combat de la foi pour lequel à Dieu tout est possible, n'apparaît qu'aux confins de la phénoménologie négative, à propos du désespoir en sa forme extrême, démoniaque et dans les pages intitulées : *Le désespoir de la nécessité est manque de possibilité*. « Si la possibilité fait défaut, si une existence humaine est poussée au point où elle manque de possibilité, elle est désespérée et elle l'est à chaque instant où elle manque de possibilité »¹⁷⁴. Quand, à vues humaines, on vient buter sur le mur de la nécessité, quand par exemple l'existence est irrémédiablement rongée de l'intérieur comme par « une écharde dans la chair »¹⁷⁵, ou bien on veut, à coups de défis désespérés, s'en charger éternellement, ou bien on accorde à cet état de fait, qui est de l'ordre du terrestre, une telle valeur que l'on désespère de l'éternel. Dans les deux cas, « si quelqu'un veut désespérer, alors il faut dire : crée de la possibilité, crée de la possibilité, seule la possibilité est ce qui sauve [*det ene frelsende*] ; une possibilité est-elle là, alors le désespéré respire de nouveau [...]. La chose décisive est celle-ci : pour Dieu tout est possible. Cela est éternellement vrai et donc vrai à tout instant »¹⁷⁶ et, en ce sens, fermement, instamment, pour toujours, dans une éternité qui n'est pas d'évasion.

Dans l'opposition du terrestre et du temporel on a pu voir un résidu de platonisme. C'était en oubliant tout ce que *Le Concept d'angoisse* avait dit de l'instant qui, chez Platon, restait une muette abstraction atomique. Ce serait aussi en perdant de vue ce qui est plus qu'un jeu de mots chez Anti-climacus : désespérer *au sujet* du terrestre, c'est aussi proprement désespérer *de* l'éternel.

Notes de bas de page

1D. Brézis, « Nihilisme et pensée de l'existence », dans *Les Configurations du nihilisme*, dir. M. Crépon, M. de Launay, Paris, Vrin, 2012, p. 93.

2Kafka, *Journaux*, 19 octobre 1921, dans *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1984, p. 513.

3Kant, *Critique de la raison pure*, B 833.

4« Was ist der Mensch ? [...] Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen », dans Kant, *Logik, Einleitung*, III, AK IX, p. 25, l. 06, 09-10.

5P. S. : S. V. VII, p. 344-346. — O. C. XI, p. 55-56.

6P. S. : S. V. VII, p. 242 — O. C. XI, p. 237.

7En danois, *Selv*, devenir-soi (*at blive sig selv*), l'être soi (*at være sig selv*), à quoi fera écho le *Selbstsein* voué à d'innombrables développements, voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 12, 298. Nous nous en tenons le plus souvent au soi, malgré l'usage philosophique français qui privilégie le *moi*, ne gardant *soi* que dans les expressions pour-soi, en-soi (Sartre). Les traducteurs de l'idéalisme allemand peuvent préférer *soi-même* pour *Selbst* et en rester au *Je* pour le *Ich*. Dans la problématique présente le terme d'ipséité (*Selbstheit*, *Selfhood*) souvent mise en relation avec *altérité* ne s'impose pas.

8*Maladie* : S. V. XI, p. 143. — O. C. XVI, p. 171.

9*Maladie* : S. V. XI, p. 133. — O. C. XVI, p. 166.

10Voir les mentions du désespoir dans *Les Œuvres de l'amour* : S. V. IX, p. 34, 53-56. — O. C. XIV, p. 22, 38-41.

11Voir les notes non traduites en français du *Journal* de 1848-1849, *Papirer* VIII, 1 A 558, IX A 390, et, partiellement traduites : *Papirer* IX A 227, IX A 414, X, 1 A 45, 56, 422 — *Journal* II, p. 301, 370-371, *Journal* III, p. 32, 35, 125-126. De cet ensemble de textes Kierkegaard écrivait : « c'est là ce qui a le plus de valeur dans ce que j'ai produit », *Pap.* X, 1 A 95. Comme l'indiquent les premiers projets, une prière aurait pu figurer en frontispice de *La Maladie à la mort*. On la trouve dans *Pap.* VIII, 2 B 143, p. 243-244, avec le motif du retrait : « Ne devrait sans doute pas être utilisée, car une prière serait ici chose par trop édifiante ». C'eût été, en effet, d'un seul mouvement faire état de maladie et proposer le remède.

12« *Det Dialektiskes Bogstavregning* », *Papirer* VIII A 652.

13E. Hirsch, dans S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf, Diederichs, 1957, p. X.

14Nous citons l'ouvrage sous le titre qui est le sien dans les *Œuvres complètes*, vol. XVII, non sans signaler une nouvelle traduction de cet *Indøvelse i Christendom* parue sous le titre littéralement plus proche du danois : *Exercice en christianisme*, tr. fr. V. Delecroix, Paris, Le Félin, 2006.

15*Maladie* : S. V. XI, p. 215. — O. C. XVI, p. 235. Le sens, dans cet ouvrage, du *théologique*, non de la théologie comme doctrine ou discipline, sera abordé plus loin s'agissant de l'éternel et du salut.

16Le renvoi à *l'Ecce Homo* de Jean 19, 5 est évident, le texte danois pourrait être traduit littéralement : « Voyez, quel homme c'est ! », dans E. : S. V. XII, p. 159-160. — O. C. XVII, p. 127. Cf. M. : S. V. IV, p. 226. — O. C. VII, p. 31.

17Le français dit : l'Homme-Dieu, alors que comme l'allemand (*der Gottmensch*), le danois dit : le Dieu-Homme : *Gud-Mennesket*.

18Cf. E. : S. V. XII, p. 102 * et 103. — O. C. XVII, p. 76 * 77. La critique, qui atteint certainement Feuerbach, vise directement la doctrine hégélienne du christianisme comme religion absolue, la pensée qui s'aveugle en spéculant sur l'unité de l'historique et de l'absolu. Schelling lui aussi, bien que d'une autre manière et à d'autres fins, s'opposait à Hegel : « Un seul et même *sujet* est Dieu et homme », *Philosophie de la Révélation* III, tr. Schellingiana, Paris, PUF, 1994, p. 183.

