

kierkegaard

l'existence

textes choisis



- | | | | |
|---|--|---|---|
|  | le philosophe
section dirigée par
JEAN LACROIX |  | le biologiste
section dirigée par
LOUIS GALLIEN |
|  | le psychologue
section dirigée par
PAUL FRAISSE |  | littératures anciennes
section dirigée par
ROBERT FLACELIÈRE |
|  | l'éducateur
section dirigée par
GASTON MIALARET |  | littératures modernes
section dirigée par
JEAN FABRE |
|  | le sociologue
section dirigée par
GEORGES BALANDIER |  | paideia
section dirigée par
GEORGES HEUYER |
|  | le linguiste
section dirigée par
ANDRÉ MARTINET |  | les grands textes
section dirigée par
C. KHODOSS ET J. LAUBIER |
|  | l'historien
section dirigée par
ROLAND MOUSNIER |  | philosophes |
|  | le géographe
section dirigée par
PIERRE GEORGE | | |
|  | le politique
section dirigée par
GEORGES LAVAU | | |
|  | le juriste
section dirigée par
JEAN CARBONNIER | | |
|  | l'économiste
section dirigée par
PIERRE TABATONI | | |
|  | le mathématicien
section dirigée par
JEAN-PIERRE KAHANE | | |
|  | le physicien
section dirigée par
HUBERT CURIEN | | |
|  | le chimiste
section dirigée par
JACQUES BÉNARD | | |

Kierkegaard

LES GRANDS TEXTES

BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE DE PHILOSOPHIE

DIRIGÉE PAR C. KHODOSS ET J. LAUBIER

COLLECTION SUP

KIERKEGAARD

L'existence

TEXTES TRADUITS PAR

P.-H. TISSEAU

ET CHOISIS PAR

JEAN BRUN



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1972

Dépôt légal. — 1^{re} édition : 4^e trimestre 1962
3^e édition : 4^e trimestre 1972

© 1962, Presses Universitaires de France

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

CHRONOLOGIE

1813. 5 mai : Naissance à Copenhague de Sören Kierkegaard. Le père, qui a 56 ans, avait fait fortune dans la bonneterie et les denrées coloniales. Veuf sans enfant, il s'était remarié avec sa bonne, dont il eut 7 enfants qu'il vit tous disparaître, sauf l'aîné, qui deviendra évêque luthérien, et le plus jeune : Sören.
1830. Sören Kierkegaard s'inscrit à l'Université pour étudier la théologie. C'est un étudiant amateur, sans vocation, qui fréquente les cafés et les théâtres.
1834. Date de l'épisode mystérieux de la vie de Kierkegaard que celui-ci appelle « le tremblement de terre ». Débuts dans les lettres, avec un article : *Nouvelle apologie de la nature supérieure de la femme*.
1835. David STRAUSS, *La vie de Jésus*.
1836. Fait partie d'un cercle d'étudiants dissipés baptisé « Le Pentagone ». A cette date se place probablement l'épisode du *Banquet*. Le père de Kierkegaard lui coupe les vivres ; Kierkegaard doit donner des leçons de latin. Son ami Poul Möller devient « le puissant clairon de son réveil ».
1837. Rencontre avec Régine Olsen. Le père paye les dettes du fils. Kierkegaard devient professeur de latin et n'habite plus la maison paternelle.
1838. Mort de Poul Möller. Mort du père, âgé de 82 ans. Kierkegaard hérite d'une partie de la fortune. Il abandonne le professorat. *Extrait des papiers d'un homme encore en vie*.
1840. Fidèle à une promesse faite à son père, il passe l'examen final de théologie. Septembre : fiançailles avec Régine.
1841. Août : Il renvoie son anneau de fiançailles à Régine. Affolée, celle-ci court chez Kierkegaard, elle ne le trouve pas et laisse un billet lui disant qu'elle va mourir. Désespéré, Kierkegaard renoue les relations avec Régine afin de ménager des transitions.

- Septembre* : Il obtient le titre de docteur avec une thèse sur *Le Concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*.
- 11 octobre* : Rupture définitive avec Régine.
- 25 octobre* : Il part pour Berlin. Il y suit les cours de Schelling qu'il qualifie de « radotages ». Son ami Emil Boesen le tient au courant des faits et gestes de Régine.
- L. FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme*.
1842. Apprenant que Régine est malade, il rentre à Copenhague. Auguste COMTE termine son *Cours de philosophie positive*.
1843. *L'Alternative*, par Victor EREMITA (rédigée à Berlin). L'ouvrage a un très gros succès, notamment *Le Journal du Séducteur* qui en fait partie.
- Deux Discours édifiants*, par S. KIERKEGAARD.
- Juillet* : Il apprend les fiançailles de Régine avec Fritz Schlegel. Il écrira à ce sujet : « Elle vous appartiendra dans cette vie ; elle ira dans l'histoire à mes côtés ; et dans l'éternité vous ne sauriez vous formaliser qu'elle m'aime aussi, moi qui, déjà le jour où je me suis fiancé avec elle, étais un vieillard de 1 000 ans trop vieux pour aimer vraiment une jeune fille. »
- Crainte et Tremblement*, par Johannes de SILENTIO.
- La Répétition*, par Constantin CONSTANTIUS.
- L. FEUERBACH publie *Les principes de la philosophie de l'avenir*.
- Trois Discours édifiants*, par S. KIERKEGAARD.
- Quatre Discours édifiants*, par S. KIERKEGAARD.
1844. Karl MARX publie une introduction à la *Critique de la Philosophie du droit de Hegel*.
- Max STIRNER publie *L'Unique et sa propriété*.
- Deux Discours édifiants*, par S. KIERKEGAARD.
- Trois Discours édifiants*, par S. KIERKEGAARD.
- Les Miettes philosophiques*, par Johannes CLIMACUS (a).
- Le Concept d'angoisse*, par Vigilius HAFNIENSIS.
- Quatre Discours édifiants*, par S. KIERKEGAARD.
1845. *Trois Discours sur des circonstances supposées*, par S. KIERKEGAARD
- Les Stades sur le chemin de la vie*, par HILARIUS le relieur, William AFHAM l'assesseur, Frater TACITURNUS.
- Polémique avec *Le Corsaire*, journal satirique dans lequel écrit Peder Ludvig Möller qui parodie Kierkegaard et le ridiculise ; ce dernier répond dans des articles publiés dans *Faedrelandet*.
- L. FEUERBACH, *L'Essence de la Religion*.
1846. Karl MARX rédige *L'idéologie allemande*.
- Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes philosophiques* par Johannes CLIMACUS (critique du système de Hegel).

(a) Johannes CLIMACUS (525-605) était un philosophe et théologien byzantin, auteur de la *Scala Paradisi* (*L'échelle vers le Paradis*).

- Kierkegaard pense que son œuvre est achevée, car son père l'avait persuadé qu'il ne dépasserait pas l'âge de trente-trois ans.
1847. *Le Livre sur Adler* (il s'agissait d'un pasteur qui prétendait avoir eu des communications avec le Christ), Kierkegaard remania le livre mais n'osa jamais le publier ; celui-ci se trouve dans le *Journal de Kierkegaard* (vol. VII₁).
Discours édifiants à divers points de vue, par S. KIERKEGAARD.
Les Œuvres de l'amour, par S. KIERKEGAARD.
1848. K. MARX et F. ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*.
Le roi de Danemark est contraint d'accepter un régime parlementaire. Guerre au Holstein où a eu lieu un soulèvement pro-allemand. Kierkegaard voit sa fortune s'effriter. Deviendra-t-il journaliste, homme de lettres, professeur, pasteur ? Il s'achemine peu à peu vers la lutte contre l'Église officielle.
Discours chrétiens, par S. KIERKEGAARD.
La Crise et une crise dans la vie d'une actrice, par INTER et INTER.
Point de vue explicatif de mon œuvre. Kierkegaard hésite longtemps à publier ce texte puis y renonce ; il ne sera édité qu'en 1859, après la mort de Kierkegaard, par le frère de celui-ci, avec deux notes sur *L'Individu*.
1849. *Sur mon œuvre d'écrivain*, par S. KIERKEGAARD, publié en 1851.
Le lis des champs et l'oiseau du ciel, par S. KIERKEGAARD.
Deux petits traités éthico-religieux, par H. H.
La maladie à la mort (Le Traité du désespoir), par ANTI-CLIMACUS.
Le Grand Prêtre, Le Publicain, La Pécheresse, Trois discours pour la communion du vendredi, par S. KIERKEGAARD.
1850. *L'école du christianisme*, par ANTI-CLIMACUS.
Nombreuses discussions avec Mynster, le pasteur du père de KIERKEGAARD.
Un Discours édifiant, par S. KIERKEGAARD.
1851. *Deux Discours pour la communion du vendredi*, par S. KIERKEGAARD.
De l'immuabilité de Dieu, discours prêché le 18 mai 1851 et publié en 1855.
Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains, par S. KIERKEGAARD.
Jugez vous-mêmes. Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains. Seconde série, par S. KIERKEGAARD.
1854. Mort de l'évêque Mynster ; il est enterré « avec toute la musique ». Le théologien Martensen, qui lui succède, fait l'éloge de son prédécesseur en le donnant pour un véritable « témoin de la vérité ». Kierkegaard écrit de 1854 à 1855 de nombreux articles dans le *Faedrelandet*. Le premier, de février mais publié en décembre 1854, *L'évêque Mynster était-il un « témoin de la vérité », un des vrais témoins de la vérité — cela est-il vrai ?* fait scandale.

1855. M. et Mme Schlegel partent pour les Antilles danoises où le mari de Régine est nommé gouverneur. Celle-ci guette Kierkegaard avant son départ, elle le salue, il lui répond.

Cela doit être dit, que cela soit dit maintenant, par S. KIERKEGAARD.

Mai : Premier numéro de *L'Instant*, feuille publiée par Kierkegaard et dans laquelle il attaque l'Église d'État. Neuf numéros parurent, le dixième était prêt lorsque mourut Kierkegaard.

20 octobre : Kierkegaard s'effondre dans la rue, il est transporté à l'hôpital.

11 novembre : Il meurt d'une maladie non identifiée. Il avait fait de Régine Schlegel son héritière, mais celle-ci demande à son mari de dire au frère de Kierkegaard qu'« elle désire uniquement retenir quelques lettres et quelques petites choses qu'on a pu trouver dans la maison du défunt, qu'elle suppose avoir été antérieurement en sa possession ».

Aux obsèques, on note l'absence du clergé, à l'exception du frère de Kierkegaard et du Doyen.

Au cimetière, Henrik Lund, neveu de Kierkegaard, proteste contre la cérémonie officielle.

1859. Publication de : *Point de vue explicatif de mon œuvre*, écrit en 1848.

1881. Publication du *Journal* de Kierkegaard.

1904. Mort de Régine, à qui il avait dit : « Vois-tu, Régine, dans l'éternité, on ne se marie pas ; là, Schlegel et moi, nous serons tous deux contents d'être avec toi. »

Publication des *Lettres* de Kierkegaard à Régine et à Emil Boesen.

1901-1906. Première édition danoise des *Œuvres complètes* de Kierkegaard.

1920-1936. Deuxième édition danoise des *Œuvres complètes* de Kierkegaard.

1962-1964. Troisième édition danoise des *Œuvres complètes* de Kierkegaard.

1966. Début de la publication des *Œuvres complètes* de Kierkegaard traduites en français par P.-H. TISSEAU et Mme JACQUET-TISSEAU.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Toutes les traductions figurant dans ce recueil sont de P.-H. Tisseau ; elles sont extraites des éditions suivantes auxquelles renvoient les indications de pagination :

- 1^o Chez Aubier (Paris) :
Grainte et tremblement (1946).
- 2^o Chez Alcan (Paris) :
Le Banquet (1933) ;
Le concept d'angoisse (1935).
- 3^o Chez Delachaux & Niestlé (Neuchâtel) :
Discours chrétiens (1952).
- 4^o Chez le traducteur (Bazoges-en-Pareds, Vendée) :
L'école du christianisme (1936) (rééd. Perrin, 1963) ;
L'Alternative (1940), II^e Partie : I. La valeur esthétique du mariage ; II. L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la Personnalité ; III. Ultimatum.
Point de vue explicatif de mon œuvre (1940) (rééd. Perrin, 1963) ;
Les stades sur le chemin de la vie (1942) : *Coupable ? Non coupable ? ; Lettre au lecteur.*
La répétition (1948) ;
L'Instant (1948) ;
Sur une tombe (1949) ;
La maladie à la mort (s. d.).
L'Alternative (in extenso), in *Œuvres complètes* de Kierkegaard, t. III et IV, Editions de l'Orante, 1970.
- 5^o Traductions inédites (les extraits ne comportent donc pas d'indications de pagination) :
Les Miettes philosophiques ;

*Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes
philosophiques ;
Journal.*

Les notes de Kierkegaard sont indiquées par des nombres.

Les notes de l'éditeur sont indiquées par des lettres.

Les notes du traducteur sont indiquées par des lettres et sont suivies de la mention : Note de Tisseau.

La traduction française des *Œuvres complètes* de Kierkegaard dans la traduction P.-H. Tisseau, revue et complétée par Mme Jacquet-Tisseau, est en cours de publication (Éditions de l'Orante). Elle comprendra 20 volumes, en juin 1972 les tomes III, IV, V, XIII, XVI et XVIII étaient en vente.

N. B. — On trouvera une bibliographie des œuvres, traductions de Kierkegaard et des ouvrages publiés sur le philosophe danois, dans : Sören KIERKEGAARD, *International bibliography*, edited by Jens HIMMELSTRUP, assisted by Kjeld BIRKET-SMITH (Copenhagen, 1962).

AVERTISSEMENTS

LA PSEUDONYMIE

[L'œuvre de Kierkegaard est difficilement séparable de sa vie ; toutefois, le manque de place ne nous a pas permis de donner des extraits du *Journal* ou des *Lettres* ayant trait aux relations de Kierkegaard avec son père, avec sa fiancée Régine, avec l'évêque Mynster, avec *Le Corsaire*, etc. ; pas plus que des citations concernant le « tremblement de terre » ou l'« écharde dans la chair », épisodes mystérieux, mais très importants de l'existence de Kierkegaard. Cependant, Kierkegaard nous dit lui-même que s'attacher à son portrait, c'est transformer l'indifférent en important pour transformer ensuite l'important en indifférent ; c'est pourquoi il est nécessaire de citer en introduction le texte où Kierkegaard s'explique sur la distance qu'il a voulu maintenir entre lui-même et son œuvre, distance qui se traduit dans la pseudonymie.]

Ma pseudonymie ou polyonymie n'a pas *une raison accidentelle se rattachant à ma personne* (à coup sûr, elle n'a jamais été dictée par la crainte d'une peine légale ; à ce point de vue, je n'ai pas conscience d'avoir contrevenu de quelque façon à la loi ; d'ailleurs, l'imprimeur et le censeur, en tant que fonctionnaires, ont toujours été informés de la personne de l'auteur lors de chaque publication) ; cette pseudonymie tient *essentiellement à la nature même de l'œuvre* ; les besoins de l'affabulation, la nécessité de sérier psychologiquement les divers types d'individualités ont exigé le recours au procédé de la poésie qui a toute licence en matière de bien et de mal, de contrition et de gaieté débordante, de désespoir ou d'orgueil, de souffrance et de lyrisme, etc., licence qui n'a d'autre limite que la logique psychologique de l'idée personifiée, alors qu'aucune personne vraiment réelle n'oserait et ne saurait se permettre cette logique dans les limites morales de la réalité. L'œuvre écrite est donc bien de moi, mais seu-

lement dans la mesure où j'ai fait parler et entendre l'individualité réelle en sa fiction *qui produit elle-même* sa propre conception de la vie qu'elle représente. Car ma situation est encore plus compliquée que celle d'un poète qui *forge* ses personnages tout en restant *lui-même* dans la préface *l'auteur*. Je suis, en effet, impersonnellement ou personnellement à la troisième personne un souffleur qui a poétiquement créé *les auteurs* qui ont eux-mêmes créé leurs *préfaces* et même leurs *noms*. Ainsi, les ouvrages pseudonymes ne contiennent pas un seul mot de moi ; je n'ai aucune opinion à leur sujet, sinon comme tiers, aucun savoir de leur signification, sinon comme lecteur, et pas le moindre rapport privé avec eux, comme il est d'ailleurs impossible d'en avoir avec une communication doublement réfléchie. Un seul mot de moi personnellement et en mon propre nom serait un présomptueux oubli de soi qui, au point de vue dialectique, aurait pour effet d'anéantir les pseudonymes. [...]

Mon fac-similé, mon portrait, etc., comme la question de savoir si j'ai porté le chapeau ou la casquette, etc., ne saurait retenir l'attention que des gens pour qui l'indifférent serait devenu l'important — en échange peut-être d'avoir vu l'important devenir à leurs yeux l'indifférent. Je suis juridiquement et littérairement responsable (1), mais au point de vue dialectique, il est facile de le comprendre, c'est moi qui *ai été*, pour l'œuvre, l'occasion de s'exprimer dans le monde de la réalité qui, naturellement, ne peut entrer en relations avec les auteurs réels en leur fiction et qui, par suite, aux points de vue littéraire et juridique, s'en tient à moi avec une parfaite logique et un droit absolu. Je dis aux points de vue littéraire et juridique, car si la réplique devait donner les propres termes de l'auteur (au sens direct), toute œuvre poétique serait *eo ipso* rendue impossible, absurde ou insupportable. Aussi, au cas où quelqu'un voudrait citer un passage des ouvrages, mon vœu, ma prière, c'est qu'on me rende le service de citer le nom de l'auteur pseudonyme

(1) C'est pour cette raison que je donnai tout de suite mon nom comme éditeur sur la page de titre des *Miettes* (1844) ; car l'absolue importance du sujet exigeait que fût dûment nommé dans la réalité le responsable d'une réalité possible.

respectif et non le mien ; en d'autres termes, qu'on opère entre nous un partage suivant lequel le propos appartienne au pseudonyme comme à une femme mineure, et la responsabilité civile, à moi.

Post-scriptum ; Première et dernière explication.

KIERKEGAARD NE VEUT PAS ÊTRE APPELÉ PHILOSOPHE

Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe ; il n'a pas compris le système, s'il y en a un, s'il est fini ; son faible cerveau a déjà suffisamment de mal à la pensée de la prodigieuse intelligence nécessaire à chacun, aujourd'hui que tout le monde a une aussi prodigieuse pensée. L'on a beau être en mesure de formuler en concepts toute la substance de la foi, il n'en résulte pas que l'on a saisi la foi, saisi comment on y entre ou comment elle entre en quelqu'un. Le présent auteur n'est pas le moins du monde philosophe ; il est, *poetice et eleganter*, un écrivain amateur, qui n'écrit ni système, ni *promesses* de système ; il n'est pas tombé dans l'excès de système et ne s'est pas voué au système. Écrire est pour lui un luxe, qui gagne en agrément et en évidence, moins il y a de gens pour acheter et lire ses productions. Il n'a pas de peine à prévoir son destin à une époque où l'on biffe d'un trait la passion pour servir la science, à une époque où un auteur qui veut être lu doit prendre soin d'écrire un livre facile à feuilleter pendant la sieste, et soin de se présenter avec la politesse du garçon jardinier de l'annonce qui, le chapeau à la main et muni du certificat de son dernier patron, se recommande au très honorable public. L'auteur prévoit son sort : il passera complètement inaperçu ; il devine, avec effroi, que la critique jalouse lui fera plusieurs fois donner le fouet ; bien plus, il tremble à la pensée qu'un scribe zélé, qu'un avaleur de paragraphes (toujours prêt pour sauver la science, à traiter les ouvrages des autres comme Trop (a) en usait vis-à-vis de *La destruction du genre humain* pour « sauver le goût »), il tremble que ce censeur ne le découpe en paragraphes,

(a) Personnage de *Recensenten og Dyret* (*Le critique et l'animal*), scène 7, par J. L. HEIBERG (note de P.-H. TISSEAU).

inflexible comme l'homme qui, pour satisfaire à la science de la ponctuation, divise son discours en comptant les mots : trente-cinq jusqu'au point et virgule, cinquante jusqu'au point. Je m'incline avec la plus profonde soumission devant tout chicaneur systématique : « Ce n'est pas le système, cela n'a rien à voir avec le système. Je lui désire tout le bonheur possible ainsi qu'à tous les intéressés danois de cet omnibus (a) ; car ce n'est jamais une tour qu'ils élèveront. A tous et à chacun en particulier je souhaite bonne chance et succès. » *Crainte et tremblement*, p. 5.

L'ÉCRIVAIN RELIGIEUX

Je prie très instamment, et une fois pour toutes, le bienveillant lecteur d'avoir toujours à l'esprit que la pensée totale de l'œuvre entière est celle-ci : le devenir chrétien. *Point de vue*, p. 23, n. 1.

(a) Les omnibus parurent à Copenhague vers 1840 (note de P.-H. TISSFAU).

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE
DE L'OBJECTIVITÉ
ET REFUS
DE L'ILLUSION

CHAPITRE PREMIER

LE PENSEUR SYSTÉMATIQUE
ET L'HOMME PASSIONNÉ

L'ABSTRACTION

La langue de l'abstraction ne mentionne, à vrai dire, jamais ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, et elle en donne encore moins l'explication. Justement parce quelle est *sub specie aeterni* (a), la pensée abstraite ne tient pas compte du concret, de la temporalité, du devenir propre à l'existence et de la misère que connaît l'existant du fait qu'il est une synthèse d'éternel et de temporel, plongée dans l'existence (1). Si l'on admet

(a) Sous la catégorie de l'éternité.

(1) Que dans sa *Logique*, HEGEL fasse néanmoins constamment intervenir une notion par trop au courant du concret et de ce qu'il comporte, dont le professeur, malgré la nécessité du passage, a besoin en chaque occasion pour aller plus loin, c'est naturellement une faute

maintenant que la pensée abstraite est ce qu'il y a de plus élevé, il en résulte que la science et les penseurs délaissent fièrement l'existence et qu'ils nous laissent à nous autres hommes le pire à digérer. Et même, il en résulte encore autre chose pour le penseur abstrait lui-même ; comme il est pourtant lui aussi un existant, il doit être en quelque façon un distrait.

S'informer abstraitement de la réalité (à supposer qu'on en ait le droit, puisque le particulier, le contingent sont partie intégrante du réel et le contraire de l'abstraction), et donner une réponse abstraite, est beaucoup moins difficile que de demander ce que signifie que telle chose précise est une réalité, et que de répondre à cette question. Car l'abstraction ne tient pas compte de cette chose précise, mais la difficulté consiste précisément à la rattacher à l'idéalité de la pensée en voulant la penser. L'abstraction ne peut même pas s'occuper d'une pareille contradiction que justement elle empêche.

L'insuffisance de l'abstraction éclate justement dans toutes les questions qui concernent l'existence ; elle commence par écarter la difficulté en l'omettant, puis elle se vante de tout expliquer. Elle explique l'immortalité en général et tout va à merveille, car l'immortalité devient identique à l'éternité, celle qui est essentiellement le *medium*, le milieu de la pensée. Mais quant à savoir si un existant particulier est immortel, ce qui est bien la difficulté, l'abstraction n'en a cure. Elle est désintéressée, mais la difficulté de l'existence est ce qui intéresse l'existant, infiniment intéressé à exister. La pensée abstraite m'aide ainsi, touchant mon immortalité, en me tuant comme individu ayant une existence particulière pour me rendre alors immortel ; elle me secourt à peu près à la façon du médecin de Hol-

que TRENDLENBURG (a) a excellemment relevée (*Etudes de logique : la méthode dialectique*). Pour rappeler l'objet qui nous occupe surtout ici, comment s'opère le passage par lequel l'existence est les existences ? « L'existence est la synthèse immédiate de la réflexion-en-soi et de la réflexion en-autre-chose. Elle est *par conséquent* (?) la masse indéterminée des existants » (HEGEL, *Encyclopédie*, § 123). Comment la détermination tout abstraite d'existence en vient-elle à se diviser ainsi ?

(a) Philosophe allemand, célèbre pour ses études sur la logique et sur les catégories d'Aristote.

berg (a), dans *La Chambre de l'Accouchée*, dont la drogue tua le malade, mais chassa aussi la fièvre. Quand donc on regarde un penseur abstrait qui ne veut pas clairement reconnaître et avouer le rapport de sa pensée abstraite avec sa propre existence, il a beau être un esprit remarquable, il n'en produit pas moins une impression comique : il est en train de cesser d'être un homme. Tandis qu'un homme réel, synthèse d'infini et de fini, trouve justement sa réalité dans la sauvegarde de cette synthèse et est infiniment intéressé à exister, un pareil penseur abstrait a une double nature : il est un être imaginaire vivant dans l'être pur de l'abstraction, et parfois une triste figure de professeur dont le moi abstrait se défait comme on dépose sa canne. Quand on lit la biographie d'un pareil penseur (dont les ouvrages peuvent être remarquables), on frémit parfois en songeant à la condition humaine (1). Les admirables travaux d'une brodeuse n'empêchent point de songer à son triste destin : de même il est comique de voir un penseur qui, malgré ses airs de matamore, a une existence personnelle de jocrisse : marié, il ne connaît ou n'éprouve guère la puissance de l'amour ; son union est aussi impersonnelle que sa pensée ; sa vie personnelle est dénuée de pathos et de luttes passionnées et, en vrai philistin, il n'a d'autre souci que de chercher l'université la plus généreuse. On croirait impossible pareil désaccord avec la pensée, uniquement propre, semble-t-il à la misère du monde extérieur où l'un peine en esclave pour un autre, et où l'on n'admire pas sans tristesse les travaux de la brodeuse. On croirait qu'un penseur a la vie humaine la plus riche : c'était le cas en Grèce.

PENSER ABSTRAITEMENT N'EST PAS EXISTER VRAIMENT

Il en est autrement du penseur abstrait quand, sans s'être compris lui-même ni avoir saisi le rapport de la pensée abstraite et de l'existence, il suit l'impulsion d'un

(1) Et, quand on lit dans ses ouvrages que la pensée et l'être sont une seule et même chose, on se dit, en songeant à sa vie et à son destin : l'être auquel la pensée est identique n'est sans doute pas celui de la condition humaine.

(a) HOLBERG (1684-1754), poète et dramaturge danois.

certain talent ou subit un dressage en ce sens. Je le sais, on admire volontiers l'existence d'un artiste qui, sans s'interroger sur la nature de la condition humaine, obéit à son talent et fait oublier l'homme pour l'œuvre ; mais, je le sais aussi, le tragique d'un pareil existant est de ne pas avoir une vie personnelle éthique correspondant à son talent ; et je sais encore qu'en Grèce un penseur n'était pas un existant diminué qui produisait des chefs-d'œuvre, mais était lui-même un chef-d'œuvre d'existant. La qualité de penseur devrait pourtant bien aussi être la dernière à poser comme différente de la condition humaine. S'il se trouve ainsi qu'un penseur abstrait a manqué de sens comique, c'est *eo ipso* la preuve que toute sa pensée est l'œuvre d'un talent peut-être remarquable, mais non d'un homme ayant éminemment existé comme homme. Et pourtant, l'on enseigne que la pensée englobe et domine tout ; mais en même temps, l'on ne voit pas d'objection à ce que le penseur n'existe pas essentiellement en tant qu'homme, mais en tant qu'exprimant un talent qui le différencie. Que les dires sur la pensée ne se redoublent pas dans l'idée qu'on a du penseur, autrement dit, que son existence contredise sa pensée, cela montre que l'on est simplement en présence d'un professeur. La pensée domine le sentiment et l'imagination, enseigne un penseur sans pathos ni passion ; la pensée domine l'ironie et l'humour, enseigne un penseur totalement dépourvu de tout sens du comique. Quel comique ! Toute pensée abstraite appliquée au christianisme et à tous les problèmes de l'existence est un essai dans le genre comique ; de même, la prétendue pensée pure est une curiosité psychologique, une admirable sorte d'ingéniosité déployée à réunir et à construire dans ce milieu chimérique qu'est l'être pur. Quand il divinise sans plus cet être pur qu'il met au-dessus de tout, le penseur montre qu'il n'a jamais existé comme homme, qu'entre autres il n'a jamais agi au sens éminent du mot où j'entends l'intériorité, et non les exploits, Mais il faut essentiellement agir au sens éminent pour exister en tant qu'homme ; quand alors, déployant jusqu'au bout sa passion subjective et pleinement conscient de sa responsabilité éternelle, on risque le décisif (et tout homme en est capable), on apprend autre chose et qu'être homme, ce n'est pas à longueur

d'années raccorder des pièces pour en faire un système. Quand on existe essentiellement comme homme, on acquiert aussi une aptitude au sens comique. Je ne dis pas que quiconque existe réellement comme homme est pour autant capable d'être comique ou comédien, mais qu'il a la chance de le devenir.

La langue de l'abstraction ne montre pas réellement la difficulté de l'existence et de l'existant ; je vais le mettre en lumière à propos d'une question capitale que l'on a fort débattue, oralement et par écrit. Comme on sait, la philosophie hégélienne a aboli le principe de contradiction ; plus d'une fois, Hegel lui même a fulminé contre les penseurs qui, demeurés dans les sphères de la raison et de la réflexion, prétendaient qu'il y avait un dilemme. Depuis, le jeu est devenu une pose : parle-t-on discrètement d'un *aut-aut* (a), de deux choses l'une ? Alors, pareil à Jens, le garde forestier de *La Chronique de Kallundborg*, de Baggesen (b), un hégélien arrive au grand galop, remporte la victoire et rentre chez lui en valeureux chevalier. Chez nous aussi les hégéliens [Martensen (c) et Heiberg (d)] se sont à plusieurs reprises livrés à de semblables expéditions, notamment contre l'évêque Mynster (e), pour remporter la victoire éclatante de la spéculation ; mais l'évêque tient toujours bon, malgré ses positions plusieurs fois conquises et bien qu'on ait plutôt lieu de craindre que les énormes efforts de la victoire aient par trop affaibli les invincibles

(a) Ou Bien... ou bien ; cf. le titre du livre de KIERKEGAARD, *Enter-Elten* (*L'Alternative*).

(b) Baggesen (1764-1826), écrivain danois.

(c) H. L. Martensen (1808-1884), théologien, évêque de Sélande.

(d) J. L. Heiberg (1791-1860) introduisit, avec Martensen, le système de Hegel au Danemark, le hégélianisme eut aussitôt beaucoup de succès dans les universités et auprès de certains théologiens. Heiberg donna un compte rendu de *L'Alternative* qui exaspéra Kierkegaard ; Heiberg y appréciait le *Journal du séducteur*, mais se plaignait de la longueur et de la difficulté pesante de l'ensemble. Heiberg traduisit en danois la pièce de Scribe, *Les premières amours*, à laquelle Kierkegaard consacre un article dans *L'Alternative*.

