

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Analyse comparative entre Schelling et Kierkegaard  
sur la question du mal

par François Guillet

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de *Maitrise* en philosophie

Mai 2008

© François Guillet, 2008



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Analyse comparative entre Schelling et Kierkegaard sur la question du mal

présenté par  
François Guillet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

*CHANDLE PICHÉ*  
président-rapporteur

Dr Bettina Bergo  
directeur de recherche

*JEAN GARDIN*  
membre du jury

## Résumé

Parmi les nombreux travaux critiques publiés jusqu'à présent sur Schelling ou sur Kierkegaard, peu de rapprochements ont été effectués entre les deux auteurs pour faire ressortir des points de convergence possibles. Nous avons voulu, dans cette étude, combler cette lacune, en montrant qu'il existe effectivement entre la philosophie de Schelling et celle de Kierkegaard des affinités de pensée frappantes. À quoi cela sert-il d'indiquer de telles affinités? Cela permet d'établir une certaine solidarité entre deux ensembles de textes, de montrer qu'ils parlent de la même chose, d'une manière certes parfois différente mais souvent *complémentaire*, de telle sorte que ces textes jettent les uns sur les autres un éclairage pertinent et s'enrichissent mutuellement. Pour ce qui est de la ligne directrice de notre analyse comparative, elle s'oriente sur la problématique du mal. Le choix de ce thème est intéressant pour cette raison qu'il permet de découvrir des réflexions qui, autant chez l'un et l'autre auteur, conservent aujourd'hui encore une acuité certaine pour méditer les problèmes ayant trait au mal. Notre étude débutera par un chapitre destiné à mettre en lumière les nombreux points de convergence significatifs entre Schelling et Kierkegaard sur la question du mal. Nous verrons que les thèses sur lesquelles les deux auteurs se rejoignent témoignent d'une grande originalité, se démarquant des conceptions traditionnelles du mal, et qu'elles dénotent également un souci de rendre compte des expériences individuelles et des intuitions du sens commun relatives au mal. Malgré les similitudes relevées, nous n'avons pas voulu laisser croire que la pensée de Schelling et celle de Kierkegaard se laissent réduire au même. C'est pourquoi nous avons consacré notre second chapitre à la mise en relief de différences non négligeables entre les deux auteurs sur la question du mal. Enfin, dans le troisième chapitre, nous avons voulu montrer que les diverses similitudes et différences relevées entre Schelling et Kierkegaard sur la question du mal ne constituent pas un amas de points de comparaison sans aucun lien entre eux, mais qu'au contraire ces mêmes points viennent s'ancrer dans des lignes de convergence ou des lignes de divergence qui jouent à un niveau plus fondamental, au niveau proprement architectonique de la pensée de Schelling et de celle de Kierkegaard. Enfin, dans la conclusion, nous verrons brièvement ce qu'il en est des possibilités d'actualisation des réflexions de Schelling et de Kierkegaard.

**Mots clefs** : *Schelling, Kierkegaard, mal, faute, idéalisme, christianisme, Dieu*

## Summary

Of the many critical works on Schelling or Kierkegaard published up to now, few of them have undertaken a comparative analysis showing authentic similarities between the two philosophers. We intend, in this study, to fill this gap by showing that there are indeed great affinities between Schelling and Kierkegaard's thought. The value of such an undertaking lies in that it clarifies the relationship between the two philosophical corpuses. In so doing, it shows that, and how, they are addressing the same issues in ways whose difference may often be less profound than has been supposed. Indeed, if one reads them carefully, the thematic convergences are more fecund still than the differences. Once sketched out, the complementarity of Schelling and Kierkegaard's texts also permits their *reciprocal* clarification, thereby facilitating their philosophical understanding and criticism.

As regards the specific subject of our comparative analysis, we will focus attention on the question of evil. This subject holds particular interest thanks to the acuity and pertinence of Schelling and Kierkegaard's explorations of that question. It may even be argued that their meditation provides insights into our contemporary struggles with what we still call "the problem of evil." Our study thus begins with a chapter whose goal is to show significant *similarities* between Schelling and Kierkegaard's respective conceptions of evil, responsibility, and culpability. As we will see therein, the theses they shared with regard to the nature of evil also evince a profound originality—one that took them both quite far from the more classical representations of evil as ontological privation or as rooted in the passions. Further, their theses took seriously the question of how the non-philosopher experienced evil in everyday life. That much said, we are not arguing here that Schelling and Kierkegaard have something like an undifferentiated philosophical project, which is why the second chapter explores several significant contrasts between the two authors. The third chapter reviews the similarities and differences, showing how these convergences and divergences arise directly from the foundations of their philosophies. Finally, in the Conclusions, we briefly examine the contemporaneousness of Schelling and Kierkegaard's theses on evil.

**Keywords:** *Schelling, Kierkegaard, Idealism, Christianity, Existentialism, evil, sin, God*

## Remerciements

Je remercie mon directeur de recherche, Dr Bettina Bergo, pour les discussions enrichissantes et stimulantes que nous avons eues au sujet de Schelling et de Kierkegaard, et qui ont alimenté mes réflexions durant le processus de rédaction de mon mémoire.

Je remercie également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour le soutien financier qui me fut accordé durant l'année de rédaction de mon mémoire.

F.G.

# Table des matières

## **Introduction, 1**

- Justification du projet entrepris dans la présente étude, 1
- Méthode de travail, 5
- Plan général de la présente étude, 7

## **Chapitre 1 : Points de convergence, 8**

**1.1 L'être humain est constitué d'âme, d'esprit et de corps. De ces trois composantes, le mal a toujours sa source dans l'esprit; il n'y a de mal que spirituel, 8**

*1.1.1 Comment en vient-on à affirmer que le mal provient de l'esprit?, 8*

*1.1.2 La faute apparaît dans l'individu en même temps que l'esprit. Ce surgissement conjoint est un moment constituant dans le développement de l'être humain, 13*

*1.1.3 D'autres approches possibles pour démontrer que le mal relève de l'esprit, 16*

*1.1.3.1 Schelling conçoit le mal comme la volonté égoïste du fond éclairée par l'esprit, 17*

*1.1.3.2 Selon Kierkegaard, le démoniaque déterminé par l'esprit est une figure du mal plus prononcée que le démoniaque sensuel, 19*

*1.1.4 Le mal spirituel dans sa forme la plus extrême, 21*

**1.2 Le mal en tant que bris de la connexion qui relie le corps, l'esprit, l'âme et Dieu, 22**

**1.3 La faute consiste pour l'individu à nier sa subordination par rapport à Dieu et à vouloir être son propre principe d'existence, 25**

*1.3.1 Le désir de s'absolutiser, de se faire soi-même dieu, 25*

*1.3.2 La prétention de l'individu, qui n'est qu'une partie d'un tout, à être lui-même totalité, 27*

*1.3.3 De funestes conséquences : un état de non-liberté et même d'auto-annihilation, 28*

**1.4 La liberté ne se définit pas comme libre arbitre, c'est-à-dire qu'elle ne se comporte pas vis-à-vis du Bien et du Mal comme vis-à-vis des objets qu'elle pourrait choisir indifféremment, 31**

**1.5 Ce qui fait tendre l'individu vers le mal sans toutefois l'y décider : le pouvoir d'attraction universel du mal et l'angoisse, 33**

*1.5.1 L'universalité du pouvoir d'attraction du mal, 34*

*1.5.2 L'angoisse, 37*

*1.5.2.1 L'angoisse en lien avec les fautes particulières des êtres humains, 37*

*1.5.2.2 L'angoisse en lien avec la faute du premier homme, 39*

**1.6 Le mal est «é-mu», troublé, angoissé à l'approche du bien, ce qui l'amène à ressortir en pleine lumière, à se manifester explicitement, 43**

**1.7 Positivité du mal chez Schelling et Kierkegaard, par opposition aux théories qui présentent le mal sous le mode de la négativité (imperfection, manque de vertu, finitude, faiblesse, ignorance, etc.), 44**

**1.8** L'existence de l'être humain est précaire, elle peut à tout moment basculer et sombrer; et le danger auquel est en proie l'être humain réside précisément en lui-même, de sorte que c'est de lui-même que l'être humain doit d'abord et avant tout se méfier, **49**

**1.9** La folie, sous la forme d'un enfermement en soi-même dans un cercle vicieux, est aussi une expression du mal (ou du moins une entrave au bien), **53**

**1.10** La Chute de l'homme originaire a eu des répercussions non seulement sur le destin des êtres humains, mais aussi sur la nature dans son ensemble, **56**

**1.11** Culpabilité originaire et culpabilité résultant des actes propres de l'individu, **59**

*1.11.1 La culpabilité originaire, essentielle, 59*

*1.11.2 La culpabilité que l'individu contracte par sa propre faute, 62*

*1.11.3 L'être humain, doublement coupable, ne peut obtenir le salut que par grâce divine, 65*

## **Chapitre 2 : Points de divergence, 67**

**2.1** Chez Schelling, l'homme est tenté par un être (Satan) qui lui est extérieur, tandis que chez Kierkegaard l'homme n'est jamais tenté que par lui-même. Cet être est aussi chez Schelling celui qui soumet l'homme à l'épreuve, tandis que chez Kierkegaard, Dieu seul met à l'épreuve, **68**

*2.1.1 Tentation extérieure chez Schelling; tentation qui provient toujours de soi-même chez Kierkegaard, 68*

*2.1.2 L'épreuve est le fait de Satan chez Schelling; elle est le fait de Dieu chez Kierkegaard, 70*

**2.2** Selon Schelling, il n'y a pas de devenir moral pour l'individu à l'intérieur de la vie temporelle; Kierkegaard, au contraire, soutient que l'existence de l'individu se définit d'abord et avant tout comme un devenir, **74**

**2.3** Chez Schelling, le choix de soi-même est réalisé de toute éternité, par un acte intelligible qui précède la vie temporelle, tandis que chez Kierkegaard ce choix s'effectue dans le cours de l'existence en ce monde, **78**

**2.4** Selon Schelling, la distinction entre le bien et le mal appartient à la nature intime de l'être humain; selon Kierkegaard, l'individu n'est pas d'abord en possession de cette distinction, il doit la faire sienne par une prise de conscience décisive, **82**

**2.5** Le mal est fonction du temps chez Schelling (telle chose est bonne lorsqu'elle existe dans le temps qui lui est imparti, mais elle devient mauvaise si elle veut persister au-delà du moment dans le temps qui lui a été accordé); tel n'est pas le cas chez Kierkegaard, pour qui un péché est un péché, indifféremment de la période du temps, **84**

**2.6** Selon Schelling, le mal est nécessaire à l'auto-révélation de Dieu; chez Kierkegaard, le mal ne saurait en aucune manière être nécessaire et il ne saurait être utile à Dieu qui n'a besoin de rien, qui est déjà dans une plénitude complète, **87**

**2.7** Selon Schelling, le bien et le mal ont une même racine et, de la sorte, il est toujours possible que l'un se transforme en l'autre; selon Kierkegaard, l'amour véritable est immuable et il ne peut se transformer en son contraire, la haine, **91**

## **Chapitre 3 : Le “pourquoi” des différences et des similitudes entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, 94**

### **3.1 Le “pourquoi” des différences entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, 95**

*3.1.1 Kierkegaard ne cherche pas à expliquer le mal en soi, il se contente d'en explorer les régions limitrophes; il récuse même toute tentative de théorisation du mal. Schelling, au contraire, juge possible de rendre compte du mal en tant que tel et il s'engage dans ce but dans une vaste entreprise spéculative, 95*

*3.1.1.1 Selon Kierkegaard, il n'y a que deux attitudes possibles vis-à-vis du christianisme : la foi ou le scandale; puisque le mal (compris comme péché) est l'un des objets propres du christianisme, il n'est ouvert lui aussi qu'à ces deux attitudes, sans possibilité de théorisation. Selon Schelling, foi et raison ne s'excluent pas mutuellement, de telle sorte qu'il est possible de faire la théorie du mal sans laisser tomber la foi, 96*

*3.1.1.2 Selon Kierkegaard, celui qui prend le mal comme objet d'étude spécifique trahit par le fait même qu'il est secrètement en affinité avec le mal. Selon Schelling, «il faut ignorer [le mal] de cœur, non point de tête», car il faut acquérir à son sujet une assez bonne connaissance pour lui faire face et s'en prémunir, 102*

*3.1.2 Les divergences entre Schelling et Kierkegaard à la lumière des controverses entre Schelling et Eschenmayer, 104*

*3.1.3 La philosophie de Schelling est orientée par une visée systématique; le mal est au nombre des objets qu'il cherche à loger dans le système. Kierkegaard, pour sa part, juge que le système est inconciliable avec des objets qui relèvent de l'existence, dont le mal, 108*

### **3.2 Le “pourquoi” des similitudes entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, 115**

*3.2.1 Schelling et Kierkegaard ont tous deux un souci marqué pour la réalité effective; ils s'intéressent à ce qui existe et à la manière dont cela existe, 115*

*3.2.2 Schelling et Kierkegaard se préoccupent de la question de l'être humain concret, bien que cette préoccupation soit moins évidente de prime abord chez Schelling, 119*

*3.2.3 Schelling et Kierkegaard accordent tous deux dans leur philosophie une place d'importance à la question de la liberté, 121*

*3.2.4 Complémentarité des approches philosophiques de Schelling et de Kierkegaard : il n'est pas rare que les deux auteurs partagent des idées semblables, mais qu'ils les abordent selon des perspectives, certes différentes, mais complémentaires, ce qui a pour effet de jeter un éclairage réciproque sur leurs textes respectifs et d'en faciliter ainsi la compréhension, 123*

## **Conclusion, 126**

**Actualité des conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, 126**

**Bilan des résultats obtenus, 131**

## **Bibliographie, 134**

## Introduction

### *Justification du projet entrepris dans la présente étude*

Pour qui prend connaissance du projet que nous nous proposons d'entreprendre dans cette étude, à savoir une analyse comparative entre Schelling et Kierkegaard sur la question du mal, deux questions risquent immédiatement de se poser. La première consiste à demander quelle est la pertinence de mettre en relation Schelling et Kierkegaard. Pourquoi ouvrir un dialogue précisément entre ces deux auteurs plutôt qu'entre tels et tels autres? Auront-ils vraiment quelque chose à se dire, ou bien faut-il s'attendre à ce que la discussion s'épuise très rapidement? La seconde question concerne le thème spécifique en direction duquel est orientée la recherche : pourquoi choisir la problématique du mal comme point d'articulation de la comparaison entre Schelling et Kierkegaard? En quoi ce thème s'avère-t-il particulièrement intéressant? Pourquoi l'avoir préféré à d'autres objets de comparaison possibles? Ce sont là deux questions légitimes qui méritent réponse, et vis-à-vis desquelles toute tentative d'esquive ne peut que donner l'apparence d'entreprendre une recherche purement arbitraire.

En réponse à la première question, nous pouvons indiquer que la mise en relation entre Schelling et Kierkegaard se justifie d'abord par leur appartenance à un même contexte socio-historique général. Les deux auteurs sont proches tant dans le temps que dans l'espace : Schelling est allemand et a vécu de 1775 à 1854; Kierkegaard est danois et a vécu de 1813 à 1855. Il est vrai que cette proximité aurait pu demeurer sans conséquence : deux auteurs peuvent être relativement proches l'un de l'autre sur le plan spatio-temporel et pourtant avoir des préoccupations et des intérêts fort différents. Néanmoins, tel n'est pas le cas de Schelling et de Kierkegaard. Les deux auteurs ont baigné dans un même contexte culturel, intellectuel et religieux, et cela se laisse voir à travers leurs œuvres respectives. D'abord, il faut mentionner qu'ils n'étaient pas sans connaître les enjeux philosophiques majeurs de leur époque, et qu'ils se sont efforcés tous deux, chacun à sa manière, de se confronter avec ces problèmes et d'y répondre. Notamment, ils ont pris position par rapport au système philosophique dominant de leur temps, à savoir celui de Hegel; ils ont critiqué ce système et ont indiqué comment ils se situaient par rapport à celui-ci. Sur le plan culturel, Schelling et Kierkegaard étaient familiers avec les quelques grands écrivains qui, par leurs drames et leur poésie, ont marqué d'une profonde empreinte l'imaginaire de toute leur l'époque. Goethe et les représentants du romantisme allemand sont parmi ceux dont l'influence se fait sentir à travers les écrits de Schelling et de Kierkegaard; une influence, notons-le bien, qui ne se limite pas à agrémenter

leurs traités philosophiques de quelques touches esthétiques, sans rien toucher de leur contenu, mais qui leur fournit bien plutôt une riche matière à réflexion : ainsi en est-il par exemple du *Faust*, de Goethe, qui a donné l'occasion aux deux philosophes d'approfondir leur réflexion sur le problème du mal. Enfin, Schelling et Kierkegaard partagent également un héritage religieux commun : au Danemark comme en Allemagne, c'était, à l'époque – comme d'ailleurs aujourd'hui encore dans une certaine mesure – le luthérianisme qui était dominant. Bien que faisant preuve tous deux de lucidité et d'esprit critique par rapport à leur tradition religieuse, dont ils ne suivent pas aveuglément tous les points de doctrine, il n'en demeure pas moins que Schelling et Kierkegaard développent toujours leurs réflexions sur fond de tradition chrétienne, à laquelle ils reprennent bien des concepts et un certain nombre de dogmes.

À toutes ces considérations, il faut encore ajouter, pour souligner la relation de proximité (et d'une proximité significative) entre Schelling et Kierkegaard, que le second de ces deux auteurs n'était pas ignorant de la philosophie du premier. Non seulement Kierkegaard avait-il été renseigné de quelques éléments de la pensée de Schelling par l'entremise de son professeur H. L. Martensen<sup>1</sup>, mais de plus il possédait dans sa bibliothèque personnelle des ouvrages de Schelling<sup>2</sup>. Enfin, nous ne saurions passer sous silence le fait que Kierkegaard s'est rendu à Berlin en 1841 pour assister à un cours donné par Schelling lui-même. Ce cours avait pour objectif d'élaborer une *Philosophie de la Révélation*, dans le cadre de laquelle Schelling exposait les principes de sa «philosophie positive» qui, opposée à la «philosophie négative», s'intéresse à la démonstration de la réalité effective, plutôt qu'à l'enchaînement des raisonnements nécessaires à l'intérieur de la seule raison. Ainsi donc, après avoir pris connaissance de tous ces points de contact entre Schelling et Kierkegaard, nous ne pouvons faire autrement que reconnaître que les liens qui les unissent sur le plan historique, loin d'être ténus et cousus de manière peu crédible, sont véritablement manifestes. Il n'est donc pas arbitraire et sans fondement d'entreprendre une analyse comparative entre les œuvres de ces deux auteurs.

Mais nous n'en avons pas fini avec la question qui s'enquiert de la pertinence de la mise en relation de Schelling et de Kierkegaard : un second élément de réponse doit être indiqué.

<sup>1</sup> Cet enseignement de Martensen a eu lieu lors du semestre d'hiver de 1838-1839. Voir *Papirer* II C 25.

<sup>2</sup> L'inventaire de la bibliothèque de Kierkegaard à sa mort a permis de constater que ce dernier possédait deux livres de Schelling : *Philosophische Schriften*, I (recueil de textes publié en 1809) et *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (*Leçons sur la méthode des études académiques*, de l'édition publiée en 1830). Il est à noter que, parmi les textes regroupés dans le recueil publié en 1809, étaient comprises notamment les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, qui font de la question du mal l'un de leurs objets d'investigation principaux. En vue de notre analyse comparative autour de la question du mal, il est très intéressant de savoir que Kierkegaard possédait et avait fort probablement pris connaissance de cet ouvrage.

Car encore faut-il que toutes ces considérations que nous avons évoquées pour faire ressortir, d'une part, l'appartenance des deux auteurs à un même contexte socio-historique, et d'autre part l'influence possible de Schelling, à travers ses ouvrages et le cours qu'il a professé, sur Kierkegaard – encore faut-il que ces considérations ouvrent sur un terrain d'étude où il est possible d'apporter des éléments nouveaux et dignes d'intérêt. S'il s'agit d'un terrain déjà maintes fois arpenté par les historiens de la philosophie, de telle sorte qu'il s'agit maintenant d'un lieu saturé de commentaires, sans doute le projet d'une nouvelle exploration de ce terrain apparaîtra-t-il, dans ces conditions, comme manquant de pertinence. La présente étude, pour sa part, ne se trouve pas dans une telle situation : le terrain que nous nous proposons d'étudier semble être un lieu que les historiens de la philosophie ont, jusqu'à présent, étonnamment peu fréquenté. En effet, pour qui parcourt les multiples commentaires consacrés à Schelling ou à Kierkegaard, il apparaît rapidement que chacun d'eux a été mis en relation avec quantité d'auteurs divers, mais très rarement l'un avec l'autre. Lorsque, en de rares occasions, ils sont mis en parallèle, cela se limite la plupart du temps à quelques considérations générales et fort brèves, qui ne creusent pas la comparaison en profondeur de façon systématique. Ainsi, l'analyse comparative entre Schelling et Kierkegaard que nous nous proposons d'entreprendre dans la présente étude, a l'avantage de présenter un caractère novateur, puisqu'elle s'engage sur un terrain de l'histoire de la philosophie qui, jusqu'à présent, a été à peine défriché, et où il reste encore beaucoup à explorer et à analyser.

Un troisième élément de réponse mérite d'être mentionné en lien avec la question qui porte sur la pertinence du déploiement d'un appareil comparatif entre Schelling et Kierkegaard. Pour qui parcourt les ouvrages de Schelling et ceux de Kierkegaard, il apparaît de façon assez manifeste, sans même besoin d'une analyse poussée dans les détails, qu'un certain nombre de thèmes et de questions philosophiques se trouvent également chez l'un comme chez l'autre. En effet, nous voyons fréquemment traitées, autant par Kierkegaard que par Schelling, des questions telles que celles de la liberté, de la réalité effective (par opposition à la nécessité), de la vie, du rapport de l'être humain à Dieu et – ce qui est pour nous d'un intérêt premier en ce qui concerne la présente étude – du mal et de la faute. Il y a ainsi tout un ensemble de thématiques, de même qu'un champ lexical et un jeu de concepts, que Schelling et Kierkegaard ont en commun. Une telle constatation, bien que se constituant d'abord simplement à la surface des textes, par une première lecture non encore approfondie, n'en demeure pas moins un signe encourageant qui invite à creuser plus à fond la comparaison entre les deux auteurs. Nous sommes pour ainsi dire mis sur la piste d'une possible parenté de pensée entre Schelling et Kierkegaard, qui se nourrit du moins du fait qu'ils partagent un

certain nombre de préoccupations philosophiques similaires. Ainsi donc, en ayant en main ces quelques indices prometteurs, nous nous lançons dans notre étude avec confiance, ne redoutant pas un échec complet, c'est-à-dire une mise en comparaison qui demeurerait stérile, mais nourrissant l'espoir, supporté en cela par nos premiers indices, que l'entreprise ne restera pas sans résultats intéressants.

Nous en venons maintenant à la seconde question qui peut se poser par rapport au projet qui occupe la présente étude : pourquoi avoir choisi la problématique du mal comme ligne directrice de la comparaison entre Schelling et Kierkegaard? Les raisons dont il s'agit ici diffèrent de celles que nous avons invoquées jusqu'à présent pour justifier notre projet. Dans ce qui précède, nous avons fait valoir notre entreprise en tant qu'une possible contribution intéressante pour l'histoire de la philosophie. Maintenant, nous voulons insister sur le fait que la recherche que nous nous proposons ici d'effectuer n'est pas seulement une entreprise érudite, susceptible de satisfaire la curiosité intellectuelle mais sans pouvoir faire davantage. En fait, il s'agit aussi d'une recherche qui peut nourrir notre méditation en ce qui a trait aux *problèmes actuels* ayant trait à la question du mal. En effet, il faut souligner à quel point les réflexions de Schelling et de Kierkegaard sur le problème du mal sont loin d'être des propos que le passage du temps aurait rendu désuets et tout juste bons à faire sourire par leur naïveté; au contraire, leurs intuitions et leurs raisonnements sur la question du mal gardent aujourd'hui encore une pertinence certaine, en vertu de laquelle ils peuvent s'avérer d'une aide précieuse dans nos efforts pour comprendre ces phénomènes multiples que nous regroupons sous la désignation du "mal" et pour apprendre à les affronter efficacement. Cette pertinence de la philosophie de Schelling et de celle de Kierkegaard pour les problèmes actuels concernant le mal s'explique notamment par le fait que les deux auteurs ne traitent pas du mal d'une façon tout à fait détachée de l'expérience, en ne s'appuyant que sur des considérations abstraites; au contraire, ils tiennent compte tous deux de la réalité expérimentée par les êtres humains et de la façon dont ils perçoivent le mal dans le champ de leur vécu. Loin de dédaigner et de tenir à l'écart ces données de l'expérience familière du mal, Schelling et Kierkegaard tentent de leur fournir des réponses satisfaisantes. Et si, toutefois, dans certains cas, leurs théories ont mal vieilli et ne peuvent plus emporter notre adhésion à notre époque, du moins devons-nous reconnaître que les *questions* posées au sujet du mal, sont fort bien problématisées, en des termes qui mettent bien en lumière toutes les difficultés qui sont en jeu dans les problèmes étudiés et qu'il s'agit d'expliquer.

### *Méthode de travail*

Il nous faut maintenant indiquer de quelle façon nous allons procéder pour effectuer la comparaison entre Schelling et Kierkegaard. Mais avant de présenter notre méthode de travail, nous croyons qu'il est important de faire le détour par la question qui prend de front le problème de la pseudonymie de Kierkegaard. En effet, tout interprète de la pensée de Kierkegaard se doit de prendre position par rapport à la question de sa pseudonymie, c'est-à-dire qu'il doit déterminer quel statut et quelle signification doivent être accordés, selon lui, aux différents auteurs pseudonymes auxquels Kierkegaard donne la parole. L'interprétation que nous privilégierons par rapport à cette question sera déterminante quant à l'orientation de notre méthode de travail pour la comparaison entre Schelling et Kierkegaard.

Bon nombre d'interprètes de Kierkegaard font une distinction entre, d'une part, les diverses conceptions de l'existence qui sont véhiculées par ses pseudonymes et, d'autre part, la pensée propre de Kierkegaard lui-même. Cette façon d'aborder les œuvres de Kierkegaard nous semble problématique. D'emblée, la question suivante s'impose à nous : quelle est donc cette mystérieuse "pensée véritable de Kierkegaard" que ces interprètes prétendent avoir décelée? Où l'ont-ils découverte, sur la base de quoi l'ont-ils constituée? Y a-t-il donc un lieu où sa "pensée véritable" se dévoile, et à partir d'où il est possible par la suite d'évaluer chacun de ses textes comme appartenant ou non à sa propre pensée? En fait, ceux qui veulent distinguer dans la production philosophique de Kierkegaard ce qui appartient à sa pensée propre et ce qui s'en écarte, semblent croire qu'ils peuvent retrouver et cerner au plus près les intentions intimes de l'auteur, ses convictions, la pensée à laquelle il adhère dans son for intérieur; ils semblent croire qu'ils peuvent retracer et mettre en lumière "ce que Kierkegaard voulait vraiment dire", à travers ou derrière ses textes. Sans nous prononcer d'abord sur la possibilité de mener à bien une telle entreprise, interrogeons-nous d'abord sur sa pertinence. Quel est l'intérêt proprement scientifique de savoir, à propos d'un auteur en tant qu'il est un individu singulier, ce qu'il pensait en son for intérieur et quelles étaient les intentions qui l'animaient? Des recherches à ce sujet peuvent bien satisfaire un goût pour l'anecdote et une curiosité pour les individus d'exception, mais elles ne présentent pas d'intérêt pour qui veut approfondir sa connaissance des textes philosophiques. D'ailleurs, il faut mentionner, à l'encontre de ceux qui se proposent de retrouver le Kierkegaard véritable derrière tous ses pseudonymes, que Kierkegaard lui-même s'objecte à une telle entreprise, qu'il juge vaine. Il fournit en effet à la fin du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* une «première et dernière explication» avec le lecteur, où il rend à ses pseudonymes la responsabilité morale et les mérites de leurs textes respectifs, et où il précise qu'il veut être reçu, lui-même en tant

qu'auteur, comme ce qui ne présente pas d'intérêt, comme ce qui est voué à s'effacer : «Je suis donc l'indifférent, c'est-à-dire que ce que je suis et comment je le suis est indifférent, tout comme encore la question de savoir si dans mon for intérieur ce que je suis et comment je le suis m'est aussi à moi-même si indifférent ne regarde absolument pas cette production» (7, 524).

Mais si toutefois quelqu'un persistait à affirmer la pertinence de rechercher le "Kierkegaard authentique", il faudrait alors argumenter au niveau de la possibilité même d'une telle entreprise, en montrant qu'il s'agit là d'un projet qui ne se peut accomplir. C'est ce que Michel Foucault a bien montré dans *L'Archéologie du savoir* : l'historien ne peut prétendre remonter à la source intime de la pensée d'un auteur et dévoiler ainsi ce qui se dit secrètement, en filigrane, à travers l'apparence première des textes donnés. Il s'agit également d'une illusion, selon Foucault, de vouloir ramener la diversité multiple des textes à un sujet souverain unique, sous la figure de «l'auteur» régnant sur la totalité de son «Œuvre». En agissant ainsi, nous imposons à un ensemble de textes une unité et une continuité parfaites, là même où ces textes étaient peut-être beaucoup plus disparates. Dans le cas qui nous occupe, ne semble-t-il pas illusoire de croire que Kierkegaard, tout au long de son œuvre d'écrivain, a conservé toujours une parfaite identité de pensée, de telle sorte que tout ce qui s'éloigne de cette identité supposée devrait être rejeté comme n'appartenant pas en propre à sa pensée véritable?

Nous suivons encore Foucault lorsqu'il affirme que ce qui devrait être l'objet des investigations de l'historien, ce n'est pas l'individu particulier qui, animé de telles ou telles intentions, a écrit un certain nombre de textes, mais ce devrait être plutôt les *textes eux-mêmes*. Nous devons prendre en considération la masse des choses écrites telles qu'elles se donnent en elles-mêmes, sans chercher à travers ou derrière elles ce que l'auteur dit secrètement. C'est pourquoi, en ce qui concerne la présente étude, nous ne nous proposons pas tant de faire la comparaison entre deux auteurs, c'est-à-dire entre deux individus singuliers animés d'intentions complexes et, reconnaissons-le, d'intentions indiscernables en cette complexité (peut-être même pour eux-mêmes), mais nous nous proposons plutôt de *mettre en relation des textes*, ceux de Schelling et ceux de Kierkegaard, tels qu'ils se donnent à lire en eux-mêmes. En travaillant ainsi au niveau des textes, nous chercherons moins à identifier des influences de pensée, démontrées sur la base de liens historiques précis ayant à voir avec la vie des auteurs (non pas toutefois que nous ne tiendrons aucunement compte de cette dimension, mais elle ne jouera pas un rôle de premier plan), mais nous nous efforcerons plutôt à mettre en relief des *affinités de pensée* qui se laissent remarquer lorsque nous mettons

en parallèle les textes des deux auteurs. À quoi cela sert-il d'indiquer des d'affinités de pensée? Cela permet d'établir une certaine solidarité entre deux ensembles de textes tenus jusqu'à présent pour étrangers l'un par rapport à l'autre, de montrer qu'ils parlent de la même chose, d'une manière certes parfois différente mais souvent *complémentaire*, de telle sorte que ces textes peuvent apporter les uns sur les autres un éclairage pertinent, par suite *s'enrichir mutuellement* et enfin, peut-être, s'unir dans une communauté de réflexions susceptibles de nous aider à répondre à certains de nos problèmes philosophiques actuels.

#### *Plan général de la présente étude*

Il ne nous reste plus, avant de conclure cette introduction, qu'à indiquer la division générale selon laquelle s'articuleront les développements de la présente étude. Le premier chapitre sera consacré à la mise en évidence de points de convergence particulièrement frappants entre la conception du mal de Schelling et celle de Kierkegaard. Ce sera l'occasion, à chaque fois, d'explicitier en détails, chez chacun des deux auteurs, un point spécifique de leur doctrine du mal. Dans le second chapitre, nous verrons que malgré les nombreux rapprochements qu'il est possible de tracer entre Schelling et Kierkegaard, il n'en demeure pas moins, entre eux, des points de divergence significatifs. Il est important, afin de ne pas laisser croire que les doctrines du mal respectives de Schelling et de Kierkegaard pourraient se confondre en une seule, d'en souligner aussi les différences. Dans le troisième chapitre, nous allons porter la comparaison entre les deux auteurs à un niveau plus général que celui qui concerne la seule question du mal. Notre objectif dans ce chapitre sera de démontrer que les similitudes et les différences relevées dans les deux chapitres précédents ne constituent pas des points de comparaison de peu de poids, ne touchant à rien d'essentiel et de central dans la philosophie de Schelling et celle de Kierkegaard, mais qu'au contraire ces mêmes points viennent s'ancrer dans quelques lignes fondamentales de convergence ou de divergence se situant au niveau proprement architectonique de la pensée des deux auteurs. Ainsi, notre travail de comparaison gagnera en portée, en dépassant les bornes restreintes de la question du mal pour atteindre aux articulations principielles de la philosophie de Schelling et de celle de Kierkegaard. Enfin, dans la conclusion, nous nous efforcerons de faire voir que les réflexions de Schelling et de Kierkegaard sur le problème du mal ne sont pas aujourd'hui tombées en désuétude; nous voulons faire valoir qu'au contraire leurs réflexions ont gardé une acuité et une pertinence certaines, en vertu de quoi elles méritent d'être prises en considération.

## Chapitre 1 : Points de convergence

### **1.1 L'être humain est constitué d'âme, d'esprit et de corps. De ces trois composantes, le mal a toujours sa source dans l'esprit; il n'y a de mal que spirituel.**

#### *1.1.1 Comment en vient-on à affirmer que le mal provient de l'esprit?*

Nous trouvons dans les divers écrits de Schelling beaucoup de confirmations de cette thèse selon laquelle le mal provient de l'esprit humain. L'un de ses textes est particulièrement riche d'informations et de précisions quant à cette thématique; il s'agit des *Conférences de Stuttgart*. Schelling y présente une division dans l'être humain selon trois composantes : le cœur, l'esprit et l'âme. Selon Schelling, l'âme est la puissance la plus noble et la plus élevée dans l'être humain. Elle n'est rien de moins que la trace de la divinité en l'homme, mais en tant que telle elle est aussi ce qui est tout à fait impersonnel en l'homme, ce qui ne relève pas de son être propre : «L'âme, voilà le vrai divin *dans l'homme*, voilà donc l'*impersonnel*, le proprement étant auquel doit être soumis le personnel en tant que non-étant» (13, 245). L'âme se voyant accorder une si haute dignité, il est impossible que ce soit en elle que le mal prenne sa source; elle ne saurait être pervertie ni malade, et elle ne prend part en aucune occasion à l'action mauvaise. Si l'âme n'est pas le lieu du mal, peut-être faut-il alors chercher celui-ci dans le corps. Cela pourrait sembler plausible, car, après tout, il n'est pas rare que nous entendions dire, dans maintes doctrines morales, que ce qui est sensuel en l'homme est la source de toutes ses perversions. C'est de la chair, dit-on, que proviennent tous les vices dont est infecté l'homme. Or, telle n'est pas la conception du corps de Schelling; il conçoit plutôt celui-ci comme quelque chose de neutre ou d'indifférent en soi<sup>3</sup>, dont l'individu peut faire bon ou mauvais usage : «Le corps-de-chair est une fleur où l'un puise le miel, l'autre le poison» (13, 244). Si ni l'âme ni le corps ne sont à la source du mal qu'accomplit l'être humain, ce ne peut être alors que l'esprit qui en est responsable. Et c'est effectivement ce que soutient Schelling : c'est dans l'esprit humain que le mal trouve le lieu qui lui est propre.

---

<sup>3</sup> Il faut souligner que sur ce point Schelling suit la voie déjà tracée par Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*. En effet, celui-ci y présente les inclinations du corps non seulement comme étant insuffisantes pour constituer la source du mal, mais comme étant elles-mêmes bonnes en soi : «Donc, pour donner un fondement du mal moral dans l'homme, la *sensibilité* contient trop peu; car, en ôtant les motifs qui peuvent naître de la liberté, elle rend l'homme purement *animal* [...]» (25, 103); et nous lisons quelques pages plus loin : «Des inclinations naturelles sont *considérées en elles-mêmes bonnes*, c'est-à-dire non condamnables et il n'est pas seulement inutile, mais ce serait même nuisible et blâmable de vouloir les extirper [...]» (25, 129). D'ailleurs, Schelling ne cherche pas à cacher qu'il s'inscrit dans la même ligne de pensée que Kant sur ce point; il affirme dans les *Recherches sur la liberté humaine* que «ce ne sont point les passions qui sont en soi le mal» (12, 171), en évoquant immédiatement après la doctrine du mal radical de Kant telle que présentée dans *La religion dans les limites de la simple raison*.

Avec cette affirmation, Schelling a conscience d'être à contre-courant d'une opinion largement répandue : «L'opinion courante porte assurément que l'esprit est ce qu'il y a de plus haut dans l'homme. Mais qu'il ne puisse être absolument tel, cela résulte de ce qu'il est capable de maladie, d'erreur, de péché, de mal» (13, 244). Schelling nous apprend donc que le mal prend racine dans l'esprit humain; mais qu'entend-il par "esprit"? En quoi consiste cette composante de l'être humain? Schelling définit l'esprit comme «l'unité vivante» de la base et de l'existant. (12, 177) Pour que s'éclaire cette formule obscure, il faut savoir que Schelling conçoit tous les êtres vivants, qu'il s'agisse de l'être humain, des créatures de la Nature ou même de Dieu (qui, selon Schelling, a une vie propre (nous y reviendrons)), comme des êtres qui viennent à l'existence en se constituant sur ce qui, en eux, est le fond ou la base de leur existence même. Ce fond est une sorte d'étoffe première qui fournit le matériau à l'être vivant pour qu'il se forme. Le rôle du fond doit cependant se limiter à cette fonction d'assise pour l'érection de l'existant, c'est-à-dire que le fond, précisément en tant qu'il est destiné à être une assise, doit demeurer en retrait, en laissant se déployer l'existant. Lorsque le fond refuse de demeurer à la place qui lui est assignée et qu'il veut plutôt se hisser au rang de l'existant, c'est alors qu'il y a *mal*. Nous expliciterons davantage cette thèse schellingienne dans des développements ultérieurs, mais qu'il suffise pour l'instant de souligner que l'esprit se définit comme le lien unissant ces deux constituantes fondamentales de tout être vivant, que sont la base et l'existant.

Il faut aussi prendre soin d'indiquer que l'esprit, dans la conception de Schelling, n'est pas un principe du mal, c'est-à-dire qu'il n'est pas un élément mauvais en soi, comme s'il s'agissait d'un parasite monstrueux qui logeait dans l'être humain et distillait en lui le mal. L'esprit est simplement *susceptible* de verser dans le mal. En effet, nous lisons précédemment un passage où Schelling affirmait que l'esprit «est *capable* [nous soulignons] de maladie, d'erreur, de péché, de mal»; il est capable de se plonger dans de tels états, mais il n'y est pas d'emblée. Tel qu'il est en lui-même, l'esprit est une composante fondamentale de l'être humain, qui distingue celui-ci des autres créatures, et qui joue un rôle essentiel de liaison entre les deux principes qui sont présents en l'homme, à savoir le principe du fond et le principe de l'existence. Pour preuve que l'esprit n'est pas, selon Schelling, mauvais en soi, il suffit de faire remarquer que ce dernier conçoit Dieu précisément en tant qu'esprit, l'esprit suprême au sein duquel les deux principes sont indissociablement unis. Schelling dit en effet que «si l'unité vivante des deux [la base et l'existant] est esprit, Dieu, en tant que leur lien absolu, est esprit en un sens éminent et absolu» (12, 177). L'esprit, en fait, est ce qui peut donner naissance au bien ou au mal, selon l'orientation qu'il prend par rapport aux deux

principes fondamentaux. Il ne produit le mal que s'il s'associe au principe du fond (ou principe ténébreux), tandis qu'au contraire il est source de bien s'il œuvre conjointement avec le principe de l'existence (principe lumineux). Il faut ajouter que la présence de l'esprit n'est pas accessoire, mais tout à fait nécessaire, afin que puisse surgir soit le bien, soit le mal; c'est ce que Schelling laisse entendre dans ce passage des *Recherches sur la liberté humaine* : «Mais de même que ce n'est pas le principe intelligent ou le principe lumineux en soi, mais celui qui est lié à l'ipséité, *c'est-à-dire élevé jusqu'à l'esprit* [nous soulignons], qui est à l'œuvre dans le bien, de même le mal ne résulte pas du principe de la finité pris pour soi, mais du principe obscur ou ipséique quand il se porte jusqu'à l'intimité avec le centre [le centre représentant la position où l'homme est auprès de Dieu, à titre de créature privilégiée dotée de l'esprit].» (12, 157)

Nous pouvons en rester là pour l'instant en ce qui concerne Schelling, et passer à la comparaison avec Kierkegaard. La définition qu'il donne de l'être humain est très similaire à celle qu'a développée Schelling : l'être humain est conçu, dans le *Concept de l'angoisse*, comme une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit. Sachant que dans la division schellingienne de l'être humain, ce qui est désigné comme «le cœur» se rapporte en fait à la dimension corporelle de l'individu, nous avons donc une tripartition de l'être humain qui est identique chez les deux auteurs : corps, esprit, âme. Il n'est pas surprenant que les deux auteurs défendent une même conception de l'être humain, lorsque l'on sait qu'ils ont tous les deux été influencés par les mêmes courants de pensée en ce qui concerne la question de l'anthropologie. Jørgen Pedersen met en lumière les sources communes que Kierkegaard partage avec Schelling, mais aussi avec Hegel, lorsqu'il discute de la conception de l'être humain qui est mise de l'avant dans le *Concept de l'angoisse*: «The specific anthropological structure which SK employs as his basis in this work and elsewhere, came to him from the Christian tradition and especially from the spiritualistic currents in the centuries after the protestant reformation, which deeply influenced not only devotional or edifying literature but, also, mainly through Boehme, Øttinger and Baader, the philosophy of romantic idealism, Schelling, as well as Hegel, himself, included» (27, 44-45). Ce qu'il faut maintenant se demander, c'est si parmi ces trois composantes de l'être humain que sont le corps, l'âme et l'esprit, Kierkegaard établit, à l'instar de Schelling, la source du mal dans l'esprit humain. Une réflexion sur l'état d'innocence de l'être humain, tel qu'il en est question chez Kierkegaard dans le *Concept de l'angoisse*, sera à même de nous éclairer sur ce point.

Il est significatif de noter que, lorsque l'homme est dans l'état d'innocence, c'est-à-dire lorsque le mal n'est pas encore devenu effectif en lui, il se compose uniquement d'âme et de

corps, tandis que l'esprit, pour sa part, s'il est bien en quelque façon présent dans l'homme, n'est présent cependant qu'à l'état de «rêve» (selon l'expression de Kierkegaard), c'est-à-dire dans une sorte d'état de flottement indéterminé, où il n'est pas encore posé comme tel, en tant qu'esprit. En bref, lorsque le mal n'est pas effectif en l'homme, l'esprit non plus n'y est pas encore effectif. Mais c'est alors qu'advient l'instant de la première faute. Or, qu'est-ce qui caractérise tout particulièrement cet instant où l'individu, pour la première fois, fraye avec le mal? C'est qu'à cet instant même l'esprit se pose lui-même et devient effectif en l'homme. Ainsi, il y a coïncidence entre le moment où surgit le mal et le moment où l'esprit s'établit et se fixe en l'homme : le mal et l'esprit humain sont inséparablement liés, ils vont de pair – nous pourrions même dire qu'ils se présupposent mutuellement. Nous pouvons donc en conclure que, pour Kierkegaard comme pour Schelling, le mal s'enracine, non pas dans l'âme ni dans le corps, mais dans l'esprit. Mais il faut maintenant, comme nous l'avons fait précédemment avec Schelling, indiquer ce que Kierkegaard entend par «esprit». Il en fournit une définition explicite dans l'ouvrage intitulé *La Maladie à la mort* (auquel on donne aussi parfois le titre de *Traité du désespoir*) : «L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit? C'est le moi. Mais alors, le moi? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport» (9, 57). Précisons immédiatement que l'esprit (ou le moi), s'il se rapporte effectivement à lui-même dans une attitude réflexive, est également ce qui, à titre de rapport, établit l'unité entre l'âme et le corps. Il est donc très intéressant de noter que Kierkegaard conçoit l'esprit, de la même manière que Schelling, comme un *principe de liaison* qui établit en l'être humain l'unité de ses constituantes. En outre, la définition kierkegaardienne de l'esprit que nous venons de citer nous permet de constater que Kierkegaard s'accorde également avec Schelling pour se représenter l'esprit, certes comme le lieu d'enracinement du mal, mais non pas comme quelque chose qui serait mauvais en soi. En effet, Kierkegaard fait correspondre l'esprit au «moi», c'est-à-dire à ce que l'individu est de façon toute personnelle et par quoi il se distingue de tous les autres. Dans la suite de *La Maladie à la mort*, Kierkegaard développera sa conception du «moi», en soulignant que l'individu doit apprendre à découvrir la signification éternelle (la «validité éternelle») de son moi, par lequel il n'est pas qu'une simple créature de ce monde terrestre mais un être relié à Dieu. Le moi (et par conséquent l'esprit) est donc ce qui fait toute la richesse de l'individu, et ce qui l'élève à sa plus haute signification, en tant que l'individu est en rapport avec Dieu. Ainsi, l'esprit n'est pas mauvais en soi mais simplement susceptible, par perversion, de devenir le lieu d'ancrage du mal.

Non seulement Kierkegaard s'accorde-t-il avec Schelling sur les points précédents, mais les deux auteurs s'entendent de surcroît en ce qui a trait aux rapports qu'entretient l'esprit avec le corps. Sur ce point, les deux auteurs ont l'originalité d'affirmer exactement le contraire de ce que soutiennent généralement les doctrines morales qui les ont précédés au cours de l'histoire : tandis que celles-ci avaient l'habitude de faire porter le blâme sur le corps pour tous les vices qui affectent l'être humain, et notamment pour les vices qui souillent l'esprit, Schelling et Kierkegaard soutiennent à l'inverse que c'est l'esprit qui est susceptible de pervertir le corps. Reprenons ici un propos déjà cité de Schelling sur le corps, mais en le prolongeant de ce qui suit au sujet de l'esprit : «Le corps-de-chair est une fleur où l'un puise le miel, l'autre le poison. Loin que le corps-de-chair infecte l'esprit, c'est bien plutôt celui-ci qui infecte celui-là» (13, 244). Nous voyons que le «corps-de-chair», selon Schelling, est tout à fait neutre; il n'est pas mauvais en soi, mais il peut le devenir par l'action de l'esprit. Kierkegaard partage cette idée selon laquelle ce qui relève du corps n'est pas mauvais en soi. En effet, il insiste à maintes reprises, dans le *Concept de l'angoisse*, pour dire que la sensualité comme telle n'est pas la peccabilité (disposition à pécher), mais qu'elle le devient seulement à partir de l'instant où l'individu pose sa première faute. La faute survient d'abord, non pas par un acte du corps mais par la seule action de l'esprit qui fait abus de sa liberté, et dès que la faute est posée, elle a pour effet d'infecter et de pervertir le corps : la sensualité devient sexualité et par le fait même peccabilité. Le corps n'est donc pour rien dans la faute elle-même, qui est imputable plutôt à l'esprit; mais le corps subit les conséquences de la faute, en tant qu'il porte dès lors la peccabilité en lui. Le corps est donc perverti par la faute commise par l'esprit.

Dans la même ligne de pensée, Kierkegaard indique, dans les *Œuvres de l'Amour*, que le christianisme ne condamne pas la sensualité et les inclinations du corps qui s'expriment dans «l'amour humain», c'est-à-dire dans l'amour que deux êtres humains (deux amants) se manifestent l'un pour l'autre. Kierkegaard n'est pas sans savoir que la sensualité dans l'amour humain était sévèrement jugée en de précédentes époques du christianisme, mais il soutient pour sa part que le christianisme ne s'oppose pas à ce qui fait partie tout naturellement de l'être humain, sans que celui-ci n'y soit pour rien : «[...] pas plus qu'il [le christianisme] n'a interdit de manger et de boire, il ne s'est scandalisé d'un instinct que l'homme ne s'est pas lui-même donné» (8, 49). Kierkegaard précise que ce contre quoi s'élève le christianisme quand il condamne la sensualité, c'est contre la sensualité entendue au sens de l'égoïsme, de l'amour de soi. Ce n'est que vis-à-vis de cette forme de sensualité que l'esprit humain (entendu ici comme l'esprit non perverti) peut entrer en conflit, tandis que les simples

instincts naturels du corps (la chair) ne sont pas mauvais en soi et ne peuvent donc jamais être sources de conflit : «Par le sensuel, le charnel, il [le christianisme] entend le facteur égoïste du moi; nulle discorde n'est non plus concevable entre l'esprit et la chair, à moins que celle-ci ne soit animée d'un esprit de révolte que combat alors l'esprit; nulle discorde n'est de même concevable entre l'esprit et une pierre ou un arbre. Ainsi, le sensuel, le charnel, c'est le moi épris de lui-même» (8, 49-50). Il est significatif de noter que Kierkegaard compare le rapport entre l'esprit et la chair au rapport que nous pourrions imaginer entre l'esprit et une pierre ou un arbre : de cette comparaison ressort clairement l'aspect neutre ou indifférent du corps, qui n'est pas plus vil, en soi, qu'une pierre ou un arbre. Cela seul qui est condamnable aux yeux du christianisme, c'est la liaison sensuelle et charnelle dans laquelle s'expriment l'égoïsme et l'amour de soi; c'est d'ailleurs pourquoi le christianisme ne voit pas toujours d'un bon œil la passion amoureuse entre deux amants : il voit dans la prédilection passionnée à l'égard d'un autre être humain le signe d'un amour de soi déguisé, d'un amour de soi qui prend la forme de l'amour de l'*alter ego*, c'est-à-dire de l'*autre moi*.

*1.1.2 La faute apparaît dans l'individu en même temps que l'esprit. Ce surgissement conjoint est un moment constitutif dans le développement de l'être humain.*

Les doctrines de Schelling et de Kierkegaard sur la spiritualité du mal se rejoignent aussi sur un point très frappant, à la fois audacieux et original (que nous avons déjà évoqué en ce qui concerne Kierkegaard, mais que nous allons ici développer) : ils soutiennent tous deux que le surgissement de l'esprit (plus précisément, son auto-position) dans l'être humain, coïncide exactement avec l'acte par lequel l'individu pose sa première faute. L'instant de l'activation de l'esprit est le même que l'instant qui fait basculer l'individu de l'innocence à la culpabilité. Une intime corrélation se dessine donc entre l'esprit et la faute – et plus largement entre l'esprit et le mal –, une corrélation si profonde qu'elle prend racine, non pas à un moment quelconque de l'existence humaine, lorsque l'esprit serait déjà en place, mais au moment même où l'esprit est posé. Mais l'originalité et l'audace de Kierkegaard et Schelling sont poussés plus loin encore, car non seulement l'esprit survient-il de pair avec la première faute, mais de surcroît le moment de ce surgissement conjoint est déterminant pour la constitution de l'individu. En effet, l'auto-position de l'esprit, qui est en même temps position de la première faute, est constitutive de l'être humain : pour qu'il puisse être question, à proprement parler, d'un individu appartenant au genre humain, la présence de l'esprit est requise, et par le fait même la présence de la faute, qui en est inséparable. C'est donc dire que *la faute est un moment essentiel dans le processus de constitution de soi de l'individu.*

Schelling et Kierkegaard défendent tous deux ces idées, mais les développements qu'ils en donnent divergent. Nous allons donc examiner de plus près l'élaboration que chacun réserve à ces idées.