19Voir la sévère mise en accusation du néo-paganisme de l'art chrétien, des artistes géniaux qui ont sereinement représenté flagellations et crucifixions, au lieu de jeter leurs pinceaux et leurs couleurs « comme Judas avait jeté au loin les trente deniers » cf. E. : S. V. XII, p. 280. — O. C. XVII, p. 225.

20Voir *Papirer* 1849, X, 1 A 422 et 510 — traduction partielle seulement dans *Journal* III, p. 125-126, 155-157. De cet auteur, de ce pseudonyme « supérieur », le dénommé Søren Kierkegaard ne pouvait être que « l'éditeur », *Papirer* 1848-1850, X, 5 B 61, E. : O. C. XVII, p. 280-281.

21C. A. : S. V. IV, p. 339. — O. C. VII, p. 137.

- 22** *Maladie* : S. V. XI, p. 226. — O. C. XVI, p. 244.
- 23** *Les Œuvres de l'amour* : S. V. IX, p. 318 sq. — O. C. XIV, p. 259 sq.
- 24** Cf. C. A. : S. V. IV, p. 364-365 *. — O. C. VII, p. 161 *. Pour l'angoisse, voir Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, (1809), dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, tr. fr. J. F. Courtine, E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 165. Malgré son erreur d'interprétation de la pensée de Schelling concernant les douleurs et la mélancolie « dans la divinité », Kierkegaard ne récuse pas ici tout anthropomorphisme, et c'est là chose notable. Sur les thèmes présents chez les deux auteurs (angoisse, colère, souffrance, mélancolie), voir l'excellente étude de G. Figal, « *Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff* », dans *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit*, Fink, Kopenhagen/München, 1980, p. 114-127.
- 25** *Op. cit.*, p. 316. — p. 114.
- 26** *Op. cit.*, p. 325 *. — p. 123 *, la dénégation semble ici manifeste.
- 27** Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, tr. Schellingiana, Paris, Gallimard, 1998, p. 521-522.
- 28** Schelling, *Philosophie de la Révélation*. I, p. 189. Le texte souligne l'article l'être (*vor dem Seyn*), un être et non pas l'être en général.
- 29** W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955, p. 6, p. 234, et surtout : « *Kierkegaards Selbstvermittlung als Transzendenzbewegung* », p. 274-279. Voir aussi M. Theunissen, « *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels* », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1964, p. 134-160.
- 30** C. A. : S. V. IV, p. 354, 366. — O. C. VII, p. 151, 163.
- 31** *Maladie* : S. V. XI, p. 160. — O. C. XVI, p. 186. Cf. G. Figal, « *Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zu Kierkegaard Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der Krankheit zum Tode* », dans *Kierkegaardiana* 13, 1984, p. 11-22.
- 32** « Volontiers, il [Maître Eckhart] dirait comme Kierkegaard que le seul usage de la raison, c'est d'exprimer les valeurs de la croyance dans le langage de l'impossibilité, de raisonner âprement, rigoureusement, sur l'impossible », dans M. Blanchot, *Faux pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 34.
- 33** « *Reine Aussprache* », dans E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 16 ; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cf. Introduction.
- 34** « *Uns fehlen die Namen* », dans E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 36.
- 35** « *Im Namenslosen existieren* », dans Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*. Edition bilingue, Paris, Aubier, 1957, p. 40.
- 36** Cf. M. Foucault, « Préface à la transgression », dans *Critique* n° 195-196, août-septembre 1963, p. 751-769.
- 37** L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, tr. fr. J. Fauve, Paris, Gallimard, 1971, p. 155.
- 38** L. Wittgenstein, *Entretiens*, Séance du lundi 30 décembre 1929 [chez Schlick] : « A propos de Heidegger », dans *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Ed. A. Soulez, Paris, PUF, 1985, p. 250-251. Le texte de Kierkegaard auquel pense Wittgenstein est celui des *Miettes philosophiques* (M. : S. V. IV, p. 237-238. — O. C. VII, p. 43) ici manifestement extrait de son contexte qui est celui du paradoxe *absolu*.
- 39** L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, tr. fr. G. Granel, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1990, p. 29. Cf. J. Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, « Tel », 1994, p. 34-35.
- 40** Schelling, *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, tr. fr. J. F. Courtine, dans *Premiers écrits (1794-1795)*, Paris, PUF, 1987, p. 209 ; note A pour l'opposition des Olympiens et du *Fatum*.
- 41** Fr. Nietzsche, *Fragments posthumes 1869-1870*, 3 [22], dans *La Naissance de la tragédie*, tr. fr. M. Haar et al., Paris, Gallimard, 1977, p. 206, cité par M. Haar, « La mise en œuvre de la démesure » ; *Epokhè* n° 5, 1995, p. 50.
- 42** M. Haar, « La mise en œuvre de la démesure », *art. cit.*, p. 66.
- 43** M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 283.
- 44** *Ou bien... ou bien* : S. V. I, p. 107. — O. C. III, p. 108.
- 45** *P. S* : S. V. VII, p. 510 et 522 *. — O. C. XI, p. 206 et 217 *. Le traducteur propose plusieurs syntagmes pour rendre le danois : *den endelige Forstandighed* (allemand : *endliche Verständigkeit*). Voir une approche phénoménologique de la Révélation comme donation sans mesure, au-delà de

la *doxa*, paradoxale, J. L. Marion, « Le Possible et la Révélation », dans P. Van Tongeren (Ed.), *Eros and Eris*, Dordrecht, Kluwer, 1992, p. 230-231.

46M. : S. V. IV, p. 262. — O. C. VII, p. 65.

47C. T. : S. V. III, p. 110. — O. C. V, p. 139-140.