(e) L'évêque Mynster (1775-1854) était le pasteur du père de Kierkegaard. Confesseur du Roi il occupait le plus haut grade de la hiérarchie ecclésiastique danoise ; la pompe de ses funérailles nationales déclencha les foudres de Kierkegaard qui dénonça l'attitude de ceux qui voyaient dans une telle cérémonie la digne fin d'un vicaire du Christ.

vainqueurs. Et pourtant, lutte et victoire reposent peut-être sur un malentendu. Hegel a parfaitement, absolument raison de dire que, *sub specie aeterni*, dans le langage des abstraiteurs, dans la pensée pure et dans l'être pur, il n'y a pas de *aut-aut* ; comment, je le demande, pourrait-il s'y trouver une alternative, puisque l'abstraction justement supprime la contradiction ; Hegel et ses adeptes feraient beaucoup mieux de prendre la peine de nous expliquer ce que signifie cette comédie où ils introduisent en logique la contradiction, le passage, etc. Les champions d'un *aut-aut* ont tort quand ils pénètrent sur le terrain de l'être pur pour y défendre leur cause. Comme le géant luttant avec Hercule perdait sa force dès qu'il était soulevé de terre, le *aut-aut* de la contradiction est supprimé du fait qu'il est soulevé et retiré de l'existence pour passer dans l'éternité abstraite. D'autre part, Hegel a complètement tort quand, oubliant l'abstraction, il se précipite de là dans l'existence pour y supprimer à toute force le double *aut*. Il lui est, en effet, impossible de le faire dans l'existence qu'il supprime alors en même temps. Quand j'enlève l'existence (en fais abstraction), il n'y a pas de *aut-aut* ; quand de l'existence, j'enlève l'alternative, cela signifie que je supprime l'existence, mais non l'alternative dans l'existence. S'il est inexact qu'il y ait en théologie quelque chose de vrai qui ne le soit pas en philosophie, il est parfaitement exact qu'il y a pour un existant quelque chose de vrai qui ne l'est pas dans l'abstraction, et pour l'éthique, il est également vrai que l'être pur est une chimère et qu'il est interdit à un existant d'oublier qu'il existe. Il faut donc être prudent avec un hégélien ; il faut surtout bien savoir à qui l'on a l'honneur de parler, si c'est un homme, un homme existant, s'il est en personne *sub specie aeterni*, même quand il dort, mange, se mouche, et quoi encore. Il faut lui demander s'il est le pur *je-je*, ce dont jamais philosophe ne s'est avisé, et s'il ne l'est pas, comment il se rapporte de façon existentielle à ce stade intermédiaire où la responsabilité éthique liée à l'existence dont elle découle, soit dûment respectée. Il faut lui demander s'il existe et, dans l'affirmative, s'il n'est pas en devenir. Et dans ce cas, s'il n'est pas en rapport avec l'avenir. S'il ne se rapporte jamais à l'avenir en agissant. Et au cas où il n'agit jamais, s'il pardonne à un être mora-

lement passionné de l'appeler une bête. Mais, s'il agit au sens éminent, ne faut-il pas alors savoir s'il ne se rapporte pas à l'avenir dans la passion infinie ? S'il n'y a pas ainsi un *aut-aut* ? Si, pour un simple existant, l'éternité n'est pas simplement l'avenir, et non l'éternité, qui est telle uniquement pour l'être éternel qui ne devient pas ? S'il peut répondre à la question suivante, si toutefois on peut la lui poser : celle de savoir si la plus grande renonciation possible à l'existence pour être *sub specie aeterni* est chose qui lui arrive ou chose qu'on fait en vertu d'une résolution, ou même peut-être encore chose que l'on doit faire ? Car si je le dois, un *aut-aut* se trouve établi même en ce qui concerne le fait d'être *sub specie aeterni*. Qu'on lui demande encore s'il est né *sub specie aeterni* et a vécu depuis *sub specie aeterni*, incapable de comprendre de quoi je m'informe puisqu'il n'a jamais eu à faire avec quelque avenir ni connu de décision. Dans ce cas, je vois bien que ce n'est pas à un homme que j'ai l'honneur de parler. Mais je n'ai pas fini, car je trouve étrange l'apparition d'êtres aussi énigmatiques. Une épidémie de choléra est habituellement précédée d'une espèce de mouches qu'on ne voit pas d'ordinaire : ces êtres fantastiques et dignes des contes, ces penseurs purs ne seraient-ils pas le signe que l'humanité est à la veille d'une calamité, celle, par exemple, où elle se verrait privée de l'éthique et du religieux ? Il s'agit donc d'être prudent avec un penseur abstrait qui, non content de rester dans l'être pur de l'abstraction, veut encore que ce soit la fin suprême de l'homme, et qu'une pensée aboutissant à l'ignorance de l'éthique et à la méconnaissance du religieux soit le plus haut degré de la pensée humaine. Par contre, que l'on ne dise pas que, *sub specie aeterni*, « où tout est et où rien ne se produit » (doctrine des Éléates) (1),

(1) Egaré par ces propos constants sur un processus continu où les contraires s'unissent dans une synthèse supérieure, puis dans une autre plus haute encore, etc., on a pu établir un parallèle entre la doctrine de Hegel et celle d'Héraclite suivant laquelle tout passe et rien ne devient. Mais il y a mal donne, car tout ce que Hegel dit du processus et du devenir est illusoire. C'est pourquoi le Système manque d'une éthique et n'a rien à répondre quand la génération vivante et l'individu vivant l'interrogent sérieusement sur le devenir, en vue d'agir. Aussi bien, malgré tous ses discours sur le processus, Hegel ne comprend-il

il y aurait un *aut-aut*. Bien au contraire, l'absolue disjonction est à sa place là où tout est en devenir, là où il y a juste assez d'éternité pour retenir dans la décision passionnée, là enfin où l'*éternité* se rapporte en tant qu'avenir à l'être en devenir. Quand, en effet, je rattache l'éternité au devenir, je n'obtiens pas le repos, mais l'avenir. De là vient certainement que, si le christianisme a prêché l'éternité comme l'avenir, c'est à des existants ; et c'est aussi pourquoi il comporte un *aut-aut* absolu.

Tout exercice logique de la pensée est en langage abstrait et *sub specie aeterni*. Penser ainsi l'existence, c'est omettre la difficulté qui consiste à penser l'éternel dans le devenir, comme on y est bien obligé, puisque le sujet pensant est lui-même dans le devenir. Aussi est-il plus facile de penser abstraitement que d'exister, à condition de ne pas prendre ce dernier terme au sens banal où l'on existe sans plus, comme l'on est un sujet, sans plus. Ici encore, nous avons un exemple montrant que la tâche la plus simple est la plus difficile. Exister, croit-on, ce n'est rien du tout, et bien moins encore une difficulté ; n'existons-nous pas tous ? Mais penser abstraitement, voilà qui compte. Mais exister vraiment, c'est à-dire imprégner de conscience son existence que l'on domine pour ainsi dire de la distance de l'éternité, tout en étant précisément en elle et encore dans le devenir : en vérité la tâche est ardue. Si, de nos jours, penser n'était pas devenu je ne sais quoi d'étrange et de livresque, les penseurs nous feraient une tout autre impression, comme en Grèce où un penseur était aussi un existant passionné qu'exaltait l'exercice de sa pensée, comme jadis encore dans la chrétienté, quand un penseur était un croyant qui cherchait avec enthousiasme à se comprendre dans l'existence de la foi. Si les penseurs d'aujourd'hui faisaient de même, la pratique de la

pas l'histoire du monde dans le devenir ; grâce à l'illusion du passé, il la conçoit dans une totalité achevée d'où tout devenir est exclu. Aussi un hégélien ne peut-il se comprendre lui-même grâce à sa philosophie ; il ne peut comprendre que le passé ; mais un homme encore en vie n'est pas pour autant un mort. Le hégélien se console sans doute en songeant que lorsqu'on peut comprendre la Chine, la Perse, et les 6 000 ans d'histoire, on peut faire bon marché d'un individu, serait-ce soi-même. Pour moi, j'en juge autrement et je comprends mieux le contraire : quand on est incapable de se comprendre soi-même, l'intelligence qu'on a de la Chine, de la Perse, etc., est d'une nature particulière.

pensée pure aurait conduit de suicide en suicide ; car le suicide est la seule conséquence existentielle de l'exercice de la pensée pure, si celle-ci ne doit pas être simplement un élément partiel de la condition humaine ni passer un accommodement avec un mode d'existence éthique et religieuse personnelle, mais doit, au contraire, être tout et le but suprême. Nous ne faisons pas l'éloge du suicide, mais bien de la passion. Aujourd'hui, par contre, un penseur est une bête curieuse qui, à certaines heures du jour, témoigne d'une rare ingéniosité, mais qui, pour le reste, n'a rien de commun avec un homme.

Penser l'existence *sub specie aeterni* et abstraitement, c'est essentiellement la supprimer ; le mérite est semblable à celui, tant vanté, de la suppression du principe de contradiction. L'existence est inconcevable sans le mouvement, qui est inconcevable *sub specie aeterni*. Omettre le mouvement n'est pas précisément un coup de maître, et l'introduire comme passage en logique, et avec lui l'espace et le temps, c'est simplement apporter une confusion nouvelle. Cependant, pour autant que tout exercice de la pensée relève de l'éternité, la difficulté demeure pour l'existant. Comme le mouvement, l'existence est d'un commerce très difficile. Si je la pense, je la supprime et ainsi je ne la pense pas. Il pourrait donc sembler exact de dire qu'il y a une chose qui se refuse à la pensée : l'existence. Mais la difficulté reparaît : l'existence rétablit la connexion, du fait que le sujet pensant existe.

IL N'Y A PAS D'EXISTENCE SANS PASSION

La philosophie grecque n'était pas distraite ; aussi le mouvement est-il sans cesse l'objet de ses efforts dialectiques. Le philosophe grec était un existant et il ne l'oubliait pas. C'est pourquoi il recourait au suicide, ou à la mort à soi-même au sens pythagoricien [le *Phédon*] ou à l'idée d'être mort, au sens socratique, afin de pouvoir penser. Il avait conscience d'être un sujet pensant, mais aussi d'être sans cesse empêché de penser d'une façon continue, parce que l'existence comme *medium* le mettait toujours dans le devenir. Afin donc de pouvoir penser vraiment, il se suicidait. La philosophie moderne sourit avec hauteur d'un

pareil enfantillage, comme si tout penseur moderne, pour qui la pensée et l'être sont identiques, ne savait pas de façon aussi certaine qu'il ne vaut pas la peine d'être ce qu'il pense.

C'est sur ce point de l'existence et sur l'exigence que l'éthique adresse à l'existant qu'il faut résister quand une philosophie abstraite et sa pensée pure prétendent tout expliquer, sauf l'essentiel ; il suffit d'être homme résolument et de ne pas devenir une espèce de fantôme en cédant à la peur ou en se laissant duper par timidité. La question est différente si la pensée pure veut s'expliquer sur ses rapports avec l'éthique et avec une individualité éthique existante. Mais elle n'en fait jamais rien et n'y semble pas disposée, car, dans ce cas, elle devrait évidemment aussi s'atteler à une autre sorte de dialectique, celle des Grecs ou de l'existence. Pour tout ce qui s'appelle sagesse, tout existant est fondé à exiger la signature de l'éthique. Si, une fois ce chemin pris, une insensible transition fait peu à peu oublier à un homme d'exister pour penser *sub specie aeterni*, l'objection est alors d'autre sorte. Dans le cadre de la pensée pure, il est peut-être possible d'élever mainte objection contre la philosophie hégélienne, mais tout reste au fond dans l'état. Mais si, en modeste lecteur sans aucune prétention de me poser en juge, je suis tout prêt à admirer la *Logique* de Hegel, tout disposé à reconnaître tout ce que je peux y apprendre quand je m'y replonge, je garde à un égal degré ma fierté, mon obstination, mon entêtement et mon audace à prétendre que cette philosophie, faute de définir ses rapports avec un existant, faute de connaître l'éthique, sème dans l'existence la confusion. Le scepticisme le plus dangereux est toujours celui qui en a le moins l'air, mais c'est un scepticisme de dire que la pensée pure serait pour un existant la vérité positive, car ce positivisme est une chimère. Il est magnifique d'expliquer le passé, toute l'histoire du monde ; mais si l'intelligence du passé doit être la tâche suprême d'un homme encore en vie, ce positivisme est un scepticisme, voire dangereux en raison de l'illusion produite par cette énorme masse de choses que l'on comprend. Aussi la philosophie hégélienne est-elle exposée à la terrible aventure d'une attaque indirecte, capable de lui porter les coups les plus funestes. Qu'un jeune douteur, mais un douteur exis-

tant, et portant à un héros de la science la confiance aimable et sans bornes propre à son âge, se console à la pensée de trouver dans le positivisme hégélien la vérité, la vérité applicable à l'existence : s'il écrit en ce sens, il rédige une effroyable épigramme sur Hegel. Qu'on m'entende bien. Je ne dis pas que tout jeune homme est capable de triompher de Hegel, loin de là ; s'il a cette folle présomption, son attaque n'a aucune portée. Non ; un jeune homme ne doit jamais se mettre en tête d'attaquer Hegel ; il doit, au contraire, s'incliner devant lui sans réserve avec un abandon féminin, mais avec assez de force pour maintenir sa question, son doute : alors, il est un satirique sans le savoir. Ce jeune homme est un douteur existant ; toujours en suspens dans le doute, il aspire à la vérité — afin d'y exister. Il a donc une attitude négative, et comme la philosophie de Hegel est bel et bien positive, il n'est pas étonnant qu'il mette en elle son espoir. Mais, surprise ! la pensée pure est pour un existant une chimère, si la vérité est faite pour y exister. Exister en prenant la pensée pure pour guide, c'est comme voyager au Danemark avec une carte d'Europe où le Danemark figure gros comme ma plume — et c'est même plus impossible encore. L'enthousiasme de notre jeune homme, sa confiance illimitée en Hegel, telle est exactement la satire qu'il fait du maître. On l'aurait vu depuis longtemps, si la pensée pure ne se maintenait pas grâce à un courant d'opinion qui en impose aux gens : ils n'osent pas dire autre chose sinon que c'est magnifique, qu'ils ont compris, malgré l'impossibilité, en un sens, puisque cette philosophie ne peut amener personne à l'intelligence de soi qui est l'absolue condition de toute autre intelligence. Socrate a dit avec une pointe d'ironie qu'il ne savait pas exactement s'il était un homme ou autre chose, mais un hégélien peut dire au confessionnal du ton le plus solennel : je ne sais pas si je suis un homme, mais j'ai compris le Système. Pour moi, j'aime mieux dire : je sais que je suis un homme, et je sais que je n'ai pas compris le Système. Et quand je l'ai dit sans détours, j'ajoute que si l'un de nos hégéliens se charge de m'aider à le comprendre, je n'y mettrai aucun obstacle. Je m'efforcerai d'être aussi sot que possible pour me débarrasser si possible de tout présumé, hormis mon ignorance, afin de m'instruire d'autant mieux ; et je

m'efforcerai d'être aussi indifférent que possible devant une accusation d'inaptitude à la science, simplement pour être sûr d'apprendre quelque chose.

Il est impossible d'exister sans passion, quand on ne prend pas ce terme d'exister au sens banal. C'est pourquoi tout penseur grec était essentiellement aussi un penseur passionné. Assez souvent, je me suis demandé comment on pouvait rendre un homme passionné. J'ai pensé que j'y parviendrais si, par exemple, je pouvais le grimper sur un cheval que j'effraierais ensuite et qui partirait ventre à terre ; ou, pour mieux susciter la passion, si je pouvais décider un homme pressé d'arriver au plus tôt quelque part (et donc, déjà un peu passionné), à prendre une monture qui tiendrait à peine debout : et il en est pourtant bien ainsi d'exister, si l'on doit en avoir conscience. Je me suis dit encore que j'y parviendrais si l'on attelait à la voiture d'un cocher, le reste du temps impassible, une haridelle et un pégase, et qu'on dît à ce phaéton : « Et maintenant, en route ! » Et il en est pourtant bien ainsi d'exister, si l'on doit en avoir conscience. Comme le coursier ailé, l'éternité a une vitesse infinie ; la temporalité est une rosse, et l'existant est le cocher, bien entendu quand on ne prend pas le terme d'exister au sens banal ; car, dans ce cas, l'existant n'est pas un cocher, mais un paysan ivre qui se couche et s'endort dans la voiture en laissant les chevaux se tirer d'affaire. Lui aussi conduit, cela va de soi ; lui aussi il est cocher ; et beaucoup peut-être existent ainsi.

Pour autant que l'existence est mouvement, il faut qu'il y ait pour coordonner celui-ci un élément de continuité faite duquel il n'y a pas de mouvement. Dire que tout est vrai, équivaut à dire que rien ne l'est ; de même, dire que tout se meut revient à dire qu'il n'y a pas de mouvement (1). L'inertie appartient au mouvement à la fois comme son *telos* et son *metron*, comme son but et sa mesure ; sinon le fait que tout est en mouvement, si l'on supprime le temps et dit que tout est toujours en mouvement, est

(1) Telle était à coup sûr la pensée du disciple d'Héraclite disant que l'on ne peut pas, même une fois, traverser le même fleuve. Dans *Crainte et tremblement*, Johannes de SILENTIO a fait une allusion au dire de ce disciple, mais avec plus d'emphase que de vérité.

eo ipso immobilité. C'est pourquoi Aristote, qui souligne de tant de manières le mouvement, dit que Dieu meut tout sans être mû lui-même. Tandis maintenant que la pensée pure supprime tout mouvement ou l'introduit illogiquement en logique, l'existant connaît la difficulté de donner à l'existence la continuité sans laquelle tout ne fait que s'évanouir. Une continuité abstraite n'est pas une continuité et le fait que l'existant existe empêche essentiellement la continuité, tandis que la passion est la continuité « momentanée » qui tout à la fois retient et donne au mouvement son impulsion. Pour un existant, la décision et la répétition sont le but du mouvement, et une éternité concrète chez l'existant est la passion à son maximum. Toute passion qui donne à l'idéalité (1) est, en effet, une anticipation de l'éternel qui se trouve dans l'existence, en faveur de l'existence et pour lui permettre d'exister (2) ; on acquiert l'éternité abstraite quand on ne tient pas compte de l'existence ; un existant ne peut être parvenu à la pensée pure que par un début douteux qui se venge en rendant vide de sens l'existence de l'existant et en le faisant parler un peu comme un fou ; c'est autant dire le cas d'une foule de gens aujourd'hui où rarement, sinon jamais, l'on entend un homme parler comme s'il avait conscience d'être un existant particulier, mais où il est pris de vertige panthéiste quand *il* parle aussi de millions d'hommes, des Etats et de l'évolution du monde. Mais l'anticipation de l'éternel que la passion donne à l'existant n'est pourtant pas la continuité absolue ; elle est la possibilité d'approcher de la seule continuité véritable qui soit pour un existant. Je rappelle encore ma thèse, que la subjectivité est la vérité, car la vérité objective équivaut pour un existant à l'éternité abstraite.

L'abstraction est désintéressée, mais le fait qu'il existe

(1) La passion terrestre empêche d'exister en réduisant l'existence à l'instantané.

(2) La poésie et l'art, a-t-on dit, sont une anticipation de l'éternel. Si l'on veut les qualifier ainsi, il faut du moins relever que la poésie et l'art ne se rapportent pas essentiellement à l'existant, puisque la contemplation qui les caractérise, « la joie que procure le beau » est désintéressée, et qu'en les envisageant de façon contemplative on est en dehors de soi en tant qu'existant.

est l'intérêt suprême d'existant. Aussi a-t-il toujours un *telos*, et c'est de ce *telos* que parle Aristote disant (*De Anima*, III, 10, 2) que la pensée théorique, νοῦς θεωρητικός diffère de la pensée pratique par son but, νοῦς πρακτικός τῷ τέλει. Mais la pensée pure plane complètement, et non comme l'abstraction qui, si elle ne tient pas compte de l'existence n'en garde pas moins un lien avec elle ; la pensée pure plane de façon mystique, elle n'a aucun rapport avec un existant, elle explique tout au sein d'elle-même, sauf elle-même ; elle explique tout au sein d'elle-même, ce qui rend impossible l'explication capitale touchant le point dont il s'agit proprement. Quand ainsi un existant demande comment la pensée pure se rapporte à un existant, comment faire pour entrer en commerce avec elle, la pensée pure ne répond rien ; elle explique l'existence sans se départir de sa pensée pure et elle brouille tout en volatilisant l'existence sur laquelle elle est en fait vouée à l'échec, et en lui assignant une place dans sa propre sphère, si bien que tout ce que, de cette sphère, il faut dire de l'existence se trouve radicalement révoqué. Quand, dans la pensée pure, on parle d'une synthèse immédiate de la réflexion en soi et de la réflexion en autre chose et qu'on ajoute que cette synthèse immédiate est supprimée (*a*), il faut bien qu'un facteur intervienne entre les moments de la synthèse immédiate. Quel est ce facteur ? C'est le temps. Mais le temps se refuse à prendre place au sein de la pensée pure. Que signifient alors les termes de suppression, de passage, et de synthèse nouvelle ? D'une façon générale, qu'est-ce que cette façon de penser où l'on ne fait jamais que semblant de penser, parce que tout ce que l'on dit est absolument révoqué ? Et que veut-on, quand on refuse d'avouer que l'on pense ainsi, mais que l'on proclame bien haut la vérité positive de cette pensée ?

De même que l'existence a retiré pensée et existence en faisant de l'existant un sujet pensant ; de même aussi, il y a deux médiums, deux sphères : celle de l'abstraction et celle de la réalité. Mais il y en a encore une troisième,

(*a*) Allusion au rythme de la dialectique hégélienne : thèse, antithèse, synthèse ; cf. le texte de la p. 191 et les remarques de Kierkegaard sur *aufheben*.

d'invention toute récente, celle de la pensée pure. Aussi bien commence-t-elle, nous dit-on, après épuisement complet de l'abstraction. La pensée pure ignore — dirai-je en toute innocence ou par étourderie pure — le rapport que l'abstraction garde cependant toujours avec la matière d'où elle abstrait. Dans cette pensée pure s'apaisent tous les doutes, elle est la vérité positive éternelle, que sais-je encore ? Autrement dit, elle est un fantôme. Et si la philosophie hégélienne est exempte de tous postulats, elle y est parvenue grâce à un unique postulat : celui du commencement de la pensée pure.

L'intérêt suprême de l'existant est d'exister, et cet intérêt qu'il porte à l'existence est la réalité. La langue de l'abstraction ne peut pas rendre compte de la nature de la réalité. La réalité est un *inter-esse* entre l'unification hypothétique de la pensée, opérée par l'abstraction, et l'être. L'abstraction traite de la possibilité et de la réalité, mais sa conception de la réalité en est une fausse traduction, puisque le milieu où elle opère n'est pas la réalité, mais la possibilité. C'est seulement en supprimant la réalité que l'abstraction peut avoir prise sur elle ; mais la supprimer, c'est exactement la transformer en possibilité. Tout ce que, dans la sphère et dans la langue de l'abstraction, on dit de la réalité, on le dit dans la sphère de la possibilité. Dans la langue de la réalité, en effet, toute l'abstraction se rapporte comme une possibilité à la réalité, et non à une réalité au sein de l'abstraction et de la possibilité. La réalité, l'existence est le moment dialectique d'une trilogie dont le début et la fin ne peuvent pas être pour un existant qui, comme tel, se trouve dans le moment dialectique. L'abstraction referme la trilogie. C'est parfaitement exact. Mais comment le fait-elle ? Est-elle quelque chose de donné comme tel, ou n'est-elle pas l'acte de celui qui abstrait ? Mais celui-ci est bel et bien un existant et, comme tel, il se trouve dans le moment dialectique qu'il ne peut médiatiser ou enchaîner, et surtout pas de façon absolue tant qu'il est existant. Quand donc il le fait, il faut alors que cet acte se rapporte comme une possibilité à la réalité, à l'existence où il se trouve lui-même. Il faut qu'il explique comment il se comporte en l'espèce, j'entends, comme existant, ou qu'il dise s'il cesse d'être existant, et si un existant en a le droit.

Dès que nous posons ces questions, nous sommes sur le terrain de l'éthique, dont nous soutenons l'exigence sur l'existant ; cette exigence ne saurait être qu'il fasse abstraction de l'existence, mais bien qu'il existe, suivant aussi son intérêt suprême.

Existant, il ne peut surtout pas maintenir de façon absolue la suppression du moment dialectique, c'est-à-dire de l'existence ; il lui faut pour cela un autre *medium*, un autre milieu que celui de l'existence, laquelle est précisément le moment dialectique. Si un existant peut avoir connaissance de cette suppression, il ne le peut que comme d'une possibilité incapable de tenir dès que l'intérêt est posé ; aussi ne peut-il en être instruit que s'il est désintéressé, dénué d'intérêt, état où, comme existant, il ne peut jamais se trouver entièrement et que, comme existant, il n'a au point de vue éthique pas le moindre droit de prétendre atteindre par voie d'approximation, puisque au contraire l'éthique confère à son existence un intérêt infini, et tellement infini que le principe de contradiction en reçoit une valeur absolue.

LA SUBJECTIVITÉ RÉELLE N'EST PAS CELLE QUI SAIT

Nous voici encore au point que nous avons relevé ; l'abstraction ne s'occupe en rien de la difficulté propre à l'existence et à l'existant. Penser, la réalité dans le milieu de la possibilité, ce n'est pas une difficulté comme celle d'avoir à penser dans le milieu de l'existence qui, par son devenir, empêche l'existant de penser, comme si la réalité ne se prêtait pas à la pensée, alors pourtant que l'existant est un sujet pensant. Dans la pensée pure, l'on est plongé jusque par-dessus la tête dans les abîmes ; cependant, l'on a parfois l'impression que tout cela baigne un peu dans la distraction, parce que le penseur pur ne voit pas clairement ce qu'il en est d'un existant.

Tout savoir sur la réalité est possibilité ; la seule réalité dont un existant a plus qu'un savoir, c'est sa propre réalité, le fait pour lui d'être là, d'exister ; et cette réalité est son intérêt absolu. L'abstraction exige de lui qu'il devienne désintéressé pour savoir quelque chose ; l'éthique exige de lui qu'il trouve son intérêt infini à exister.

La seule réalité qui est pour un existant est sa propre réalité éthique ; de toute autre réalité, il n'a qu'un savoir ; mais le vrai savoir est une transposition dans la possibilité.

La certitude de la perception sensible est une illusion. Le scepticisme grec l'a déjà suffisamment montré, de même que l'idéalisme moderne. La certitude dont se prévaut le savoir historique n'est également qu'illusion, pour autant qu'il se donne pour une certitude de la réalité, puisque l'on n'est instruit d'une réalité historique qu'après l'avoir ramenée à la possibilité. [...] L'abstraction est la possibilité, qu'elle précède ou suive. La pensée pure est un fantôme.

La subjectivité réelle n'est pas celle qui sait, car le savoir place l'homme dans le *medium* de la possibilité ; elle est celle qui existe sur le plan éthique. Certes, un penseur abstrait existe, mais le fait qu'il existe est plutôt une satire sur lui-même. S'il prouve qu'il existe du fait qu'il pense, il se contredit d'étrange façon, car il fait abstraction de sa propre réalité dans la mesure même où il pense abstraitement. Pour autant, il est vrai, son être de fait devient évident comme un présupposé dont il veut se détacher, mais l'abstraction elle-même n'en reste pas moins une preuve étrange de son existence qui cesserait, en effet, s'il réussissait entièrement dans son abstraction. On a souvent repris le *cogito ergo sum* de Descartes. Si, par le « je » compris dans *cogito* on entend un homme particulier, la proposition ne prouve rien : je *suis* pensant, *ergo* je suis ; mais si je *suis* pensant, quelle merveille que je sois, c'est déjà affirmé, et le début affirme même plus que la fin. Si donc, par le « je » compris dans *cogito*, on entend un homme particulier existant, la philosophie s'écrie : Balivernes ! Sottises ! Il ne s'agit pas ici du « je » mien ou tien, mais du « je » pur. Mais ce « je » pur ne peut pourtant pas avoir d'autre existence que celle de la pensée ; que signifie alors la conclusion ? Il n'y en a pas ; car la proposition est une pure tautologie.

Quand nous disons que le penseur abstrait, bien loin de prouver par sa pensée son être, montre plutôt que son abstraction ne réussit pas entièrement à prouver le contraire, si l'on prétend en tirer la conclusion inverse qu'un existant réellement existant ne pense pas du tout, on commet une méprise toute gratuite. Il pense, assurément, mais il pense

de façon inverse en ramenant tout à lui-même qui est infiniment intéressé à exister. Socrate était certainement ainsi un sujet pensant, mais pour lui, était indifférent tout autre savoir que le savoir éthique auquel il donnait une importance infinie et qui concerne le sujet existant infiniment intéressé à l'existence.

Il y a donc contradiction à conclure de la pensée à l'existence, puisque au contraire la pensée détache, abstrait l'existence du réel qu'elle pense en le supprimant, en le transposant dans la possibilité. [...] De toute autre réalité que de la sienne propre, il demeure que l'on ne peut en être instruit qu'en la pensant. Pour la réalité personnelle, sa connaissance dépend de la question de savoir si le sujet pensant est capable de faire totalement abstraction de la réalité. C'est bien ce que veut le penseur abstrait, mais en vain, il n'en continue pas moins d'exister, et cette persistance de son existence personnelle qui fait parfois de lui « une triste figure de penseur », est une épigramme sur le penseur abstrait, pour ne rien dire des prétentions de l'éthique à son égard.

En Grèce, on avait pourtant les yeux ouverts sur l'existence. Aussi l'ataraxie du sceptique était-elle une tentative d'existence où il cherchait à en faire abstraction. De nos jours, on fait de l'abstraction sur le papier, comme on doute une fois pour toutes sur le papier. C'est ce qui, entre autres causes, a donné lieu à une si grande confusion dans la façon moderne de philosopher : nos philosophes ont une quantité de brèves affirmations sur l'immensité des tâches, et ils respectent, entre eux, cette monnaie de papier ; mais il n'arrive presque jamais à quelqu'un d'essayer de réaliser de façon existentielle l'exigence de la tâche. De la sorte, il est facile de venir à bout de tout, et de commencer alors sans présupposition. Celle, par exemple, de douter de tout exigerait une vie d'homme ; mais aujourd'hui, la chose est aussi vite faite que dite.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., chap. III, § 1.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE OBJECTIVE, SYSTÉMATISE ET CARICATURE LE CHRISTIANISME

LE VOMITIF

« Prends un vomitif. » Je dis : Prends un vomitif : sors de ce malaise. Songe d'abord un instant à ce qu'est le christianisme, à ce qu'il exige d'un homme, aux sacrifices qu'il demande, à ceux qui lui ont été faits : même de « tendres vierges », lit-on dans les chroniques — et qui ne passaient pas leur temps, n'employaient pas leur pensée à se demander, comme nos vierges chrétiennes, si elles iraient au théâtre en toilette bleu-clair ou coquelicot — même de tendres vierges ne reculaient pas d'effroi, mais recommandaient leur âme à Dieu et livraient courageusement leurs « membres délicats » à la cruauté des bourreaux ; songes-y d'abord un instant. Et prends, comme on prend un remède, un sentiment bien net et présent de la nausée que soulève cette façon de vivre où l'on rendrait à Dieu un culte *chrétien* quand, dans une heure de recueillement, un homme en costume de théâtre s'avance et proclame, l'air effrayant, d'une voix étranglée de sanglots, qu'il y a des comptes à rendre dans l'éternité, que nous allons au-devant de ce règlement — et songe alors à notre façon de vivre où, après l'heure du recueillement, le simple fait de passer outre à tel ou tel égard conventionnel, pour ne pas dire tel ou tel égard à son avancement, à son avantage matériel, à la faveur des grands, etc., passe pour une conduite dont nul ne saurait s'aviser, le déclamateur non plus, naturellement ; ou, si quelqu'un l'adopte, la voit pour son châtiment dénoncée comme une sorte de folie ; songe que cette façon

de vivre se donne pour un culte *chrétien* rendu à Dieu : allons le vomitif n'agit pas ?

Soit, une dose de plus ! Prends un sentiment bien net et présent de tout le dégoût que soulève une façon de vivre où ce serait un culte *chrétien* rendu à Dieu que ce spectacle où l'on voit, à la mort du déclamateur, un nouveau déclamateur (a) s'avancer en costume de théâtre et, du haut de la chaire présenter feu son prédécesseur comme un témoin de la vérité, l'un des vrais témoins de la vérité, l'un des anneaux de la chaîne sacrée : le remède reste inefficace ?

Soit, une dose encore. Prends un sentiment bien clair et présent de cette façon de vivre où, quand une personne déclare : « Non, on ne peut pourtant certes pas appeler feu le déclamateur un témoin de la vérité », on témoignerait de son zèle *chrétien* en portant sur cet homme ce jugement, sans cesse répété avec toute la publicité possible, qu'il souille — tu entends ! — qu'il souille la mémoire d'un homme d'honneur, qu'il insulte à la paix du tombeau — tu entends ! — qu'il insulte à la paix du tombeau, etc.

Cela fait de l'effet, n'est-ce pas ? Et tu vas voir ; tu vas te remettre ; le mauvais goût va disparaître. Je veux dire que tu vas te mettre d'accord avec toi-même et reconnaître que tout est pourri : nausée qui ne pouvait vraiment produire son effet, comme elle le devait, que lorsque l'évêque Martensen appliqua le mot de « témoin de la vérité ».

Laisse donc le vomitif produire son effet ; et après Dieu, merci à toi, évêque Martensen, pour ce vomitif d'une extrême efficacité.

L'Instant, n° 1, p. 28.

LES PRÊTRES SONT DES CANNIBALES

Chacun comprend le mot d'anthropophage. On frémit à la lecture ou au récit de ces mœurs effroyables de sauvages qui tuent leurs ennemis pour les manger. On frémit, on a envie de renier toute parenté avec ces êtres et de leur dénier le titre d'hommes.

(a) Allusion à l'éloge funèbre que l'évêque Martensen fit de son prédécesseur, l'évêque Mynster, qu'il représenta comme « un témoin de la vérité... un des anneaux de la chaîne sacrée qui va des temps apostoliques à nos jours ».

Je vais montrer que les prêtres sont des cannibales des plus abominables.

Qu'est-ce que le christianisme du Nouveau Testament ? La vérité qui souffre. Dans ce monde médiocre, lamentable, pécheur, mauvais et impie, la vérité est condamnée à souffrir, c'est la doctrine du christianisme ; et si le christianisme est la vérité qui souffre, c'est qu'il est *vérité* et est dans ce monde.

C'est aussi pour elle que Christ n'a pas seulement souffert la mort sur la croix ; toute sa vie, du début à la fin, a été souffrance ; c'est pour elle qu'a souffert l'apôtre ; pour elle, le témoin de la vérité, le martyr. Et le sauveur n'a demandé qu'une chose, la même, qu'après lui, l'apôtre et le témoin de la vérité ont uniquement demandée : l'imitation.