D'après Schelling, l'individu peut orienter son rapport à Dieu selon deux directions possibles : soit il demeure auprès de Dieu, dans un lien de subordination qui est aussi un lien d'amour, soit il se détourne de Dieu, par refus de tout rapport de dépendance, et voulant plutôt se constituer soi-même comme son propre principe d'existence, afin d'être pour soi et par soi. Lorsque, face à ces deux possibilités, l'individu opte pour la séparation d'avec Dieu (ce qui est proprement une faute), afin d'être le seul maître de son existence, il fait jouer alors un vouloir qui correspond en lui à l'ipséité, c'est-à-dire au principe de son être propre. Ce principe, Schelling l'appelle aussi *esprit*. Ainsi, ce par quoi s'effectue la sécession d'avec Dieu, c'est ce qui en l'individu lui est le plus intimement propre, son ipséité, qui est en même temps son esprit. La citation suivante pourra s'avérer éclairante à ce sujet; lisons-la d'abord, et nous tâcherons de l'explicitier par la suite : «Le principe surgi du fond de la nature, par lequel l'homme est séparé de Dieu, est l'ipséité en lui, ipséité qui cependant, de par son unité avec le principe idéal, devient *esprit*. L'ipséité comme telle est esprit, ou encore, l'homme est esprit en tant qu'être centré-sur-soi, particulier (séparé de Dieu), et c'est précisément cette relation [la liaison de soi à soi (note du traducteur)] qui constitue sa personnalité» (12, 150). La première phrase de la citation permet de mieux cerner en quoi consiste l'esprit selon Schelling. Nous apprenons que l'ipséité en l'homme provient du «fond de la nature» : en effet, l'être humain tire son origine, pour une part, de la nature, c'est-à-dire de ce qui, en Dieu, n'est pas à proprement parler Dieu lui-même, mais n'est seulement que son *fond*, sa *base*. Pour une autre part, l'homme provient de Dieu même, ou de ce qui en Lui est le «principe idéal» ou principe d'amour. C'est de la réunion de ces deux dimensions (le fond de la nature et le principe lumineux en Dieu) que surgit l'esprit; et puisque l'esprit ne dépend exclusivement ni de l'une, ni de l'autre de ses deux sources, il est indépendant et libre par rapport à chacune d'entre elles.<sup>4</sup> Dans la dernière phrase de la citation, la corrélation est accentuée entre l'esprit et l'être-fautif qu'est l'être humain lorsqu'il est séparé de Dieu : en effet, Schelling indique que l'homme déterminé comme esprit est précisément l'«être centré-sur-soi, particulier (séparé de Dieu)». L'équivalence entre l'esprit et l'existence pour soi est confirmée par une autre des définitions que Schelling fournit de l'esprit : «[...] originellement il [l'esprit] est plutôt *vouloir*, voire seulement vouloir pour le vouloir même, ne voulant pas

---

<sup>4</sup> Ce point aura des conséquences importantes quant à la question de la possibilité du mal dans l'être humain, que nous développerons dans la section 1.1.3.1 de la présente étude.

quelque chose, mais se voulant seulement lui-même» (19, 430). Ainsi, il n'est pas surprenant que ce soit l'esprit qui soit cause de la rupture avec Dieu, si l'esprit se définit comme un vouloir orienté essentiellement vers lui-même, donc comme un vouloir qui veut exister exclusivement pour soi.

Cette définition de l'esprit comme vouloir nous permet aussi d'introduire une autre citation qui met bien en évidence le fait que le surgissement de l'esprit, en tant que vouloir, est responsable d'un nouvel état de choses, c'est-à-dire qu'il fait basculer l'individu hors de sa connexion avec Dieu (notons que dans cette citation Schelling parle de l'Idée plutôt que de Dieu, mais il prend ici les deux termes dans un sens équivalent) : «Le vouloir [l'esprit], qui pour nous est le *commencement* [nous soulignons] d'un monde différent, posé hors de l'Idée, est un vouloir qui jaillit purement de lui-même, cause propre de soi [...]» (19, 432). Les derniers mots de cette citation sont l'occasion de mettre en relief un autre aspect de l'esprit tel que le conçoit Schelling, un aspect qui sera important lors de la comparaison avec les idées de Kierkegaard. L'esprit, selon Schelling, «jaillit purement de lui-même, cause propre de soi», c'est-à-dire que l'esprit ne survient pas à la suite d'une nécessité, il n'est en continuation avec rien de ce qui le précède; il surgit en fait sur le mode du *saut*. L'esprit est à lui-même sa propre cause, il se produit lui-même, ou plutôt, puisqu'il s'agit d'un vouloir, il se *veut* lui-même. Dans un autre passage, Schelling est encore plus explicite sur l'esprit en tant qu'il apparaît sur le mode du saut, lorsqu'il le décrit comme «quelque chose d'entièrement nouveau, quelque chose qui auparavant n'était absolument pas, un être purement engendré, mais cependant d'origine éternelle, parce qu'il n'a pas lui-même de commencement, mais est lui-même son commencement, *son propre acte*, cause de soi-même [...]»<sup>5</sup>. C'est en ce sens que nous parlions précédemment de l'*auto-position* de l'esprit; l'esprit ne découle de rien d'autre que de lui-même, il procède de son propre vouloir qui ne veut rien d'autre que lui-même.

Revenons maintenant au passage cité plus haut au sujet de l'esprit qui est principe de rupture avec Dieu; il vaut la peine d'y relever encore ces quelques mots, à propos de l'homme séparé de Dieu : «c'est précisément cette relation [la liaison de soi à soi] qui constitue sa personnalité». Schelling semble vouloir affirmer que l'être humain ne pourrait pas se constituer comme individu singulier caractérisé par une personnalité propre s'il ne s'était pas séparé de Dieu en vue d'être pour soi, puisque c'est justement cette relation du *pour soi*, cette relation de *soi à soi*, qui permet de se constituer une personnalité. En ce sens, nous pouvons

---

<sup>5</sup> (19, 390-391) Voir aussi p. 428 : l'esprit est «quelque chose de nouveau, parce qu'il n'y a rien non plus dont il suivrait avec nécessité, et donc parce que, s'il est, il est purement *de par soi-même* [...]».

dire que la *faute* de l'individu qui consiste à rompre avec Dieu, est un acte constitutif de sa singularité propre.<sup>6</sup>

Nous venons d'explicitier comment Schelling conçoit la correspondance entre l'auto-position de l'esprit et la position de la première faute, ainsi que la façon dont il conçoit le rôle déterminant de la faute dans la constitution de l'être humain. Maintenant, comment Kierkegaard développe-t-il, pour sa part, ces mêmes thèmes? Ainsi que nous l'avons déjà mentionné, Kierkegaard explique, dans le *Concept de l'angoisse*, que l'être humain, lorsqu'il est encore dans l'état d'innocence, n'est pas déterminé comme esprit, mais qu'il est seulement une synthèse d'âme et de corps, où l'esprit n'est présent qu'à l'état de rêve. Vient ensuite l'instant où l'esprit se pose par son acte propre, et cet instant n'est autre que l'instant même où l'individu commet son premier péché, cet instant du saut qualitatif qui expulse l'individu hors de l'état d'innocence pour le projeter dans l'état de culpabilité. Comme Schelling, Kierkegaard soutient donc que l'esprit est posé en même temps qu'est posée la première faute : c'est un seul et même acte qui pose l'un et l'autre. C'est seulement à partir de cet instant que l'homme est déterminé comme esprit et qu'il devient, en tant que tel, un individu humain à part entière; la faute, ici aussi, a une fonction constitutive de l'individu. C'est ce que fait remarquer André Clair, dans un commentaire critique : «[...] c'est par la position de la faute que le sujet advient à soi et se fait soi-même, que donc la faute est un facteur de singularisation» (21, 97). Soulignons aussi une autre parenté avec Schelling : la position de l'esprit, sa sortie hors de l'état de rêve où il n'a pas de réalité assurée, ne se fait pas par suite d'une nécessité. Nous ne pouvons pas nous représenter la position de l'esprit comme la conséquence de quelque chose qui précède; au contraire, l'esprit n'advient que par le *saut*, de même que la faute, en même temps, survient aussi par le saut.

### 1.1.3 D'autres approches possibles pour démontrer que le mal relève de l'esprit

Autant en ce qui concerne Schelling que Kierkegaard, il y a d'autres approches possibles, différentes de celles que nous avons employées précédemment, pour démontrer qu'ils conçoivent le mal comme spirituel, c'est-à-dire comme ayant sa source dans l'esprit humain. Nous désirons employer ces autres voies d'accès pour approfondir encore davantage la

---

<sup>6</sup> Pour appuyer cette thèse, nous pouvons mentionner aussi un autre passage, tiré de l'*Exposé de la philosophie rationnelle pure* (Schelling y parle d'«âme individuelle», mais cela signifie simplement "être humain singulier") : «[...] ce vouloir [l'esprit] fait d'elle une âme individuelle, car ce vouloir même est ce qui en elle est l'individuel [...]» (19, 432). L'esprit, en tant que vouloir, est donc le facteur de singularisation de l'être humain; et l'esprit, rappelons-le, est ce qui est corrélatif de la faute, donc la faute est elle aussi un moment de la constitution de l'individu.

question de la spiritualité du mal. Nous croyons que notre propos ne sera pas redondant, mais qu'il permettra d'éclairer, sous des angles différents, la question qui nous occupe.

### *1.1.3.1 Schelling conçoit le mal comme la volonté égoïste du fond éclairée par l'esprit*

Retourmons donc, en premier lieu, à la conception du mal en tant que spirituel chez Schelling; mais cette fois étudions la question à partir des analyses de deux commentateurs : Heidegger et Slavoj Žižek. Heidegger indique, dans son commentaire sur les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, qu'il y a en toute créature une volonté qui est celle du fond de son existence et qui tend à se contracter, à se replier sur elle-même. Il s'agit de la volonté du propre, c'est-à-dire la volonté égoïste qui s'intéresse exclusivement à soi-même et qui désire la conservation de soi. Toute créature a une telle volonté en elle-même, mais il n'y a en cela rien qui soit à proprement parler mauvais; au contraire, toute créature a besoin pour sa subsistance d'une volonté égoïste par laquelle elle maintient et préserve son être propre. Si une créature n'était exclusivement qu'amour, elle ne ferait que s'étendre par-delà elle-même, et il serait inévitable alors que son soi se dissolve et se perde à travers cette constante sortie de soi. C'est pourquoi la force expansive de l'amour doit être contrebalancée par une force de contraction qui lui oppose résistance. Il ressort de ce que nous venons de dire que la volonté égoïste du fond n'est pas mauvaise en soi, qu'elle exerce même plutôt une fonction nécessaire en vue de la subsistance de la créature. La volonté du propre, ou volonté particulière, ne doit cependant exercer sa fonction qu'en tant qu'instrument de la volonté d'amour et d'expansion, ou volonté universelle (qui correspond au principe d'existence, par opposition au fond), laquelle doit avoir en tout temps prédominance dans la créature. La volonté particulière est destinée à demeurer subordonnée à la volonté universelle : telle est la configuration légitime de l'unité en fonction de laquelle doivent s'articuler les deux principes qui sont présents en toute créature. Chez l'animal, l'unité en cette configuration sera toujours conservée, sans risque que jamais elle ne vienne à se pervertir; la raison en est que l'animal n'est pas libre à l'égard des deux principes, il lui est impossible de les manipuler et de les faire se déplacer. Par conséquent, les deux principes ne peuvent que demeurer fixés, de façon inébranlable, dans la position qui leur revient respectivement. Tel n'est pas le cas cependant pour l'homme. Ce qui le distingue de l'animal et qui, du même coup, lui procure par rapport à celui-ci le triste privilège de pouvoir faire le mal, c'est que l'homme est *esprit*. Avant d'aller plus loin, il importe de rappeler ce qu'est l'esprit selon Schelling. Nous avons vu précédemment qu'il consiste en «l'unité vivante» du fond et de l'existant. Cette définition de l'esprit a des implications fort importantes qu'il convient de dégager. En tant qu'unité du principe obscur

du fond et du principe lumineux de l'existence, l'esprit n'est subordonné à aucun des deux, il est au contraire libre à l'égard des deux principes; il se tient au milieu – au «centre», selon l'expression fréquemment utilisée par Schelling pour caractériser la position spécifique de l'homme – et par conséquent il ne tombe sous la coupe ni de l'un ni de l'autre des deux principes, mais il a bien plutôt le privilège, en tant qu'il est le lien entre les deux, de pouvoir manipuler ceux-ci à sa guise. Donc, à la différence de l'animal, les deux principes sont *mobiles* en l'homme, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas fixés dans une stabilité immuable, mais qu'ils peuvent être librement déplacés.

À la définition de l'esprit fournie par Schelling, Heidegger ajoute, dans son commentaire sur les *Recherches sur la liberté humaine*, une détermination importante (et exacte en regard de la conception de l'esprit de Schelling), qu'il convient d'examiner afin de pousser plus loin notre présente réflexion : l'esprit est une «unité se sachant elle-même» (23, 255). Ainsi, l'esprit n'est pas ignorant à son propre sujet, il n'est pas sans connaître la position privilégiée qui est la sienne : il se connaît en tant qu'unité du fond et de l'existence. Et s'il se sait être tel, il sait également qu'il est libre à leur égard, et il sait par conséquent de quel redoutable pouvoir il dispose : celui de modifier la configuration de l'unité des deux principes pour produire une autre unité, une unité pervertie, dans laquelle le principe obscur (la volonté particulière) ne serait plus subordonné au principe lumineux (la volonté universelle), mais prendrait au contraire la place de celui-ci pour le soumettre à sa domination. Nous comprenons maintenant pourquoi l'esprit est cela même qui rend possible le mal : l'esprit, en tant qu'il est conscient de soi et de son statut, met en lumière les possibilités qui s'ouvrent à l'être humain, et notamment il fait apparaître en pleine clarté les possibilités qui s'offrent à la volonté égoïste du fond. L'esprit illumine la volonté obscure, qui devient dès lors, pour ainsi dire, une *volonté obscure "éclairée"*, c'est-à-dire tout à fait consciente des moyens dont elle dispose pour satisfaire sa passion du propre. Ainsi, la volonté du fond qui n'était pas mauvaise chez l'animal, parce qu'elle était là seulement un égoïsme nécessaire à la subsistance de la créature mais néanmoins subordonné à la volonté universelle, cette volonté du fond est maintenant, chez l'homme, dangereuse, et susceptible de mal, parce qu'elle s'est alliée avec l'esprit et qu'elle a ainsi gagné en force et en malignité. C'est ce qu'a très clairement vu Slavoj Žižek, dans son *Essai sur Schelling* : «C'est en quoi réside la vraie "perversion" du Mal : en lui, l'égoïsme "normal" de l'animal est "spiritualisé", il s'exprime dans le médium du Verbe – nous n'avons plus affaire à une pulsion obscure mais à une Volonté qui finalement, "se trouve elle-même"» (30, 90). C'est aussi ce qu'a souligné Heidegger dans son interprétation des *Recherches* : il explique que l'homme, en tant qu'il est

esprit, s'aperçoit lui-même (prend conscience de lui-même comme unité du fond et de l'existence), et que «dans cette auto-aperception, l'égoïsme se dépasse et accède à l'esprit; en cela, l'égoïsme n'est pas affaibli ou détourné de lui-même, mais il est au contraire posé pour la première fois en ses possibilités les plus hautes et les plus riches, alors qu'elles étaient jusqu'ici encore tenues en réserve» (23, 245).

*1.1.3.2 Selon Kierkegaard, le démoniaque déterminé par l'esprit est une figure du mal plus prononcée que le démoniaque sensuel.*

Pour ce qui est maintenant de Kierkegaard, procédons aussi par une nouvelle approche pour faire ressortir à nouveau, mais sous un autre angle, le fait que selon lui le mal trouve son lieu privilégié dans l'esprit humain. Cette autre manière d'aborder la question consiste à entreprendre l'analyse comparative de deux figures démoniaques auxquelles s'attarde Kierkegaard dans *Ou bien... Ou bien...*, soit Don Juan et Faust, et à les comparer de telle sorte que nous puissions réussir à expliquer cette affirmation de Kierkegaard : «Faust est un démon aussi bien que Don Juan, mais il est un démon supérieur» (1, 160). Au terme de notre analyse, nous devrions être en mesure de conclure que la raison pour laquelle Faust est une figure démoniaque supérieure à Don Juan, c'est parce qu'il est déterminé par l'esprit, tandis que Don Juan est déterminé par la sensualité.

Commençons par tracer le portrait de Don Juan, tel que Kierkegaard se le représente. Ce personnage vit constamment dans l'immédiat, son existence est tout entière investie dans le moment présent où il cherche toujours un maximum de jouissance. Son existence, en tant qu'elle est une quête toujours inassouvie des plaisirs des sens, se résume à un seul et unique scénario rejoué perpétuellement : Don Juan séduit une jeune fille, il goûte à tout ce qu'elle a à lui offrir, et dès l'instant d'après il s'en lasse, l'abandonne et repart à la poursuite d'une autre jeune fille. Don Juan incarne la «génialité sensuelle», c'est-à-dire qu'il incarne le désir porté à son maximum de puissance et d'intensité, un désir si ardent qu'il exerce un attrait envoûtant sur tous les individus qui l'entourent. Dans la figure de Don Juan, «le désir est donc absolument vrai, victorieux, triomphant, irrésistible et démoniaque» (1, 68). Ce en quoi consiste ici le démoniaque, ce n'est aucunement en une réflexion machiavélique qui élabore des plans pour mieux piéger ces victimes, comme ce sera le cas notamment dans un autre texte de *Ou bien... ou bien* : dans le célèbre *Journal du Séducteur*, où le séducteur en question est constamment dans un soliloque où il cherche à déterminer les meilleurs moyens pour faire tourner les situations à son avantage. Tel n'est pas le cas de Don Juan, chez qui la réflexion est totalement absente pour cette raison qu'il vit continuellement plongé dans l'immédiateté,

dans l'instant présent, de telle sorte qu'il n'a aucune pensée pour le passé, c'est-à-dire aucun regret et nulle culpabilité, ni aucune pensée pour l'avenir, c'est-à-dire qu'il n'échafaude aucun plan et ne fait jamais de calculs. Don Juan est à ce point dépourvu de réflexion et de conscience que Kierkegaard hésite à le désigner comme un séducteur : «Je préférerais donc le traiter d'imposteur [...]. Il faut une certaine conscience et une réflexion particulière pour faire un séducteur, et, dès qu'elles sont réunies, parler de finesses, d'artifices et d'assauts rusés peut se justifier. Cette conscience fait défaut à Don Juan» (1, 78). Donc, le démoniaque en lui ne réside pas dans l'esprit, qui n'est aucunement utilisé ni même éveillé, mais il loge plutôt dans la sensualité et le désir. En effet, ce qui est démoniaque chez Don Juan, c'est sa puissance de séduction, c'est la force d'attraction qu'il exerce sur les autres par l'intensité du désir et de la sensualité qui émanent de lui. Il séduit les femmes non pas par ruse et malice mais seulement par la force sensuelle qui agit à travers lui : «Il ne séduit pas mais il désire, et ce désir a un effet séducteur; c'est jusqu'à ce point-là qu'il peut séduire. [...] Il trompe donc réellement, mais pas en projetant d'avance sa tromperie; c'est la puissance propre de la sensualité qui trompe les femmes séduites, c'est plutôt une sorte de Némésis» (1, 78). Donc, Don Juan est un personnage qui est plongé tout entier dans la dimension corporelle de son individualité, et chez lui le démoniaque se situe seulement à ce niveau.

Faust, pour sa part, est bien loin de ce type d'individualité. Il est lui aussi un démoniaque, mais en un sens tout différent de Don Juan. La différence principale entre les deux personnages est que la vie de Don Juan est placée sous le signe de la sensualité tandis que la vie de Faust est déterminée par l'esprit. Don Juan est à la poursuite de plaisirs des sens sans cesse renouvelés, tandis que Faust est en quête de savoir et à vrai dire de la somme de connaissances la plus large et la plus complète possible. Bien que Faust se tourne éventuellement lui aussi, comme Don Juan, vers la sensualité, ce n'est pas tant qu'il y prenne goût mais plutôt par dépit, parce qu'il n'a pas atteint le savoir encyclopédique qu'il visait : «Il n'attribue d'importance aux sensations qu'après avoir perdu tout un monde antérieur; mais la conscience de cette perte n'est pas effacée, elle reste toujours en lui, et c'est pourquoi il cherche dans les sensations un dérivatif plutôt qu'une jouissance» (1, 160). Les plaisirs des sens sont donc très secondaires pour Faust. L'une des indications les plus sûres qui nous permet de dire que Faust est un individu en qui l'esprit occupe une place prépondérante, c'est le fait qu'il se laisse caractériser principalement, du moins selon l'interprétation de Kierkegaard, comme un *douteur*. C'est en effet le trait principal que Kierkegaard attribue à Faust, notamment dans *Crainte et tremblement* où il va jusqu'à dire que Faust est le «douteur par excellence» (3, 179). Or, qu'est-ce que le doute? Nous apprenons dans «L'équilibre entre

l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité», l'un des textes de *Ou bien... Ou bien...*, que le doute est «le désespoir de l'esprit» et que le doute est «le mouvement à l'intérieur de l'esprit même» (1, 504). Ainsi, si Faust est le douteur par excellence, il est aussi celui en qui le désespoir de l'esprit est le plus profond. Par conséquent, non seulement est-il un individu fortement déterminé par l'esprit, mais encore est-il un grand désespéré. Quant à savoir ce qu'il y a de proprement démoniaque en lui, cela réside dans l'exacerbation de l'esprit, qui est poussé jusqu'au désespoir dans cette quête infinie de connaissances. Son caractère démoniaque consiste en cette soif de savoir désespérée, à travers laquelle se laisse voir une soif de toute-puissance.

C'est ainsi que nous pouvons donc confirmer, au terme de cette comparaison entre Don Juan et Faust, ce que nous avançons au début : la raison pour laquelle Faust est un «démon supérieur» par rapport à Don Juan, c'est parce que le caractère démoniaque du premier s'enracine dans l'esprit, tandis que chez le second le démoniaque prend sa source dans le corps, et que de ces deux composantes de l'être humain, c'est l'esprit qui est davantage susceptible de mal, et du mal le plus aigu.

#### *1.1.4 Le mal spirituel dans sa forme la plus extrême*

L'approche différente que nous venons de suivre pour examiner la conception du mal spirituel chez Kierkegaard, nous permet de tracer un parallèle supplémentaire entre Schelling et Kierkegaard : il apparaît que les deux auteurs dépeignent en des traits similaires la figure la plus extrême du mal, celle où le mal atteint son paroxysme. Nous pouvons en effet considérer que Faust incarne, parmi les multiples figures du mal que Kierkegaard présente à travers ses ouvrages, la personnification de l'extrémité dernière du mal, poussé dans ses retranchements les plus éloignés, au plus grave de la maladie du désespoir. Avant de développer cette hypothèse, prenons connaissance d'abord du portrait que dresse Schelling du type d'individualité qui, selon lui, exprime le mal porté à l'extrême. C'est dans les *Conférences de Stuttgart* qu'il fournit une telle description. D'emblée, il est frappant de remarquer que l'expression qu'il utilise pour désigner le mal paroxysmique s'apparente beaucoup au «démoniaque» de Kierkegaard – Schelling parle de «mal démoniquement diabolique». Il définit ce sommet du mal en affirmant que «la plus haute corruption est justement aussi la plus spirituelle, qu'en elle disparaît finalement tout ce qui est naturel, par suite même la sensibilité et même la volupté, qui se transforme en cruauté, et que le mal démoniquement diabolique est bien plus étranger à la jouissance que le bien» (13, 244). Le mal que dépeint ici Schelling est entièrement et uniquement esprit, mais un esprit perverti au maximum et qui

occupe dans l'être humain une place telle que tout l'aspect corporel et sensuel de l'individu se trouve nié. Nous ne pouvons manquer de faire le rapprochement avec le Faust de Kierkegaard, à qui semble correspondre parfaitement la définition de Schelling : Faust est une nature hautement déterminée par l'esprit, ce qui s'exprime par sa quête insatiable de connaissances, qu'il veut posséder en quantités encyclopédiques, et par le fait qu'il est constamment aux prises avec le doute, phénomène de l'esprit s'il en est. L'esprit occupe en lui une place si importante, qu'il ne laisse d'espace pour rien d'autre, ou alors seulement en proportions insignifiantes : c'est ce qui explique que Faust, à l'instar de la figure dépeinte par Schelling, n'a que faire des plaisirs des sens et de la jouissance en général, si ce n'est à titre de simple «dérivatif» pour oublier sa souffrance. Faust semble donc s'accorder parfaitement avec la figure de l'extrémité dernière du mal que décrit Schelling; mais ce qu'il reste à déterminer maintenant, c'est si Kierkegaard lui-même interprète Faust comme la figure paroxysmique du mal. C'est en tout cas ce que soutient André Clair, qui voit dans le personnage de Faust tel qu'interprété par Kierkegaard, le démoniaque par excellence : «Et lorsque Kierkegaard traitera pour lui-même le thème du démoniaque, plus spécialement dans *Le Concept d'angoisse* et *La Maladie à la mort*, sans d'ailleurs se référer longuement à Faust, il laissera assez comprendre que Faust n'est pas une figure parmi d'autres du démoniaque, mais bien la figure la plus haute, la figure sublime» (20, 117). Si cette hypothèse est exacte (et elle semble bien l'être, sachant que Faust est l'une des figures que Kierkegaard invoque le plus souvent lorsqu'il est question du démoniaque dans ses ouvrages, et sachant aussi que Faust, comme nous l'avons vu, déclassé Don Juan en ce domaine), il serait alors frappant de constater que la figure la plus aiguë du mal chez Kierkegaard, en l'occurrence Faust, présente un caractère si fortement semblable avec ce qui chez Schelling est aussi la forme la plus élevée du mal, à savoir le «mal démoniquement diabolique».

## **1.2 Le mal en tant que bris de la connexion qui relie le corps, l'esprit, l'âme et Dieu**

Notre discussion au sujet du mal spirituel dans la section précédente a été l'occasion de tracer à gros traits un portrait d'ensemble des trois éléments qui composent l'être humain, à savoir le corps, l'âme et l'esprit, bien que nous ayons peu développé sur les deux premiers et que nous ayons mis l'accent principalement sur le dernier. Dans la présente section, nous voulons revenir sur ces trois composantes de l'homme, pour insister sur le réseau de relations qu'elles entretiennent entre elles et qui les relie également à Dieu. Nous voulons traiter du mal tel qu'il surgit d'une perversion ou d'une rupture de ce même réseau de relations.

Cette connexion d'ensemble est similaire chez Schelling et chez Kierkegaard, et un bris dans cette connexion produit des effets dans l'homme qui sont semblables chez l'un et l'autre auteur. Voyons d'abord ce qu'il en est pour Schelling. Il soutient que l'homme est susceptible de maladies lorsqu'il est fragmenté en lui-même, c'est-à-dire lorsque l'âme, l'esprit et le cœur en lui sont comme autant d'éléments séparés les uns des autres. Pour que l'homme repose dans un état sain, il faut qu'en lui âme, esprit et cœur soient connectés dans une relation harmonieuse. Les trois composantes de l'homme doivent être reliées de sorte que s'établisse entre elles une communication continue. Dans cette liaison, c'est l'âme qui est l'élément le plus important, et en vertu duquel le cœur et l'esprit obtiennent la santé, parce que l'âme est elle-même en lien avec Dieu, et c'est par le rapport à Dieu que subsistent toutes créatures, et notamment l'homme. Nous pouvons donc dire que l'homme n'est en santé qu'à la condition qu'il soit traversé d'une liaison continue qui relie le cœur et l'esprit à l'âme, et celle-ci à son tour à Dieu : «Partant du cœur – et de sa *Sehnsucht* la plus profonde –, il y a une série continue qui nous conduit à l'âme. La *santé* du cœur et de l'esprit repose sur ceci, que la série soit ininterrompue, et que, pour ainsi dire, il y ait un guidage continu pour reconduire de l'âme vers le plus profond du cœur. Car l'âme est ce par quoi l'homme est en rapport avec Dieu, et, sans ce rapport avec Dieu, la créature (et l'homme surtout) ne saurait exister un seul instant» (13, 245). L'homme sain doit donc être constitué en lui-même d'un rapport entre ses différentes composantes, rapport qui doit aussi impérativement se prolonger hors de lui-même pour le mettre en connexion avec Dieu. Les "maladies" qui peuvent résulter du bris de cette connexion d'ensemble sont en même temps des vices, des manifestations du mal, parce que la rupture du lien qui subordonne l'homme à son âme et à Dieu est à chaque fois un acte mauvais, un acte de rébellion et d'éloignement par rapport au «centre» (c'est-à-dire la position auprès de Dieu qui doit être celle de l'homme).

Nous pouvons rapprocher cette conception de la connexion d'ensemble qui constitue l'être humain sain, telle que proposée par Schelling, de celle qu'a élaborée Kierkegaard. Dans le *Concept de l'angoisse*, l'être humain est défini comme une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit. L'esprit est le tiers qui établit la synthèse entre l'âme et le corps; il est le lien nécessaire sans lequel l'âme et le corps resteraient disjoints. Il est vrai que, d'abord, c'est plutôt une divergence qui se laisse voir entre Kierkegaard et Schelling : chez le premier, l'esprit joue un rôle plus significatif que l'âme, tandis que chez le second nous avons vu que c'est l'inverse, puisque l'âme a le privilège de relier l'être humain à Dieu. Néanmoins, malgré cette considération, d'importantes similitudes existent sur ce thème entre les deux auteurs. En effet, nous remarquons que Kierkegaard, à l'instar de Schelling, conçoit l'être humain comme

n'étant pas morcelé en lui-même : il n'est pas constitué d'éléments épars sans lien entre eux, mais au contraire il y a une liaison solide qui unit ses composantes. Kierkegaard a raffiné encore davantage sa définition de l'être humain dans *La Maladie à la mort* (le *Traité du désespoir*) en expliquant que l'homme n'est pas la simple combinaison des termes présents dans la synthèse, mais qu'il est à proprement parler la synthèse elle-même, c'est-à-dire que l'homme est lui-même un *rappor*t. Plus précisément, il est un rapport réflexif, et pour être encore plus exact il faut dire que l'homme est la réflexivité même de ce rapport tourné vers lui-même. Il vaut la peine de reprendre ici un propos de Kierkegaard déjà cité dans la section précédente, afin de bien faire voir que l'être humain se définit essentiellement comme un rapport : «L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit? C'est le moi. Mais alors, le moi? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport» (9, 57). Kierkegaard précise encore que ce rapport qu'est l'homme n'a pas été posé par lui-même, mais par un autre, à savoir par Dieu. L'homme est donc un rapport dérivé, qui dépend de Dieu. Ainsi, l'homme en tant que rapport réflexif ne se rapporte pas seulement à lui-même, mais aussi à Dieu en tant que celui qui a posé le rapport. La liaison avec Dieu fait donc partie intégrante de l'être intime de l'homme. Selon Kierkegaard, l'individu qui veut faire abstraction de sa dépendance à l'égard de Dieu, qui veut exister seulement pour soi-même comme s'il était lui-même le fondement de son existence, est un moi désespéré, plongé dans le péché. Il s'agit d'une forme spécifique de désespoir, la «volonté désespérée d'être soi-même», qui consiste à se vouloir soi-même – ce qui, certes, n'est pas mauvais en soi, car l'homme ne doit pas fuir son Moi, il ne doit pas nier qui il est, car de la sorte il tomberait dans une autre forme de désespoir, celle qui consiste à «ne pas vouloir être soi-même, vouloir se débarrasser de son moi» (9, 58) – mais cependant le Moi qui est voulu par celui qui a la «volonté désespérée d'être soi-même», c'est un Moi que l'individu veut se forger par lui-même, un Moi que l'individu veut revêtir d'un aspect dont il aurait décidé de son propre chef. Un tel désespéré ne veut donc pas du Moi qui lui a été donné par Dieu; il veut être soi-même, mais à sa manière, selon ses propres constructions. Cette maladie du moi ne veut pas admettre «l'incapacité du moi d'atteindre par ses seules forces à l'équilibre et au repos»; cela, en vérité, le moi «ne le peut dans son rapport à lui-même, qu'en se rapportant à ce qui a posé l'ensemble du rapport» (9, 58). Il faut souligner enfin que cette maladie du moi n'est pas une maladie bénigne, qu'elle est au contraire l'expression la plus rigoureuse du désespoir, la forme qui le définit le mieux : «cette seconde forme de désespoir (la volonté d'être soi)

désigne si peu un mode spécial de désespérer, qu'au contraire, tout désespoir se résout finalement en lui et s'y ramène» (9, 58-59).

D'après ce que nous venons de voir, nous ne pouvons manquer de constater que cette définition de l'être humain donnée par Kierkegaard, telle qu'elle ressort du *Concept de l'angoisse* et de la *Maladie à la mort*, ressemble beaucoup à celle de Schelling, que nous avons explicitée précédemment : dans les deux cas, l'être humain est constitué de trois composantes, soit l'âme, l'esprit et le corps (le cœur tenant lieu de corps chez Schelling); ces trois composantes, loin d'être comme trois fragments séparés, sont reliées entre elles par une liaison continue; et cette liaison s'ancre à son tour en Dieu, en tant qu'il est celui qui seul permet à l'homme de subsister. Pour les deux auteurs également, la rupture de cette connexion d'ensemble est un acte d'éloignement et de refus de la part de l'homme envers Dieu, autant dire une faute, un péché.

### **1.3 La faute consiste pour l'individu à nier sa subordination par rapport à Dieu et à vouloir être son propre principe d'existence.**

Dans la section précédente, nous avons évoqué la cause majeure des "maladies" (entendues au sens de vices et de péchés) que l'être humain est susceptible de contracter : cette cause consiste, pour l'individu, à refuser son lien de subordination par rapport à Dieu et à rompre avec Lui. Nous allons maintenant étudier plus en détails cette attitude spécifique de l'individu en mettant l'accent sur le mal en tant qu'il est un désir de s'absolutiser, de s'ériger soi-même en tant qu'un dieu, c'est-à-dire d'atteindre à l'indépendance, à l'autosuffisance et à une puissance sans frein.

#### *1.3.1 Le désir de s'absolutiser, de se faire soi-même dieu*

Schelling affirme que l'homme originel, tel qu'il fut créé au commencement du monde, est comme Dieu, il est, selon la substance, cela même qu'est Dieu : «Dans ce cas, le produit du devenir est ce qu'est originellement Dieu, il est véritablement le Dieu *devenu*, *il est comme Dieu* [...]. Cette créature suprême est précisément l'homme, c'est-à-dire l'homme dans son être premier, tel qu'il surgit immédiatement de la création, l'homme originel [...]» (17, 202); «[...] il est *tout à fait* comme Dieu, à cette différence près de *l'être-devenu*» (17, 203). Cette identité avec Dieu se limite cependant à l'étoffe dont est fait l'être humain, et cela ne va pas plus loin: «Pourtant cette égalité ne pourra être que *matérielle*, essentielle, en ce sens que l'âme est seulement *ce que Dieu est*» (19, 388). Cependant, l'homme originel ne voulut pas se satisfaire de cette identité d'essence avec Dieu, il voulut de surcroît occuper la même *position*

de *Toute-puissance* que Dieu, il voulut disposer à sa guise du monde et de ses principes constitutifs, pouvoir en faire ce qui lui plaisait. Haute prétention qui eut pour conséquence la Chute de l'homme et qui lui fit perdre, par son désir de dominer complètement le monde, la maîtrise limitée de celui-ci que Dieu lui avait confiée : «Par suite, en tentant d'être, non pas simplement Dieu (*simpliciter*, dans la simplicité de son être) mais *en tant que* Dieu (avec le sentiment, avec la sensation, d'être Dieu) [il s'agit ici de la sensation de Toute-puissance], il perd la seigneurie divine qu'il possédait assurément [...]» (17, 204). À l'instar de l'homme originel, les êtres humains postérieurs nourrissent souvent le désir d'être «en tant que» Dieu, c'est-à-dire de s'ériger eux-mêmes comme des dieux, existant par soi et pour soi, et disposant d'une puissance immense. Cette ambition est représentée par Schelling comme la sortie hors du «centre» pour fuir en direction de la «périphérie». Le centre est le lieu d'intime connexion entre Dieu et l'être humain, et ce dernier ne peut y résider que s'il reconnaît son rapport de dépendance par rapport à Dieu, qui est son principe vital. La périphérie correspond, en toute logique, à l'état d'éloignement par rapport à Dieu, état vers lequel tend l'être humain lorsqu'il refuse d'admettre son lien de dépendance et qu'il veut vivre exclusivement par soi et pour soi. Ce que cherche l'être humain à la périphérie, c'est donc à s'absolutiser, à s'ériger en dieu, parce qu'en effet il veut exister de façon tout à fait indépendante et auto-suffisante, en faisant fi des limites inhérentes à sa nature, et s'imaginant pouvoir disposer, de par ses propres forces, d'une fabuleuse puissance dans ses projets et entreprises.

Semblablement, nous trouvons dans différentes œuvres de Kierkegaard des personnages de caractère démoniaque qui se comportent de telle façon qu'ils semblent vouloir se hisser à la position de Dieu. C'est le cas notamment du séducteur du *Journal du séducteur*, qui veut modeler Cordélia, celle qui est objet de son désir, de façon à ce qu'elle devienne exactement telle qu'il souhaite qu'elle soit. Il se comporte secrètement à son égard comme s'il était lui-même un dieu et qu'elle, pour sa part, était sa créature qu'il peut se permettre de forger et de modifier à sa guise. Il se place dans une position de totale supériorité vis-à-vis d'elle, comme si elle n'était rien et qu'il avait tous les droits sur elle. Nous voyons quelque chose de semblable dans le rapport entre Faust et Marguerite, tel qu'il est présenté dans la troisième partie du texte intitulé «Silhouettes», dans *Ou bien... ou bien...* Ici aussi, Faust se comporte comme un dieu vis-à-vis de la jeune fille : elle qui n'était presque rien avant de le rencontrer, presque sans individualité, elle reçoit maintenant tout de Faust, celui-ci prend plaisir à la former, à la constituer. De telle sorte que Marguerite elle-même en vient à défier Faust. C'est en cela même que consiste le démoniaque chez Faust, selon André Clair : «Voilà l'élément démoniaque de Faust. Sa supériorité et sa puissance de fascination le font passer pour un dieu

aux yeux de Marguerite; celle-ci est, d'un même mouvement, subjuguée et perdue. Faust la domine et l'abandonne. Ainsi la conduite de Faust est-elle diabolique sous deux aspects. C'est, d'une part, le désir de puissance et de domination (maîtrise encyclopédique du savoir, puis conquête de Marguerite); et d'autre part, c'est la tromperie et l'abandon» (20, 130).

### *1.3.2 La prétention de l'individu, qui n'est qu'une partie d'un tout, à être lui-même totalité*

Vladimir Jankélévitch interprète le mal chez Schelling comme la prétention d'une simple partie d'un tout à s'ériger elle-même en totalité. La partie refuse de reconnaître son appartenance à un large ensemble qui la dépasse et la contient; elle veut en quelque sorte s'abstraire de ce tout et exister exclusivement pour soi. En un mot, la partie veut s'établir elle-même comme totalité. Jankélévitch souligne qu'il ne peut résulter de cette tentative illégitime qu'une aberration disharmonieuse : «[...] la partie, s'isolant comme si elle était le tout, ne réussit à créer qu'une caricature d'univers, une totalité monstrueuse; même un monde où il n'y aurait que des anges, au lieu des mille variétés, bonnes et mauvaises, que la nature a multipliées afin d'être une nature complète, ce monde serait affreusement monotone et ennuyeux» (24, 315). Jankélévitch voit juste lorsqu'il interprète de la sorte le mal dans la philosophie de Schelling. Il apparaît en effet que l'individu qui refuse sa subordination par rapport à Dieu et qui coupe tous les ponts avec Lui afin de s'ériger lui-même comme son propre principe d'existence, manifeste par une telle attitude son refus à s'en tenir à la position d'une partie s'insérant dans un tout qui le dépasse. Plutôt que d'admettre qu'il n'existe qu'en vertu d'un être qui le dépasse et qui l'englobe, à savoir Dieu, son créateur, l'individu rebelle veut s'établir comme une totalité close sur elle-même, qui n'a besoin de rien qui lui soit extérieur. Un tel individu refuse de demeurer au «centre», là où il est lié à Dieu comme une partie au tout; il s'éclipse à la «périphérie», loin de Dieu, avec la prétention de se suffire à soi-même. Il ne tardera pas alors à s'apercevoir que la partie ne peut subsister si elle s'arrache au tout auquel elle appartient; rapidement, la partie dépérit, privée de sa source vitale.

L'interprétation que donne Jankélévitch du mal selon Schelling, s'apparente fortement à la description du démoniaque que l'on trouve chez Kierkegaard. Le démoniaque veut lui aussi s'absolutiser, c'est-à-dire qu'il veut se constituer comme une totalité se suffisant à elle-même et n'ayant nul besoin de contacts avec le monde extérieur. Il refuse de se voir comme une partie d'un ensemble plus large, car il ne peut admettre d'être en rapport d'interdépendance ou de dépendance avec d'autres que soi. C'est pourquoi il ne développe aucune relation profonde avec autrui : il n'a pas d'ami ou de confident véritable à qui il accepterait de s'ouvrir sincèrement, car il veut garder pour lui-même les secrets de son intériorité sans

qu'aucune influence extérieure ne vienne y interférer. C'est le cas notamment du séducteur du *Journal du séducteur*, qui admet lui-même qu'il n'a pas d'ami et qu'il s'en porte fort bien. Dans ses rapports avec les autres, il est toujours hypocrite, dissimulateur, manipulateur. Dans le secret, échafaudant ses plans et jouissant de ses machinations, il est en constant monologue fermé avec lui-même.

Mais le désir d'auto-suffisance du démoniaque va plus loin encore que de rompre avec les autres individus, car il rompt également avec Dieu même. En effet, le démoniaque veut se couper de tous contacts avec le Bien; il s'en tient toujours éloigné, et lorsque malgré tout le Bien vient à s'approcher de lui, le démoniaque s'agite, il est pris de panique et il prie avec insistance le Bien de le laisser tranquille.<sup>7</sup> Il est intéressant aussi, pour notre discussion du démoniaque, de noter que Jankélévitch caractérise la fausse totalité, telle que constituée par la partie qui se refuse comme partie, comme un univers «monotone et ennuyeux». Quoi de plus ennuyeux, en effet, qu'un univers où l'on ne rencontre toujours et partout que le même, en l'occurrence la partie qui veut, à elle seule et à l'exclusion de tout le reste, former une totalité? Or, l'*ennui* est aussi une caractéristique que Kierkegaard attribue au démoniaque (4, 135-136) : à force d'être seul avec lui-même – de même que les anges de l'exemple de Jankélévitch sont seuls dans le monde – le démoniaque sombre inévitablement dans l'ennui, car son existence n'est qu'un long monologue du même avec le même.

### 1.3.3 De funestes conséquences : un état de non-liberté et même d'auto-annihilation

Dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling explique quelles ont été les conséquences désastreuses qui ont résulté de la tentative de l'homme originaire de s'ériger au même rang que Dieu. L'homme originaire est celui en qui repose le fondement, ou la base, de la Création. Il détient le pouvoir sur ce fond pour autant précisément que cela demeure au fond, c'est-à-dire que ce principe qui est à la base de la Création doit demeurer replié sur lui-même, en dépôt dans l'homme. Mais l'homme originaire ne voulut pas se contenter de ce pouvoir conditionnel sur le fond; il ne voulait pas le maîtriser seulement comme principe intériorisé, mais aussi comme principe déployé, mis en action, car il fondait l'espoir de s'en servir ainsi comme instrument pour obtenir «une vie éternelle, *i.e.* perpétuelle et indissoluble, comme Dieu» (17, 205). Or, c'est tout l'inverse qui se produisit. En effet, une fois que l'homme eût réactivé le principe du fond, une fois qu'il l'eût fait sortir de l'en soi où il devait demeurer éternellement, ce principe, loin de se soumettre à l'homme, fit bien plutôt tomber celui-ci

<sup>7</sup> Voir *Le Concept de l'angoisse*, p. 122-123, où il est question du démoniaque qui est pris d'angoisse à l'approche du Bien.

sous sa coupe. Car, nous dit Schelling, si ce principe sort de son en soi, «il devient un principe transcendant, dépassant la conscience humaine, une puissance qui la fait pour ainsi dire éclater et la détruit, un principe auquel la conscience humaine est désormais soumise. L'homme pensait le maintenir en *son* pouvoir. Au lieu de cela, il le place hors de toute puissance et – *en tant* qu'il l'a réveillé – il le rend plutôt absolu, il en fait un être vivant autonome» (17, 205-206). L'homme perd donc sa liberté et tombe en état de servitude à partir du moment où, voulant s'égaliser à Dieu en termes de toute-puissance, il essaie de maîtriser inconditionnellement le principe du fond, principe qui ne lui était donné de maîtriser que sous sa forme intériorisée, dans son en soi. Dès lors, les êtres humains postérieurs seront soumis au long processus de la mythologie, à travers lequel le principe réfractaire à Dieu et opposé à toutes les créatures s'imposera d'abord avec plénitude pendant une certaine période, puis sera surmonté peu à peu par le Christ, agissant d'abord secrètement, sans se manifester en tant que Christ, puis combattant ensuite au grand jour le mauvais principe, jusqu'à la victoire finale à travers la Passion et la mort sur la croix. Toute l'époque du paganisme qui précède cette victoire du Christ est donc marquée par l'asservissement des êtres humains au principe antidivin. Et même après la victoire, le mal demeure encore une menace et une tentation sous laquelle l'homme peut tomber à nouveau.

La faute conduit donc à la perte de liberté. Mais les conséquences peuvent être encore plus désastreuses : elles peuvent confiner à l'auto-annihilation de celui qui choisit le mal. L'homme n'a de subsistance que lorsqu'il demeure dans ce lieu originaire où il est en liaison avec Dieu, ce lieu que Schelling appelle le «centre». Or, si l'homme décide de rompre avec Dieu, de s'éloigner du centre et de partir en quête d'une existence autonome et indépendante dans les régions éloignées, à la «périphérie», alors il court nécessairement à sa perte, puisqu'il brise ainsi le lien vital qu'il doit conserver avec Dieu. Poussé à la périphérie par le désir d'exalter son soi, l'individu s'engage au contraire, sans le savoir, sur la voie de l'annihilation de son être propre : «Intrinsèque au mal est cette contradiction qui se dévore et s'annihile sans cesse, à savoir qu'il tend à se faire créature en détruisant précisément le lien constitutif du statut créaturel, et, dans sa présomption d'être tout, tombe dans le non-être» (12, 174).

Comme Schelling, Kierkegaard conçoit le mal comme s'accompagnant inévitablement de la perte de liberté. En effet, la «non-liberté» est un trait caractéristique du démoniaque, qui est le type d'individu chez qui le mal reçoit sa plus forte expression. Cependant, Kierkegaard ajoute une détermination supplémentaire par rapport à Schelling. Le démoniaque est non seulement dans un état de non-liberté, mais encore veut-il prolonger cet état; il ne souhaite d'aucune façon s'en libérer. En effet, le démoniaque est celui qui se détourne, pour des

raisons qui peuvent être variables, du bien, et qui s'enferme dès lors dans une attitude de réclusion non-communicante qui signifie, aux yeux de Kierkegaard, le mal. Ce repli sur soi avec refus obstiné d'entrer en relation avec le bien, représente en quelque sorte un attachement et une identification de l'individu à son état de péché, à sa propre misère : il fait du péché et de la souffrance qui en découle inévitablement, une part de son identité, dont il ne veut pas être départi. Pour cette raison, il s'enclot toujours davantage dans le mal, en fermant de plus en plus les issues vers le bien.<sup>8</sup> La perte de la liberté s'ensuit, car celle-ci n'est autre, en fait, qu'une expression du bien, se définissant précisément par l'ouverture vers l'extérieur et la communication. La citation suivante résume bien ce point : «Le démoniaque est la non-liberté qui veut se circonscrire. [...] Le démoniaque ne s'enferme point avec quelque chose, mais s'enferme seul, et c'est là le profond de l'existence que la non-liberté justement se fasse elle-même prisonnière. La liberté est toujours communicante [...], la non-liberté devient toujours plus enfermée et s'oppose à la communication» (4, 126-127).

Pour ce qui est de l'idée selon laquelle le mal conduirait à l'auto-annihilation, nous croyons que quelque chose de semblable se trouve chez Kierkegaard, sous la forme de cet autre trait caractéristique du démoniaque qu'est le *vide* ou *l'ennui*. Ce qui fait la continuité de la vie du démoniaque, ce n'est pas, comme chez l'individu en lien avec Dieu, la présence stable de la liberté, mais c'est plutôt que le contenu de son existence n'est, en permanence, que du vide, du néant : «Car l'ennui, le tarissement sont de la continuité dans le néant. La liberté, tranquille dans sa continuité, a pour contraste le subit, mais également le calme qui s'impose à la pensée à voir un homme semblant être mort et enseveli depuis beau temps» (4, 136). La fin de la citation est particulièrement significative; le démoniaque y est représenté comme un mort-vivant, un être complètement éteint, sans consistance, sans énergie, qui est certes encore en vie dans ce monde, mais qui porte en lui une mort intérieure. Ce qui explique le vide de l'existence du démoniaque, et l'ennui profond qu'il suscite, c'est le fait que le démoniaque s'enferme dans l'hermétisme, avec aucun autre rapport qu'avec lui-même; il s'ensuit un long monologue monotone, jamais ponctué par rien de nouveau. L'intériorité du

---

<sup>8</sup> Dans la *Maladie à la mort (Traité du désespoir)*, Kierkegaard décrit les différents types de désespoir dont l'être humain peut être affligé, allant du plus bénin au plus grave. La forme la plus aiguë du désespoir est celle qu'éprouve le démoniaque et qui se signale par le trait spécifique d'une identification à sa propre souffrance, que le démoniaque veut brandir aux yeux du monde et de Dieu, comme une protestation contre l'injustice et la misère de l'existence, dont il considère être la victime. Le démoniaque s'accroche donc à sa souffrance comme à sa marque distinctive, afin d'être lui-même une vivante accusation contre Dieu et le monde : «Et s'il se pouvait maintenant que Dieu au ciel avec tous ses anges lui offrit de l'en délivrer [de son tourment], il refuserait : trop tard! Naguère il eût gaiement tout donné pour en être quitte, mais on l'a fait attendre, à présent c'est trop tard, il préfère enrager contre tout, être l'injuste victime des hommes et de la vie, rester celui qui veille justement à bien garder sous la main son tourment pour qu'on ne le lui ôte pas – sinon comment prouver son droit et s'en convaincre soi-même?» (9, 150).

démoniaque n'est que néant, et c'est pourquoi nous pouvons dire qu'il est comme mort. André Clair, dans un commentaire sur Kierkegaard, abonde dans le même sens : il soutient que le démoniaque tend à son auto-annihilation, et il explique lui aussi ce dépérissement en le rapportant à l'hermétisme : «Il [le démoniaque] porte en effet en lui un élément d'autodestruction. Sa nature, c'est de tendre l'égotisme jusqu'à son extrême limite, c'est-à-dire d'exclure toute relation avec quoi que ce soit d'autre que soi-même. C'est en cela que le démoniaque porte en lui sa mort; il est la "maladie à la mort" au point ultime» (20, 135). Pour appuyer ses propos, André Clair ne se réfère cependant pas au vide ou à l'ennui qui caractérisent le démoniaque, mais plutôt à un passage de *La Maladie à la mort (Traité ou désespoir)*, qui définit ce en quoi consiste le désespoir. Avant de lire ce passage, notons qu'André Clair soutient que la définition du désespoir s'applique par excellence au démoniaque, ce en quoi il a raison puisque le démoniaque est effectivement classé par Kierkegaard comme la figure suprême du désespoir, se situant à la toute fin de la série des «personnifications du désespoir» (dans *La Maladie à la mort*). Voici donc la définition du désespoir : il s'agit de «ce supplice contradictoire, ce mal du moi : éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort. Car mourir veut dire que tout est fini, mais mourir la mort signifie vivre sa mort; et la vivre un seul instant, c'est la vivre éternellement» (9, 66). Nous retrouvons dans ce passage la représentation du mort-vivant que nous évoquions plus haut; le démoniaque a bien encore un semblant de vie, en ce sens qu'il est encore de ce monde, mais sa vie ne consiste qu'à mourir perpétuellement; il traîne en lui la mort dont il expérimente à chaque instant le goût amer.