48Maladie : S. V. XI, p. 169. — O. C. XVI, p. 195, formule qui renvoie au comptable, le promeneur de Christianshavn d'Une possibilité, dans *Etapes sur le chemin de la vie* : S. V. VI, p. 291 sq. — O. C. IX, p. 255 sq.

49Maladie : S. V. XI, p. 170. — O. C. XVI, p. 195-196. Citation de *Richard II*, acte III, scène 2 : « *Beshrew thee, cousin, which didst lead me forth//Of that sweet way I was in to despair* » ; dans *La Maladie à la mort* Kierkegaard cite à plus d'une reprise Shakespeare : « le plus profond des poètes » cf. *Un Discours de circonstance* : S. V. VIII, p. 223. — O. C. XIII, p. 91.

50Shakespeare, *Richard II*, Acte V, scène 5. Citation de Marc 10, 25-27 sur laquelle nous reviendrons.

51Spinoza : « *Essentia involvit existentiam* ». Leibniz : « Quand Dieu est possible, il est eo ipso nécessaire », cf. les M. : S. V. IV, p. 234-236. — O. C. VII, p. 39-40 ; *Philosophica 1842-1843*, IV C 62, tr. fr. H. B. Vergote, dans *Lectures philosophiques de Kierkegaard*, Paris, PUF, 1993, p. 305.

52Kant, *Critique de la raison pure*, B 302.

53Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 305.

54Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La Science de la Logique* (1830), tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, § 143, p. 393 sq. Voir dans *l'Addition*, p. 576, les exemples pittoresques du pensable dont joue le vagabondage de l'entendement vide.

55Hegel, *Encyclopédie*, op. cit., p. 396 [§. 145] et p. 579 cf. *Addition*.

56Cf. le « Non, halte-là [*nei holdt*] » et l'annulation des « dix-huit cents ans étrangers à la question », dans E. : S. V. XII, p. 44. — O. C. XVII, p. 27. « Le christianisme dresse une croix devant la spéculation ; il est exactement aussi impossible à la spéculation de sortir de cette difficulté qu'à un voilier de cingler en ayant vent debout », dans *Maladie* : S. V. XI, p. 259. — O. C. XVI, p. 273-274.

57Th. W. Adorno, *Dialectique négative*, tr. fr. Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, p. 102.

58W. Benjamin, « Kierkegaard. La fin de l'idéalisme philosophique », dans *Œuvres II*, tr. fr. M. de Gandillac et al., Paris, Gallimard, 2000, p. 355 ; cf. A. Gayraud, « Le Kierkegaardbuch revisité. Enjeux adorniens de la critique de l'intériorité kierkegaardienne », dans *Philosophie* 113, Printemps 2012, p. 8.

59Cf. M. Theunissen et W. Greve, « *Kierkegaards Werk und Wirkung* », dans *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 80-82.

60E. Bloch, *Le Principe espérance I*, tr. fr. F. Wuilmard, Paris, Gallimard, 1976, p. 291. Sur la catégorie de possibilité cf. *Ibid.*, p. 170-300. Sur l'instant et l'obscurité vécue cf. *Ibid.*, p. 345 sq. et III, *Les images-souhaits de l'Instant exaucé*, p. 53-54, 173, 511.

61E. Bloch, *L'Esprit de l'utopie*, tr. fr. A. M. Lang et C. Piron-Audard, Paris, Gallimard, 1977, p. 240 sq. ; *L'Athéisme dans le christianisme*, tr. fr. E. Kaufholz et G. Raulet, Paris, Gallimard, 1978, p. 60 sq. Cf. notre *Kierkegaard et la non-philosophie*, op. cit., p. 169.

62P. Ricœur, « La liberté selon l'espérance », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 398.

63Cette interprétation philosophique des aspects historiques, communautaires et même cosmiques contenus dans l'espérance de la résurrection doit beaucoup au théologien J. Moltmann cf. *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, tr. fr. F.-J. P. Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 1970.

64P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 412. Pour une critique de cette réinscription de l'eschatologie et du Royaume dans l'idée philosophique du règne des fins cf. V. Delecroix, « L'Expérience nihiliste du christianisme », dans M. Crépon, M. de Launay (Dirs.), *Les Configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 2012, p. 65, 82.

65P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 407. Ricœur emprunte à E. Weil l'expression de « kantisme post-hégélien » (p. 403). Il récuse en effet le Hegel-philosophe de la rétrospection mais il intègre dans un « *analogon* philosophique du kérygme de la résurrection » (p. 415) les riches contenus de la grande philosophie de la volonté qui, dans le système hégélien, ont valeur « d'effectuation de la liberté » (p. 404).

66Ibid., p. 409.

67Ibid., p. 411.

68 Sur la discordance par rapport au formalisme et la transition chez Kant de la morale à la religion, voir *Ibid.*, p. 338.

69 P. Ricœur, « Philosophe après Kierkegaard », dans *Revue de théologie et de philosophie*, IV (1963), p. 310. L'auteur suggérait alors de recourir à la problématique fichtéenne de la *Tathandlung* pour dire le sens de l'expérience kierkegaardienne, pour construire un discours philosophique sur les conditions de possibilité de l'acte d'exister. Comme on vient de le voir, Ricœur restait cependant fidèle à Kant en tentant par une autre voie d'atteindre et l'existential et le religieux.

70 « *Virkelig Selvførdoblelse* », *Papirer* 1849, X, 1 A 666 ; *Journal* III, p. 191 ; *Papirer* 1850, X, 2 A 396 ; *Journal* III, p. 320-321. Suivant Kant, la conscience du devoir « doit concevoir un *autre* [qui est l'homme en général] ». Le même homme (*numero idem*) est un soi dédoublé en homme sensible et *homo noumenon*. La différence n'est autre que « celle des facultés [supérieure et inférieure] », dans Kant, *Doctrine de la vertu*, tr. fr. J. et O. Masson, *Œuvres philosophiques*. III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p. 727-728.