Mais que fait « le prêtre » ? Il a des études et n'est pas fou. « Les imiter, les suivre ! Belle proposition à faire à un homme intelligent ! Il faudrait d'abord qu'il ait changé et soit devenu fou pour s'aviser d'une pareille conduite. Non ; mais ne pourrait-on décrire les souffrances de ces magnifiques, ériger leur doctrines en dogmes rationnels, pour en tirer un gros profit permettant à un homme désireux de jouir de la vie d'en avoir les moyens, de se marier et d'élever des enfants ? » Autrement dit : ne pourrait-on convertir les magnifiques imitateurs en argent, les manger, vivre avec femme et enfants de les manger ?

Et tu as le mangeur d'hommes, le prêtre cannibale ! O morts magnifiques, votre destin en ce monde de bêtes, appelé au sommet monde de l'homme, votre destin, après votre mort comme pendant votre vie, est d'être mangés : vivants, vous êtes dévorés par la vermine des contemporains, et finalement vous êtes mis à mort ; une fois morts, ces vrais cannibales que sont les prêtres s'emparent de vous pour vivre de vous manger. La ménagère sale les provisions de viandes pour l'hiver : de même « le prêtre » garde dans le saloir les magnifiques qui ont dû souffrir pour la vérité. Le mort crie en vain : « Imitiez-moi, suivez-moi ! » « Trêve de bavardages », répond le prêtre ; « Tais-toi et reste là ; quelle sottise de me demander de te suivre, à moi qui justement dois vivre de te manger, et ma femme et mes enfants avec moi ; je te suivrais, victime possible aussi,

au lieu de vivre de toi et de te dévorer, au lieu de faire la plus brillante carrière, de gagner de l'argent à la pelle pour moi, ma femme et mes enfants qui, si tu voyais ! prospèrent si bien qu'on a plaisir à les voir ! »

C'est là du cannibalisme, et du plus répugnant, comme je vais le montrer.

1) Le cannibale est un sauvage ; « le prêtre » a des études et sa culture rend cette abomination beaucoup plus révoltante ;

2) Le cannibale mange son ennemi. Autrement du « prêtre ». Il feint d'être tout dévoué à ceux qu'il dévore. Le prêtre, je dis bien le prêtre, est l'ami le plus dévoué de ces magnifiques ; « écoute-le seulement ; écoute comme il sait dépeindre leurs souffrances, exposer leur doctrine ; ne mérite-t-il pas un surtout de table en argent, la croix de chevalier, tout un assortiment de fauteuils brodés, 2 000 rixdales de plus par an, lui cet homme magnifique qui, ému jusqu'aux larmes, est aussi capable de peindre les souffrances des magnifiques » ? Le cannibale n'est certes pas ainsi ; il avoue franchement son cannibalisme ; il ne se dit pas l'ami de celui qu'il dévore ; il le déclare son ennemi et se dit le sien. Le prêtre, au contraire, cache avec le plus grand soin qu'il est un cannibale ; comme le crocodile versant des larmes de pitié, il le dissimule en feignant d'être l'ami le plus dévoué de celui qu'il dévore. « Le prêtre » s'oblige par serment au Nouveau Testament, c'est-à-dire à imiter, à suivre le sauveur du monde — puis il tire sa révérence à l'imitation, et vit avec les siens de manger le témoin de la vérité, de dépeindre ses souffrances, d'exposer son enseignement sous forme de doctrines, en feignant d'être le disciple authentique et dévoué du crucifié. « Si tu l'avais entendu dimanche ; c'est un vrai disciple de Christ, cet homme, tellement il sait décrire les souffrances de Christ et rendre son témoignage... Ne mérite-t-il pas un parement de velours sur sa robe, et des décorations, et des milliers de rixdales par an ? »

3) Le cannibale a vite fini : d'un bond sauvage il se saisit de son ennemi, le tue, mange un peu de sa chair. Et c'est fini. Il revient alors à sa nourriture habituelle, jusqu'à ce que sa sauvagerie s'empare de lui contre son ennemi.

Autrement du prêtre cannibale. Son cannibalisme est

soigneusement conçu, habilement organisé ; il vise à ne vivre de rien d'autre pendant toute la vie et à permettre à la provision de nourrir un homme et sa famille en apportant un profit annuel croissant. Le prêtre, en son confortable presbytère de campagne, a la perspective de l'avancement ; sa femme est l'embonpoint même et la progéniture fait honneur aux parents. Et tout cela, grâce aux souffrances des magnifiques, du sauveur, de l'apôtre, du témoin de la vérité ; c'est d'eux que le prêtre vit et se nourrit, d'eux qu'il rassasie les siens en jouissant allègrement de la vie. Il garde ces magnifiques dans le saloir. En vain crient-ils : Imitez-moi, suivez-moi ! Un certain temps, il doit peut-être se boucher les oreilles contre ce cri qui lui rappelle son serment, pour ne pas être troublé dans la jouissance de son négoce ; mais au cours des ans, il se cuirasse tellement d'indifférence qu'il finit par ne plus l'entendre. Au début, il éprouve peut-être une certaine honte de s'entendre appeler un vrai disciple de Christ ; mais à la longue, il s'y accoutume si bien qu'il finit par croire l'être vraiment. Puis il meurt, aussi radicalement corrompu qu'il est possible à un homme de l'être ; et on l'enterre comme « témoin de la vérité ».

L'Instant, n° 9, p. 161.

CELA DOIT ÊTRE DIT

Mai 1855. Oui, c'est bien cela : le culte officiel, qui se prétend le christianisme du Nouveau Testament est, au point de vue chrétien, un faux.

Mais toi, chrétien ordinaire, chrétien de la moyenne, tu ne soupçonnes certes rien, tu es d'une entière bonne foi, convaincu que tout est dans l'ordre et qu'il s'agit du christianisme du Nouveau Testament ; ce faux est tellement enraciné qu'il y a même des prêtres vivant avec une entière bonne foi dans l'illusion que tout est dans l'ordre exact, qu'il s'agit du christianisme du Nouveau Testament. Car ce faux est proprement le faux, apparu au cours des siècles, par lequel le christianisme est peu à peu devenu exactement le contraire de ce qu'il est dans le Nouveau Testament.

Je le répète, cela doit être dit : en cessant de participer au culte officiel tel qu'il est maintenant célébré, et si d'ail-

leurs tu y prends part, tu as toujours une faute de moins sur la conscience et une grande : en ce qui te concerne, tu ne te moques pas de Dieu.

Le chemin par lequel tu vas au-devant des comptes de l'éternité est plein de dangers : « le prêtre » dit en partie la même chose. Mais il est un danger qu'il oublie de mentionner et contre lequel il omet de mettre en garde : le danger de te laisser ou de t'être laissé prendre à la formidable illusion que l'Etat et le prêtre (*a*) ont produite en faisant croire aux gens que c'est là le christianisme. Réveille-toi donc, prends garde ; qui que tu sois, tu peux toujours reconnaître que celui qui parle ici ne le fait pas pour gagner de l'argent, car il en met plutôt du sien, ni pour acquérir honneurs et considération, car il s'est volontairement exposé au contraire ; mais alors, tu peux aussi le comprendre : cela signifie que tu dois faire attention. *L'Instant*, p. 211.

(*a*) L'église danoise est une église d'Etat et les prêtres sont par conséquent des fonctionnaires.

CHAPITRE III

POÉSIE ET ROMANTISME SONT DES OPIUMS

LA POÉSIE

Le poète est religieusement le plus dangereux parce que l'homme l'aime plus que tout autre. Et s'il l'aime plus que tout autre, c'est que le poète est pour lui le plus dangereux. Souvent le malade désire le plus ardemment, aime surtout la chose qui lui est la plus funeste. Et pour l'esprit, l'homme naturel est un malade plongé dans un égarement, une illusion ; aussi ne désire-t-il rien tant que d'être trompé pour avoir toute licence, non seulement de rester dans son égarement, mais encore de se sentir à l'aise dans son illusion. Et le trompeur capable de l'y aider est justement le poète ; c'est pourquoi l'homme l'aime plus que tout autre.

Le poète ne se rapporte qu'à l'imagination ; il représente le beau, le bien, le noble, le vrai, le sublime, le désintéressé, le magnanime, etc., dans le climat de l'imagination et à la distance qui la sépare de la réalité. Et à cette distance, quel charme possède le beau, le noble, etc. ! Mais si ces choses sont mises à une telle proximité de moi qu'elles me contraignent, pour ainsi dire, à les faire passer dans la réalité, parce que celui qui les présente n'est pas un poète, mais un caractère, un témoin de la vérité qui les a lui-même réalisées, cette situation est terrible et même insupportable !

Chaque génération compte bien peu d'hommes endurcis et corrompus au point de vouloir être complètement quittes du beau, du noble, etc., mais aussi, très peu d'hommes sérieux et honnêtes au point de vouloir faire du beau, du noble, etc., une réalité.

« L'homme » ne désire pas que le bien soit éloigné de lui à la distance où le veulent les premiers, mais il ne le désire pas non plus aussi rapproché de lui que les derniers. A ce stade, se trouve « le poète », le favori du cœur humain. Et comment ne le serait-il pas ! Car le cœur a entre autres cette qualité par un effet à elle propre rarement mentionnée : il est hypocrite. Et le poète sait faire l'hypocrite avec l'homme.

La chose qui, si elle passait dans la réalité, apporterait la plus terrible souffrance, devient par l'art du poète la plus délicate jouissance. La renonciation au monde n'est pas une plaisanterie. Mais, fort de la possession du monde, quelle jouissance délicate et raffinée que de s'exalter avec le poète au cours « d'une heure de méditation » dans une atmosphère de sentimentalité !

... Et c'est par ce genre de culte rendu à Dieu que nous sommes tous devenus chrétiens. Toute l'affaire de la chrétienté des États et des peuples chrétiens, du monde chrétien, de l'Église d'État ou nationale, est éloignée de la réalité de toute la distance dont la sépare l'imagination ; c'est une illusion et si funeste au point de vue chrétien qu'ici s'applique le mot : l'illusion est pire que la peste.

L'Instant, n° 7, p. 106.

LE ROMANTISME

Tout n'est-il donc que songe et illusion — l'enthousiasme des philosophes de la nature et toute l'âme d'un Novalis (a) ne sont-ils donc que des fumées d'opium — là où je pensais rencontrer l'idéal sous sa couleur la plus pure et la plus belle, ne trouvé-je donc que le matériel ?

Journal (91), 11 octobre 1835.

* * *

Pour le romantique, il s'agit encore de savoir s'il est davantage la diversité bariolée aspirant ardemment à plonger

(a) Novalis, qui appelait sa philosophie un « idéalisme magique », affirmait que le poète devenu voyant devait pouvoir transformer le rêve en vie et la vie en rêve.

dans une éternité (son aspect le plus sentimental), ou s'il est davantage cette diversité conditionnée par une puissante activité.

Journal (142), mars 1836.

* * *

Le romantique consiste-t-il dans le bariolé, le multiple ? Non, car l'Antiquité a aussi ses nymphes, ses néréides, etc. ; mais le romantique inhérent au bariolé consiste dans l'insatisfaction d'un besoin qui l'a provoqué sans y trouver d'apaisement.

Journal (155), avril 1836.

* * *

Le romantique consiste proprement en ce que les deux moitiés d'une idée sont tenues séparées l'une de l'autre au moyen d'un intermédiaire hétérogène. Quand Adam fut créé, l'idée d'Adam réclama son supplément en Ève (les animaux vinrent à lui et il leur donna leurs noms ; on a ici le multiple, le chœur, si j'ose dire, l'ironie). Ève paraît : le romantique est fini, on a le repos. — L'homme est créé, il pèche, ce fait réclame son supplément, Christ. Le romantique s'est d'abord développé chez les nations qui ont pris conscience de cette moitié de l'existence ; les autres ont formé le chœur — l'ironie, etc. Christ vient : on a le repos. — Le retour de Christ pourrait être envisagé de la même façon.

Ces vues sont faciles à vérifier aussi bien au Moyen Age dans son ensemble que dans les œuvres romantiques.

Écho est-il romantique ? Oui, mais quand il répond, le romantique est révolu. L'époque romantique a toujours quelque chose *in mente*.

Journal (140), mars 1836.

* * *

L'antique est dans division de l'idéal par le réel un chiffre qui ne laisse pas de reste ; le romantique donne toujours des fractions.

Journal (135), mars 1836.

DEUXIÈME PARTIE

LA SUBJECTIVITÉ EST LA VÉRITÉ

CHAPITRE IV

IL N'Y A PAS DE SYSTÈME DE L'EXISTENCE

LA NAUSÉE

MON MUET CONFIDENT !

Je suis à bout de vivre ; le monde me donne la nausée ; il est fade et n'a ni sel, ni sens. Même si j'étais plus affamé que Pierrot, je ne voudrais pas me nourrir de l'explication que les hommes ont à donner. Comme on plonge son doigt dans la terre pour reconnaître le pays où l'on est, de même j'enfonce mon doigt dans la vie : elle n'a odeur de rien. Où suis-je ? Le monde, qu'est-ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et des coutumes, mais incorporé dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de garnison ? A quel titre ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle la réalité ? Pourquoi faut-il que j'y sois intéressé ? N'est-ce pas une affaire libre ? Et si je suis forcé de l'être, où est le directeur, que je lui fasse une observation ? Il n'y a pas de directeur ? A qui dois-je adresser ma plainte ? La vie est l'objet d'un débat : puis-je

demander que mon avis soit pris en considération ? Et s'il faut accepter la vie telle qu'elle est, ne vaudrait-il pas beaucoup mieux savoir comment elle est ? Un trompeur : que signifie ce mot ? Cicéron ne dit-il pas qu'on en trouve un en posant la question : *cui bono*, à qui le profit ? Que chacun se demande, et je demande à chacun si j'ai tiré quelque profit de faire mon malheur et celui d'une jeune fille. Être coupable qu'est-ce donc ? Une affaire de sorcellerie ? Ne sait-on pas exactement comment répondre ? Personne n'a envie de répondre ? Le problème n'est-il donc pas de la dernière importance pour tous les co-intéressés ?

Ma raison s'arrête, ou plutôt, je la quitte. Un moment, je suis las, abattu, et comme mort d'indifférence ; le moment suivant, j'entre en fureur et je vais, désespéré, d'un bout du monde à l'autre, en quête d'un homme sur qui passer ma colère. Tout ce qui est en moi crie la contradiction. De quelle manière suis-je devenu coupable ? Ou suis-je non coupable ? Pourquoi suis-je donc appelé ainsi dans toutes les langues ? Quelle lamentable invention que le langage humain disant une chose quand il en pense une autre !

La répétition, p. 70.

L'EXISTANT

Il ne peut y avoir un système de l'existence. Il n'y en a donc pas ? Nullement. La proposition ne le dit pas. La réalité, l'existence même est un système — pour Dieu, mais elle ne peut l'être pour un esprit existant. Qui dit système dit monde clos, mais l'existence est justement le contraire. Abstraitement, système et existence ne peuvent se penser ensemble parce que, pour penser l'existence, la pensée systématique doit la penser comme supprimée, c'est-à-dire autrement que comme donnée de fait. L'existence sépare les choses et les tient distinctes ; le système les coordonne en un tout fermé.

Mais dans la réalité se produit aussi une duperie, une illusion des sens que les *Miettes* (a) ont aussi cherché à montrer et à laquelle il me faut revenir : c'est la question

(a) *Les Miettes philosophiques*, dont l'ouvrage d'où est tiré cet extrait constitue le *post-scriptum*.

de savoir si le passé est plus nécessaire que l'avenir. Une réalité qui est achevée, en effet, est achevée, terminée ; par suite, elle ressortit à la conception systématique. C'est parfaitement exact — mais pourquoi ? L'existant ne peut évidemment acquérir cet achèvement en dehors de la réalité, de l'existence qui correspond à l'éternité où le passé est entré. Quand un penseur a l'obligeance d'être assez distrait pour oublier qu'il est personnellement un existant, spéculation et abstraction ne sont pas pour autant tout à fait la même chose. Au contraire, le fait qu'il est un existant dénote l'exigence que l'existence a sur lui et que, s'il est un grand penseur, son existence à son époque peut avoir comme passé force de chose achevée aux yeux du penseur systématique. Mais qui est alors ce penseur systématique ? Évidemment celui qui, lui-même en dehors de l'existence, s'y trouve pourtant ; celui qui, dans son éternité, est éternellement achevé et qui pourtant renferme en lui l'existence ; c'est Dieu. A quoi bon se leurrer ! Parce que le monde a subsisté 6 000 ans, l'existence n'adresse-t-elle pas à l'existant la même exigence que toujours ? Et cette exigence ne porte pas qu'il doive être dans l'illusion un esprit contemplatif, mais dans la réalité un esprit existant. L'intellection ne vient jamais qu'après. Tandis que l'existant actuel vient manifestement après les 6 000 ans qui ont précédé, si nous admettions qu'il en prît une intelligence systématique, il se produirait ce fait d'une immense ironie qu'il n'arriverait pas à se comprendre lui-même comme existant, parce qu'il n'aurait lui-même aucune existence et qu'il n'aurait rien qui dût être compris par après. Il en résulterait qu'un pareil penseur devrait être ou bien Dieu, ou bien un fantastique *quodlibet*, n'importe quoi. Tout le monde, certes, voit ce qu'il y a là d'immoral et aussi la justesse de la remarque faite par un autre auteur (a) sur le système hégélien : grâce à Hegel, dit-il, on a eu un système, le système absolu et achevé — sans avoir d'éthique. Nous pouvons bien sourire des divagations éthiques et religieuses du Moyen Age en ascèse et autres semblables matières, mais surtout n'oublions

(a) KIERKEGAARD lui-même sous le pseudonyme de Frater Taciturnus dans *Coupable ? Non coupable ?* 2 février, minuit (trad. P.-H. TISSEAU, P. 54).

pas que le dérèglement vulgairement comique de la spéculation pour produire le je-je et souvent, sur le plan humain, un philistin tel que nulle âme bien née ne voudrait avoir mené pareille vie — est tout aussi risible.

Sur l'impossibilité d'un système de l'existence, demandons tout simplement, comme un jeune Grec qui interrogeait son maître (et si une profonde sagesse d'ailleurs capable de tout expliquer n'a rien à répondre à une question toute simple, on voit que le monde est bien bas) : à qui appartient-il d'écrire ou d'achever un pareil système ? A un homme, à coup sûr, à moins de reprendre le singulier propos d'invoquer un homme qui deviendrait la spéculation, le sujet-objet. Ainsi donc, à un homme, et bien vivant, à un existant. Ou, si la spéculation qui élabore le système est l'effort commun de divers penseurs, dans quelle conclusion dernière se renferme cette communauté, comment paraît-elle au jour ? C'est pourtant bien grâce à un homme ! De plus, comment les divers penseurs se rapportent-ils à cet effort, quelles sont ici les déterminations intermédiaires entre l'individuel et l'universel, qui est encore celui qui les glisse toutes sur le fil du Système ? Est-il un homme, ou la spéculation ? S'il est un homme, il est bel et bien un existant. Or, deux voies s'offrent à l'existant : ou bien il peut tout faire pour oublier qu'il est existant, en quoi il se rend comique, parce que l'existence a cette curieuse propriété que l'existant existe, qu'il le veuille ou non (la contradiction comique où l'on veut être ce que l'on n'est pas, comme lorsqu'un homme veut être oiseau, n'est pas plus drôle que celle où l'on ne veut pas être ce que l'on est, comme dans le cas présent un existant, comme encore on trouve comique dans le langage courant qu'un homme oublie comment il s'appelle, ce qui est moins oublier son nom que le caractère propre de sa condition) ; ou bien il peut porter toute son attention sur le fait qu'il est existant. C'est sous cet aspect qu'il faut tout d'abord adresser à la spéculation moderne l'objection d'un présupposé non pas faux, mais comique, causé par une sorte de distraction où l'a plongée l'histoire du monde et où elle a oublié ce qu'il en est d'être homme, je ne dis pas en général, on amènerait sans doute les spéculants à le reconnaître ; mais ce qu'il en est du fait que lui, toi et moi nous sommes des hommes, chacun pour soi.

L'existant qui porte toute son attention sur le fait qu'il est existant verra aussi le mot de Lessing sur l'effort continu lui sourire comme une belle maxime qui n'a certes pas valu à son auteur une immortelle célébrité, car elle est bien simple, mais que toute personne attentive doit vérifier. L'existant oubliant qu'il est un existant deviendra toujours plus distrait ; de même que parfois certains couchent par écrit le fruit de leurs loisirs, nous attendrons comme fruit de sa distraction le système toujours attendu de l'existence — non pas nous tous, mais ceux-là seulement qui, le plus souvent, sont aussi distraits que lui. Tandis qu'en sa distraction le système hégélien travaille à devenir un système de l'existence et, qui plus est, s'achève sans éthique (où l'existence a sa place), cette philosophie plus simple, enseignée par un existant à des existants, mettra surtout l'éthique au premier plan.

Dès qu'on se rappelle que philosopher, ce n'est pas tenir un langage fantastique à des êtres fantastiques, mais s'adresser à des existants ; que par conséquent, il ne s'agit pas de décider de façon fantastique et *in abstracto* si l'effort continu est inférieur à l'achèvement du Système, mais qu'il s'agit de savoir ce dont des existants doivent se contenter en tant qu'existants, l'effort continu est la seule chose qui ne soit pas décevante. Même si un homme parvient au point suprême, la répétition dont il lui faut remplir son existence s'il ne veut pas rétrograder (ou devenir un être fantastique) sera de nouveau un effort continu, parce qu'ici encore l'achèvement est ajourné et lointain. Il en est ici comme de l'amour chez Platon (a), ressenti comme un manque non seulement par celui qui aspire à ce qu'il n'a pas, mais aussi par celui qui désire la possession continue de ce qu'il a. Pour la spéculation et l'esthétique dans le domaine de l'imagination, on a bien un achèvement positif du Système, et aussi du drame au cinquième acte, mais pareil achèvement n'est valable que pour des êtres fantastiques, imaginaires.

L'effort continu exprime la conception morale que le sujet existant se fait de la vie. Il ne faut donc pas l'entendre au sens métaphysique ; mais l'individu n'existe pas non

(a) Cf. *Banquet*, 192 e sq et 206 a.

plus métaphysiquement ; on risque alors d'établir une opposition erronée entre l'achèvement du Système et l'effort continu vers la vérité. On pourrait alors, et peut-être même l'a-t-on fait, rappeler le mot grec de vouloir toujours être à l'école. Mais ce n'est en cette sphère qu'une erreur. Car pour l'éthique, l'effort continu, c'est la conscience d'être existant, et l'instruction continue exprime la réalisation constante, jamais achevée tant que le sujet est existant, et la conscience qu'il a de l'être l'empêche d'être dupe. Mais la philosophie grecque était en rapport constant avec l'éthique. Aussi n'y trouvait-on pas que la volonté de toujours apprendre fût une grande découverte ou une entreprise enthousiaste d'un esprit distingué, quoique ce ne fût là, ni plus ni moins que l'intelligence du fait que l'on est existant. Et s'il n'y a aucun mérite à en prendre conscience, il y a sottise à l'oublier.

Souvent on a rappelé et attaqué les prétendus systèmes panthéistes en disant qu'ils suppriment la différence entre le bien et le mal d'une part, et la liberté de l'autre ; peut-être s'exprime-t-on avec au moins autant de précision en disant que tout système de ce genre volatilise dans le fantastique le concept d'existence. Mais l'on n'a pas eu raison de le dire des seuls systèmes panthéistes ; car on aurait mieux fait de montrer que tout système est forcément panthéiste du fait de son achèvement. La réalité doit avoir passé dans l'éternel avant que le Système ne s'achève ; il ne doit pas rester trace d'existence, pas même la moindre breloque breloquante comme M. le Professeur qui écrit le Système. Mais on ne présente pas ainsi la question. Non, on combat les systèmes panthéistes à coups d'aphorismes assourdissants qui promettent encore et toujours un nouveau Système, et l'on rédige un paragraphe spécial où l'on souligne le concept d'existence et de réalité. Qu'un pareil paragraphe soit une raillerie à l'adresse de tout le Système, qu'au lieu de faire corps avec le Système, il élève une protestation absolue contre lui, cela ne fait rien à l'affaire aux yeux des enragés de Système. Si l'on doit vraiment mettre en relief le concept d'existence, on ne peut le dire directement dans un paragraphe d'un Système, et tous les serments comme tous les jurons bien assénés ne font qu'enfoncer dans le ridicule cet enseignement à contresens.

L'accent réellement mis sur l'existence doit s'exprimer sous une forme propre qui, eu égard au caractère trompeur de l'existence, est une forme indirecte, si bien qu'il n'y a pas de Système. Mais cela ne doit pas devenir une assurance stéréotype, car la façon indirecte de s'exprimer demande à être constamment rajeunie dans sa forme. Il est parfaitement admissible de faire suivre les résolutions d'un comité, d'un vote de désapprobation, mais un système qui comporte un pareil vote sous forme d'un paragraphe est un monstre curieux. Comment s'étonner alors que le Système subsiste. Il dédaigne avec suffisance les objections, et s'il s'en trouve une qui semble attirer quelque peu l'attention, les entrepreneurs du Système la font relever par un copiste, puis ils l'enregistrent dans le Système et quand on passe à la reliure, le Système est fini.

L'idée propre au Système est celle du sujet-objet, de l'unité de la pensée et de l'être ; l'existence, par contre, est justement ce qui les sépare. Il ne suit nullement de là que l'existence soit rebelle à la pensée ; mais elle a dissocié et dissocie le sujet de l'objet, la pensée de l'être. Objectivement, la pensée est la pensée pure, qui correspond de façon pareillement abstraite et objective à son objet, lequel, par suite, est la pensée elle-même ; et la vérité est alors l'accord de la pensée avec elle-même. Cette pensée objective n'a aucune relation avec la subjectivité existante, et tandis que demeure toujours la difficile question de savoir comment le sujet existant se glisse dans cette objectivité où la subjectivité est la subjectivité pure et abstraite (et c'est encore ici une détermination objective qui ne caractérise aucun homme existant), il devient certain que la subjectivité existante se volatilise de plus en plus et, s'il est possible à un homme de devenir pareille chose et si tout cela n'est pas matière dont il peut prendre connaissance tout au plus par l'imagination, il finit par devenir la connaissance tout abstraite de ce pur rapport entre l'être et la pensée, dans lequel il est plongé ; il finit par devenir cette identité pure et même cette tautologie, parce que par le terme d'être, on ne dit pas que le sujet pensant est, mais seulement qu'il est pensant.

Par contre, le sujet existant est existant, ce qu'est évidemment tout homme. Ne soyons donc pas injustes en disant

de ce courant objectif qu'il est une divinisation impie et panthéiste de soi ; considérons-le plutôt comme un essai dans le genre comique ; en effet, que d'aujourd'hui à la fin du monde il ne faille rien dire sinon ce qui pourrait apporter une nouvelle amélioration au Système presque achevé, ce n'est là qu'une conséquence du Système, pour ses adeptes.

On a tort d'attaquer ce courant objectif en partant tout de suite des catégories morales et l'on n'atteint pas le but, parce que l'on n'a ici aucun terrain commun avec ceux que l'on vise. Mais en restant dans le métaphysique, on peut user du comique, qui en relève lui aussi, pour atteindre un professeur ainsi transfiguré. Nous admirerions un danseur capable de sauter très haut ; mais si, capable du bond le plus hardi qu'ait jamais exécuté un danseur, il faisait semblant de pouvoir voler, il serait alors en butte au rire. Sauter, c'est essentiellement appartenir à la terre et respecter les lois de la pesanteur ; le saut n'est ainsi que le momentané ; mais voler, c'est être libéré des conditions terrestres, ce qui est exclusivement réservé aux créatures ailées, peut-être aussi aux habitants de la lune, où peut-être aussi le Système trouve ses vrais lecteurs. On a aboli la condition humaine et tout spéculant se confond avec l'humanité, en quoi il devient infiniment grand, et pur néant ; par distraction, il se confond avec l'humanité, tout comme la presse de l'opposition dit : nous, et les patrons de bateau : le diable m'emporte.

Mais quand on a longtemps juré, on finit par revenir au langage propre, parce que tout juron se détruit lui-même ; et quand on a appris que tout marmot peut dire : nous, on apprend alors qu'il y a pourtant un peu plus de sens à compter pour un ; et quand on voit tout boutiquier capable de jouer au jeu d'être toute l'humanité, on finit par s'apercevoir que le fait d'être homme, purement et simplement homme, compte davantage que de se livrer à ces jeux de société. Un mot encore : quand un boutiquier agit ainsi, chacun le trouve ridicule ; pourtant, le ridicule est le même quand le plus grand homme fait comme lui ; à cet égard on peut bien rire de lui, tout en lui gardant, comme il se doit, sa vénération pour ses talents, sa science, etc.

Post-scriptum, II^e Partie, 1^{re} sect., chap. 2, § 5 b.

L'INDIVIDU EST PLUS QUE L'ESPÈCE

On a souvent abusé du dogme du péché de l'espèce, faute d'avoir observé que le péché, bien qu'il soit commun à tous, ne rassemble pas les hommes sous un concept commun pour en faire une société ou une compagnie (« pas plus qu'au cimetière la foule des morts ne forme une société »), mais les disperse pour en faire autant d'Individus et des pécheurs ; et à un autre point de vue, cette dispersion est conforme à la perfection de l'ordre des choses et à sa finalité. On n'y a pas pris garde et l'on a posé que la race déchue est, par Christ, redevenue bonne une fois pour toutes.

Et de la sorte, on a encore embarrassé Dieu d'une abstraction qui, à ce titre, entend être en proche parenté avec lui. Mais ce procédé est pour les hommes un prétexte d'être insolents. Car si « l'Individu » (*a*) doit se sentir en parenté avec Dieu (et telle est la doctrine chrétienne), il en éprouve tout le poids dans la crainte et le tremblement, et il lui faut, si ce n'était une vieille découverte, découvrir la possibilité du scandale. Mais si l'Individu doit parvenir à cette glorieuse parenté par une abstraction, la question devient beaucoup trop facile et, au fond, on la prend en vain. L'Individu alors ne ressent pas le poids immense de Dieu, pesanteur qui, dans l'humiliation, abaisse autant qu'elle élève ; l'Individu s'imagine tout avoir en participant à cette abstraction, sans autre difficulté. Il n'en est pas d'être homme comme d'être animal ; dans ce dernier cas, l'exemple est toujours inférieur à l'espèce. L'homme ne se distingue pas seulement des espèces animales par les avantages qu'on énumère habituellement ; il en diffère qualitativement en ce sens que l'être particulier, l'Individu, est plus que l'espèce. Et cette détermination est à son tour

(*a*) On s'étonnera de voir le mot *individu* écrit parfois avec un I (majuscule). Il traduit alors le mot danois *den Enkelte*. Depuis des années, je ne trouve pas de mot français direct, et les périphrases ne conviennent pas. Le plus simple est le procédé que j'adopte ici. Le terme désigne l'homme conscient de ses catégories existentielles, ou ayant le sentiment du *sérieux*. Il s'oppose à l'individu, simple unité numérique au sein de l'espèce (note de TISSEAU, p. 231 de sa traduction de *Le concept d'angoisse*).

dialectique ; elle signifie que l'Individu est pécheur, mais encore, que le fait d'être l'Individu est une perfection.

La maladie à la mort (Le concept de désespoir), p. 111, note.

LA FOULE EST LE MENSONGE

Sur la dédicace (a) : « A l'Individu » 1846 (1).

Cher ! Accepte cette dédicace ; elle est donnée à l'aveuglette, mais en toute sincérité, sans se laisser troubler par quelque considération ! Je ne sais qui tu es, où tu es, quel est ton nom. Pourtant, tu es mon espoir, ma joie, mon orgueil et, dans mon ignorance à ton sujet, mon honneur. [...]

Il est une conception de la vie pour laquelle là où est la foule, là aussi est la vérité ; la vérité est dans la nécessité d'avoir pour elle la foule (2). Mais il en est une autre ; pour elle, partout où est la foule, là aussi est le mensonge, si bien que — pour porter un instant la question à l'extrême — si tous les Individus détenaient chacun séparément et en silence la vérité, néanmoins s'ils se réunissaient en foule (qui prendrait alors une signification décisive quelconque, par le vote, par le tapage, par la parole), on aurait aussitôt le mensonge (3).

(1) Ces lignes, remaniées et considérablement augmentées, ont été écrites pour accompagner la dédicace « A l'Individu » qui se trouve dans *Discours édifiants écrits à divers points de vue* (Cop., printemps 1847).

(2) Peut-être le mieux est-il de noter une fois pour toutes — et cela va de soi et je ne l'ai jamais nié — qu'à l'égard de tous les buts temporels, terrestres et mondains, la foule peut avoir sa valeur et même décisive comme instance. Mais je ne parle pas de cela, pas plus que je ne m'en occupe. Je parle de l'éthique, de l'éthique religieux, de « la Vérité » ; je dis qu'au point de vue éthico-religieux la foule est le mensonge si l'on prétend en faire l'instance jugeant de ce qu'est « la Vérité ».