#### **1.4 La liberté ne se définit pas comme libre arbitre, c'est-à-dire qu'elle ne se comporte pas vis-à-vis du Bien et du Mal comme vis-à-vis des objets qu'elle pourrait choisir indifféremment.**

Dans les sections précédentes, nous avons indiqué diverses formes de fautes dont l'être humain peut se rendre coupable. Ces fautes résultent, à chaque fois, d'une libre décision de l'individu qui, de son propre chef et sans contrainte aucune, oriente son action en direction du mal plutôt qu'en direction du bien. Ce qui se trouve donc au cœur de la notion de faute, c'est le concept de *liberté*, qu'il s'agit maintenant d'étudier plus en détails afin de saisir en quoi consiste exactement la décision pour le mal.

Selon Schelling, la véritable liberté ne consiste pas à choisir, après délibération, entre deux options qui s'offrent à moi. Celui qui a besoin d'évaluer et de soupeser des alternatives avant d'arrêter son choix sur l'une ou sur l'autre, ne sait pas vraiment ce qu'il veut et, dans cet état

d'indécision, il n'est pas vraiment libre. La liberté se traduit au contraire par une attitude résolue : l'individu est tout à fait décidé, il n'a pas besoin de s'interroger sur ce qu'il veut, car cela ne fait l'objet d'aucun doute pour lui. Il est porté par une ferme conviction qui guide son action dans une direction déterminée, sans que la moindre hésitation ne se fasse sentir : «[...] qui sait ce qu'il veut y met la main sans choix. Qui choisit ignore ce qu'il veut, et ne veut donc pas. Tout choix est la conséquence d'une volonté non éclairée» (13, 211). Schelling soutient que la véritable liberté se signale comme une sorte de nécessité interne, une nécessité qui s'impose à l'individu comme une évidence qu'il ne peut faire autrement que de suivre. La liberté est donc quelque chose de tout à fait différent de l'indifférence du libre arbitre qui, situé à égale distance du bien et du mal, pourrait tout aussi bien choisir l'un ou l'autre, sans raison particulière.<sup>9</sup> Non seulement l'indifférence ou l'hésitation expriment-elles l'absence de véritable liberté, mais de plus elles indiquent que l'existence de l'individu n'est pas fermement ancrée dans le Bien. En effet, celui qui, au moment d'agir, tergiverse plutôt que de se lancer promptement vers le Bien, celui-là se dénonce, par son hésitation même, comme ne se situant pas décisivement dans le domaine du Bien. C'est ce que remarque Jason M. Wirth, dans un ouvrage consacré à Schelling: «If one has to ask whether one should be ethical or should do right, then one is already unethical and already self-absorbed on the periphery of the Good» (29, 27). Il semble que l'interprétation de Wirth se laisse effectivement confirmer dans les écrits de Schelling ; notamment, nous apprenons dans un court traité intitulé *Philosophie et Religion* que Schelling conçoit la moralité, non pas comme le fait de régler ses actions selon la loi morale, à laquelle l'on ne se plie qu'avec quelque réticence, mais comme le fait d'être enclin spontanément, en toute liberté, à agir dans le sens du Bien. Pour l'homme vraiment vertueux, ce n'est pas une tâche pénible que d'accomplir ce qui est bien et juste, mais c'est tout au contraire l'objet de son bonheur : «[...] l'âme n'est vraiment morale que si elle l'est avec une liberté absolue, autrement dit si la moralité, pour elle, constitue le bonheur absolu» (11, 128). Ainsi, l'individu moral ne tergiverse pas quand vient le temps d'agir : son choix est déjà tout fait, il s'élançait d'emblée vers le Bien, qui est pour lui une source intarissable de joie.

Kierkegaard, à l'instar de Schelling, rejette lui aussi la conception de la liberté comme libre arbitre. Ce rejet s'exprime sans ambiguïté dans le *Concept de l'angoisse* : «Faire de la

---

<sup>9</sup> Schelling rejette explicitement cette conception de la liberté qui, selon lui, ne saurait rendre compte d'aucun acte de liberté, mais seulement d'actes irrationnels : «Pouvoir se déterminer sans aucun motif pour A ou pour -A ne serait en vérité que la prérogative d'agir de manière tout à fait irrationnelle, qui distinguerait fort médiocrement l'homme de l'animal fameux de Buridan qui, placé d'après les partisans de ce concept du libre arbitre à égale distance de deux meules de foin de même grandeur et de même qualité, serait condamné à mourir de faim faute de posséder ce privilège du libre arbitre» (12, 166).

liberté d'abord un libre arbitre [...] pouvant tout aussi bien choisir le Bien que le Mal, c'est dès le début rendre impossible toute explication. Faire du Bien et du Mal l'objet de la liberté, c'est réduire au fini et la liberté et les concepts du Bien et du Mal» (4, 115-116). Ce qu'il faut souligner ici, c'est que le Bien et le Mal ne sont jamais *objets* de la liberté ; ils ne sont pas des choses que la liberté trouverait en-dehors d'elle-même et qu'elle pourrait observer et étudier avant de porter son choix sur l'une ou sur l'autre. En d'autres mots, la liberté n'a pas le loisir d'évaluer posément le Bien et le Mal, tout en demeurant elle-même, durant le temps de cette réflexion, dans une position neutre par rapport à l'un et à l'autre. Selon Kierkegaard, une telle conception de la liberté dénaturerait complètement celle-ci : «Si on veut lui donner [à la liberté] un instant pour choisir entre le Bien et le Mal, sans être soi-même dans aucun des deux, alors la liberté, à cet instant précis, n'est pas de la liberté mais une réflexion dénuée de sens [...]» (4, 180, note 1). Par conséquent, la liberté, selon sa véritable signification, est *toujours située d'emblée soit dans le Bien, soit dans le Mal*. Ainsi, il est impossible de se représenter la liberté comme quelque chose de désengagé ou de distant par rapport au Bien et au Mal : la liberté est toujours intimement impliquée par la question du Bien et du Mal.

À cette première considération vient s'ajouter un complément : s'il est vrai, d'une part, que la liberté ne prend son sens que lorsqu'elle est engagée et qu'elle prend position soit pour le Bien, soit pour le Mal, d'autre part l'inverse est vrai également : ce n'est que dans l'expérience de la liberté que les concepts de Bien et de Mal prennent leur signification et leur portée véritables. En effet, le Bien et le Mal n'ont de sens que dans la concrétude de l'expérience existentielle de l'individu, et jamais dans une réflexion spéculative abstraite désengagée. C'est ce que Kierkegaard met clairement en relief dans le passage suivant : «Ce n'est que pour elle [la liberté] ou en elle qu'existe la différence du Bien et du Mal, et cette différence n'est jamais *in abstracto* mais seulement *in concreto*» (4, 179-180, note 1). Donc, la liberté et la distinction entre le Bien et le Mal ne sont jamais extérieures l'une à l'autre, comme deux domaines distincts, mais au contraire elles sont toujours imbriquées l'une dans l'autre, et ce n'est que dans cet état d'intrication ou de coappartenance qu'elles conservent leur signification.

### **1.5 Ce qui fait tendre l'individu vers le mal sans toutefois l'y décider : le pouvoir d'attraction universel du mal et l'angoisse**

Ainsi que nous venons de le voir, l'être humain dispose de liberté et celle-ci, loin d'être étrangère au bien et au mal, est toujours ancrée dans une intime relation soit avec l'un, soit avec l'autre, de telle sorte que l'individu qui se décide pour le mal ne saurait se décharger de

sa responsabilité en invoquant quelque défaillance, quelque défaut de liberté. Néanmoins, il faut reconnaître que l'individu, aussi libre qu'il soit, n'a cependant pas la tâche facile lorsqu'il s'agit de rejeter la tentation du mal et d'embrasser le bien. En effet, il doit composer avec la présence dans le monde du mal sous la forme d'une *force d'attraction* s'exerçant sur les individus et provoquant chez eux une inclination à l'accomplissement du mal. C'est de ce phénomène dont il sera question dans la présente section.

### 1.5.1 L'universalité du pouvoir d'attraction du mal

En vertu de son «efficace universelle» (12, 158), selon l'expression de Schelling dans les *Recherches sur la liberté humaine*, le mal exerce une influence générale dans le monde, mais non pas cependant en tant que réalité effective, plutôt comme force d'attraction, comme attrait qui pousse en direction du mal. Heidegger, dans son commentaire sur les *Recherches*, utilise pour sa part l'expression «effectivité universelle» du mal, et il indique que celle-ci doit s'entendre dans le sens suivant : «Elle désigne la volonté de réalisation effective du mal qui transit et qui oppresse tout le créé. Le mal n'est ici tout d'abord que ce qui s'apprête à devenir effectif, ce qui est sur le point de se réaliser effectivement, et en ce sens, il est déjà à l'œuvre, déjà efficace, mais comme tel lui-même n'est pas encore véritablement effectif [...]» (23, 257). L'«efficace universelle» du mal est attribuable à l'attrait exercé par le fond de la Création sur l'ensemble du monde. En effet, le fond, sans être responsable lui-même du mal, excite néanmoins le principe par lequel le mal peut émerger, c'est-à-dire que le fond éveille et titille la volonté particulière de l'être humain (la volonté égoïste tournée vers elle-même), de telle sorte que celle-ci est tentée de sortir de son état de subordination par rapport à la volonté universelle et de lui imposer sa domination. La raison pour laquelle le fond incite la volonté particulière de l'homme à sortir de son retrait, c'est pour produire un milieu de résistance, un obstacle au libre déploiement de l'amour dans le monde; cela est destiné à servir l'amour lui-même, car celui-ci ne peut se révéler et s'actualiser qu'à travers une lutte constante contre ce qui s'oppose à lui. Ainsi, il serait inexact de dire que le fond cherche à produire le mal, car s'il est vrai qu'il éveille le principe même qui, en l'homme, est susceptible de verser dans le mal, il ne l'éveille cependant qu'en vue du bien : «La sollicitation du fond ou la réaction contre le sur-créturel se borne à éveiller le désir du créaturel ou la volonté propre, mais elle ne l'éveille qu'afin que soit présent un fond indépendant du bien, et qu'il soit dominé et pénétré par le bien» (12, 182). Immédiatement après ce passage, Schelling met l'accent sur la nécessité de la *lutte* dans le processus de déploiement du bien, lutte indispensable à la vigueur du bien et sans laquelle il s'affaîsserait bien vite. Ce que le fond a en vue, en excitant ainsi la

volonté particulière de l'homme, c'est précisément la vivification du bien : «Ce que veut le fond, c'est donc simplement éveiller la vie, non le mal immédiatement et en soi» (12, 182). Ainsi, l'attraction du fond n'a pas pour effet de produire purement et simplement le mal; il est plus juste de dire qu'elle occasionne un *penchant* pour le mal chez l'être humain, qui jouera comme milieu de résistance dans la lutte avec le bien. Il s'agit là d'une expression qui est employée par Schelling lui-même, qui parle d'un «penchant naturel de l'homme pour le mal» (12, 165). En effet, parce que la volonté du propre en l'homme est excitée par le fond, elle ne demeure pas dans un état d'indifférence par rapport au mal, mais elle est tentée par celui-ci, elle a une *inclination* vers lui.

→ Il est d'ailleurs nécessaire de présupposer un penchant pour le mal si nous voulons, comme le fait Schelling, définir la liberté humaine comme «un pouvoir du bien et du mal» (12, 139). En effet, Heidegger fait remarquer que lorsqu'il est question d'un *pouvoir* (une capacité), cela implique toujours du même coup des penchants vers lesquels le pouvoir peut tendre, et pour l'un ou l'autre desquels il peut se décider. Si le pouvoir ne s'accompagnait d'aucun penchant, il serait condamné à ne faire que des choix arbitraires : indifférent envers toutes choses et n'ayant d'inclination pour rien en particulier, le pouvoir ne pourrait faire porter son choix à chaque fois que sur un objet choisi au hasard. Heidegger a bien fait ressortir ce lien essentiel entre le pouvoir et ses penchants, lien sans lequel aucune décision, au sens propre du terme, ne serait possible à l'homme, et par conséquent aucun acte de liberté non plus : «Le penchant, c'est-à-dire les différentes tendances de la pro-pension, constitue la présupposition de la possibilité de la décision propre au pouvoir. Si celui-ci ne pouvait et ne devait pas se décider en faveur d'un penchant ou d'un autre, c'est-à-dire en faveur de ce à quoi ils sont enclins, la décision ne serait pas une décision, mais la pure et simple irruption d'une action exécutée dans le vide et à partir de rien, un acte fortuit, mais jamais une auto-détermination, un acte de liberté» (23, 256). Ce qu'exprime ici Heidegger au sujet de la décision s'accorde avec la conception de la liberté de Schelling : selon lui, la décision véritable n'est jamais prise sur fond d'indifférence ou d'hésitation, mais toujours elle manifeste avec résolution un penchant fondamental qui est propre à l'individu. Ce qu'il faut retenir également, c'est que la liberté humaine, entendue comme pouvoir *du bien et du mal*, si elle implique, comme tout pouvoir, des penchants en direction de ce pour quoi elle peut se décider, implique donc notamment un *penchant pour le mal*. Ainsi, la liberté humaine présuppose un attrait que le mal exerce sur l'individu de façon à l'incliner dans sa direction, sans parvenir toutefois par cette seule attraction à lui faire réaliser effectivement le mal, car pour cela il faut que la libre décision de l'individu entre en jeu et qu'elle tranche en faveur du mal.

Nous ne pouvons nous empêcher de rapprocher les considérations précédentes de ce que Kierkegaard affirme au sujet de l'influence que le mal, tel qu'il est présent dans le monde sous forme de déterminations quantitatives, fait peser sur les individus. C'est dans le *Concept de l'angoisse* que Kierkegaard élabore une réflexion à ce sujet.<sup>10</sup> Il soutient qu'à chaque fois qu'un individu commet une faute, il fait entrer le péché dans le monde; bien que le péché n'en soit pas, bien sûr, à sa première apparition dans le monde avec tel acte de tel individu particulier, il y est néanmoins comme introduit à nouveau à chaque fois. Et à chaque fois que le péché entre dans le monde, il y fait entrer à sa suite une détermination quantitative supplémentaire de sensualité et d'angoisse. Ces deux éléments, qui s'amoncellent dans le monde en quantités toujours plus grandes au fil de l'histoire, ne demeurent pas sans effet : ils augmentent le niveau de la *peccabilité*, c'est-à-dire de la disposition à pécher. En effet, aux yeux de Kierkegaard, un individu qui est aux prises avec plus de sensualité et d'angoisse est davantage susceptible de s'affaisser dans la faute qu'un autre individu qui est relativement dégagé de ses éléments. C'est ainsi que, plus le cours de l'histoire progresse, plus grand est le nombre de péchés qui furent commis par les êtres humains, et plus abondantes sont les déterminations quantitatives de sensualité et d'angoisse introduites dans le monde, de telle sorte que celles-ci font peser un poids toujours plus oppressant sur l'innocent, lui rendant toujours plus difficile la tâche de résister au péché et rendant d'autant plus probable qu'il cède à la faute. C'est que la pression en direction du péché est énorme tout autour de l'individu, ne serait-ce déjà que dans son milieu immédiat, qui lui donne fréquemment à voir des vices et des fautes de toutes sortes : «Si l'on imagine alors l'individu depuis Adam, chacun a un milieu historique capable de faire voir que la sensualité peut signifier la peccabilité. Pour l'individu [innocent] lui-même elle n'a point ce sens, mais ce savoir (du milieu) donne à l'angoisse un plus» (4, 79).

Il y a donc, chez Kierkegaard comme chez Schelling, quelque chose comme une «efficace universelle» du mal, quelque chose comme une efficacité du mal, à l'œuvre dans le monde sous une forme intangible, qui oppresse les individus encore innocents et les pousse en direction de la faute. Pour les deux auteurs cependant, cette attraction en direction du mal n'est pas suffisante en elle-même pour faire basculer l'individu dans l'état de culpabilité; il faut que l'individu, par une libre décision, choisisse le mal pour qu'il devienne véritablement fautif. Kierkegaard est explicite à ce sujet, en soulignant bien que les déterminations seulement *quantitatives* de sensualité et d'angoisse qui pèsent sur l'individu innocent ne sont

---

<sup>10</sup> Plus précisément, cela fait l'objet du chapitre II, intitulé : «L'angoisse considérée dans la progression du péché originel».

pas déterminantes en ce qui a trait au saut *qualitatif*, qui fait basculer l'individu de l'état d'innocence à l'état de culpabilité : ce saut est la responsabilité seule de l'individu qui commet, par un acte qui lui est propre, sa première faute. La citation suivante n'est qu'une des nombreuses occurrences où Kierkegaard insiste sur ce point : «Même quand je dis que dans l'individu procréé il existe un plus de sensualité, cependant ce plus, dans le sens du saut, est un plus non valable» (4, 82).

### 1.5.2 L'angoisse

Dans la même ligne d'idées, nous devons mentionner un autre phénomène qui, sans être en soi-même le mal, a néanmoins pour effet d'incliner l'individu vers le mal effectif : il s'agit de *l'angoisse*.

#### 1.5.2.1 L'angoisse en lien avec les fautes particulières des êtres humains

Schelling fait remarquer, dans les *Recherches sur la liberté humaine*, que l'homme est saisi d'angoisse à l'idée de perdre son être propre. Il veut à tout prix préserver son Soi et l'affirmer en tant que tel. Par conséquent, il est porté à se tenir éloigné de tout ce qui pourrait conduire à l'annihilation de son être propre. Heidegger, commentant le texte de Schelling, décrit cette angoisse en tant que «l'angoisse pour son Soi, l' "angoisse vitale"» (23, 261-262). Or, le «centre», la place destinée à l'homme, là où il est en union avec Dieu, représente un tel danger d'annihilation pour le Soi de l'homme : au centre, le divin est présent dans sa pureté la plus limpide et la plus éclatante, et dans cette pureté il est comme un feu infiniment puissant consumant tout être particulier et fini. L'homme, soucieux de protéger son Soi auquel il tient tant, affolé à l'idée que celui-ci puisse être annihilé, tend à fuir le centre et à se réfugier au plus loin, à la périphérie, là où il croit que son être propre sera sauf. Voici en quels termes Schelling décrit cette fuite : «L'angoisse même de la vie pousse l'homme hors du centre où il a été créé; car ce centre, en tant qu'essence la plus pure de la volonté, est pour chaque volonté particulière un feu dévorant; pour pouvoir y vivre, l'homme doit mourir à tout être-propre, au point d'être presque nécessairement tenté de quitter le centre pour sortir vers la périphérie, afin d'y chercher un lieu de repos pour sa séité» (12, 165-166). Dans cet extrait, nous lisons que l'angoisse «pousse» l'homme hors du lieu qui lui est destiné, et que l'homme, par peur de perdre son être propre, est «presque nécessairement tenté» de fuir vers la périphérie; de telles expressions montrent bien que l'angoisse a pour effet d'incliner, de faire pencher l'homme en direction du mal. D'ailleurs, Schelling va jusqu'à dire que c'est une nécessité de parcourir le chemin du péché (à la périphérie), car ce n'est qu'ainsi que l'ego

démesuré de l'homme peut s'effriter peu à peu : en effet, dans le péché, l'homme est coupé de ses liens avec Dieu et, par conséquent, s'ensuit inévitablement le dépérissement et la perte son être propre que l'homme voulait tant protéger. Ce n'est donc qu'en passant par cette voie que l'ego, qui tend d'abord à s'arroger une importance suprême, pourra reconnaître qu'il n'est pas un absolu en soi, mais qu'il n'est qu'une partie de l'être divin. Par cet acte de reconnaissance, l'individu remplit l'exigence qui est requise pour vivre au centre, c'est-à-dire d'accepter de «mourir à tout être-propre». Schelling peut donc dire que «c'est de là que vient l'universelle nécessité du péché et de la mort, comme disparition effective de l'être-propre par laquelle toute volonté humaine doit passer comme par un feu purificateur» (12, 166). L'angoisse pousse donc l'individu vers le mal, elle le pousse vers ce qui est même une nécessité universelle, afin que son être propre meure peu à peu et qu'il puisse ensuite faire son retour au centre. Néanmoins, malgré ce penchant vers le mal que l'angoisse produit en l'homme, nous ne saurions dire que l'angoisse est mauvaise en soi, car elle ne fait qu'incliner en direction de la périphérie, mais jamais elle ne force l'homme à s'y rendre et à délaisser ainsi le centre. La décision pour le mal revient toujours à l'individu lui-même, et il demeure à chaque fois le seul responsable de son acte : «Malgré cette nécessité universelle, le mal demeure toujours le choix propre de l'homme; le fond ne saurait faire le mal comme tel, et toute créature tombe par sa propre faute» (12, 166).

Kierkegaard attribue un statut semblable à l'angoisse : elle est une force qui prend d'assaut l'individu et qui l'incline en direction de la faute, mais elle n'est jamais, cependant, ce qui produit directement la faute, car celle-ci est à chaque fois le seul fait et la seule responsabilité de l'individu lui-même. Nous voyons que l'angoisse a, comme chez Schelling, un statut ambigu. Mais, loin de vouloir cacher cette ambiguïté, les deux auteurs l'affirment, et Kierkegaard tout particulièrement. Ce dernier souligne cette ambiguïté en désignant l'angoisse comme «une *antipathie sympathisante* et une *sympathie antipathisante*» (4, 46). Ces deux propriétés de l'angoisse se rapportent aux deux attitudes contradictoires qu'elle fait naître chez l'individu : celui-ci est attiré par l'angoisse, qui distille un charme mystérieux et une douce inquiétude, et il est en même temps effrayé par cet étrange sentiment au sein duquel il perçoit comme une sourde menace. L'individu est poussé de façon pressante par l'angoisse en direction de la faute, mais, s'il vient à poser effectivement la faute, il ne pourra pas se décharger de sa responsabilité en faisant porter le blâme sur l'angoisse, car en définitive c'est l'individu lui-même qui a consenti à se laisser entraîner par l'angoisse, c'est lui qui s'est engagé dans la voie que l'angoisse ne faisait que pointer du doigt. En effet, si dans une certaine mesure il semble que l'angoisse soit vraiment la cause de la faute, parce

qu'elle fond sur l'individu comme un aigle sur sa proie, s'en empare et l'entraîne là où elle veut bien, il n'en demeure pas moins pourtant que l'individu acquiesce à cet enlèvement et qu'il suit l'angoisse de son plein gré. C'est ce qui ressort de la citation suivante : «[...] l'homme, que son angoisse rend coupable, est bien innocent (car ce n'était pas lui-même, mais l'angoisse, un pouvoir étranger qui s'est emparé de lui, un pouvoir qu'il n'aimait pas mais qui l'inquiétait); mais d'autre part il est bien coupable aussi, ayant sombré dans l'angoisse, qu'incontestablement il aimait tout en la craignant» (4, 47). Nous voyons que la responsabilité de l'individu n'est pas annulée par la présence de l'angoisse; cette dernière, par son poids oppressant, joue certes en défaveur de l'individu, mais il n'en demeure pas moins que, si une faute est commise, elle est imputable à l'individu, qui conserve en tout temps son pouvoir de décision, en vertu duquel il peut s'orienter vers le bien ou vers le mal. En effet, ce que nous avons dit précédemment au sujet du saut qualitatif vaut également ici, à savoir que l'individu n'est jamais coupable en vertu de quelque cause extérieure, mais toujours seulement par sa propre faute. Ainsi, pour Kierkegaard comme pour Schelling, l'angoisse attire et incline en direction du mal, mais l'individu a toujours la possibilité, néanmoins, de tenir tête à la force attractive de l'angoisse, de telle sorte que s'il y a réalisation effective du mal, la responsabilité en revient toujours à l'individu et non à l'angoisse.

#### 1.5.2.2 *L'angoisse en lien avec la faute du premier homme*

Il est intéressant aussi de mettre en lien l'angoisse avec le thème de la Chute du premier homme. Schelling et Kierkegaard s'efforcent tous deux de comprendre la Chute à partir des événements et des états qui ont immédiatement précédé la faute originelle. Dans leur tentative d'explication, ils font jouer principalement l'idée d'*une possibilité séduisant le vouloir*. Cette possibilité se dévoile à l'être humain lorsque celui-ci prend conscience du pouvoir qui repose entre ses mains et de la liberté dont il dispose pour se servir de ce pouvoir. Kierkegaard indique de façon précise que le sentiment qui répond en l'homme à cette possibilité indéterminée, sentiment exprimant à la fois la fascination et la crainte, est l'angoisse. Quant à Schelling, bien qu'il ne fasse pas usage explicitement, dans le cadre de la thématique de la Chute, du concept d'angoisse, il n'en demeure pas moins que ses descriptions pointent de façon frappante dans la direction de ce concept.

Selon Schelling, l'homme originel est celui en qui repose le fondement de la Création; il a la garde de ce fondement, il doit le maintenir en place, au repos, afin que le monde demeure dans son unité et sa stabilité. C'est d'ailleurs l'injonction que lui lance Dieu, d'après Schelling qui s'appuie lui-même sur le *Midrash Koheleth* : «Dieu dit à l'homme à peine créé :

garde-toi de mettre en mouvement mon monde, de l'ébranler, car, si tu le mets en mouvement, personne (c'est-à-dire aucun homme) ne pourra le rétablir [...]» (17, 214). Mais cette injonction même qui lui est adressée fait prendre conscience à l'homme de la possibilité qui est en son pouvoir : il lui serait possible de remettre en mouvement le monde, en réactivant le fond de la Création et en se servant de celui-ci comme Dieu l'a fait une première fois durant le processus de Création. L'homme, donc, découvre tout le pouvoir et la liberté que Dieu a laissés entre ses mains, et les possibilités dont il prend alors conscience sont pour lui des plus attirantes et séduisantes : «Mais quand l'homme découvre sa liberté vis-à-vis de ce principe, il est inévitable que ce dernier se présente à lui, dans la mesure où il réfléchit là-dessus, comme une possibilité, comme un pouvoir-être au sens *transitif*. [...] Cependant, cette possibilité [prise (ajout du traducteur)] pour *soi* est totalement impuissante. Elle n'aboutit à un effet, à un résultat que si le vouloir se joint à elle. [...] mais en même temps, cette possibilité apparaît comme attirant, fascinant, séduisant le vouloir» (17, 239). Notons dans la citation que nous venons de lire, que la possibilité est impuissante en elle-même; elle a besoin du vouloir humain pour devenir effective; d'elle-même, elle ne peut que séduire, attirer à soi le vouloir. Schelling soutient que cette possibilité séduisante correspond, dans la conscience mythologique, à une figure féminine : Perséphone, qu'il qualifie d'«être ambigu» (17, 240). Schelling semble accorder une importance certaine à cette idée selon laquelle un être ambigu est à l'origine de la Chute, puisqu'il fait encore mention de ce fait lorsqu'il parle du serpent du récit de la Genèse : «Le serpent qui, recourbé sur lui-même, est une image du repos, voire de l'éternité, agit en principe corrupteur dès qu'il se déroule et se dresse. D'une manière générale, le serpent était considéré comme le symbole de cette nature ambiguë par laquelle survient la chute, si elle se tourne du dedans au dehors» (17, 241). L'aspect d'ambiguïté dont il est ici question réside dans le *double visage* que présente l'être ambigu : au repos, un visage tranquille, et dans le déchaînement, un visage tentateur, corrupteur. De la façon dont Schelling décrit cet être ambigu qui entraîne l'être humain dans la Chute, nous ne pouvons faire autrement que le rapprocher de l'angoisse, dont la caractéristique principale est précisément l'ambiguïté, l'aspect bicéphale.

Les points de comparaison sont nombreux entre la doctrine de la Chute de Schelling et celle de Kierkegaard, particulièrement en ce qui concerne la possibilité ambiguë séduisant le vouloir. D'abord, Kierkegaard soutient lui aussi que la défense adressée à Adam par Dieu (dans ce cas-ci, la défense de manger des fruits de l'arbre du bien et du mal) lui fait prendre conscience de la possibilité dont il dispose, la possibilité de faire usage de sa liberté : «La défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Ce qui s'offrait

à l'innocence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant : l'angoissante possibilité de *pouvoir*» (4, 49). Adam s'aperçoit ainsi du fait qu'il dispose de liberté et de pouvoir d'action. Et cette prise de conscience exerce sur lui une profonde fascination, un grand pouvoir de séduction; sur ce point, nous retrouvons donc l'idée de Schelling selon laquelle la possibilité éveillée par la défense séduit et attire l'homme originaire.<sup>11</sup> Kierkegaard ajoute qu'en même temps cette possibilité vague et indéterminée effraie et inquiète l'homme, qui repousse donc cette possibilité tout autant qu'il la désire. En bref, Adam est maintenant aux prises avec l'angoisse, en tant qu'elle est cette puissance ambiguë qui est, selon l'expression de Kierkegaard, une «*antipathie sympathisante* et une *sympathie antipathisante*» (4, 46), c'est-à-dire quelque chose que l'individu à la fois aime et redoute. Nous avons donc chez Kierkegaard comme chez Schelling cette idée selon laquelle l'homme originel est aux prises, dans le temps qui précède immédiatement la Chute, avec un être ambigu, un être à double face. Dans les deux cas, cet être ambigu, ou cette possibilité séduisant le vouloir, ne peut rien faire par elle-même aussi longtemps que l'homme ne décide pas par lui-même d'y accorder son vouloir. Il faut souligner aussi que, chez Kierkegaard comme chez Schelling, ce qui précède et pousse à la faute se laisse associer à une figure féminine : il s'agit de la divinité mythologique Perséphone chez Schelling, tandis que chez Kierkegaard c'est Ève qui séduit (4, 69). Nous pourrions ajouter, dans cette même ligne de pensée, que selon Kierkegaard, ce qui précède immédiatement le saut qualitatif de la faute, c'est une sorte de «*défaillance féminine*» (4, 66) de la liberté, prise de vertige devant le gouffre sans fond des possibilités qui s'ouvrent à elle.

---

<sup>11</sup> Cependant, nous devons noter d'autre part, sur ce même point, une différence entre Schelling et Kierkegaard : chez Schelling, la défense adressée par Dieu à l'homme originaire éveille en lui non seulement la possibilité de remettre en mouvement le monde, mais aussi la connaissance du bien et du mal : «[...] avec la connaissance de la *possibilité* de remettre en action, à son propre risque, ce B [le principe du fond de la Création] qui lui a été remis en *garde* – avec la connaissance de cette possibilité lui est donnée en même temps la connaissance du bien et du mal, et avec elle la stimulation pour tenter effectivement cette activation» (17, 214). Chez Kierkegaard, la défense adressée à Adam n'éveille chez lui que d'obscurs pressentiments et une angoisse sourde, mais non pas la connaissance du bien et du mal, car il ne comprend aucunement la signification exacte des mots de la défense : «Ainsi quand, dans la Genèse, Dieu dit à Adam : "Mais tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre du bien et du mal", il est clair qu'au fond Adam ne comprenait pas ce mot; car comment comprendrait-il la différence du bien et du mal, puisque la distinction ne se fit qu'avec la jouissance?» (4, 49). La raison de cette différence entre Schelling et Kierkegaard pourrait être la suivante : il semble que du point de vue de Schelling, l'homme n'est susceptible de pécher qu'à la condition de connaître la distinction entre le bien et le mal, sans quoi la possibilité même du péché demeure fermée; selon Kierkegaard au contraire, la prise de conscience par l'individu de sa liberté propre, ou de sa «possibilité de pouvoir», est suffisante pour rendre l'individu susceptible de commettre le péché, bien qu'il n'acquerra la connaissance du bien et du mal qu'au moment même de la faute. Chez Schelling, la connaissance du bien et du mal fournit à l'homme la «stimulation» (d'après la citation ci-dessus) qui l'amène à caresser l'idée de transgresser le commandement divin; chez Kierkegaard, il n'est nul besoin de cette connaissance pour qu'Adam soit attiré vers ce qui lui a été interdit : l'angoissante prise de conscience de sa liberté et du pouvoir dont il dispose, suffit à le faire tendre dangereusement vers la faute, sans qu'il n'ait besoin de savoir précisément en quoi consisterait la faute.

Ce thème du gouffre ou de l'abîme est d'ailleurs l'occasion d'un autre rapprochement entre Schelling et Kierkegaard. En effet, les deux auteurs représentent l'état intérieur de l'homme dans l'instant qui précède la faute comme le désir de plonger son regard dans un abîme insondable, dans des profondeurs envoûtantes qui exercent sur l'homme un attrait presque irrésistible. Kierkegaard explique que la liberté, qui prend conscience des possibilités infinies dont elle dispose, est tentée de jeter un coup d'œil à cet ensemble de possibilités, c'est-à-dire qu'elle est attirée par le gouffre immense du possible qui s'ouvre à elle. Cependant, sitôt que la liberté cède à cet attrait et qu'elle regarde effectivement dans l'abîme, elle s'affaisse sous la force d'un puissant vertige (il s'agit ici de la «défaillance féminine» dont nous parlions précédemment) : prise de vertige devant l'immensité du possible, la liberté vacille et s'effondre dans un moment de faiblesse – et lorsqu'elle se relève, la liberté ne peut éviter ce dur constat : dans cet instant d'affaissement, elle vient de pécher. L'individu ne peut se décharger de cette faute en faisant valoir que la force du vertige était trop difficile à supporter, car, en fait, ce fut la décision même de l'individu de plonger son regard dans le gouffre du possible, et c'est par là même qu'il s'est soumis au vertige : «On peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'œil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'œil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder» (4, 66). Le mouvement de la faute est le même chez Schelling. Il laisse entendre que l'homme originaire, conscient du pouvoir qui repose entre ses mains, c'est-à-dire le pouvoir de manœuvrer le monde qui a été placé sous sa garde, est porté à jeter son regard en direction d'un abîme : en effet, l'homme convoite le principe qui est le *fond* de la Création, il veut s'en servir, le manipuler à sa guise, pour réaliser tous ses projets et s'assurer ainsi une toute-puissance égale à celle de Dieu. L'homme originaire ne veut pas simplement remuer le monde à sa surface, mais il vise bien plutôt l'architectonique profonde du monde, car c'est en jouant au niveau de ses principes constitutifs qu'il croit pouvoir s'assurer une puissance véritable. Cependant, dès que l'homme originaire cède effectivement à l'attrait pour le fond, c'est-à-dire lorsqu'il éveille le principe du fond et le tire du repos ou de la retraite où il devait demeurer, alors par cet acte même il a dès lors commis la première faute qui entraînera tout un lot de conséquences désastreuses. Bref, aussi bien pour Schelling que pour Kierkegaard, l'homme qui prend conscience de sa liberté et des possibilités séduisantes qui par elle lui sont ouvertes, est tenté de tourner son regard vers le gouffre vertigineux qui représente cet infini de possibilités, vers cet abîme impressionnant qui exerce un puissant attrait; mais lorsque l'homme cède et se commet avec le fond, il ne se relève que pour constater qu'il est maintenant pécheur.

### **1.6 Le mal est «é-mu», troublé, angoissé à l'approche du bien, ce qui l'amène à ressortir en pleine lumière, à se manifester explicitement.**

Il pourrait être intéressant, après avoir lu cette section où il était question des différentes formes du pouvoir d'attraction vers le mal, de remarquer brièvement qu'il existe aussi, selon Schelling et Kierkegaard, un autre pouvoir d'attraction qui s'exerce en sens inverse : il s'agit du pouvoir qu'a le bien de troubler et d'exciter le mal et de le faire ainsi ressortir en pleine lumière. Les deux auteurs expliquent que, à l'approche du bien, le mal ne reste jamais indifférent; il voit dans le bien un ennemi qu'il a à combattre, parce que celui-ci représente une menace pour son existence en tant que mal. C'est pourquoi le mal, qui en l'absence de danger peut fort bien demeurer dans des formes implicites et cachées, ne se manifeste jamais aussi explicitement qu'en présence ou à proximité du bien.

Schelling évoque cette idée, sans toutefois la développer largement, dans les *Recherches sur la liberté humaine*. Il affirme que «l'esprit du mal [...] est é-mu par l'approche du bien [...]». C'est pourquoi le mal ne ressort dé-cidément et comme tel qu'avec l'apparition décisive du bien (non pas en ce sens qu'il ne prendrait naissance qu'à ce moment-là, mais parce que l'opposition est enfin donnée en laquelle seulement il peut apparaître en totalité et comme tel) [...]» (12, 164). Ainsi, le mal ressort au jour et s'active avec énergie lorsque le bien est en force et qu'il se fait menaçant pour son existence. Cette réaction du mal n'est pas une réaction froide et posée, mais plutôt, selon l'expression employée par Schelling, qui affirme que le mal est «é-mu par l'approche du bien», il s'agit d'une vive émotion, d'un trouble, d'une angoisse. En un mot, il s'agit d'une réaction *affective*.

Ce point est important pour la comparaison avec Kierkegaard. En effet, ce dernier décrit, dans le *Concept de l'angoisse*, un type spécifique d'individu, le «démoniaque», qui se définit prioritairement par «l'angoisse du bien» (4, 121-138), c'est-à-dire par une réaction affective d'effroi et de rejet à l'égard du bien. Le démoniaque est un individu qui (rappelons-le, bien que nous l'ayons déjà mentionné précédemment) s'est radicalement détourné du bien et qui s'est enfoncé dans la voie du péché. Il baigne pour ainsi dire dans le mal et il s'est attaché à cet état de fait, il s'y est identifié au point qu'il ne peut concevoir la perspective de changer pour le bien. C'est pourquoi il veut s'enclorre en lui-même, dans une attitude de fermeture opposée à toute communication, qui signifie aux yeux de Kierkegaard le mal, et demeurer seul dans cette retraite fermée; il ne veut rien savoir du bien, il veut s'en tenir éloigné le plus possible et refuse tout contact avec lui. Lorsque cependant le bien vient à s'approcher du démoniaque, celui-ci est pris d'angoisse, parce qu'il est mis en contact malgré lui avec le bien. Il a peur que le bien essaie de le changer, de le tirer de sa réclusion et de le guérir de la

souffrance qui découle inévitablement de son état, souffrance à laquelle il a fini par s'attacher comme à son bien propre et à sa marque distinctive. C'est donc dans ces conditions que le démoniaque devient manifeste, parce qu'on le voit alors pris de panique, déstabilisé, s'efforçant autant que possible d'échapper au bien qu'il perçoit comme une menace pour son être propre : «C'est pourquoi le démoniaque n'apparaît clairement qu'au contact du bien qui vient alors du dehors rôder sur ses confins» (4, 122). Dans le même ouvrage, Kierkegaard fait aussi remarquer que, selon le Nouveau Testament, c'est à l'approche du Christ seulement que se révèlent, que se manifestent, les démoniaques, parce que ceux-ci ne veulent pas être sauvés, ils veulent être laissés tels qu'ils sont, dans leur misère (4, 123 et 128).

Pour ce qui est de la comparaison avec Schelling, il faut noter d'abord que le mal ne devient manifeste qu'en présence ou à l'approche du bien, mais il faut ajouter de surcroît que cette manifestation du mal se produit sur un mode affectif, c'est-à-dire que le mal ne peut faire autrement que sortir de sa retraite et se dévoiler parce qu'il est ému, troublé, angoissé par le bien qui l'avoisine.

### **1.7 Positivité du mal chez Schelling et Kierkegaard, par opposition aux théories qui présentent le mal sous le mode de la négativité (imperfection, manque de vertu, finitude, faiblesse, ignorance, etc.)**

Dans la progression de notre étude, nous sommes rendus en un point où il est pertinent de discuter de la positivité du mal chez Schelling et Kierkegaard. Le chemin parcouru jusqu'à présent nous a permis de nous forger une idée bien étoffée de ce que les deux auteurs conçoivent comme le mal. Nous avons maintenant en main toutes les clefs nécessaires pour la compréhension de cette thèse importante, défendue par Schelling et par Kierkegaard, selon laquelle le mal ne se définit pas comme un manque ou une lacune quelconque, mais comme une réalité effective bien concrète.

Dans les *Recherches sur la liberté humaine*, Schelling s'efforce de rendre compte de l'intuition commune que nous avons lorsque nous nous trouvons en présence d'occurrences concrètes du mal, intuition selon laquelle le mal ne nous apparaît pas comme un simple néant, un «rien» qui ne se pourrait décrire qu'en termes négatifs, mais comme une réalité positive, effective, ayant un être propre. Le sentiment que nous avons vis-à-vis du mal s'apparente à celui que nous éprouvons lorsque nous sommes aux prises avec une maladie : face au mal ou à la maladie, nous n'avons pas l'impression de lutter et de nous débattre contre un pur néant, mais contre quelque chose de bien réel. Schelling l'exprime en ces termes : «Certes la maladie n'est rien en son essence, elle n'est qu'un simulacre de vie, une simple manifestation

météorique – un flottement entre être et non-être –, mais elle ne s'en présente pas moins au sentiment comme quelque chose de très réel; et il en va de même du mal» (12, 152). Pour le philosophe qui s'efforce de développer une théorie en vue d'explicitier la nature du mal, il importe de tenir compte de cette expérience concrète du mal, telle qu'elle est vécue et ressentie, ou peut l'être, par tout un chacun. En ce sens, les théories qui nient l'existence du mal, en lui refusant tout être propre et en cherchant à l'expliquer à partir de tout autre chose que lui-même, ont le tort de ne pas répondre à cette intuition profondément ancrée en nous, selon laquelle le mal n'est pas rien mais quelque chose d'effectif. Schelling remarque, au sujet des théories qui décrivent le mal en termes négatifs, par exemple en tant qu'imperfection, finitude, faiblesse ou ignorance, que leurs définitions leur permettent certes d'expliquer le «défaut d'actions bonnes et vertueuses, mais non point [les] actions positivement mauvaises et contraires à la vertu» (12, 157), c'est-à-dire les actions qui sont faites en direction du mal et pour le mal, au nombre desquelles nous pourrions compter par exemple les actes de cruauté intentionnels. C'est pourtant cela même qu'il s'agit d'expliquer, car c'est bien là ce que, dans notre expérience concrète, nous appelons à proprement parler le mal.

Le projet de Schelling est donc de démontrer que le mal tire sa source de quelque chose d'éminemment positif, plein et non pas vide comme un pur néant, riche et non pas imparfait et marqué de finitude. Dans ce but, Schelling s'efforce de mettre en lumière une étoffe première, à partir de laquelle le mal prend racine, mais en la pervertissant, alors qu'à l'inverse le bien, qui en tire aussi sa source, la conserve dans un état harmonieux. Pour comprendre ces idées, il convient de se pencher immédiatement sur un passage des *Recherches sur la liberté humaine*, passage que nous expliciterons ensuite en détails afin qu'en ressorte une lumière éclairante pour la question qui nous occupe. La citation va comme suit : «[...] le fondement du mal ne doit pas seulement reposer en quelque chose de positif en général, mais plutôt dans ce que la nature contient de suprêmement positif; tel est bien le cas dans notre conception, d'après laquelle le mal réside dans le centre ou la volonté-originale du premier fond devenu manifestes» (12, 154). Dans la dernière partie de cette citation, Schelling indique lui-même explicitement ce qui, dans sa conception du mal, confère à celui-ci une réalité positive : c'est que le mal provient d'une source excellente, tout à l'opposé du manque ou de l'imperfection; à cette source, Schelling donne deux désignations. Il la présente d'abord comme le «centre», c'est-à-dire le lieu où Dieu réside dans toute sa plénitude et sa lumière, ce qui fait assurément du centre un lieu éminemment positif, d'une infinie richesse. À cela, il faut ajouter la seconde désignation de la source à laquelle vient puiser le mal : il s'agit de la «volonté-originale du

premier fond», ce par quoi il faut comprendre le *Vouloir originaire* qui est à l'origine de toutes choses. En effet, l'être primordial n'est rien d'autre, selon Schelling, qu'un pur vouloir, à quoi toutes choses peuvent ultimement se réduire : «En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre être que le vouloir. Vouloir est l'être primordial et c'est à lui seul que reviennent tous les prédicats de ce dernier : absence de fondement, éternité, indépendance à l'égard du temps, auto-affirmation» (12, 137). Or, sachant que le mal provient d'une telle «volonté-originaire», qui n'est rien de moins que l'étoffe ou le matériau originaire à partir duquel toutes choses sont constituées, Schelling peut à juste titre affirmer que, dans sa conception, le mal a pour fondement quelque chose de «suprêmement positif». Il faut préciser néanmoins que le mal ne se confond pas purement et simplement avec le «centre» ou avec la «volonté-originaire». En effet, Schelling ajoute une précision, à la fin du passage cité plus haut où il explique la positivité du mal : il indique que le mal réside certes dans le centre et la volonté-originaire, mais en tant que ceux-ci sont «devenus manifestes». La clef de la compréhension de cette expression est donnée, semble-t-il, dans les passages des *Recherches* où Schelling porte l'attention sur le fait que le mal ne surgit que dans la créature humaine, c'est-à-dire qu'il ne peut nullement être question du mal avant les actes fautifs des êtres humains. Dieu laisse chaque individu complètement libre par rapport à son propre être et aux deux principes qui le composent, à savoir le principe lumineux et le principe ténébreux du fond; cependant, une vie de bien exige de laisser le principe du fond précisément en position de fondement, subordonné au principe lumineux; or, lorsqu'un individu se détourne du bien, il ne fait rien d'autre que renverser l'ordre des deux principes et ainsi *rendre manifeste* (selon l'expression de Schelling précédemment citée) le principe du fond qui devait demeurer en retrait. C'est donc en cela que consiste le mal : il tire sa source de l'être primordial suprêmement positif, à savoir le centre ou la volonté-originaire, mais il n'apparaît en tant que mal, dans la créature, que lorsque celle-ci rend manifeste l'être primordial, alors même que celui-ci était destiné, non pas à se tenir au premier plan, mais à demeurer au fond.

Pour démontrer la positivité du mal, Schelling a recours également aux concepts d'«unité» et de «disharmonie». Lorsque les deux principes qui composent l'être humain sont à leur place, c'est-à-dire lorsque le principe obscur se subordonne, à titre de base et de fondation, au principe lumineux qui peut ainsi se déployer librement, la vie de l'être humain repose alors en une unité harmonieuse; nous pouvons dire aussi, selon une autre expression employée par Schelling, qu'elle forme un «tout». Mais lorsque le principe obscur (que l'on peut aussi désigner comme la volonté particulière ou volonté du propre) refuse de se tenir en cette position de retrait et qu'elle veut plutôt se hisser au-dessus du principe lumineux (qui peut

être appelé également volonté universelle), alors l'ordre adéquat des principes est bouleversé, complètement renversé, et le tout qui était auparavant uni et solidaire est maintenant éclaté, disjoint. L'état de disharmonie qui en résulte est précisément ce qui caractérise le mal. Schelling insiste pour souligner que cette disharmonie ne peut en aucune façon se comprendre comme privation, car il n'y a rien en elle qui se perd par rapport à l'état d'unité. À ceux qui voudraient objecter qu'il y a pourtant quelque chose qui est perdu, à savoir l'unité du tout, et qui voudraient par conséquent persister à parler de privation, au sens de séparation ou de division de l'unité, Schelling répond que la signification de la disharmonie ne réside pas dans la simple séparation de ce qui était auparavant uni, mais plutôt dans le concept de «fausse unité» : «Car ce n'est pas la séparation des forces qui constitue en soi la disharmonie, mais leur fausse unité, qui ne peut être nommée séparation que par rapport à la véritable unité» (12, 156). À la lumière de ces explications, nous voyons que le mal, par rapport au bien, n'est privé ou diminué en rien; il ne consiste pas en une perte ou un amoindrissement de ce qui constitue l'être du bien, mais il est plutôt un renversement des éléments en présence dans l'unité du bien, de telle sorte que la nouvelle unité ainsi produite demeure inchangée quant au contenu qui la compose, mais se transforme toutefois, du point de vue de la forme, en fausse unité. Schelling dit en ce sens que «dans le tout disjoint, on retrouve les mêmes éléments qui étaient présents dans le tout en son unité; l'élément matériel est le même dans les deux cas (et de ce point de vue le mal n'est pas plus limité ou pire que le bien), mais l'élément formel est complètement différent [...]» (12, 155-156).

Dans *La Maladie à la mort (Traité du désespoir)*, se trouve un chapitre dont le titre laisse voir d'emblée que Kierkegaard ne conçoit pas le mal en termes négatifs, mais qu'il le conçoit plutôt comme quelque chose doté d'une réalité positive : le chapitre en question est intitulé : «Que le péché n'est pas une négation, mais une position» (9, deuxième partie, livre IV, chapitre III). Certes, ce dont Kierkegaard discute explicitement dans ce chapitre, c'est du péché et non pas du mal en général. Mais nous croyons que ce que Kierkegaard affirme au sujet de la positivité du péché peut être compris comme explication de la positivité du mal. En effet, dans la philosophie de Kierkegaard, ce qui vaut pour le péché vaut également pour le mal, parce que le péché n'est rien d'autre que le mal mis en application par les êtres humains; or, il n'existe aucune autre forme de mal, selon Kierkegaard, en dehors du mal produit par des individus; le mal (comme d'ailleurs le bien également) n'a pas de réalité hors des actes des individus. Kierkegaard affirme en effet au sujet du mal qu'«il n'existe que lorsque je le veux» (1, 513), c'est-à-dire lorsque je me décide pour le mal et que je commets un péché. Nous pouvons donc étudier la définition kierkegaardienne du péché en tant que position, à titre

d'explicitation de la positivité du mal. Mais avant d'en venir à cette définition du péché, il faut d'abord en présenter une autre qui la précède et qui permettra de la comprendre. Voici donc une première définition du péché, première clef de la compréhension de la positivité du mal : «[...] tout péché est devant Dieu, ou plutôt, ce qui fait d'une faute humaine un péché, c'est la conscience qu'a eue le coupable d'être devant Dieu» (9, 163). Immédiatement après cette définition, Kierkegaard précise que le moi humain acquiert son maximum de concentration et d'intensité lorsqu'il prend conscience du fait d'être devant Dieu : «Ce n'est que la conscience d'être devant Dieu, qui de notre moi concret, individuel, fasse un moi infini; et c'est ce moi infini, qui pèche alors devant Dieu» (9, 164). Le moi dont on peut dire qu'il pèche, c'est donc seulement le moi conscient de lui-même, conscient de sa position devant Dieu, et qui pose pourtant, malgré cette conscience, un acte contraire à la volonté divine. Si le moi n'avait pas conscience de son rapport à Dieu, il serait possible de dire que, s'il va à l'encontre de la volonté divine, c'est simplement par ignorance, sans s'en rendre compte. Mais lorsque le moi sait qu'il est devant Dieu, il accomplit ses fautes en toute connaissance de cause, c'est-à-dire avec la pleine conscience qu'il est en train de désobéir à la volonté de Dieu.