71 G. Krüger, *Critique et morale chez Kant*, tr. fr. M. Régner. Préface d'E. Weil, Paris, Beauchesne, 1961, Conclusion, p. 263 sq. Selon E. Weil, G. Krüger fut « le premier [...], pour ne pas dire le seul » (p. 8), à avoir analysé de manière convaincante le motif philosophique qui poussa Kant à sauver l'ancienne métaphysique. Admirant cette lecture de Kant, le préfacier ne se rallie pas à la conclusion où l'auteur entreprenait de remédier au « défaut congénital du kantisme » (le théorétisme et l'autonomie autarcique). C'est bien ici aussi un kantisme post-hégélien qui conduit à penser que Kant devait « avoir de bonnes raisons pour ne pas considérer la conscience *coram Deo* comme fondement suffisant de sa philosophie » (p. 10).

72 *Ibid.*, p. 8.

73 *Ibid.*, p. 269.

74 D'un philosophe qui aurait aimé connaître la pensée de Kierkegaard, de Nietzsche héritier du vocabulaire chrétien, on ne peut pas ne pas mentionner l'emploi systématique, mais en des sens divers, des termes de rédemption (*Erlösung*) et de justification (*Rechtfertigung*). Depuis *La Naissance de la tragédie* la thèse centrale est bien qu'il n'y a de justification du monde que comme phénomène esthétique. Quant au désespoir, il apparaît dans la mise en perspective du judéo-christianisme où se manifestent à l'égard de la divinité, des passions, des affections inconnues de l'antiquité : soit des craintes pathologiques, soit d'aveugles espérances. « Le christianisme a un flair de chasseur pour détecter tous ceux qui, par un biais quelconque, peuvent être acculés au désespoir — seule une élite humaine en est capable. Il leur donne constamment la chasse, les épie. Pascal fit une tentative pour voir s'il n'était pas possible, à l'aide de la connaissance la plus aiguisée, d'acculer tout homme au désespoir ; — la tentative échoua, à son nouveau désespoir » (« Ceux qui désespèrent », *Aurore* I, § 64). Pour la connaissance qui fait le milieu entre orgueil et désespoir, connaissance de Jésus-Christ « où nous trouvons, et Dieu, et notre misère », cf. Pascal, *Pensées*, Lafuma, 191 et 354. Sans avoir ici à commenter ce jugement, notons seulement, comme on va le voir, que Kierkegaard voit bien dans le désespoir une tonalité affective inconnue de l'antiquité.

75 Cf. *Ethique*, IV, 68 scolie et aussi : « La sagesse de Dieu, une sagesse surhumaine, s'est incarnée dans le Christ, le Christ devient voie du salut », dans *Tractatus theologico-politicus*, chapitre I.

76 Cf. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chapitre XIV, et : « Si le témoignage de l'Écriture ne nous était pas donné, nous douterions du salut de quasiment tout le genre humain », *op. cit.*, Chapitre XV. Cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Paris, Puf, 1970.

77 *Erlösung* (rendu par : libération) n'apparaît qu'une fois dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, tr. fr. A. Philonenko, dans *Œuvres philosophiques* III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p. 206, et c'est pour décrire « la croyance du superstitieux », dans J. L. Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, p. 117. Voir dans cet ouvrage un commentaire précis et complet des textes souvent contournés de Kant sur la grâce et la justification. L'auteur signale que « la documentation théologique de Kant est très mince », il ignorerait « presque tout des Réformateurs » (p. 106).

L'*Aufklärung* avait évidemment à ses yeux plus de poids que la formation piétiste de son enfance.

Cependant, dans un des passages les plus difficiles à interpréter (*La Religion*, *op. cit.*, p. 90-92), Kant tente de rendre compte rationnellement de la temporalité de la conversion (expiation/justification), du passage du vieil homme à l'homme nouveau (Ephésiens, 4, 22-24). Dans ce passage, « un des plus délicats de l'ouvrage » (p. 1345-1346), le traducteur suggère de voir une approximation philosophique du *simul*

justus et peccator théologique, étant entendu que pour Kant le Christ ne pouvant être Sauveur mais étant seulement paradigme, la théologie de la *satisfaction viciaire* est non seulement erronée mais à rejeter comme attentatoire à la justice. Kierkegaard traite de la *satisfactio vicaria* dans *Papirer* 1837, II A 63 ; *Journal* I, p. 105-106.

78Kant, *Lettres sur la morale et la religion*, tr. fr. J. L. Bruch, Paris, Aubier, 1969, p. 29.

79*Critique de la raison pure*, B 840.

80Fichte, *La Doctrine de l'Etat* (1813), tr. fr. J. F. Goddard et al., Paris, Vrin 2006, p. 204.

81Hegel, *Die absolute Religion*, éd. G. Lasson, Hamburg, Meiner, 1974, p. 160. Dans ses œuvres publiées de son vivant Kierkegaard se réfère à plusieurs reprises mais toujours de manière allusive à la *Philosophie de la religion* de Hegel dont il avait acheté les deux volumes de la seconde édition en 1840.

82*Ibid.*, p. 138, 165.

83*Ibid.*, p. 167.

84*Forsoning* (même mot que chez Hegel), est parfois et à tort traduit en français par rédemption.

85*Papirer* 1846, VII A 192. — *Journal* II, p. 73-74. Kierkegaard semble avoir abordé tardivement les textes de Luther, les mentions qu'il en fait sont relativement rares et, sur certains points, assez critiques.

86*Papirer* 1848, VIII A 673 et 675. — *Journal* II, p. 236-237. Etre pécheur et aimé de Dieu, ce thème chrétien par excellence est condensé dans la formule luthérienne : *simul justus et peccator*. Risquons ici un appel (peut-être incongru) à Kafka (qui a lu attentivement certains textes de Kierkegaard), où, à l'évidence sans connotation aucune de la rédemption ou du salut au sens chrétien, apparaît l'idée de l'état de péché indépendant de la faute. L'expulsion du paradis pour avoir mangé de l'arbre de la science est une « éternelle répétition [qui] rend malgré tout possible [...] que nous y soyons continuellement en fait », car « nous n'avons pas encore mangé de l'arbre de vie ». L'expulsion ne signifie ni que le paradis soit détruit, ni que soit définitive l'interdiction d'y accéder, Kafka, *Œuvres complètes* III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1984, p. 458, 465-466, 469. En cette curieuse temporalité s'allient secrètement, sous le signe de l'*indestructible*, l'éternité d'une répétition et la continuité d'une permanence. Voir aussi, édités et commentés par R. Calasso, Kafka, *Les aphorismes de Zürau*, tr. fr. H. Thiérard, Paris, Gallimard, 2010, p. 50, 64.