(3) Bien que la chose me semble superflue, le mieux est peut-être de noter que je ne pouvais songer à faire une objection par exemple au sermon, ou à la prédication de « la Vérité », fût-ce devant une assemblée de centaines de mille de personnes. Non, mais si l'assemblée se compose de dix personnes pour émettre un vote, autrement dit, si elle doit être une instance et si la foule doit l'emporter : on a alors le mensonge.

(a) Jusqu'alors Kierkegaard dédiait ses discours religieux à la mémoire de son père (note de TISSEAU).

Car la foule est le mensonge. La parole de l'apôtre Paul a une valeur éternelle, divine, chrétienne : « Un seul atteint le but » (I *Cor.*, IX, 24) ; et elle ne tient pas sa valeur de la comparaison, où entrent aussi « les autres ». En d'autres termes, chacun peut être ce seul, et Dieu l'y aidera — mais un seul atteint le but ; et cela veut dire encore que chacun doit se mêler aux « autres » avec prudence et ne parler pour l'essentiel qu'à Dieu et qu'à soi — car un seul atteint le but ; et cela signifie de plus que l'homme est en parenté avec la divinité, ou qu'être homme, c'est être de race divine. Dans le monde, la temporalité, l'agitation, la société et l'amitié, on dit : « Quelle absurdité qu'un seul atteigne le but ; il est beaucoup plus probable que plusieurs y parviennent ensemble ; et si nous sommes nombreux, la chose sera plus certaine et en même temps plus facile pour chacun. » A coup sûr, la chose est beaucoup plus *vraisemblable* ; et elle est vraie aussi à l'égard de tous les buts terrestres et sensibles ; et elle est la seule vérité quand cette manière de voir finit par prévaloir, car elle abolit alors Dieu, l'éternité et la parenté de « l'homme » avec la divinité ; elle abolit tout cela ou le réduit à la fable pour y substituer la conception moderne (du reste la même que celle de l'ancien paganisme), de sorte qu'être homme, c'est appartenir à titre d'exemplaire à une espèce douée de raison, et que l'espèce est supérieure à l'individu, ou encore, qu'il n'y a que des exemplaires et non des individus. — Mais l'éternité s'élève bien au-dessus de la temporalité, paisible comme le firmament, et Dieu qui de la sublime félicité du ciel embrasse du regard sans le moindre vertige ces innombrables millions d'hommes dont il connaît chacun, Dieu le grand examinateur, déclare : un seul atteint le but ; c'est-à-dire que chacun devrait devenir ce seul, mais un seul atteint le but. — Où donc il y a foule, là où elle prend une importance décisive, là on ne travaille pas, on ne vit pas, on ne tend pas vers le but suprême, mais uniquement vers tel ou tel but terrestre ; car pour l'éternel — le décisif — il ne peut y avoir de travail que là où se trouve un seul homme ; et devenir ce seul que tous peuvent être, c'est accepter l'aide divine — « la foule », c'est le mensonge.

La foule, non celle-ci ou celle-là, actuelle ou de jadis, composée d'humbles ou de grands, de riches ou de pau-

vres, etc., mais la foule envisagée dans le concept (1), la foule, c'est le mensonge ; ou bien elle donne une totale absence de repentir et de responsabilité de chacun. Aucun simple soldat n'osa porter la main sur Caius Marius ; cette conduite fut la vérité. Mais que trois ou quatre femmes eussent eu conscience d'être la foule ou se fussent imaginé l'être, tout en nourrissant l'espoir de l'impossibilité pour personne de dire qui a commencé : elles en auraient alors eu le courage, et quel mensonge, quelle fausseté ! Le mensonge, c'est d'abord que « la foule » ferait, soit ce que fait seul *l'Individu* au sein de la foule, soit en tout cas ce que fait *chacun pris isolément*. Car la foule est une abstraction et n'a pas de mains ; par contre, tout homme en a ordinairement deux, et quand isolément, il les porte sur Caius Marius, ce sont bien les siennes et non celles du voisin et encore moins celles de la foule qui n'en a pas. Le mensonge, c'est ensuite de prétendre que la foule aurait « le courage » de le faire, puisque jamais même le plus lâche de tous les lâches pris individuellement ne l'est comme l'est toujours la foule. Car tout homme qui se réfugie dans la foule et fuit ainsi lâchement la condition de l'Individu (qui, ou bien a le courage de porter la main sur Caius Marius, ou bien du moins celui d'avouer qu'il en manque), contribue pour sa part de lâcheté à « la lâcheté » qui est légion, foule. — Prenez le plus sublime exemple, imaginez Christ — et toute l'humanité, tous les hommes nés et à naître ; supposez encore que la situation soit celle de l'Individu seul avec Christ dans un milieu solitaire, s'avançant vers lui et lui crachant au visage : jamais n'est né ni ne naîtra l'homme ayant ce courage ou cette impudence ; et cette attitude est la vérité. Mais quand ils furent en foule, ils eurent ce courage — effroyable mensonge !

La foule, c'est le mensonge. C'est pourquoi, au fond,

(1) Le lecteur voudra bien se rappeler qu'ici, parlant de « foule », « la foule », on prend le concept au strict point de vue **formel**, sans envisager ce que l'on désigne d'ordinaire par « la foule » objet d'une qualification, lorsqu'en son irréligiosité l'égoïsme humain distingue « la foule » et les grands, etc. Grand Dieu, comment le religieux s'aviserait-il d'une pareille inhumanité ! Non, la foule est le **nombre**, le **numérique** ; un nombre de nobles, de millionnaires, de grands dignitaires, etc., dès qu'ils agissent par le nombre, deviennent « foule », la « foule ».

nul ne méprise plus la condition de l'homme que ceux qui font profession d'être à la tête de la foule. Que l'un de ces meneurs voie un homme venir le trouver : certes, il ne s'en soucie pas ; c'est beaucoup trop peu ; il le renvoie orgueilleusement, il ne reçoit pas à moins de centaines. Et s'il y en a mille, il s'incline alors devant la foule et distribue force courbettes ; quel mensonge ! Non, quand il s'agit d'un homme isolé, on doit exprimer la vérité en respectant la condition humaine ; et si peut-être, suivant le langage cruel, il s'agit d'un pauvre diable d'homme, on a le devoir de l'inviter chez soi dans la meilleure pièce et, si l'on a plusieurs voix, de prendre la plus charitable et la plus amicale : cette conduite est la vérité. Par contre, si l'on a une assemblée de milliers de personnes sinon davantage, et qu'on mette la vérité aux voix, on a le devoir — à moins de préférer dire en silence le « délivre-nous du mal » de Notre Père — on a le devoir d'exprimer dans la crainte de Dieu que la foule comme tribunal éthique et religieux est le mensonge, tandis qu'il est éternellement vrai que chacun peut être le seul. Cela est la vérité.

Point de vue, p. 87.

CHRIST PARLE A CHACUN

La foule, c'est le mensonge. Christ fut crucifié parce que, tout en s'adressant à tous, il ne voulut pas avoir affaire avec la foule, ne voulut pas son secours, s'en détourna à cet égard inconditionnellement, ne voulut pas fonder de parti, n'autorisa pas le vote, mais voulut être ce qu'il était, la Vérité qui se rapporte à l'Individu. — Et c'est pourquoi tout homme qui veut en vérité servir la Vérité est de ce fait martyr de façon ou d'autre ; si, dès le sein de sa mère, un homme pouvait prendre la résolution de vouloir en vérité servir « la Vérité », il serait de ce fait martyr dès le sein de sa mère, quel que fût d'ailleurs son supplice. Car il ne faut pas un grand art pour gagner la foule ; il suffit d'un peu de talent, d'une certaine dose de mensonge, et d'un peu de connaissance des passions humaines. Mais nul témoin de la Vérité — et chacun de nous, toi et moi, nous devrions l'être — ne doit mêler sa voix à celle de la foule. Le témoin de la Vérité est bien entendu complète-

ment étranger à la politique et il doit surtout veiller avec la dernière énergie à ne pas être confondu avec un politicien ; il a pour tâche, dans la crainte de Dieu, de se commettre si possible avec tous, mais toujours individuellement, de parler à chacun isolément, dans la rue et sur la place — pour disperser, ou de parler à la foule non pour la former, mais pour que tel ou tel s'en retourne chez lui de l'assemblée pour devenir l'Individu. Par contre, le témoin de la Vérité a « la foule » en horreur quand on en fait le témoin de la vérité et voit dans son verdict le jugement ; elle lui répugne davantage qu'à une honnête jeune fille une salle de danse. Quant à ceux qui s'adressent à « la foule » comme à un tribunal, il les considère comme les instruments du mensonge. Car, pour le redire encore : ce qui se justifie en partie et parfois entièrement en politique et dans les domaines semblables, devient le mensonge quand on le reporte sur le terrain de l'intellectualité, de l'esprit, du religieux. Et par un surcroît de précaution peut-être exagéré, j'ajouterai ce simple mot : par « Vérité », j'entends constamment « la Vérité éternelle ». Mais la politique, etc., n'a rien à faire avec « la Vérité éternelle ». Une politique qui voudrait sérieusement introduire dans la réalité « la Vérité éternelle », en ce sens strict, se révélerait à la même seconde et au plus haut degré comme la plus contraire à la politique qu'on pût concevoir.

La foule, c'est le mensonge. Et je me prendrais à pleurer, en tout cas à soupirer après l'éternité en songeant à la misère de notre temps, même si on le compare simplement à l'immense détresse de l'Antiquité, quand je vois la presse quotidienne et anonyme accroître cette démence grâce au « public », l'abstraction proprement dite, qui se prétend le tribunal de « la vérité » ; car les assemblées qui émettent cette prétention ne se rencontrent certes pas ; quand je vois qu'un anonyme peut faire dire par la presse jour après jour (et même en matière intellectuelle, éthique et religieuse) tout ce qu'il veut, des choses dont il n'aurait peut-être nullement le courage de faire personnellement la moindre mention en tant qu'Individu ; quand je vois que, chaque fois qu'il ouvre — je ne saurais dire sa bouche, mais sa gueule, en s'adressant *en une seule fois* à mille fois mille personnes, il peut avoir dix mille fois dix mille personnes

pour répéter ce qu'il a dit — sans que nul n'ait de responsabilité ; je soupire quand je vois qu'à la différence de l'Antiquité où elle ignorait relativement le repentir, la foule est cet être tout-puissant, mais absolument dénué de repentir, qu'on appelle : personne ; qu'on a un être anonyme pour auteur, qu'un résidu anonyme constitue le public, parfois même composé d'abonnés anonymes, c'est-à-dire de personne. Personne ! Dieu du ciel, et les États se disent chrétiens ! Qu'on ne soutienne pas qu'en revanche « la vérité » peut réparer le mensonge et l'erreur par le même moyen de la presse. Toi qui parles ainsi, pose-toi la question ; oses-tu prétendre que les hommes pris en foule sont aussi prompts à rechercher la vérité au goût parfois amer que le mensonge au goût appétissant, quand, par surcroît, cette recherche de la vérité comporte l'aveu qu'on s'est laissé tromper ! Oses-tu prétendre que « la Vérité » est d'une intelligence aussi facile que le mensonge qui n'exige aucune connaissance préalable, aucune étude, aucune discipline, aucune abstinence, aucune renonciation à soi, aucun honnête souci de soi, aucun lent travail ! Non, « la Vérité » qui a aussi en horreur la fausseté, selon laquelle elle n'aurait d'autre but que de se répandre, n'est pas aussi vite sur pied. En premier lieu, elle ne peut agir par le fantastique, lequel est le faux ; elle n'est transmise que par un homme en sa qualité d'Individu. Par suite, sa communication s'adresse encore à l'Individu ; car cette manière de considérer la vie que représente l'Individu est justement la vérité. Elle ne peut donc être transmise et reçue que par « l'Individu » qui, au fond, pourrait être un chacun des vivants ; la vérité ne se détermine qu'en s'opposant à l'abstrait, au fantastique, à l'impersonnel, à « la foule » — au « public » qui exclut Dieu comme intermédiaire (car le Dieu *personnel* ne peut être intermédiaire dans un rapport *impersonnel*), et par là aussi la Vérité, car Dieu est la Vérité et son intermédiaire.

Et honorer tout homme pris absolument, c'est pratiquer la vérité, c'est craindre Dieu et aimer « le prochain » ; mais au point de vue éthique et religieux, voir dans « la foule » le tribunal de la « vérité », c'est nier Dieu et se mettre dans l'impossibilité d'aimer « le prochain ». Et « le prochain » est le terme d'une vérité absolue qui exprime l'égalité humaine ; si chacun aimait en vérité son prochain comme

soi-même, on aurait inconditionnellement atteint la parfaite égalité humaine ; quiconque aime le prochain en tout homme, qui, avouant comme je le fais, la faiblesse et l'imperfection de son effort, s'aperçoit pourtant que sa tâche consiste à aimer le prochain, reconnaît aussi en quoi consiste l'égalité humaine. Mais jamais je n'ai lu dans l'Écriture ce commandement : tu aimeras la foule, et encore moins celui-ci : dans la vie éthique et religieuse, tu reconnaîtras dans la foule le tribunal de « la vérité » ; ce chemin conduit toujours à l'obtention du pouvoir temporel et à toutes les sortes d'avantages matériels et mondains — et il est en même temps le mensonge ; car la foule, c'est le mensonge.

Mais confesser ces vues rarement présentées (car s'il est assez fréquent qu'un homme croie la foule lorsqu'elle est dans le mensonge, tout rentre dans l'ordre, pense-t-il, si son opinion est adoptée *en masse* par la foule), c'est avouer sa propre faiblesse et son impuissance ; comment aussi un Individu pourrait-il s'élever contre la multitude qui détient la puissance ! Et il ne voudrait d'ailleurs pas avoir la foule de son côté pour faire prévaloir l'idée que la foule, comme tribunal éthique et religieux, est le mensonge ; ce serait se moquer de soi-même. Mais si cette conception est, dès le début, un aveu de faiblesse et d'impuissance, et semble par suite si peu engageante, d'où la rareté de ceux qui la présentent, elle a l'avantage d'être équitable ; elle ne fait injure à absolument personne ; elle ne fait aucune différence, à l'avantage ou au détriment d'absolument personne. La foule se compose d'Individus ; il doit donc être au pouvoir de chacun de devenir ce qu'il est, un Individu ; absolument personne n'est exclu de l'être, excepté celui qui s'exclut lui-même en devenant foule. Devenir foule, rassembler la foule autour de soi, c'est au contraire la diversité de la vie ; même celui qui en parle avec les meilleures intentions risque aisément d'offenser quelqu'un. Mais la foule retrouve alors le pouvoir, l'influence, la considération et la souveraineté — et c'est aussi la différence de la vie qui, souveraine, méprise l'Individu comme étant le faible et l'impuissant et qui, sur le plan temporel et mondain, méprise la vérité éternelle qu'est l'Individu.

Remarque. — Le lecteur voudra bien se rappeler que ces lignes (dont les premières portent l'empreinte de l'époque

où je me suis volontairement exposé à la cruauté de la grossièreté littéraire), ont d'abord été écrites en 1846, et ont été plus tard remaniées et considérablement augmentées. Depuis ce temps la vie, toute-puissante comme elle est, a également éclairé la thèse que la foule comme instance éthique et religieuse est le mensonge. Vraiment, je me trouve bien servi ; comme j'ai ainsi reçu un secours me permettant de me comprendre moi-même avec plus de sûreté, de même aussi, je serai d'ores et déjà bien autrement compris que la fois où ma voix faible et solitaire fut taxée de ridicule exagération, tandis qu'actuellement on l'entend à peine par suite du grand bruit de la vie disant la même chose.

Point de vue, p. 90.

LA VÉRITÉ EST L'INCERTITUDE OBJECTIVE

Que l'on définisse, de la façon la plus empirique, la vérité comme l'accord de la pensée avec l'être, ou, de façon plus idéaliste, comme l'accord de la pensée avec la pensée, il importe dans les deux cas de faire bien attention à ce que l'on entend par être et de bien voir si l'esprit humain appliqué à connaître n'est pas relégué par une duperie dans l'indéterminé, et si, jouet de l'imagination, il ne devient pas chose que nul homme *existant* n'a jamais été ou ne peut être, un fantôme dont l'individu s'occupe à l'occasion sans jamais se rendre compte, grâce aux déterminations dialectiques intermédiaires, de la façon dont il aboutit à ce monde imaginaire, de l'importance qui résulte pour lui de s'y trouver, ni si tout l'effort qu'il y déploie ne se résout pas en tautologie dans une folle aventure de l'imagination.

Dans les deux définitions données, si par être on entend l'être empirique, la vérité est alors transformée en un *desideratur* et tout est posé dans le devenir, parce que l'objet empirique n'est pas achevé et que l'esprit existant qui connaît est lui-même en devenir ; la vérité est ainsi une approximation dont le début ne peut être posé de façon absolue pour la raison qu'il n'y a pas d'achèvement, ce qui a vertu rétroactive ; par contre, tout début qu'on ne réduit pas à l'arbitraire faute de voir cela clairement, et

qui *est effectué* réellement, n'arrive pas en vertu de la pensée immanente, mais il *est effectué* en vertu d'une résolution et essentiellement en vertu de la foi. Je ne saurais trop répéter que l'esprit connaissant est un esprit existant et que tout homme existe ainsi pour soi ; car c'est pour avoir négligé ce point que, victime de l'imagination, l'on est tombé dans maintes confusions. Que nul ne se méprenne sur ma pensée. Comme tout le monde, je suis un pauvre esprit existant ; mais si, de manière licite et loyale, l'on pouvait m'aider à devenir quelque chose d'extraordinaire, le pur Je-Je (a), alors, je serais toujours disposé à me montrer reconnaissant de ce présent et de ce bienfait. Mais si la chose ne peut se produire que de la façon mentionnée en disant : un, deux, trois, passez muscade ! ou qu'en s'attachant au petit doigt un ruban qu'à la pleine lune on met de côté, j'aime mieux alors rester ce que je suis, un pauvre homme existant en son particulier.

Dans ces définitions, l'être doit être pris en un sens beaucoup plus abstrait, comme expression ou type abstrait de ce qu'est *in concreto* l'être comme être empirique. Ainsi compris, rien n'empêche de définir abstraitement la vérité envisagée comme achevée ; car, d'un point de vue abstrait, l'accord entre la pensée et l'être est toujours chose accomplie, puisque le devenir prend son début dans le concret dont l'abstraction se détourne abstraitement.

Mais quand l'être est ainsi compris, la formule est une tautologie ; la pensée et l'être ne désignent qu'une seule et même chose, et l'accord en question n'est que l'identité abstraite avec elle-même. Les deux formules ne disent rien de plus que la vérité est, en ce sens que l'on met l'accent sur la copule : la vérité *est*, en d'autres termes, la vérité est un redoublement ; elle est la donnée première ; mais sa donnée seconde, la fait qu'elle *est*, est identique à la première ; cet être qui est sien est la forme abstraite de la vérité. De la sorte, se trouve exprimé que la vérité n'est pas une chose particulière, mais un redoublement, complètement abstrait, néanmoins aboli au même instant.

L'abstraction peut continuer à paraphraser indéfiniment sa conception, elle ne va jamais plus loin. Dès que l'être

(a) Allusion ironique à la philosophie de Fichte.

de la vérité devient empiriquement concret, la vérité est elle-même devenir ; certes, on soupçonne bien encore l'accord de la pensée et de l'être, et il en est bien réellement ainsi pour Dieu, mais non pour un esprit existant en devenir du fait de son existence.

Pour l'esprit existant comme tel, la question de la vérité reste entière, car la réponse abstraite qu'on y donne n'est recevable que pour cette chose abstraite que devient un esprit existant en faisant abstraction de lui-même comme existant, ce qu'il ne peut faire que par moments, tout en payant alors néanmoins sa dette à l'existence en existant bel et bien. C'est donc un esprit existant qui s'informe de la vérité et probablement avec le dessein d'y exister ; en tout cas, celui qui s'en informe a conscience d'être un existant particulier. C'est ainsi que je crois me rendre intelligible à tout Grec et à tout homme raisonnable. Qu'un philosophe allemand, cédant à son désir de se créer, commence par se transformer en quelque chose de supra-raisonnable, comme les alchimistes et les sorciers en leur fantastique accoutrement, pour donner ensuite la plus satisfaisante des réponses à la question de la vérité, cela ne me concerne pas, pas plus que sa réponse satisfaisante, et à coup sûr au plus haut point — quand on s'est déguisé en personnage fantastique. [...]

Quand la question de la vérité se pose à l'esprit existant comme tel, la reduplication abstraite de la vérité reparaît, mais l'existence elle-même en la personne de celui qui s'informe, dissocie les deux facteurs, et la réflexion montre deux situations. Pour la réflexion objective, la vérité devient une chose objective ; il s'agit alors de faire abstraction du sujet ; pour la réflexion subjective, la vérité devient l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité ; et il s'agit alors de s'ancrer de façon existentielle dans la subjectivité [...].

La voie de la réflexion objective fait du sujet chose contingente, et par là, de l'existence, chose indifférente qui va s'évanouissant. S'éloignant du sujet, la voie se dirige vers la vérité objective ; pendant que sujet et subjectivité deviennent indifférents, la vérité le devient aussi, et cela justement lui confère sa valeur objective, car l'intérêt, comme la décision, porte sur la subjectivité. La voie de la réflexion objective conduit alors à la pensée abstraite, aux

mathématiques, au savoir historique de toute nature, elle éloigne sans cesse du sujet dont l'être ou le non-être de fait devient de façon parfaitement correcte au point de vue objectif, complètement indifférent. [...]

Si l'existant pouvait réellement être en dehors de lui-même, la vérité serait alors pour lui chose achevée, mais où est ce point ? Le Je-Je est un point mathématique sans ombre de réalité ; chacun peut s'y placer sans difficulté et sans gêner son voisin. L'individu particulier existant ne peut se trouver que par moments dans la synthèse d'infini et de fini qui dépasse la simple existence. Un pareil moment est celui de la passion. La spéculation moderne a tout fait pour que l'individu se dépasse objectivement, ce qui est absolument impossible ; l'existence le retient, et si les philosophes d'aujourd'hui n'étaient pas devenus des gratte-papier au service d'une chimérique pensée toute à sa vaine agitation, la spéculation aurait vu que la seule interprétation pratique acceptable de sa tentative c'est le suicide. [...]

Quand on s'informe objectivement de la vérité, la réflexion porte objectivement sur la vérité comme objet auquel se rapporte le sujet connaissant. Elle ne porte pas sur le rapport, mais sur le fait que le sujet se rapporte à la vérité, au vrai. Pourvu que la chose à laquelle il se rapporte soit la vérité, le vrai, le sujet est alors dans la vérité. Quand on s'informe subjectivement de la vérité, la réflexion porte subjectivement sur le rapport de l'individu ; pourvu que le comment de ce rapport soit fondé dans la vérité, l'individu est alors aussi dans la vérité, même s'il se rapporte ainsi à la non-vérité. [...]

La subjectivité étant la vérité, la définition de la vérité doit aussi comporter un terme qui exprime son opposition à l'objectivité, un souvenir du point où l'on a changé de direction ; ce terme exprime alors aussi la tension de l'intériorité. Voici une telle définition de la vérité : *l'incertitude objective, maintenue dans l'appropriation de l'intériorité la plus passionnée, est la vérité, la plus haute vérité qui soit pour un existant.* A la bifurcation (dont il est objectivement impossible d'indiquer le point, qui est justement la subjectivité), le savoir objectif est laissé en suspens. Objectivement, l'existant n'a donc que l'incertitude, mais cela justement donne toute sa tension à la passion infinie de l'intériorité,

et la vérité est précisément ce coup audacieux où, avec la passion de l'infini, on choisit ce qui est objectivement incertain. Je contemple la nature pour trouver Dieu ; j'y vois bien sa toute-puissance et sa sagesse, mais j'y découvre aussi une foule d'autres choses qui me troublent et m'inquiètent. Il en résulte au total l'incertitude objective, mais ce qui fait la grandeur de l'intériorité, c'est justement qu'elle embrasse l'incertitude objective avec toute la passion de l'infini. Pour une proposition mathématique, par exemple, l'objectivité est donnée, mais c'est aussi pour cela que sa vérité est indifférente.

Mais la définition donnée de la vérité est une transcription de celle de la foi. Sans risque pas de foi, la foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective. Si je puis concevoir Dieu objectivement, alors, je ne crois pas ; mais il me faut croire justement parce que je ne puis le concevoir ainsi ; et si je veux demeurer dans la foi, il me faut sans cesse veiller à maintenir l'incertitude objective où, me trouvant « au large au-dessus de 70 000 brasses de profondeur », je crois néanmoins.

La proposition : la subjectivité, l'intériorité est la vérité, implique la sagesse socratique dont le mérite immortel est justement d'avoir pris garde à l'importance essentielle de l'existence, au fait que le sujet qui connaît est un existant ; et c'est pourquoi Socrate, en son ignorance éminemment païen, était dans la vérité.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., chap. II.

CHAPITRE V

LE GÉNÉRAL ET L'EXCEPTION

LE GÉNÉRAL EST INCAPABLE D'EXPLIQUER QUOI QUE CE SOIT

D'une part, l'exception ; de l'autre le général, et la lutte est un étrange conflit entre l'impatience coléreuse du général devant tout le tapage soulevé par l'exception, et son amoureuse prédilection pour elle ; car, en fin de compte, le général se réjouit autant d'une exception que le ciel d'un pécheur repentant préféré à quatre-vingt-dix-neuf justes. D'autre part, se dresse l'exception avec son opiniâtre indocilité, sa faiblesse et son caractère morbide. Au total, on a un conflit où le général rompt avec l'exception, se mesure avec elle et la fortifie par cette rupture. Si l'exception ne peut tenir tête, le général ne lui vient pas en aide, pas plus que le ciel ne secourt un pécheur incapable de supporter les douleurs du repentir. L'exception énergique et résolue, rejeton du général malgré sa lutte avec lui, sait maintenir ses positions : Et il se passe ceci. L'exception assimile le général en même temps qu'elle se soumet à une analyse complète ; elle travaille au bénéfice du général en s'élaborant elle-même, elle explique le général en s'expliquant elle-même. L'exception fondée se trouve réconciliée avec le général, il suffit de chercher autour de soi une exception fondée : elle éclaire tout beaucoup mieux que le général, essentiellement porté à la combattre et refusant de montrer sa prédilection pour elle avant qu'elle ne l'ait pour ainsi dire forcé à l'avouer. Si l'exception n'a pas cette force, elle n'est pas fondée, et c'est pourquoi le général agit ici très sagement en ne laissant rien paraître prématurément de sa prédilection. Quand le ciel aime un pécheur plus que

quatre-vingt-dix-neuf justes, le pécheur ne le sait pas dès le début ; au contraire, il ne ressent alors que la colère du ciel, jusqu'à ce qu'enfin il le contraigne en quelque sorte à parler.

A la longue, on se fatigue des sempiternelles redites sur le général, encore et toujours le général, répété jusqu'à la plus écœurante fadeur. Mais il y a les exceptions. Si l'on ne peut les expliquer, on ne peut davantage rendre compte du général. D'ordinaire, on ne remarque pas la difficulté, parce qu'on ne pense pas le général avec passion, mais avec une commode superficialité. L'exception, au contraire, pense le général avec une énergie passionnée. [...]

Un poète est généralement une exception de ce genre. [...] On est d'ordinaire heureux de sa venue et de ses productions. [...] La vue d'un poète commence par une lutte avec la réalité tout entière ; il s'agit pour lui de trouver l'apaisement ou la justification ; car il doit toujours perdre dans la première rencontre et, s'il prétend vaincre du premier coup, c'est que sa vocation n'est pas fondée.

La répétition, p. 91-93.

LE GÉNIE

Le génie est [...] en dehors du général. Il est grand par sa foi dans le destin, qu'il triomphe ou succombe ; car il triomphe et succombe par lui-même, ou plutôt dans les deux cas par le destin. On n'admire d'ordinaire que sa grandeur dans la victoire ; pourtant, il n'est jamais si grand que lorsqu'il succombe devant lui-même, je veux dire quand le destin ne se déclare pas d'une manière extérieure. Par contre, au moment où, à vues humaines, tout est gagné ; quand le génie découvre la lecture douteuse du destin et s'effondre, on est tenté de s'écrier ; quel géant ne faudrait-il pas pour le renverser. Aussi nul ne le peut, excepté lui. La foi a mis sous sa main puissante les royaumes et les empires du monde, et les hommes ont cru vivre un conte ; la même foi le précipite et sa chute est une épopée encore plus insondable.

C'est pourquoi le génie connaît l'angoisse en un autre temps que le commun des hommes. Ceux-ci découvrent

le danger quand il survient ; jusqu'alors ils sont dans l'assurance qu'ils retrouvent encore une fois le péril écarté. Le génie est le plus fort à l'heure du danger ; en revanche, il est dans l'angoisse avant et après, à ce moment de fièvre où il lui faut s'entretenir avec le grand inconnu, le destin. Peut-être son angoisse est-elle plus vive après, parce que l'impatience de la certitude croît toujours en raison inverse de la brièveté de la distance (les chances de perte apparaissent, en effet, de plus en plus grandes à mesure que l'on approche de la victoire, et surtout au moment où elle survient), et parce que la conséquence du destin est justement l'inconséquence.

Le génie ne peut, comme tel, prendre de lui une conscience religieuse ; aussi n'en vient-il à concevoir ni le péché ni la providence, et c'est pourquoi il est angoissé vis-à-vis du destin. Il n'a jamais existé de génie sans cette angoisse, à moins qu'il n'ait été en même temps religieux.

Le concept d'angoisse, p. 155.

L'INDIVIDU EST LA CATÉGORIE CHRÉTIENNE DÉCISIVE

Tout esprit un peu sérieux, instruit de ce que c'est que l'édification, toute personne quelle qu'elle soit, de haute ou d'humble condition, sage ou simple, homme ou femme, qui s'est sentie édifiée et a ressenti en soi la présence de Dieu, m'accordera sans réserve qu'il est impossible d'édifier ou d'être édifié *en masse*, plus encore que d'être « aimé *en quatre* » ou en *masse* : l'édification a trait à l'Individu plus catégoriquement encore que l'amour. L'Individu compris, non au sens de la distinction ou du talent spécial, mais au sens où tout homme sans exception peut et doit l'être, doit mettre son honneur à être un Individu, en quoi il trouvera vraiment sa félicité. [...]

Oui, si je devais demander qu'on mette une inscription sur mon tombeau, je n'en voudrais pas d'autre que celle-ci : « Il fut l'Individu » ; et si ce mot n'est pas encore compris (1), il le sera vraiment un jour. [...]

(1) Le lecteur voudra bien se rappeler que ces lignes datent de 1847. Les bouleversements mondiaux de 1848 en ont considérablement facilité l'intelligence.

« L'Individu » : c'est la catégorie de l'esprit, du réveil de l'esprit, aussi opposée que possible à la politique. La récompense terrestre, la puissance, la gloire, etc., ne sont pas liées à son juste emploi ; car même utilisée dans l'intérêt de l'ordre établi, l'intériorité n'intéresse pas le monde ; et pas davantage quand on en fait un emploi tragique (catastrophique) ; car accomplir des sacrifices, être sacrifié, ce qui découle nécessairement de son refus de passer pour une puissance matérielle, tout cela n'intéresse pas le monde.

« L'Individu » c'est la catégorie chrétienne décisive ; et elle le sera aussi pour l'avenir du christianisme. La confusion radicale, ce que l'on pourrait appeler « la chute » de la chrétienté, peut se caractériser ainsi : au cours des ans, des décades et des siècles, moitié sans savoir ce qu'elle voulait et dans une totale inconscience de ce qu'elle faisait, la chrétienté a voulu extorquer à Dieu son droit de propriété sur le christianisme ; et elle s'est mise en tête que l'espèce, l'humanité, a elle-même découvert ou presque le christianisme (a). Comme une fortune non réclamée par personne pendant un certain nombre d'années revient à l'État, de même l'humanité, blasée sur le christianisme par la connaissance triviale qu'elle en a, a tenu ce raisonnement : voici bien longtemps que Dieu a donné signe de vie comme maître et propriétaire ; le christianisme nous est donc échu, que nous l'abolissions ou que nous l'adoptions à notre gré pour en faire à peu près notre propriété et notre découverte en le traitant, non comme une chose qui *doit être objet de foi dans une obéissante soumission devant la majesté de Dieu*, mais comme une chose qui, pour être agréée, doit par des *raisons* satisfaire au « temps », au « public », à cette « honorable assemblée », etc. Toute révolte dans la science — contre la discipline, toute révolte dans la vie sociale — contre l'obéissance, toute révolte dans l'ordre politique — contre le régime séculier, est liée à cette révolte de l'humanité contre Dieu touchant le christianisme, et en dérive. Cette révolte, abus de la catégorie « d'humanité », ne rappelle d'ailleurs pas celle des Titans ; elle est celle de *la réflexion*,

(a) Allusion à l'ouvrage de L. FEUERBACH, *L'essence du christianisme* (1841) ; cf. p. 187 et 199.

révolte qui s'insinue traîtreusement et se poursuit année après année, de génération en génération.