Après avoir fait ces quelques remarques, nous pouvons passer à la seconde définition du péché, annoncée plus haut, que nous serons maintenant en mesure de comprendre : «d'après sa définition donnée plus haut [précisément celle que nous venons de voir], le péché impliquant le moi, élevé à un infini de puissance par l'idée de Dieu, implique donc aussi le maximum de conscience du péché comme d'un acte. – C'est ce qui exprime que le péché est une position, son positif précisément, c'est d'être *devant Dieu*» (9, 195). Ce qu'il faut entendre par là, semble-t-il, c'est que la positivité du péché s'explique par l'attitude assumée, consciente, et par là même positive (par opposition à une attitude passive et ainsi négative), de l'individu devant Dieu. En effet, l'individu est doublement conscient de lui-même : conscient de son moi comme se situant devant Dieu et conscient de son péché comme d'un acte délibérément posé par lui-même à l'encontre de la volonté divine. La positivité de cette double conscience de l'individu est ce qui donne au péché son caractère positif.

Pour ce qui est de la comparaison entre Schelling et Kierkegaard, il faut remarquer que, si tous les deux affirment effectivement la positivité du mal, par opposition aux déterminations négatives qu'il avait reçues jadis, ils expliquent néanmoins cette positivité de façon dissemblable, en se situant à deux niveaux théoriques différents. Schelling, pour sa part, se situe au niveau de la métaphysique et de l'ontologie : si le mal est positif, c'est parce qu'il prend racine dans un principe divin qui est à la base de la Création et qui est par le fait même

tout à fait positif; un principe qui ne doit maintenant son caractère mauvais qu'au fait d'avoir été tiré par l'homme hors de l'état de latence où il devait demeurer. Quant à Kierkegaard, il ne rapporte pas la positivité du mal à une métaphysique de l'étoffe constitutive du monde, mais à la position morale de l'individu devant Dieu, à sa responsabilité en tant qu'individu conscient de sa condition et libre de ses actes.

**1.8 L'existence de l'être humain est précaire, elle peut à tout moment basculer et sombrer; et le danger auquel est en proie l'être humain réside précisément en lui-même, de sorte que c'est de lui-même que l'être humain doit d'abord et avant tout se méfier.**

Dans la section précédente, nous avons vu que les êtres humains, loin de subir passivement le mal tel qu'il se présente dans toute la virulence de son caractère positif, sont au contraire responsables, pour une part essentielle, de cette positivité même : chez Schelling, l'être humain rend manifeste (et, par le fait même, rend mauvais) le principe qui devait demeurer latent; chez Kierkegaard, l'individu, se sachant «devant Dieu», désobéit néanmoins à sa volonté, en toute connaissance de cause. En regard, d'une part, de cette part active que l'être humain prend au mal et, d'autre part, des conséquences qui, à chaque fois que le mal est accompli, accablent durement celui-là même qui en est responsable, nous pourrions dire que l'être humain est, pour lui-même, en tant qu'auteur du mal, sa propre cause de perte. Nous allons explorer ce thème dans la présente section, c'est-à-dire que nous allons parler de la source de danger dont l'homme a à se méfier au tout premier chef, à savoir *lui-même*.

Selon Schelling, l'existence de l'être humain repose sur un équilibre fragile entre les deux volontés dont il est composé, à savoir la volonté particulière et la volonté universelle. Aussi longtemps que la volonté particulière est maintenue en position de subordination par rapport à la volonté universelle, l'être humain peut mener une vie harmonieuse. Mais il n'y a pas de garantie que ce rapport entre les deux volontés se conserve indéfiniment en cette configuration. Le rapport peut s'inverser, se pervertir : la volonté particulière peut sortir de sa retraite tranquille et imposer sa domination à la volonté universelle. Ainsi, l'être humain est exposé à un danger permanent. Mais ce danger ne le menace pas comme quelque chose d'extérieur qui pourrait lui tomber sur la tête de façon impromptue; c'est lui-même que l'être humain a le plus à craindre, car c'est lui-même qui a le pouvoir de déplacer l'une par rapport à l'autre les deux volontés et de pervertir ainsi l'unité harmonieuse en laquelle elles reposent. Il est intéressant de noter que ce qui vient d'être dit au sujet de l'existence en général de l'être humain peut s'appliquer aussi de façon plus spécifique à son entendement. Dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling affirme que l'entendement d'un individu n'est vif et

alerte qu'à la condition d'avoir à sa base, en position de subordination, *la folie maîtrisée*. En effet, l'entendement humain a besoin, pour être énergique et capable de grandes réalisations, de se constituer par une lutte constante avec une puissante force de résistance, à travers laquelle il gagnera toute sa force et sa vigueur. Cette force de résistance n'est autre que la folie. Cependant, il ne s'agit pas d'une folie laissée complètement libre et déchaînée, car dans ce cas elle prendrait en expansion et s'imposerait bien vite à l'individu. Il faut donc que la folie soit contenue, maintenue en bride, subordonnée à l'entendement, car c'est ainsi seulement que celui-ci obtient sa vivacité. Schelling dit en ce sens que «là où aucune folie n'est réglée, maîtrisée, il n'y a pas non plus d'entendement fort et vigoureux, car la vigueur de l'entendement se montre précisément [...] dans le pouvoir qu'il a sur son contraire» (17, 152). Ce que cette citation laisse entendre également, c'est que l'extinction complète de la folie n'est pas non plus souhaitable, car en l'absence totale de folie, il manque à l'individu la force de résistance à partir de laquelle se nourrit son entendement, et de ce manque ne peut résulter, selon Schelling, que l'état pauvre de l'*imbécillité* : «À l'imbécile manque le matériau de départ susceptible de lui donner une occupation, par la régulation duquel l'entendement pourrait se montrer actif. Du fait de cette absence de matière, l'entendement est en pleine léthargie» (17, 152). Si maintenant nous voulons rapprocher ce qui vient d'être dit de notre propos principal dans cette section sur la précarité de l'existence humaine, il faut mettre l'accent sur le fait que l'entendement se construit sur un fondement à double tranchant : certes la folie est un matériau riche en énergie, mais c'est aussi une force chaotique et aveugle qui, si l'entendement en perd le contrôle, peut envahir l'individu et causer sa perte. Ainsi, la santé de l'entendement est précaire; ce dont il tire sa force est cela même qui peut fonctionner aussi comme son principe de destruction. Et sur ce point, comme précédemment au sujet de l'existence en général, le danger que l'individu a à redouter et à essayer de prévenir ne vient pas de l'extérieur, mais du tréfonds de lui-même, de sorte que l'individu doit avant tout se méfier de lui-même : «La folie surgit à partir des profondeurs de l'être humain, elle ne fait pas irruption *en* l'homme du dehors – c'est manifestement quelque chose qui est déjà là *potentiā*, sans jamais passer *ad actum*, c'est en l'homme ce qui devait être surmonté mais qui, sollicité par telle ou telle cause, devient à nouveau effectif» (17, 151).

Chez Kierkegaard aussi, l'idée de la précarité de l'existence humaine est très présente; il y insiste souvent, de différentes manières. Notamment, il faut mentionner une représentation imagée que Kierkegaard semble affectionner tout particulièrement et qu'il emploie fréquemment pour souligner le fait que l'être humain est constamment en posture incertaine et qu'à tout moment il peut sombrer. Voici cette image, dans l'une des occurrences où elle

apparaît : «L'existence spirituelle, surtout avec la religion, n'est pas facile; le croyant se trouve constamment au large, il a 70.000 brasses d'eau sous lui» (6, 359). Dans cette citation, il n'est question uniquement que du croyant, mais, plus largement, cette représentation imagée s'applique à tous les individus qui se débattent avec les difficultés de l'existence, comme l'on se débat pour demeurer à la surface de l'eau et pour ne pas se laisser engloutir dans l'abîme qui ouvre sa béance au-dessous de nous. Toutefois, ce que cette citation, appliquée à la vie religieuse, permet de bien mettre en relief, c'est que la précarité de l'existence n'est pas seulement le lot des individus qui se situent à des stades moins élevés de l'existence (les stades esthétique et éthique), mais de *tous les individus sans exception*, même l'individu religieux, au sujet duquel nous serions pourtant portés à croire, de prime abord, que son existence est bien assurée et qu'elle est à l'abri du danger, parce que s'appuyant solidement sur la foi. Mais il n'en est rien : jamais l'individu, soit-il religieux, ne peut être confiant en lui-même au point de croire qu'il n'a plus désormais de lutte à mener, qu'il a gagné la partie, qu'il est définitivement sauvé et qu'il peut maintenant se reposer. En fait, le danger demeure toujours présent, et jamais l'individu ne peut se vanter d'avoir accosté sur la terre ferme et d'y être dès lors en sécurité, car «jusqu'à son dernier instant il se trouve sur un abîme de 70.000 brasses d'eau» (6, 359). Mais quelle est donc la menace dont l'ombre inquiétante suit en permanence l'individu? En quoi consiste l'abîme dans lequel il risque à tout moment de sombrer? En un mot, quel est le danger qu'a à craindre l'individu, et auquel n'échappe pas l'individu religieux? C'est lui-même qu'il doit craindre, car c'est en lui-même que réside le danger : «La crainte de l'individu religieux est bien précisément crainte de soi-même [...]. Mais comment l'individu en arrive-t-il à se craindre lui-même si ce n'est en découvrant en lui-même le danger auquel il est exposé?» (6, 377).

Il faut souligner que cette mise en garde de Kierkegaard ne concerne pas la vie mondaine de l'individu, telle qu'il la mène au sein des hommes, suivant leurs conventions, leurs maximes de sagesse et leurs conceptions des choses. Dans la vie mondaine, les dangers peuvent être multiples et sont souvent à redouter de bien d'autres sources que de l'individu lui-même. Notamment, celui-ci peut être en proie à la misère matérielle, ou victime des perfidies et des tromperies des gens qu'il côtoie, ou abandonné de tous et sujet à la raillerie. Cependant, aussi pénibles que puissent être les dangers de la vie mondaine, ils ne sont en définitive, aux yeux de Kierkegaard, que billevesées sans grandes conséquences : ce sont des dangers qui peuvent certes causer beaucoup de peine et de douleur à l'individu, mais qui ne concernent toujours seulement que son existence terrestre et qui ne touchent en rien son être *du point de vue éternel*. Or, c'est cela seul qui compte véritablement : ce à quoi doit veiller

constamment l'individu, ce qu'il doit impérativement préserver de la déchéance, c'est *le moi éternel* qui est en lui et par lequel il est en rapport avec Dieu. Les dangers du monde ne peuvent rien contre ce «moi» au sens le plus élevé; *seul l'individu lui-même peut causer sa perte* en se détournant de Dieu et du bien et en s'engageant sur la voie du péché. Dans les *Œuvres de l'Amour*, Kierkegaard exprime en des termes parfaitement clairs sa thèse selon laquelle l'individu, sur le plan spirituel ou éternel, par opposition au plan mondain, ne peut sombrer que par sa propre faute, et jamais à cause des autres : «Au sens physique et matériel, je puis succomber de la main d'un autre; mais sur le plan spirituel, un seul peut me tuer : moi-même; à ce point de vue, un meurtre est inconcevable – car nul agresseur ne peut tuer un esprit immortel et seul le suicide est là possible» (8, 309). Pour illustrer ce propos, nous pourrions recourir à un exemple que Kierkegaard fournit lui-même dans les *Œuvres de l'Amour*, où il est question de deux amis, dont l'un est victime d'une tromperie de la part de l'autre. De prime abord, il semble que ce soit l'ami trompé qui soit dans la plus mauvaise posture et qui soit le plus à plaindre. Pourtant, Kierkegaard soutient qu'au contraire c'est l'ami malhonnête qui est dans la situation la plus précaire, la plus dangereuse, parce que la faute qu'il a commise l'éloigne de Dieu et lui fait courir un danger quant à la sauvegarde de son moi éternel. L'ami trompé ne subit qu'un tort, certes douloureux, mais n'ayant de signification que sur le plan temporel, tandis que l'ami malhonnête, en s'abandonnant ainsi au péché, se met lui-même en grave danger du point de vue de son être éternel.

En ce qui concerne la comparaison avec Schelling, il vaut la peine de mettre en relief le fait notable que l'expression employée par Kierkegaard pour désigner le danger, à savoir que l'individu se trouve au-dessus d'un «abîme de 70.000 brasses d'eau», a une résonance schellingienne particulièrement frappante. En effet, pour Schelling aussi, l'existence humaine repose sur un abîme insondable : l'existence fragile de l'individu a pour base ce qui en lui est la volonté particulière ou volonté obscure, qui elle-même est tirée du *Grund* (le fond de la Création). L'image kierkegaardienne des 70.000 brasses d'eau pourrait fort bien servir d'illustration pour le *Grund* de Schelling : on se représenterait volontiers celui-ci comme une profonde fosse abyssale où les eaux sont chaotiques et impénétrables. Cependant, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer que Kierkegaard a subi une influence directe de Schelling qui s'est répercutée sur le choix de ses représentations imagées; nous voulons simplement faire voir à quel point leurs conceptions respectives de l'existence humaine se fondent sur des intuitions similaires.

### 1.9 La folie, sous la forme d'un enfermement en soi-même dans un cercle vicieux, est aussi une expression du mal (ou du moins une entrave au bien).

Dans le cadre de la section précédente, au cours de nos développements concernant Schelling, nous avons eu l'occasion d'aborder la question de la folie. Nous aimerions maintenant traiter la thématique de la folie pour elle-même et faire voir en quoi elle se relie au problème du mal. Nous allons expliciter dans ce qui suit que Schelling et Kierkegaard conçoivent la folie comme le fait d'être empêtré à l'intérieur de soi-même, dans un cercle vicieux, dans un mouvement rotatoire oppressant et stérile dont l'issue se fait difficile à trouver. Nous verrons que, non seulement un tel état est souffrant pour celui qui le vit, mais qu'il représente aussi un état fautif, si le sujet esquivé la décision qui seule peut mettre un terme au mouvement et fournir ainsi la résolution du conflit intérieur.

Schelling a approfondi cette question dans *Les Âges du monde*, lorsqu'il s'est attaché à décrire l'un des moments du développement de Dieu (il faut savoir, en effet, que selon Schelling Dieu a une vie propre, qui passe par une série de moments déterminés) : il s'agit du moment précédant immédiatement la Création du monde, où Dieu est au comble du déchirement intérieur, car Il est agité en Lui-même par les poussées opposées de deux forces, l'une qui tend à la contraction et l'autre à l'expansion, ce qui a pour effet de produire en Lui un mouvement rotatoire incessant. Pour les fins du présent exposé, il n'est pas nécessaire d'expliquer dans le détail pourquoi Dieu se retrouve dans un tel conflit interne; une longue explication nous entraînerait trop loin de notre propos. Il suffit d'indiquer que cet empêtré dans un mouvement circulaire toujours recommencé est désigné par Schelling comme *folie*. Puisque Dieu même est aux prises avec un tel mouvement rotatoire, Schelling ose parler ici de «délire divin» : Dieu est livré à «une espèce de folie qui représente l'état ultime du conflit et de la contradiction internes poussés au plus haut point», et Schelling d'ajouter que, en ce sens, «ce n'est pas sans raison que les Anciens ont parlé d'un délire divin». <sup>12</sup> Cet état douloureux de la divinité est interprété par Slavoj Žižek comme étant également un état de prédominance du Mal sur le Bien : Dieu y est sous la coupe de ce qui en

---

<sup>12</sup> (14, «*Le passé, premier tirage, 1811*», p. 57) Schelling reprend dans la *Philosophie de la Révélation* cette thématique du mouvement rotatoire dans lequel Dieu est douloureusement enfermé dans le temps qui précède la création du monde. Schelling met cette fois l'accent, non pas tant sur la folie, que sur l'aspect hautement souffrant d'un tel état intérieur : «Or puisque, pourrait-on poursuivre, chaque mouvement rotatif, c'est-à-dire incapable de trouver commencement et fin, est ressenti comme *malheureux*, cette possibilité qui s'offre à lui [à Dieu] en lui-même, à savoir dans la première figure de son être, est *donc* tout à fait bienvenue [...]» (17, 123). La «possibilité» dont il est question dans ce passage est celle d'un être distinct de Dieu, qu'Il pourrait faire venir à l'existence. Le simple fait de prendre conscience d'un tel être possible est déjà pour Dieu un premier pas hors de l'enfermement en Lui-même et donc une délivrance de l'état de folie qui l'oppressait. Ces réflexions de Schelling ont ceci de particulièrement intéressant qu'elles mettent en évidence le fait que la folie est essentiellement liée à la souffrance.

Lui est la volonté obscure (c'est-à-dire la volonté du fond, que Schelling désigne aussi parfois simplement comme le principe «B»), et il en résulte un état lamentable d'où aucune activité ni produits ne ressortent, car, par la force de contraction de cette volonté, tout reste encloué dans un mouvement fermé sur lui-même. La victoire du Bien ne peut consister qu'en l'expression de la volonté expansive d'amour par la profération du *Verbe*, qui met un terme au mouvement rotatoire intérieur en articulant extérieurement la Création. Zizek interprète donc le moment de la Création dans la philosophie de Schelling de la manière suivante : «[...] son idée est que la Création – l'énonciation du Verbe en Dieu – fut comme telle une victoire du Bien sur le Mal : en optant pour la Création, Dieu est allé du pouvoir contractant de B au pouvoir expansif de A» (30, 48). L'interprétation de Zizek est intéressante et elle donne matière à réflexion, mais elle ne semble pas tout à fait exacte en regard de la pensée de Schelling. En effet, ce dernier conçoit le mal comme ce qui ne surgit que par la faute de la créature humaine : il n'y a pas de mal en-dehors des actions des êtres humains. C'est l'homme originaire qui produit le mal pour la première fois en réactivant le principe du fond qui, au terme de la Création, devait demeurer au repos. Cela signifie que le mal ne peut être présent dans le processus *précédant et menant* à la Création, alors même que l'homme n'a pas encore été créé. Par conséquent, le principe «B» (la volonté du fond), tel qu'il est à l'œuvre dans le processus de la Création, n'est pas mauvais en soi : il s'agit certes d'une force contractante qui s'oppose à l'expansion, mais en cela cette force ne fait que suivre sa nature, sans viser le mal. Néanmoins, si la réclusion de Dieu en Lui-même avant la Création ne constitue pas, comme le croit Zizek, une prédominance du Mal sur le Bien, nous pouvons dire qu'il s'agit du moins d'une entrave à l'expansion du Bien (ou de l'amour). Le mouvement rotatoire intérieur peut donc être considéré comme un état regrettable qui demande à être surmonté, en vue du libre déploiement de l'amour.

Chez Kierkegaard, le mouvement rotatoire intérieur est le lot d'un individu qui s'emmêle et s'embrouille dans un cercle vicieux de pensées répétitives et stériles qui ne parviennent pas à trouver de résolution. C'est le cas précisément du jeune homme malheureux du récit «Coupable ? – Non coupable ?», dans *Étapes sur le chemin de la vie*. Nous apprenons que ce jeune homme a été fiancé à une jeune fille, mais qu'au bout de quelque temps, s'apercevant des divergences profondes qui les séparaient diamétralement, il a cru préférable de rompre. Incertain toutefois d'avoir posé le bon geste, anxieux à l'idée d'avoir causé du tort à la jeune fille, le jeune homme s'engage alors dans un interminable débat intérieur pour essayer de déterminer s'il est coupable ou non. En lisant son journal personnel, tout au long des six mois que dure sa pénible réflexion au sujet de sa culpabilité, le lecteur a la lourde impression d'une

stagnation : rien n'avance, tout tourne en rond, le jeune homme remâche sans cesse les mêmes idées, et, à la fin des six mois, pas un pas n'a été fait en avant : en somme, le jeune homme est resté au même point qu'au départ, d'où il repartira d'ailleurs lorsqu'il reprendra à nouveau sa réflexion (de son propre aveu) après un répit de six mois. Un tel mouvement rotatoire interne, de l'ordre du cercle vicieux, représente assurément un état hautement pénible et douloureux, mais en plus de son caractère souffrant il s'agit de surcroît d'un état de faute. C'est en effet ce qu'indique Kierkegaard, par la bouche de l'auteur pseudonyme Frater Taciturnus, qui analyse le récit du jeune homme malheureux : il affirme que le jeune homme a le tort de laisser indéfiniment *en suspens* l'affaire qui le tourmente; il esquive constamment l'acte de *décision* par lequel il pourrait adopter enfin une attitude déterminée par rapport à la question de sa culpabilité et, ainsi, ne plus rester simplement dans la tergiversation. Frater Taciturnus affirme au sujet du jeune homme que sa personnalité laisse voir qu'il est au seuil du stade religieux, de telle sorte que s'il avait le courage de mettre un terme à cet état de vain flottement qui perdure, il pourrait gagner une position stable dans le religieux. Mais c'est une faute de sa part de ne pas laisser éclore en lui la vie religieuse. Frater Taciturnus va jusqu'à dire qu'il y a du «démoniaque» dans l'attitude du jeune homme, parce qu'en persistant dans son tourment, il ne fait qu'osciller, indécis, entre les différentes sphères de l'existence, tandis qu'il devrait s'établir de façon résolue dans le stade religieux : «C'est là précisément que se trouve le démoniaque : il ne veut pas se tenir ferme à ses idées religieuses mais saisir la jeune fille dans les catégories esthétiques et tromper l'éthique un tout petit peu, comme si, étant coupable, il l'était un peu moins parce qu'elle s'en est tirée indemne, moins coupable même si elle avait tort envers lui» (6, 345). Le jeune homme a certes de bons sentiments pour la jeune fille, qu'il veut secourir de son malheur (du moins de son malheur supposé), mais, du fait qu'il ne veut pas lâcher le mouvement rotatoire et qu'il continue à l'alimenter dans son mouvement stérile et oppressant, se trouve «le démoniaque aussi, qui fait qu'il ne peut pas trouver le repos et ne peut pas se reposer dans la résolution religieuse définitive, et, qu'au contraire, il est constamment maintenu dans l'excitation. [...] Le fait qu'il reste *in suspenso* est une expression passionnée de sa sympathie pour elle, mais en même temps du démoniaque» (6, 345).

L'acte de décision qui est exigé de la part du jeune homme, peut être rapproché du Verbe divin, dont parle Schelling, qui doit être proféré afin de briser le mouvement circulaire et initier ainsi un nouveau commencement, celui de la Création. Pour Schelling et pour Kierkegaard, la résolution du conflit consiste à sortir de soi, à s'extérioriser dans une articulation claire et non plus confuse. Si aux yeux de Kierkegaard, le fait d'esquiver cette

résolution et de demeurer toujours en suspens est véritablement une faute, Schelling pour sa part n'affirme pas une telle chose explicitement. Néanmoins, il conçoit la réclusion en soi-même dans un mouvement rotatoire comme une entrave à l'expression de l'amour, entrave qui pour cette raison doit être abolie.

Il va de soi que l'affinité entre Schelling et Kierkegaard sur cette thématique du mouvement rotatoire interne n'est pas nécessairement due à une influence directe du premier sur le second, car ce que dit Kierkegaard au sujet du cercle vicieux des pensées a fort bien pu lui être inspiré par sa propre expérience personnelle. Néanmoins, une remarque que nous avons relevée dans le *Concept de l'angoisse* permet de formuler l'hypothèse que Kierkegaard a reçu quelque influence de Schelling sur cette question, ou qu'à tout le moins il n'était pas sans connaître ses idées sur ce point de doctrine. La remarque de Kierkegaard, dans une note du chapitre deux, va comme suit : «[...] l'idée maîtresse de Schelling, c'est que l'angoisse, etc. signifie principalement les souffrances de la divinité pour parvenir à créer. À Berlin, il disait la même chose avec encore plus de netteté en comparant Dieu à Gœthe et à Joh. v. Müller qui ne se sentaient à l'aise qu'en produisant; et quand il rappelait, en outre, qu'une béatitude incapable de se communiquer est un supplice» (4, 174, note 2). Ce à quoi Kierkegaard fait référence ici, il semble que ça ne peut être rien d'autre que le conflit intérieur, sous forme de mouvement rotatoire confinant à la folie, avec lequel Dieu est aux prises avant la profération du Verbe; ce Verbe qui, à la manière du geste créatif de l'artiste, le libérera de l'enfermement en soi-même par l'articulation extérieure de la Création. Bien que nous ne puissions affirmer avec certitude que Kierkegaard s'est inspiré de cette thèse de Schelling pour composer le récit *Coupable ? – Non coupable ?*, du moins devons-nous reconnaître l'étroite parenté de pensée qu'ils partagent sur cette thématique.

#### **1.10 La Chute de l'homme originaire a eu des répercussions non seulement sur le destin des êtres humains, mais aussi sur la nature dans son ensemble.**

Dans tout ce qui précède, nous avons mis l'accent toujours seulement sur l'être humain, tel qu'il est aux prises avec le mal. Mais l'être humain n'est pas seul en ce monde; il cohabite avec la nature. Et comme dans toute cohabitation, les actions de l'un demeurent rarement sans répercussion sur l'existence de l'autre. Nous voulons donc ici porter notre attention sur la nature, en indiquant les conséquences malheureuses qui l'ont affectée par suite de la Chute de l'homme originaire.

Schelling affirme, dans plusieurs de ses ouvrages, que l'être humain était destiné, selon le dessein divin, à être médiateur entre Dieu et le monde créé. C'est par son entremise que la

nature devait être en relation avec Dieu. Or, l'être humain ne s'est pas acquitté comme il le devait de ce rôle de liaison entre Dieu et le créé. Il a refusé d'être subordonné à Dieu, il a voulu exister exclusivement par et pour lui-même; animé par cette volonté, l'être humain s'est détaché et éloigné de Dieu, délaissant ainsi la position de médiateur qui lui était réservée. Cet éloignement de Dieu en vue d'exister par soi-même et de nourrir ses propres fins est proprement ce qui a causé la Chute de l'homme. Mais les conséquences de cette chute ne sont pas limitées à la seule sphère de la vie humaine : en fait, l'homme a entraîné toute la nature dans sa chute. Cela s'explique simplement du fait que, l'homme ayant abandonné sa position de médiateur entre Dieu et le créé, le lien se trouva ainsi rompu entre le monde et Dieu, de telle sorte que le monde aussi, au même titre que l'homme, se trouvait alors dissocié et éloigné de Dieu. C'est ainsi que l'homme originaire (désigné aussi par Schelling comme l'âme originaire) est cause non seulement de sa propre déchéance, mais de celle du monde entier : «[...] l'âme se refuse à Dieu, se soustrait à sa fonction médiatrice, et elle n'est pas seulement une âme qui manque son propre but, mais elle aboutit à ce que tout le reste demeure en arrière, en deçà du but» (19, 390).

La chute du monde hors de sa connexion originaire avec Dieu se laisse voir dans l'aspect que présente dès lors la nature. Tout repos lui est maintenant interdit, elle est agitée et parcourue par une sourde inquiétude; elle est également la proie du hasard, qui s'est glissé en elle par suite du grand bouleversement; les lois qui gouvernent la nature se font aussi moins évidentes, l'ordre y est moins apparent.<sup>13</sup> Outre cela, Schelling affirme que la nature laisse à présent entrevoir dans certaines de ses configurations des *traces du mal*, qui s'est introduit en elle de par l'effet de la Chute. Voici ce qu'en dit Schelling dans les *Conférences de Stuttgart* : «Dans la nature aussi, il existe un mal, le *poison* par exemple, la maladie et surtout, preuve suprême de l'effectivité d'une telle rechute de toute la nature et particulièrement de l'homme, la mort» (13, 237). Il faut encore ajouter, comme conséquence supplémentaire de la Chute de l'homme, que la nature a perdu son principe d'*unité*. En effet, nous avons mentionné que l'homme originel était destiné à jouer le rôle de médiateur entre Dieu et la nature; or, l'homme, en se détournant de Dieu, a failli à sa tâche, et la nature, dès lors, s'est trouvée privée de son rapport à Dieu. Mais c'est dans ce rapport seulement que pouvait résider l'unité de la nature; par conséquent, la nature, dans sa forme actuelle, se trouve dans un état de constant déchirement. Ces quelques lignes de Schelling sont claires à ce sujet : «Or la nature, par la faute de l'homme, a perdu cette douce unité; il lui faut désormais être en mal d'une

---

<sup>13</sup> Sur ces trois points, voir les «Conférences de Stuttgart» (13, 236).

unité propre. Mais comme la véritable unité ne peut être dans elle, mais seulement en Dieu, la voilà livrée par cette séparation d'avec Dieu à des luttes incessantes» (13, 237-238). Les répercussions de la Chute de l'homme ont donc débordé de beaucoup la seule sphère de l'être humain : toute une onde de choc fut produite qui affecta la nature dans son ensemble et bouleversa complètement son être propre.<sup>14</sup>

Il y a chez Kierkegaard une semblable idée selon laquelle la faute originelle de l'homme a causé, non seulement la chute de l'humanité, mais aussi celle de la nature. Cette thématique est développée par Kierkegaard lorsqu'il aborde, dans le *Concept de l'angoisse*, la question de l'«angoisse objective» (4, 62-65). Ce type d'angoisse désigne précisément les conséquences de la faute originelle telles qu'elles se manifestent dans la nature. En effet, le péché du premier homme a produit un véritable ébranlement du monde dans sa totalité : les effets de son péché se sont étendus sur toute la création. Même la nature, l'existence non humaine, a été affectée dans une certaine mesure par le péché originel. Cependant, il ne peut pas s'agir dans son cas, comme dans celui de l'homme, d'une modification essentielle, d'un changement de qualité, car cela ne survient que lorsqu'il y a saut qualitatif, et l'existence non humaine ne saurait accomplir elle-même un tel saut, qui est le propre de l'homme. Ainsi, l'angoisse objective dans la créature non humaine est plutôt de l'ordre d'un «changement d'éclairage que celle-ci a subi» (4, 64) : une fois le péché dans le monde, la création tout entière se retrouve sous la lumière nouvelle d'une sensualité dégradée, d'une *sensualité devenue peccabilité*. En effet, la sensualité, bien que n'étant pas peccabilité en elle-même, l'est devenue néanmoins lorsque Adam a commis le péché originel, et continue de le devenir chaque fois qu'un individu à son tour fait entrer le péché dans le monde. Comme résultat de cette transfiguration de la sensualité, la création en entier a perdu son état initial pour tomber dans un état de perdition, d'imperfection. La créature non-humaine est prise de nostalgie, d'un puissant désir de sortir de l'état de perdition et de retrouver son état antérieur, et ce désir est précisément l'angoisse objective.

---

<sup>14</sup> Il est à noter qu'il y a également dans la nature une autre forme du mal qui n'est pas à rapporter, pour sa part, à la Chute de l'homme. Ce dont nous voulons parler ici, c'est de l'«efficace universelle» du mal, dont il a déjà été fait mention dans la section 5 du présent chapitre. Rappelons que le fond de la Création exerce sur l'ensemble du monde un attrait qui tend à éveiller et à exciter, en toutes choses, la volonté particulière ou volonté égoïste. La nature n'échappe pas à ce pouvoir d'attraction, de telle sorte que l'égoïsme en elle, c'est-à-dire la volonté qui recherche ce qui lui est propre, s'en trouve «é-mu» (selon l'expression de Schelling), c'est-à-dire mis en mouvement et porté à se mettre de l'avant. Cependant, l'attrait du fond sur la nature ne peut jamais faire en sorte, à lui seul, que le mal devienne effectif, car pour que cela se produise il faut que la créature se décide librement pour le mal. Or, c'est ce dont l'être humain seul a la capacité ; il est l'unique créature qui a le pouvoir de faire passer le mal de la simple possibilité à l'effectivité. Par conséquent, l'«efficace universelle» du mal ne produit dans la nature, pour ainsi dire, que des *esquisses* du mal, et jamais le mal en tant que tel : «D'où dans la nature, à côté de rapports éthiques préformés, d'indéniables signes avant-coureurs du mal, même si la puissance du mal n'est mise en mouvement que par l'homme [...]» (12, 161).

Le parallèle entre Kierkegaard et Schelling qui se laisse ici distinguer est d'autant plus aisé à tracer que Kierkegaard lui-même en fait la remarque. Il voit en effet le rapprochement qui peut être fait entre ce qu'il nomme l'«angoisse objective» et l'altération de la créature par suite de la Chute dont il est question chez Schelling et ses successeurs. Il n'est pas sans savoir que même le terme d'«angoisse» se trouve chez Schelling pour caractériser l'état de la nature après la Chute : «Ici il a été aussi question de l'angoisse qui se trouverait dans la nature inanimée» (4, 65). Kierkegaard n'ignorait pas non plus que Schelling avait parlé de «mélancolie» et de «tristesse» : «L'ambiguïté se manifeste aussi chez Schelling quand il parle d'une mélancolie répandue sur la nature et en même temps d'une tristesse dans la divinité» (4, 174, note 2). Cependant, nous voyons bien, par le reproche d'«ambiguïté», que le jugement de Kierkegaard par rapport à la doctrine de Schelling n'est pas sans réserve. Certes, Kierkegaard reconnaît que le concept d'altération, utilisé pour exprimer l'état de la créature après la Chute, rend bien à la fois l'idée du changement d'état d'une chose et l'idée d'effroi qui suit inévitablement une telle transformation. Néanmoins, Kierkegaard déplore que, pour traiter d'une telle question, il y ait chez Schelling une ambiguïté due au mélange des genres, entre la dogmatique et la philosophie naturelle, ce qui a pour résultat de plonger le lecteur dans la perplexité.

### **1.11 Culpabilité originare et culpabilité résultant des actes propres de l'individu**

Jusqu'à présent dans cette étude, nous avons toujours insisté sur le fait que l'être humain est responsable des fautes qu'il commet, quelque puissantes que puissent être par ailleurs les forces d'attraction qui sont susceptibles de l'incliner vers le mal. Dans cette dernière section de notre premier chapitre, nous voulons apporter une nuance sur le thème de la culpabilité : selon Schelling et Kierkegaard, il est vrai, d'une part, que l'être humain porte la responsabilité des fautes qu'il commet, lorsque, librement, il oriente ses actions en direction du mal; mais d'autre part, l'être humain porte aussi le poids d'une culpabilité originare, essentielle, qui précède tous ses actes, et qui est le lot de l'humanité entière. Nous allons articuler ici le rapport double que l'individu entretient avec la culpabilité.

#### *1.11.1 La culpabilité originare, essentielle*

Selon Schelling, lorsque l'homme originare a commis la première faute, en se séparant d'avec Dieu et en réactivant le principe du fond qui devait rester au repos, il a initié par le fait même un nouveau mouvement du monde, un nouveau processus, qui marque toute l'histoire humaine. Notamment, les êtres humains se trouvent désormais sous la domination du principe

du fond. Celui-ci n'était aucunement un principe mauvais lorsqu'il jouait un rôle dans le processus de la Création, pas plus qu'il n'était mauvais au terme de la Création, lorsqu'il demeurait replié sur soi, mais il devient réellement le principe du mal lorsqu'il est réveillé et remis en action par l'homme, car dès lors il n'est plus dans la position de retrait qui devrait être la sienne. Tous les individus naissant depuis la Chute de l'homme se trouvent d'emblée sous l'emprise de ce principe du mal; c'est pourquoi il y a en chaque être humain, selon Schelling, un profond enracinement du mal qui précède tout agir, tout acte individuel : «Tout homme né ultérieurement est déjà né sous l'influence de cet esprit, lequel n'a pas besoin d'être d'abord excité en lui. À cela pourrait en dernière analyse se ramener ce que l'on a nommé le *péché originel* ou le mal radical de la nature humaine [...]» (18, 288). L'état du monde résultant de la Chute de l'homme, au sein duquel vit et se développe l'humanité entière, est donc un état essentiellement mauvais : marqué, d'une part, par la rupture et l'éloignement par rapport à Dieu, et subordonné, d'autre part, au principe du fond qui, en tant que réactivé par l'homme, est maintenant principe du mal. Tout individu naissant dans ce temps du monde placé sous le signe de la Chute, porte à son tour le stigmate de la déchéance et de la culpabilité. Dans ces conditions, l'individu n'est pas coupable seulement en telle ou telle occasion, ni coupable seulement de telle ou telle action particulière : c'est l'entière existence qui est mauvaise au regard de Dieu : «D'un point de vue authentiquement chrétien, ce ne sont pas à proprement parler les faits et gestes humains singuliers qui sont à rejeter, mais l'état présent de l'homme tout entier qui est répréhensible aux yeux de Dieu, car tout cet état repose sur la séparation d'avec Dieu» (18, 236).

Sur le thème de la culpabilité totale de l'être humain, Kierkegaard est très proche de Schelling; il exprime même ses idées en des termes très voisins. Ainsi, dans le discours intitulé «Ultimatum», qui clôt *Ou bien... ou bien...*, Kierkegaard nous invite à réfléchir à «l'édification que nous procure la pensée d'avoir toujours tort à l'égard de Dieu» (1, 597). Il insiste sur le fait qu'il ne faut pas commencer par poser que Dieu a toujours raison, et en conclure par conséquent que nous avons toujours tort, mais il faut d'emblée affirmer que nous avons toujours tort à l'égard de Dieu. Il s'agit donc d'une affirmation inconditionnelle, qui souligne le fait que l'état originaire de l'être humain est, essentiellement, inconditionnellement, un état fautif. Dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Kierkegaard précise sa pensée quant à cet état de culpabilité totale dans lequel est immergé tout être humain. Il indique que l'être humain, tel qu'il est dans l'éternité, avant sa vie

temporelle<sup>15</sup>, n'est pas coupable, mais qu'il acquiert dès sa naissance, dès son entrée dans la vie temporelle, la détermination de «pécheur» : «Par la naissance l'individu devient un autre, ou plutôt, à l'instant où il est sur le point de naître, il devient par la naissance un autre, car autrement la détermination du péché est placée à l'intérieur de l'immanence. De toute éternité l'individu n'est pas un pécheur, quand l'être éternellement posé qui apparaît dans la naissance devient dans la naissance un pécheur ou naît comme pécheur [...]» (7, 488). Il faut bien noter que Kierkegaard ne situe pas à l'intérieur de l'existence temporelle la transformation radicale par laquelle l'individu devient un pécheur, mais qu'il la pose plutôt au seuil même de l'existence, dans le passage à l'existence qu'est la naissance. Dans ces conditions, l'existence est donc tout entière englobée dans la détermination de culpabilité. Il faut aussi accorder une attention particulière à l'expression spécifique utilisée par Kierkegaard pour indiquer le devenir pécheur : «l'individu devient un autre». Il ne s'agit pas, ici, d'un individu qui passe d'un état à un autre tout en demeurant essentiellement le même; il ne s'agit pas d'une simple altération dans laquelle est préservée, plus profondément, la continuité de l'individu avec lui-même. Ce dont il est question, c'est vraiment d'un *devenir autre*, du passage d'un être à un autre, dans lequel l'être humain est transformé en entier. À cette première transformation essentielle répond une seconde, qui survient lorsque l'individu prend conscience de son état de pécheur; il ne peut pas cependant en prendre conscience par ses propres moyens, puisqu'il est tout entier immergé dans l'état de culpabilité, c'est donc Dieu qui lui donne cette conscience. Lorsque cela a lieu, l'individu, à nouveau, comme lors de la naissance, devient autre : «La conscience du péché [...] est une modification du sujet lui-même, ce qui montre que c'est en dehors de l'individu que doit être la puissance qui lui apprend qu'il est devenu en naissant un autre que celui qu'il était, un pécheur. Cette puissance est Dieu dans le temps [...]» (7, 489). Ce qui ressort de ces considérations, c'est que la détermination de pécheur ne joue pas simplement à la superficie de l'existence humaine, mais qu'elle se loge plutôt au cœur même de l'être humain et le détermine essentiellement. André Clair parle d'une culpabilité «ontologique», et à lire la citation suivante de Kierkegaard que Clair rapporte lui-même pour étayer son propos, il apparaît effectivement que le terme «ontologique» n'est pas exagéré pour désigner la culpabilité totale de l'être humain : «Le rapport fondamental entre Dieu et un homme est qu'un homme est un pécheur et que Dieu est le saint. En face de Dieu, un homme n'est pas un pécheur en ceci ou cela, mais essentiellement un pécheur, n'est pas

---

<sup>15</sup> Kierkegaard tient ici un discours aux résonances schellingiennes frappantes. Toutefois, de tels propos sur l'éternité précédant la vie temporelle ne sont pas courants chez Kierkegaard; il s'agit ici, dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, d'une des rares occurrences d'un discours de cette sorte.

coupable de ceci ou de cela, mais essentiellement et inconditionnellement coupable»<sup>16</sup>. André Clair, en se référant au livre de Kierkegaard intitulé *Les Œuvres de l'amour*, explique cette culpabilité essentielle par une dette originaire que chaque individu contracte à l'égard de Dieu par le simple fait d'exister : c'est en effet de Dieu que chaque individu reçoit son être propre, sans lequel il ne serait rien. En raison de ce don immense qui précède toute existence et qui en est la condition même, tout individu se trouve vis-à-vis de Dieu dans un état d'endettement, mais d'un endettement si élevé que jamais l'individu ne parvient à s'en acquitter. C'est cet état de dette permanente, jamais remboursée, qui peut être perçu comme un tort, une culpabilité à l'égard de Dieu, bien qu'assurément il n'y ait rien que l'individu puisse faire pour remédier à cet état de fait.

### 1.11.2 La culpabilité que l'individu contracte par sa propre faute

Dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling s'applique à articuler une signification philosophique de Satan, qui dans la Bible est l'être mauvais par excellence.<sup>17</sup> Il est utile pour notre présent propos, qui concerne la culpabilité qui pèse sur un individu par sa propre faute, de prendre connaissance de ce que Schelling dit de Satan. En effet, il ressort de ses explications que, malgré toutes les ruses et les tentations que Satan peut employer contre les êtres humains, ceux-ci n'en deviennent jamais pour autant de simples jouets abandonnés aux mains d'un être qui les manipule à sa guise; au contraire, les êtres humains conservent toujours leur pouvoir de décision vis-à-vis de toutes les possibilités de mal que leur fait miroiter Satan, de telle sorte que si un individu cède à la tentation, la faute lui en sera imputable, puisqu'il était en son pouvoir d'y résister. Schelling précise que Satan n'est, en lui-même, capable de rien si la volonté humaine n'acquiesce pas à ses séductions. En effet, l'esprit mauvais se présente à l'individu sous la forme d'une infinité de possibilités tentatrices; il s'efforce de pousser l'individu à rendre effectives ces possibilités, mais la décision revient toujours, en fin de compte, à l'individu lui-même. La citation suivante résume bien ce propos : «Cet esprit est en possession de l'homme avant même que celui-ci ne le pressente ou ne le sache, et, possibilité infinie en soi, qui n'est jamais pleinement réalisée, il joue dans toutes les formes, couleurs et figures, ne pouvant cependant jamais rien par soi-même sans l'homme, et c'est pourquoi il cherche à inciter celui-ci à réaliser les possibilités

<sup>16</sup> Cité par André Clair (21, 101), qui renvoie aux *Œuvres complètes*, tome XIII, éd. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, p. 281.

<sup>17</sup> D'autres développements au sujet de la figure de Satan telle que l'interprète Schelling, seront fournis dans la première section du second chapitre. Nous verrons alors que, selon Schelling, Satan n'est pas un principe radicalement mauvais, tel qu'il s'en trouve dans les doctrines manichéistes, mais qu'il n'est qu'un simple instrument destiné à servir le dessein divin.

contenues en lui, à les conduire *ad actum*» (18, 289). Ce qu'il y a de très significatif dans cette citation, c'est qu'elle permet de voir le rapport double que l'individu entretient avec le mal : d'une part, l'individu est sous le joug de la puissance du mal dès sa naissance, en conséquence de la Chute de l'homme, c'est-à-dire du fait que le principe du fond ait été réactivé et qu'il se soit retourné contre l'homme, mais d'autre part l'individu dispose de liberté et de pouvoir de décision pour tout ce qui regarde son existence personnelle, et en ce sens le mal ne peut devenir effectif en lui que s'il y accorde son vouloir.

Dans les *Recherches sur la liberté humaine*, Schelling n'est pas moins clair quant à l'imputabilité des fautes à chaque individu qui en commet. Il précise que, même si le principe du fond de la Création exerce un certain pouvoir d'attraction sur les êtres humains, les faisant tendre vers le mal, il n'en demeure pas moins, malgré cela, que l'individu demeure toujours maître de sa décision pour le bien ou pour le mal. C'est l'individu lui-même qui a le dernier mot quant à savoir si, en définitive, il repousse le mal ou s'il y cède. Schelling affirme ainsi, sans équivoque, que «le mal demeure toujours le choix propre de l'homme; le fond ne saurait faire le mal comme tel, et toute créature tombe par sa propre faute» (12, 166).

Si nous nous tournons maintenant vers Kierkegaard, nous verrons que l'être humain, tout comme chez Schelling, est affecté non seulement d'une culpabilité originaire, indépendante de l'individu singulier, mais que celui-ci contracte également au cours de sa vie, par sa propre faute, une culpabilité spécifiquement personnelle. Le *Concept de l'angoisse* insiste abondamment sur le fait que chaque individu perd par lui-même, par un acte propre, l'état d'innocence dans lequel il repose d'abord : «Comme Adam par la faute, chacun de nous perd de même l'innocence. Si ce n'était par la faute qu'on la perde, ce ne serait pas non plus l'innocence qu'on perdrait, et sans avoir été innocent avant d'être coupable, serait-on jamais coupable?» (4, 40). Certes, l'individu ne naît pas dans un monde d'où le péché est absent et où il n'y a aucune influence en direction du mal : au contraire, le péché est déjà entré maintes et maintes fois dans le monde, en raison des fautes des multiples individus qui l'ont précédé. De plus, Kierkegaard indique qu'à chaque fois qu'un péché est commis, il entraîne avec lui, au sein du monde, plus d'angoisse et plus de sensualité, ce qui rend les individus postérieurs plus susceptibles de commettre à leur tour des fautes.<sup>18</sup> Néanmoins, Kierkegaard prend soin d'indiquer clairement que l'angoisse et la sensualité qui s'ajoutent dans le monde à chaque nouveau péché ne comptent en fait qu'à titre de «plus» quantitatifs (d'additions quantitatives), qui ne sont pas déterminants lorsqu'il est question de la première faute de tel individu en

---

<sup>18</sup> Nous avons développé ce point dans la section 5 du présent chapitre.

particulier. Celui-ci devient coupable par un *saut qualitatif*, c'est-à-dire par un acte propre qui fait basculer son existence d'une qualité à une autre : de l'innocence à la culpabilité. Ce saut est, de l'aveu même de Kierkegaard, inexplicable par aucune science, parce qu'on ne peut en rendre compte par des raisonnements nécessaires prenant appui sur les données ayant précédé la faute. En fait, le péché ne présuppose rien d'autre si ce n'est lui-même comme sa propre condition : «[...] le péché se présuppose lui-même [...]. Le péché entre donc comme le subit, c'est-à-dire par le saut; mais ce saut pose en même temps la qualité [...]» (4, 36). Cependant, malgré son caractère d'impénétrabilité, ce saut n'en demeure pas moins la responsabilité de l'individu.

Le fait que l'individu soit responsable de sa condition de pécheur est aussi mis en relief d'une autre manière dans les *Miettes philosophiques*. Dans cet ouvrage, Kierkegaard s'intéresse à la question de savoir comment, dans une perspective chrétienne, l'être humain peut acquérir la vérité. Dans un premier temps, Kierkegaard explicite le rapport à la vérité qui vaut dans le socratisme, où le disciple possède déjà en lui-même tout ce qu'il faut pour connaître la vérité, et où le maître, par conséquent, ne sert qu'à titre d'«occasion» pour déclencher le processus en direction de la vérité : il achemine le disciple sur la voie de la vérité que ce dernier parcourra ensuite par lui-même. Par opposition au socratisme, le rapport à la vérité est tout à fait différent dans le christianisme, car dans la perspective chrétienne le disciple ne possède pas en lui-même la condition nécessaire pour connaître la vérité; il doit la recevoir du maître, le Christ, qui en tant que maître n'est donc pas qu'une «occasion», mais bien la clef de la vérité. Ainsi, dans le christianisme, l'être humain est conçu comme étant dépourvu de la condition de la vérité; en d'autres mots, l'homme est dans la *non-vérité*. Ce point étant établi, Kierkegaard s'interroge à savoir pourquoi il en est ainsi, c'est-à-dire pourquoi l'être humain est dans cet état de non-vérité. Kierkegaard évalue les diverses réponses possibles et en vient à la conclusion que l'être humain est lui-même responsable, par sa propre faute, de son état de non-vérité, de telle sorte que cet état peut être appelé aussi un état de *péché*. Le fait d'être dans la non-vérité «ne peut être le fait du dieu (ce serait une contradiction) ni être un hasard (car c'est une contradiction que le plus bas puisse avoir le pas sur le plus haut), il faut donc que ce soit le fait du disciple lui-même. [...] Mais cet état (d'être la non-vérité et de l'être par sa propre faute), quel nom lui donnerons-nous? Appelons-le *péché*» (5, 46-47). Kierkegaard ne fournit pas, cependant, d'explications supplémentaires quant à savoir ce qu'a bien pu faire, précisément, l'être humain pour s'établir ainsi dans la non-vérité. Il n'indique pas comment se produit un tel péché, mais il indique seulement qu'il est imputable à l'homme. Néanmoins, nous avons là un autre exemple du fait que l'être

humain, selon Kierkegaard, est responsable de son état de culpabilité : s'il est dans la non-vérité, comprise en tant que péché, il n'a pas à en rejeter le blâme sur quelque cause extérieure, mais seulement sur lui-même.

Au total, l'être humain, dans la perspective de Kierkegaard, semble donc pris dans un état de double culpabilité : d'une part, comme nous l'avons vu plus haut, l'individu devient un autre à la naissance, il acquiert la détermination de «pécheur», ce par quoi son existence entière se trouve placée sous le signe d'une culpabilité globale, essentielle, «ontologique»; d'autre part, l'être humain devient coupable par sa propre faute, il perd l'état d'innocence qui est d'abord le sien lorsqu'il pose le saut qualitatif qui introduit le péché dans son existence, tout comme il s'établit aussi lui-même dans la non-vérité par sa propre faute, état duquel il ne peut ensuite sortir que par l'intervention du Christ. Il faut donc distinguer chez Kierkegaard, comme nous l'avons fait précédemment pour Schelling, un rapport double de l'être humain au mal ou à la faute. Cette distinction pourrait se faire comme suit, au moyen de la terminologie employée par André Clair : il y a, d'une part, la faute comme «distance et différence ontologique», et d'autre part la faute comme «infraction morale et infidélité à la parole du don» (21, 106). En d'autres mots, il y a une faute qui est la condition originaire de l'être humain et qui n'est pas dissociable de sa dette vis-à-vis de Dieu pour le don de vie qu'il lui a donné, et il y a une faute qui est celle que pose librement l'individu, à un instant déterminé de son existence, lors du saut qualitatif, et qu'il posera sans doute encore à plusieurs reprises par la suite. C'était un même rapport double au mal que nous avons vu chez Schelling : d'une part, la présence du mal originaire dans l'individu, qui est le lot de tous les êtres humains en raison de la Chute, et d'autre part la liberté individuelle d'orienter ses actions, durant son existence, vers le bien ou vers le mal.