87Kant, *La Religion*, *op. cit.*, p. 90.

88Kant, *La fin de toutes choses*, *op. cit.*, p. 318. Nous soulignons.

89K. Barth, *Hegel*, tr. fr. J. Carrère, Neufchâtel, Delachaux & Niestlé, 1955, p. 51, qui renvoie à Hegel : pour la religion révélée, « se manifester appartient à l'essence même de l'esprit », *Die absolute Religion*, *op. cit.*, p. 35.

90*Papirer* 1844, IV A 189. — *Journal* I, p. 301.

91P. S. : S. V. VII, p. 27 *. — O. C. X, p. 33 *.

92Cf. *Ibid.*, p. 25 *. — p. 32 *.

93P. Ricœur, « Kierkegaard et le mal » et « Philosophe après Kierkegaard », dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, p. 298, 312, 315.

94W. Janke, « Kierkegaards Phänomenologie des subjektiven Geistes », dans I. Schüssler et W. Janke (Hrsg.), *Sein und Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974, p. 103-113.

95Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* I, Introduction, tr. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 69.

96*Ibid.*, p. 66, 77. On notera le commentaire de Heidegger : « Mais la conscience naturelle elle-même ne désespère jamais. Le doute au sens du désespoir est l'affaire de la présentation [*Darstellung*], c'est-à-dire de la connaissance absolue », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 128.

97Heidegger précise que cela vaut même pour la figure du savoir absolu « advenant comme métaphysique absolue », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 126.

98*Ou bien... ou bien* : S. V. II, p. 230. — O. C. IV, p. 192.

99*Ibid.* p. 229. — p. 191-192.

100*Ibid.* p. 231. — p. 193.

101Le choix de soi (*Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 268) et plusieurs autres concepts kierkegaardiens présents chez Heidegger ont été souvent remarqués sinon analysés de près, notamment l'être-à-la-mort selon Anti-Climacus et dans le discours de 1845 cf. *Sur une tombe*). Voir les précieuses indications de M. Theunissen et W. Greve, *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, *op. cit.*, p. 66-73 ; M. Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1993, p.

17, 45-52. Voir aussi J. Hernandez-Dispaux, « La faiblesse d'être soi. *Sein zum Tode* et vie "éternelle" », à paraître dans : *Søren Kierkegaard : l'œuvre de l'accomplissement* (Colloque de Cerisy-la-Salle, juillet 2013). Pour les concepts de choix, de résolution et de faute chez les deux auteurs, voir C. Romano, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, p. 243, 254 ; *Il y a*, Paris, PUF, 2003, p. 48 sq., s'agissant du désespoir, p. 97 sq., et de l'angoisse, p. 147-153.

102*Ou bien... ou bien* : S. V. II, p. 181-182. — O. C. IV, p. 152. Signalons ici un texte remarquable qui, au-delà de l'éthique, évoque ensemble Climacus et Anti-Climacus, à propos d'une intrigante liberté de choisir. La liberté du choix de l'unique nécessaire tient sa vérité du fait qu'il ne faut pas, que l'on ne doit pas choisir bien que, cependant, malgré tout, au même instant il se produise nécessairement un choix, mais un choix qui soit d'une hâte infinie : la liberté de « se lier inconditionnellement par le choix de l'abandon [*Hengivelsens Valg*], un choix dont la vérité est qu'il ne peut être question d'un choix quelconque », *Pairer* 1850, X, 2 A 428. — *Journal* III, p. 336. — Le rapprochement s'impose avec une page de Schelling, parce qu'il s'agit d'une foi qui n'est pas simplement un tenir pour vrai, mais d'une foi qui aurait « la signification primitive de confiance, d'assurance dans le divin, excluant tout choix », *Recherches philosophiques*, dans *Œuvres métaphysiques*, op. cit., p. 176. La foi est bien un tenir pour vrai, à condition qu'il soit entendu et vécu non seulement comme appropriation d'une vérité qui se dérobe au savoir, mais encore comme ce qui entraîne une décision (*Post-scriptum* : S. V. VII, p. 87. — O. C. X, p. 94), celle de faire confiance, de s'en remettre à ce qui peut advenir sans être en notre pouvoir.

103*Ou bien... ou bien* : S. V. II, p. 192. — O. C. IV, p. 161.

104*ibid.*, p. 231. — p. 193. Le rapprochement a souvent été fait de l'éthique selon B, alias l'Assesseur Wilhelm, et de la loi morale, voix de la conscience et destination éternelle chez Fichte, *La Destination de l'homme*, tr. fr. M. Molitor, Paris, Aubier, 1942, p. 192 sq., 202-204. Sur cette éternelle et intime profondeur de l'Absolu chez Fichte, voir le beau commentaire de J. L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, p. 87 sq.

105C. T. : S. V. III, p. 78. — O. C. V, p. 111, cette effusion lyrique a retenu l'attention d'A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 61.

106*Ou bien... ou bien* : S. V. II, p. 151. — O. C. IV, p. 124. Cette osmose du temporel et de l'éternel se retrouvera dans *La Maladie à la mort* avec la notion du « soi doublement dialectique », dans *Maladie* : S. V. XI, p. 195 *. — O. C. XVI, p. 218 *.

107P. S. : S. V. VII, p. 244. — O. C. X, p. 239.

108C. T. : S. V. III, p. 111. — O. C. V, p. 140.

109Voir à ce sujet W. Greve, « Qu'en est-il de l'Éthique dans *La Maladie à la mort* de Kierkegaard ? », dans A. C. Hubbard, J. Message (Dirs.), *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 250-254.