La réflexion ne s'attaque jamais qu'à une toute petite tâche à la fois, devant laquelle on pourra toujours dire : « Certes, on peut bien faire une concession dans les petites choses » — si bien que la réflexion a fini par s'emparer de tout ; on n'y a pas pris garde, parce que la chose s'est produite peu à peu « et qu'il n'y a pas d'inconvénient à faire des concessions dans les petites choses ». Aussi les hommes doivent-ils devenir des Individus afin de recevoir une impression chrétienne pathétique du christianisme ; l'Individu, chaque Individu doit se garder de contester avec Dieu au ciel touchant la question de savoir qui des deux a droit de propriété sur le christianisme, inconditionnellement et jusqu'au moindre iota. Dieu doit pouvoir utilement redevenir l'intermédiaire ; mais à Dieu comme intermédiaire correspond « l'Individu ». Si « l'humanité » doit être « l'instance » ou simplement l'instance intermédiaire, le christianisme est alors aboli, sinon autrement, au moins par *la forme erronée et anti-chrétienne* que l'on donne à la *prédication chrétienne*. [...]

« L'Individu » : cette catégorie n'a été utilisée qu'une fois, la première fois, avec une dialectique décisive, par Socrate, pour dissoudre le paganisme. Dans la chrétienté, tout au contraire, elle sera employée pour la seconde fois afin de faire des hommes (les chrétiens), des chrétiens. Ce n'est pas la catégorie du missionnaire à l'usage des païens auxquels il annonce le christianisme ; mais c'est la catégorie du missionnaire au sein même de la chrétienté où il veut introduire le christianisme. Quand viendra « le missionnaire », il utilisera cette catégorie. Car si les temps attendent un héros, ils l'attendent certes en vain ; on verra plutôt venir celui qui, dans la faiblesse religieuse, enseignera aux hommes l'obéissance — en ce sens que dans leur révolte impie, ils le feront mourir, lui, obéissant à Dieu et qui néanmoins et bien qu'en une mesure infiniment plus grande, aura utilisé cette catégorie — mais avec « autorité ».

Point de vue, p. 99-105.

UN EXISTANT ET UNE EXCEPTION : SOCRATE

La subjectivité, l'intériorité étant la vérité, celle-ci, objectivement envisagée, est le paradoxe ; et quand la vérité est objectivement le paradoxe, cela montre bien que la subjectivité est la vérité, puisque l'objectivité repousse et que le recul ainsi provoqué donne et mesure la tension de l'intériorité, laquelle est justement la vérité. Telle est la position socratique. La vérité éternelle, essentielle et, pour préciser encore, celle qui se rapporte essentiellement à un existant du fait qu'elle concerne essentiellement l'existence, est le paradoxe ; et tout savoir est, pour Socrate, contingent et son degré et son étendue sont indifférents. Mais la vérité éternelle, essentielle n'est nullement elle-même le paradoxe ; elle l'est par son contact avec un existant. L'ignorance socratique est une façon d'exprimer l'incertitude objective ; l'intériorité de l'existant est la vérité. Je relève ici, en anticipant, que l'ignorance socratique est l'analogue, l'équivalent de l'absurde, sauf que dans le recul provoqué par l'absurde il y a encore moins de vérité objective, puisqu'il n'y a d'autre certitude que celle d'être en présence de l'absurde, d'où la tension infiniment plus grande de l'intériorité ; l'intériorité socratique déployée dans l'existence est un équivalent de la foi, sauf que l'intériorité de la foi est infiniment plus profonde en tant que correspondant au recul causé non par l'ignorance, mais par l'absurde.

Pour Socrate, la vérité éternelle, essentielle, n'a rien de paradoxal en elle-même ; elle ne l'est qu'en se rapportant à un existant. C'est ce qu'exprime une autre thèse socratique : toute connaissance est une réminiscence. Elle dénote un début de spéculation ; aussi bien Socrate ne la poursuit-il pas ; elle devient strictement propre à Platon. C'est ici qu'ils se séparent : Socrate souligne essentiellement l'existence, tandis que Platon, oubliant ce point, se perd dans la spéculation. L'inappréciable mérite de Socrate est d'être un penseur *existant*, et non un spéculant qui oublie ce qu'est l'existence. Aussi, pour Socrate, la thèse que toute connaissance est une réminiscence signifie-t-elle, au moment où il s'en sépare et en tant qu'elle représente une possibi-

lité toujours supprimée de spéculer, deux choses : 1) Le connaissant est essentiellement *integer* ; pour la connaissance de la vérité éternelle, il n'a pas d'autre obstacle ou sujet d'erreur que le fait de son existence ; et cette inadéquation est, pour lui, d'une importance si capitale et décisive qu'elle revient à dire qu'exister, que le travail d'intériorisation dans et par le fait d'exister, est la vérité ; 2) L'existence dans la temporalité n'a pas d'importance décisive, parce qu'on a toujours la possibilité de se ressaisir dans l'éternité par la réminiscence, bien que cette possibilité soit constamment supprimée du fait que le travail d'intériorisation qui constitue l'existence, remplit le temps [...] Le mérite incomparable de la pensée socratique est justement de mettre en relief que le connaissant est un existant et que l'existence est l'essentiel. *Post-scriptum*, II^e Partie, 2^e sect., chap. II.

UNE EXCEPTION : JOB

Job ! Job ! ô Job ! N'as-tu vraiment prononcé que ces belles paroles : « L'Éternel a donné, l'Éternel a ôté, que le nom de l'Éternel soit béni ! » ? N'as-tu rien dit de plus ? As-tu passé tout le temps de ta détresse à les répéter uniquement ? Pourquoi gardes-tu le silence sept jours et sept nuits ? Que se passe-t-il alors dans ton âme ? Quand le monde entier s'écroule sur ta tête et ne laisse autour de toi que des débris, reçois-tu aussitôt le calme surhumain, l'explication de l'amour, le robuste courage de la confiance et de la foi ? Ta porte est-elle aussi fermée à l'affligé, ne peut-il attendre de toi d'autre consolation que celle de la pitoyable sagesse du monde, quand elle débite un paragraphe sur la perfection de la vie ? N'as-tu rien de plus à dire, n'oses-tu rien dire de plus que les consolateurs officiels mesurant leurs paroles au malheureux, que ces consolateurs de métier, raides comme des maîtres de cérémonie, prescrivant à l'affligé qu'à l'heure de la détresse, il convient de dire : « L'Éternel a donné, l'Éternel a ôté, que le nom de l'Éternel soit béni ! », ni plus, ni moins que si l'on disait : « A vos souhaits ! » à celui qui éternue ! Non ; toi qui fus aux jours de ta puissance l'épée de l'opprimé, le soutien du vieillard et l'appui de celui qui succombe, tu n'as pas

fraudé les hommes quand tout s'effondrait autour de toi : alors ta voix fut celle du souffrant, le cri de l'écrasé, la clameur de l'angoissé et un apaisement pour tous ceux à qui la douleur clôt la bouche ; tu fus le fidèle témoin de toute la détresse et de tous les déchirements que peut recéler le cœur, le sincère porte-parole qui ose se plaindre « dans l'amertume de son cœur » et contester avec Dieu. Pourquoi cache-t-on cela ? Malheur à qui dévore les biens de la veuve et de l'orphelin, et les dépouille de leur héritage, mais malheur aussi à qui cherche à ravir frauduleusement à l'affligé la consolation d'épancher un moment sa tristesse en « contestant avec Dieu » ! La crainte de Dieu serait-elle de nos jours devenue si grande que l'affligé soit dispensé des usages des anciens temps ? N'ose-t-on plus se plaindre devant Dieu ? La crainte de Dieu a-t-elle augmenté, ou bien la crainte et la lâcheté sont-elles devenues plus grandes ? On estime aujourd'hui que l'expression de la tristesse, le langage désespéré de la passion doivent être laissés aux poètes qui, tels des avocats au tribunal de première instance, soumettent la cause de l'angoissé au jugement de la compassion humaine. Personne n'ose porter le débat plus loin. Parle donc ô Job à jamais inoubliable ! Répète toutes tes paroles, avocat puissant qui parais devant le tribunal du Très-Haut avec l'intrépidité du lion rugissant ! Ta parole recèle la force et ton cœur la crainte de Dieu, même quand tu gémiss, quand tu protèges ton désespoir contre tes amis prêts à t'assaillir de leurs discours comme des brigands, même quand, excédé de leurs propos, tu réduis leur sagesse à néant et méprises leur défense de l'Éternel, semblables aux misérables arguties d'un vieux laquais ou d'un habile ministre. J'ai besoin de toi, j'ai besoin d'un homme qui sache se plaindre à pleine voix, faisant retentir de ses échos le ciel où Dieu délibère avec Satan pour dresser des plans contre un homme ! Plains-toi, l'Éternel ne craint pas, il peut bien se défendre ; mais comment le pourrait-il quand personne n'ose se plaindre comme il sied à un homme ? Parle, élève la voix, parle fort, Dieu peut bien parler plus fort, lui qui dispose du tonnerre — mais le tonnerre est une réponse, une explication, certaine, digne de foi, de première source, une réponse de Dieu lui-même et qui, même si elle foudroie, est plus magnifique que les commé-

rages et les potins sur la justice de la Providence inventés par la sagesse humaine et colportés par de vieilles bavardes et des eunuques (a) !

La répétition, p. 68.

UNE EXCEPTION : ABRAHAM

C'est par la foi qu'Abraham quitta le pays de ses pères et fut étranger en terre promise. Il laissa une chose, sa raison terrestre, et en prit une autre, la foi ; sinon, songeant à l'absurdité du voyage, il ne serait pas parti. C'est par la foi qu'il fut un étranger en terre promise où rien ne lui rappelait ce qu'il aimait, tandis que la nouveauté de toutes choses mettait en son âme la tentation d'un douloureux regret. Cependant, il était l'élu de Dieu, en qui l'Eternel avait sa complaisance. Certes, s'il avait été un déshérité, banni de la grâce divine, il eût mieux compris cette situation qui semblait une raillerie sur lui et sur sa foi. Il y eut aussi dans le monde celui qui vécut exilé de sa patrie bien-aimée. Il n'est pas oublié, ni ses plaintes où, dans la mélancolie, il chercha et trouva ce qu'il avait perdu. Abraham n'a pas laissé de lamentations. Il est humain de se plaindre, humain de pleurer avec celui qui pleure, mais il est plus grand de croire, plus bienfaisant de contempler le croyant.

C'est par la foi qu'Abraham reçut la promesse que toutes les nations de la terre seraient bénies en sa postérité. Le temps passait, la possibilité restait, Abraham croyait. Le temps passa, l'espérance devint absurde, Abraham crut. On vit aussi au monde celui qui eut une espérance. Le temps passa, le soir fut à son déclin, et cet homme n'eut point la lâcheté de renier son espoir ; aussi ne sera-t-il jamais oublié lui non plus. [...] Abraham ne nous a pas laissé de lamentations. Il n'a pas tristement compté les jours à mesure que le temps passait ; il n'a pas regardé Sara d'un œil inquiet pour voir si les années creusaient des rides sur son visage ; il n'a pas arrêté la course du soleil pour empêcher Sara de vieillir, et son attente avec elle ; pour apaiser sa peine, il n'a pas chanté à Sara un triste cantique. Il

(a) KIERKEGAARD vise ici les professeurs dont il dit (*Journal*, janvier 1852) qu'ils se sont châtrés pour pouvoir être aptes à ce monde sans caractère.

devint vieux et Sara fut raillée dans le pays ; cependant, il était l'élu de Dieu et l'héritier de la promesse, que toutes les nations de la terre seraient bien en sa postérité. N'eût-il pas mieux valu qu'il ne fût pas l'élu de Dieu ? Qu'est-ce donc qu'être l'élu de Dieu ? C'est se voir refuser au printemps de la vie le désir de la jeunesse, pour en obtenir l'exaucement dans la vieillesse après de grandes difficultés. Mais Abraham crut et garda fermement la promesse à laquelle il aurait renoncé s'il avait chancelé. Il aurait alors dit à Dieu : « Ce n'est peut-être pas ta volonté que mon désir se réalise ; je renonce donc à mon vœu, mon unique, où je mettais ma félicité. Mon âme est droite et ne recèle pas de secrète rancune devant ton refus. » Il n'aurait pas été oublié ; il en aurait sauvé beaucoup par son exemple, mais il ne serait pas devenu le père de la foi ; car il est grand de renoncer à son vœu le plus cher, mais plus grand de le garder après l'avoir abandonné ; il est grand de saisir l'éternel, mais plus grand de garder le temporel après y avoir renoncé. — Puis les temps furent accomplis. Si Abraham n'avait pas cru, Sara serait sans doute morte de chagrin, et lui, rongé de tristesse, n'aurait pas compris l'exaucement, mais en aurait souri comme d'un rêve de jeunesse. Mais Abraham crut ; aussi resta-t-il jeune ; car celui qui espère toujours le meilleur vieillit dans les déceptions, et celui qui s'attend toujours au pire est de bonne heure usé, mais celui qui croit conserve une jeunesse éternelle. Bénie soit donc cette histoire ! Car Sara, bien qu'avancée en âge, fut assez jeune pour désirer les joies de la maternité, et Abraham, malgré ses cheveux gris, fut assez jeune pour désirer d'être père. A première vue, le miracle, c'est que l'événement arrive selon leur espérance ; mais au sens profond, le prodige de la foi, c'est qu'Abraham et Sara furent assez jeunes pour désirer, et que la foi leur garda le désir, et par là leur jeunesse. Il vit l'exaucement de la promesse et l'obtint par la foi, et cela arriva selon la promesse et selon la foi : car Moïse frappa le rocher de son bâton, mais il ne crut pas.

Alors il y eut de la joie dans la maison d'Abraham, et Sara fut l'épouse des noces d'or.

Pourtant ce bonheur ne devait pas durer ; une fois encore Abraham devait connaître l'épreuve. Il avait lutté

contre la sournoise puissance à laquelle rien n'échappe, contre l'ennemi dont la vigilance n'est jamais en défaut le long des années, contre le vieillard qui survit à tout, il avait lutté contre le temps et gardé la foi. Alors, toute la terreur du combat se concentra en un instant : « Et Dieu mit Abraham à l'épreuve et lui dit : prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac ; va-t'en au pays de Morija et là, offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai. »

Ainsi, tout était perdu, ô malheur plus terrible que si le désir n'eût jamais été exaucé ! Ainsi, le Seigneur ne faisait que se jouer d'Abraham ! Voici qu'après avoir réalisé l'absurde par un miracle, il voulait voir maintenant son œuvre à néant. Quelle folie ! Mais Abraham n'en rit pas comme Sara quand la promesse leur fut annoncée. Soixante-dix ans d'attente la plus fidèle, et la courte joie de la foi exaucée. Qui donc est-il celui qui arrache le bâton de la main du vieillard, qui est-il pour exiger que le vieux père le brise lui-même ! Qui est-il pour rendre inconsolable un homme aux cheveux gris en exigeant qu'il soit l'instrument de son propre malheur ! N'y a-t-il point de compassion pour le vénérable vieillard et l'enfant innocent ! Et pourtant Abraham était l'élu de Dieu, et c'était le Seigneur qui infligeait l'épreuve. Tout allait donc être perdu ! [...]

Mais Abraham crut et ne douta point ; il crut l'absurde. S'il avait douté, il aurait agi autrement ; il aurait accompli un acte grand et magnifique ; car aurait-il pu faire autre chose ? Il serait allé à la montagne de Morija, il aurait fendu le bois, allumé le bûcher, tiré le couteau — il aurait crié à Dieu : « Ne méprise pas ce sacrifice ; ce n'est pas ce que je possède de meilleur, je le sais bien ; mais qu'est-ce, en effet, qu'un vieillard auprès de l'enfant de la promesse ? Mais c'est le meilleur que je puisse te donner. Fais qu'Isaac n'en sache jamais rien, afin que sa jeunesse se console. » Il se serait enfoncé le couteau dans le sein. Le monde l'aurait admiré, et son nom n'aurait pas été oublié ; mais une chose est d'être admiré, et une autre, d'être l'étoile qui guide et sauve l'angoissé.

Mais Abraham crut. Il ne pria pas pour lui, pour toucher le Seigneur. [...]

Qui donna la force au bras d'Abraham, qui tint sa droite levée et l'empêcha de retomber, impuissante ? Le spectateur de cette scène en est paralysé. Qui donna la force à l'âme d'Abraham et empêcha ses yeux de s'enténébrer au point de ne voir ni Isaac, ni le bélier ? Le spectateur de cette scène en devient aveugle. [...]

Si Abraham avait douté sur la montagne de Morija, s'il avait regardé autour de lui dans l'irrésolution, si, en tirant le couteau, il avait par hasard aperçu le bélier, si Dieu lui avait permis de le sacrifier à la place d'Isaac — alors il serait revenu chez lui, tout serait resté comme avant ; il aurait conservé Isaac, et pourtant, quel changement ! Car sa retraite aurait été une fuite, son salut un hasard, sa récompense une confusion et son avenir peut-être la perdition. Alors, il n'aurait témoigné ni de sa foi, ni de la grâce de Dieu, mais il aurait montré combien il est terrible de gravir la montagne de Morija. Alors, Abraham n'aurait pas été oublié, ni la montagne de Morija. Elle aurait été citée, non comme l'Ararat où l'arche s'arrêta, mais comme un lieu d'effroi : « C'est là », eût-on dit, « qu'Abraham a douté ».

Abraham, père vénérable ! Quand tu revins chez toi de Morija, tu n'eus aucunement besoin d'un panégyrique pour te consoler d'une perte ; car, n'est-ce pas, tu avais tout gagné et gardé Isaac ? Désormais, le Seigneur ne te le prit plus, et l'on te vit joyeux à table avec ton fils, dans ta demeure, comme là-haut pour l'éternité.

Crainte et tremblement, p. 18-29.

LE HÉROS TRAGIQUE ET LE CHEVALIER DE LA FOI

La différence qui sépare le héros tragique d'Abraham saute aux yeux. Le premier reste encore dans la sphère morale. Pour lui, toute expression du moral a son τέλος (a) dans une expression supérieure du moral ; il réduit le rapport moral entre le père et le fils, ou la fille et le père à un sentiment dont la dialectique se rapporte à l'idée de moralité. Il ne peut donc être question ici d'une suspension téléologique du moral lui-même.

Tout autre est le cas d'Abraham. Il a franchi par son

(a) But.

acte tout le stade moral ; il a au-delà un τέλος, devant lequel il suspend ce stade. Car je voudrais bien savoir comment on peut ramener son action au général, et si l'on peut découvrir entre sa conduite et le général, un rapport quelconque autre que celui d'avoir franchi le général. Il n'agit pas pour sauver un peuple, ni pour défendre l'idée de l'État, ni pour apaiser les dieux irrités. Si l'on pouvait invoquer le courroux de la divinité, cette colère aurait pour objet Abraham seul, dont toute la conduite est une affaire strictement privée, étrangère au général. Aussi, tandis que le héros tragique est grand par sa vertu morale, Abraham l'est par une vertu toute personnelle. [...] Ici paraît la nécessité d'une catégorie nouvelle, si l'on veut comprendre Abraham. Le paganisme ignore ce genre de rapport avec la divinité ; le héros tragique n'entre pas en relation privée avec lui ; pour lui, le moral est le divin, d'où suit qu'alors le paradoxe se ramène au général par médiation.

Abraham se refuse à la médiation ; en d'autres termes : il ne peut parler. Dès que je parle, j'exprime le général, et si je me tais, nul ne peut me comprendre. Dès qu'Abraham veut s'exprimer dans le général, il lui faut dire que sa situation est celle du doute religieux ; car il n'a pas d'expression plus haute, tirée du général, qui soit au-dessus du général qu'il franchit. C'est pourquoi il m'épouvante en suscitant mon admiration. Celui qui se renie lui-même et se sacrifie au devoir, renonce au fini pour saisir l'infini ; il ne manque pas d'assurance ; le héros tragique renonce au certain pour le plus certain, et le regard se pose sur lui avec confiance. Mais celui qui renonce au général pour saisir une chose plus élevée qui en diffère, que fait-il ? Se peut-il que ce soit là autre chose qu'une crise religieuse ? Et si la chose est possible, mais que l'Individu se trompe, quel salut y a-t-il pour lui ? Il endure toute la douleur du héros tragique, il anéantit sa joie terrestre, il renonce à tout, et risque encore au même instant de se fermer le chemin de la joie sublime, si précieuse à ses yeux qu'il veut l'acquérir à tout prix. En le voyant, on ne peut nullement le comprendre, ni poser sur lui un regard confiant. Peut-être le but que l'homme de foi propose à ses efforts est-il inaccessible, comme il est inconcevable ? Et s'il est accessible, mais que l'on se méprenne sur la volonté de la divinité,

quel salut reste-t-il ? Le héros tragique a besoin de larmes et les réclame ; et quel homme contemplant Agamemnon avec un regard d'envie aurait les yeux secs et ne pourrait pleurer avec lui ; mais quelle âme serait égarée au point d'oser pleurer avec Abraham ? Le héros tragique accomplit son acte à un moment précis du temps ; mais au cours du temps, il accomplit aussi une action de non moindre valeur ; il visite l'âme courbée sous la tristesse, celui dont la poitrine oppressée ne peut respirer ni étouffer des soupirs, dans l'accablement de ses pensées nourries de larmes ; il se montre à lui, lève le sortilège, dénoue les liens, sèche les larmes ; car on oublie ses propres souffrances dans les siennes. On ne peut pas pleurer sur Abraham. On l'approche avec un *horror religiosus*, comme Israël approchait le Sinaï.

Crainte et tremblement, p. 91-95.

* * *

Le héros tragique renonce à lui-même pour exprimer le général ; le chevalier de la foi renonce au général pour devenir l'Individu. Je l'ai dit, tout dépend de la situation que l'on adopte. Si l'on croit relativement facile d'être l'Individu, on peut être certain que l'on n'est pas le chevalier de la foi ; car les oiseaux en liberté et les génies vagabonds ne sont pas les chevaliers de la foi. Par contre, le chevalier de la foi sait qu'il est magnifique d'appartenir au général. Il sait qu'il est beau et bienfaisant d'être l'Individu qui se traduit dans le général et qui, pour ainsi dire, donne de lui-même une édition pure, élégante, correcte le plus possible, intelligible à tous. [...] Le chevalier de la foi sait quel enthousiasme donne la renonciation où l'on se sacrifie pour le général et quel courage il faut pour cela ; mais il sait aussi qu'il y a dans cette conduite une sécurité, celle que l'on trouve à agir pour le général. [...] Abraham aurait ainsi pu désirer parfois que son rôle fût d'aimer Isaac comme il convient à un père, d'un amour intelligible à tous, inoubliable à jamais. [...] Il savait la beauté d'exprimer le général, la joie magnifique de vivre avec Isaac. Mais ce n'est pas sa mission. Il savait qu'il est digne d'un roi de sacrifier un pareil fils au bien général ; il y aurait trouvé le repos ; et comme la voyelle se repose en sa consonne d'appui, tous

les célébrants auraient trouvé leur repos dans son exploit ; mais telle n'est pas sa mission — il est éprouvé ! [...] Le héros tragique a vite fini, vite terminé le combat ; il a accompli le mouvement infini et trouve maintenant la sécurité dans le général. Le chevalier de la foi, au contraire, ne connaît pas le repos ; son épreuve est constante ; à chaque instant, il a une possibilité de retourner en se repentant au sein du général ; et cette possibilité peut être crise aussi bien que vérité. Il ne peut demander à personne de l'éclairer ; car il serait alors en dehors du paradoxe. [...]

Agamemnon renonce à Iphigénie et trouve par là le repos dans le général ; il peut alors aller la sacrifier. [...] Le héros tragique exprime le général et s'y sacrifie. [...] Au contraire, le chevalier de la foi est le paradoxe, il est l'Individu, absolument et uniquement l'Individu, sans connexions ni considérations. Là est le terrible de sa situation que l'infime sectaire ne peut supporter. [...] Le chevalier de la foi n'a d'autre appui que lui-même ; il souffre de ne pouvoir se faire comprendre, mais il n'éprouve aucune vaine envie de guider les autres. Sa douleur est son assurance ; il ignore la vaine envie, son âme est trop sérieuse pour cela. Le faux chevalier se trahit par cette maîtrise conquise en un instant. [...] Le vrai chevalier de la foi est un témoin, jamais un maître ; en cela réside sa profonde humanité autrement significative que cette frivole participation au bonheur et au malheur d'autrui, honorée sous le nom de sympathie et qui est pure vanité.

Crainte et tremblement, p. 121-130.

LE TRAGIQUE A BESOIN DE L'HISTORIQUE, NON LE COMIQUE

J'ai souvent médité cette question : le poète tragique pour bien s'assurer de faire impression sur les spectateurs, pour gagner au drame leur confiance et leur crédulité, et à la représentation, leurs larmes, s'appuie sur l'histoire, de sorte que son héros a réellement fait de grandes choses, même si l'œuvre ne les rend pas historiquement. Certes, personne ne niera qu'il en soit bien ainsi [...] Dans la très grande majorité des cas, on a recours à l'histoire et, avec une importante réserve, au mot d'Aristote suivant

lequel le poète est plus grand philosophe que l'historien parce qu'il montre comment les choses doivent être, et non comment elles sont (a). En revanche, le poète comique n'a pas besoin de cet appui historique. Il peut nommer ses personnages à son gré, situer la scène où bon lui semble ; pourvu que l'idéalité comique soit donnée, on ne manque pas de rire ; inversement il ne gagne pas à utiliser Arlequin et Pierrot, s'il ne sait leur emprunter que leur nom.

Est-ce parce que les hommes sont plus enclins à découvrir le faible des gens qu'à voir la noblesse d'une conduite ? Est-ce parce qu'il est plus facile de rire d'une chose sans due garantie que d'en pleurer, comme si le rire d'un fou à propos de rien était dénué de toute valeur ? Est-ce peut-être que le comique aux armes légères brûle la politesse à l'éthique pour atteindre à l'insouciance du métaphysique, et se propose simplement de provoquer le rire en laissant la contradiction se manifester ; et que le tragique, au contraire, pesamment armé, reste empêtré dans une difficulté morale où l'idée triomphe quand le héros périt, suffisant motif de consolation pour le spectateur s'il veut bien être aussi héros, et suffisant motif de raillerie, s'il songe qu'il n'a rien à craindre pour sa vie, puisqu'il est réservé aux seuls héros de mourir ?

Quelle qu'elle soit cependant, ce n'est pas la raison qui m'intéresse, mais le fait que le tragique recherche l'appui de l'histoire. Cela signifie que la poésie ne se croit pas elle-même capable d'éveiller l'idéalité du spectateur, qu'elle ne croit pas qu'il l'ait, mais bien que le caractère historique du thème doit l'aider à l'acquérir. Pour le comique au contraire, jamais le poète ne songe à invoquer l'histoire, ou à procurer à un personnage comique le secours de l'histoire, car le spectateur dit avec pleine raison : montre-nous le comique, et nous te ferons cadeau de l'historique.

Les Stades sur le chemin de la vie. Lettre au lecteur, § 3, p. 254.

(a) ARISTOTE, *Poétique*, 1451 b 3.

CHAPITRE IV

LE PATHÉTIQUE

PATHOS ESTHÉTIQUE ET PATHOS EXISTENTIEL

A l'égard d'une félicité éternelle comme le bien absolu, le pathos n'est pas ce qui s'exprime par la parole, mais le fait que cette idée transforme à ses propres yeux toute l'existence de l'existant. Le pathos esthétique s'exprime par la parole et peut, s'il est vrai, signifier que l'individu s'aliène lui-même pour se perdre dans l'idée, tandis que le pathos existentiel paraît quand l'idée se rapporte à l'existence de l'individu pour la transformer. Si, quand il se rapporte à l'existence de l'individu, le telos absolu ne le transforme pas, c'est que l'individu n'a pas un pathos existentiel, mais esthétique ; tel est le cas, par exemple, lorsqu'il a une représentation exacte, mais qui, je le souligne, le place en dehors de lui-même dans l'idéalité de la possibilité avec représentation exacte, et non en lui-même en pleine existence avec son exacte représentation dans l'idéalité de la réalité, lui-même transformé en la réalité de sa représentation. [...]

Chanter un héros de la foi, c'est une tâche d'ordre aussi pleinement esthétique que de chanter un héros guerrier. Si, en effet, le religieux est vraiment le religieux, s'il a parcouru l'éthique et se l'est assimilé, il ne peut oublier que, dans sa propre sphère, le pathos ne consiste pas à changer sans cesse ou à écrire des livres d'hymnes, mais à exister personnellement ; de sorte que l'œuvre poétique, si elle ne vient pas faire complètement défaut, ou si elle garde toute son abondance de jadis, est considérée comme un accessoire par son auteur montrant ainsi qu'il se comprend religieusement ; car pour l'esthétique, c'est l'œuvre poétique qui compte et son auteur est chose secondaire.

Aussi un homme au tempérament de poète que les circonstances, son éducation etc., ont détourné du théâtre pour le porter vers l'Église risque-t-il de causer une grande confusion. Mais son talent d'ordre esthétique le fait prendre pour un esprit religieux, voire *éminent* (en quoi l'on témoigne d'une réminiscence esthétique ; car, du point de vue religieux, il n'y a pas de pareille supériorité, l'autorité paradoxale et dialectique de l'apôtre exceptée ; et, du même point de vue, suivant la dialectique qualitative qui sépare les sphères, cette supériorité est une régression) ; malgré tout cela, il se peut que cet homme ne soit pas le moins du monde religieux. Il a le pathos du poète, de la possibilité, dont la réalité est l'occasion ; même s'il dispose du pathos d'un historien de l'univers, ce pathos est celui de la possibilité et témoigne d'un manque de maturité morale ; car, pour l'éthique, la maturité consiste à saisir sa propre réalité éthique comme infiniment plus importante (1) que la conception de l'histoire du monde. [...] Le pathos suprême de l'éthique est l'intérêt (et je le manifeste par l'action où je transforme toute mon existence selon l'objet de mon intérêt) ; le pathos suprême de l'esthétique est le désintéressement. Quand un individu s'avilit pour saisir quelque chose de grand, il est mû par un enthousiasme esthétique ; quand il renonce à tout pour se sauver lui-même, il est mû par un enthousiasme éthique. [...]

L'existence est une synthèse d'infini et de fini, et de même l'existant. Si donc la félicité éternelle est pour lui le bien suprême, cela revient à dire que les moments qui composent le fini sont une fois pour toutes rabaissés au rang

(1) Ainsi, tandis qu'assez souvent on a vu des esprits religieux pleins de présomption, parfaitement sûrs de leur rapport avec Dieu et ingénument convaincus de leur salut, faire les importants en désespérant du salut des autres auxquels ils portent secours, je crois qu'il siérait à un esprit religieux authentique de dire : je ne doute du salut de personne ; je n'ai de crainte que pour moi-même à la vue d'un homme tombé bien bas, je ne saurais jamais désespérer de son salut ; mais s'il s'agissait de moi-même, je serais obligé de supporter cette terrible pensée. Vis-à-vis d'autrui un esprit vraiment religieux est toujours indulgent et ingénieux à trouver des excuses ; il n'a la froideur et la rigueur d'un grand inquisiteur qu'envers lui-même. Envers autrui, il est comme un vieillard débonnaire à l'égard des jeunes ; il n'est vieux et incorruptible qu'envers lui-même.

des choses auxquelles il importe de renoncer pour la félicité éternelle. Celle-ci concerne de façon pathétique, l'existant proprement dit et non le discoureur qui a la courtoisie de la noter *aussi* parmi les bonnes choses qu'il sollicite. On répugne en général à nier qu'il y ait un pareil bien ; on le prend donc avec tous les autres. Mais par là, on montre qu'on ne l'a pas avec eux. Je ne sais s'il faut rire ou pleurer de cette litanie : un bon métier, une belle femme, la santé, le titre de conseiller — et puis la félicité éternelle ; c'est comme si l'on rangeait le royaume *des cieux* parmi les autres *sur la terre*, pour s'en instruire géographiquement. [...] Mais, dira peut-être l'un de nos amateurs de félicité éternelle, « un homme sérieux » qui la désire et voudrait bien faire quelque chose pour l'obtenir : « Ne peut-on savoir exactement, en termes clairs et concis, en quoi elle consiste ; ne pourriez-vous pas, « pendant que je me rase », me la dépeindre comme on décrit le charme d'une femme, la pourpre royale ou des pays lointains » ? Quelle chance que je ne le puisse, ou n'aie pas un tempérament de poète, ou ne sois pas encore un brave homme de prêtre ; je pourrais alors me mettre à la tâche et réussirais peut-être — du moins à ranger encore la félicité éternelle parmi les données esthétiques ; mon pathos culminerait dans la magnificence de la description, bien que, sur le plan esthétique il soit désespérant de tirer quelque effet d'une abstraction comme la félicité éternelle. [...] Si donc un existant doit pathétiquement se rapporter à une félicité éternelle, il importe que son existence traduise ce rapport. Dès qu'on connaît le mode d'existence d'un individu, on sait aussi comment il se rapporte à une félicité éternelle, c'est-à-dire s'il s'y rapporte ou non, *tertium non datur* (a), et justement parce que le telos absolu n'est pas chose dont on puisse se munir. Mais nul ne le sait encore, sinon l'individu lui-même avec lui-même, et c'est pourquoi nul n'a besoin d'entendre le discours d'un autre, de lire les écrits d'un autre, d'aller au cours de catéchisme, à la comédie, ou à la comédie chez le prêtre — pour voir les clairs de lune d'opéra dans l'au-delà et entendre le murmure du ruisseau dans les frais pâturages de l'éternité. Il suffit à l'individu de prendre garde à sa propre existence pour s'instruire à ce

(a) Il n'y a pas de troisième solution.

sujet. Si la félicité éternelle ne transforme pas *absolument* son existence, il n'a pas de rapport avec elle, et de même s'il refuse de renoncer à quelque chose pour elle. [...] Le pathos de la poésie est celui de la différence, tandis que le pathos existentiel est celui du pauvre, de tout le monde, car tout homme peut agir en lui-même, et l'on trouve parfois chez une servante le pathos que l'on chercherait en vain chez le poète en son existence. L'individu peut donc facilement vérifier lui-même quel est son rapport avec une félicité éternelle ou s'il en a un. Il lui suffit de laisser la résignation contrôler toute son immédiateté avec tout ce qu'elle comporte de désirs, etc. S'il y trouve un seul point de résistance, un endurcissement, c'est qu'il ne se rapporte pas à une félicité éternelle.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., A) le pathétique, § 1.