### *1.11.3 L'être humain, doublement coupable, ne peut obtenir le salut que par grâce divine.*

Le fait que l'être humain, quoi qu'il fasse, soit toujours coupable aux yeux de Dieu, parce que non seulement il est immergé dans une culpabilité globale, essentielle, mais aussi parce qu'il est coupable par sa propre faute, implique une conséquence importante quant à son salut : toutes ses actions étant entachée de culpabilité et étant donc fautives, il n'y a rien que l'être humain puisse faire pour s'assurer son salut par ses propres moyens. Par conséquent, c'est seulement par la grâce divine que l'être humain peut espérer accéder au salut.

Nous avons vu que, selon Schelling, tout individu naissant après la Chute du premier homme est essentiellement marqué de culpabilité, parce que son existence tout entière participe à un temps du monde qui se signale par la rupture et l'éloignement par rapport à

Dieu. Dès lors, quelque action qu'il entreprenne pour se réconcilier avec Dieu et obtenir le salut, cela est voué à l'échec, puisque toutes ses actions sont immanentes à son existence, de cette existence qui, justement, est répréhensible dans sa totalité. Si les hommes ne peuvent compter sur leurs propres œuvres pour atteindre le salut, il leur faut alors compter sur la grâce divine, qu'ils ne peuvent espérer obtenir que par l'intercession du Christ en leur faveur: «[...] ce ne sont pas nos œuvres qui peuvent nous justifier devant Dieu, mais seulement ce Dieu qui a justifié devant Lui toute notre *existence* et l'a rendue agréable, c'est-à-dire le Christ» (18, 236). Ainsi, si les hommes retrouvent à nouveau l'union bienheureuse avec Dieu, ils n'y sont pour rien, cela n'est jamais le résultat de leurs propres efforts vertueux. En fait, cela leur est accordé en dépit de tous leurs torts, comme une grâce imméritée par rapport à laquelle les êtres humains ne peuvent faire davantage que d'adopter une attitude de réceptivité: «[...] le Moi ne peut pas se donner à lui-même la vocation de l'atteindre [d'atteindre Dieu], il faut que Dieu *viene à la rencontre* pour l'aider, mais le Moi peut *vouloir* Dieu et espérer participer grâce à lui d'une félicité qui – puisque ni l'action morale, ni la vie contemplative ne pourraient combler l'abîme – ne saurait être une félicité *méritée* et donc aussi proportionnée, comme le voudrait Kant, mais une félicité imméritée, et pour cela même incalculable, surabondante» (19, 521).

Kierkegaard aussi conçoit le salut comme un don offert par Dieu à l'homme malgré la culpabilité de ce dernier. Rappelons-nous que le discours intitulé «Ultimatum», qui clôt *Ou bien... ou bien...*, avait pour thème la pensée selon laquelle «nous avons toujours tort à l'égard de Dieu». Venant renforcer cette affirmation, le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* renchérit en précisant que, par la naissance, l'être humain acquiert une détermination si essentielle qu'elle fait de lui un «autre» – il s'agit de la détermination de «pécheur», qui marquera l'être humain de son stigmatisme toute sa vie durant. Tout être humain est donc un pécheur qui a toujours tort à l'égard de Dieu. De surcroît, à la culpabilité essentielle, «ontologique» de l'homme, vient s'ajouter celle dont il est lui-même responsable, qui résulte de ses propres péchés. Dans ces conditions, plongé aussi entièrement dans la culpabilité, l'être humain ne peut atteindre par ses propres œuvres le salut, mais seulement par la grâce divine. C'est ce que traduisent d'ailleurs les *Miettes philosophiques*, lorsqu'il est dit que l'être humain est dans la non-vérité (et, y étant par sa propre faute, il est en même temps dans le péché) et ne peut sortir par lui-même de cet état, parce qu'il ne possède pas la condition de la vérité. En un mot, l'être humain s'est enfermé, par sa propre faute, dans une prison dont il n'a plus la clef. Cette clef, la condition de la vérité, ne peut maintenant lui être donnée que par le Christ. En ce sens, le Christ est à la fois le *sauveur*, le *libérateur* et le

*réconciliateur* de l'homme : «Appelons-le un *sauveur*, car il sauve le disciple de la non-liberté, le sauve de lui-même; un *libérateur*, car il délivre celui qui s'était emprisonné lui-même», et enfin, si l'homme «s'était, comme on sait, rendu coupable de quelque chose, et si ce maître lui donne la condition et la vérité, alors il est, n'est-ce pas, un *réconciliateur* qui retire la colère suspendue au-dessus de la faute» (5, 48-49). Nous voyons que l'individu n'est vraiment pour rien dans le fait de sa libération; il reçoit tout du Christ, en dépit de sa propre faute. Nous pouvons donc dire, comme précédemment avec Schelling, qu'il s'agit d'une «grâce imméritée». Le don de la grâce ne s'explique par aucune corrélation logique, il n'y a pas de mobile rationnel qui le motive; c'est un acte de Dieu en lequel il faut croire en vertu de l'absurde. Nous trouvons dans un des livres de Kierkegaard, *La Répétition* (parfois intitulé *La Reprise*), un exemple pertinent de ce rapport entre l'homme essentiellement coupable et Dieu, rapport qui se conclut par le don de la grâce : il s'agit de l'histoire de Job, personnage biblique dont Kierkegaard reprend le récit pour alimenter ses propres réflexions. Job est un homme qui mène une vie de justice, d'amour et de fidélité à l'égard de Dieu, mais qui aussi a toujours bénéficié de conditions favorables pour s'établir confortablement dans la vie. Or, un jour, Satan, s'adressant à Dieu, remet en question la solidité de la foi de Job, qui selon lui déclinerait bien vite si les malheurs s'abattaient sur cet homme. Dieu consent à ce que Job soit mis à l'épreuve : celui-ci est alors privé de tous ses biens, de sa famille et même de sa santé physique. Par suite, Job, accablé, appelle et implore Dieu pour comprendre ce qui lui arrive, car, à ses propres yeux, il n'a pourtant aucun tort à se reprocher. Or, dans son débat avec Dieu, Job a raison en un sens, puisqu'il est effectivement ce qu'il prétend être, à savoir un homme juste, qui a toujours été fidèle envers Dieu, mais en un sens plus profond, plus fondamental, il a pourtant tort devant Dieu, parce qu'en tant qu'homme il est essentiellement coupable, il a inconditionnellement tort devant Dieu. Dans ces conditions, quoi que fasse Job, il ne sera pas justifié et il ne peut donc pas se sauver lui-même de sa misère. Notamment, ce ne serait pas suffisant qu'il ait recours à la sagesse traditionnelle que le pressent de mettre en pratique ses amis qui prétendent l'aider. La seule chose qui puisse sauver Job et qui le sauve effectivement à la fin du récit, c'est la grâce divine, qui lui redonne au double ce qu'il avait perdu.

## **Chapitre 2 : Points de divergence**

Tel que nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction de notre étude, l'objectif que nous visons dans ce travail est de mettre en lumière des affinités de pensée entre Schelling et

Kierkegaard, afin d'établir des liens de solidarité entre deux Œuvres philosophiques qui jusqu'à présent, dans l'histoire de la philosophie, avaient été tenues trop à l'écart l'une de l'autre. Néanmoins, notre intention n'est aucunement de soutenir que la philosophie de Schelling et celle de Kierkegaard se confondent en un tout indifférencié; nous ne cherchons pas à faire croire que les différences entre les deux auteurs ne sont en fait que des différences apparentes, superficielles, qui, une fois soumises à la grille d'analyse d'une interprétation rigoureuse, s'évanouiraient tout simplement pour laisser apparaître des similitudes plus profondes. Michel Foucault a déjà mis en garde les historiens, dans *l'Archéologie du savoir*, contre la tentation de faire disparaître tous les points de divergence et de discontinuité pour donner l'apparence d'un vaste champ homogène et continu où tout se réduit au même. Prenant au sérieux cette mise en garde, nous souhaitons mettre en relief dans ce chapitre les points de différence entre Schelling et Kierkegaard en ce qui a trait à la question du mal. Nous verrons ainsi que les deux auteurs, quelle que soit par ailleurs la grande communauté d'esprit qu'ils partagent sur plusieurs points, n'en demeurent pas moins deux penseurs tout à fait distincts, avec des visées philosophiques, des méthodes de travail et des idées souvent différentes. Notons aussi que, de la même manière que les similitudes relevées dans le premier chapitre se laisseront rapporter, dans le troisième chapitre, à un nombre plus restreint de lignes de convergence qui structurent la philosophie de Schelling et celle de Kierkegaard à un niveau architectonique, de même ici les différences que nous allons faire ressortir spécifiquement sur la question du mal, se laisseront ramener, dans le chapitre suivant, à des lignes de divergence profondément ancrées au niveau des articulations principielles de la pensée de Schelling et de celle de Kierkegaard.

**2.1 Chez Schelling, l'homme est tenté par un être (Satan) qui lui est extérieur, tandis que chez Kierkegaard l'homme n'est jamais tenté que par lui-même. Cet être est aussi chez Schelling celui qui soumet l'homme à l'épreuve, tandis que chez Kierkegaard, Dieu seul met à l'épreuve.**

*2.1.1 Tentation extérieure chez Schelling; tentation qui provient toujours de soi-même chez Kierkegaard*

Dans la *Philosophie de la Révélation*, Schelling s'efforce d'attribuer une signification philosophique à la figure qui dans la Bible représente le mal, c'est-à-dire Satan. Schelling conçoit celui-ci comme un infini de possibilités qui désire ardemment passer du possible à l'effectif. Il a soif d'être, d'existence effective, mais il ne peut y parvenir par lui-même, il a

besoin pour cela de la volonté humaine, qui seule peut rendre effectives ces possibilités. Il s'efforce donc autant qu'il peut, avec ruse, séduction et astuce, de gagner l'homme à sa cause : «Cet esprit est en possession de l'homme avant même que celui-ci ne le pressente ou ne le sache, et, possibilité infinie en soi, qui n'est jamais pleinement réalisée, il joue dans toutes les formes, couleurs et figures, ne pouvant cependant jamais rien par soi-même sans l'homme, et c'est pourquoi il cherche à inciter celui-ci à réaliser les possibilités contenues en lui, à les conduire *ad actum*» (18, 289). L'homme est donc assailli *du dehors* par un principe tentateur; il doit lutter contre les séductions d'un être distinct de lui-même.

Pour ce qui est de Kierkegaard, sa conception de la tentation ressort clairement lorsqu'il aborde, dans le *Concept de l'angoisse*, la question du serpent tentateur dans le récit de la Genèse. Pour Kierkegaard, ce serpent pose problème; il admet sans détour qu'il ne sait que faire de cette figure; il ne sait quelle signification lui attribuer. La raison pour laquelle le serpent le laisse perplexe, c'est que Kierkegaard n'admet aucune sorte de tentation provenant de l'extérieur de l'individu; au contraire, l'individu est toujours son propre tentateur : «La difficulté avec le serpent est d'ailleurs tout autre; dans ce récit en effet la tentation vient du dehors, ce qui est contraire à la doctrine de la Bible, à ce passage classique chez saint Jacques que Dieu ne tente personne et ne l'est non plus par personne; et qu'au contraire chacun l'est par soi-même» (4, 52). Cette citation s'accorde avec ce que nous avons déjà mentionné dans la section 8 du premier chapitre : nous disions que l'individu n'a rien à redouter autour de lui, en ce monde, qui puisse représenter un danger véritable, rien qui puisse causer sa perte en ce qui concerne l'essentiel, ce qui compte vraiment, c'est-à-dire sa vie éternelle. Kierkegaard souligne à maintes reprises dans ses ouvrages que l'individu est un «Isolé», c'est-à-dire qu'il est seul devant Dieu et que nul être extérieur ne peut venir s'interposer dans leur rapport et y jeter le trouble. Dans son rapport avec Dieu, rapport dans lequel est impliqué son «moi éternel», l'individu n'a à redouter de danger véritable que de lui-même : lui seul peut être son propre tentateur, lui seul peut être à lui-même cause de perte, faisant miroiter à ses propres yeux la possibilité de se détourner de Dieu et de faire un usage sans frein de sa liberté. La citation ci-dessus nous apprend également autre chose : non seulement l'individu n'est pas tenté par d'autres hommes, ni par des êtres vils tels que le serpent de la Genèse, mais il n'est pas tenté non plus par Dieu. C'est-à-dire que Dieu ne tend à personne de perche qui serait susceptible de l'incliner dans la direction du mal. Kierkegaard prend au sérieux ce principe et n'y admet aucune exception : pour y satisfaire, il a même réinterprété le passage de la Genèse où il est dit que Dieu s'adresse à Adam pour lui défendre de manger du fruit de l'arbre du Bien et du Mal. Kierkegaard rejette l'idée selon laquelle c'est Dieu qui s'est

adressé à Adam, car si tel était le cas, sachant que la défense est ce qui a occasionné chez Adam la profonde angoisse qui l'a finalement enclin à transgresser le commandement, il faudrait conclure que c'est Dieu même qui, en proclamant la défense, a tenté Adam en direction du mal. Kierkegaard propose que l'on interprète plutôt ce passage de la Genèse comme suit : «On n'a donc qu'à supposer qu'Adam s'est parlé à lui-même. Par là tombe cette imperfection du récit qu'un autre parle à Adam de ce qu'il ne comprend pas» (4, 50). En effet, puisque dans l'état d'innocence Adam ne connaissait pas la différence entre le bien et le mal, il paraissait étrange à Kierkegaard que lui soient adressées des paroles concernant précisément le bien et le mal, pour lui incompréhensibles. Mais le plus important est que, par cette modification du récit, Kierkegaard détourne la source de la tentation de Dieu à Adam lui-même, insistant par là sur son principe cardinal selon lequel chaque individu est à lui-même son propre tentateur.

### 2.1.2 *L'épreuve est le fait de Satan chez Schelling; elle est le fait de Dieu chez Kierkegaard.*

Schelling n'établit pas de distinction entre les concepts de tentation et d'épreuve; être soumis à la tentation ou à l'épreuve signifient pour lui une seule et même chose. C'est Satan qui se charge de cette fonction qui consiste à éprouver les êtres humains, afin de vérifier si les prétentions à la vertu qu'ils affichent sont justifiées ou si au contraire elles sont susceptibles de perdre leur éclat lorsque des difficultés entrent en jeu. Le but de Satan est de débusquer et de mettre à jour le mal qui pourrait être caché en l'homme sous les apparences du bien : «Assurément, il est la puissance qui *pressent le mal* dans l'homme, et qui cherche à le mettre au jour, il est dans cette mesure même la cause qui prend plaisir au mal, et pourtant pas au mal en soi, mais seulement au mal produit au jour, au mal devenu *manifeste*» (18, 279). Satan a donc la fonction de rendre explicite ce qui est d'abord équivoque en l'homme : le cœur des hommes, leur «*disposition intérieure*» en laquelle réside authentiquement le bien ou le mal, doit être dévoilé afin que rien dans le monde ne demeure secret et dissimulé. Cette exigence de mise en lumière du mal caché est requise pour le triomphe définitif du bien au terme de l'auto-révélation de Dieu, car le bien ne peut être pleinement vainqueur que si tout le mal possible est passé de la possibilité à l'effectivité et s'est engagé dans un affrontement réel avec le bien, affrontement dont ce dernier sortira finalement triomphant, en tant qu'il aura dominé tout le mal effectif. Satan est donc au service de cette exigence, et nous verrons plus loin d'où lui vient cette mission qui lui est impartie.

Kierkegaard, pour sa part, distingue le concept d'épreuve de celui de tentation.<sup>19</sup> Cette dernière, comme nous l'avons indiqué précédemment, est toujours le fait de l'individu lui-même, qui agit par rapport à lui-même comme son propre tentateur. L'épreuve diffère de la tentation en ceci que c'est Dieu qui en est l'instigateur : Il soumet l'individu à l'épreuve pour prendre la mesure de son amour et de sa fidélité et afin de faire tomber les masques de la fausse vertu. Kierkegaard marque bien cette différence entre la tentation et l'épreuve au moyen de la formule suivante : «Dans la tentation c'est le plus bas qui tente, dans l'épreuve c'est le plus haut [...]» (7, 384-385). Une autre différence importante distingue la tentation et l'épreuve : la première est une catégorie qui appartient à la sphère éthique de l'existence, tandis que la seconde relève exclusivement de la sphère religieuse. Kierkegaard entend par «tentation» toutes les difficultés qu'un individu peut rencontrer au cours de sa vie dans le monde et qui peuvent faire obstacle à la réalisation des devoirs qui lui incombent. Il faut garder à l'esprit, toutefois, que ce ne sont pas les difficultés extérieures elles-mêmes qui exercent la tentation sur l'individu, mais qu'elles agissent seulement à titre d'occasions, à partir desquelles l'individu peut devenir son propre tentateur. L'épreuve, de son côté, concerne les embûches et les souffrances qui s'imposent à l'individu religieux dans sa quête en vue d'approfondir son rapport avec Dieu : «Elle [l'épreuve] est dans la sphère du rapport avec Dieu ce qu'est la tentation dans la sphère du rapport éthique» (7, 384). Nul ne doit s'approcher de Dieu à la légère, avec seulement un faux-semblant d'amour et de foi, c'est pourquoi Dieu éprouve l'intériorité de tout individu qui veut établir son existence sous la détermination du religieux. Tel est bien le cas d'Abraham, que Kierkegaard met en scène dans *Crainte et tremblement* : Dieu exige de cet homme pieux qu'il se rende au mont Morija pour qu'il Lui offre en sacrifice son fils unique, Isaac. C'est la fidélité d'Abraham à l'égard de Dieu qui est ici éprouvée; fidélité qui, pour prouver sa solidité, doit résister à de puissantes forces contraires : Abraham doit résister aux exigences de l'éthique, qui le pressent de renoncer à son projet de sacrifice, projet qui apparaît aux yeux de l'éthique comme rien de

---

<sup>19</sup> Il importe de préciser d'emblée que Kierkegaard fait un usage très diversifié du terme danois "anfægtelse", qui couvre une vaste gamme de significations possibles, parmi lesquelles il faut compter notamment : tentation, épreuve, épreuve spirituelle et tribulation. Niels Thulstrup, dans un article intitulé «Trial, Test, Tribulation, Temptation» (28, 105-119), ne dénombre pas moins de dix significations différentes que Kierkegaard attribue au terme "anfægtelse" selon les divers usages qu'il en fait dans ses ouvrages et dans ses papiers personnels. Il serait assurément d'un grand intérêt d'approfondir, à titre d'objet d'étude spécifique, toutes les nuances subtiles dans l'emploi de ce terme par Kierkegaard. Toutefois, pour ce qui est de la présente étude, dont l'objet principal de recherche est autre que cette problématique, nous avons jugé qu'il était satisfaisant de nous limiter à la prise en considération de la distinction entre le concept de tentation et le concept d'épreuve que Kierkegaard établit dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Il s'agit d'une distinction déterminée de façon très précise, qui trace sur plusieurs points de nets contrastes entre les deux concepts. Étant donné la rigueur de cette distinction, nous croyons que nous pouvons y prendre appui avec confiance pour départager épreuve et tentation.

moins qu'un meurtre pur et simple, et il doit lutter également contre son amour paternel pour son fils Isaac, en vertu duquel il est bien sûr empli de tristesse à l'idée du sacrifice. L'épreuve à laquelle est soumis l'individu religieux représente donc une souffrance énorme, parce qu'il est mis en opposition avec tout ce qui, en temps normal, vaut pour l'ensemble des hommes et que Kierkegaard désigne comme le «général», c'est-à-dire les règles éthiques auxquelles tous les individus doivent se conformer. Dans un autre livre également, *La Répétition* (ou *La Reprise*), Kierkegaard s'est intéressé à l'histoire d'un personnage soumis à l'épreuve : il s'agit de Job, que nous avons déjà évoqué précédemment. L'enjeu de son épreuve réside dans cette question : est-ce que Job, homme juste et pieux, certes, mais qui toujours au cours de sa vie a bénéficié de conditions favorables, persistera dans sa fidélité à l'égard de Dieu même à travers les difficultés les plus ardues? Ce que l'histoire de Job, de même que celle d'Abraham, mettent bien en lumière, c'est que l'épreuve s'applique à des individus qui, bien loin d'être faibles et remplis de vices, sont au contraire très vertueux et ont avec Dieu un rapport déjà bien développé. Au moment où l'individu semble être en pleine maîtrise de lui-même, où il semble avoir fait triompher en lui l'amour et la foi, et où nulle faille ne semble subsister où pourrait venir se loger le péché, alors l'épreuve s'abat sur lui, afin de vérifier si l'individu est aussi solide et fort qu'il ne paraît. C'est tout le contraire qui se produit dans le cas de la tentation : celle-ci ne prend pas d'assaut l'individu au sommet de sa force, mais plutôt lorsque celui-ci est en état de faiblesse, susceptible de céder aux séductions; c'est-à-dire que l'individu a à se méfier de lui-même dans les instants de faiblesse, où il risque de se comporter à son propre égard comme celui qui fait miroiter les tentations et invite à y céder. Nous avons donc là une autre différence notable entre la tentation et l'épreuve, que Kierkegaard exprime en ces termes : «La tentation saisit l'individu à l'instant où il est faible, l'épreuve est la Némésis pour l'instant où il est fort dans le rapport absolu» (7, 385).

En ce qui concerne la comparaison entre Schelling et Kierkegaard, il convient d'apporter quelques nuances sur le point que nous traitons présentement. Nous avons indiqué que chez Schelling la mise à l'épreuve des êtres humains est le fait de Satan, tandis que chez Kierkegaard c'est Dieu qui en est l'instigateur. Cependant, la divergence sur ce point entre les deux auteurs n'est peut-être pas aussi grande qu'elle ne paraît au premier abord. En effet, bien que Schelling fasse reposer la fonction de mise à l'épreuve sur Satan, il ne faudrait pas croire pour autant que celui-ci représente un principe qui soit tout à fait distinct et séparé de Dieu, comme si nous avions affaire à un antagonisme radical qui opposerait Bien et Mal. La philosophie de Schelling n'est pas un dualisme; il s'oppose vivement à toute doctrine manichéiste qui met en scène deux principes antagonistes également éternels, existant l'un à

côté de l'autre de toute éternité comme deux être absolument inconciliables. Il faut plutôt concevoir le principe désigné par Satan comme un principe faisant partie intégrante de «l'économie divine». Afin de bien comprendre cette idée, il convient d'abord de remarquer que, selon Schelling, Satan ne prend pas plaisir au mal en soi, il se réjouit seulement de réussir à débusquer le mal là où il se dissimulait et de le mettre en lumière. C'est la mise au jour du mal qui lui plaît, non pas le mal en lui-même; et il s'en réjouit simplement en tant qu'il mène à bien la tâche qui lui incombe, qui est précisément celle de faire ressortir le mal qui demeure caché. Puisque Satan ne fait qu'accomplir sa fonction, sans se complaire dans le mal pour le mal, Schelling affirme que ce n'est pas un être à proprement parler mauvais; il s'agit seulement d'un être qui suit sa propre nature : «[...] il n'est pas besoin qu'il soit *lui-même mauvais* [...] mais c'est sa nature que d'instituer en possibilité l'interdit, ce qui ne doit pas être, afin que le mal proprement dit, qui réside seulement dans la disposition intérieure, devienne manifeste» (18, 279). Satan, donc, n'est rien d'autre, en fait, qu'un principe remplissant une fonction utile, et même nécessaire, au dessein de Dieu. À ce titre, il n'est pas réprouvé par Dieu, mais il est au contraire admis parmi les siens, dans les cieux. Pour appuyer cette affirmation, Schelling évoque (18, 279-280) le récit biblique de *Job* : dans ce récit, Satan n'est pas tenu à l'écart de la cour céleste de Dieu, il y est au contraire admis et il peut s'entretenir avec Dieu. Ils discutent de Job, homme juste et fidèle envers Dieu, que Satan voudrait toutefois mettre à l'épreuve, afin de voir si sa foi est vraiment aussi solide qu'il ne semble. À ce projet, Dieu donne son assentiment, autorisant Satan à faire s'abattre sur Job tout un lot de malheurs. Ce récit confirme, selon Schelling, que Satan n'est pas un principe mauvais en soi, car, si tel était le cas, il ne serait pas admis auprès de Dieu et ne pourrait aucunement entrer en commerce avec Lui. Satan est «un principe qui appartient pareillement à l'économie divine et qui sert les intentions dernières de Dieu lui-même» (18, 280). Lorsque nous comprenons que, chez Schelling, Satan n'est pas un être mauvais en soi, radicalement séparé de Dieu et s'opposant avec véhémence contre toute forme de bien, mais qu'il sert plutôt d'instrument au dessein divin, la différence apparaît alors moindre avec Kierkegaard : chez les deux auteurs, c'est bien Dieu qui, en définitive, met à l'épreuve, mais chez Kierkegaard cela se fait sans médiation, dans un rapport absolu avec l'individu, tandis que chez Schelling, cela se fait médiatement, par l'entremise de Satan, qui ne fait cependant par là que répondre à la tâche qui lui a été confiée par Dieu lui-même.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Sur le thème de l'épreuve et de la tentation, il faut souligner que Kierkegaard défend une position tout à fait différente de celle de la tradition du luthéranisme, tandis que Schelling de son côté lui reste fidèle pour une part, mais s'en écarte également dans une certaine mesure. Il faut savoir que Luther conçoit les épreuves et les

**2.2 Selon Schelling, il n'y a pas de devenir moral pour l'individu à l'intérieur de la vie temporelle; Kierkegaard, au contraire, soutient que l'existence de l'individu se définit d'abord et avant tout comme un devenir.**

Selon Schelling, chaque individu est ce qu'il est de toute éternité; il ne se constitue pas une personnalité progressivement à travers le temps, au cours de sa vie en ce monde, mais bien plutôt son caractère est-il déjà déterminé dès le commencement de la Création. Il y a donc une nécessité insurpassable qui préside aux actions de tout individu, de telle sorte que l'un est irrésistiblement porté vers les actes bons et l'autre est inéluctablement porté vers les actes mauvais. Malgré ce qu'il peut sembler au premier abord, cette nécessité n'est pas telle qu'elle rende impossible la liberté des actions humaines. En effet, seule la nécessité s'imposant à l'individu à partir de causes extérieures à lui-même constituerait une contrainte empêchant la liberté. Mais Schelling n'entend pas la nécessité au sens d'une contrainte externe qui forcerait les actions de l'individu dans une direction déterminée sans que celui-ci n'y puisse rien changer. Schelling récuse toute forme de nécessité empirique qui introduit des causes extérieures pour expliquer les actions individuelles. La nécessité dont parle Schelling est tout autre : c'est une *nécessité interne qui provient de l'essence intime de l'individu*, qui est inscrite en lui-même de toute éternité. Sur ce point, il faut immédiatement préciser que l'essence de l'individu n'est pas quelque chose qui lui est simplement donné, sans qu'il n'y ait pris part d'aucune façon; si tel était le cas, la nécessité interne de l'individu constituerait encore une contrainte. C'est en effet l'impasse dans laquelle nous amène la doctrine de la prédestination : ici l'on soutient que les actions humaines sont déterminées par une nécessité interne éternelle, mais cette nécessité a sa source dans un décret divin indépendant de l'homme. Avec une telle conception, la liberté humaine est supprimée. Telle n'est pas

---

tentations qui jalonnent l'existence humaine comme autant de pièges tendus par Satan pour séduire et faire sombrer les hommes. Luther lui-même soutenait qu'il connaissait bien le Diable, avec lequel il avait été souvent aux prises. Kierkegaard n'adhère pas à cette doctrine, il se refuse à accorder autant d'importance au Diable; il faut dire que le concept d'un être satanique qui, en tant que puissance extérieure, tente et éprouve l'homme, est étranger à toute sa pensée religieuse. Selon Kierkegaard, Dieu et l'Individu sont les deux seuls acteurs qui se font face et entre lesquels tout se joue; aucun tiers ne vient s'immiscer dans leurs rapports. En conséquence, Kierkegaard rejette la doctrine de Luther à propos du Diable; ce refus s'exprime d'ailleurs explicitement dans certains passages des *Papirer*, mis en évidence par Niels Thulstrup : «Contrariwise, SK explicitly rejects Luther's theory that the origin of trial is with the Devil (pap. XI, 2 A 130, p. 139), and he asserts that Luther's personal trial was not the normal one, but something peculiar, for which reason it is also wrong to consider, with "Protestantism", Luther as the typical Christian living in mortal dread and trial (ibid., 305, p. 328)» (28, 117). Schelling, pour sa part, reprend l'idée du luthérianisme selon laquelle Satan est le tentateur qui harcèle l'homme incessamment, afin que celui-ci se détourne du bien et cède aux incitations du mal. Cependant, à la différence de Luther, Schelling ne se représente pas Satan comme un être essentiellement mauvais, diamétralement opposé à Dieu en tant que l'ennemi de tout bien, mais il le conçoit plutôt comme un être qui fait partie de l'économie divine, c'est-à-dire comme un être qui sert le dessein de Dieu et qui, à ce titre, est donc admis par Dieu lui-même.

cependant la thèse que défend Schelling, car il soutient plutôt que l'individu est responsable de sa propre essence : celle-ci est son œuvre, *son propre acte* posé en toute liberté. Plus précisément, la nécessité interne de l'individu est posée librement par lui-même dans un acte primordial d'auto-détermination, par lequel l'individu se donne une figure déterminée qui sera sienne de toute éternité. Puisque cet acte qui pose l'essence est *libre*, cela implique que liberté et nécessité vont de pair dans l'essence de l'homme, et à vrai dire elles ne font véritablement qu'un : «Mais c'est précisément cette nécessité interne qui est elle-même la liberté; l'essence de l'homme est essentiellement *son propre acte*; nécessité et liberté s'interpénètrent, formant un seul et même être-essentiel, qui n'apparaît tel ou tel qu'envisagé de divers côtés, et qui est en soi liberté, mais formellement nécessité» (12, 168-169).

Mais comment faut-il se représenter cet acte par lequel l'individu se détermine lui-même? Comment et quand cet acte se produit-il? En fait, la question «quand ?» n'est pas appropriée ici, puisqu'il s'agit d'un acte posé non pas dans le temps mais en dehors du temps, un acte qui remonte au commencement même de la Création et qui appartient ainsi à l'éternité, puisque la Création se produit elle-même dans l'éternité : «L'acte par lequel sa vie est déterminée dans le temps n'appartient pas lui-même au temps, mais à l'éternité; il ne précède pas non plus la vie en un sens temporel, mais il la précède à travers le temps (sans lui donner prise), comme un acte éternel de par sa nature. Par cet acte, la vie de l'homme remonte jusqu'au commencement de la création; il est ainsi en dehors du créé, libre, et lui-même éternel commencement» (12, 169). L'acte par lequel l'individu s'autodétermine ne précède donc pas sa vie dans ce monde selon une antériorité temporelle, mais selon une antériorité de nature ou antériorité selon le concept, c'est-à-dire que l'acte constitutif de soi-même se produit dans la sphère éternelle de l'intelligible, qui détermine la vie temporelle.<sup>21</sup> La sphère de l'intelligible correspond pour Schelling à l'époque (si nous pouvons l'appeler ainsi) de la création du

---

<sup>21</sup> Il faut souligner que Schelling n'a pas créé de toutes pièces sa conception de l'acte d'auto-détermination pré-temporel, mais qu'il l'emprunte pour une bonne part à Kant, qui a développé une conception similaire dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Le fondement subjectif (ou «l'intention», dit aussi Kant) en vertu duquel un individu adopte au cours de sa vie ou bien de bonnes maximes, ou bien de mauvaises maximes, ne s'acquiert pas durant la vie temporelle, mais est déterminé de toute éternité dans la sphère intelligible pré-temporelle. Cette intention morale fondamentale doit pouvoir être imputée à l'individu, afin de préserver la liberté et de ne pas tomber dans un fatalisme; il faut donc qu'elle ait été décidée par un acte propre de l'individu, un acte intelligible librement posé dans la sphère pré-temporelle. À propos de cette intention morale, Kant affirme «qu'elle n'est pas acquise dans le temps», mais qu'elle-même cependant, doit avoir été admise aussi par le libre-arbitre, car, sans cela, elle ne pourrait être imputée» (25, 90). Cet acte primordial détermine par la suite la valeur morale de tous les actes singuliers posés au cours de la vie temporelle. Si par cet acte intelligible l'homme se détermine pour le mal, nous parlerons alors d'une faute originelle, qui induit en l'homme un penchant pour le mal et qui est cause de toutes les fautes successives : «Ainsi, le penchant au mal est un acte au premier sens du mot [acte intelligible déterminant l'intention morale fondamentale] (*peccatum originarium*) et en même temps le principe formel de tout acte contraire à la loi au deuxième sens du mot [actes posés au cours de la vie temporelle] [...]» (25, 98).

monde, ce par quoi il ne faut pas entendre une création survenant à un moment déterminé, mais une création ayant lieu de toute éternité. C'est lors de la Création, donc de toute éternité, que chaque individu particulier décide, par un acte libre, ce qu'il sera au cours de sa vie; il se revêt alors lui-même de l'être qu'il portera dans le temps : «[...] l'homme qui dans cette vie-ci nous apparaît décidé et déterminé s'est appréhendé en une figure déterminée dès la première création, et vient au monde comme celui qu'il est de toute éternité [...]» (12, 170).

L'homme ne peut donc pas changer au cours de sa vie temporelle; il est fixé d'emblée dans un caractère précis qui est enclin soit au bien, soit au mal. Schelling, pour appuyer sa thèse, fournit un exemple qui selon lui se rencontre souvent parmi les hommes : il évoque le cas d'un enfant qui manifeste dès un tout jeune âge un penchant vers le mal et qui, malgré tout ce qui pourrait être tenté pour dissiper ce penchant, n'en dérogera jamais et même le fortifiera à l'âge adulte (12, 170). Ainsi, selon Schelling, il n'y a pas de devenir moral de l'individu<sup>22</sup>; chacun est déterminé moralement selon une figure particulière, et cette figure demeurera la même toute sa vie durant : «Son agir ne *devient* pas, pas plus que lui-même ne *devient* en tant qu'être moral, mais il est éternel de par sa nature» (12, 171). Schelling est conscient qu'il pourrait se faire objecter, à propos de sa conception de l'acte primordial d'auto-détermination, de ne laisser aucune place au devenir moral; il évoque lui-même la possibilité de soulever une telle objection. Cependant, il n'en modifie pas pour autant sa théorie. Il insiste au contraire pour dire que, même si un individu reçoit une aide extérieure, humaine ou divine, grâce à laquelle il s'oriente dès lors vers le bien, encore faut-il que cet individu ait d'abord été réceptif à cette bonne influence, ce qui ne se peut concevoir sans une orientation préalable vers le bien, telle que déterminée par l'acte primordial de l'individu (12, 172).

Nous ne trouvons pas chez Kierkegaard l'idée d'une nécessité établie de toute éternité qui fixerait la vie de l'individu dans une figure déterminée et qui présiderait à toutes ses actions en les orientant dans une direction déjà décidée par avance. Selon Kierkegaard, chaque individu naît à un moment déterminé dans le temps, et c'est alors seulement que commence son existence. L'individu n'existe donc pas de toute éternité, il n'est pas contemporain de la création du monde, il ne s'est pas déterminé lui-même par un acte posé hors du temps. L'existence de l'individu se décide en ce monde, par des actes de liberté qui ne s'accompagnent d'aucune nécessité interne éternelle. Par conséquent, Kierkegaard admet la

---

<sup>22</sup> Schelling et Kant divergent sur ce point, car ce dernier admet la possibilité pour tout individu d'une transformation morale (au moins dans une certaine mesure) durant la vie temporelle. Il est possible à chacun de prendre une ferme résolution par laquelle il impose une radicale reconversion à son intention morale initialement mauvaise qui préside à l'admission de ses maximes, reconversion qui, à force d'efforts soutenus, pourra faire tendre progressivement l'individu vers le bien, sans toutefois qu'il n'y atteigne jamais complètement.

possibilité pour l'individu de changer, de se transformer, de progresser au cours de sa vie. De telle sorte que l'existence de l'individu n'est pas immobilisée de toute éternité dans l'un ou l'autre des stades de la vie (esthétique, éthique ou religieux), mais qu'au contraire l'individu peut, au fil de son cheminement, passer d'un stade à l'autre, en fonction de décisions importantes qui réorienteront complètement le cours de sa vie. Il est approprié ici de parler de transformation radicale ou de *transfiguration* de l'existence, car en effet il est possible pour un individu de modifier sa vie, non pas seulement quantitativement, mais bien *qualitativement*. Certains actes décisifs de l'individu peuvent faire prendre à son existence un profil tout autre, qui la métamorphose complètement. C'est d'ailleurs là la caractéristique fondamentale de ce que Kierkegaard appelle le «saut» : ce concept désigne le type d'acte essentiel par lequel l'individu fait changer son existence du tout au tout, faisant passer celle-ci d'un état qualitatif à un autre. Il y a saut, notamment, lorsque l'individu commet sa première faute, faisant basculer ainsi son existence de l'état d'innocence à l'état de culpabilité. Il y a saut également lorsque l'individu risque le mouvement qui est à la fois le plus élevé mais aussi le plus difficile qu'un homme puisse accomplir, ce mouvement sans garantie de la raison mais accompli uniquement en vertu de l'absurde : le «saut de la foi», par lequel l'individu s'élance du stade éthique de l'existence vers le stade religieux. De tels sauts sont possibles pour tout individu, de sorte que tout individu peut transfigurer son existence, lui donner un visage moral tout autre.

Kierkegaard ne récuse donc aucunement le devenir moral de l'individu, tel que le fait de son côté Schelling; c'est même plutôt, selon lui, un *impératif* que de progresser dans la vie et de ne pas stagner en un point du parcours. Cette exigence d'être en marche dans l'existence ressort d'une discussion sur le devenir dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Kierkegaard commence par affirmer que le devenir n'est pas une simple donnée accessoire de l'existence humaine, mais qu'au contraire il s'agit d'un trait essentiel de celle-ci. C'est ce que nous lisons dans le passage suivant, où il apparaît que tous les individus sont concernés par le devenir (quoi qu'en pensent par ailleurs les penseurs spéculatifs, à propos desquels Kierkegaard se permet ici une petite boutade) : «Comme le sujet existant est existant (et c'est là le sort de tous les hommes, excepté des hommes objectifs qui ont l'être pur comme lieu de résidence) l'homme est donc dans le devenir» (7, 81). Lorsque nous prenons connaissance de ce que Kierkegaard entend par «être dans le devenir», alors se dévoile à nous la signification du devenir en tant qu'impératif ou exigence : être dans le devenir, cela consiste, pour tout individu, à être dans *l'effort*, c'est-à-dire à *s'efforcer de progresser continuellement* tout au long de son parcours de vie. Cet effort doit être poursuivi, non pas jusqu'à un point donné,

mais de façon perpétuelle : jamais l'individu ne doit croire qu'il a atteint le but définitif de son cheminement et qu'il peut maintenant se reposer; au contraire, il doit maintenir l'effort aussi longtemps qu'il vit. C'est d'ailleurs pourquoi Kierkegaard définit l'existence elle-même comme un effort, comme le fait de s'efforcer. Ainsi répond-il à la question «Mais qu'est l'existence ?» en affirmant : «C'est cet enfant qui est engendré par l'infini et par le fini, par l'éternel et par le temporel, et qui, en conséquence, ne cesse de s'efforcer» (7, 91). Puisque l'existence de l'être humain est constituée de ces termes opposés que sont l'éternel et le temporel ou le fini et l'infini, l'homme se trouve donc engagé dans une tension continue, qui n'admet aucun repos, qui exige au contraire l'effort permanent. En somme, tandis que chez Schelling l'individu se voit fermer la possibilité même de devenir, de changer au cours de sa vie temporelle, nous voyons que chez Kierkegaard, non seulement l'individu a la possibilité de devenir, mais qu'il s'agit en fait de bien davantage : au-delà de la simple possibilité, l'individu a l'*exigence* de devenir, c'est-à-dire de s'efforcer dans l'existence.

### **2.3 Chez Schelling, le choix de soi-même est réalisé de toute éternité, par un acte intelligible qui précède la vie temporelle, tandis que chez Kierkegaard ce choix s'effectue dans le cours de l'existence en ce monde.**

Nous avons vu dans la section précédente que Schelling situe hors du temps l'acte par lequel chaque individu se détermine lui-même; cet acte remonte au commencement même de la Création et il relève ainsi de l'éternité plutôt que de la temporalité; c'est un acte qui précède la vie humaine et qui décide, de manière irrévocable, de son contenu. Kierkegaard parle lui aussi d'un acte décisif par lequel l'individu se détermine lui-même, mais à la différence de Schelling il s'agit ici d'une décision qui se prend durant le cours de la vie temporelle. Dans ce qui suit, nous voulons mettre en évidence les implications significatives qui découlent de cette différence dans la conception du choix de soi-même.

Selon Kierkegaard, l'individu doit se choisir lui-même au cours de sa vie temporelle, en ce sens qu'il doit prendre conscience de son soi absolu, c'est-à-dire de cela même qui en lui se situe au-delà de toutes les déterminations contingentes relevant de l'ordre du fini, et qui a une «validité éternelle», parce qu'étant en connexion avec Dieu; et ce soi absolu, l'individu doit y adhérer et l'accepter en tant que tel. Il s'agit là d'un choix essentiel, de la plus haute importance : «C'est un instant grave et important, celui où on se lie pour une éternité à une puissance éternelle, où on se considère soi-même comme celui dont aucun temps ne doive effacer le souvenir, l'instant où, en un sens éternel et indéfectible, on prend conscience de soi-même comme celui qu'on est» (1, 500). Ce choix est paradoxal : lorsqu'un individu se choisit

lui-même, l'objet de son choix n'est autre que lui-même tel qu'il existait déjà avant le choix; mais d'un autre côté l'individu n'existe à proprement parler, c'est-à-dire selon sa signification absolue, que par l'action même du choix, car c'est lorsque l'individu se choisit lui-même qu'il se donne un soi absolu. Nous pouvons donc dire que, dans un sens, il y a une continuité entre le soi qui précède le choix et celui qui en résulte, car il s'agit toujours de la même personne, mais dans un autre sens il y a une profonde transfiguration entre le soi antérieur au choix et celui qui naît avec le choix même, car ce nouveau soi est absolu tandis que le premier était seulement de l'ordre du fini. La formule suivante résume bien ce propos : «Ce lui-même n'a pas existé avant, car il existe par le choix et, pourtant, il a existé, car il est bien "lui-même"» (1, 507).

Nous comprenons aussi par là – et Kierkegaard le précise lui-même – que l'individu ne se crée pas lui-même, il ne se tire pas du néant, il ne fait pas exister ce qui auparavant n'était rien. Au contraire, l'individu préexiste au choix, et c'est seulement ainsi, en tant qu'il existe déjà, qu'il peut *se choisir* lui-même (c'est-à-dire opter pour lui-même tel qu'il est effectivement) – car autrement il n'y aurait rien qui s'offrirait au choix et il faudrait plutôt parler d'une création de soi. Le soi que l'individu choisit n'est donc pas une pure abstraction qu'il constituerait lui-même de son propre chef. Kierkegaard souligne qu'il s'agit d'un soi on ne peut plus concret : c'est le soi que l'individu découvre tel qu'il est effectivement, tel qu'il est déterminé par son appartenance au monde, c'est-à-dire tel qu'il est façonné par ses multiples rapports avec son entourage et son milieu de vie. C'est donc un soi qui est bien implanté dans le monde, qui est, non pas étranger au monde, mais qui est en continuité avec lui. Ainsi, l'individu qui se choisit lui-même «découvre à présent que le soi-même qu'il choisit possède en lui une richesse infinie, dans la mesure où il a une histoire, une histoire dans laquelle il reconnaît son identité avec lui-même. Cette histoire est d'espèces différentes, car il s'y trouve en rapport avec d'autres individus de la famille et avec toute la famille; cette histoire contient quelque chose de douloureux, et, cependant, ce n'est que par elle qu'il est celui qu'il est. C'est pourquoi il faut avoir du courage pour se choisir soi-même; car au moment où il semble s'isoler le plus, il pénètre le plus dans la racine par laquelle il se rattache à l'ensemble» (1, 507).

Des différences notables apparaissent entre la conception de Kierkegaard du choix de soi-même et celle de Schelling de l'auto-détermination de soi-même. Selon Schelling, l'individu détermine son soi, le soi qu'il sera éternellement, par un acte contemporain de la Création, c'est-à-dire par un acte situé hors du temps et posé de toute éternité. Il s'agit d'un acte que rien ne précède – rien en tout cas qui soit de l'ordre de l'existence humaine –, mais qui lui-

même précède toute la vie temporelle de l'individu. Un tel acte ne consiste donc pas vraiment en un choix, puisqu'il n'y a rien qui le précède qui pourrait être objet de choix. L'homme *se pose lui-même* plus qu'il ne se choisit. Cet acte primordial s'apparente davantage à une *création* de soi qu'à un choix de soi-même. Cette différence en implique une autre : si l'individu détermine celui qu'il sera par un acte situé hors du temps et précédant sa vie en ce monde, alors cet individu n'est aucunement ancré dans le monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par son milieu ni par les autres personnes avec qui il est en contact, car il est déjà, avant toute existence, fixé pour l'éternité dans un soi déterminé. L'individu, donc, appartient fondamentalement à l'éternité et à la Création dont il est contemporain, mais il n'appartient que de façon inessentielle au monde, duquel il ne reçoit aucune détermination décisive. Pour Schelling, le soi de l'individu est donc, en quelque sorte, *étranger au monde*, car celui-ci n'est pas son lieu véritable, lequel serait plutôt, en fait, le *centre*, c'est-à-dire le lieu d'intime connexion avec Dieu, qui s'inscrit dans l'éternité plutôt que dans la temporalité. La position de Kierkegaard sur ce point est tout à fait différente, comme nous l'avons vu. Pour Kierkegaard, en effet, lorsque l'individu se choisit lui-même, il se choisit tel qu'il a été formé et forgé par les multiples interactions avec son milieu et avec les gens qu'il a côtoyés. Son choix de lui-même ne l'isole pas du reste du monde, mais l'ancre profondément dans le tout du monde.

Il faut indiquer également un autre point relatif à la question du choix de soi-même, sur lequel Schelling et Kierkegaard divergent de façon significative. Pour mettre en lumière cette différence, il faut souligner un autre trait important de l'acte primordial d'auto-détermination de son soi éternel, tel que le conçoit Schelling. Ce trait a été porté à notre attention par Slavoj Žižek dans son *Essai sur Schelling*. Au sujet de l'acte originel par lequel l'individu se donne une nature éternelle, Žižek soutient qu'il s'agit là d'un acte *inconscient* (30, 20-29). Bien qu'une telle affirmation soit assurément surprenante, il appert qu'il ne peut en être autrement, si nous réfléchissons à ce qui est posé par cet acte même : ce dont cet acte est à l'origine, c'est de l'individu en tant que *sujet déterminé et conscient de lui-même*. En effet, ce n'est qu'une fois accompli l'acte d'auto-détermination que l'individu existe et vient à la conscience en tant que celui que, dès lors, il sera toujours. Or, si le moi conscient est l'effet résultant de cet acte, *il ne peut donc pas être donné déjà au moment même de l'acte*; l'acte lui-même ne peut donc être qu'inconscient. L'interprétation de Žižek se laisse confirmer sans la moindre équivoque par un extrait de la seconde version des *Âges du monde* de Schelling. Ce dernier nous demande de réfléchir à la question suivante : «[...] demande-toi si tu as délibéré, si tu as mûrement réfléchi et si tu as fait un choix lorsque pour la première fois tu t'es saisi et exprimé

toi-même comme celui que tu es», et il donne ensuite lui-même la réponse : «il est notoire que nul ne peut se donner du caractère et que nul n'a non plus choisi le caractère bien précis qui est le sien. La réflexion, le choix, tout cela fait défaut [...]» (14, «*Le passé, deuxième tirage, 1813*», p. 205). Ainsi, l'acte originel par lequel l'individu décide de ce qu'éternellement il sera, est accompli en l'absence de choix et en l'absence de réflexion; c'est donc à juste titre que Zizek parle d'un acte inconscient.

Une telle conception de l'autodétermination pose cependant un problème épineux : comment est-il possible d'affirmer, comme le fait pourtant Schelling dans les *Recherches sur la liberté humaine*, que l'acte d'auto-détermination, avec cette détermination d'inconscience, est un acte *libre*? La liberté ne va-t-elle pas de pair uniquement avec la conscience? Nous ne sommes pas enclins à dire, habituellement, qu'un homme plongé dans l'inconscience agit librement. Mais c'est précisément sur ce point, selon Zizek, que ressort l'originalité de Schelling, car il se démarque ici non seulement de Fichte et de sa théorie de l'autoposition libre et consciente du Moi, mais aussi de toute une tradition de pensée qui associe liberté et conscience. Schelling affirme en effet, de façon fort audacieuse, que l'acte par lequel l'être humain se pose lui-même lui est *imputable* comme tout acte de liberté, et cela bien que cet acte même ne soit pas un véritable choix conscient. C'est ce que nous pouvons lire dans la suite du passage que nous avons cité ci-dessus : «La réflexion, le choix, tout cela fait défaut, et pourtant chacun reconnaît et juge le caractère comme un acte éternel (ne cessant jamais, constant), nul ne se fait faute de le mettre au compte de l'homme, comme de lui attribuer l'action qui en résulte. Le jugement moral universel reconnaît donc en tout homme une liberté où n'a sa place aucune réflexion, aucun choix, une liberté qui à elle-même est destin, à elle-même nécessité» (14, «*Le passé, deuxième tirage, 1813*», pp. 205-206). Ainsi s'explique donc pourquoi l'essence de l'homme – tel que cela est affirmé dans les *Recherches sur la liberté humaine* – est à la fois liberté et nécessité : il en est ainsi parce que l'essence de l'homme est son propre acte, mais qu'il s'agit de cet acte étrange qui est en même temps libre et inconscient, c'est-à-dire d'une liberté qui est en quelque sorte poussée par elle-même à accomplir l'acte d'autodétermination, mais sans choix, sans réflexion.

Cette thèse de Schelling n'est pas sans présenter quelques difficultés lorsque nous la mettons en relation avec la question du mal. Il convient de rappeler que par son acte d'autodétermination pré-temporel, l'individu peut se fixer à soi-même un caractère porté vers le bien ou – ce qui nous préoccupe ici davantage – un caractère porté vers le mal, caractère qui sera sien, de façon immuable, durant toute son existence temporelle. Or, Schelling affirme que, si l'individu se détermine pour le mal, tous les vices qu'il manifestera et toutes les fautes

qu'il commettra par la suite, au cours de sa vie en ce monde, lui seront imputables, parce que dérivant tous de cet acte originel que l'individu a accompli librement. Toutefois, il faut reconnaître qu'une telle affirmation est choquante pour notre façon habituelle de comprendre le mal. En effet, nous avons de la difficulté à admettre qu'un individu puisse être tenu responsable de ses fautes et de ces vices lorsqu'ils découlent d'un acte *inconscient*. Même si, d'autre part, cet acte est dit libre, nous avons de la difficulté à saisir en quoi peut bien consister ici la liberté. Bref, tandis que sur d'autres points de sa conception du mal Schelling développe des idées susceptibles de satisfaire au sens commun, en s'accordant avec les intuitions de celui-ci, il faut admettre qu'ici toutefois il s'écarte largement de notre représentation commune de la liberté et de l'imputabilité des fautes.