110*Les Stades sur le chemin de la vie* : S. V. VI, p. 499. — O. C. IX, p. 438.

111C. A. : S. V. IV, p. 328. — O. C. VII, p. 125.

112P. S. : S. V. VII, p. 244. — O. C. X, p. 239.

113Sur l'in vraisemblable qui apparaît par contraste avec la pensée grecque, sur la catégorie existentielle de foi qui y correspond, sur la science qui pourrait servir ici de propédeutique et dont les théologiens ignorent tout, « dialectique qualitative » qui aurait le sens d'une « véritable fête du renouveau » (l'éditeur renvoie à la *Weltverjüngungsfest* de Novalis), voir *Le Livre sur Adler, Papirer* VII, 2 B 235, p. 78. — OC XII, p. 77.

114C. T. : S. V. III, p. 109. — O. C. V, p. 138.

115C. T. : S. V. III, p. 109. — O. C. V, p. 139 ; Matthieu 19, 26.

116C. A. : S. V. IV, p. 465, 466. — O. C. VII, p. 251, 252.

117*Maladie* : S. V. XI, p. 181. — O. C. XVI, p. 205.

118*Maladie* : S. V. XI, p. 143, 160. — O. C. XVI, p. 171, 186. L'équivoque de la formule saute aux yeux : le désespéré est-il inconscient (de soi) ou inconscient du désespoir qui est en lui et, dans ce cas, de quelle forme spécifique de désespoir y aurait-il inconscience ? Mais une autre formule est plus radicale encore : « Le désespoir ignorant qu'il est désespoir ou l'ignorance désespérée d'avoir un soi et un soi éternel » (p. 174. — p. 200).

119*Maladie* : S. V. XI, p. 174, 180. — O. C. XVI, p. 199, 206.

120 Voir A. Grøn, « *Der Begriff Verzweiflung* », dans *Kierkegaard Studies, Yearbook 1996*, p. 33-60 ; « *Kierkegaards Phänomenologie ?* », p. 91-116 ; M. Theunissen, « *Für ein rationaleren Kierkegaard* », *op. cit.*, p. 61-80.

121 *Maladie* : S. V. XI, p. 238-239. — O. C. XVI, p. 255-256.

122 *Maladie* : S. V. XI, p. 194-195. — O. C. XVI, p. 217-218. Les citations qui suivent viennent de ces deux pages où est cerné le point nodal de toute l'analyse. Concernant l'imagination, voir l'hommage rendu au « vieux Fichte » : « Le soi est réflexion [...]. L'imagination est la réflexion qui rend infini [*uendeliggjørende Reflexion*], (p. 162. — p. 188). C'est après Hegel que Kierkegaard fait un autre sort à la problématique du doute et de ses avatars, mais aussi comme lecteur de Fichte, des trois parties de *La Destination de l'homme* (1789, publiée en 1800) : Doute, savoir, croyance.

123 *Maladie* : S. V. XI, p. 195. — O. C. XVI, p. 218. « Ce qui se passe derrière lui », la formule fait évidemment penser à Hegel. Se fixant sur un objet particulier, la conscience ignore « ce qui se passe derrière son dos ». La conversion du regard qui donne accès au « nouvel objet » sera le fait de la considération du phénoménologue lui-même cf. *La Phénoménologie de l'esprit I*, *op. cit.*, p. 76-77. Kierkegaard mentionne aussi la conversion (*Omvendelse*), le renversement de l'attention précisément à propos du discours que tient « dans une totale mystification » celui qui, dans l'immédiateté première, parle de son état. Pour accéder au vrai il faut inverser son discours et du discours direct de la conscience passer au discours second de la conscience de soi cf. *Maladie* : S. V. XI, p. 185. — O. C. XVI, p. 209.

124 *Maladie* : S. V. XI, p. 153-159. — O. C. XVI, p. 180-185.

125 *Maladie* : S. V. XI, p. 157. — O. C. XVI, p. 183. Pour « non-esprit » ou « a-spiritualité » (au danois *Aandløshed* correspondent parfaitement *Geistlosigkeit* et *Spiritlessness*), les traductions françaises proposent « insensibilité spirituelle » ou « néant spirituel ».

126 Cf. chapitre III, § 1. « L'a-spiritualité de l'angoisse [*Aandløshedens Angest*] », C. A. : S. V. IV, p. 400 sq. — O. C VII, p. 192 sq ; *Maladie* : S. V. XI, p. 179. — O. C. XVI, p. 204 renvoie à ce passage.

127 C. A. : S. V. IV, p. 401. — O. C VII, p. 193, Kierkegaard cite sans traduire Ephésiens 4, 19 : *oitines apèlèkotes* que la Vulgate traduit par *desperantes*.

128 C. A. : S. V. IV, p. 402. — O. C VII, p. 194. Allusion à 1 Corinthiens 2, 4 : *apodeixis* (latin, *ostensio*), danois : *Beviis*.

129 C. A. : S. V. IV, p. 403. — O. C VII, p. 195.

130 *Maladie* : S. V. XI, p. 176. — O. C. XVI, p. 201.

131 *Maladie* : S. V. XI, p. 256 *. — O. C. XVI, p. 270 *.

132 Suivant Theunissen, l'idée d'absolue désespérance aurait été absolument étrangère à la Grèce antique. Il évoque un texte de Theognis selon lequel « après que toutes les autres divinités nous eurent abandonnés, la seule déesse qui reste auprès de nous est l'Espérance », dans *Der Begriff Verzweiflung*, *op. cit.*, p. 69. Voir aussi Pindar. *Menschenlos und Wende der Zeit*, München, Beck, 2000 où Theunissen traite de l'humanité entre bonheur et malheur, entre splendeur et misère, mais en ayant aussi en vue Hölderlin, Nietzsche et Heidegger. Mis en exergue par Camus au *Mythe de Sisyphe*, le mot de Pindare est bien connu : « Ô mon âme, ô mon amie, n'aspire pas à la vie immortelle, mais va jusqu'au bout du possible, (3ème *Pythique* v. 61-62, tr. fr. M. Yourcenar). Sans doute n'y a-t-il là que conseil de modération conforme au précepte classique : « Rien de trop ». Sans y déroger, « la plus lourde des catégories » selon Kierkegaard marque un net changement de registre.