LE BONHEUR ET LE MALHEUR OPPOSÉS A LA SOUFFRANCE

La réalité de la souffrance, c'est sa permanence essentielle et son rapport essentiel avec la vie religieuse. Pour l'esthétique, la souffrance se rapporte de façon contingente à l'existence. Ce pâtir accidentel peut ainsi fort bien persister, mais la persistance de ce qui se rapporte à l'existence de façon contingente n'est pas la persistance essentielle. Aussi, dès que le prédicateur utilise les perspectives réduites, qu'il concentre d'ailleurs toute la souffrance en un seul instant, ou qu'il ouvre de réconfortants horizons sur des temps meilleurs, il revient à l'esthétique et sa conception de la souffrance devient un mouvement religieux fictif. [...]

Il arrive avec l'existence ce qui m'est advenu avec mon médecin. Je me plaignais de malaises. « Vous buvez trop de café », me dit-il, « et vous faites trop peu de marche ». Trois semaines plus tard, je le retrouve. « Vraiment », lui dis-je, « je ne vais pas bien ; mais cette fois, ce ne peut être à cause du café, je n'en bois goutte, ni à cause d'un manque d'exercice, je marche toute la journée ». — « Alors », me répondit-il, « la raison doit être que vous ne buvez pas de café et que vous prenez trop d'exercice ». Et voilà : malaise il y avait, et malaise reste ; mais quand je prends du café, la cause du malaise est que j'en bois ; et quand je n'en bois pas, la cause est en mon abstinence. De même pour les

humains que nous sommes. Toute l'existence ici-bas est une espèce de malaise. Si quelqu'un s'informe de la cause, on commence par lui demander comment il a réglé sa vie ; et quand il s'en est expliqué, on lui répond : c'est cela, c'est la raison. Si un autre s'informe de même, on agit pareillement ; et s'il dit le contraire, on lui répond : c'est cela, c'est la raison — et l'on s'en va en prenant un air important, en homme qui a tout expliqué, jusqu'au coin de la rue ; alors, on prend ses jambes à son cou et l'on s'éclipse. Je ne me chargerais pas d'expliquer l'énigme de la vie même pour dix rixdales. Et pourquoi le ferais-je ? Si la vie est une énigme, celui qui l'a proposée finira bien d'expliquer lui-même.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., A) Le pathétique, § 2.

LA FAUTE, EXPRESSION DÉCISIVE DU PATHOS EXISTENTIEL

Dans la sphère religieuse, le positif se reconnaît au négatif, et le rapport avec une félicité éternelle, à la souffrance ; l'expression négative est maintenant beaucoup plus forte ; le rapport se reconnaît à la conscience de faute totale. À l'égard de la conscience de faute comme signe, la conscience pourrait sembler un rapport direct (non pas bien entendu le rapport direct de l'esthétique, où la félicité se reconnaît à la félicité). Si l'on veut, la conscience de faute est le rapport qui repousse de la félicité. Mais il est plus correct de dire que la souffrance est la réaction directe d'un choc en retour ; la conscience de faute est le choc en retour d'un choc en retour, mais je le souligne, toujours dans le cadre de l'immanence, bien qu'un existant soit toujours empêché d'y voir ou d'être *sub specie aeterni* ; il n'a cette immanence que dans une possibilité sans cesse supprimée, non comme on supprime le concret pour trouver l'abstrait, mais comme on supprime l'abstrait du fait qu'on est dans le concret.

La conscience de faute est l'expression décisive du pathos existentiel par rapport à une félicité éternelle. Dès qu'on supprime celle-ci, la conscience de faute disparaît aussi complètement ; ou elle tombe dans les notions enfantines, au niveau des appréciations d'un carnet scolaire ; ou bien encore, elle prend un caractère juridique et exprime le

droit qu'à la société de se défendre. L'expression décisive de la conscience de faute est donc encore cette permanence essentielle de conscience, ou le ressouvenir éternel de la faute, parce qu'elle se rattache toujours au rapport avec une félicité éternelle. Il ne s'agit donc pas ici du procédé enfantin de repartir à zéro, d'être de nouveau un gentil petit garçon, et pas davantage d'invoquer l'indulgence générale sous prétexte que nous sommes tous ainsi. Nous l'avons dit : une seule faute, et l'existant qui se rapporte avec elle à une félicité éternelle est pris à jamais ; car la justice humaine ne condamne à perpétuité qu'à la troisième récidive, mais l'éternité juge pour toujours dès la première fois ; il est pris à jamais, attelé au collier de la faute dont il ne peut jamais se défaire, bien différent de la bête de somme qu'on débarrasse de ses harnais ou du journalier qui a de temps à autre sa liberté ; même la nuit, il n'est pas essentiellement dégagé de ses liens. Appelez chaîne ce souvenir de la faute et dites qu'il n'est jamais enlevé au prisonnier : vous ne caractériserez jamais pourtant qu'un aspect de cet état ; car à l'idée de chaîne on ne rattache guère que celle de liberté perdue ; mais le ressouvenir éternel de la faute est, en même temps, un fardeau à traîner de lieu en lieu dans le temps ; aussi vaut-il mieux dire de ce ressouvenir éternel qu'il est un collier, et du prisonnier, qu'il n'en sort jamais. Car la conscience de la faute porte que l'homme est radicalement changé, alors pourtant que le sujet garde son identité quand il prend conscience de ce fait en rattachant la faute au rapport avec une félicité éternelle. [...] Mais il ne s'en rapporte pas moins à celle-ci, et la conscience de la faute est un concept supérieur à celui de la souffrance, et dans la souffrance d'avoir conscience de la faute, la faute est encore à la fois un apaisement et un supplice ; elle apaise parce qu'elle exprime la liberté telle qu'elle peut se trouver dans la sphère éthique-religieuse où le positif se reconnaît au négatif ou la liberté, à la faute, et non à la façon directe de l'esthétique où la liberté se reconnaît à la liberté. [...]

Le ressouvenir éternel que l'on a de la conscience de la faute en est l'expression décisive ; mais la plus forte expression du désespoir dans l'instant n'est pas le pathos existentiel. Se rapporter de façon existentielle et pathétique

à une félicité éternelle, ce n'est jamais s'y atteler vigoureusement une fois de temps en temps ; ce rapport se caractérise par la constance avec laquelle on rattache tout à cette félicité ; là, réside tout l'art de l'existence, et c'est peut-être ce qui nous fait le plus défaut. Quelles promesses sacrées ne fait-on pas dans le péril ; mais celui-ci passé, elles sont vite et complètement oubliées, et pourquoi ? Parce que l'on ne sait pas rattacher ; quand le péril ne vient pas du dehors, on ne peut pas le rattacher de soi-même à son effort. Quand la terre tremble à l'éruption d'un volcan, ou quand la peste ravage le pays, même l'esprit le plus obtus et le plus apathique a vite fait de comprendre, et à fond, l'incertitude de toutes choses. Mais le danger passé, il ne sait pas opérer la liaison, et c'est pourtant justement alors qu'il devrait s'y employer. [...]

Dans le ressouvenir éternel de la conscience de la faute, l'existant se rapporte à une félicité éternelle, non toutefois en ce sens qu'il s'en serait rapproché, car il s'en est au contraire éloigné autant qu'il est possible ; mais il s'y rapporte pourtant. La dialectique ici à l'œuvre, mais dans l'immanence, s'y oppose, afin d'intensifier le pathétique. Dans le rapport qui est à la base de la discordance, dans l'immanence que l'on soupçonne de la disjonction opérée par la dialectique, l'existant s'accroche en quelque sorte à la félicité par le fil le plus ténu à l'aide d'une possibilité qui sombre sans cesse ; et c'est pourquoi le pathétique, s'il est réel, va s'intensifiant.

La conscience de la faute est le décisif et il suffit d'une seule faute rattachée au rapport avec la félicité éternelle ; et pourtant, d'aucune chose on ne saurait dire comme de la faute qu'elle se propage toute seule. La faute totale est pourtant ce qui décide ; s'être rendu coupable quatorze fois, c'est à côté un enfantillage ; et l'esprit puéril s'en tient toujours au nombre. Par contre, quand la conscience de la faute nouvelle est de nouveau ramenée à la conscience absolue de faute, le ressouvenir éternel de la faute est ainsi sauvegardé, si l'existant était en train de l'oublier.

Post-scriptum, ibid., § 3.

TROISIÈME PARTIE

LES TROIS SPHÈRES D'EXISTENCE

Il y a trois sphères d'existence : esthétique, éthique et religieuse. Deux zones frontières y correspondent : l'ironie confine à l'esthétique et à l'éthique ; l'humour confine à l'éthique et au religieux.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., A) Le pathétique, § 2.

CHAPITRE VII

LA SPHÈRE DE L'ESTHÉTIQUE

L'ESTHÉTICIEN VIT DANS L'INSTANT

Les trois grandes idées (Don Juan, Faust, Le Juif Errant) (*a*) représentent, pour ainsi dire, la vie en dehors de la religion dans son triple courant ; il faut d'abord qu'elles passent dans la vie de l'individu et y soient médiatisées pour que paraissent alors le moral et le religieux ; telle est ma conception de ces trois idées par rapport à ma position en dogmatique.

Journal (147), mars 1836.

(*a*) En danois : le Juif éternel.

a) DON JUAN OU LA JOUISSANCE

Un séducteur : la femme est un infini de choses finies

Si l'on considère en sa totalité l'existence de la femme pour en dégager les moments décisifs, cette existence donne en chaque cas particulier une impression absolument fantastique. Au cours de sa vie, la femme a des moments décisifs tout autres que l'homme, car ils apportent chez elle un bouleversement total. Les drames romantiques de Tieck montrent parfois un personnage qui, jadis roi de Mésopotamie, est maintenant épicier à Copenhague. Tel est le fantastique de toute existence féminine. Si la demoiselle s'appelle Juliane, sa vie se résume ainsi : « Jadis impératrice des vastes domaines de l'amour, et reine titulaire de la niaiserie dans tout son éclat, aujourd'hui Mme Petersen, au coin de Badstustraede (a). »

Dans l'enfance, la fille est moins considérée que le garçon. Un peu plus âgée, l'on ne sait guère ce que l'on en fera ; enfin, arrive la période décisive qui la pose en souveraine. L'homme s'approche en adorateur ; il est prétendant. Je dis en adorateur, car tout soupirant l'est vraiment, et il n'y faut pas voir une ruse d'avisé dupeur. Le bourreau lui-même, quand il dépose les *fasces* pour aller faire sa demande en mariage, fléchit le genou, bien qu'il songe à se livrer au plus tôt à des exécutions domestiques, si naturelles à ses yeux, qu'il ne cherche pas même à les excuser par la rareté des supplices publics. L'homme cultivé fait de même ; il tombe à genoux, il adore, il voit la bien-aimée sous les plus belles catégories de l'imagination ; puis il oublie bien vite cette attitude ; il savait du reste qu'en la prenant, il sacrifiait à l'illusion. Si j'étais femme, j'aimerais mieux être vendue par mon père au plus offrant, comme en Orient, car le commerce a pourtant du sens. Quel malheur d'être femme, et néanmoins, le malheur, c'est que l'étant, on ne le voit pas. Si elle se plaint, ce n'est pas d'être adorée, mais de cesser de l'être. Si j'étais femme, j'exigerais avant tout qu'on ne me fasse pas la cour, qu'on m'en dispense ; je me contenterais d'être le sexe faible, si je l'étais,

(a) Rue de Copenhague.

mais je veillerais, chose capitale pour qui a de la fierté, à ce que l'on ne sorte pas de la vérité. Cependant, la femme ne s'en soucie guère. Juliane est au septième ciel, et Mme Petersen se résigne à son sort. [...]

La femme éveille l'homme à l'idéalité et l'y rend créateur par son rapport négatif vis-à-vis de lui. Ainsi comprise, la femme est réellement inspiratrice, mais l'affirmation directe est un paralogisme qu'il faut être femme pour ne pas voir. A-t-on jamais entendu dire qu'une femme a fait de son mari un poète ? La femme inspire l'homme aussi longtemps qu'il ne la possède pas. Telle est la vérité sur laquelle repose l'illusion de la poésie et de la femme. Si l'homme ne la possède pas, cela veut dire, ou bien qu'il lutte encore pour l'obtenir ; c'est ainsi que la jeune fille en a enthousiasmé beaucoup dont elle a fait des chevaliers ; mais a-t-on jamais entendu dire qu'un homme soit devenu brave par sa femme ! Ou bien cela signifie qu'il ne peut absolument pas l'épouser ; c'est ainsi que la jeune fille en a enthousiasmé plus d'un dont elle a éveillé l'idéalité, si d'ailleurs un tel homme a quelque don de l'esprit à cultiver. Mais une épouse qui a tant de sujets de préoccupation, n'éveille guère l'idéalité. Ou bien encore, cela montre qu'il poursuit l'idéal. Peut-être va-t-il d'amour en amour, ce qui est encore une sorte d'amour malheureux ; l'idéalité de son âme réside alors dans l'ardeur de cette recherche, et non dans ces amours fragmentaires qui ne sauraient tout au plus constituer que la somme des cas particuliers. [...]

[La femme] est le fini ; mais, au premier moment de son être, elle est le fini porté à la puissance d'un infini trompeur fait de toute l'illusion divine et humaine. Il n'y a pas encore duperie : mais un pas de plus, et l'on est pris. Elle est le fini, donc un être collectif : toute femme est légion. Voilà ce que seul comprend l'érotique, et c'est pourquoi il sait aimer beaucoup de femmes sans jamais être abusé ; il aspire seulement toute la volupté que les dieux rusés ont su apprêter. Aussi la notion de femme ne s'épuise-t-elle pas en quelque formule ; elle est un infini de choses finies. [...]

Les hommes, ne sachant qu'offrir de meilleur aux dieux, leur ont servi le plus délicat des mets ; ainsi la femme est un fruit que l'on regarde ; les dieux n'ont su que lui comparer. Elle est, elle est là, présente, toute proche, et cependant

infiniment lointaine, retirée en sa pudeur, jusqu'à ce qu'elle trahisse elle-même sa retraite : comment ? elle n'en sait rien ; elle ne se dénonce pas elle-même ; la vie lui fait cette malice. Mutine comme au jeu, l'enfant qui sort la tête de sa cachette, son espièglerie demeure inexplicable, car elle n'en a pas conscience ; toujours elle est énigmatique, quand elle baisse pudiquement les yeux, quand elle décoche un regard que nulle pensée, moins encore, nul mot ne saurait suivre. Et pourtant, si le regard est le « poignard » de l'âme, où trouver l'explication, quand le poignard parle un langage incompréhensible ? Elle est calme comme la paix du soir, quand nulle feuille ne tremble, calme comme la conscience encore ignorante ; les battements de son cœur sont réguliers, comme s'il n'était pas, et pourtant l'érotique, s'il écoute au stéthoscope, perçoit les battements dithyrambiques du désir comme un accompagnement inconscient. Insouciante comme le vent qui passe, paisible comme la mer profonde, elle est néanmoins pleine d'un languissant désir, comme l'inexpliqué. Mes amis ! mon âme est adoucie, indiciblement ; je conçois que ma vie exprime aussi une idée, quoique vous ne me compreniez pas. Moi aussi, j'ai décelé les secrets de la vie ; moi aussi, je sers quelque chose de divin, et, à coup sûr, mon culte n'est pas vain. Comme la femme est une tromperie des dieux, on exprime vraiment son être en disant qu'elle veut être séduite ; et comme elle n'est pas une idée, la vérité qui s'ensuit, c'est que l'érotique veut en aimer le plus possible.

Le Banquet, p. 107-146.

Un autre séducteur : la femme est un être pour autre chose

La femme sera longtemps pour moi un thème inépuisable de méditations, une source intarissable d'observations. L'homme qui ne ressent pas le besoin de cette étude a beau être dans le monde tout ce dont il se prévaut, il est une chose qu'il n'est pas : un esthéticien. En son caractère magnifique et divin, l'esthétique ne s'occupe que de la seule beauté, des belles lettres et du beau sexe. J'aime dans ma pensée, et mon cœur y trouve sa joie, me représenter la femme comme un soleil d'où émane une infinie diversité de rayons comme en une sorte de Babel où chacun a sa modeste

part de toute la splendeur féminine, mais telle que le reste de son être en est illuminé. Ainsi considérée, la beauté féminine offre une infinité d'aspects dont chacun se subordonne à l'ensemble harmonieux, sinon l'impression est trouble et l'on se dit qu'en telle jeune fille la nature n'a pas atteint son but. Jamais je ne me lasse de parcourir des yeux ces aspects innombrables, ces émanations si diverses de la féminine beauté. La moindre manifestation en témoigne modestement, mais de façon parfaite, achevée et heureuse, éclatante de joie et de beauté. Chaque belle a son avantage : sourire joyeux, regard espiègle ou provocant ; tête penchée, humeur badine ou doucement résignée, pressentiment profond, mélancolie symptomatique, nostalgie terrestre, gestes spontanés, sourcils enjôleurs, lèvres questionneuses, front plein de mystère, boucles enchanteresses, cils dissimulateurs, fierté céleste, pudeur terrestre, pudeur angélique, rougeur timide, marche légère, port gracieux, attitude languie, rêverie nostalgique, soupirs sans cause, taille svelte, formes délicates, gorge opulente, hanches épanouies, pied menu, main ravissante : chacune a son charme distinct de celui des autres. Quand j'ai regardé et regarde encore, contemplé et de nouveau contemplé ce monde de diversités, quand j'ai souri, soupiré, flatté, menacé, désiré, séduit, ri, pleuré, espéré, craint, gagné, perdu, alors je ferme l'éventail ; les parcelles dispersées se rejoignent et les parties forment un tout. Alors mon âme se réjouit, alors mon cœur bat, alors ma passion m'enflamme. Seule cette jeune fille unique au monde entier doit m'appartenir, être mienne. Que Dieu garde le ciel, pourvu que je la garde. Mon choix, je le sais, est si grandiose que le ciel lui-même serait leurré d'un tel partage, que lui resterait-il quand, elle, je la garderais ?...

Souvent j'ai ainsi médité ce thème de la femme ; mais chaque fois que je me livre à cet examen, je m'enflamme, car je me l'imagine ardente. Cependant, si l'ardeur passe d'ordinaire pour un bon signe, il n'en résulte pas que ma façon de penser mérite l'épithète honorable de solide. Aussi, pour varier, vais-je maintenant envisager la femme froide-ment ou m'efforcer de la soumettre aux catégories. Sous laquelle la concevoir ? Je dirai : celle de « l'être pour autre chose ». Qu'on ne l'entende pas à contresens, comme si l'être qui est pour moi était en même temps pour un autre.

Ici, comme toujours dans la pensée abstraite, il faut se garder de tout appel à l'expérience ; sinon, dans le cas présent, je l'aurais curieusement à la fois pour et contre moi. Donc, la femme est l'être pour autre chose. Ici encore, mais à un autre point de vue, l'expérience ne doit pas jeter le désordre quand, dit-elle, il est rare de trouver une femme qui soit vraiment l'être pour autre chose, puisque, d'une façon générale, quantité de femmes ne sont rien, ni pour elles-mêmes, ni pour d'autres. La femme a cela de commun avec toute la nature, avec tout ce qui est féminin. Toute la nature n'est ainsi que pour autre chose, et non au sens finaliste où chacun de ses chaînons est pour un autre ; c'est toute la nature qui est pour autre chose : l'esprit. Et il en est de même dans le détail. Par exemple, la vie de la plante qui, en toute naïveté, déploie ses grâces cachées, est simplement pour autre chose. Il en est de même d'une énigme, d'une charade, d'un secret, d'une voyelle, etc. : autant de choses qui n'ont pas leur fin en elles-mêmes. Et l'on s'explique aussi pourquoi Dieu, lorsqu'il créa Ève, plongea Adam en un profond sommeil : la femme, en effet, est le rêve de l'homme. Et cette histoire nous apprend encore par ailleurs que la femme est l'être pour autre chose. L'Écriture dit, en effet, que Jéhovah la tire de l'une des côtes d'Adam. S'il l'avait tirée par exemple du cerveau, elle aurait bien toujours été l'être pour autre chose ; mais il s'agissait de faire d'elle tout autre chose qu'une fumée du cerveau. Elle fut créée de chair et de sang, ce qui la range sous la catégorie de la nature, laquelle est proprement celle de l'être pour autre chose.

La femme ne s'éveille qu'à l'appel de l'amour : auparavant, elle est songe. Mais dans cette existence à l'état de rêve, on discerne deux stades : dans le premier, l'amour rêve de la femme ; dans le second, la femme rêve de l'amour.

En tant qu'être pour autre chose, la femme se caractérise par la pureté virginale, laquelle est un être qui, envisagé comme un être pour soi, est une abstraction et ne se montre que pour autre chose. Et c'est encore le cas de l'innocence féminine. Aussi peut-on dire qu'en cet état, la femme est invisible. Comme on sait, il n'existait aucune image de la Vesta, avant tout déesse de la virginité. Cette existence est, en effet, sur le plan esthétique jalouse d'elle-même, comme celle de Jéhovah sur le plan éthique, et elle ne souffre

aucune figuration. Telle est la contradiction suivant laquelle l'être pour autre chose n'est pas, et ne se manifeste pour ainsi dire que par l'autre. Elle est logiquement normale et un vrai logicien, loin d'en être choqué, s'en réjouira. Mais si l'on pense sans logique, on s'imagine que l'être pour autre chose possède un être réel et tangible comme lorsqu'on dit d'une chose : « Voilà mon affaire. »

Cet être de la femme (il serait excessif de dire existence, *ex-sistentia*, puisque la femme ne la tire pas d'elle-même) trouve sa désignation adéquate dans le terme de grâce, qui rappelle la vie des plantes ; la femme, aiment dire les poètes, et même la vie de son esprit a un caractère « végétatif ». Elle relève entièrement de l'ordre de la nature, et elle n'a ainsi de liberté que sur le plan esthétique. Elle n'obtient de liberté plus profonde que par l'homme ; aussi bien notre terme « demander en mariage » est-il synonyme de « libérer », et c'est l'homme qui demande et libère. Et s'il le fait, il ne peut être question d'un choix. Sans doute, la femme choisit, mais si son choix résulte de longs examens, il n'a rien de féminin. Et c'est pourquoi il est déshonorant d'être éconduit ; on s'est surestimé ; on a prétendu « libérer » quelqu'un sans en être capable.

Il y a là une profonde ironie. Ce qui est pour autre chose semble être le facteur prédominant : l'homme demande, la femme choisit. Ils sont par définition, l'une, la vaincue, l'autre, le vainqueur ; cependant, le vainqueur s'incline devant l'objet de son triomphe, et rien de plus naturel ; et l'on témoigne de balourdise, de sottise, d'un manque de sens de l'éros si l'on se met au-dessus de ce qui s'offre en cette immédiateté. Et pour une autre raison encore, plus profonde. La femme, en effet, est substance, tandis que l'homme est réflexion. Elle ne choisit donc pas purement et simplement : l'homme fait sa demande, elle choisit. Mais cette démarche de l'homme est bien une question dont le choix de la femme n'est que la réponse. A un égard, l'homme est plus que la femme ; à un autre, il est infiniment moins.

J'ai dit que cet être pour autre chose est la pure virginité. Essaie-t-il d'entrer, de son chef, en rapport avec un autre être, l'être pour lui ? On voit alors à l'opposé de la pure virginité l'absolue pruderie et le contraste montre bien aussi

que la femme est par nature l'être pour autre chose. L'opposé diamétral de l'abandon absolu est l'absolue pruderie qui, à l'inverse de l'abandon, est invisible comme abstraction contre laquelle tout vient se briser sans donner une étincelle de vie. La féminité prend alors un caractère de cruauté abstraite, parfaite caricature de la réserve virginale proprement dite. Un homme ne saurait jamais avoir la cruauté d'une femme. On en trouvera la confirmation dans les mythologies, les contes populaires, les légendes, si on les consulte. A-t-on à dépeindre un principe de la nature qui soit sans bornes en sa cruauté ? Qu'on prenne une virginale créature. Il est effrayant de lire l'histoire d'une jeune fille qui reste impassible quand ses prétendants jouent leur vie, comme on en trouve maints exemples dans les contes de tous les peuples. Barbe-Bleue tue toutes celles qu'il a aimées la nuit même des noces ; mais sa joie n'est pas de les tuer ; elle a, au contraire, précédé le meurtre et s'est ainsi concrétisée ; ce n'est pas la cruauté pour la cruauté. Don Juan séduit et abandonne, mais toute sa joie est de séduire, et non d'abandonner ; il ne s'agit donc nullement de la cruauté dont je parle.

Plus j'approfondis la question, plus aussi je vois que ma pratique est en complète harmonie avec ma théorie. Ma conduite, en effet, a toujours été guidée par la conviction que la femme est par essence l'être pour autre chose. C'est pourquoi l'instant prend ici une signification d'une si énorme importance ; car cet être est toujours l'affaire de l'instant. Un temps plus ou moins court ou long peut s'écouler avant qu'il n'arrive, mais dès qu'il est venu, ce qui tout à l'heure était l'être pour autre chose devient un être relatif et, de ce fait, en a fini. Les maris, je le sais bien, disent parfois qu'en un autre sens encore la femme est l'être pour autre chose, qu'elle est tout pour eux, et pour toute la vie. Je veux bien. Mais à vrai dire, je crois qu'ils s'en font mutuellement accroire. En général, en cette vie, chaque catégorie sociale observe certains usages et surtout certains mensonges de convention, comme ce boniment. L'intelligence de l'instant n'est pas chose si facile et qui s'y méprend fait, naturellement, provision d'ennui pour le reste de ses jours. L'instant est tout et c'est dans l'instant que la femme est tout ; je ne comprends pas les conséquences au nombre desquelles la venue des enfants. Je me crois un penseur assez logique ; mais

même si je devenais fou, je ne serais pas homme à penser cette conséquence : il faut être un mari pour s'en aviser.

L'Alternative, 1^{re} Partie : Le journal du séducteur.

Don Juan ou le démoniaque sensuel

On ne sait quand a surgi l'idée de *Don Juan*. Il est du moins certain qu'elle appartient au christianisme, plus précisément, au Moyen Age. Si l'on ne pouvait le situer avec une suffisante certitude dans l'histoire de la conscience humaine, l'examen de sa nature interne suffirait aussitôt à lever tous les doutes. D'une manière générale, le Moyen Age est caractérisé, mi-consciemment, mi à son insu, par la notion de représentation ; un seul individu représente une totalité envisagée toutefois sous un aspect exclusif qu'il figure, ce qui fait de lui à la fois plus et moins qu'un individu. A côté de lui, un autre représente de façon également totale un autre aspect de la vision : on a ainsi le chevalier de la scolastique, le clerc et le laïque. La puissante dialectique de la vie apparaît ici toujours clairement chez ces représentants le plus souvent opposés deux par deux. La vie n'est jamais donnée que *sub una specie* (a), et la grande synthèse dialectique qui, dans son unité, possède la vie *sub utraque specie* (b), n'est jamais soupçonnée. Aussi, les contraires sont-ils la plupart du temps indifférents et étrangers l'un à l'autre. Le Moyen Age ignore cette synthèse. Il réalise ainsi, sans s'en rendre compte, l'idée de représentation, mais il faut la réflexion d'une époque ultérieure pour découvrir cette idée. Si, au degré de son évolution intellectuelle, le Moyen Age fait d'un individu le représentant d'une idée, il l'accompagne volontiers de son pendant et le rapport des deux personnages est d'ordinaire comique ; l'un corrige, pour ainsi dire, la taille démesurée de l'autre dans la réalité. On voit ainsi le roi et le bouffon, Faust et Wagner, Don Quichotte et Sancho Pança, Don Juan et Leporello. Ce dualisme est également propre au Moyen Age qui a donc cette idée, mais sans qu'on puisse l'attribuer à un seul poète ; c'est une de ces idées-forces primitives et autochtones qui jaillissent spontanément

(a) Sous un seul aspect.

(b) Sous l'un et l'autre aspects.

de la conscience populaire. Le Moyen Age devait méditer de la discorde de la chair et de l'esprit et faire de chacune de ces puissances en conflit l'objet d'une représentation. Don Juan, si j'ose dire, est ainsi l'incarnation de la chair, ou de la chair animée par l'esprit à elle propre. On l'a déjà suffisamment relevé dans ce qui précède ; je me propose plutôt d'attirer l'attention sur la question de savoir s'il faut placer Don Juan à la première ou à la seconde période du Moyen Age. Ou bien alors, il est l'anticipation encore vague et erronée de l'éros tel qu'il apparaît avec le chevalier, ou bien la chevalerie n'est encore que l'antithèse relative de l'esprit et l'opposition a besoin de s'accuser pour que Don Juan fasse son apparition comme l'incarnation des sens en guerre à mort avec l'esprit. L'éros de la chevalerie offre une certaine ressemblance avec celui de l'hellénisme ; comme lui, en effet, il relève de l'âme ; mais il en diffère en ce qu'ainsi précisé, il relève encore de l'esprit comme puissance universelle ou totale. Par exemple, on agite sans cesse et à maints propos l'idée de la femme, ce qu'on ne faisait pas dans l'hellénisme, où chacun n'était qu'harmonieuse individualité, sans qu'on songeât à la femme. Aussi, selon les conceptions du Moyen Age, l'éros du chevalier est-il en rapports assez accommodants avec l'esprit qui, dans sa rigueur jalouse, le tient cependant en suspicion. Si maintenant l'on part de l'esprit posé comme principe dans le monde, on peut penser qu'il y eut d'abord la plus violente opposition, la plus criante séparation qui alla ensuite en s'atténuant. Dans ce cas, Don Juan appartient à la première période du Moyen Age. Si, par contre, on admet qu'une évolution progressive a abouti à cette opposition absolue, comme il est aussi plus naturel de le penser, l'esprit retirant de plus en plus ses actions de la firme associée pour agir seul et provoquer *le scandale* proprement dit, Don Juan appartient alors à la seconde période du Moyen Age. Nous remontons alors au moment où le Moyen Age est en plein essor, où nous trouvons aussi une idée voisine, celle de Faust, un peu plus tardive cependant. L'esprit purement et simplement posé comme tel, sent que, non seulement le monde n'est pas sa patrie, mais encore moins son champ d'action ; il y renonce et s'en retire pour s'élever dans les régions supérieures en laissant le siècle aux ébats de la puissance avec laquelle il a

toujours vécu en conflit et à laquelle il cède la place. L'esprit se détachant ainsi de la terre, la sensualité se montre en toute sa puissance ; elle n'a rien à objecter à ce changement ; elle voit le profit qu'elle tire de la séparation ; elle est heureuse de ce que l'église, loin de l'exhorter à maintenir l'union, en coupe au contraire le lien. Alors la sensualité, plus forte que jamais, se déploie dans toute la plénitude de sa joie et de son allégresse ; et comme l'ermite au sein de la nature, comme l'écho taciturne qui ne parle jamais le premier à personne ou ne répond jamais sans avoir été interrogé, trouve si grand plaisir aux sonneries du cor du chevalier et à ses chansons d'amour, aux aboiements des chiens, aux hennissements des chevaux qu'il ne se lasse jamais de les répéter pour se les redire à la fois tout bas de peur de les oublier, de même le monde entier devient la demeure de toutes parts retentissante ouverte à l'esprit charnel de la sensualité, car l'esprit l'a déserté

Le Moyen Age aime parler d'une montagne qu'on ne trouve sur aucune carte, la montagne de Vénus. C'est là que la sensualité a sa demeure, là qu'elle se livre à ses plaisirs effrénés, car c'est un royaume, un État. Le langage n'y a point son asile, ni la méditation, ni la réflexion au pénible cheminement ; là, on n'entend que la passion à la voix semblable à celle des éléments, la sarabande des plaisirs, le vacarme insensé de l'ivresse ; là on ne connaît que le tumulte sans fin de la jouissance. Don Juan est le premier né de ce royaume — nous ne disons pas encore du péché, puisque, dans l'indifférence propre à l'esthétique où il se montre, il reste lié à l'instant. Il faut l'intervention de la réflexion pour qu'on y voie le royaume du péché — mais alors, Don Juan est tué, la musique se tait ; alors, on ne perçoit que le défi du désespoir qui élève sa protestation, mais demeure impuissant et ne peut prendre corps, pas même dans les sons. Dès que la sensualité apparaît comme chose vouée à l'exclusion, avec laquelle l'esprit ne veut aucun contact sans pourtant qu'il l'ait encore ni jugée ni condamnée, elle prend cette forme ; elle est le démoniaque dans l'indifférence propre à l'esthétique. Ce n'est l'affaire que d'un instant ; bientôt, tout est changé ; alors aussi, la musique se tait. Faust et Don Juan sont les titans et les géants du Moyen Age ; ils ne diffèrent pas de ceux de l'Antiquité par l'immen-

sité de leurs efforts, mais par leur isolement ; ils ne créent pas une conjuration de forces capables d'assaillir les cieux par leur union ; toute l'énergie est rassemblée dans le seul individu.