En ce qui concerne Kierkegaard, ce qu'il affirme au sujet de l'acte par lequel l'individu se choisit lui-même, diffère beaucoup de la théorie de Schelling sur l'acte pré-temporel d'auto-détermination. Loin qu'il soit question chez lui d'un acte inconscient, il s'agit tout au contraire d'une *prise de conscience* : en effet, le choix de soi-même n'est autre que «l'instant où on prend conscience de soi-même dans sa validité éternelle», ou encore, en d'autres mots, «l'instant où, en un sens éternel et indéfectible, on prend conscience de soi-même comme celui qu'on est» (1, 500). C'est par cette prise de conscience de son soi éternel – que l'individu a toujours déjà été, bien que jusqu'alors il n'en savait rien – que son existence se trouve dès lors transfigurée, car la signification éternelle de celle-ci est maintenant actualisée, c'est-à-dire que l'individu s'est approprié cette signification. Le choix de soi-même est donc, pour l'individu, la *venue à la conscience* de sa propre «validité éternelle». Son propre soi revêt ainsi à ses yeux une tout autre signification que celle qu'elle avait auparavant. C'est dans toute la clarté de cette prise de conscience que l'individu, librement, se choisit lui-même, c'est-à-dire qu'il accepte, et ne se détourne pas, du soi éternel dont il vient de découvrir la réalité.

#### **2.4 Selon Schelling, la distinction entre le bien et le mal appartient à la nature intime de l'être humain; selon Kierkegaard, l'individu n'est pas d'abord en possession de cette distinction, il doit la faire sienne par une prise de conscience décisive.**

D'après Schelling, la distinction entre le bien et le mal est inscrite au cœur même de la liberté humaine, qui se donne comme «pouvoir du bien et du mal» (12, 139). La distinction entre le bien et le mal n'a donc pas à être découverte au cours de l'existence, car elle se trouve d'emblée en l'homme; elle est même constitutive de son être essentiel, en tant qu'elle est au cœur de la liberté humaine et que la liberté elle-même est au fondement de l'existence

humaine. Kierkegaard, pour sa part, ne croit pas que la distinction entre le bien et le mal est inscrite immédiatement en chacun de nous; c'est plutôt, selon lui, une distinction dont il faut prendre conscience, une distinction qu'il faut choisir et faire sienne afin de jeter sur sa vie entière un éclairage nouveau. Cet éclairage, c'est celui de l'éthique, car c'est seulement au stade éthique de l'existence qu'apparaissent les déterminations du bien et du mal. Cependant, l'individu ne se trouve pas d'emblée au stade éthique; il peut séjourner longtemps dans la sphère qui précède, la sphère esthétique. Les individus qui appartiennent au stade esthétique de l'existence n'ont pas encore établi la distinction entre le bien et le mal et ils n'agissent pas en vertu de celle-ci. Lorsqu'ils jugent ou évaluent leurs actions ou celles des autres, ce n'est aucunement en fonction de cette distinction, mais plutôt en fonction de critères esthétiques ayant à voir avec la beauté et la jouissance. En un mot, le bien et le mal sont des déterminations qui n'existent pas pour eux : ils n'ont pas pris conscience de leur réalité, et en conséquence ils n'en tiennent nullement compte. Ce n'est qu'avec le passage de la sphère esthétique à la sphère éthique que la distinction entre le bien et le mal est posée. Le passage entre ces deux sphères de l'existence fait l'objet d'un choix de la plus haute importance; c'est à ce choix entre l'esthétique et l'éthique que renvoie l'expression que Kierkegaard a pris pour titre de son premier ouvrage majeur : «ou bien... ou bien...». Cette expression est analysée en profondeur par l'un des auteurs pseudonymes qui signent ce même ouvrage : il s'agit du conseiller Wilhelm, qui se présente lui-même simplement comme un «époux», et qui est également père de famille; c'est un homme qui appartient au stade éthique de l'existence et qui défend une conception de la vie en ce sens. Dans un texte intitulé «L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité», il s'adresse à un ami, en l'occurrence un jeune homme qui vit selon une conception esthétique de la vie, et il tâche de faire voir à ce dernier les lacunes d'une telle conception. Il s'efforce de lui montrer en quoi le passage au stade éthique est une exigence impérieuse en même temps qu'une source de grand bonheur. Il lui fait voir aussi ce que requiert un tel passage : cela exige de prendre conscience de la distinction entre le bien et le mal et de l'adopter dans son existence : «Mon "ou bien – ou bien" ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal, il signifie le choix par lequel on choisit le bien et le mal, ou par lequel on les exclut. Ici il s'agit de savoir sous quelles déterminations on veut considérer toute l'existence et vivre soi-même» (1, 473). On voit bien par cette citation que l'être humain ne se situe pas d'emblée sous les déterminations du bien et du mal, comme s'il s'agissait d'une grille d'analyse de l'existence qui serait donnée immédiatement à tout individu. Un individu peut vivre fort longtemps en-dehors des déterminations du bien et du mal, aussi longtemps en fait qu'il demeure au stade esthétique de

l'existence, et à vrai dire il est possible qu'un individu écoule sa vie entière à ce stade même, sans jamais le dépasser.

Tant qu'un individu n'a pas pris conscience du «ou bien... ou bien...», c'est-à-dire tant qu'il ne s'est pas posé à lui-même la question de savoir s'il intégrait les déterminations de bien et de mal dans son existence ou s'il les rejetait et les ignorait, tant qu'il en est ainsi nous ne pouvons pas dire d'un tel individu qu'à proprement parler il fait le bien ou qu'il fait le mal. En effet, ce n'est pas qu'un tel individu essaie de se cacher à soi-même le bien et le mal, mais c'est vraiment qu'il en est ignorant, parce qu'il se situe *en-dessous de la conscience du bien et du mal*. Le bien et le mal ne prennent leur signification et leur réalité dans la vie d'un individu que lorsque celui-ci n'en est plus ignorant, qu'il les connaît et qu'il peut dès lors prendre position pour l'un ou pour l'autre : «Le bien existe parce que je le veux, sinon il n'existe pas. C'est là l'expression de la liberté, et il en va de même avec le mal : il n'existe que lorsque je le veux» (1, 513). D'autre part, si un individu a pris conscience du «ou bien... ou bien...», c'est-à-dire du choix entre l'inclusion ou l'exclusion des déterminations du bien et du mal dans sa vie, mais qu'il a choisi alors d'ignorer le bien et le mal et de se replonger dans les illusions confortables du stade esthétique, dans ce cas un tel individu n'a plus d'excuse pour ne pas régler sa vie en fonction de la distinction du bien et du mal, et son choix est proprement condamnable : «[...] celui qui choisit l'esthétique après que l'éthique se soit montrée à lui, ne vit pas esthétiquement, car il pêche et se trouve sous les déterminations éthiques, bien que sa vie doive être qualifiée de non éthique» (1, 473).

**2.5 Le mal est fonction du temps chez Schelling (telle chose est bonne lorsqu'elle existe dans le temps qui lui est imparti, mais elle devient mauvaise si elle veut persister au-delà du moment dans le temps qui lui a été accordé); tel n'est pas le cas chez Kierkegaard, pour qui un péché est un péché, indifféremment de la période du temps.**

Selon Schelling, le processus du développement du monde (qui est en même temps le développement de la vie divine) est composé d'une multitude de *moments* dont chacun a sa pertinence et son rôle à jouer dans la progression du devenir. Aucun moment ne doit être sauté puisque chacun a une signification et une tâche spécifiques; le devenir doit passer par chacun d'eux avant d'arriver à son terme définitif. Chaque moment est donc bon en soi, et tel est même le cas de Satan, en tant qu'il est pensé lui aussi comme un moment du devenir qui a une fonction propre. Chaque moment a donc droit à l'existence, mais son droit se limite cependant à une existence provisoire, vouée à la disparition, car chaque moment doit quitter la scène du monde dès que son rôle est terminé. Un moment postérieur du devenir est appelé à

lui succéder, auquel le moment précédent doit donc céder la place. Toutefois, le moment dont la tâche est terminée ne sombre pas purement et simplement dans le néant, mais il se retire calmement dans le passé, qui toujours est conservé, mais à titre seulement de non-être relatif, c'est-à-dire relativement au présent qui seul "est" à proprement parler. Vladimir Jankélévitch résume ainsi le destin d'un moment du devenir : «Un *moment* est à la fois Être et Non-Être; sa nature est d'exister provisoirement, avant de succomber à l'élan du processus» (24, 57). Cependant, le mouvement du devenir ne se passe pas toujours sans heurt; les eaux du long fleuve tranquille sont parfois agitées. En effet, il peut arriver qu'un moment refuse de se retirer dans le passé, qu'il persiste à demeurer présent et actif plutôt que de céder sa place au moment suivant qui devrait légitimement prendre le relais. L'obstination de ce moment est alors une expression du mal. Car le mal consiste dans la persistance de ce qui est révolu, de ce qui n'a plus lieu d'être et qui, dans son entêtement, fait maintenant effet d'anachronisme et de disharmonie dans le présent. C'est ainsi que cela même qui était bon en soi et qui, en son temps, avait droit à l'existence, devient mauvais par le fait de sa prétention à perdurer toujours. Jankélévitch l'exprime ainsi : «Il y a des choses qui sont bonnes en soi, et qui ne deviennent mauvaises que parce qu'elles ne sont plus à *leur place*. C'est ce que Schelling appelle l'Inversion des principes. La "place naturelle" des choses, dans le temps, c'est leur *date*. Tout est bon en son temps; le mal commence dès que les choses se mêlent d'exister hors de leur date» (24, 56).

On ne trouve pas chez Kierkegaard cette idée selon laquelle le mal serait, en quelque sorte, fonction du temps. Quelque chose n'est pas, à un certain moment dans le temps, bon, et à un autre moment du temps, mal. Le péché ne consiste pas, chez Kierkegaard, en une action qui aurait été bonne en un temps donné, mais qui ne l'est plus dans le temps actuel parce qu'elle est hors de son temps. Au contraire, une action qui vaut comme péché vaut comme tel en tout temps, indifféremment du moment de l'histoire universelle où l'individu se situe et indifféremment de la période de son existence personnelle à laquelle il est actuellement rendu. La position de Schelling ne fait sens que parce qu'elle s'inscrit dans une philosophie qui se définit elle-même comme *historique*. Puisque Schelling s'intéresse au cours de l'histoire humaine, à travers tous ses événements notables et ses péripéties, à travers tout le processus de la mythologie et celui de la Révélation, il est compréhensible qu'il parle de *moments* qui ont chacun leur place dans le développement mais qui ne doivent pas aller au-delà. Kierkegaard pour sa part n'a pas pour ambition d'articuler une histoire globale du genre humain, mais il s'intéresse toujours à chaque fois à l'individu dans son existence particulière. Dans ce champ de réflexion, il ne peut être question de moments dans le même sens que celui

de Schelling, c'est-à-dire qu'on ne peut parler de moments nécessaires d'un processus historique. On rétorquera peut-être qu'il est néanmoins bel et bien question chez Kierkegaard d'historicité, non pas certes du devenir historique du monde comme chez Schelling, mais d'une historicité individuelle, c'est-à-dire du cheminement parcouru par l'individu tout au long de son existence. Et au cours de cette histoire de l'individu, n'y a-t-il pas aussi des «moments», n'y a-t-il pas en effet des «étapes sur le chemin de la vie», du titre même d'un des ouvrages de Kierkegaard? En conséquence, si l'existence de l'individu a en elle-même des divisions, ne serait-il pas possible de dire que ce qui vaut comme bon ou mauvais pour tel «moment» (ou telle «étape», telle «sphère») ne vaut pas nécessairement comme tel pour tel autre moment? La réponse, en vérité, est négative, car bien que la vie de l'individu soit effectivement ponctuée d'étapes qui sont autant de sphères de l'existence, il y a néanmoins une solide continuité entre ces sphères, de sorte que, pour l'essentiel, ce qui vaut dans l'une vaut aussi dans les autres. C'est ce qu'indique le jeune homme du récit «Coupable? – Non coupable?» (et il y a tout lieu d'accorder de la crédibilité à ses propos, car (tel que nous l'avons déjà mentionné dans la section 9 du premier chapitre) ce personnage se situe tout près de l'existence religieuse, à son seuil même; c'est donc dire que, sans être de plain-pied dans la dernière sphère, il a toutefois une bonne vue d'ensemble sur l'existence); voici ce qu'il dit : «Que l'existence est donc logique! Il n'y a rien de vrai dans une sphère qui ne le soit pas aussi dans l'autre. Quelle gravité profonde dans l'idée que les lois de l'existence sont de telle nature que tout le monde doit s'y conformer, volontairement ou involontairement!» (6, 310). Il n'y a donc nulle trace chez Kierkegaard d'un relativisme en matière de bien et de mal, qui serait fonction du temps; et cela non seulement en ce qui concerne les «moments» du devenir historique, mais aussi les moments de l'histoire individuelle. Car les lois de l'existence valent pour tous, sans exception, aussi bien pour ceux qui sont conscients de ces lois que pour ceux qui n'en ont pas encore pris conscience, donc aussi bien pour l'individu religieux qui a acquis une bonne expérience de l'existence pour parvenir là où il se trouve maintenant que pour l'individu vivant esthétiquement dont la conscience se situe au-dessous des déterminations du bien et du mal.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Nous ne voulons pas cacher que, en ce qui a trait aux idées de Kierkegaard, ce qui vient d'être développé dans la présente section est problématique par rapport à ce qui fut exposé dans la précédente. En effet, dans la section 4, nous avons indiqué que les individus se trouvant au stade esthétique de l'existence se situent au dessous de la conscience du bien et du mal, et que par conséquent les actions qu'ils posent ne peuvent être dites ni bonnes, ni mauvaises, puisqu'elles ne sont pas accomplies en connaissance de la distinction entre le bien et le mal, connaissance qui seule pourrait leur conférer une valeur morale. Dans la présente section au contraire, nous indiquons que les règles de l'existence valent pour tout individu, en tout temps, de telle sorte que ce qui vaut comme péché vaut invariablement comme tel, peu importe le stade où l'individu se trouve dans son cheminement de vie. Il semble y avoir une contradiction : d'un côté, l'on ne peut accuser l'individu esthétique de

**2.6 Chez Schelling, le mal est nécessaire à l'auto-révélation de Dieu; chez Kierkegaard, le mal ne saurait en aucune manière être nécessaire et il ne saurait être utile à Dieu qui n'a besoin de rien, qui est déjà dans une parfaite plénitude.**

Schelling s'efforce d'expliquer, dans plusieurs de ses ouvrages, la raison qui a poussé Dieu à sortir de l'état enclos sur Lui-même dans lequel Il se trouvait avant la création du monde et qui l'a incité à donner naissance à un monde distinct de Lui. Selon Schelling, la raison de cette sortie de soi se trouve dans l'essence intime de Dieu, qui est *amour*. L'amour, en effet, ne demeure pas replié sur soi-même, mais tend plutôt à se déployer, à se communiquer, à s'étendre le plus possible. C'est ainsi que Dieu, poussé irrésistiblement par la nécessité interne de sa propre essence (sans cesser toutefois d'être libre, puisque tout agir qui consiste à suivre la nécessité interne de son essence propre est, selon Schelling, un agir libre), s'est décidé à créer le monde afin que soit révélé, à travers celui-ci, son amour, qui est aussi le *bien*. Schelling appelle ce déploiement de l'amour l'«auto-révélation» de Dieu, car celui-ci, par le fait même qu'Il manifeste son amour dans le monde, s'apparaît aussi à Lui-même, en tant que le Dieu aimant. Cependant, à travers les différentes productions de la nature, l'auto-révélation de Dieu ne se réalise pas pleinement, elle demeure incomplète; ce n'est qu'en l'être humain que Dieu peut se révéler dans toute sa plénitude, parce que l'homme est la seule créature en laquelle le Verbe divin a été, au moment de la Création, entièrement proféré,

---

jamais faire le mal, car il n'a pas encore acquis la conscience de la valeur morale de ses actions, mais d'un autre côté, il est soumis, comme l'ensemble des individus, aux règles de l'existence (éthiques, religieuses) qui valent en tout temps, de telle sorte que s'il commet un acte qui vaut comme péché, cet acte vaudra aussi comme tel par rapport à lui (l'individu esthétique), peu importe la conscience qu'il en a ou non. Bref, la question se pose : est-ce qu'un individu esthétique peut faire le mal ou est-ce que cela lui est impossible, par le fait même qu'il se trouve au stade esthétique? Il semble qu'ici l'ambiguïté réside dans les textes mêmes de Kierkegaard. Ce dernier porte parfois un jugement très dur sur les individus esthétiques, n'hésitant pas à désigner certains d'entre eux comme des «démoniaques» (tel est le cas de Don Juan et de Faust), et d'autres fois il les considère plutôt comme de grands enfants, c'est-à-dire comme des individus dont l'esprit n'a pas encore mûri, et dont on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'ils font le mal, puisque leur fait défaut la conscience du bien et du mal. Cette ambiguïté ressort par exemple dans le préambule du *Journal du séducteur*, lorsque Kierkegaard établit le portrait psychologique de Johannès, le séducteur même du récit. Sans entrer dans les détails de ce portrait, il suffit d'indiquer que Kierkegaard laisse entendre, en un point de sa description, que Johannès n'est porté, dans son existence, ni par le bien ni par le mal : «Mais ce n'était pas le bien qui l'en détournait [de la réalité] et, au fond, le mal non plus, – aujourd'hui encore je n'oserais pas le dire de lui», tandis qu'en un autre point de cette même description, à peine quelques lignes plus bas, Kierkegaard affirme au contraire qu'il y a du mal en Johannès sous une forme déterminée : «Aussitôt que la réalité avait perdu son importance comme stimulant il était désarmé, et c'est en cela que consistait le mal qui existait en lui. Il en était conscient, même au moment du stimulant, et le mal se trouvait dans cette conscience» (1, *Le Journal du séducteur*, p. 239). En somme, il semble que Kierkegaard lui-même n'ait pas fixé précisément sa pensée quant à savoir si un individu esthétique peut être dit «mauvais» ou si ce qualificatif ne s'applique jamais à lui. Une solution consisterait peut-être à dire que l'individu esthétique peut être dit à la fois innocent et coupable, selon l'angle d'approche qui est pris en considération : innocent, en regard de son manque de conscience du bien et du mal, et coupable, en tant qu'il commet parfois des actes qui doivent pourtant être appelés des péchés et qui valent comme tels indépendamment du stade de l'existence où se situe l'individu.

faisant ainsi de lui le seul milieu adéquat à la pleine révélation de Dieu. Or, une autre exigence se pose pour l'auto-révélation divine : Dieu ne peut se révéler dans ce qui est identique à Lui-même, mais seulement dans ce qui est différent de Lui, car autrement il n'y aurait aucun mouvement d'extériorisation, tel que l'exige tout processus de révélation, mais tout demeurerait simplement enclos dans le même. Par conséquent, il faut que l'homme diffère en quelque manière de Dieu, afin d'être un milieu possible pour l'auto-révélation divine. La différence entre Dieu et l'homme se joue au niveau de la liaison entre les deux principes fondamentaux de toute vie, que sont le principe ténébreux (la volonté du fond) et le principe lumineux (la volonté d'amour). Ces deux principes sont indissociables en Dieu, ils forment une parfaite unité; s'ils étaient également indivisibles dans l'être humain, celui-ci ne se distinguerait en rien de Dieu et il se confondrait tout simplement avec son créateur. Donc, afin que l'auto-révélation de Dieu soit possible, il faut qu'en l'homme les deux principes soient, non pas fixement unis, mais dissociables et mobiles : «Si donc dans l'esprit de l'homme l'identité des deux principes était aussi indivisible qu'en Dieu, il n'y aurait aucune différence, c'est-à-dire que Dieu ne serait pas manifeste comme Esprit. Il faut donc que cette unité indivisible en Dieu soit divisible en l'homme – et c'est là la possibilité du bien et du mal» (12, 150). La citation se termine en mentionnant que cette mobilité des principes, cette possibilité dont l'homme dispose de les déplacer l'un par rapport à l'autre, rend possible le mal. En effet, le mal consiste à pervertir l'ordre harmonieux des principes, en élevant le principe ténébreux au-dessus du principe lumineux, alors que la véritable unité des principes exige au contraire que le principe ténébreux demeure subordonné au principe lumineux à titre de base. Ce qu'il importe de retenir ici, c'est que la possibilité du mal est requise afin que puisse se produire l'auto-révélation de Dieu, car si l'homme n'avait pas la possibilité du mal, c'est-à-dire s'il n'avait pas le pouvoir de mouvoir les deux principes en lui, mais que ceux-ci étaient indivisibles comme en Dieu, alors rien ne distinguerait homme et Dieu et aucune révélation ne serait possible, puisque Dieu ne peut se révéler que dans ce qui est différent de Lui.

Mais Schelling va plus loin encore : non seulement la possibilité du mal est-elle une condition de l'auto-révélation divine, mais *l'effectivité* même du mal y est aussi nécessaire. En effet, il faut que le mal existe réellement afin qu'il se dresse à titre de résistance vis-à-vis du bien, car ce n'est qu'au sein de ce qui lui résiste et de ce qui fait contraste avec lui, que le bien peut se manifester et ressortir clairement et distinctement : «Chaque être ne peut se révéler qu'en son contraire, l'amour dans la haine, l'unité dans le conflit. Si donc la disjonction des principes n'existait pas, l'unité ne pourrait révéler sa toute-puissance; s'il n'y

avait pas discord, l'amour ne pourrait jamais devenir effectif» (12, 158-159). Le bien a besoin du mal comme d'un obstacle qu'il doit toujours de nouveau affronter et surmonter, car ce n'est qu'ainsi que le bien peut progresser, gagner en force et se réaliser véritablement en tant que bien. Il faut savoir que dans le processus d'auto-révélation divine, le bien ne se trouve pas déjà, dès le départ, tout constitué et parfait en lui-même, de telle sorte qu'il ne s'engagerait par la suite dans une lutte contre le mal sans raison particulière, juste pour "passer le temps"; au contraire, le bien n'est, au début du processus, qu'une pâle esquisse de ce qu'il sera au terme du développement, car ce n'est qu'au sortir d'un combat acharné avec le mal, durant lequel le bien doit multiplier les victoires et soumettre constamment le mal, que le bien est constitué finalement en tant que bien, c'est-à-dire avec la dignité et la grandeur du bien. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la citation suivante de Schelling, sachant qu'ici il emploie le concept d'ipséité pour parler du mal (parce qu'en effet le mal est l'ipséité de l'homme détachée du bien et voulant exister pour soi) : «Seule l'ipséité surmontée, c'est-à-dire reconduite de l'activité à la potentialité, est le bien, et elle s'y maintient toujours, selon la puissance, en tant que dominée par lui» (12, 182).

Une autre raison vient s'ajouter à celle que nous venons de mentionner, lorsque nous voulons expliquer pourquoi il est nécessaire que le mal soit effectif dans le monde. Le triomphe final du bien (ou de l'amour) ne peut s'étendre dans toute sa plénitude que si rien dans le monde ne demeure caché, rien qui, s'il venait soudain au jour, pourrait se révéler comme une trace de mal qui aurait été oubliée, qui aurait passé inaperçue, et qui pourrait maintenant compromettre la victoire du bien. Pour éviter cela, il faut que toutes les possibilités adviennent à l'effectivité, afin que rien ne demeure dans un état équivoque, un état non décidé, mais qu'au contraire tout devienne explicite, dans la plus grande clarté. Entre autres endroits où cette idée est formulée, Schelling en traite dans les *Recherches sur la liberté humaine*. Il indique l'importance qu'il y a à ce que le principe obscur (ou volonté du fond) ne soit pas trop rapidement dominé et subordonné, parce qu'il faut le laisser exercer son action durant tout le temps nécessaire pour que le bien et le mal puissent s'extérioriser complètement, sans rien laisser en état de possibilité non décidée : «La volonté du fond doit nécessairement demeurer en sa liberté jusqu'à ce que tout soit consommé, devenu effectivement réel. Si elle était soumise plus tôt, le bien comme le mal resteraient celés en elle. Mais le bien doit s'élever des ténèbres à l'actualité afin de vivre éternellement auprès de Dieu, et le mal au contraire être scindé du bien, afin d'être repoussé éternellement dans le non-être» (12, 186). Jankélévitch, dans son commentaire sur Schelling, insiste beaucoup sur cette nécessité de l'abolition de tout ce qui est équivoque dans le monde créé; il en rend

compte par une formule simple et efficace, qui résume bien l'idée : «Tout le possible doit arriver»<sup>24</sup>.

Pour deux raisons au moins, Kierkegaard ne pourrait être en accord avec la thèse de Schelling sur la nécessité du mal dans le processus d'auto-révélation de Dieu. D'abord, il s'objecterait à l'idée selon laquelle le mal puisse avoir un caractère de nécessité, et d'une nécessité telle que, chose absurde à ses yeux, elle serait au service d'un processus en mouvement, c'est-à-dire au service d'un *devenir*. Kierkegaard expose très clairement sa conception de la nécessité, ainsi que son contraste irréductible avec la notion de devenir, dans les *Miettes philosophiques*. Il défend la thèse selon laquelle il n'y a de nécessité que dans le domaine de ce qui *est* de façon immuable et qui demeure toujours égal à soi-même (il faut sans doute entendre par là les règles logiques et mathématiques), tandis qu'au contraire tout ce qui relève de l'existence est placé sous le signe du devenir et n'admet, en tant que tel, aucune forme de nécessité. Nécessité et devenir sont donc deux termes tout à fait exclusifs l'un de l'autre : là où se trouve l'un, l'autre est absolument absent. Voici ce que dit Kierkegaard à ce sujet : «[...] rien ne devient avec nécessité tout aussi peu que la nécessité devient, ou que quelque chose, en devenant, devient le nécessaire. Rien n'existe parce que c'est nécessaire, mais le nécessaire existe parce qu'il est nécessaire ou parce que le nécessaire est» (5, 126). Pour être bien comprises, ces citations méritent quelques éclaircissements. Lorsque Kierkegaard dit que «le nécessaire existe parce qu'il est nécessaire ou parce que le nécessaire est», il veut désigner par là, selon toute vraisemblance, de telles choses que les vérités logiques, qui sont nécessaires non pas parce qu'elles le sont devenues, mais parce qu'elles l'ont toujours été et le seront toujours; c'est en ce sens que Kierkegaard peut dire que «le nécessaire est», par opposition à la thèse qui voudrait soutenir que le nécessaire devient ou que quelque chose devient par nécessité. Dans l'ordre de la nécessité, tout est immuable; aucun mouvement, aucun devenir n'y trouve sa place. À l'inverse, le plan de l'existence n'admet pas la nécessité, parce que tout dans l'existence est en continuel changement, en devenir incessant, de sorte que le nécessaire, en tant qu'il est l'immuable, s'en trouve exclu en vertu de la plus grande incompatibilité. Or, sachant que Kierkegaard conçoit le mal (de même d'ailleurs que le bien) comme quelque chose n'ayant de sens et de réalité que sur le plan de l'existence, il est alors aisé de comprendre que Kierkegaard inscrit le mal (et le bien) dans la sphère du devenir et non pas de la nécessité. Par conséquent, il serait inimaginable pour Kierkegaard de concevoir, comme le fait Schelling, un processus où le mal serait nécessaire à

---

<sup>24</sup> Cette formule est le titre de l'une des sections de *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, de Jankélévitch : section III (p. 196-203), du chapitre IV.

quelque fin que ce soit, car non seulement le mal ne relève aucunement de l'ordre de la nécessité, mais de plus, étant entendu que la notion de *processus* implique l'idée d'un devenir, il y aurait contradiction à ce que quelque chose de nécessaire contribue au développement de ce devenir (car selon Kierkegaard, «rien ne devient avec nécessité»).

En second lieu; il faut mentionner une autre raison pour laquelle Kierkegaard n'accepterait pas la thèse de Schelling quant à la nécessité du mal dans le processus d'auto-révélation de Dieu. Tel que Kierkegaard se représente Dieu, celui-ci repose de toute éternité dans une parfaite plénitude, et par conséquent Il n'a besoin de rien. Notamment, Il ne lui est d'aucune nécessité de s'engager dans un processus d'auto-révélation pour que, au terme d'une lutte contre le mal, le bien (ou l'amour) puisse enfin se déployer dans toute sa grandeur. Au contraire, le bien et l'amour sont de toute éternité, en Dieu, pleinement réalisés et triomphants. Ainsi, le Dieu de Kierkegaard n'a besoin de rien prouver, il n'a de comptes à rendre à personne; tout ce qu'Il fait, Il le fait dans la plus totale liberté. Déjà qu'il est inadmissible, selon Kierkegaard, de penser que Dieu puisse avoir besoin de quelque chose, il serait encore plus choquant à ses yeux de supposer que Dieu puisse en quelque manière avoir *besoin du mal*. Bien qu'il ne se soit pas prononcé explicitement sur cette question, nous pouvons toutefois être certains de ce que Kierkegaard en dirait, sachant qu'il affirme déjà que Dieu n'a nul besoin de l'être humain et que celui-ci n'est pour Lui rien d'autre qu'un «serviteur inutile», serviteur auquel Il pourrait dire, en cas d'insolence ou d'arrogance : «“Présomptueux! as-tu quelque chose à exiger – mais moi j'ai tout à exiger; possèdes-tu quelque chose que tu puisses me donner, ou, quand tu fais de ton mieux, est-ce que tu ne me restitues pas seulement ma propriété et peut-être d'une façon bien insuffisante?» (5, 125). Puisque Dieu n'a nullement besoin de l'homme, l'on voit difficilement comment Il pourrait avoir besoin du mal, sachant que pour Kierkegaard, le mal n'existe jamais en soi, mais qu'il ne consiste toujours que dans des actions accomplies par des individus.

**2.7 Selon Schelling, le bien et le mal ont une même racine et, de la sorte, il est toujours possible que l'un se transforme en l'autre; selon Kierkegaard, l'amour véritable est immuable et il ne peut se transformer en son contraire, la haine.**

Selon Schelling, le bien et le mal partagent une même racine; ils sont, en leur fondement dernier duquel ils émergent, identiques. Pour bien comprendre ce point, lisons immédiatement le passage suivant des *Recherches sur la liberté humaine*, que nous commenterons ensuite : «C'est pourquoi l'on peut dire en toute rigueur, de manière dialectique, que le mal et le bien sont le même, envisagé simplement sous différents aspects, ou encore que le mal est en soi,

c'est-à-dire à la racine de son identité, le bien, de même que le bien est en revanche, envisagé en sa scission ou sa non-identité, le mal» (12, 182-183). Ce passage met en lumière le fait que la racine commune du bien et du mal n'est autre que le bien lui-même; le mal, pour sa part, consiste en une transformation du bien, plus précisément en une perversion qui bouleverse l'unité harmonieuse caractéristique du bien pour la faire passer à une fausse unité, une disharmonie.<sup>25</sup> Ce qu'il importe de bien noter ici, c'est que selon Schelling le bien peut se transformer en son contraire, le mal; ces deux opposés ne le sont pas au point d'être complètement séparés l'un de l'autre, sans le moindre point de contact; au contraire, l'un peut toujours se changer en l'autre, en vertu d'un simple renversement, d'un remaniement de sa structure constitutive.

Dans les *Œuvres de l'Amour*, Kierkegaard reconnaît qu'il existe une forme d'amour qui peut se transformer en son contraire, la haine (il parle dans ce texte d'amour et de haine plutôt que de bien et de mal, mais nous croyons qu'une équivalence peut être posée entre ces deux paires de termes, qui sont fort similaires), mais il précise qu'il ne s'agit pas là de l'amour véritable. C'est l'«amour immédiat», c'est-à-dire l'amour fait de passion et d'inclination sensible, celui qui porte l'un vers l'autre deux amants, qui n'est pas à l'abri du changement : il se peut que, à la suite de circonstances diverses, l'amour de l'un des amants se transforme en haine ou en jalousie : «L'amour immédiat peut changer en lui-même, se transformer en son contraire, *la haine*, car la haine est un amour qui s'est changé en son contraire, un amour qui a sombré»; si tel est ce qui se produit, «il faut dire que c'est le même amour qui aime et qui hait; mais justement parce qu'il est le même, il n'est pas le vrai au sens de l'éternité qui reste *immuablement le même* [...]» (8, 32-33). La raison pour laquelle l'amour immédiat est susceptible de devenir haine ou jalousie, c'est parce qu'il s'agit d'une forme d'amour qui, en lui-même déjà, avant toute transformation, est un amour vicié, impur, qui n'est rien d'autre en fait que *l'amour de soi*, l'égoïsme. En effet, Kierkegaard explique que lorsqu'un individu nourrit un amour exclusif pour un autre, dont il fait l'objet de sa prédilection passionnée, ce qu'il aime en l'être aimé n'est en fait rien d'autre que ce qui répond à sa propre individualité, ce qui lui renvoie un reflet de lui-même. En un mot, l'amant aime l'être aimé à titre d'*alter ego*, d'*autre moi*, ce qui est bien une expression d'amour de soi. Bref, l'amour immédiat est entaché d'égoïsme et n'est donc pas le véritable amour.

Selon Kierkegaard, l'amour vrai est celui que le christianisme met au cœur de ses enseignements et dont il fait la forme d'amour la plus importante, déclassant toutes les

---

<sup>25</sup> Voir à ce sujet nos développements dans la section 7 du premier chapitre.

autres : il s'agit de *l'amour du prochain*. Celui que le christianisme désigne comme le «prochain» diffère radicalement de l'être aimé, car tandis que ce dernier est l'objet exclusif de l'amour passionné de l'amant, le prochain n'est pour sa part aucun individu en particulier : tous les hommes sont le prochain, en ce sens que le véritable chrétien se doit d'aimer tous les êtres humains, sans se limiter à la prédilection qu'il a pour tel ou tel en particulier. Kierkegaard insiste sur le fait que le christianisme parle de cette forme d'amour comme d'un devoir, l'impératif s'exprimant clairement dans le commandement divin : «Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (Mt 22, 39). Le chrétien qui accepte ce commandement et qui l'intègre sincèrement dans son existence sera dès lors animé d'un tout autre amour que l'amour immédiat, instable et fluctuant, caractéristique des amants : l'amour deviendra en lui immuable, solide au point de résister à tous les changements extérieurs, même les plus défavorables. Ce qui donne sa force inébranlable à l'amour chrétien, c'est l'injonction du commandement, le «tu dois», car cette injonction est elle-même éternelle, immuable, et pour qui s'y soumet, l'amour du prochain devient d'une même solidité et d'une même durabilité : «L'amour vrai qui a subi la transformation de l'éternité en devenant devoir ne change jamais; il est tout simple; il aime – et ne hait jamais, ne hait jamais – l'être aimé» (8, 33). Le trait essentiel d'un amour de cette sorte est qu'il s'agit – pour reprendre le titre d'une autre des méditations de Kierkegaard dans les *Œuvres de l'Amour* – de «l'amour qui demeure»<sup>26</sup>, c'est-à-dire de l'amour qui ne passe jamais, qui ne subit nulle transformation, qui reste toujours égal à lui-même quelles que soient les circonstances extérieures.<sup>27</sup> En somme, Kierkegaard ne partage pas la conception de Schelling selon laquelle «le mal et le bien sont le même, envisagé simplement sous différents aspects», car s'il est prêt à reconnaître que tel est bien le cas de l'amour immédiat, qui peut prendre la forme de l'amour ou de la haine, il précise cependant qu'il ne s'agit pas là de l'amour véritable, lequel consiste seulement en l'amour chrétien pour le prochain, cette forme d'amour qui, immuable, demeure toujours le même.

Kierkegaard envisage une objection qui pourrait être soutenue contre l'amour chrétien : cette forme d'amour n'est-elle pas faible, en sa possibilité unique d'aimer sans rien pouvoir d'autre, comparativement à l'amour immédiat qui, pour sa part, a à la fois le pouvoir d'aimer et de haïr? Il semble que cette objection, ou du moins une objection apparentée, pourrait être

<sup>26</sup> Les *Œuvres de l'Amour*, deuxième série, sixième méditation.

<sup>27</sup> Kierkegaard précise en quoi consiste l'amour qui demeure au moyen d'une explication particulièrement frappante et éclairante, qui mérite d'être indiquée ici : «Mais en fait, l'on ne peut cesser d'aimer ; si l'on est vraiment animé par l'amour, on le reste ; si on cesse de *l'être*, c'est qu'on ne l'a *pas été* non plus. Cette cessation de l'amour a ainsi une valeur probante rétroactive» (8, 281). Donc, dès qu'un individu cesse d'aimer, il se trahit comme n'ayant en fait jamais aimé véritablement. Ou bien l'amour demeure perpétuellement, ou bien il n'est pas et n'a jamais été.

élevée par Schelling. En effet, celui-ci laisse entendre, dans les *Recherches sur la liberté humaine*, que celui qui n'a pas en lui la force ou l'énergie susceptible d'être employée pour le mal ne saurait être capable non plus d'accomplir le bien avec ferveur et enthousiasme, faute de cette matière première pleine de vitalité (qu'il faut sans doute comprendre au sens d'une volonté, et plus précisément au sens du Vouloir originaire, dont nous avons déjà parlé précédemment dans cette étude<sup>28</sup>). La formule suivante de Schelling est assez claire en ce sens : «[...] celui qui n'a point en soi l'étoffe ni l'énergie du mal, est également incapable du bien» (12, 183). Ainsi, sans doute l'amour immuable dont parle Kierkegaard, amour qui ne peut en aucun cas se changer en haine, serait-il aux yeux de Schelling un amour faible, sans vivacité, condamné à la médiocrité et incapable de grandes œuvres, parce qu'il lui manque «l'étoffe» gorgée d'énergie qu'il doit inévitablement partager avec le mal, même si cela ne peut se faire qu'au risque de basculer du côté de celui-ci. Mais Kierkegaard ne conçoit pas les choses de cette manière. Selon lui, il n'y a aucun mérite ni avantage pour l'amour à pouvoir se transformer en haine : cela est le signe de ce qui n'est pas solidement campé dans ses positions, or l'immuabilité, surtout si elle est immuable par la force de l'éternité reçue de Dieu à travers son commandement d'amour, l'emporte sur ce qui est éphémère et instable : «Car ce qui est changé est-ce une puissance plus forte que l'immuabilité; et lequel est le plus fort, celui qui dit : "Si tu ne m'aimes pas, je te hais", ou celui qui dit : "Si tu me hais, je t'aime toujours" ?» (8, 33). Ainsi, aux yeux de Kierkegaard, la véritable force réside dans la continuité de l'amour, qui ne change jamais, qui demeure toujours, qui ne laisse jamais les fautes d'autrui venir à bout de sa bienveillance, mais qui au contraire pardonne toutes fautes et espère le retour d'autrui dans le chemin du bien.

### **Chapitre 3 : Le "pourquoi" des différences et des similitudes entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard**

Dans les deux chapitres précédents, nous avons relevé entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, des points de convergence et des points de divergence très divers. Ce que nous voudrions faire maintenant, c'est unifier ce divers, lui donner une cohésion d'ensemble, afin qu'il ne demeure pas un simple éparpillement de points sans connexion évidente entre eux. Les points communs et les différences que nous avons notés entre Schelling et Kierkegaard sur la question du mal, étaient tous assez pointus et portaient

---

<sup>28</sup> Voir chapitre I, section 7.

sur des objets ou des thèmes spécifiques, très étroitement déterminés; si nous laissons les choses en l'état, c'est-à-dire dans cette dispersion non unifiée, nous ne pourrions pas prétendre attribuer une large portée aux mises en comparaison que nous avons réalisées, précisément parce que ces comparaisons cernaient toujours leur objet de très près, n'autorisant pas à étendre leur signification et leur pertinence au-delà de l'espace discursif restreint qui était à chaque fois proposé à l'étude. Or, nous voulons maintenant étendre la signification et la valeur des mises en comparaison que nous avons effectuées sur des points spécifiques, en les rapportant à des structures plus vastes, plus fondamentales, qui déterminent les systèmes philosophiques de Schelling et de Kierkegaard. C'est-à-dire que nous voulons montrer que les points de convergence et les points de divergence concernant la pensée des deux auteurs sur la question du mal, ont leurs conditions de possibilité au niveau des *articulations principales* qui fondent les systèmes de pensée de Schelling et de Kierkegaard. Au niveau de l'architectonique de leurs entreprises philosophiques, les deux auteurs partagent des champs d'intérêts, des thèmes de prédilection, des questions à leurs yeux cruciales, ce en vertu de quoi des points de convergence plus spécifiques, portant sur des objets plus ciblés, peuvent apparaître à un niveau discursif logeant davantage en surface. À l'inverse, également, une investigation au niveau des structures de base ou des assises des systèmes philosophiques de Schelling et de Kierkegaard permet de remarquer des divergences profondément ancrées, jouant au niveau des fondements mêmes de leur pensée, et sur lesquelles viennent s'articuler tout un réseau de différences se déployant à des niveaux discursifs de surface. Ce sont de telles recherches que nous nous proposons d'accomplir dans le présent chapitre. Nous commencerons par étudier les structures fondamentales qui permettent de rendre compte des points de divergence entre Schelling et Kierkegaard sur la question du mal; ce n'est qu'en second lieu que nous examinerons les structures qui fondent les points de convergence. Nous favorisons à dessein cet ordre de présentation, car nous voulons garder pour la fin, pour bien y insister, ce que nous voulons particulièrement mettre en évidence, à savoir les affinités de pensée entre Schelling et Kierkegaard.

### **3.1 Le “pourquoi” des différences entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard**

*3.1.1 Kierkegaard ne cherche pas à expliquer le mal en soi, il se contente d'en explorer les régions limitrophes; il récuse même toute tentative de théorisation du mal. Schelling, au*

*contraire, juge possible de rendre compte du mal en tant que tel et il s'engage dans ce but dans une vaste entreprise spéculative.*

*3.1.1.1 Selon Kierkegaard, il n'y a que deux attitudes possibles vis-à-vis du christianisme : la foi ou le scandale; puisque le mal (compris comme péché) est l'un des objets propres du christianisme, il n'est ouvert lui aussi qu'à ces deux attitudes, sans possibilité de théorisation. Selon Schelling, foi et raison ne s'excluent pas mutuellement, de telle sorte qu'il est possible de faire la théorie du mal sans laisser tomber la foi.*

Kierkegaard n'a pas développé, à proprement parler, une théorie du mal; il n'a pas cherché à étudier et à expliciter la nature du mal comme tel. Ce qui l'intéresse, c'est plutôt tout ce qu'il y a *autour* du mal, à savoir ce qui le précède et y fait tendre ou ce qui le suit comme sa conséquence; tous les symptômes, aussi, qui signalent la présence du mal chez un individu. Mais le mal pris en soi est, aux yeux de Kierkegaard, un mystère, et il ne cherche pas à lever ce mystère. Dans le *Concept de l'angoisse*, Kierkegaard s'applique avec soins et nuances à décrire et à expliquer ce qui précède la faute : l'état ambigu et fort en tension dans lequel est plongé l'individu par l'effet de l'angoisse est l'objet des investigations de Kierkegaard. Il s'approche au plus près de l'instant dans lequel se produit le saut qualitatif qui pose le péché, mais il ne se risque cependant jamais à essayer d'élucider ce saut lui-même. Élucidation dont n'est d'ailleurs capable, selon lui, aucune science. Il suspend donc la réflexion un instant, l'instant du saut, puis il la reprend immédiatement après pour s'attarder aux conséquences du péché : conséquences pour le genre humain et pour la nature, conséquences pour l'individu fautif selon les diverses réactions qu'il peut avoir par rapport au péché commis. La série qui part de l'état d'innocence, qui va à l'ambiguïté de l'angoisse, qui se transforme radicalement en passant par le péché, et qui trouve finalement son dénouement, soit dans l'état de désespoir démoniaque, pour qui se laisse dominer par le péché, soit dans la rédemption, pour qui triomphe du péché par la foi : toute cette série est étudiée par Kierkegaard – à l'exception de l'instant du péché, c'est-à-dire à l'exception du moment de la série qui est précisément celui du mal. Une même approche s'observe dans le texte intitulé *Coupable? – Non coupable?*, où le personnage principal, ce jeune homme tourmenté par sa rupture avec sa fiancée et s'interrogeant sur sa culpabilité, rapporte dans son journal, un an après sa rupture, le récit de ses tribulations et de ses angoisses. Ce récit évoque deux périodes de temps distinctes, qui correspondent aussi à deux temps d'écriture : le matin, le jeune homme s'applique à consigner ses souvenirs de tous les événements qui ont précédé la rupture, tandis que la nuit, à minuit, il note toutes ses réflexions actuelles (c'est-à-dire celles qui l'occupent un an après la

rupture) à propos de sa relation avec la jeune fille, la rupture et les conséquences possibles qui en ont découlé. Donc, le jeune homme rend compte dans son journal de l'avant et de l'après de la rupture, et tous les événements pertinents semblent être rapportés dans les moindres détails; mais il n'en demeure pas moins un point non éclairci, non résolu : la question de savoir ce qu'il en est de la rupture elle-même : était-ce une faute ou non? le jeune homme est-il coupable ou non? Cela demeure, dans le récit, une énigme non résolue. Ici aussi, donc, est étudiée toute la série des événements et des états intérieurs qui entourent un problème portant sur le mal, mais de toute cette série un moment demeure dans l'obscurité : le moment du mal lui-même.

Pourquoi Kierkegaard laisse-t-il dans le mystère le mal pris en soi? Il semble que la raison principale de cela tienne à sa conception du christianisme, que nous devons bien mettre en lumière avant de pouvoir répondre à la question qui nous occupe. Kierkegaard conçoit le christianisme comme impliquant nécessairement de la part de tout individu l'une ou l'autre de deux attitudes possibles, sans voie intermédiaire, à savoir : la foi ou le scandale. Le christianisme exige en effet de tout individu qu'il prenne position vis-à-vis de l'alternative qui lui est présentée : soit l'individu croit au contenu du christianisme, par un acte de foi ne reposant sur aucune preuve ni garantie, soit il se scandalise de ce contenu, c'est-à-dire qu'il refuse d'y croire parce que cela lui semble invraisemblable ou choquant. Les deux termes de l'alternative sont donc «adoration-scandale» (9, 173). Il reste à préciser maintenant ce sur quoi ces deux attitudes peuvent porter, c'est-à-dire qu'il faut indiquer quel est l'objet ou le thème qui, dans le christianisme, est de caractère si inouï qu'il ne peut en aucun cas laisser indifférent, mais qu'il ne peut susciter que l'une ou l'autre de l'attitude croyante ou de l'attitude scandalisée. Dans *La Maladie à la mort (Traité du désespoir)*, Kierkegaard affirme que la possibilité du scandale (et par le fait même la possibilité de la foi) réside «en ce point d'abord, que la réalité de l'homme devrait être d'exister en *Isolé* devant Dieu; et dans ce second point, conséquence du premier, que son péché devrait occuper Dieu» (9, 168). Donc, ce qui demande à être cru, c'est la pensée déroutante que Dieu puisse porter une attention particulière à un simple individu, qu'Il puisse s'intéresser, Lui si grand et transcendant, à un être de si peu d'importance et à ses péchés. Pour bien faire comprendre qu'il y a dans cette idée de quoi se scandaliser, et que seule la foi peut surmonter le scandale, Kierkegaard emploie une analogie (9, 170-171) : il nous demande d'imaginer un modeste journalier qui, un jour, à sa plus grande surprise, se voit convoquer par l'empereur le plus puissant du monde. Celui-ci lui dit alors la chose la plus inattendue et la plus invraisemblable : il veut en faire son gendre. Dans un tel cas, le journalier n'a le choix qu'entre deux attitudes : soit il a le

courage de croire, bien que ce soit contre toute vraisemblance, ce que lui dit l'empereur, soit il se scandalise et il refuse de croire, craignant bien plutôt qu'il s'agisse d'une moquerie de l'empereur, une grosse farce qui le couvrirait de honte s'il avait le malheur d'y prêter crédulité. C'est dans la même position que se trouve tout individu par rapport à l'enseignement du christianisme : il doit croire que Dieu, qui est infiniment plus grand que tous les empereurs de ce monde, se préoccupe de lui, porte intérêt à ses faits et gestes et est même à son écoute s'il a besoin d'aide. En bref, ce que le christianisme demande de croire, c'est que chaque individu est en tout temps *devant Dieu*, et c'est cela même qui, pour certains, sera objet de scandale plutôt que de foi.

Pour reprendre maintenant la question du mal, il faut souligner que ce qui vaut pour le christianisme pris dans son ensemble vaut également pour les différents objets qui constituent son contenu. Ainsi, le mal, qui dans sa forme chrétienne est désigné comme péché, est lui aussi un objet vis-à-vis duquel ne sont ouvertes que deux attitudes possibles : soit l'individu croit à la réalité du péché, soit il refuse d'admettre une telle chose et la rejette comme une pure chimère. La raison pour laquelle il en va ainsi avec le péché, c'est parce que la détermination, propre au christianisme, du «devant Dieu», qui porte tout individu ou bien à la foi ou bien au scandale, s'applique aussi à la doctrine du péché : il n'y a de péché que devant Dieu, c'est-à-dire qu'une faute ne vaut en tant que péché que si l'individu qui la commet a conscience d'être devant Dieu.<sup>29</sup> Se voyant proposer une telle doctrine, certains individus croiront, d'autres la rejetteront violemment comme quelque chose d'insensé ou de révoltant : «Aussi le possible du scandale est-il bien présent dans la définition chrétienne du péché. Il est dans le : devant Dieu. Un païen, l'homme naturel reconnaîtraient volontiers l'existence du péché, mais ce : devant Dieu, sans quoi au fond le péché n'existe pas, pour eux est encore trop. À leurs yeux, c'est faire bien trop grand cas de l'existence humaine [...]; un peu moins de cas, ils l'admettraient volontiers... – mais le trop est toujours de trop» (9, 175).

→ Avec ce que nous venons d'exposer, nous avons en mains tous les éléments pour répondre à la question que nous nous posons au début de ce développement, à savoir : pourquoi Kierkegaard laisse-t-il le mal dans le mystère et l'obscurité, se refusant à en faire la théorie? C'est qu'il n'y a que deux voies possibles qui s'offrent à l'individu vis-à-vis du mal (compris en tant que péché<sup>30</sup>), de même que vis-à-vis de tout autre point du contenu du christianisme :

<sup>29</sup> Ce point est développé dans la section 7 du chapitre 1, qui porte sur la question de la positivité du mal.