133 *Maladie* : S. V. XI, p. 203, 208. — O. C. XVI, p. 224, 229. On n'imagine guère cependant que Kierkegaard n'ait pas pensé à l'important appel au stoïcisme dans *La Phénoménologie de l'esprit*, quand Hegel décrivait la structure la plus forte de l'être pour soi de la conscience, de la liberté abstraite retirée en elle-même.

134 Cf. notre notice : « *Vor tid, nutiden* » (danois), dans B. Cassin (Dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert/Seuil, 2004, p. 858.

135 Cf. K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1933. H. H. Schrey, « Die Überwindung des Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche », dans H. H. Schrey (Dir.), *Sören Kierkegaard*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 90-109.

136 Jacobi, « Lettre à Fichte » [1799], dans *Œuvres philosophiques*, tr. fr. J. J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 328.

- 137** *Ou bien... ou bien* : S. V. II, p. 215. — O. C. IV, p. 179. Sur le stade esthétique marqué par le nihilisme pessimiste du post-romantisme, cf. S. Steffensen, « *Kierkegaard und Goethe* », dans *Nerthus III. Nordisch-deutsche Beiträge*, 1972, p. 19-55. C'est de ce « nihilisme-là », en effet que témoignent plusieurs aphorismes des *Diapsalmata* de *L'Alternative*.
- 138** *Maladie* : S. V. XI, p. 176-177. — O. C. XVI, p. 201-202. Il n'est pas étonnant que le caractère obligatoire de ce long chemin de négativités ait souvent suscité quelque réticence.
- 139** *Maladie* : S. V. XI, p. 156. — O. C. XVI, p. 182.
- 140** *Maladie* : S. V. XI, p. 157. — O. C. XVI, p. 183.
- 141** *Maladie* : S. V. XI, p. 161. — O. C. XVI, p. 187. C'est à partir du « *ne pas être soi* » que s'opère le mouvement vers le devenir réel.
- 142** *Maladie* : S. V. XI, p. 203. — O. C. XVI, p. 224.
- 143** *Maladie* : S. V. XI, p. 206. — O. C. XVI, p. 226. Sur écharde et humilité, cf. *Ibid*, p. 215. — p. 234. Il était réservé à la section théologique (et ensuite à *L'Ecole du christianisme*) d'évoquer « l'humble courage [...], l'humiliation qui abaisse autant qu'elle élève », *Ibid*, p. 222-223. — p. 241 ; p. 260 *. — p. 274 *.
- 144** *M.* : S. V. IV, p. 283. — O. C. VII, p. 85.
- 145** Cf. *Der Begriff Verzweiflung*, op. cit., p. 69-70. Sans en appeler à Kierkegaard, V. Delecroix dans « L'Expérience nihiliste du christianisme », art. cit., a proposé une interprétation de l'expérience chrétienne et du désespoir nihiliste pensés ensemble, mais dans une temporalité décomposée par la présence en son sein de l'éternité, le temps de l'espérance doublant le temps du nihilisme.
- 146** « Acquiescement dionysiaque au monde [...] état le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre », dans Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1888, 16 [32], tr. fr. J. C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1977, p. 244.
- 147** *Maladie* : S. V. XI, p. 170-172, 206. — O. C. XVI, p. 195-197, 227.
- 148** Voir John D. Caputo, « The experience of God and the axiology of the impossible », dans *Religion after Metaphysics*, p. 123-145. A partir de Nicolas de Cues et de Kierkegaard et à la lumière des textes du Nouveau Testament (entre autres Matthieu 19, 26 ; Romains 4, 18), l'auteur tente de décrire la structure phénoménologique de la passion pour l'impossible, et donc d'une « expérience de Dieu » possible hors religions établies et dégagée de toute condition de possibilité.
- 149** Nicolai de Cusa, *Dialogus de possest, Opera omnia* 11/2, éd. R. Steiger, Hamburg, Meiner, 1973, p. 71. Sur la notion théologique de la puissance de Dieu, voir notre étude : « L'expérience de l'impossible », *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2008, vol. 64, Fasc. 2-4, p. 104 sq.
- 150** Simone Weil, qui a si souvent des accents désespérés, est proche de Kierkegaard quand elle écrit : « L'impossibilité est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre », dans *La Pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1991, p. 112.
- 151** *Maladie* : S. V. XI, p. 256 *. — O. C. XVI, p. 270 *.
- 152** *Maladie* : S. V. XI, p. 170. — O. C. XVI, p. 195 : formule du genre : « Grâce à Dieu » (*takket være Gud*).
- 153** *Maladie* : S. V. XI, p. 168. — O. C. XVI, p. 193.
- 154** *Maladie* : S. V. XI, p. 204. — O. C. XVI, p. 225.
- 155** *Maladie* : S. V. XI, p. 143. — O. C. XVI, p. 171 d'abord, p. 167 sq. - p. 192 sq., ensuite.
- 156** *Maladie* : S. V. XI, p. 151. — O. C. XVI, p. 178.
- 157** *Maladie* : S. V. XI, p. 145. — O. C. XVI, p. 172.
- 158** *Ibid*. L'éthicien, on s'en souvient, trouvait en lui « la puissance éternelle » qui pénètre toute existence. Ici apparaît la *position* et disparaît l'éternité comme enveloppement et immanence.
- 159** *Maladie* : S. V. XI, p. 272. — O. C. XVI, p. 285. Fondation, transparence et foi disent le devant Dieu. Cette définition est un dispositif combinatoire (*Bogstavregning*) », p. 219. — p. 238. Cet étrange concept déjà rencontré a pu être traduit par *algébrique*. Il désigne ici toutes les formes réelles ou concevables du désespoir comme péché ; aussi le péché, étant l'opposé de la foi, est-il autrement certes, mais comme la foi, un *devant Dieu*.
- 160** *Papirer* 1848 VIII B 170, 2, p. 265. Le *i* (dans) est mis en évidence par deux tirets verticaux.
- 161** *Maladie* : S. V. XI, p. 145. — O. C. XVI, p. 172.
- 162** Ce désespoir « ne veut pas par dépit arracher son soi à la puissance qui l'a posé, il veut s'imposer à elle, lui tenir tête », dans *Maladie* : S. V. XI, p. 208-209. — O. C. XVI, p. 229. A noter l'appel aux figures mythiques, Prométhée, Tantale. — Il faut rappeler le très beau développement sur « Défi et abandon » proposé par Jaspers dans son chapitre sur les rapports existentiels à la transcendance. Il notait particulièrement ce qu'il y a de mythique dans l'insurrection quasi divine contre le divin : *nemo contra*