Don Juan exprime donc le démoniaque sous l'angle de la sensualité, et Faust, le démoniaque sous l'angle de l'esprit et exclu par l'esprit chrétien. Ces idées sont essentiellement liées ; elles ont beaucoup de ressemblance et l'on pourrait encore s'attendre à ce qu'elles aient en commun d'avoir été l'une et l'autre conservées dans une légende.

L'Alternative, I^{re} Partie, Les stades immédiats de l'Éros ou l'Éros et la musique. La généralité sensuelle comme séduction.

L'amour sensuel ne peut qu'être infidèle

Don Juan est toujours en suspens entre l'idée, c'est-à-dire la force, la vie — et l'individu, sans parvenir ni à l'une, ni à l'autre. Mais ce flottement, c'est la vibration de la musique. Quand la mer se déchaîne, on voit se former dans l'écume des flots agités des images semblables à des êtres ; on dirait qu'ils soulèvent les flots alors qu'au contraire ils résultent de leur agitation. Don Juan est de même une image qui s'offre sans cesse à la vue, mais sans jamais prendre forme ni consistance ; c'est un individu en création constante, mais jamais achevée et de l'histoire duquel on ne perçoit rien d'autre que ce qu'en donne le bruit des flots. Quand on a bien présente à l'esprit cette conception de Don Juan, tout alors s'éclaire et prend un sens profond. Si j'imagine un certain homme que je vois ou entends parler, il est comique de lui attribuer la séduction de 1 003 femmes ; en effet, du moment qu'il est bien déterminé, l'accent porte sur un point tout différent, sur celles qu'il a séduites et sur le comment. La légende et les croyances populaires, dans leur naïveté, peuvent lancer avec succès de pareilles affirmations ; mais la réflexion ne le saurait. Par contre, quand je conçois Don Juan dans le domaine de la musique (a), je n'ai plus un

(a) Kierkegaard a étudié le *Don Juan* de MOZART et montré que la musique, beaucoup plus abstraite que le langage, était le milieu où s'exprimait le mieux l'évanouissement de l'amour sensuel dans le temps.

homme précis, mais une force de la nature qui se lasse ou cesse aussi peu de séduire que le vent de souffler, la mer de se bercer, ou la cascade de se précipiter de la cime. Dans ces conditions, le nombre des femmes séduites peut tout aussi bien être n'importe quel autre, et beaucoup plus grand. Quand il s'agit de traduire le texte d'un opéra, bien souvent il n'est pas facile d'être exact au point que la traduction non seulement se prête au chant, mais offre encore un sens en harmonie avec le texte et, par suite avec la musique. Parfois, cette fidélité est complètement indifférente ; j'en donnerai comme exemple l'énorme chiffre de la liste de Don Juan, sans pour cela envisager la question avec l'esprit superficiel dont en général font preuve les gens pour qui ce point importe assez peu. Je prends, au contraire, la question au grand sérieux sur le terrain esthétique, et c'est pourquoi elle est pour moi indifférente. Je me bornerai à préciser une propriété de ce nombre de 1 003 : il est impair et quelconque, et cela n'est nullement sans importance ; il suggère, en effet, que la liste n'est pas close le moins du monde, et que Don Juan, au contraire, va bon train ; on en vient presque à plaindre Leporello qui n'a pas seulement à monter la garde à la porte, suivant ses termes, mais encore à tenir une comptabilité si vaste qu'elle suffirait à occuper un comptable de métier.

Avant Don Juan, jamais la sensualité n'a été conçue comme principe ; aussi l'éros se précise-t-il avec lui d'un nouvel attribut : il est ici *séduction*. Chose curieuse, l'idée du séducteur fait complètement défaut à l'hellénisme. Je ne songe pas le moins du monde à l'en féliciter, car, chacun le sait, les dieux comme les hommes n'étaient guère scrupuleux en amour ; et je n'ai pas davantage envie d'en blâmer le christianisme, car il n'a cette idée qu'en dehors de lui. Et si l'hellénisme l'ignore, c'est que, pour lui, toute la vie est déterminée comme individualité. L'âme y est ainsi l'élément prépondérant, ou elle est toujours à l'unisson du sensuel. Pour lui, l'amour relève donc de l'âme, et non des sens, et c'est ce qui inspire à tout amour grec cette pudeur où il baigne. Les Grecs s'éprenaient d'une jeune fille ; ils remuaient ciel et terre pour la posséder ; s'ils y parvenaient, ils pouvaient s'en lasser et se mettre en quête d'un amour nouveau. Leur inconstance peut bien offrir une certaine

ressemblance avec celle de Don Juan ; pour ne citer qu'un nom, Hercule était bien capable de fournir une liste convenable, si l'on songe qu'il se chargeait parfois de familles entières comptant jusqu'à cinquante jeunes filles et, en gendre accompli, venait à bout de toutes, suivant certaines relations, en une seule nuit. Il n'en diffère pas moins essentiellement de Don Juan ; il n'est pas un séducteur. A la réflexion, en effet, on voit que pour les Grecs l'amour est, suivant son concept, essentiellement fidèle pour cette raison même qu'il relève de l'âme ; c'est pur accident, s'il arrive à l'individu d'aimer plusieurs femmes à l'égard desquelles chaque passion nouvelle est encore tout accidentelle ; quand il en aime une, il ne songe pas à la suivante. Don Juan, au contraire, est essentiellement séducteur. Son éros ne relève pas de l'âme, mais des sens et, suivant son concept, l'amour sensuel n'est pas fidèle, mais infidèle absolument ; il n'aime pas une seule personne, mais toutes, c'est-à-dire qu'il les séduit toutes. Il ne réside, en effet, que dans le moment, mais, envisagé dans le concept, le moment n'est que la somme des moments, et c'est ainsi que nous avons le séducteur. L'amour chevaleresque relève aussi de l'âme, il est par définition essentiellement fidèle ; seul l'amour sensuel est par définition essentiellement infidèle. Mais cette infidélité à lui propre se manifeste encore d'une autre façon ; il n'est jamais qu'une répétition. L'amour qui relève de l'âme comporte une double dialectique. D'une part, en effet, il implique le doute et l'inquiétude ; il se demande s'il sera heureux, s'il verra son désir exaucé et sera payé de retour. L'amour sensuel ignore cette préoccupation. Même un Jupiter est incertain de sa victoire, et il ne peut en être autrement ; bien plus, lui-même ne peut désirer qu'il en soit autrement. Il n'en est pas ainsi pour Don Juan ; il est expéditif et il faut toujours le penser absolument victorieux. Cette assurance pourrait sembler un avantage en sa faveur, mais elle témoigne à vrai dire d'une indigence. D'autre part, l'amour qui relève de l'âme a encore une autre dialectique ; en effet, il diffère avec chaque individu objet de sa passion. C'est là sa richesse, sa plénitude. Il n'en est pas ainsi de Don Juan : il n'a pas le temps de discriminer ; tout n'est pour lui qu'affaire du moment. La voir et l'aimer : c'est une seule et même chose, peut-on dire

en un certain sens de l'amour sur le plan de l'âme ; mais on ne fait de la sorte qu'indiquer un début. Le mot prend avec Don Juan une autre acception : la voir et l'aimer, c'est une seule et même chose, mais dans le moment ; au même moment, tout est fini et l'aventure se répète à l'infini. Si l'on imagine Don Juan doué d'une âme, il est ridicule de lui attribuer en Espagne 1 003 conquêtes ; il y a là une contradiction qui n'est pas dans la logique de l'idée, une exagération propre à troubler même si l'on croit la concevoir de façon idéale.

Si maintenant, pour décrire cet éros, on n'a d'autre moyen que le langage, on est dans l'embarras ; car dès qu'on renonce à la naïveté capable de soutenir en toute bonne foi qu'il y eut en Espagne 1 003 femmes séduites par Don Juan, on demande quelque chose de mieux, l'individualisation au moyen de l'âme. L'esthétique n'est pas le moins du monde satisfait de voir que l'on confond tout et que l'on entend en imposer par des chiffres. L'amour qui relève de l'âme se meut dans la vaste complexité de la vie individuelle où les nuances importent avant tout. L'amour sensuel, par contre, est capable de tout brouiller. Pour lui, l'essentiel, c'est la femme dans toute l'abstraction du terme et, tout au plus, un degré plus accusé pour les sens. L'amour qui relève de l'âme est durée dans le temps, l'amour sensuel, évanouissement dans le temps.

L'alternative, I^{re} Partie, ibid.

Don Juan est un trompeur

Don Juan est donc séducteur et l'éros qui le caractérise est séduction. Ces mots disent beaucoup si on les comprend correctement, et fort peu si on les entend dans un sens vague et général. Nous avons déjà vu que la notion de séducteur appliquée à Don Juan subit une modification essentielle du fait que sa libido vise uniquement le sensuel. La remarque avait son importance pour montrer le caractère musical de Don Juan. Dans l'Antiquité, le sensuel s'exprimait par la plastique silencieuse et muette ; dans le christianisme, il devait gronder avec toute la fougue de sa passion. Bien qu'on puisse dire ainsi sans erreur que Don Juan est un séducteur, ce terme capable de troubler

le cerveau de certains esthéticiens a souvent aussi donné lieu à des méprises : on a ramassé pêle-mêle ce qu'on pouvait avancer d'un pareil personnage pour l'appliquer sans plus à Don Juan. Tantôt, on a démasqué sa propre astuce en décelant celle de Don Juan, tantôt, on s'est égosillé à expliquer ses machinations et ses ruses ; bref, le terme de séducteur a fait que chacun s'est évertué contre ce personnage en apportant sa contribution à une méprise totale. Il faut donner ce nom à Don Juan avec beaucoup de circonspection, si toutefois on tient à dire des choses exactes plutôt que des sornettes. Et cela, non pour défendre la vertu de Don Juan, mais parce qu'il ne relève en rien des catégories de l'éthique. Je l'appellerais plutôt un trompeur, terme qui du moins implique toujours un peu plus d'ambiguïté. Pour être séducteur, il faut toujours un certain degré de conscience réfléchie ; est-il donné, il est alors licite de parler de machinations, de ruses, d'attaques bien combinées. Cette conscience fait défaut à Don Juan. Il ne séduit donc pas. Il exerce l'attraction de sa libido qui a un pouvoir séducteur, et il séduit pour autant. Il jouit de satisfaire sa libido ; dès qu'il a joui, il cherche un nouvel objet, et ainsi indéfiniment. Il use donc bien de tromperie, mais sans préméditation ; c'est la puissance même de la sensualité qui dupe ses victimes, et l'on a plutôt là une sorte de Némésis. Il exerce sa libido, continue toujours de l'exercer, et jouit sans cesse de la satisfaire. Pour être un séducteur, il lui manque le temps préliminaire où l'on établit un plan, et le temps consécutif où l'on prend conscience de son acte. Un séducteur doit donc posséder une puissance que n'a pas Don Juan, si bien doté soit-il d'ailleurs : la puissance de la parole. Dès que nous la lui donnons, il cesse de relever de la musique et l'intérêt esthétique devient d'un tout autre ordre. Achim von Arnim parle quelque part d'un séducteur tout différent et qui tombe sous les catégories de l'éthique. Il le fait en termes dont la vérité, l'audace et la concision rappellent un coup d'archet de Mozart. Cet homme, dit-il, pouvait si bien parler à une femme que si le diable se saisissait de lui, il se tirait d'affaire en paroles, à condition de pouvoir causer avec sa bisaïeule. On a ici le véritable séducteur et l'intérêt esthétique, d'un autre ordre, porte sur le comment, la méthode. C'est pourquoi il y a beaucoup

de profondeur dans ce fait qui a peut-être échappé à l'attention de la plupart : Faust, qui reproduit Don Juan, ne séduit qu'une jeune fille, et Don Juan, des centaines ; mais pour l'intensité de la conscience, cette unique jeune fille est séduite et anéantie bien autrement que toutes les victimes de Don Juan, et cela, précisément parce que Faust, du fait qu'il reproduit Don Juan, agit sur le plan intellectuel. La force d'un pareil séducteur, c'est la parole, c'est-à-dire le mensonge. J'entendais ces jours-ci un soldat causer avec un autre d'un troisième personnage qui avait suborné une jeune fille ; il ne se perdait pas en longs discours, il s'exprimait excellemment : « Avec ses mensonges, il pouvait tout ce qu'il voulait. » Pareil séducteur est d'un tout autre genre que Don Juan dont il diffère essentiellement ; on le voit aussi au fait que sa personne et son activité sont, dans une grande mesure, rebelles à la musique et relèvent, au point de vue esthétique, de la catégorie de l'intéressant. C'est aussi pourquoi, lorsqu'on fait de ce personnage une analyse esthétique exacte, l'objet de sa libido est quelque chose de plus que le pur sensuel.

Mais quelle est donc la force grâce à laquelle Don Juan séduit ? La force propre de sa libido, l'énergie de la libido sensuelle. En toute femme, il recherche toute la féminité, et c'est en cela que réside la vertu d'idéalisation sensuelle qui lui permet à la fois d'embellir et de vaincre sa proie. Le reflet de cette passion gigantesque rehausse et amplifie l'éclat de l'objet dont la beauté flamboie à sa lueur. Comme le feu qui anime l'exalté, pare de son éclat séduisant même les indifférents qui l'approchent, de même Don Juan transfigure toute jeune fille, mais en un sens beaucoup plus profond, puisqu'il soutient, avec elle, un rapport essentiel. C'est pourquoi, pour lui, s'effacent toutes les différences d'ordre fini devant le principal : la féminité. [...]

Non seulement Don Juan a la faveur des belles, il fait encore leur bonheur — et leur malheur ; pourtant, chose curieuse, c'est bien là ce qu'elles veulent, et piètre serait celle qui refuserait de s'exposer à l'infortune pour avoir une fois connu le bonheur avec lui. Si donc je persiste à l'appeler séducteur, ce n'est nullement parce que je vois un rusé compère ourdissant ses intrigues, un malin qui suppute les effets de ses machinations ; il trompe par le

génie propre de la sensualité dont il est pour ainsi dire l'incarnation.

L'Alternative, I^{re} Partie : Les stades immédiats de l'Éros ou L'Éros et la musique.

Le séducteur ignore le véritable sens du mot « aimer »

Il est comique de voir l'action d'un vaudeville tourner autour de quatre francs huit sous, et de même ici. Si l'on enlève l'amour, je veux dire l'éternel qu'il comporte, l'érotisme a beau se mettre en frais d'esprit, il s'agit alors de moins encore que quatre francs huit sous, et d'un sujet qui devient répugnant du fait que l'esprit, en tant qu'esprit, veut en traiter de façon équivoque. Il est comique de voir un fou ramasser tous les galets et s'en charger parce qu'il les prend pour des pièces de monnaie, et de même, de voir que Don Juan a 1 003 amantes, car ce nombre montre justement qu'elles n'ont aucune valeur. Aussi devrait-on être économe du mot aimer. Il est unique dans le langage et aucun n'est plus sacré.

Les Stades sur le chemin de la vie ; Coupable ?
Non coupable ?, p. 114.

b) FAUST OU LE DOUTE

La connaissance par le péché

Ne semble-t-il pas que le vrai serait de parcourir tous les vices pour avoir l'expérience de la vie, comme le croyait une vieille secte (a) ?

Journal (I, A 282), 12 nov. 1836.

(a) Il s'agit de la secte gnostique des Carpocratens, dont parle d'ailleurs explicitement Kierkegaard dans *Le concept d'angoisse* en indiquant que, selon la doctrine de cette secte, « on parvient à la perfection par le péché » (p. 159). — Cette secte fondée par Carpocrate (et par son fils Epiphane), au début du II^e siècle apr. J.-C., affirme que le désir est la volonté première de Dieu, mais que cette volonté a été entravée par la Loi qui a introduit le péché dans le monde et empêché la libre satisfaction des désirs ; il y a même lieu de supposer que quelque Mauvais Maître du monde est l'auteur de la Loi. En conséquence, il faut mépriser la Loi, affirmer le communisme intégral et la communauté des femmes ; s'opposer aux désirs, c'est s'opposer à la volonté primitive du monde,

* * *

Les philistins sautent toujours un moment de la vie ; de là vient qu'ils parodient ceux qui sont au-dessus d'eux... La moralité est pour eux ce qu'il y a de plus haut ; elle est beaucoup plus importante que l'intelligence ; mais ils n'ont jamais eu d'enthousiasme pour les grandes choses, pour le talent, même sous sa forme anormale. Leur *morale* est un bref résumé des diverses affiches de police ; pour eux, l'essentiel est d'être un membre utile de l'État, et ils tiennent le soir leurs palabres au club ; ils n'ont jamais ressenti la nostalgie de quelque chose d'inconnu, de lointain, ils n'ont jamais connu le sentiment profond de n'être rien du tout, de faire une promenade à la campagne par Norreport avec quatre sous en poche et une canne de jonc à la main ; ils n'ont aucun soupçon de cette conception de la vie, adoptée par une secte gnostique, où l'on s'instruit du monde par le péché — et pourtant, ils disent aussi : il faut que jeunesse se passe (« Qui n'a jamais été une fois éméché n'est pas un brave homme ») ; jamais ils n'ont une lueur de l'idée qui est au fond de cette conception, quand, par la porte secrète et mystérieuse, uniquement ouverte avec toute son horreur au pressentiment, on a pénétré dans le sombre royaume des soupirs et qu'on voit les victimes brisées de la séduction et de l'imposture, et la froideur du tentateur.

Journal (127), 14 juillet 1837.

* * *

L'idée de connaître tout le mal, dont une secte gnostique a fait sa doctrine, est profonde ; seulement, il faut y être prédisposé. *Journal* (599), Papiers épars 1837-1839.

Oui, je crois que la raison pour laquelle je me livrerais à Satan pour qu'il me montrât toute abomination, tout péché sous sa forme la plus effrayante, c'est ce penchant,

et par conséquent faire le mal. Par une migration d'un corps dans un autre, les âmes doivent épuiser toute forme de vie et d'action possible, elles doivent tout éprouver jusqu'au dernier reste (cf. Clément d'ALEXANDRIE, *Stromates*, III).

ce goût pour le secret du péché. [...] Faust ne voulait pas s'informer du mal pour se féliciter de ne pas être aussi mauvais (comme seul le fait le bon bourgeois) ; au contraire, il veut sentir que s'ouvrent en son sein toutes les écluses du péché ; mais le royaume des possibilités innombrables, tout cela ne saurait suffire. Il sera déçu dans son attente.

Journal (603, 605), *ibid.*

Faust et Don Juan. Marguerite et Elvire

Il est frappant, comme on l'a observé (a), que, tandis que la légende de Don Juan lui attribue 1 003 séductions en Espagne seulement, celle de Faust ne parle que d'une seule. Il vaut la peine de retenir le fait, d'importance pour la suite ; car il nous permettra de déterminer le propre de la tristesse réfléchie chez Marguerite. A première vue, en effet, on pourrait croire que la seule différence entre Elvire et Marguerite est celle de deux individualités distinctes ayant fait la même expérience. Mais la différence est beaucoup plus essentielle ; elle repose moins sur la divergence des natures féminines que sur la radicale opposition de Faust et de Don Juan. Dès le début, il doit y avoir une différence entre une Elvire et une Marguerite, si celle qui retient l'attention d'un Faust doit être par nature autre que celle qui impressionne un Don Juan ; et même en admettant que la même captive l'un et l'autre, ils ne se sentiront pas cependant attirés pour la même raison. La différence ainsi simplement virtuelle deviendra réelle et complète au contact d'un Don Juan ou d'un Faust. Assurément, le second est une « reproduction » du premier ; mais ce fait même, au stade de son évolution humaine où il est possible de l'appeler un Don Juan, le distingue essentiellement de celui-ci ; reproduire un autre stade, en effet, ce n'est pas seulement le parcourir, mais encore le parcourir en gardant en soi tous les facteurs du stade précédent. Si donc il recherche la même chose qu'un Don Juan, il la recherche néanmoins d'une autre façon. Mais pour cela, l'objet de sa recherche doit aussi être nommé autrement. On trouve chez Faust des éléments qui rendent sa méthode différente, comme il

(a) Cf. p. 105.

y a chez Marguerite des données qui rendent une autre méthode nécessaire. Et sa méthode, à son tour, dépend de la nature de son plaisir qui n'est pas celui de Don Juan, malgré une ressemblance fondamentale entre eux. On croit d'ordinaire dire quelque chose de très sensé en relevant que Faust finit par devenir un Don Juan ; mais l'on n'est guère plus avancé, car il s'agit de savoir en quel sens il le devient. Faust est un démon, comme Don Juan, mais d'un ordre supérieur. La sensualité ne prend pour lui d'importance que lorsqu'il a perdu tout un monde précédent, sans que la conscience de cette perte soit effacée : il la possède toujours, et c'est pourquoi il cherche dans les sens, moins la jouissance que la distraction. Son âme en proie au doute ne trouve aucun point de repos ; il recourt alors à l'amour, non parce qu'il y croit, mais parce que l'amour comporte une part de présent offrant un instant de repos et exigeant un effort qui distrait l'attention et la détourne de la vanité du doute. Aussi, le plaisir n'est-il pas pour lui empreint de la *Heiterkeit*, de la bonne humeur qu'il a chez Don Juan. Son visage n'est pas souriant, son front n'est pas sans nuages, et la joie n'est pas sa compagne ; les jeunes filles ne dansent pas à son bras, il les attire à lui en leur inspirant une sorte d'angoisse. Il n'est donc pas simplement en quête du plaisir des sens, il recherche l'immédiateté de l'esprit. Comme les Ombres aux Enfers s'emparaient d'un être vivant dont elle suçaient le sang pour retrouver la vie aussi longtemps qu'elles en étaient réchauffées et nourries, de même Faust cherche une vie immédiate capable de le rajeunir et de le fortifier. Où la trouver mieux que chez une jeune fille, et comment s'en imprégner plus complètement que dans l'étreinte de l'amour ? Le Moyen Age parle de magiciens habiles à préparer un philtre de jouvence où ils employaient le cœur d'un enfant innocent ; de même, ce fortifiant dont son âme énervée a besoin est la seule chose qui puisse un instant le rassasier. Son âme malade a besoin de ce qu'on pourrait appeler la première éclosion d'un jeune cœur ; à quoi pourrais-je mieux comparer le printemps d'une innocente âme féminine ? Si je la comparais à une fleur, je dirais trop peu, car elle est plus, elle est une floraison ; l'espérance, la foi et la confiance en pleine sève y germent et s'y épanouissent en une abondante

diversité ; les vagues désirs bercent ses jeunes pousses et les rêves étendent leur ombre sur sa fécondité. C'est ainsi que la première jeunesse met un Faust en émoi ; elle invite son âme inquiète comme une île paisible de l'Océan Pacifique. Nul d'ailleurs mieux que Faust ne sait combien elle passe vite ; pas plus qu'à autre chose, il n'y croit ; mais il s'assure de sa réalité dans l'étreinte de l'amour. Seule la plénitude de l'innocence et de la candeur peut un instant rafraîchir son âme.

L'alternative, 1^{re} Partie : Silhouettes. Distraction psychologique. Discours prononcé devant les Symparanecromenoi (a).

Faust ou le démoniaque spirituel

Faust est un sceptique, mais il n'est pas un vaniteux imbécile qui veut faire l'important en doutant des choses auxquelles croient les autres ; son doute, disons-le à son honneur, est objectivement fondé en lui. Mais dès qu'il veut le défendre devant autrui, il risque d'y mêler une passion impure. Dès qu'on défend son doute devant d'autres, on fait intervenir une jalousie qui prend plaisir à ravir aux gens ce qu'ils tiennent pour assuré. Mais pour que cette passion de la jalousie s'éveille chez le sceptique, il faut que l'antagoniste oppose une résistance. Là où il ne peut en être question, là encore où il ne sied pas de l'envisager, la tentation cesse, et ce dernier cas est celui d'une jeune fille. Un sceptique est toujours embarrassé devant elle. Il ne saurait se donner pour tâche de lui ravir sa foi ; au contraire, il sent que seule la foi lui donne la grandeur qu'elle possède. Il en est humilié, car si elle vient à chanceler, un besoin de sa nature la porte à exiger de lui qu'il la protège. Assurément, un douteur de pacotille avec un vernis de culture pourrait avoir de la satisfaction à ravir sa foi à une jeune fille, et de la joie à semer l'effroi parmi les femmes et les enfants quand il est incapable d'effrayer les hommes. Mais on ne saurait le dire de Faust, trop grand pour cela. On peut donc admettre avec Goethe que Faust trahit son

(a) C'est-à-dire « Compagnons de la mort » ; ce mot grec est probablement fabriqué par Kierkegaard.

doute une première fois ; mais je ne crois guère qu'il s'y laisse reprendre. Le fait est de grande conséquence pour l'intelligence de Marguerite. Faust n'a pas de peine à voir que tout l'intérêt qu'elle prend à ses yeux tient à son innocente simplicité ; si on l'en dépouille, elle n'est rien en elle-même, rien pour lui. Il faut donc garder cette innocente simplicité. Faust est sceptique, mais comme tel, il possède tous les éléments de la certitude ; sinon il serait un piètre douteur. Il lui manque le point final et, par là, tous les éléments deviennent négatifs. Marguerite, en revanche, possède ce point final ; elle a la simplicité et l'innocence. Rien donc de plus facile pour Faust que de l'amener à ses vues. Son expérience de la vie lui a maintes fois montré que ce qu'il avançait comme douteux faisait sur autrui effet de vérité positive. Il met donc sa joie à doter Marguerite d'une riche et substantielle conception ; il sort tous les beaux atours de la foi immédiate et prend plaisir à lui en faire une parure ; car le costume lui sied et rehausse sa beauté aux yeux du sceptique. Il en tire encore l'avantage de lier toujours plus fermement l'âme de la jeune fille à la sienne. A vrai dire, elle ne le comprend pas du tout ; elle s'attache à lui comme une enfant ; ce qui pour lui est douteux, est pour elle vérité inébranlable. Mais tout en élevant ainsi la foi de la jeune fille, il la sape également, car il finit par devenir pour elle un objet de foi, un dieu sans rester un homme. Mais je dois ici prévenir un malentendu. Il peut sembler que je fais de Faust un vil hypocrite, mais point. C'est Marguerite elle-même qui a mis toute cette procédure en train ; Faust domine sans peine du regard le magnifique trésor qu'elle croit posséder et il voit bien que cette belle assurance ne peut tenir devant son doute, mais il n'ose la réduire à néant ; et l'on peut même dire qu'il agit ainsi par une sorte de bonhomie. L'amour de Marguerite fait son importance aux yeux de Faust ; et pourtant, elle reste presque une enfant ; il condescend à sa simplicité et prend plaisir à voir qu'elle s'approprie tout. Mais cette conduite entraîne pour l'avenir de Marguerite les plus tristes conséquences. Si Faust s'était montré à elle comme sceptique, elle aurait peut-être par la suite pu sauver sa foi ; elle aurait alors, en toute humilité, reconnu que les sublimes et audacieuses pensées de Faust n'étaient

pas pour elle, et elle s'en serait tenue à ce qu'elle possédait. Mais maintenant, elle lui doit la substance de sa foi ; cependant, elle se voit abandonnée et s'aperçoit que lui-même, il n'a pas eu cette foi. Tant qu'il a été près d'elle, elle n'a pas découvert le doute ; maintenant qu'il est parti, tout se transforme à ses yeux ; tout lui semble douteux et elle ne peut maîtriser le doute, puisqu'il s'y mêle toujours la pensée que Faust a été incapable d'en venir à bout.

L'alternative, ibid.

c) LE JUIF ERRANT OU LE DÉSESPOIR

L'époque actuelle est celle du désespoir, celle du Juif errant.

Journal (181), 13 juin 1836.

* * *

Faust ne peut pas se suicider, lui qui, en tant qu'idée planant au-dessus de toutes les figures qu'elle revêt dans la réalité, doit se parachever lui-même en une idée nouvelle (le Juif errant).

Journal (56), 1837.

* * *

Comme on sait, il y aurait quelque part en Angleterre un tombeau que ne distingue ni la somptuosité du monument, ni la mélancolie du site, mais cette laconique inscription : « Le plus malheureux. » On l'aurait, dit-on, ouvert, mais sans y trouver trace des restes humains. De quoi s'étonner le plus, de l'absence du mort, ou de la violation de la sépulture ? Il est curieux, vraiment, qu'on ait pris le temps de vérifier s'il s'y trouvait quelqu'un. Un mot lu sur une épitaphe amène à se demander comment s'est écoulée la vie du défunt ici bas ; on descendrait volontiers dans sa tombe pour converser avec lui. Mais cette inscription, qu'elle est suggestive ! Le titre d'un livre peut inciter à la lire ; mais il peut être en lui-même si évocateur, éveiller tant de pensées qu'on ne songe pas à ouvrir l'ouvrage. Vraiment cette épigraphe est bien propre à inspirer le frisson ou la joie, suivant l'humeur, chez quiconque a peut-être, dans le secret de son âme, épousé la pensée qu'il est le plus malheureux. Mais j'imagine un homme dont l'âme

ignore de semblables pensées ; sa curiosité a trouvé un aliment à rechercher s'il y avait vraiment quelqu'un dans ce tombeau. Mais, à sa surprise, il l'a trouvé vide ! Le mort serait-il ressuscité ; aurait-il vu le mot du poète (a) :

... Dans la tombe règne la paix
Son habitant muet ignore la tristesse.

N'a-t-il pas trouvé de repos, pas même ici ; erre-t-il peut-être encore à l'aventure sur la terre ; a-t-il quitté maison et foyer, ne laissant que son adresse ? Ou n'aurait-il pas encore été trouvé, ce prince des infortunés que les Euménides dédaignent de poursuivre jusqu'à la porte du temps, au banc des humbles suppliants, mais que les chagrins maintiennent en vue et accompagnent au tombeau (b) !

Et, chers *Symparanecromenoi*, si on ne l'a pas trouvé, partons comme des Croisés, non pour le Saint-Sépulcre de l'Orient fortuné, mais pour ce triste tombeau de l'Occident sans joie. C'est là, à cette sépulture vide, que nous chercherons le plus malheureux, certains de le trouver ; car comme les croyants ont le nostalgique désir d'aller au Saint-Sépulcre, de même les infortunés sont attirés à l'Occident vers ce tombeau vide et chacun d'eux nourrit la pensée qu'il lui est destiné.

Et pareille recherche serait-elle indigne de nos réflexions, quand, suivant l'usage sacré de notre Société, nous nous exerçons loin du monde à des méditations inspirées du hasard, quand nous ne pensons ni ne nous exprimons, mais existons en aphorismes, *aphorismenoi* et *segregati*, aphorismes vivants, sans lien avec les hommes, étrangers à leurs tristesses comme à leurs joies, sourds aux bruits de la vie et qui, semblables aux oiseaux solitaires dans le silence de la nuit, nous réunissons parfois pour élever nos âmes en songeant à la misère de l'existence, à la longueur du jour et à la durée sans fin du temps ; nous chers *Symparanecromenoi*, qui ne croyons pas aux jeux de la joie ou au bonheur des fous, nous enfin qui ne croyons à rien sauf au malheur.