<sup>30</sup> C'est toujours en tant que péché que Kierkegaard traite du mal. En effet, nous avons déjà porté à l'attention, dans la section 7 du chapitre 1, que Kierkegaard ne s'intéresse au mal qu'en tant qu'il consiste en des actions fautives des individus. Il n'existe d'ailleurs selon lui aucune autre forme de mal que le mal tel qu'il est voulu et accompli par des individus, c'est-à-dire qu'il n'y a de mal qu'en tant que péché.

la foi ou le scandale. Il n'y a pas de troisième voie possible, ce qui signifie notamment que la voie de la théorisation du péché, ou de la spéculation sur le péché, n'est pas valable. Le péché ne se prête pas à l'approche de la rationalisation, des démonstrations et des preuves; il ne doit jamais devenir l'objet d'un discours spéculatif, mais il doit se présenter toujours comme enjeu existentiel pour l'individu. À travers les ouvrages de Kierkegaard, il est possible de relever plusieurs passages où nous recevons confirmation du fait que, selon lui, le mal ou le péché ne peuvent pas être pris comme objets de spéculation, parce qu'ils n'ont pas de signification sur le plan de la pensée, mais seulement sur le plan de l'existence. Kierkegaard ne pourrait pas s'exprimer de façon plus explicite à ce sujet que dans cet extrait tiré du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* : «Le péché, en effet, n'est pas un enseignement ou une doctrine pour penseurs, autrement tout cela finalement ne rimerait à rien, il est une détermination d'existence et ne se laisse précisément pas penser» (7, 489). Nous pouvons encore relever un autre passage d'un texte de Kierkegaard, cette fois dans «L'équilibre entre l'esthétique et l'éthique dans l'élaboration de la personnalité», dans la seconde partie de *Ou bien... Ou bien...*, où nous apprenons que la différence entre le bien et le mal ne peut pas être l'affaire de la pensée. En effet, l'auteur pseudonyme Wilhelm (l'éthicien) demande, au sujet de la différence entre le bien et le mal : «Est-ce qu'elle se laisse penser, c'est-à-dire, existe-t-elle pour la pensée?», et la réponse vient aussitôt : «Non. [...] Pense ce que tu veux, pense la catégorie la plus abstraite ou la plus concrète, tu ne penseras jamais sous la détermination du bien et du mal [...]» (1, 512-513). Wilhelm donne ensuite quelques indications pour comprendre ses propos : le bien et le mal ne prennent réalité que lorsqu'ils sont objets de liberté, et non de pensée. C'est par mes actions libres orientées vers le bien ou vers le mal que je fais exister ces deux termes, qui sans cela ne sont rien : «Le bien existe parce que je le veux, sinon il n'existe pas. C'est là l'expression de la liberté, et il en va de même avec le mal : il n'existe que lorsque je le veux» (1, 513).

Cette approche, privilégiée par Kierkegaard, du christianisme et de ses divers objets, dont le péché, n'est pas à l'abri de toutes objections. Notamment, la question suivante pourrait être posée : la foi est-elle donc nécessairement exclusive de toute tentative d'explication, de théorisation, de rationalisation? N'est-il pas possible de combiner foi et raison, c'est-à-dire de croire par un acte de foi et de s'efforcer d'autre part de rendre intelligible le contenu de la foi par le travail de la raison? Une telle question mérite que l'on s'y arrête pour l'examiner de plus près, car elle a cette particularité qu'elle confronte l'approche du christianisme de Kierkegaard avec celle de Schelling. Ce dernier, en effet, ne rejette pas la foi, il lui assigne

une place dans son entreprise philosophique, mais il ne s'interdit pas, d'autre part, de déployer des raisonnements spéculatifs dans le but d'expliquer le contenu du christianisme. Il ne s'empêche pas non plus, tel que nous l'avons vu dans les deux chapitres précédents, de développer une théorie du mal, dans laquelle il s'efforce de rendre compte des multiples aspects de ce phénomène : son entreprise d'élucidation s'étend sur les conditions de possibilité du mal, sur la Chute et la déchéance du monde en conséquence de la faute de l'homme originaire, sur l'efficace du mal dans le monde à titre de force d'attraction et sur sa réalisation, en tant que mal effectif, par les actes et les décisions des êtres humains individuels concrets. Le contraste est énorme entre, d'une part, la réserve prudente de Kierkegaard, qui s'abstient de toute tentative d'explication du mal en tant que tel, ne l'abordant seulement que de biais, à travers les tribulations des individus qui sont aux prises avec les difficultés liées à ce phénomène, et d'autre part le vaste déploiement de la spéculation mis en branle par Schelling pour scruter et mettre au jour le mal dans ses moindres ramifications. Ce contraste est à l'origine de bon nombre de divergences que nous avons notées entre Schelling et Kierkegaard dans le chapitre 2. Ce qu'il importe donc de faire maintenant, c'est de comparer la conception de la foi de Schelling avec celle de Kierkegaard, afin de voir pourquoi le premier ne voit aucun obstacle à développer un système philosophique qui fait se côtoyer foi et spéculation, tandis que le second, par la position même de la foi, exclut la raison. Cette comparaison sur le thème de la foi permettra de mieux comprendre les différences que nous avons relevées entre les deux auteurs sur la question du mal, car chacun d'eux a abordé le problème du mal selon ce qu'il jugeait possible d'en savoir en vertu de sa conception de la foi et des ouvertures que celle-ci autorise ou, au contraire, ferme à la connaissance.

Selon Schelling, la foi n'est pas quelque chose que l'individu se donne comme un commencement en soi, qui n'aurait besoin d'aucune présupposition. Au contraire, la foi présuppose le savoir, et même l'entièreté de la longue progression du savoir, parce que la foi n'est en fait rien d'autre que le *terme* du savoir, le *point final* dans lequel seul le savoir peut enfin se reposer après avoir longtemps cheminé. La foi est l'«état de repos de toute pensée, une certitude qui, par là précisément, met un terme à tout *travail* du savoir» (18, 33). Lorsque le savoir est en marche au cours de son développement, il s'arrête après chaque nouveau palier franchi en croyant être parvenu au terme et à l'objectif visé de son périple; mais il se rend compte rapidement que le résultat auquel il croyait pouvoir se tenir n'est pas aussi certain qu'il ne semblait : une faille est ouverte qui rend possible une progression supplémentaire. Le savoir poursuit ainsi son mouvement jusqu'à ce que le terme véritable soit atteint, là où plus aucune progression n'est envisageable. En ce point, l'esprit humain peut se

reposer; tous ses doutes sont apaisés, parce qu'aucune faille n'apparaît par où le mouvement de la pensée pourrait reprendre son mouvement. Et c'est ce point d'ultime certitude, donc, que Schelling appelle la *foi*. Selon cette conception, la foi est donc tout à l'opposé de quelque chose à quoi l'individu adhère sans présupposition aucune; elle est au contraire, en termes de connaissance humaine, «ce qui est bien plutôt fondé au maximum» (18, 33), c'est-à-dire ce qui repose sur le fondement le plus large et le plus complet, parce qu'elle est précédée par tout le cheminement du savoir. C'est pourquoi Schelling s'oppose à ceux qui veulent prendre la foi pour point de départ de leurs investigations : la foi ne vient pas au début mais à la fin du long mouvement du savoir. En ce sens, il n'y a aucune raison, selon Schelling, d'opposer foi et science comme s'il s'agissait de deux inconciliables qui s'excluent mutuellement. Au contraire, la foi appelle et requiert la science : «La foi ne supprime donc pas la recherche, mais elle l'exige, précisément parce qu'elle est la *fin* de la recherche» (18, 35). Ainsi, lorsque Kierkegaard affirme que le christianisme en général, et le péché plus spécifiquement, ne peuvent être abordés que selon deux attitudes possibles, la foi ou le scandale, à l'exclusion de toutes autres approches et notamment à l'exclusion de la spéculation, sans doute Schelling répondrait-il que foi et spéculation ne sont pas inconciliables, et que bien plutôt la première requiert et présuppose la seconde, faute de quoi elle ne serait en fait que du vent, une attitude arbitraire et infondée.

C'est sur ce point précisément, celui de la fondation, que les conceptions respectives de la foi de Schelling et de Kierkegaard divergent profondément. La foi telle que la conçoit Kierkegaard ne s'obtient pas en continuité avec la longue progression du savoir, mais au contraire elle s'inscrit dans un rapport de *discontinuité* avec ce qui précède. En effet, l'individu parvient à la foi au moyen du *saut*, un saut qui tranche radicalement avec l'existence antérieure de l'individu pour le projeter dans une sphère d'existence toute différente. La foi apparaît donc ici comme un commencement, le commencement d'une existence nouvelle, et non pas comme un terme, un point final qui marque la fin d'une longue progression. En ce sens, la foi, dans la perspective de Kierkegaard, ne repose pas sur une vaste fondation, elle ne s'appuie pas sur une base solide de connaissances qui lui assure sa valeur. Cette nette différence par rapport à la conception de la foi de Schelling prend un relief frappant dans le passage suivant, extrait des *Miettes philosophiques* : «La conclusion de la foi n'est pas une conclusion, mais une décision, et c'est pourquoi le doute est exclu» (5, 136). Nous voyons que pour Kierkegaard comme pour Schelling la foi signifie l'abolition du doute, mais le chemin emprunté pour parvenir à ce résultat est tout à fait différent chez l'un et chez l'autre : selon Schelling, la foi est une conclusion aussi bien fondée que possible; selon

Kierkegaard, elle est une décision, de l'ordre du saut, qui se passe de toute fondation. Le fait de renoncer à donner une base solide à la foi est si important pour Kierkegaard qu'il en fait à vrai dire l'une des conditions essentielles sans lesquelles il ne saurait y avoir de foi véritable. En effet, le propre du saut de la foi est qu'il doit s'opérer «en vertu de l'absurde», c'est-à-dire que l'individu doit avoir pris l'exacte mesure de l'invraisemblance de ce à quoi il s'apprête à croire, il doit être pleinement conscient que l'objet de sa foi dépasse la compréhension de la raison humaine et s'oppose même à ce que celle-ci tient pour sensé; ce n'est que dans ces conditions seulement, lorsque toute assise fait défaut et que la raison essaie même plutôt de décourager l'individu de croire, qu'il peut être question d'un acte de foi. En ce sens, nous pouvons dire que la foi exige, comme condition de sa possibilité, l'exclusion de la raison et de la vraisemblance. Kierkegaard n'est pas sans savoir que cela ne se fait pas aisément : de son propre aveu, il s'agit là du véritable «martyr» du chrétien (7, 199), qui doit lutter avec grand peine pour persister à croire malgré toutes les bonnes raisons que peut invoquer son entendement pour le détourner de la foi. Bien que la difficulté soit immense, c'est seulement ainsi que peut être effectué le saut de la foi, car là où il y a des garanties de la raison, là où celle-ci plaide en faveur de la vraisemblance, il ne saurait être question d'un acte de foi, mais il s'agit simplement de connaissances en vertu d'un savoir. Kierkegaard affirme donc qu'«avec la raison on ne peut pas croire du tout», et il ajoute : «c'est pourquoi le croyant a si peu de goût pour la vraisemblance, il la craint plus que tout parce qu'il sait bien qu'elle signifie qu'il est sur le point de perdre la foi» (7, 199). C'est ainsi que, selon Kierkegaard, il n'y a pas de réconciliation possible entre foi et raison. Par conséquent, tout objet par rapport auquel se pose l'alternative *foi – scandale*, ne pourra donner lieu qu'à l'une ou l'autre de ces deux attitudes, sans qu'aucune explication rationnelle ne soit envisageable. Parmi de tels objets réfractaires au travail de la raison, il faut compter, rappelons-le, le péché et la distinction entre le bien et le mal. C'est pourquoi Kierkegaard, en cohérence avec lui-même, ne développe nulle doctrine sur ces objets, mais se contente d'en étoffer les régions limitrophes.

*3.1.1.2 Selon Kierkegaard, celui qui prend le mal comme objet d'étude spécifique trahit par le fait même qu'il est secrètement en affinité avec le mal. Selon Schelling, «il faut ignorer [le mal] de cœur, non point de tête», car il faut acquérir à son sujet une assez bonne connaissance pour lui faire face et s'en prémunir.*

Si l'on veut savoir pourquoi Kierkegaard se détourne des recherches qui font du mal leur objet spécifique, une autre raison s'offre à nous dans *Les Œuvres de l'amour*. L'une des

méditations contenues dans ce livre a pour titre : «L'amour couvre la multitude des péchés»<sup>31</sup>. Kierkegaard y traite de l'effet bénéfique qu'a l'amour lorsqu'il se rend pour ainsi dire aveugle aux péchés d'autrui et qu'il garde sur eux le silence; l'effet est bénéfique, parce que plutôt que d'accroître la «multitude des péchés» en augmentant leur visibilité et en les donnant pour objet aux commérages malveillants, l'amour recouvre plutôt d'un voile ces péchés et les empêche ainsi de proliférer et de devenir l'occasion de nouveaux péchés (à savoir, les commérages mesquins). Dans le cadre de cette réflexion, Kierkegaard oppose deux types d'attitudes par rapport au mal : l'une nourrit une «curiosité malsaine» à l'égard du mal, tandis que l'autre s'en détourne pour mettre l'accent sur l'amour. Commençons par expliciter cette seconde attitude, qui caractérise l'individu que Kierkegaard désigne comme «l'esprit charitable». Celui-ci est comme un enfant vis-à-vis du mal, c'est-à-dire qu'il est en cette matière ignorant et naïf, plein de candeur. Il ne découvre pas le mal là où il se trouve; il ne le reconnaît même pas lorsqu'il se manifeste sous ses yeux. Il n'est pas exercé – et il ne souhaite pas d'ailleurs le devenir – à déceler et à mettre au jour le mal chez autrui : «L'esprit charitable n'a pas l'intelligence du mal et il ne veut pas l'avoir; il est et reste, veut être et rester un enfant à cet égard» (8, 264). Il préfère porter son attention sur ce qu'il y a de bon chez son prochain, couvrant ainsi la «multitude des péchés» plutôt que de se complaire à l'étaler aux yeux de tous. À l'opposé de l'esprit charitable, il se trouve des individus qui s'acharnent à s'instruire du mal et qui multiplient les efforts pour percer son secret et pour développer une fine connaissance à son sujet. Ceux-ci prétendent être guidés dans leur entreprise par une simple curiosité intellectuelle détachée de tout autre intérêt, mais il en va en fait bien autrement. Ils sont en réalité animés par un attrait secret et inavoué à l'égard du mal. De telle sorte que toute la connaissance qu'ils développent par rapport au mal n'est rendue possible, en fait, que parce qu'ils sont eux-mêmes, à la base, en intelligence avec le mal, c'est-à-dire qu'ils ont de secrètes affinités avec lui qui les inclinent à s'en informer : «Mais toute *intellection* a pour condition première une *intelligence* entre celui qui doit comprendre et la chose à comprendre. C'est aussi pourquoi (malgré tout son désir de se persuader et de faire croire qu'elle peut garder son entière pureté et qu'elle est pure *intellection* du mal), cette *intellection* n'en est pas moins en *intelligence* avec lui; sans cette dernière, l'intellectuel n'aurait pas envie de s'instruire du mal; il aurait en horreur de le comprendre et s'y refuserait» (8, 264). Kierkegaard ajoute que le désir de connaissance du mal est parfois motivé aussi par d'autres raisons tout aussi peu recommandables, telles que la tentative de

---

<sup>31</sup> Voir méditation V, dans la deuxième série de méditations des *Œuvres de l'amour*, pp. 259-277.

trouver des excuses pour ses propres fautes ou celle de se rehausser soi-même aux yeux des autres en abaissant ceux-ci par la démonstration et l'étalement de leurs propres fautes. Bref, Kierkegaard juge qu'il est de loin préférable d'investir ses efforts et son acuité pour découvrir l'amour et pour le faire régner le plus largement possible, que pour traquer le mal et le faire ressortir partout avec une sorte de délectation malsaine.

Que répondrait Schelling à la critique de Kierkegaard selon laquelle toute intellection du mal est en même temps en intelligence, en liaison d'affinités, avec son objet d'étude? Pour Schelling, il peut y avoir connaissance du mal sans que pour autant cela implique qu'on adopte le mal dans sa propre vie. Au sujet du mal, Schelling dit en effet qu'«il faut l'ignorer de cœur, non point de tête» (13, 244). Mais ce n'est pas suffisant de dire que nous sommes en droit de nous renseigner sur le mal, car il s'agit même d'une exigence et d'une précaution nécessaire que doit prendre chaque individu, afin de pouvoir prévenir les attaques du mal avec lequel il ne manquera pas d'être aux prises au cours de sa vie. C'est pourquoi Schelling vante les mérites d'un enseignement qui initie aux mystères du mal : «Un enseignement solide, durable et en même temps qui prémunisse pour la vie (comme doit être tout enseignement) ne peut omettre d'initier ceux qui se confient à lui aux mystères du Malin, [...] afin qu'ils n'entrent pas inexpérimentés dans le monde, [...] afin surtout que la nature plus noble ne soit point surprise par l'expérience inévitable, puisque tout homme [...] qui est *effectivement* aux prises avec le monde ne peut manquer de rencontrer cet adversaire universel et d'entrer en conflit avec lui» (18, 291). Prendre le mal comme objet d'étude spécifique est donc, selon Schelling, non seulement chose permise, mais aussi une prudente attitude, fortement recommandée pour savoir reconnaître le mal et se prémunir de ses coups.

### 3.1.2 *Les divergences entre Schelling et Kierkegaard à la lumière des controverses entre Schelling et Eschenmayer*

Carl August Eschenmayer était médecin de formation et il a œuvré comme praticien pendant une bonne partie de sa vie, mais il n'était pas sans connaître, d'autre part, la philosophie et les systèmes les plus actuels de son époque. Notamment, il a entretenu avec Schelling une longue discussion philosophique, qui s'est étendue sur plusieurs années. Il s'est engagé dans une première controverse avec celui-ci en 1801, avant de publier en 1803 un ouvrage, intitulé *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*, dans lequel il expose ses propres idées. En 1810, il a formulé des objections à l'encontre des *Recherches philosophiques sur la liberté humaine*, parues l'année précédente, objections qu'il a adressées à Schelling dans une lettre, à laquelle celui-ci donna réponse en 1812. Nous avons cru

pertinent de discuter, dans le cadre de la présente étude, des controverses entre Schelling et Eschenmayer, car les idées que défend Eschenmayer (du moins dans ses *Objections aux Recherches* de Schelling) présentent, sur plusieurs points, des affinités frappantes avec celles de Kierkegaard, de telle sorte qu'il n'est pas absurde de penser que Kierkegaard, s'il s'était lui-même engagé dans des controverses avec Schelling, aurait pu invoquer contre lui des arguments similaires. Quant aux réponses que formule Schelling à l'intention d'Eschenmayer, nous pourrions imaginer, de la même manière, qu'elles auraient pu s'adresser à Kierkegaard. Les controverses entre Schelling et Eschenmayer nous donnent donc l'occasion de nous imaginer un débat fictif entre Kierkegaard et Schelling, dans lequel nous retrouverions les mêmes points d'opposition principaux.

L'un des arguments centraux dans les objections d'Eschenmayer concerne la tyrannie de la pensée conceptuelle, à laquelle celui-ci veut soustraire certains objets qui, selon lui, dépassent les capacités de l'entendement, et qui, par conséquent, ne peuvent que souffrir du fait d'être traités comme de simples concepts. Eschenmayer soutient en effet qu'il existe des objets qui ne peuvent être véritablement saisis à l'aide de concepts; lorsque l'on force de tels objets à revêtir la forme conceptuelle, il en résulte inévitablement un grave amoindrissement de leur valeur et de leur signification. Ainsi en est-il, par exemple, de la liberté : «La liberté devenue concept n'est qu'un pâle reflet de son modèle originel. La liberté ne vit tout à fait que dans la volonté : dans le concept, elle est déjà à moitié morte» (22, 217). Selon Eschenmayer, à vouloir penser toutes choses, en les faisant passer indifféremment au filtre de l'entendement pour qu'il y appose son sceau, une part considérable de la richesse du monde se dérobe à nous, qui se perd au cours du processus de rationalisation. Contre le joug de la pensée conceptuelle, Eschenmayer livre un plaidoyer en faveur du respect de l'insaisissable: «Faut-il donc tout penser? Pense-t-on ce qui en nous relève du cœur, l'amitié, l'amour, la réconciliation? Pense-t-on le moral, la vertu, la beauté? Faut-il que la pensée gâte les régions les plus magnifiques de notre esprit? Voilà le péché philosophique : vouloir livrer même ce qu'il y a en nous de plus sacré à l'entendement pour qu'il tue, par son unité, ce qui n'appartient d'abord qu'à la totalité» (22, 217). Une telle argumentation s'apparente fort à celle qu'invoque souvent Kierkegaard pour préserver certains objets, tels que la foi, la liberté ou le péché, de leur prise en charge par la pensée spéculative. Kierkegaard serait d'accord avec Eschenmayer pour dire qu'il existe des objets qui n'ont de signification vivante que comme objets de vécus existentiels, et qui perdent tout leur sens si l'on essaie de les saisir par le concept. Rappelons-nous, en effet, ces passages déjà cités dans la présente étude (7, 489 et 1, 512-513), dans lesquels Kierkegaard affirme que le péché ne peut être l'affaire de la

pensée, pas davantage d'ailleurs que la distinction entre le bien et le mal. Donc, puisque Kierkegaard et Eschenmayer partagent des idées fort semblables sur ce point, il ne sera pas vain de prendre en considération la réponse que fournit Schelling à Eschenmayer sur ce même point – car elle pourrait aussi bien faire office de réponse adressée à Kierkegaard.

Schelling souligne que le fait de penser une chose sous la forme conceptuelle ne consiste pas à réduire cette chose elle-même en un concept. L'opération de formation d'un concept ne prétend pas à autre chose qu'à simplement *faire venir à la lumière de la conscience* un objet donné : «Que signifie le *concept* d'une chose, sinon simplement sa prise de conscience spirituelle? Que signifie *penser*, sinon le processus spirituel par lequel nous parvenons à cette prise de conscience?» (15, 234). Selon Schelling, le concept et la pensée, entendus de cette façon, ne sont inconciliables avec aucun objet. Il reconnaît toutefois que certains objets se prêtent moins bien que d'autres au mode de présentation conceptuel et qu'ils ne se laissent pas complètement saisir par cette approche, mais les objets qu'il a en vue sont tout autres que ceux que mentionnait Eschenmayer : ce ne sont pas l'amour, l'amitié ou la vertu, qui sont en soi de nature spirituelle et qui s'harmonisent donc fort bien avec la pensée et avec la «prise de conscience spirituelle», mais ce sont plutôt les objets matériels (par exemple, une pierre) qui se laissent plus difficilement contraindre dans le concept, en tant qu'ils sont tout à fait hétérogènes avec celui-ci (15, 234).

Passons maintenant à une autre critique adressée par Eschenmayer à Schelling, qui aurait pu venir, de façon très plausible, de la plume de Kierkegaard. Eschenmayer reproche à Schelling de n'accorder dans sa philosophie aucune place, ou en tout cas une place minimale, aux concepts qui relèvent de la sphère de l'éthique, comme la vertu, l'amour, l'amitié, etc. Dans ses objections aux *Recherches*, il formule cette critique en disant que Schelling ramène toutes les questions éthiques à des phénomènes naturels, retirant ainsi à l'éthique sa spécificité : «[...] votre essai sur la liberté humaine me semble transformer toute éthique en physique, englober la liberté dans la nécessité, le cœur dans l'entendement et le moral dans le naturel, ainsi que dégrader, de façon générale, l'ordre supérieur des choses au niveau de l'ordre inférieur» (22, 218). Il est important de tenir compte de cette critique formulée par Eschenmayer, car elle pointe en direction d'une divergence profonde entre Schelling et Kierkegaard quant à la façon d'aborder la question du mal : le premier en traite du point de vue de la *spéculation métaphysique*, tandis que le second adopte l'angle d'approche de *l'éthique et de la religion*. En ce qui concerne d'abord Schelling, il est frappant de remarquer que, sur toute l'étendue de ses ouvrages, où la question du mal revient avec beaucoup de récurrence comme un des thèmes qui le préoccupent le plus, il n'est que très rarement discuté

du mal en tant que concept éthique. C'est presque toujours à titre de composante du monde, dont la structure constitutive doit être explicitée, et à laquelle composante il faut trouver un point d'ancrage à l'intérieur du système général du monde, que le mal est abordé. Kierkegaard, pour sa part, ne s'intéresse pas à la problématique du mal d'un point de vue spéculatif, il ne cherche pas à élucider ce qu'est le mal en soi ni comment il s'insère dans l'ordre global du monde. Chez lui, c'est toujours le point de vue éthique ou religieux qui prédomine lorsque la question du mal est examinée. En effet, Kierkegaard ne s'intéresse pas au mal en soi, mais aux *individus aux prises avec le mal*. Il étudie les comportements et les états intérieurs des individus tels qu'ils sont engagés dans des tribulations avec le mal. C'est pourquoi Kierkegaard aborde la problématique du mal sous l'angle spécifique du péché, parce que le péché a une signification essentiellement individuelle : il s'agit du mal en tant que posé par un individu particulier. Kierkegaard, donc, traite toujours du mal en lien avec le vécu existentiel; jamais il ne détache la question du mal de son point d'insertion dans la vie des individus concrets. En ce sens, le problème du mal est toujours pour Kierkegaard un problème éthique ou religieux (la distinction entre ces deux domaines est peu significative pour les besoins de la présente comparaison avec Schelling, car l'éthique et le religieux s'opposent tous deux, de façon solidaire, à la spéculation métaphysique, de sorte que nous pouvons les regrouper dans une même catégorie, catégorie qui est d'ailleurs employée parfois par Kierkegaard lui-même, à savoir l'«éthico-religieux»<sup>32</sup>).

Puisqu'il s'avère que la critique d'Eschenmayer adressée à Schelling, reprochant à ce dernier de ne pas accorder de place à l'éthique dans sa philosophie, est une critique pertinente pour la comparaison entre Kierkegaard et Schelling sur la question du mal, il ne sera pas vain de se pencher maintenant sur la réponse de Schelling à cette objection. Sa réponse la plus explicite ne vient pas dans le cadre des controverses autour des *Recherches sur la liberté humaine*, mais plutôt dans un petit traité publié en 1804, *Philosophie et religion*, à l'occasion duquel Schelling revient sur les propos de l'ouvrage d'Eschenmayer publié l'année précédente, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie*. Dans ce livre, Eschenmayer reprochait déjà à Schelling de laisser de côté sans les développer les problèmes éthiques. Schelling répond en ces termes : «Il n'y a ni de doctrine des mœurs, ni de moralité

---

<sup>32</sup> Cette catégorie est mentionnée dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, notamment dans le passage suivant : «[...] seule, la connaissance éthique et éthico-religieuse est une connaissance essentielle. Mais toute connaissance éthique et éthico-religieuse se rapporte essentiellement au fait que le sujet connaissant existe» (7, 172). Cette citation laisse entendre que les sphères éthique et le religieux sont dans un rapport de parenté, parce que toutes deux ont pour préoccupation principale *l'individu en tant qu'il existe concrètement*. Cette proximité entre l'éthique et le religieux est soulignée de façon encore plus explicite dans un autre passage du *Post-scriptum*, où Kierkegaard affirme au sujet du «domaine religieux» qu'il est «si proche du domaine éthique qu'ils ne cessent de communiquer l'un avec l'autre» (7, 143).

sans l'intuition des idées et, inversement, toute philosophie qui exclut l'essence de la moralité est un non-sens» (11, 127). Ce qu'il faut entendre par là, c'est que l'éthique et la spéculation se présupposent réciproquement; l'une ne peut être sans l'autre; elles doivent former ensemble un tout solidaire et indivisible. Ainsi, si quelqu'un se propose d'étudier le domaine moral, il ne doit pas croire que l'accès à ce domaine s'ouvrira spontanément, les portes grandes ouvertes, sans le moindre effort de l'entendement; l'ouverture de ce champ exige plutôt, comme un corrélatif nécessaire, que soient entreprises des recherches spéculatives dans l'ordre des idées. Schelling entend donc se défendre de l'objection selon laquelle il n'accorde nulle considération à l'éthique dans sa philosophie, en soutenant que, à chaque fois qu'il traite de questions spéculatives, c'est avec l'idée que ces questions ont également une valeur et une signification éthiques. Selon Schelling, son entreprise philosophique est en mesure de satisfaire à la fois aux exigences de l'entendement et à celles de la moralité, car celui qui parvient à la compréhension des développements de la pensée spéculative devrait aussi, du même coup, saisir ce qui a trait à la moralité et pouvoir orienter sa vie en conséquence. Néanmoins, nous ne pouvons nous empêcher de penser que Schelling se dérobe ainsi trop facilement à la critique. Il a beau affirmer que, dans sa philosophie, les questions éthiques trouvent réponse implicitement, par là même que les questions spéculatives sont traitées explicitement, il n'en demeure pas moins que les problèmes éthiques ne sont jamais étudiés pour eux-mêmes, de façon directe; et nous aurions même de la difficulté à admettre qu'ils sont abordés indirectement, par le moyen détourné de la spéculation, car Schelling ne fournit que très rarement des pistes qui pourraient laisser voir comment ses raisonnements spéculatifs pourraient s'appliquer au domaine éthique. En bref, s'il y a de l'éthique dans son système philosophique, le soin est laissé tout entier au lecteur de la découvrir!

*3.1.3 La philosophie de Schelling est orientée par une visée systématique; le mal est au nombre des objets qu'il cherche à loger dans le système. Kierkegaard, pour sa part, juge que le système est inconciliable avec des objets qui relèvent de l'existence, dont le mal.*

Heidegger soutient, dans son commentaire sur les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, que la question qui anime ce traité, et qui continuera d'occuper Schelling dans tout son travail philosophique postérieur, c'est la question du *système de la liberté*. Schelling cherche à savoir s'il est possible d'intégrer le fait de la liberté, qui est toujours un fait surgissant par soi-même et brisant ainsi la chaîne réglée des événements, dans une vue systématique du monde, qui consiste en un enchaînement nécessaire obéissant à des lois internes. Schelling ne veut laisser tomber ni la liberté ni le système. D'un côté, le système

représente pour lui, comme pour tout l'idéalisme allemand, une exigence, une tâche que la pensée philosophique ne peut abandonner. Ce qui, selon Heidegger, est à l'origine de la volonté de système dans l'idéalisme allemand, c'est la conception nouvelle de la raison telle qu'élaborée par Kant. Heidegger résume cette conception nouvelle en ces termes : «La raison est en soi systématique, c'est la faculté du système, et en même temps ce qui l'exige» (23, 73). Avec le nouveau concept de raison fourni par Kant, l'idéalisme allemand a donc reçu du même coup l'exigence du système. La liberté, de son côté, ne se laisse pas davantage récuser. Schelling observe que tout être humain ressent en lui-même, de façon vive et claire, le sentiment de la liberté. En effet, bien que la liberté elle-même ne soit conçue, selon Schelling, que de façon approximative et confuse par la plupart des gens, le sentiment d'être libre n'en demeure pas moins puissant en tout homme.<sup>33</sup> Ainsi, si l'on ne peut rejeter ni le système ni la liberté, la tâche de concevoir et de développer un système de la liberté s'impose donc comme une tâche essentielle. Or, nous savons que le concept de liberté se définit, selon Schelling (dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*), comme «le pouvoir du bien et du mal». L'être humain, en son être-libre, a le pouvoir d'accomplir le bien et d'accomplir le mal. Nous voyons que le concept du mal est une partie intégrante du concept de liberté. Ainsi, la tâche qui consiste à concilier la liberté avec le système exige aussi en même temps de loger le mal de façon satisfaisante dans le système. C'est pourquoi Schelling abordera toujours la question du mal dans le cadre d'une visée systématique. Et le mal n'est certes pas un élément accessoire ou secondaire pour le système, un élément dont on pourrait régler le cas en dernier lieu, en lui trouvant dans le système une quelconque petite place; le mal est au contraire un point central du système, en tant précisément que le mal est au cœur de la définition de la liberté, et que la liberté est elle-même «l'un des principaux foyers du système» (12, 124). Dans le cadre de sa visée systématique, Schelling doit mettre au jour les connexions profondes qui relient le mal au système général du monde dans sa totalité. C'est pourquoi il ne peut se contenter de décrire le mal dans ses manifestations extérieures directement visibles; il ne peut, comme le fait pour sa part Kierkegaard, demeurer sur le plan de l'expérience existentielle du mal, telle que l'éprouvent les individus concrets. L'objectif que se donne Schelling exige de lui qu'il s'engage dans l'exploration du champ de la métaphysique spéculative.

---

<sup>33</sup> C'est ce qu'affirme Schelling dès les premières lignes des *Recherches sur la liberté humaine* : «Des recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine peuvent viser, en premier lieu, l'élaboration d'un concept rigoureux de celle-ci, puisque le fait de la liberté, *si immédiatement que le sentiment en soit empreint en tout un chacun* [nous soulignons], ne ressort pas suffisamment [...]» (12, 124).

Sur la question du système, Kierkegaard se distingue de Schelling, comme de tout l'idéalisme allemand en général, car pour sa part il ne nourrit aucune visée systématique. Ce qu'il faut essayer de clarifier ici, c'est la raison pour laquelle Kierkegaard veut se tenir éloigné au plus loin du système lorsqu'il articule sa pensée. Pourquoi Kierkegaard considère-t-il que le système ne peut convenir à son entreprise philosophique propre? En guise de première tentative de réponse, nous pourrions prendre en considération ce que Heidegger dit brièvement, dans son ouvrage sur Schelling, au sujet du refus du système exprimé par Kierkegaard. Voici ce que soutient Heidegger : « Sans doute Kierkegaard récuse-t-il totalement le système, mais 1<sup>o</sup> "système" ici ne renvoie qu'à Hegel et au système hégélien lui-même mal compris; 2<sup>o</sup> le refus du système n'est pas chez Kierkegaard un refus philosophique. Le dessein en effet n'en est pas philosophique, mais religieux»; en conséquence de quoi, le rejet du système par Kierkegaard est, selon Heidegger, « philosophiquement sans conséquence » (23, 51). Nous croyons que quelques-unes des affirmations de Heidegger dans ce passage sont erronées. D'abord, il est inexact de dire que Kierkegaard récuse « totalement » le système. Il est possible de signaler un certain nombre d'endroits dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, où Kierkegaard reconnaît au système sa valeur et ses mérites. Un passage fort clair à ce sujet est le suivant (qui parle certes de spéculation plutôt que de système, mais Kierkegaard fait des deux termes un usage indifférencié, de telle sorte que ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre) : « Honneur à la spéculation, louange à quiconque s'en occupe véritablement. Nier la valeur de la spéculation [...] équivaudrait à mes yeux à se prostituer soi-même, et serait particulièrement insensé de la part de celui dont le temps lui est consacré en majeure partie, suivant ses faibles forces; particulièrement insensé de la part de celui qui admire les Grecs » (7, 61). Loin de récuser toute forme de système, quelle qu'elle soit, Kierkegaard reconnaît que certaines entreprises systématiques sont tout à fait valables et pertinentes, et que ceux qui s'y appliquent avec sérieux et rigueur sont dignes de notre respect et de notre admiration. Ainsi, Kierkegaard admet sans difficulté que si le système prend pour objet la logique, il n'y a strictement rien à lui objecter. Il écrit, sans équivoque : « il peut y avoir un système logique » (7, 104). Bref, Kierkegaard ne rejette pas en bloc la pensée systématique, comme le prétend Heidegger.

Ce à quoi il s'oppose, en fait, c'est aux incursions du système dans des domaines qui lui sont hétérogènes et qui ne relèvent pas de sa compétence. La discussion de ce point nous amène à remettre en cause l'affirmation de Heidegger selon laquelle « le refus du système n'est pas chez Kierkegaard un refus philosophique ». Pour s'apercevoir que cette affirmation est injustifiée, il suffit d'examiner les raisons que Kierkegaard invoque lorsqu'il soutient que

le système ne peut pas s'appliquer à tel ou tel objet particulier : ses raisons ne relèvent pas de la seule foi religieuse, elles s'appuient sur la nature même des objets dont il est question, afin de montrer que, tels qu'ils sont en eux-mêmes, ces objets sont irréductibles à la pensée spéculative et systématique. Kierkegaard veut ainsi mettre en lumière l'incompatibilité profonde qui existe entre le système et certains objets, qui requièrent une tout autre approche. Notamment, Kierkegaard argumente souvent, en plusieurs de ses ouvrages, pour démontrer que le système fait fausse route lorsqu'il prétend fournir une explication du *christianisme*. Kierkegaard insiste sur le fait que le christianisme, lorsqu'il est entré dans le monde, s'est présenté lui-même comme un paradoxe. C'est en tant que tel, en tant qu'il est un fait incompréhensible mettant en déroute l'entendement et exigeant la foi en vertu de l'absurde, que le christianisme désire être abordé par les hommes. Cette conception du christianisme que défend Kierkegaard, ressort des extraits suivants tirés du *Post-scriptum* (lesquels extraits sont déclinés sous la forme de simples suppositions, mais dans lesquels il faut voir en fait les thèses mêmes de l'auteur, ainsi que l'on peut s'en assurer en lisant le *Post-scriptum* dans son ensemble) : «Supposons que le christianisme ne veuille pas du tout être compris, supposons que, pour exprimer cela et pour détourner les gens du faux chemin de l'objectivité, il se soit annoncé comme le paradoxe. [...] Supposons qu'il ne veuille pas être compris et que le maximum de la compréhension dont il puisse être question soit de comprendre qu'il ne peut être compris. [...] Supposons que la spéculation soit une tentation, la plus grave de toutes» (7, 184). La raison pour laquelle la spéculation est une tentation à éviter, c'est qu'elle se trompe sur ce qu'est le christianisme, elle le prend pour ce qu'il n'est pas : elle croit avoir affaire à un objet d'étude qu'il s'agit d'expliquer, elle l'aborde comme une doctrine à comprendre, mais il s'agit en fait d'un «message existentiel» (7, 314, note 1) qui se propose de guider les individus quant à la façon de mener une vie bonne, et qui, par conséquent, est destiné, non pas à la compréhension théorique, mais à la *mise en pratique* au quotidien par l'individu existant. Outre le christianisme, il faut mentionner aussi un autre objet, de grande importance aux yeux de Kierkegaard, qui selon lui ne se laisse jamais expliquer par le système : il s'agit de *l'existence*. Au même titre que le christianisme, l'existence est telle, en elle-même, qu'elle ne peut d'aucune façon se laisser concilier avec le système : car si le système se définit par l'objectivité, qui est sa raison d'être et la visée permanente de ses recherches, l'existence pour sa part relève essentiellement de la subjectivité. Il s'agit là d'une des thèses sur lesquelles Kierkegaard insiste le plus dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* (il la développe tout particulièrement dans la sous-section intitulée «Devenir subjectif» (7, 117-164)). Il souligne alors l'importance, pour chaque individu, de ne jamais oublier qu'il est d'abord et

avant tout un «existant», c'est-à-dire un sujet qui a à s'engager concrètement dans l'existence et à se confronter avec ses difficultés. Quant à ceux qui, au contraire, se consacrent exclusivement à la recherche spéculative, en semblant presque vouloir se transformer en êtres purement objectifs, Kierkegaard porte sur eux un jugement sévère, car ils négligent l'une des tâches essentielles de l'existence, à savoir vivre et s'assumer comme sujet existant. De prime abord, il peut sembler qu'une telle tâche n'ait rien de compliqué, qu'elle puisse être remplie d'emblée par chacun avec la plus grande aisance. Mais, aux yeux de Kierkegaard, il n'en est rien; il s'agit plutôt d'une tâche qui est propre à occuper un individu toute son existence durant, car l'illusion est grande et persistante, pour tout un chacun, de croire qu'il vit effectivement comme le sujet individuel qu'il est vraiment, tandis qu'en fait il n'est qu'un simulacre de sujet existant : «On croit généralement que ce n'est pas une grosse affaire d'être subjectif et il est bien vrai que chaque homme est à sa manière un sujet. Mais devenir ce qu'on est sans plus : oui, qui voudrait perdre son temps à cela, ce serait bien dans la vie le plus résigné de tous les devoirs. Bien sûr : mais ce devoir est très ardu, oui, le plus ardu de tous, ne serait-ce que pour cette raison justement que chaque homme a un fort penchant naturel à être quelque chose d'autre et de plus» (7, 118). En bref, l'existence bien comprise se dévoile comme le lieu de la subjectivité ou du «devenir subjectif»; en cela, l'existence diffère essentiellement du système, qui se définit prioritairement par la recherche d'objectivité. Le système et l'existence s'excluent donc mutuellement sur un premier point, mais leur incompatibilité ne s'arrête pas là, elle se laisse voir encore sous un autre aspect. Le système se définit comme une totalité close sur elle-même; à l'inverse, l'existence consiste en un perpétuel devenir, qui demeure constamment en ouverture. En vertu de leur constitution diamétralement opposée, Kierkegaard affirme qu'«un système de l'existence ne peut être donné» : «Être un système et être clos se correspondent l'un à l'autre, mais l'existence est justement l'opposé. [...] L'existence est ce qui sert d'intervalle, ce qui tient les choses séparées, le systématique est la fermeture, la parfaite jointure» (7, 111). Dans ces conditions, nous ne saurions rendre compte de l'existence en la rangeant dans une rubrique du système : l'existence, en tant qu'elle est toujours ouverte au devenir, ne se laisse pas enclore.

Enfin, nous pourrions indiquer une dernière raison pour laquelle Kierkegaard tend à rejeter le système, ou du moins à réduire ses prétentions. Il reproche au système de n'être d'aucune aide dans la vie de tous les jours, pour les individus qui se demandent tout simplement comment mener une vie bonne. Le système n'a aucune réponse à donner à ce sujet; il laisse les non-philosophes, les gens ordinaires, complètement au dépourvu. Le conseiller Wilhelm, que l'on rencontre dans *Ou bien...Ou bien...*, est l'un de ces gens ordinaires. Il affirme ne

recevoir aucune réponse à ses interrogations lorsqu'il s'adresse à la philosophie : «Je suis époux, j'ai des enfants. Eh bien, si en leur nom je lui demandais [à la philosophie] ce qu'un homme doit faire dans la vie? Tu souriras peut-être, la jeunesse philosophique en tout cas sourirait d'un père de famille, néanmoins je pense que si elle n'a rien à répondre, cela constitue un argument terrible contre elle» (1, 475-476). La sorte de philosophie que vise ici Wilhelm, c'est précisément la philosophie systématique qui «fait la médiation du passé» (1, 475) sans se préoccuper du présent et des problèmes concrets auxquels font face les individus. En bref, Kierkegaard accuse le système de se détourner de l'*existence* de l'individu à chaque fois singulier, et de se perdre dans des constructions abstraites et sans vie.

Avec ce qui précède, nous avons amplement démontré que Kierkegaard, loin de rejeter le système sur la base des seuls présupposés de la foi, s'applique plutôt à démontrer philosophiquement que le système, malgré ses prétentions, ne peut fournir une explication globale du monde. Le système, de par sa nature même, lui paraît inconciliable avec certains objets de nature tout à fait opposée, qui ne pourront que toujours se dérober à lui. Or, il se trouve que parmi ces objets, se trouvent précisément ceux qui intéressent Kierkegaard et à propos desquels il veut réfléchir : le christianisme et l'existence. Dans ces conditions, Kierkegaard ne peut faire autrement que de se détourner du système, sans toutefois cesser de reconnaître, d'autre part, que le système peut être utile pour les tâches qui lui conviennent en propre. Si maintenant nous voulons reprendre le fil de notre comparaison entre Kierkegaard et Schelling, nous remarquons que les raisons mises de l'avant par Kierkegaard contre le système permettent justement de rendre compte de plusieurs divergences qui éloignent les deux auteurs l'un de l'autre. Schelling, dans une large part de son travail philosophique, se propose d'étudier et de traiter par la réflexion spéculative et systématique des objets qui entrent précisément dans la catégorie de ceux dont Kierkegaard dit qu'ils sont incompatibles avec le système. Il s'agit en fait des mêmes objets dont nous avons dit qu'ils intéressent Kierkegaard : l'existence et le christianisme. Ceux-ci occupent très souvent Schelling dans ses écrits, particulièrement à la fin de sa vie. Ainsi, il est vrai, d'une part, que Schelling et Kierkegaard s'accordent tout à fait quant aux thèmes qui leur sont chers et qui alimentent leurs réflexions, mais d'autre part il n'en demeure pas moins que leurs façons de traiter ces mêmes thèmes, c'est-à-dire leurs angles d'approche, divergent profondément. Souvent, les deux auteurs, se proposant un même objet d'étude, se séparent néanmoins dès le moment où ils commencent à questionner leur objet commun, car les questions posées sont fort différentes chez l'un et l'autre auteur et donnent à leurs recherches respectives des orientations très éloignées. En un mot, s'ils s'intéressent à un même thème, *l'angle* selon

lequel ils s'y intéressent est cependant fort différent. Cette considération permet d'expliquer pourquoi il est parfois difficile de relever des points de divergence qui soient *pertinents*, entre la philosophie de Schelling et celle de Kierkegaard. La raison réside en ceci : pour pouvoir mettre en relief une différence significative, il faut d'abord que les deux conceptions comparées partagent un même point de départ, c'est-à-dire une même question proposée à l'étude, à partir de quoi il peut y avoir bifurcation quant aux réponses apportées à la question. Mais si les auteurs, au moment de donner le coup d'envoi de leurs réflexions, partent, non pas d'un terrain commun (c'est-à-dire d'une question commune), mais de points de départ différents, éloignés l'un de l'autre, en raison du fait que leurs projets philosophiques respectifs répondent à des préoccupations et à des exigences tout autres, alors l'on ne peut, dans ces conditions, faire ressortir des divergences pertinentes; ne sont pertinentes, en effet, que les dissimilitudes des réponses apportées à une même question, les différences des solutions fournies à un même problème. La problématique du mal n'échappe pas à ce constat : s'il est vrai que les deux auteurs partagent souvent de mêmes objets d'étude, c'est-à-dire ici de mêmes difficultés liées au problème du mal, néanmoins ils orientent leurs recherches dans des directions souvent bien éloignées. C'est ainsi que, tandis que Schelling traite du mal selon l'approche de la spéculation métaphysique, dans le cadre d'une visée systématique, en s'efforçant de rendre compte de la connexion du mal avec l'ensemble du monde dans lequel il s'inscrit comme l'une de ses composantes majeures, Kierkegaard pour sa part réfléchit toujours au problème du mal dans une perspective existentielle, en se situant au niveau de l'expérience concrète de l'individu. De la sorte, de mêmes thèmes traités par les deux auteurs peuvent cependant prendre chez l'un et l'autre une toute autre allure, par les développements fort différents qu'ils reçoivent.

Cela étant dit, nous aimerions maintenant revenir à l'objection que Heidegger adresse à l'encontre du refus du système exprimé par Kierkegaard. Bien que nous ayons montré qu'une partie de cette objection est erronée, à savoir l'affirmation de Heidegger selon laquelle Kierkegaard rejette le système sans justification philosophique, il faut reconnaître d'autre part que Heidegger semble viser juste en ce qui a trait à l'autre partie de la critique, à savoir que le refus de Kierkegaard n'est toujours dirigé qu'en direction du système hégélien, qui fait office de représentant du système en général. Il n'est pas rare, en effet, de voir Kierkegaard s'attaquer dans plusieurs de ses ouvrages, et souvent explicitement, au système hégélien, qu'il ne se gêne pas pour tourner en ridicule. Même lorsque Kierkegaard discute du système de façon générale, sans mentionner spécifiquement Hegel, il en parle toujours comme d'une discipline où seule la nécessité, seuls les mouvements nécessaires de l'histoire, trouvent droit

de cité, tandis que la liberté n'y trouve aucune place. Si une telle description peut correspondre au système hégélien, elle ne saurait englober, cependant, toutes les formes de pensée systématique. En s'appliquant avec ardeur à récuser la philosophie de Hegel, Kierkegaard lui accorde du même coup une très grande attention, et peut-être cela se fait-il au détriment de la prise en considération d'autres systèmes de pensée. Ainsi, il semble que Kierkegaard n'ait pas pris note du fait que sa propre philosophie partage bien des points communs avec celle de Schelling, et cela malgré le fait que la pensée de Schelling est une pensée systématique. Dans ce qui suit, nous aimerions donc relever des similitudes d'ordre général, se situant au niveau des principes organisateurs de la pensée, entre la philosophie de Schelling et celle de Kierkegaard. La prise en considération de ces similitudes d'ordre principal permettra de comprendre pourquoi les conceptions du mal respectives des deux auteurs s'apparentent sur plusieurs points.

### **3.2 Le “pourquoi” des similitudes entre les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard**

*3.2.1 Schelling et Kierkegaard ont tous deux un souci marqué pour la réalité effective; ils s'intéressent à ce qui existe et à la manière dont cela existe.*

La «philosophie positive», que Schelling élabore à la fin de sa vie dans ses ouvrages consacrés à la philosophie de la mythologie et à la philosophie de la Révélation, cherche à démontrer et à expliquer la réalité effective de certains faits essentiels, notamment le fait de l'existence de Dieu. La philosophie positive se distingue, par son souci de la réalité effective, de la «philosophie négative», qui, pour sa part, se meut uniquement à l'intérieur de la pensée, sur le terrain des concepts abstraits et des «idées». La philosophie négative conçoit ses objets conceptuels *a priori*, à l'aide d'enchaînements nécessaires de raisonnements. Mais ce qu'elle conçoit en fait, c'est toujours seulement des *possibilités*, c'est-à-dire qu'elle détermine que tel fait ou telle chose sont possibles. Cependant, le fait de savoir que l'existence de tel fait ou de telle chose est possible, de savoir que rien ne s'y oppose, cela ne nous renseigne pas encore quant à l'existence effective de ce dont il est question : cela *peut* exister, mais est-ce que cela existe *effectivement*? C'est à cette question que s'attaque Schelling dans la philosophie positive : la question à proprement parler de la *réalité*. Ici, il ne s'agit plus de déduire des concepts *a priori*, mais de démontrer *a posteriori* l'existence effective. La démarche *a posteriori* est en effet la seule méthode valable lorsqu'il s'agit de prouver qu'un fait ou un acte ont eu lieu effectivement, car l'acte ou le fait ne peuvent pas être anticipés ou déduits *a*

*priori*, mais ils se laissent seulement *constater* une fois réalisés. En parlant de Dieu, Schelling dit en ce sens : «S'il passe dans l'être, cela ne peut être que la suite d'un acte libre, d'un acte qui dès lors ne peut être que quelque chose de purement empirique, quelque chose de concevable *a posteriori* uniquement, de même que tout acte n'est rien qu'on puisse apercevoir *a priori*, mais n'est connaissable qu'*a posteriori*» (16, 152). Ainsi, nous voyons que la philosophie positive a un rapport essentiel avec *l'expérience*, car c'est à travers celle-ci qu'elle fait la démonstration de l'existence de ses objets propres. Elle se distingue également sur ce point de la philosophie négative, qui trouve sa vérité d'abord et avant tout dans les enchaînements nécessaires de concepts, et qui n'a recours à l'expérience qu'accessoirement, pour confirmer ses résultats. La philosophie positive a un rapport plus fondamental avec l'expérience : «Tout autre est la place de l'expérience pour la philosophie positive : celle-ci pénètre dans l'expérience même et se mêle en quelque sorte à elle»; à quoi Schelling ajoute un peu plus loin : «C'est donc ici, dans la philosophie positive, que se trouve l'empirisme proprement dit, dans la mesure où cela même qui se présente dans l'expérience devient l'élément qui concourt à la philosophie» (16, 153-154).