deum nisi deus ipse, la liberté prométhéenne plonge « dans l'incommensurable douleur de son impuissance ». Clémence Ramnoux a donné un savant commentaire de ce thème chez Jaspers, allant de la face nocturne du divin à la colère de Dieu de la tradition biblique et plus tard luthérienne cf. *Etudes présocratiques*, Paris, Klincksieck 1970, p. 199-207. Curieusement, plutôt que « Défi et abandon », *Trotz und Hingabe* a été traduit par « Rébellion ou don de soi », dans K. Jaspers, *Philosophie*, tr. fr. J. Hersch, Paris-Berlin, Springer, 1989, p. 667 sq.

163 *Maladie* : S. V. XI, p. 178. — O. C. XVI, p. 203.

164 Voir, mais ici sans excès ni démesure, l'être-possible à lui-même transparent dans la liberté du pouvoir-être le plus propre, Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 144.

165 « Ainsi tout est donc fini », dans *Sur une tombe* : S. V. V, p. 261. — O. C. VIII, p. 61. Traduit par Th. Häcker et publié dans le *Brenner-Jahrbuch* en 1915, *An einem Grab*, ce discours n'a pas pu passer inaperçu. Voir aussi la pensée de l'être mortel ou mieux de l'être-pour-la-mort, de l'être en vue de la mort dans une page impressionnante : « l'arrêt qui aide à faire une offre absolue à l'Absolu », ce dont un seul vivant a été capable, « celui-là qui fut lui-même l'Absolu », *Papirer*. 1850, X, 3 A 47. — *Journal* IV, p. 26-27. L'être touchant à sa fin — touchant même en quelque sorte sa fin — devrait pouvoir faire une offre, c'est là encore pour lui une possibilité, mais qui n'est pas vraiment de l'ordre du vouloir-être. Sans allusion à la survie (sinon pour « l'Absolu »), seule est ici soulignée la vérité existentielle du moment de l'arrêt comme offre absolue.

166 *Maladie* : S. V. XI, p. 148-149. — O. C. XVI, p. 176-177. Voir l'appel aux mêmes versets bibliques (Marc 9, 48 ; Isaïe 66, 24) et en référence aussi au Christ mourant chez Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, p. 436.

167 Si le suicide est fait en pleine clarté de conscience, il est le désespoir « le plus intense » cf. *Maladie* : S. V. XI, p. 181-182. — O. C. XVI, p. 206, il atteste encore de l'impossible autoconsomption du soi.

168 Sur cette facticité, voir J. Sløk, *Die Anthropologie Kierkegaards*, Kopenhagen, Rosenkilde Bagger, 1954, p. 62 ; Kierkegaard, *penseur de l'humanisme*, tr. fr. H. B. Vergote, Paris, L'Orante, 1995, p. 204. Le terme de facticité ne se trouve pas chez Kierkegaard qui utilise seulement *faktisk* pour opposer de l'être factuel (*faktisk væren*) à l'être idéal.

169 Voir notre étude « Le don et la tâche [*Gave og opgave*] », dans Søren Kierkegaard. *Pensée et problèmes de l'éthique*, p. 87-94.

170 *Maladie* : S. V. XI, p. 260 *. — O. C. XVI, p. 274 *.

171 *Maladie* : S. V. XI, p. 148. — O. C. XVI, p. 176. Il s'agit de : *Haabløshed* distingué de *Fortvivelse* (cf. l'allemand : *Hoffnungslosigkeit* et *Verzweiflung*). A la différence du désespoir qui est partout sous la plume de Kierkegaard, la désespérance ne se trouve que dans deux autres passages de l'œuvre publiée du vivant de l'auteur : *L'Evangile des souffrances* : S. V. VIII, p. 419-423. — O. C. XIII, p. 272-275 ; *Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains* : S. V. XII, p. 420-421. — O. C. XVIII, p. 135-136. Ce texte de Kierkegaard, détaché de son contexte chrétien mais renvoyant à Romains 4, 18, a été mis en exergue par E. Bloch, dans le paragraphe intitulé : « Les images qu'oppose l'espérance à la puissance de l'anti-utopie par excellence : la mort », op. cit., III, p. 231.

172 Cf. M. Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung*, op. cit., p. 126-132. La très éclairante confrontation de Kierkegaard et de Thomas d'Aquin (*Summa theologiae*, IIa IIae, Qu. 20, *De desperatione*, Qu. 21, *De praesumptione*). La présomption dans sa plus vaste portée a valeur de défi, car elle implique aussi l'orgueil (*superbia* - *Stolthed*) cf. *Maladie* : S. V. XI, p. 199. — O. C. XVI, p. 221.

173 *Les Œuvres de l'amour* : S. V. IX, p. 252. — O. C. XIV, p. 204.

174 *Maladie* : S. V. XI, p. 169-170. — O. C. XVI, p. 195.

175 *Maladie* : S. V. XI, p. 205. — O. C. XVI, p. 226.

176 *Maladie* : S. V. XI, p. 170-171. — O. C. XVI, p. 196.