Schelling fournit un exposé complet de ce en quoi consiste sa philosophie positive, quelle est sa raison d'être, à quelle tâche elle s'attache, quel est l'objet de ses investigations, quelle est la méthode au moyen de laquelle elle procède – tout cela il l'explicite en détails, ainsi que la nature de la distinction entre philosophie positive et philosophie négative, dans le cours qu'il donne à Berlin durant le semestre d'hiver 1841-1842, et qui a fait l'objet d'un texte que l'on désigne parfois comme *l'Introduction de Berlin*, mais qui constitue aussi le contenu du premier tome de la *Philosophie de la Révélation*. Il est très significatif de noter que Kierkegaard a assisté à ce cours exposant la philosophie positive, c'est-à-dire la philosophie de la réalité effective, lors de son voyage à Berlin ce même semestre. Kierkegaard a eu l'occasion de voir par lui-même que la problématique de la réalité effective occupait une place centrale dans le propos de Schelling. Cela n'a pas manqué de l'enthousiasmer, comme en témoigne cette remarque tirée de son *Journal* : «Je suis si content d'avoir assisté à la seconde leçon de Schelling. Inexprimable. [...] dès qu'il eut prononcé le mot de "réalité", à propos du rapport de la philosophie à la réalité, l'enfant de mes idées tressaillit de joie comme dans le sein d'Elizabeth. [...] Ce seul mot m'a rappelé toutes mes souffrances et peines philosophiques» (10, 241). Cette remarque laisse bien voir la profonde affinité que partagent les deux auteurs sur la question de la réalité. En effet, Schelling et Kierkegaard ne croient pas que la tâche la plus haute de la philosophie consiste en une déduction *a priori* des «idées». Pour Schelling, il s'agit certes d'une tâche qui a son importance et qui doit être menée à bien,

et c'est pourquoi la philosophie négative, à laquelle incombe cette tâche, ne doit pas être rejetée purement et simplement, mais doit être conservée pour répondre aux exigences qui sont les siennes. Mais le travail de la philosophie négative n'est pas encore le plus élevé au sein de la philosophie; la tâche suprême appartient en propre à la philosophie positive, et elle concerne, au premier chef, la démonstration de l'existence effective de Dieu. C'est aussi à la réalité effective que s'attache Kierkegaard. Lui aussi travaille à partir de la réalité, à partir de l'expérience vécue, la sienne et celle des autres, et il y puise la matière de ses réflexions, réflexions qui pointeront à leur tour en direction de la réalité, pour aider à la mieux comprendre. Les sous-titres de ses œuvres indiquent souvent que le terrain sur lequel se situe son propos est celui de l'expérience individuelle; ainsi en est-il du *Concept de l'angoisse*, qui se présente comme un «simple éclaircissement psychologique préalable au problème du péché originel», et de même de *Coupable? – Non coupable?*, qui est sous-titré : «Un martyrologue. Expérience psychologique de Frater Taciturnus». Les expressions «éclaircissement psychologique» et «expérience psychologique» laissent deviner que les réflexions de Kierkegaard se nourrissent de données concrètes de l'expérience, qu'il tire de son observation des autres et de lui-même.

Ce souci de la réalité effective que manifestent Schelling et Kierkegaard transparait lorsqu'ils abordent la question du mal. Les deux auteurs ne se contentent pas de penser le mal abstraitement, comme un simple concept de la raison, mais ils cherchent à mettre en lumière sa réalité effective. Certes, en ce qui concerne Schelling, il n'est pas toujours vrai qu'il s'intéresse au mal du point de vue de son effectivité. Il arrive fréquemment qu'il en parle abstraitement, comme d'une force de résistance au bien s'expliquant à partir des principes métaphysiques constitutifs du monde et jouant un rôle dans le processus d'auto-révélation du divin. Néanmoins, malgré ces considérations plus abstraites, Schelling n'en conserve pas moins le souci de rendre compte du mal tel qu'il se manifeste concrètement dans le monde. Une telle approche du mal se laisse observer dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine*, où il n'est pas seulement question des conditions de possibilité du mal, mais aussi du mal *en action* dans la réalité. En effet, Schelling consacre une partie de son traité à l'efficace universelle du mal, c'est-à-dire au mal tel qu'il est à l'œuvre dans le monde sous forme de force d'attraction, excitant la volonté particulière des êtres humains et inclinant ainsi les individus vers la réalisation d'actes égoïstes s'opposant au bien. Cette efficace du mal, bien que n'étant pas encore sa réalisation concrète, n'en est pas moins une force universellement active dans le monde. Il s'agit donc bien d'une forme du mal qui, justement parce qu'elle est à l'œuvre dans le monde, déborde la simple possibilité. Mais Schelling ne

s'en tient pas là : il explique également dans les *Recherches* comment se produit le passage du mal de l'état d'une simple force efficace à l'état de sa réalisation effective dans les actes individuels des êtres humains. C'est-à-dire que Schelling explicite comment l'individu singulier en vient à se décider pour le mal et à l'accomplir concrètement dans le cours de son existence. Ce qui entre en jeu dans de telles explicitations, c'est notamment l'exposé au sujet de la fuite hors du centre divin en direction de la périphérie, où l'individu espère pouvoir vivre sans liens de dépendance et être à lui-même son propre principe d'existence. Le souci de réalité effective ressort aussi dans la *Philosophie de la Révélation*, où Schelling s'emploie à faire le récit du long cheminement de l'humanité, depuis les tout premiers âges de la mythologie jusqu'à la venue du Christ dans le monde et la fondation de l'Église chrétienne qui s'ensuit. C'est à juste titre que nous parlons ici d'un récit, car Schelling s'attache à la description des événements mythologiques et religieux qui sont effectivement survenus dans le monde, dont il s'efforce de tirer la signification métaphysique. Et tout au long de ce parcours de l'humanité, Schelling n'omet pas de traiter du problème du mal : il en fait ressortir, aux différentes étapes de la progression de son récit, les multiples manifestations aux visages changeants.

Pour ce qui est de Kierkegaard, nous pouvons affirmer que son souci de la réalité effective n'est pas moindre lorsqu'il s'agit de la question du mal, que lorsqu'il s'agit de n'importe quelle autre question sur laquelle il peut faire porter ses réflexions. Il ne discute jamais du mal sous une forme abstraite, à titre de simple concept s'offrant aux jeux de la pensée spéculative; au contraire, il s'intéresse exclusivement au mal *tel qu'il s'incarne concrètement, dans l'existence d'individus singuliers*. C'est pourquoi Kierkegaard affectionne particulièrement le mode d'écriture du récit : récits soit très brefs, s'insérant dans un exposé philosophique plus large, soit très étoffés et formant le contenu d'un texte indépendant, mais dans lesquels, à chaque fois, il peut mettre en scène des personnages bien vivants, tels qu'ils sont aux prises avec le mal dans toute sa concrétude. C'est le cas notamment du séducteur dont nous lisons les notes en soliloque en parcourant le *Journal du séducteur*, de Don Juan qui nous est présenté à travers une étude de l'opéra que lui a consacré Mozart, du jeune homme que nous suivons dans ses tourments tout au long de *Coupable? – Non coupable?*, d'Adam en proie à l'angoisse lorsqu'il est tenté de mettre en application les pouvoirs infinis de la liberté dont il vient de prendre conscience; et la liste, assurément, pourrait être poursuivie longtemps. Bref, Kierkegaard s'intéresse toujours à *l'individu dans son rapport concret avec le mal*, et jamais au mal en soi, qu'il soit entendu comme concept abstrait ou comme entité métaphysique. De

telles choses, subsistant par elles-mêmes indépendamment de tout être humain, n'existent pas selon Kierkegaard.

### *3.2.2 Schelling et Kierkegaard se préoccupent de la question de l'être humain concret, bien que cette préoccupation soit moins évidente de prime abord chez Schelling.*

Nous avons terminé la section précédente en rappelant à quel point Kierkegaard accorde de l'importance à la catégorie de l'*individu*; inutile, donc, d'y revenir ici abondamment. Il suffit d'indiquer que l'intérêt profond que Kierkegaard voue à l'être humain tel qu'il se débat dans ses diverses tribulations, n'a d'égal que son aversion pour toute forme de philosophie qui fait abstraction de l'individu ou qui le compte pour une quantité négligeable, et qui dirige toute son attention sur de vastes mouvements qui concernent l'ensemble de l'humanité dans la progression de l'Histoire. Bien sûr, c'est Hegel que Kierkegaard vise au premier chef lorsqu'il s'oppose à de tels modes du philosophe. Mais sa critique a une portée plus vaste : dans le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Kierkegaard s'élève contre ce qu'il perçoit être une tendance dominante de son époque, celle qui consiste à ne vouloir fréquenter que les hautes sphères de «l'historico-mondial». Kierkegaard dénonce en effet la prétention à vouloir s'occuper des choses, d'apparence si prestigieuse, qui touchent à l'Histoire du monde, tout en dédaignant d'autre part les questionnements et les tâches qui ont trait à l'existence en tant qu'individu, parce que ces questions sont jugées par trop insignifiantes. Kierkegaard insiste au contraire pour dire que ce sont ces tâches, d'apparence bénigne, qui devraient occuper l'individu toute sa vie durant, à savoir les tâches qui, précisément, le concernent en tant qu'individu, qui doit rendre compte de son existence devant Dieu et qui ne peut donc pas vivre n'importe comment. Aux yeux de Kierkegaard, les hommes de son époque ont complètement perdu de vue la réflexion sur l'existence, en se laissant absorber par de séduisantes chimères : «Gâté par cette incessante fréquentation de l'histoire mondiale on veut uniquement le significatif, on se préoccupe seulement du contingent, du résultat historico-mondial, au lieu de ce qui est essentiel, de l'intérieur, la liberté, l'éthique» (7, 122). L'accent mis sur l'individu, par opposition aux considérations historiques abstraites et métaphysiques, est donc manifeste chez Kierkegaard.

Pour Schelling, il pourrait sembler de prime abord que la prise en considération de l'individu singulier n'est pas un intérêt majeur, ni même peut-être un thème qui le préoccupe le moins. Lorsque nous parcourons ses ouvrages, nous avons d'abord l'impression que l'individu est rejeté dans l'ombre, éclipsé, au profit de problématiques philosophiques tout autres. Il semble que partout il n'est question que de la vie divine et de ses tribulations, du

rapport du temps et de l'éternité, de la création du monde et de son développement, et de la marche de l'humanité à travers les différentes époques de la mythologie et de la Révélation. Nous sommes portés à nous demander : où est-il pris en compte de l'individu et des difficultés auxquelles il a à faire face dans l'existence? Pourtant, et malgré les apparences, il est possible de donner une réponse à cette question et de montrer que Schelling se soucie de l'individu, et ce non pas seulement dans une faible mesure. Pour se convaincre du fait que l'être humain occupe une place importante dans la philosophie schellingienne, il importe de bien garder en tête l'une des formules que Schelling reprend le plus souvent, tel un leitmotiv, à travers ses ouvrages : «Tout ce qui est divin est humain, selon Hippocrate, et tout ce qui est humain est divin. Par conséquent, plus nous prendrons toutes choses humainement, plus nous pourrons espérer nous approcher de la vérité» (14, *«Le passé, deuxième tirage, 1813»*, p. 184). Schelling établit ainsi une étroite relation entre Dieu et l'être humain, une relation telle que ce qui vaut pour l'un vaut aussi pour l'autre. Ce que Dieu expérimente dans sa vie propre, ce n'est pas autre chose que ce dont les êtres humains font également l'expérience, car, selon Schelling, Dieu comme les hommes sont des êtres vivants dont le développement passe par des états similaires. Ce n'est donc pas sans raison, ni pour cause d'un manque de finesse de pensée, si Schelling a bien souvent tracé un portrait *anthropomorphique* de Dieu et qu'il a décrit sa vie propre en des termes évoquant des souffrances et des difficultés caractéristiques de la vie humaine. En procédant de la sorte, Schelling était parfaitement conscient de ce qu'il faisait, et c'était précisément son objectif que d'établir une relation d'étroite parenté entre Dieu et l'homme. Il semble même que le terme "parenté" soit encore trop faible pour caractériser la similitude que Schelling établit entre l'humain et le divin : en fait, les *Conférences de Stuttgart* laissent entendre qu'il ne s'agit de rien de moins qu'une *quasi-identité* : «Si nous désirons un Dieu que nous puissions considérer comme un être pleinement vivant, personnel, alors justement il nous faut aussi considérer Dieu de façon tout humaine, admettre que sa vie a la plus grande analogie avec la vie humaine, et qu'en Dieu il y a, à côté de l'être éternel, un devenir éternel, en un mot qu'il a tout en commun avec l'homme, à l'exception de la dépendance (formule d'Hippocrate)» (13, 213). Ainsi, Dieu et l'homme ne se distinguent qu'en un unique point, celui qui concerne la dépendance : le premier existe de façon tout à fait indépendante, en tant qu'il est son propre principe d'existence, tandis que le second a une existence dérivée, en rapport de dépendance par rapport à Dieu. Mis à part cette distinction, ils ont *«tout en commun»*, ce qui nous permet assurément de parler, entre l'un et l'autre, d'une quasi-identité. Cela rend également possible, à chaque fois qu'il est question de la vie divine dans les ouvrages de Schelling, d'interpréter les propos de celui-ci comme des

*réflexions implicites sur l'être humain* et les tribulations qui ponctuent sa vie propre. Selon cette perspective, il faut admettre que chez Schelling la réflexion sur l'être humain n'est pas rejetée de côté et délaissée, mais qu'elle fonctionne plutôt comme *un double* qui suit constamment ses réflexions qui, en apparence, portent uniquement sur Dieu et son développement vital. Cet acte de transposition est valable, pour ce qui nous intéresse plus particulièrement dans cette étude, en ce qui concerne la problématique du mal. Notamment, lorsque Schelling, dans les *Âges du monde*, raconte les moments de la vie divine précédant la Création, alors que Dieu se débat avec Lui-même dans un conflit interne, pour enfin triompher de la force de contraction qui s'opposait à l'expansion de l'amour, en proférant le Verbe qui donne naissance au monde : tout ce combat avec soi-même dont l'enjeu est l'extériorisation de l'amour s'applique vraisemblablement à l'être humain. À ces considérations sur l'étroite relation entre l'humain et le divin, nous devons d'autre part ajouter que Schelling, en quelques-uns de ses textes, discute explicitement de l'être humain, sans prendre le détour par la spéculation sur la vie divine. C'est le cas notamment des *Recherches sur la liberté humaine*, où il est question à plusieurs reprises, bien que non pas sur toute l'étendue du texte, de l'individu humain concret tel qu'il est aux prises avec le mal.

### 3.2.3 Schelling et Kierkegaard accordent tous deux dans leur philosophie une place d'importance à la question de la liberté.

Tout au long de sa production philosophique, Kierkegaard insiste abondamment sur la question de la liberté. Il refuse de voir l'individu humain comme un simple pion pris dans les filets de l'Histoire, celle-ci étant comprise au sens d'un vaste mouvement nécessaire dont nul ne peut s'échapper. Il met l'accent, inlassablement, sur le pouvoir de décision dont tout individu dispose pour orienter le cours de sa vie. Ainsi que nous l'avons déjà vu dans la présente étude, nul n'est condamné à séjourner pour toujours dans une sphère de l'existence, nul n'est marqué à jamais d'un caractère ou d'un mode d'être déterminé et figé, nul n'est à tout jamais mauvais, sans possibilité de rédemption, comme nul n'est assuré de demeurer dans le bien où il est une fois parvenu à se hisser. Au contraire, l'existence de tout individu se déploie au sein du devenir, et l'individu lui-même est en mesure d'infléchir ce devenir dans la direction pour laquelle il s'est décidé. Cette mise en pratique toujours possible de la liberté, l'individu en dispose notamment, parmi d'autres objets ouverts à la décision, en ce qui concerne le mal. En effet, nul destin funeste, nulle prédestination, ne pèsent sur l'individu, ne lui laissant pas d'autre choix que de faire le mal. Kierkegaard insiste bien plutôt pour dire que la faute est toujours imputable à l'individu lui-même, qui était libre – aussi difficile que cela

ait pu être – d’y résister. Une fois établie l’importance que Kierkegaard accorde à la liberté dans l’existence humaine, il n’est pas surprenant que, tout au long de notre présentation de sa conception du mal, nous ayons si souvent remarqué qu’il faisait peser sur l’individu de lourdes exigences ainsi que la possibilité d’une culpabilité accablante : tout cela est à comprendre à la lumière du pouvoir de décision dont Kierkegaard fait une composante essentielle de l’être humain. Sachant que Kierkegaard met un tel accent sur la liberté, il ne peut que s’opposer vivement à toute philosophie dans laquelle il perçoit l’absence ou la réduction considérable de la liberté. C’est sous ce jour que lui apparaissent les systèmes philosophiques, et au premier chef celui de Hegel. Néanmoins, dans son geste de condamnation il ne semble pas prendre acte du fait qu’il est un système en particulier, celui de Schelling, qui, loin de se borner à aligner des concepts selon une succession nécessaire, s’efforce précisément de rendre compte du fait de la liberté humaine. C’est ce sur quoi nous allons maintenant nous pencher.

Il nous faut d’abord rappeler un propos significatif de Schelling au sujet de la liberté, déjà cité dans la présente étude<sup>34</sup>; un propos qui montre à l’évidence que Schelling accorde à la liberté une place centrale dans son projet d’une vue systématique du monde : il affirme sans équivoque que la liberté est «l’un des principaux foyers du système» (12, 124). Nous avons aussi déjà indiqué que Schelling tient pour également important, d’une part, de fonder un système apte à expliciter l’ensemble du monde et la connexion interne qui le parcourt, et d’autre part de tenir compte du fait incontournable de la liberté, dont chaque être humain a un vif sentiment, et d’essayer de l’intégrer dans ce système même. C’est pourquoi l’une des préoccupations majeures de Schelling, du moins à partir des *Recherches sur la liberté humaine* de 1809, est de fonder un *système de la liberté*, c’est-à-dire un système qui ne fait pas succéder les divers événements du monde dans un enchaînement où préside une nécessité implacable, mais qui laisse au contraire une place de choix, comme principe explicatif des événements, au libre vouloir, donc à la liberté. Le Vouloir est d’ailleurs à ce point important dans la philosophie de Schelling qu’il en fait l’«être primordial»<sup>35</sup>, matière première de toutes choses, à laquelle tout peut ultimement se réduire. Le vouloir n’est pas seulement une faculté de l’être humain, c’est aussi un élément essentiel constitutif de la Nature; et à cela il faut encore ajouter que Dieu Lui-même, loin d’être une simple entité abstraite, est un être doué d’une vie propre, et à ce titre doué de vouloir, dont il a fait usage

<sup>34</sup> Voir section 3.1.3.

<sup>35</sup> Voir la section 7 du premier chapitre, où est discutée la thèse du Vouloir originaire chez Schelling.

notamment lors du processus de la création du monde. Schelling conçoit donc le monde comme un lieu qui est parcouru dans son entièreté par le vouloir, et donc par la liberté.

Nous voyons ainsi que Kierkegaard et Schelling ont en commun le souci de ne pas occulter le fait de la liberté et de bien plutôt lui rendre justice comme d'un fait d'une importance capitale pour la compréhension de la réalité. Chez Schelling comme chez Kierkegaard, cette mise en valeur de la liberté s'exprime de façon décisive lorsqu'il est question du problème du mal. S'il est vrai, d'un côté, que Schelling parle du mal comme d'une force de résistance *nécessaire* au déploiement du bien et à l'auto-révélation divine, il ne faudrait pas croire pour autant que le mal ne se décline chez lui que sous le mode de la nécessité, car, d'un autre côté, il affirme explicitement que la réalisation effective du mal est toujours imputable à l'être humain singulier qui s'est *librement* décidé pour cette voie plutôt que pour le bien. En somme, bien que Schelling privilégie en philosophie une approche spéculative qui vise à l'élaboration d'une vue systématique du monde, et bien que Kierkegaard se détourne radicalement d'une telle approche, il n'en demeure pas moins qu'ils font tous les deux de la liberté l'un de leurs principaux objets de recherche, et un objet qui occupe une place fort significative lorsque la question du mal est abordée.

*3.2.4 Complémentarité des approches philosophiques de Schelling et de Kierkegaard : il n'est pas rare que les deux auteurs partagent des idées semblables, mais qu'ils les abordent selon des perspectives, certes différentes, mais complémentaires, ce qui a pour effet que leurs textes respectifs s'éclairent réciproquement, d'une façon qui en facilite la compréhension.*

Les préoccupations philosophiques de Schelling et celles de Kierkegaard présentent souvent de grandes affinités entre elles. Ce n'est qu'en ce qui a trait à la façon d'aborder et de développer ces préoccupations que la différence se fait sentir entre les deux auteurs. En plusieurs occurrences, il est possible de remarquer que les idées que Schelling articule sous forme d'abstractions théoriques exprimées en termes conceptuels, correspondent précisément aux mêmes intuitions que Kierkegaard, pour sa part, met en jeu dans des récits ou des mises en situation ayant, certes, une signification philosophique, mais s'exprimant d'abord dans une forme littéraire. Pour plusieurs thématiques qui ont été traitées à la fois par Schelling et par Kierkegaard, tout se passe comme si nous assistions, chez Kierkegaard, à *la mise en application dans le concret de l'existence individuelle, des théories développées sous forme conceptuelle par Schelling*. Pour qui est attentif à ce phénomène, la mise en commun des textes des deux auteurs dévoile souvent une magnifique complémentarité des œuvres de l'un et de l'autre, qui s'éclairent réciproquement : aux structures conceptuelles développées par

Schelling avec beaucoup de rigueur et de précision, mais auxquelles manque parfois l'aspect sensible apte à bien faire saisir au lecteur comment les concepts se traduisent concrètement dans la réalité, Kierkegaard vient ajouter précisément les données du vécu individuel dans des récits qui véhiculent les mêmes idées; tel que Kierkegaard présente ces idées, toutefois, elles demeureraient par trop implicites, échappant dans une certaine mesure à l'attention et à la compréhension, si nous ne nous rapportions pas, dans l'autre sens, à Schelling et aux développements conceptuels qu'il nous fournit.

Pour illustrer cette complémentarité entre les deux auteurs, nous aimerions évoquer deux exemples. Le premier concerne le phénomène du mouvement rotatoire enclos sur lui-même, tel qu'il en a été question dans cette étude à la section 9 du premier chapitre. Schelling élabore une théorie pour expliciter ce phénomène; en termes conceptuels, il décrit un type de mouvement fermé sur lui-même, reproduisant indéfiniment une seule et même boucle, sans que jamais il n'y ait de sortie vers l'extérieur. Ce mouvement est celui qui, selon Schelling, caractérisait Dieu avant la création du monde : lorsque rien d'autre n'était que Dieu lui-même, Il se trouvait dans un état enclos sur lui-même, où il ne pouvait, pour ainsi dire, que tourner en rond en lui-même, puisqu'il n'y avait rien à l'extérieur de Lui vis-à-vis de quoi il aurait pu entrer en rapport. Pour sortir de cet état, il n'était d'autre possibilité pour Dieu que de s'extérioriser, de proférer le Verbe donnant naissance au monde. Cette sortie de soi fut salutaire, elle représentait l'unique issue permettant d'échapper à ce que Schelling a désigné comme «folie divine». Kierkegaard, pour sa part, raconte l'histoire, dans le récit intitulé *Coupable? – Non coupable?*, d'un jeune homme qui, après une rupture de fiançailles douloureuse avec une jeune fille, se torture quant à la question de savoir s'il est coupable ou non de s'être engagé auprès d'elle puis d'avoir rompu; il cherche à savoir s'il lui a causé des souffrances, et de quelle gravité. C'est ainsi que le jeune homme s'efforce, matin et soir pendant six mois, de clarifier la situation, de mettre en lumière les moindres possibilités cachées qui pourraient jeter un jour nouveau sur les événements. Mais ce faisant, il n'éclaire en fait rien du tout; il demeure, au bout de longues réflexions, empêtré dans l'obscurité tout autant qu'il l'était au début, si ce n'est davantage. Sans cesse, il reproduit ce qui n'est, pour l'essentiel et hormis des tournures différentes données à sa pensée, qu'une seule et même boucle de réflexions, reprise inlassablement. De cette boucle, le jeune homme ne trouve pas d'issue de sortie; ou plutôt, selon l'interprétation qui est proposée, au terme du récit, par un autre pseudonyme de Kierkegaard, Frater Taciturnus, le jeune homme *ne se résout pas* à sortir du cercle dans lequel il tourne en rond : il a le tort de laisser indéfiniment la réflexion en

suspens et de ne pas prendre la ferme décision par laquelle il mettrait un terme au mouvement rotatoire et s'en dégagerait.

→ Lorsque nous mettons en parallèle ce qui vient d'être exposé, il est frappant de remarquer que ce qui est mis en scène par Kierkegaard dans son récit semble être l'exacte transposition sur le plan de l'expérience individuelle de la théorie de Schelling sur le mouvement rotatoire enclos en lui-même. Si nous n'avions eu sous la main, ou bien que les explications théoriques de Schelling, ou bien que le récit de Kierkegaard, il nous aurait manqué dans chaque cas quelques éléments de compréhension pour bien saisir ce qui est en jeu. D'une part, la théorie de Schelling serait demeurée par trop abstraite, et nous aurions eu de la difficulté à nous représenter comment les phénomènes qu'il explicite au sujet de la vie divine se traduisent concrètement dans la réalité; d'autre part, le récit de Kierkegaard n'aurait pas fait voir de façon suffisamment explicite les idées philosophiques qui le sous-tendent. Par la mise en commun des textes des deux auteurs, ce qui demeurait obscur chez l'un et l'autre s'éclaire, et notre compréhension du phénomène du mouvement rotatoire s'accroît considérablement.

Un autre exemple, tout aussi frappant, mérite d'être mentionné. Schelling et Kierkegaard conçoivent pareillement le mal comme la tentative, chez un sujet donné, de s'extraire du vaste tout dont il fait partie (ce tout étant Dieu et la communauté des êtres humains), afin de s'ériger lui-même comme son propre principe d'existence, indépendant, autosuffisant et jouissant du plus de puissance possible. Cependant, les deux auteurs ne traitent pas cette problématique de la même façon : ici aussi, comme pour l'exemple précédent, Schelling articule explicitement ses idées en stricts termes conceptuels, tandis que Kierkegaard met en scène des personnages dans un récit qui aborde implicitement la question. En ce qui concerne d'abord Schelling, il discute fréquemment, dans plusieurs de ses ouvrages, de la faute qui consiste à vouloir s'absolutiser, à vouloir exister par soi et pour soi, par la rupture de tous les ponts avec l'extérieur. Il voit en cela une tendance fondamentale de l'être humain, qui, poussé par sa volonté particulière, c'est-à-dire la volonté égoïste qui veut ce qui est propre à soi, souhaite ardemment la préservation et même l'affirmation de son ipséité. Pris d'angoisse à l'idée de perdre celle-ci, l'homme se détourne de Dieu, auprès de qui ne peut demeurer que celui qui accepte de mourir à soi. C'est ce même désir d'affirmation de son être propre qui incite certains moments spécifiques du devenir du monde à s'accrocher à l'être et à refuser de céder leur place au moment suivant, bien que le temps qui leur était imparti soit passé. Chez Kierkegaard, le désir d'affirmer son être propre et d'en faire, en quelque sorte, le centre de l'univers, sans souci des dommages causés aux autres, est représenté par le personnage de Johannès, le séducteur du *Journal du séducteur*. En ce personnage, nous retrouvons, incarnés

de vivante façon, dans la concrétude d'une individualité singulière, tous les aspects de l'ipséité avide d'indépendance et d'affirmation de soi que Schelling a explicités en termes conceptuels. En effet, Johannès ne se préoccupe que de lui-même, de sa propre jouissance esthétique; il n'a cure des autres, avec lesquels il n'entretient aucune relation sincère, aucun lien qui l'engagerait sérieusement, et vis-à-vis desquels il n'hésite pas à employer la manipulation et la tromperie en vue d'arriver à ses fins. Bref, nous pouvons lire le *Journal du séducteur* de Kierkegaard comme s'il s'agissait d'une transposition littéraire des idées théoriques de Schelling sur le thème qui leur est commun du désir d'absolutisation de soi. Le récit de Kierkegaard et les exposés de Schelling s'enrichissent mutuellement lorsque nous les mettons en parallèle : en mettant en scène un séducteur et les victimes de ses machinations, Kierkegaard fournit les données sensibles qui nous permettent, pour ainsi dire, de voir en action, dans une situation concrète, l'ipséité préoccupée seulement d'elle-même, telle que Schelling l'avait présentée sous forme d'élaborations conceptuelles; et dans le sens inverse, les idées philosophiques qui, on le devine, parcourent toute la trame du récit de Kierkegaard, en demeurant toutefois seulement à l'état implicite, reçoivent un éclairage pertinent qui permet de les saisir dans leur complexité conceptuelle, lorsque, en parallèle, nous lisons les exposés théoriques de Schelling.

### **Conclusion**

#### *Actualité des conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard*

Dans la présente étude, il n'a été question jusqu'à présent que d'histoire de la philosophie : nous avons présenté en détails les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, et, sur la base de ce que nous avons exposé, nous avons tâché de mettre en relief des affinités de pensée insoupçonnées entre les deux auteurs, sans toutefois prétendre réduire leurs nettes différences à une unité indifférenciée. Maintenant, nous aimerions déplacer notre propos sur un autre plan, non plus celui de l'histoire érudite de la philosophie, mais celui de *l'application concrète des idées philosophiques*, dans le but de les faire servir, si possible, à la résolution ou du moins à la méditation des problèmes spécifiques avec lesquels nous sommes aux prises dans la conjoncture actuelle. Il semble important en effet (et en cela, Kierkegaard serait assurément d'accord), que la philosophie ne demeure pas toujours enclose dans les livres, mais qu'elle puisse nous apporter une aide certaine dans la réalité, dans les combats que nous avons à mener dans notre existence concrète. Ainsi, s'il devait s'avérer, au terme du présent ouvrage, que tout ce qui fut à l'étude dans les pages précédentes n'était en fin de compte

qu'objet de curiosité intellectuelle, susceptible certes d'être source d'intérêt et de plaisir pour les chercheurs de la communauté philosophique, mais étant incapable toutefois de faire davantage, c'est-à-dire se révélant incapable d'être de quelque aide pour les problèmes auxquels nous faisons face aujourd'hui – si tel était bien le cas, il y aurait de quoi être déçu, et c'est à juste titre que les lecteurs pourraient nous blâmer, nous philosophes, de ne pas avoir les pieds sur terre et de nous perdre dans des études, assurément pointues et bien menées, mais sans nulle pertinence pour l'actualité. Nous sommes donc heureux de pouvoir dire que, dans le cas qui nous occupe, il ne semble pas que nous nous heurtions à pareil écueil. En effet, les réflexions sur le mal élaborées par Schelling et par Kierkegaard, sur lesquelles nous avons porté notre attention dans cette étude, ne constituent pas des doctrines désuètes, qui n'ont pas survécu à l'épreuve du temps, qui ont mal vieilli et qui n'ont plus aujourd'hui rien d'intéressant à nous dire, de telle sorte qu'elles seraient maintenant tout juste bonnes à être observées comme de curieux bibelots défraîchis. Au contraire, Schelling et Kierkegaard ont traité des problèmes relatifs à la question du mal avec une grande acuité qui leur a permis de bien saisir ce qui était en jeu et ce qui devait être expliqué. En ce sens, nous pouvons dire, en guise de premier point (il y en aura deux) de notre défense de l'actualité de Schelling et de Kierkegaard, que la lecture des textes de ces deux auteurs sur la question du mal s'avère intéressante pour cette raison qu'ils *problématisent fort bien* les difficultés qu'il s'agit d'expliquer, c'est-à-dire qu'ils formulent des *questions pertinentes*, qui font bien ressortir les difficultés qui sont au cœur des problèmes ayant trait au mal.

Prenons un ou deux exemples. Dans les *Recherches sur la liberté humaine*, Schelling discute de la manière dont s'appréhendent eux-mêmes, d'une part, un homme commettant régulièrement des actions mauvaises et, d'autre part, un homme ayant la tendance à poser de bonnes actions. C'est-à-dire que Schelling essaie de rendre compte de la façon dont ils expérimentent intérieurement leur attitude propre et de la façon dont ils s'expliquent à eux-mêmes cet état de fait en vertu duquel l'un est porté vers le mal et l'autre vers le bien. Schelling remarque que l'homme mauvais se sent irrésistiblement poussé vers le mal, tandis que l'homme bon ressent une poussée tout aussi forte en direction du bien. Néanmoins, aucun des deux, s'il est honnête avec lui-même, ne peut prétendre qu'il est contraint dans ce qu'il accomplit, qu'il n'a pas le choix, qu'il agit contre son gré; au contraire, tous deux doivent admettre qu'ils agissent librement et que par conséquent les conséquences de leurs actes leur sont imputables. En décrivant cet état paradoxal, qui est celui de l'être humain qui s'appréhende lui-même en regard de ses actions bonnes ou mauvaises, Schelling met en lumière, de façon frappante, un état de fait qu'il s'agit d'expliquer. Nous pouvons être en

désaccord avec la théorie hautement métaphysique qu'il articule lui-même pour rendre compte de ce phénomène, mais du moins il a le mérite d'avoir posé une question pertinente, contenant tous les éléments qu'il s'agit d'élucider. Un exemple du même genre peut être fourni en ce qui concerne Kierkegaard. Dans le *Concept de l'angoisse*, il réfléchit au rôle ambigu que joue l'angoisse lorsqu'un individu commet une faute. Kierkegaard n'est pas sans connaître la pression très forte, parfois presque irrésistible, que l'angoisse peut faire peser sur certains individus, de telle sorte que ceux-ci se sentent vraiment dominés par une puissance hors de leur volonté, qui les incline dangereusement vers la faute. Mais d'un autre côté, lorsque ces mêmes individus ont cédé, lorsqu'ils ont finalement commis la faute tant redoutée, ils ne sont pas prêts à décliner la responsabilité de leur acte et à la reporter sur l'angoisse; au contraire, ils sentent qu'ils sont bel et bien coupables et qu'ils doivent assumer la faute commise. Kierkegaard a essayé de rendre compte de ce phénomène en explicitant le caractère ambigu de l'angoisse, en tant qu'elle est «une *antipathie sympathisante* et une *sympathie antipathisante*» (4, 46), c'est-à-dire quelque chose qui nous effraie et qui nous attire tout à la fois, et en invoquant aussi le concept du *saut qualitatif*, qui est l'acte de l'individu lui-même, afin d'expliquer ainsi la culpabilité et l'imputabilité de la faute. Ici aussi, comme pour l'exemple précédent, nous pouvons dire que, quoi qu'il en soit des développements articulés par Kierkegaard pour résoudre le problème, qu'ils emportent notre adhésion ou non, il demeure toutefois indéniable que *le problème lui-même, le phénomène à expliquer, a été fort bien cerné*. Ainsi donc, même un lecteur qui serait en total désaccord avec les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard, qui ne trouverait dans leurs élaborations théoriques rien qui le satisfasse, devrait néanmoins reconnaître que les deux auteurs ont su exprimer en pleine clarté, d'une façon qui fait bien voir tous les éléments difficiles qui sont en jeu, des problèmes relatifs à la question du mal, de ces problèmes qui bien souvent demeurent dans l'ombre, parce qu'ils sont imparfaitement articulés ou tout simplement non discutés.

Au-delà de cette fine problématisation de questions épineuses, nous croyons (et ce sera là le second point de notre défense de l'actualité de Schelling et de Kierkegaard) que ces deux auteurs ont aussi apporté *des idées intéressantes et pertinentes* qui peuvent richement alimenter la discussion sur la question du mal et nous aider à lutter contre divers problèmes actuels. Notamment, les réflexions que les deux auteurs ont articulées au sujet de la thèse du *mal spirituel*, c'est-à-dire du mal prenant sa source dans l'esprit humain, peuvent s'avérer fort intéressantes lorsque nous essayons de comprendre quel est le "lieu", dans l'être humain, qui est le plus actif chez un individu qui manifeste une tendance marquée vers des attitudes dites

“mauvaises”, comme la violence et la cruauté. Schelling et Kierkegaard proposent que, parmi les différentes composantes de l'être humain, ce qui est d'abord et avant tout en cause dans les actions et attitudes qui sont de l'ordre du mal, c'est, non pas les passions et les inclinations naturelles, qui sont neutres, mais bien *l'esprit*, c'est-à-dire la faculté qui est capable d'attitude réflexive, de prise de conscience, de décisions, de raisonnements et d'élaborations conceptuelles, d'acuité et de profondeur dans la pensée, etc. D'emblée, nous pouvons dire que cette idée de Schelling et de Kierkegaard a au moins le mérite de répondre à une intuition du sens commun fort répandue : il est fréquent en effet que les “méchants”, tels qu'ils apparaissent dans la littérature, au cinéma ou à la télévision, soient représentés comme des individus brillants, si ce n'est même géniaux, ayant un esprit très aiguisé, très fin, et qui sont capables par conséquent d'échafauder des plans dont l'excellence n'a d'égal que leur caractère diabolique. Nous n'avons qu'à penser à certains personnages célèbres tels que Hannibal Lecter, Tom Ripley, Dorian Gray, pour avoir ainsi une idée d'un type de “méchant” qui reparaît avec récurrence dans le domaine de la fiction : non seulement s'agit-il d'individus brillants, comme nous l'avons dit précédemment, mais il faut encore mentionner qu'ils sont aussi très souvent raffinés, avec un goût esthétique particulièrement relevé, ce qui est tenu également par le sens commun pour un trait de caractère dénotant une forte présence de l'esprit chez un individu. S'il existe certes, dans l'imaginaire populaire, des méchants qui, loin d'être des gens d'esprit, sont plutôt de “grosses brutes”, exhibant une stature puissante et menaçante, de telle sorte que ces méchants semblent tirer leur méchanceté de leur corps, de ses inclinations et de ses passions déchaînées, il faut reconnaître néanmoins que ces personnages sont généralement les seconds, les hommes à tout faire au service du véritable méchant, qui est souvent un individu chez qui prédomine l'esprit. Bref, les conceptions du mal de Schelling et de Kierkegaard répondent à cette intuition du sens commun, et c'est déjà là, nous semble-t-il, un point intéressant, à ne pas dédaigner mais plutôt à creuser, afin de voir si au-delà des représentations populaires cette idée d'un mal spirituel est fondée en quelque façon.

Dans le cadre de la thématique du mal spirituel, nous avons aussi mis l'accent sur une façon intéressante d'aborder le problème du mal en tant qu'il serait, selon Schelling, *l'égoïsme naturel élevé au rang de l'esprit*. Schelling remarque en effet que chez les animaux l'égoïsme naturel n'est cause d'aucun mal, car il est présent sans abus, simplement à titre de principe nécessaire à la préservation et à la subsistance de l'être propre de la créature; chez l'être humain au contraire, le principe d'égoïsme (la volonté particulière ou volonté du propre) est éclairé par l'esprit, c'est-à-dire qu'il acquiert les lumières de l'esprit dont il peut se

servir pour satisfaire les désirs infinis de son égoïsme. Cette conception fort intéressante du mal est susceptible, nous semble-t-il, de nourrir nos discussions actuelles autour de la question du mal et de nous aider à comprendre certains des problèmes auxquels nous faisons face. Slavoj Žižek, qui a bien mis en relief, dans son ouvrage sur Schelling, cette idée de l'égoïsme naturel élevé au rang de l'esprit, a lui-même proposé quelques pistes de réflexion pour son application concrète. Il prend pour exemple la crise écologique actuelle. Ce à quoi elle est due, selon lui, c'est au fait que l'être humain n'est ni seulement un organisme vivant, qui n'aurait satisfait son égoïsme naturel que dans la mesure de ses besoins sans chercher davantage, ni seulement une entité spirituelle, qui n'aurait éprouvé aucun besoin et qui aurait mené simplement une existence contemplative; l'être humain est la réunion de ces deux composantes, d'où le fait que son existence est susceptible des plus grandes manifestations de mal, parce que l'égoïsme uni à l'esprit bénéficie de la lumière de la conscience qui lui fait entrevoir les multiples possibilités qu'il pourrait mettre en œuvre pour satisfaire ses désirs propres : «Ce qui rend si explosive l'existence de l'homme, *c'est la combinaison des deux traits* : dans les efforts de l'homme pour dominer la nature, pour la mettre au travail à son profit, l'égoïsme "normal" de l'animal – le comportement d'un organisme vivant naturel engagé dans la lutte pour sa survie dans un environnement hostile –, est "éclairé par soi", posé comme tel, élevé à la puissance de l'Esprit et par là exacerbé, universalisé en une propension à la domination absolue qui ne sert plus à la survie mais devient une fin en soi» (30, 89-90).

Une autre des conceptions du mal que défendent Schelling et Kierkegaard est pertinente pour aborder des problèmes spécifiques qui se sont manifestés tout au long de l'histoire et qui continuent de nous harasser aujourd'hui encore : nous voulons parler ici des problèmes d'abus de pouvoir, de domination et de manipulation, qu'ils se situent sur le plan interindividuel ou sur le plan politique. Schelling et Kierkegaard brossent le portrait, chacun à sa manière mais avec des affinités de pensée évidentes, d'un type d'individu (en ce qui concerne Schelling, le portrait ne vaut pas seulement pour les individus particuliers, mais aussi pour des structures plus larges, tels que des moments du devenir du monde) qui refuse d'exister à titre de partie d'un tout plus large l'englobant, qui refuse d'admettre des relations de dépendance ou de réciprocité par rapport à quoi que ce soit d'extérieur à lui, qui veut rompre la continuité qui relie toutes choses entre elles et les relie à Dieu, pour s'affirmer lui-même souverainement comme centre de l'univers, et ce aussi fortement et aussi longtemps qu'il le peut. Ce type d'individu veut s'ériger lui-même, en quelque sorte, en une divinité, c'est-à-dire qu'il veut être son propre principe d'existence, sans aucun lien authentique

entretenu avec l'extérieur, afin d'être ainsi complètement indépendant et auto-suffisant. Épris de lui-même, il cherche à satisfaire sa propre personne par tous les moyens qu'il trouve à sa disposition, et ce sans se soucier d'autrui, qu'il n'hésite pas à tromper et à manipuler pour arriver à ses fins. Schelling et Kierkegaard ont mis en lumière avec beaucoup d'acuité les raisons d'agir, les désirs et les aspirations qui motivent un tel individu, ainsi que la représentation qu'il se fait de lui-même et sa conception de ses rapports avec autrui. La façon dont ils dépeignent ce type d'individu, qui s'élève à la position d'un dieu et qui coupe tous ponts, toutes relations sincères, avec autrui, rejoint sans doute sur plusieurs points la conception de l'individu narcissique telle que l'a élaborée la psychanalyse. Grand nombre d'individus, aujourd'hui comme d'ailleurs à toutes époques de par le passé, manifestent un comportement semblable à celui que décrivent Schelling et Kierkegaard, et la psychanalyse également dans les termes qui sont les siens. Il n'est donc pas vain, semble-t-il, de prendre en considération les réflexions de ces deux auteurs pour nous aider à comprendre ce qui est en jeu dans la façon d'être de ces individus. De plus, la lumière qu'apportent ainsi Schelling et Kierkegaard sur la sphère des rapports interindividuels, vaut également sur le plan de la politique, en ce qui concerne les États. En effet, si nous voulons réfléchir sur les États totalitaires, leurs abus de pouvoir et leurs pratiques coercitives, il pourrait ne pas être sans pertinence de se tourner à nouveau vers Schelling et Kierkegaard : lorsqu'ils parlent du désir de s'absolutiser, de s'élever au rang de la toute-puissance d'une divinité, lorsqu'ils mettent en relief le refus d'être une partie d'un ensemble plus vaste, entretenant des liens de dépendance et de réciprocité avec l'extérieur – lorsqu'ils articulent de telles réflexions, Schelling et Kierkegaard peuvent assurément contribuer à notre effort de compréhension du phénomène du totalitarisme en politique.

#### *Bilan des résultats obtenus*

Maintenant que nous voici au terme de cette étude, nous sommes en mesure d'établir le bilan des résultats auxquels nous sommes parvenus et d'évaluer si nous avons atteint les objectifs que nous nous étions fixés au départ. Lorsque nous avons entamé notre travail, nous nous sommes assigné pour tâche de mettre en lumière des affinités de pensée entre Schelling et Kierkegaard, car nous estimions qu'une lacune subsistait dans les travaux critiques qui leur avaient été consacrés jusqu'à présent, à savoir que très peu de rapprochements avaient été tracés entre les deux auteurs, de telle sorte que ceux-ci semblaient pour le moins étrangers l'un à l'autre, sans connexion particulière les reliant entre eux. Nous avons montré qu'au contraire, Schelling et Kierkegaard ne sont pas aussi éloignés l'un de l'autre qu'on le croit, et

que leurs textes, lorsque nous les mettons en parallèle, laissent entrevoir des similitudes notables, qui vont même parfois, sur certains points, jusqu'à former une réelle solidarité de pensée. Nous ne nions pas, d'autre part, les différences non négligeables qui séparent Schelling et Kierkegaard; des différences qui, bien souvent, se situent sur le plan des approches philosophiques qui sont privilégiées par l'un et l'autre auteur. Nous avons vu en effet que le premier se consacre essentiellement à des recherches de l'ordre de la métaphysique spéculative, tandis que le second ancre ses réflexions à partir du point de vue de l'expérience concrète de l'individu singulier. Toutefois, nous avons fait ressortir, précisément sur ce même point de divergence, une possibilité nouvelle de rapprochement entre Schelling et Kierkegaard : leurs approches philosophiques sont différentes mais *complémentaires*, de telle sorte que notre compréhension de telle ou telle problématique abordée par les deux auteurs se trouve grandement favorisée par la mise en commun de leurs interprétations respectives, qui s'apportent l'une à l'autre un éclairage pertinent et s'enrichissent ainsi mutuellement. En considération de ce réseau de liens d'affinité et de complémentarité que nous avons tissé entre Schelling et Kierkegaard, nous pouvons affirmer avoir atteint notre but, qui était d'établir une certaine solidarité entre deux Œuvres philosophiques qui jusqu'à présent n'avaient pas ou peu été mises en rapport.

En ce qui a trait au thème spécifique de notre mise en comparaison entre Schelling et Kierkegaard, à savoir la question du mal, rappelons que la raison pour laquelle nous avons cru intéressant de développer cette problématique réside en ceci que, d'après nous, les idées articulées par Schelling et par Kierkegaard sur la question du mal conservent encore aujourd'hui une acuité et une pertinence certaines, en vertu desquelles ces mêmes idées sont susceptibles de nous être de quelque aide pour la méditation des problèmes actuels auxquels nous sommes confrontés. Nous venons d'indiquer, à l'intérieur même de notre conclusion, quelques pistes de réflexion en vue de l'application possible des thèses de Schelling et de Kierkegaard sur la question du mal. Nous avons vu également que, même dans le cas où un lecteur rejetterait en bloc les thèses des deux auteurs, il ne pourrait pas nier, cependant, que les questions qu'ils posent au sujet du mal font très bien ressortir les enjeux problématiques qu'il s'agit d'expliquer, de sorte que nous sommes ainsi aiguillonnés sur des voies pertinentes si nous désirons pousser plus loin nos recherches sur le mal. Nous pouvons donc considérer que la pertinence de Schelling et de Kierkegaard pour l'actualité est démontrée de façon satisfaisante.

Nos deux objectifs ayant été atteints, il ne nous reste plus maintenant qu'à espérer que le travail de mise en comparaison que nous avons entrepris entre Schelling et Kierkegaard en

vue de faire ressortir leurs affinités de pensée, sera poursuivi par d'autres chercheurs sur d'autres thèmes spécifiques tout aussi intéressants, tels que, par exemple, la liberté, la conception du christianisme ou l'opposition à l'hégélianisme, qui seraient susceptibles de faire voir entre les deux auteurs d'autres points de convergence significatifs.

## Bibliographie

*Littérature principale*

- (1) KIERKEGAARD, Sören, *Ou bien... Ou bien*, traduit par F. et O. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, collection «Tel», 1984.
- (2) KIERKEGAARD, Sören, *La Reprise*, traduit par Nelly Viallaneix, Paris, GF Flammarion, 1990.
- (3) KIERKEGAARD, Sören, *Crainte et tremblement*, traduit par P.-H. Tisseau, Paris, Aubier, collection «Bibliothèque philosophique», 1984.
- (4) KIERKEGAARD, Sören, *Le concept de l'angoisse*, traduit par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, collection «Idées», 1985 (1935).
- (5) KIERKEGAARD, Sören, *Les miettes philosophiques*, traduit par Paul Petit, Paris, Éditions du Seuil, collection «Points», 1996 (1967).
- (6) KIERKEGAARD, Sören, *Étapes sur le chemin de la vie*, traduit par F. Prior et M.-H. Guignot, Paris, Gallimard, collection «Tel», 1979 (1948).
- (7) KIERKEGAARD, Sören, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, traduit par Paul Petit, Paris, Gallimard, collection «Tel», 2002 (1949).
- (8) KIERKEGAARD, Sören, *Les Œuvres de l'Amour*, in *Œuvres complètes*, tome XIV, traduites par Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1980, pp. 1-357.
- (9) KIERKEGAARD, Sören, *Traité du désespoir*, traduit par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, collection «Idées», 1965 (1949).
- (10) KIERKEGAARD, *Journal (Extraits)*, tome 1, 1834-1846, Gallimard, 1963
- (11) SCHELLING, F.W.J., «Philosophie et Religion», in *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1988, pp. 95-139.
- (12) SCHELLING, F.W.J., «Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent», in *Œuvres métaphysiques*, traduites et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, collection «Bibliothèque de philosophie», 1980, pp. 115-196.
- (13) SCHELLING, F.W.J., «Conférences de Stuttgart», in *Œuvres métaphysiques*, traduites et annotées par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, collection «Bibliothèque de philosophie», 1980, pp. 197-259.
- (14) SCHELLING, F.W.J., *Les Âges du monde*, traduit par Pascal David, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1992.
- (15) SCHELLING, F.W.J., «Réponses de Schelling (aux Objections d'Eschenmayer contre les Recherches)», in *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1988, pp. 232-254.
- (16) SCHELLING, F.W.J., *Philosophie de la Révélation, Livre I*, traduction de la RCP Schellingiana sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1989.
- (17) SCHELLING, F.W.J., *Philosophie de la Révélation, Livre II*, traduction de la RCP Schellingiana sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1991.
- (18) SCHELLING, F.W.J., *Philosophie de la Révélation, Livre III*, traduction de la RCP Schellingiana sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1994.

(19) SCHELLING, F.W.J., «Exposé de la philosophie rationnelle pure», in *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction du GDR Schellingiana sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, collection «Bibliothèque de philosophie», 1998, pp. 245-525.

#### *Littérature secondaire*

(20) CLAIR, André, *Kierkegaard : Penser le singulier*, Paris, Éditions du Cerf, collection «La nuit surveillée», 1993.

(21) CLAIR, André, *Kierkegaard et autour*, Paris, Éditions du Cerf, collection «Histoire de la morale», 2005.

(22) ESCHENMAYER, A.K.A., «Objections d'Eschenmayer contre les *Recherches*», in *La liberté humaine et controverses avec Eschenmayer*, traduit par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1988, pp. 213-231.

(23) HEIDEGGER, Martin, *Schelling : le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduit par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, collection «Classiques de la philosophie», 1977.

(24) JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, L'Harmattan, collection «Ouverture philosophique», 2005.

(25) KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduit par Monique Naar, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 2004.

(26) LUTHER, *Œuvres*, édition publiée sous la direction de Marc Lienhard et Matthieu Arnold, Paris, Gallimard, collection «Bibliothèque de la Pléiade», 1999.

(27) PEDERSEN, Jørgen, «Conception of Freedom. Principal Perspectives», in Niels Thulstrup et Marie Mikulová Thulstrup (éditeurs), *Some of Kierkegaard's Main Categories* (Bibliotheca Kierkegaardiana Vol.16), Copenhagen, C. A. Reitzels Forlag, 1988, pp. 26-62.

(28) THULSTRUP, Niels, «Trial, Test, Tribulation, Temptation», in Niels Thulstrup et Marie Mikulová Thulstrup (éditeurs), *Some of Kierkegaard's Main Categories* (Bibliotheca Kierkegaardiana Vol.16), Copenhagen, C. A. Reitzels Forlag, 1988, pp. 105-119.

(29) WIRTH, Jason M., *The Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, Albany, New York, State University of New York Press, 2003.

(30) ZIZEK, Slavoj, *Essai sur Schelling : le reste qui n'éclôt jamais*, traduit par Elisabeth Doisneau, Paris, L'Harmattan, collection «Philosophie en commun», 1996.

#### *Littérature en lien avec notre méthode de travail*

(31) FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, collection «Bibliothèque des Sciences humaines», 1969.