(a) Il s'agit de Pram, poète danois du XVIII^e siècle.

(b) Ce texte est une critique du thème hégélien du « malheur de la conscience » (cf. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. HYPPOLITE, t. I, p. 176 sq.).

Voyez-les se presser en foules innombrables, tous les infortunés. Mais si beaucoup se croient appelés, rares sont les élus. Il faut établir entre eux une démarcation : un mot, et cette foule s'évanouit. Exclus sont, en effet, tous ces usurpateurs pour qui la mort est le malheur suprême, et qui, pour l'avoir crainte, ont fait leur infortune ; car nous, chers *Symparanecromenoi*, semblables aux soldats romains, nous ne la craignons pas ; il est pour nous de pires infortunes, et d'abord et surtout, l'infortune de vivre. Certes, s'il était un homme qui ne pût mourir, si la légende du Juif Errant disait vrai, hésiterions-nous à le déclarer le plus malheureux ? Alors s'expliquerait que ce tombeau est vide ; il serait un symbole signifiant que le plus malheureux, c'est celui qui ne peut mourir et descendre au tombeau. Alors la question serait résolue, et la réponse aisée : car le plus malheureux serait celui qui ne pourrait mourir ; heureux qui le pourrait ; heureux qui s'éteindrait aux jours de la vieillesse, plus heureux qui mourrait en la fleur du printemps ; plus qu'eux encore heureux qui mourrait en naissant, et plus heureux que tous qui ne naîtrait jamais. Mais il n'en est pas ainsi ; la mort est le bonheur commun de tous les hommes ; si donc l'on n'a pas trouvé le plus malheureux, c'est qu'il faut le chercher dans ces limites. [...]

Nous allons voir comment il convient de préciser la notion d'individu malheureux. Voyons d'abord celui qui espère. Quand, comme tel (et pour autant malheureux), il n'est pas présent à lui-même, il devient alors malheureux en un sens plus strict. Un homme qui espère une vie éternelle est bien en un sens malheureux, dans la mesure où il renonce à la vie présente, mais il ne l'est pas à strictement parler, parce qu'il est présent à lui-même dans son espérance et n'entre pas en conflit avec les divers facteurs du monde fini. Par contre, s'il ne peut devenir présent à lui-même dans l'espérance, s'il perd celle-ci, se reprend à espérer, et ainsi de suite, il est alors absent de lui-même, non seulement dans le présent, mais encore dans l'avenir, et nous avons ainsi une classe, un type de malheureux. Et de même pour celui qui vit de souvenirs : s'il peut devenir présent à lui-même dans le passé, il n'est pas à vrai dire malheureux ; mais s'il ne le peut, s'il reste constamment

absent de lui-même dans le passé, nous avons un autre type de malheureux.

Le ressouvenir est l'élément par excellence des malheureux, comme il est naturel, puisque le passé a la remarquable propriété d'être révolu, et l'avenir, d'être futur, et qu'ainsi, l'on peut dire en un sens que l'avenir est plus proche du présent que le passé. Or, pour que l'homme vivant dans l'espérance devienne présent dans l'avenir, il faut que celui-ci ait, ou plutôt prenne force de réalité pour lui ; pour que l'homme vivant dans le ressouvenir devienne présent dans le passé, il faut que celui-ci ait eu pour lui force de réalité. Mais quand le premier fait porter son espérance sur un avenir qui ne peut avoir aucune réalité pour lui, ou quand le second applique son ressouvenir à un temps qui n'a eu aucune réalité pour lui, nous avons alors des malheureux proprement dits. Le premier cas semble une impossibilité, ou de la folie pure, mais il n'en est pas ainsi ; car l'homme qui espère, n'espère pas une chose sans réalité pour lui, mais une chose qu'il sait irréalisable. Quand un homme qui perd l'espérance entend y demeurer au lieu de se livrer au ressouvenir, nous avons un exemple de ce type de malheureux. Et quand un homme qui perd le ressouvenir, ou qui n'a rien dont se ressouvenir, entend persister à vivre dans le ressouvenir au lieu de se livrer à l'espérance, nous avons un autre type de malheureux. Si, par exemple, un homme s'absorbe dans l'étude de l'Antiquité, du Moyen Age ou de toute autre époque qui a vraiment pour lui réalité, ou si encore il se replonge dans sa propre enfance ou dans sa jeunesse qui ont eu pour lui une réalité certaine, il n'est pas à strictement parler malheureux. Par contre, si j'imagine un homme qui n'a pas eu d'enfance, parce que cet âge s'est écoulé pour lui sans avoir pris sa valeur véritable, mais qui, devenant par exemple professeur, découvre toute la beauté de l'enfance et fait de la sienne l'objet de son ressouvenir qui s'y reporte sans cesse, il offre un exemple typique de ce cas. Remontant le temps, il prétend découvrir l'importance d'un âge pour lui révolu qu'il veut néanmoins revivre par le ressouvenir avec toute sa valeur. Si j'imagine un homme qui a vécu sans goûter aux joies et aux plaisirs de la vie et qui s'en aperçoit à l'heure de sa mort, si j'imagine qu'il n'a pas la chance de mourir, mais qu'il renaît à la vie

sans cependant revivre, il peut fort bien entrer en ligne de compte quand il s'agit d'établir qui est le plus malheureux.

Les infortunés du fait de l'espérance n'ont jamais le signe de la douleur comme les infortunés du fait du ressouvenir. La déception des premiers est toujours moins cruelle. Aussi faut-il toujours chercher le plus malheureux parmi les infortunés fervents du ressouvenir.

Mais poursuivons : imaginons une combinaison des deux types de malheureux proprement dits que nous venons d'analyser. L'infortuné du fait de l'espérance ne peut devenir présent à lui-même dans son espérance, et de même l'infortuné du fait du ressouvenir. La combinaison ne peut être que la suivante : ce qui empêche l'individu de devenir présent dans son espérance, c'est le ressouvenir ; ce qui l'empêche de devenir présent dans le ressouvenir, c'est l'espérance. La raison en est, d'une part, qu'il espère toujours ce dont il devrait se ressouvenir ; son espoir étant toujours déçu, il en vient à découvrir la cause de sa désillusion ; le but, loin de reculer devant lui, est dépassé ; il a été vécu ou aurait dû l'être, et être ainsi entré dans le ressouvenir. D'autre part, il se rappelle sans cesse ce dont il devrait faire l'objet de son espérance ; car il a déjà accueilli l'avenir dans sa pensée où il l'a vécu, et il se ressouvient de ce vécu alors qu'il devrait l'espérer. Ainsi, ce qu'il espère se trouve derrière lui, et ce dont il se ressouvient, devant lui. Non pas que sa vie aille à rebours, mais il suit deux directions contraires. Il ne tarde pas à s'apercevoir de son infortune, sans toutefois en découvrir la nature véritable. Cependant, pour bien lui faire sentir son malheur, la méprise intervient et le raille à tout moment de curieuse façon. Dans la vie courante, on lui fait l'honneur de le prendre pour un homme de bon sens ; mais il sait que s'il expliquait son cas à quelqu'un, on dirait qu'il a perdu la tête. Il y a de quoi devenir fou, mais il ne le devient pas, et tel est justement son malheur : pour être venu au monde trop tôt, il arrive toujours trop tard. Constamment tout près du but, il en est au même instant éloigné et il découvre alors que ce qui fait présentement son malheur, son désir exaucé ou son actuel comportement, est justement ce qui l'aurait comblé de bonheur il y a quelques années dans les mêmes conditions, alors qu'il était malheureux de n'en

point jouir. Sa vie n'a aucun sens, comme celle d'Ancée (a) dont on va répétant qu'on ne sait rien de lui, sinon qu'il a donné lieu au proverbe : *il y a loin de la coupe aux lèvres*, comme si ce n'était pas déjà beaucoup. Sa vie ne connaît pas le repos et elle est vide ; il n'est présent à lui-même ni dans l'instant, ni dans l'avenir, car il est vécu, ni dans le passé car il n'est pas encore arrivé. Il est ainsi ballotté à l'aventure, comme Latone, jusqu'à la nuit hyperboréenne, jusqu'à l'île ensoleillée de l'Équateur, toujours en enfante-ment, sans jamais pouvoir enfanter. Seul et livré à lui-même dans le vaste monde, il n'a point de présent auquel se rattacher, point de passé après lequel soupirer, car son passé n'est pas encore venu, point d'avenir qu'il puisse espérer, car son avenir est déjà révolu. Dans sa solitude, il a devant lui le monde entier comme le « tu », l'antagoniste avec lequel il est en conflit ; car le reste du monde n'est pour lui qu'une seule personne, et cette personne, cet ami aussi inséparable qu'importun, c'est la méprise, le quiproquo. Il ne peut vieillir, car il n'a jamais été jeune ; il ne peut devenir jeune, car il est déjà vieux ; en un sens, il ne peut mourir, car il n'a pas vécu et en un sens encore, il ne peut vivre, car il est déjà mort ; il ne peut aimer, car l'amour est toujours au présent, et il n'a ni présent, ni futur, ni passé ; et pourtant, la sympathie est le fond de sa nature et sa haine du monde n'est que son amour pour lui ; il n'a point de passion, non faute d'en manquer, mais parce qu'au même instant il a la passion contraire ; il n'a de temps pour rien, non que son temps soit pris par autre chose, mais parce qu'il n'a pas de temps du tout ; il est impuissant, non par manque de force, mais parce que sa propre force le rend impuissant.

L'Alternative, I^{re} Partie : Le plus malheureux. Harangue enthousiaste aux *Symparancromenoi*. Péroration aux réunions du vendredi.

(a) Roi de Samos qui fut tué par un sanglier alors qu'il allait boire le vin nouveau que, selon des prédictions, il ne devait jamais goûter.

CHAPITRE VIII

DE L'ESTHÉTIQUE A L'ÉTHIQUE : L'IRONIE

L'ironie paraît quand on rapporte sans cesse les particularités du monde fini à l'exigence éthique infinie et qu'on laisse éclater la contradiction. Celui qui le peut avec habileté sans se laisser prendre à quelque relativité capable d'effaoucher sa virtuosité, doit avoir exécuté un mouvement de l'infini, dans l'éventualité où il serait un éthicien. [...] L'observateur ne pourra donc même pas le surprendre à son incapacité de se voir lui-même sous un jour comique, car son interlocuteur est aussi capable de parler de soi comme d'un tiers, de se rattacher comme infime détail à l'exigence absolue ; de se rattacher, dis-je, et qu'il est étrange de voir ce terme désignant la dernière difficulté de la vie, celle de mettre en liaison des choses absolument différentes (comme l'idée de Dieu et celle d'une promenade à Dyrehaven) (*a*), s'appliquer aussi dans le langage à l'art de taquiner ! Mais s'il est établi que notre homme est ironiste, il ne l'est pas qu'il soit éthicien. Il ne l'est que s'il se rapporte en son for intérieur à l'exigence absolue. Un pareil éthicien fait de l'ironie son incognito. C'est en

(*a*) Site charmant dans la forêt de Copenhague. En été, on y organise toutes sortes d'attractions, restaurants, etc. ; les citadins en font l'une de leurs promenades favorites. Kierkegaard aimait aller y prendre « un bain d'humanité » et s'amuser franchement (note de TISSEAU).

ce sens que Socrate était éthicien mais qui, je le souligne, tendait à la limite du religieux ; aussi bien avons-nous montré précédemment (Sect. II, chap. II) l'analogie que son existence présentait avec la foi. Qu'est-ce donc que l'ironie, si l'on appelle Socrate un ironiste et si l'on ne se contente pas d'en mettre en relief un seul aspect comme l'a fait à dessein ou non le Mag. Kierkegaard (a) dans sa thèse sur *Le concept d'ironie* ? L'ironie est la synthèse de la passion éthique qui accentue infiniment dans l'intériorité le je individuel rapporté à l'exigence éthique, et de la culture qui, dans le monde extérieur, fait infiniment abstraction de ce je individuel, comme d'une chose finie parmi toutes les autres choses finies et particulières. Cette abstraction a pour effet, et c'est l'art de l'ironiste, que personne ne remarque le premier aspect du je dont la véritable infinitisation se trouve ainsi conditionnée (1). Une foule de gens vivent de la façon inverse ; ils s'empressent d'être quelque chose quand on les regarde et de se donner si possible de l'importance à leurs propres yeux dès qu'ils se voient observés ; mais tout au fond d'eux-mêmes, sous le regard de l'exigence absolue, ils n'ont aucune envie d'accentuer leur moi propre.

L'ironie est une détermination, une catégorie existentielle ; aussi rien n'est-il plus ridicule que d'y voir une façon de parler, ou que de voir un écrivain tout heureux d'avoir de temps à autre le ton ironique. Celui qui possède essentiellement l'ironie, la possède tout le long du jour sans qu'elle soit liée à aucune forme, parce qu'elle est en lui l'infinité.

L'ironie est la culture de l'esprit ; elle succède à l'immédiateté ; puis vient l'éthicien, puis l'humoriste, et enfin, l'esprit religieux. [...] Les hommes portent toujours sur un

(1) La tentative désespérée et manquée de l'éthique hégélienne, de faire de l'Etat la dernière instance de l'éthique, est au plus haut point contraire à l'éthique en voulant donner les individus au fini ; contre toute éthique, on y déserte la catégorie d'individualité pour passer à celle de génération, d'espèce. [...]

(a) Le *Post-scriptum* étant signé du pseudonyme de Johannes CLIMACUS, on comprend que Kierkegaard parle de lui-même comme d'un auteur étranger.

pareil individu (a) ce jugement : pour lui, il n'y a rien qui compte. Et pourquoi ? Parce que pour lui, l'éthique a une importance absolue ; c'est en cela, en effet, qu'il diffère des hommes en général pour qui tant de choses sont importantes ; presque toutes le sont, mais aucune absolument. — Mais, je l'ai dit, un observateur risque d'être dupe s'il prend un ironiste pour un éthicien, car l'ironie n'est que la possibilité de le devenir.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., A) Le pathétique, § 2.

(a) Il s'agit de l'ironiste.

CHAPITRE IX

LA SPHÈRE DE L'ÉTHIQUE

L'ÉTHICIEN VIT DANS LE TEMPS

a) TOUTE CONCEPTION ESTHÉTIQUE DE LA VIE EST DÉSESPOIR

La mélancolie de Néron

Tu (a) disais un jour, avec ton habituelle hardiesse de langage, que l'on ne saurait blâmer Néron d'avoir mis le feu à Rome pour se représenter l'incendie de Troie, et qu'il faudrait plutôt se demander s'il était vraiment assez artiste pour goûter cette jouissance. L'un de tes plaisirs impérieux est de ne jamais éluder une pensée, de ne jamais t'en effrayer. Point n'est besoin pour cela d'une garde impériale, d'or et d'argent, des trésors du monde entier ; aucun doute, et l'on peut déclarer en toute assurance que ce système est plus sage ; mais il n'est pas moins terrible. Tu n'avais, certes pas, l'intention de faire l'apologie de Néron ; cependant, n'est-ce pas en quelque sorte prendre sa défense que d'arrêter son attention, non sur quelque action elle-même, mais sur la manière dont elle s'est accomplie ? Je sais très bien que cette témérité de pensées est coutumière aux jeunes gens qui, en s'y livrant, s'essaient pour ainsi dire sur le monde et courent grand risque de s'exalter, surtout quand on les écoute. Je sais très bien que, comme moi, tout le monde et Néron lui-même, tu

(a) KIERKEGAARD a rédigé cette partie de l'*Alternative* sous forme de lettres adressées par l'assesseur Wilhelm à un jeune esthéticien.

recules d'effroi devant une pareille barbarie et pourtant, à strictement parler, je n'engagerai jamais personne à se croire assez fort pour éviter de devenir un Néron. Si, en effet, je caractérise la nature de cet empereur par l'élément qui selon moi la constitue, le terme te paraîtra peut-être trop doux ; pourtant, je ne suis certes pas un juge indulgent, même si d'ailleurs je ne juge jamais personne. Mais crois-moi, le mot n'est pas trop faible, il est adéquat et il peut montrer en même temps combien nous sommes proches d'un semblable égarement ; et même, on peut dire qu'en tout homme, qui ne reste pas toute sa vie un enfant, il vient un moment où l'on entrevoit dans le lointain cette perdition. La nature de Néron, c'est la *mélancolie*. De nos jours, la mélancolie est devenue une distinction grandiose ; aussi, je comprends bien que tu trouves le terme trop doux ; mais je me réfère à une vieille doctrine de l'Église qui rangeait cet état parmi les péchés cardinaux. Si j'ai raison, mon explication te devient fort importune, car elle bouleverse toute ta conception de la vie. Mais je relèverai tout de suite et par précaution qu'un homme peut éprouver tristesse et chagrins tellement infinis qu'ils risquent de l'accompagner toute sa vie ; et cela peut même être beau et vrai ; mais l'on ne devient mélancolique que par son propre manquement.

Je m'imagine l'impérial voluptueux. Les lecteurs l'entourent quand il gravit les marches de son trône ou se rend au Sénat, mais encore et surtout pour frayer la voie à ses exactions quand il va assouvir ses plaisirs. Je l'imagine un peu plus vieux ; la jeunesse est passée, l'insouciance l'a quitté, il a déjà goûté toutes les voluptés concevables et en est rassasié. Mais cette vie, si corrompue soit-elle, a du moins mûri son âme ; cependant, malgré toute sa connaissance du monde et toute son expérience, il est encore un enfant, ou un jeune homme. L'esprit ne peut se dégager de son immédiateté, et pourtant il réclame une éclosion, il exige une forme de vie supérieure. Mais si la chose arrive, il vient un moment où Néron voit pâlir l'éclat de son trône, sa puissance et sa force, et il n'a pas le courage de s'y résigner. Il se voue alors à la volupté, le monde s'ingénie à lui trouver de nouveaux plaisirs, car l'empereur n'a de repos que dans la jouissance ; ce moment passé, il halète, épuisé. L'esprit

veut toujours surgir, mais, sans cesse déçu, il ne peut se faire jour, et Néron le nourrit de la satiété des plaisirs. Alors l'esprit se rassemble en cet homme comme une sombre nuée, sa colère s'appesantit sur l'âme et il se transforme en une angoisse qui ne s'efface pas même au moment de la jouissance. C'est pourquoi le regard de Néron est si sombre que nul ne peut le soutenir, et si fulgurant qu'il angoisse : derrière ces yeux, l'âme est un amas de ténèbres. C'est le regard qu'on appelle impérial, devant lequel tremble le monde entier ; pourtant, au fond de lui-même, Néron est dans l'angoisse. Il suffit pour l'effrayer qu'un enfant le regarde d'un air insolite, il suffit d'un coup d'œil involontaire, et l'empereur croit qu'on le tient ; car l'esprit veut surgir en lui, il veut que Néron entre en possession de sa conscience ; mais en vain, et l'esprit refoulé assemble une colère nouvelle. Néron ne se possède pas, il est calme seulement quand le monde tremble en sa présence, car nul alors n'ose porter la main sur lui. Aussi partage-t-il avec toute personnalité comme la sienne cette angoisse devant les hommes. Il est pour ainsi dire possédé, asservi intérieurement, et c'est pourquoi il croit que chaque regard veut le lier. Lui, l'empereur de Rome, il peut craindre le regard du plus vil esclave. Qu'il rencontre ce regard : des yeux, il dévore qui ose ainsi le fixer. Un scélérat à ses côtés surprend ce coup d'œil, et l'imprudent n'est plus. Néron n'a pas de meurtre sur la conscience, mais son esprit s'emplit d'une angoisse nouvelle. Il n'a de relâche qu'au moment du plaisir. Il brûle la moitié de Rome, mais son tourment reste le même. Bientôt les distractions de ce genre ne le réjouissent plus. Il y a un plaisir encore plus raffiné ; il entreprend d'angoisser les hommes. Il est en énigme à lui-même et l'angoisse est sa nature ; désormais, il veut être en énigme à tous et se repaître de l'angoisse générale. De là ce sourire impérial que nul ne peut comprendre. On approche de son trône, il sourit amicalement et pourtant une cruelle anxiété s'empare des Romains, car ce sourire est peut-être leur condamnation à mort : une dalle va peut-être s'ouvrir et les précipiter dans l'abîme. Une femme s'approche de son trône, il lui adresse un sourire clément et pourtant, elle est presque paralysée d'angoisse, car ce sourire la désigne peut-être déjà en victime à la volupté de l'empe-

reur. Et cette angoisse le réjouit. Il ne veut pas en imposer, il veut angoisser. Il ne s'avance pas dans la noblesse de son impériale dignité, mais il se glisse dans la faiblesse et l'impuissance, car cette débilité inquiète encore davantage. Il a l'air d'un mourant, il respire faiblement ; pourtant, il est empereur de Rome et il tient dans sa main la vie de ses sujets. Son âme est blasée, seuls les mots d'esprit et les jeux d'imagination peuvent un moment le tenir en haleine. Mais le monde a épuisé ses ressources ; et pourtant, Néron ne peut respirer s'il n'entend plus rien. Il n'hésiterait pas à faire égorger un enfant sous les yeux de sa mère, pour voir si le désespoir de celle-ci ne pourrait donner à la passion une forme nouvelle capable de l'amuser. S'il n'était empereur de Rome, il mettrait peut-être fin à ses jours ; car lorsque Caligula souhaite que tous les hommes n'aient qu'une seule tête pour décapiter le monde entier d'un seul coup, ce n'est là qu'une autre expression du suicide.

Je ne sais si tel fut le cas de Néron ; mais l'on trouve parfois, chez les personnalités comme la sienne, une certaine bonhomie. Si Néron l'a connue, je ne doute pas que son entourage n'ait été prêt à y voir le signe d'une humeur débonnaire. La rencontre est curieuse, mais apporte aussi une preuve nouvelle de l'immédiateté, dont le refoulement constitue le propre de la mélancolie. Il se produit alors ceci : tandis que tous les ressorts et toute la gloire du monde suffisent à peine à réjouir de pareilles natures, un simple mot, un petit fait curieux, le physique d'un homme, toute bagatelle en soi indifférente peut leur procurer une joie extraordinaire. Un Néron peut s'en amuser comme un enfant, et la comparaison est juste, car c'est toute l'immédiateté de cet âge qui se montre en sa puérile ingénuité. Une personnalité complètement formée ne peut éprouver cette joie car, si elle a gardé en elle les sentiments de l'enfance, elle a cependant cessé d'appartenir à cet âge. Néron est donc pour l'ordinaire un vieillard, mais une fois par exception il redevient enfant. [...]

Qu'est-ce donc que la mélancolie ? L'hystérie de l'esprit. Il vient dans la vie de l'homme un moment où l'immédiateté, étant pour ainsi dire à maturité, réclame une forme de vie supérieure et veut se saisir comme esprit. L'homme, comme esprit immédiat, entre dans la trame de toute la vie terrestre ;

le moment venu, l'esprit cherche en quelque sorte à se dégager de cette dispersion, à se concentrer et à trouver en lui-même son explication ; la personnalité veut prendre conscience d'elle-même en sa valeur éternelle. Si elle n'y réussit pas, le mouvement s'arrête, est refoulé, et la mélancolie survient. On peut entreprendre beaucoup pour oublier cet échec, travailler, recourir à des moyens moins coupables que ceux de Néron ; la mélancolie demeure. Elle a quelque chose d'inexplicable. Éprouve-t-on une tristesse, un souci : on en connaît la cause. Mais si l'on demande à un mélancolique la raison de son état, quel poids l'opprime, il répond qu'il n'en sait rien et ne peut l'expliquer. C'est dans cette ignorance que consiste l'infini de la mélancolie.

L'Alternative, p. 163-167.

Le désespoir

Toute conception esthétique de la vie est désespoir. [...] Mais il y a désespoir et désespoir. Je suppose qu'un artiste, un peintre, par exemple, devient aveugle ; s'il ne dispose pas de ressources plus profondes, il risque de désespérer au sujet de son accident ; si la vue lui est rendue, son désespoir cesse. Tel n'est pas ton (a) cas ; tu as beaucoup trop de ressources intellectuelles et, en un sens, tu as l'âme trop profonde pour qu'un semblable désespoir te frappe. Dans la vie intérieure, cela ne t'est d'ailleurs pas arrivé. Tu disposes toujours de tous les éléments qui constituent une conception esthétique de la vie ; tu jouis de la fortune, de l'indépendance ; ta santé est intacte, ton cerveau est encore fécond, et jusqu'ici, tu n'as pas connu le malheur d'avoir été éconduit par une jeune fille. Et pourtant tu es désespéré, d'un désespoir qui n'est pas actuel, mais intellectuel. Ta pensée a pris les devants, tu as scruté la vanité de toutes choses, mais sans aller plus loin. A l'occasion, tu te plonges dans cet état, et tandis que tu t'abandonnes un moment à la jouissance, tu te pénètres en même temps de sa vanité. Tu es ainsi constamment hors de toi-même, je veux dire dans le désespoir. D'où résulte que ta vie oscille entre deux formidables oppositions : tantôt tu as une éner-

(a) L'éthicien qui parle s'adresse à un séducteur.

gie extraordinaire, et tantôt une indolence non moins grande. [...]

Vois-tu, mon jeune ami, tu as beau le cacher aux autres, tu ne peux te le dissimuler à toi-même : cette vie est désespoir. Et pourtant, en un autre sens, elle ne l'est pas. Tu es trop léger pour désespérer et trop mélancolique pour ne pas entrer en contact avec le désespoir. Tu es comme une femme en mal d'enfant, mais tu retardes toujours le moment de la délivrance et restes sans cesse dans les douleurs. Si une femme en cette pénible situation me demandait si elle ne va pas mettre au monde un monstre ou s'interrogeait sur ce qu'elle va enfanter, elle aurait avec toi une certaine ressemblance. Sa tentative d'arrêter le cours de la nature serait vaine, mais la tienne est réalisable ; car, au sens spirituel, l'homme enfante par le *nisus formativus* de la volonté, par son effort créateur, et cet effort est en son pouvoir. Que crains-tu donc ? Tu n'as pas à enfanter un autre homme, mais toi-même seulement. Et pourtant, je le sais bien, il y a là un sérieux qui ébranle l'âme entière ; il n'y a au monde rien de si important que l'instant où l'on prend conscience de soi en sa valeur éternelle. Tu es pris au piège, te semble-t-il, sans plus jamais pouvoir t'en dégager, ni dans le temps, ni dans l'éternité ; tu as l'impression de te perdre, de cesser d'être ; tu crois avoir à t'en repentir le moment suivant, et pourtant cet acte ne se prête pas au recommencement. Sérieux et grave est l'instant où l'on se rattache pour l'éternité à une puissance éternelle, où l'on se saisit comme personnalité dont tous les siècles ne sauraient effacer la mémoire, où, dans une éternité sans fraude, on prend conscience de la personne que l'on est. Et pourtant, on peut omettre cet acte ! Tu le vois : il y a ici un dilemme. Laisse-moi te parler comme jamais je ne voudrais le faire en présence d'autrui, parce qu'en un sens je n'y suis pas autorisé et surtout parce que je parle seulement du temps à venir. Si tu ne veux pas de ce dilemme, si tu entends toujours amuser ton âme de spirituelles frivolités et de vanité intellectuelle, soit, quitte ta maison, voyage, va à Paris, voue-toi au journalisme, implore le sourire des femmes languissantes, apaise l'ardeur de leur sang à la glace de tes discours spirituels, propose à ta vie la fière tâche de dissiper l'ennui de quelque belle

oisive, ou les sombres pensées d'un voluptueux énervé ; oublie que tu as été un enfant, que ton âme a connu la piété et ta pensée l'innocence ; fais taire en ta poitrine toute noble voix, laisse ta vie végéter dans la brillante misère des soirées, oublie l'esprit immortel qui est en toi, tourmente ton âme jusqu'à ton dernier sou ; et quand ton éblouissante faconde se taira, il y aura encore de l'eau dans la Seine, de la poudre chez le marchand et des compagnons de voyages à toute heure du jour. Mais si tu ne peux, si tu ne veux pas cela — et tu ne le peux ni ne le veux — alors, recueille-toi, étouffe toute pensée de révolte prête en sa témérité à commettre le crime de haute trahison contre le meilleur de toi-même, méprise toute la bassesse, jalouse de tes facultés et les désirant pour en faire un usage encore pire, méprise la vertu hypocrite qui porte à regret le fardeau de la vie ; respecte tout effort loyal, toute activité modeste qui se cache humblement, et surtout, témoigne à la femme un peu plus de respect ; crois-moi, c'est d'elle que vient le salut, aussi vrai que la perdition vient de l'homme. Je suis marié, donc partial, mais je suis convaincu que si la femme a jeté l'humanité dans la perdition, elle a aussi fait honnête et loyale réparation, et rachète encore ; car de cent hommes égarés dans le monde, quatre-vingt-dix-neuf sont sauvés par des femmes pour un qui l'est par une grâce divine immédiate. Et comme je crois aussi qu'il est dans la nature de l'homme de s'égarer d'une manière ou d'une autre, et que sa vie comme celle de la femme doit rester dans l'innocente et pure paix de l'immédiateté, tu vois que, selon moi, la femme répare complètement le mal qu'elle a causé.

L'Alternative, p. 172-183.

b) LE MARIAGE

Le sens du mot « premier »

Pour toi (a), cette idée de « premier » est une valeur susceptible de hausse et de baisse : elle est à tes yeux une énigme comme le mouvement des flots. Parfois, tu es tout

(a) Ce passage de *L'Alternative* est écrit sous forme de lettre adressée par le juge Wilhelm à un Don Juan de ses amis.

à l'enthousiasme de la chose première. Tu es tellement chargé de l'énergie qui s'y concentre que tu ne veux pas autre chose. Tu es embrasé, enflammé, brûlant d'amour, plongé dans de fécondes rêveries, semblable à un nuage de pluie qui s'abat doux comme une brise d'été ; bref, tu as une idée vivante de Jupiter visitant celle qu'il aime sous la forme d'un nuage ou de la pluie. Le passé est effacé, toutes les frontières sont effacées. Tu te dilates de plus en plus ; tu sens une molle souplesse envahir tous tes membres et tes os deviennent des muscles flexibles : ainsi le gladiateur étire et allonge son corps pour en être le maître ; on croirait qu'il se dépouille de sa force, et pourtant cette voluptueuse torture est bien la condition du juste emploi de sa vigueur. Tu es alors dans l'état où tu jouis de la pure volupté de la réceptivité parfaite. Le plus léger contact suffit à faire frissonner ce corps spiritualisé, immensément distendu et invisible. Il est un animal devant lequel je suis souvent demeuré songeur : c'est la méduse. As-tu remarqué que cette masse gélatineuse peut s'étaler en surface, puis, lentement, soit s'enfoncer, soit monter, si tranquille et si ferme que l'on croirait pouvoir s'y tenir. Mais la méduse voit s'approcher sa proie : alors elle se creuse en forme de sac et s'enfonce à toute vitesse dans les profondeurs en entraînant par ce mouvement sa victime, non dans cette poche, car elle n'en a pas, mais en elle-même, car elle est la poche et rien autre chose. Elle peut alors tellement se contracter que l'on ne comprend pas comment elle a pu se distendre. Il en est à peu près de même de toi ; pardonne-moi seulement de ne pas avoir trouvé de plus noble animal auquel te comparer, et de t'avoir peut-être involontairement amené à sourire de toi-même à la pensée d'être une poche. C'est dans ces moments-là que tu poursuis « la chose première » et la veux uniquement, sans te douter de la contradiction de vouloir le retour constant de cette chose, sans voir que, par suite, il faut nécessairement ou bien que tu n'y sois jamais venu, ou bien que tu l'aies réellement possédée, sans songer encore que l'objet de ta contemplation, de ta jouissance, n'est jamais qu'un reflet de la chose première ; et note aussi ton erreur quand tu crois que la chose première devrait être entièrement présente en autre chose qu'en elle-même et se révéler à condition de bien

chercher ; vois de plus que, dans la mesure où tu invoques ton expérience, tu fais encore fausse route, puisque tu ne t'es jamais exercé dans la bonne direction. En d'autres temps, au contraire, tu es froid, incisif et mordant comme la bise, sarcastique comme les frimas, translucide en ta raison comme l'air l'est d'ordinaire au renouveau ; tu es sec et stérile, aussi resserré que possible en ton égoïsme. Si, quand tu es dans cet état, l'on vient pour son malheur te parler de la chose première et de la beauté qu'elle recèle, peut-être même de son premier amour, tu deviens franchement bilieux. Alors, la chose première est la plus ridicule et la plus misérable de toutes, l'un de ces mensonges que les générations se transmettent en s'y ancrant davantage. Dans ta fureur, tu vas comme Hérode massacrant les Innocents l'un après l'autre. En d'interminables discours, tu soutiens alors qu'il y a une lâcheté indigne de l'homme à se cramponner à la chose première, que la vérité est dans l'acquis et non dans le donné. Je me rappelle que tu vins un jour me trouver dans cet état d'esprit. Ayant comme d'habitude bourré ta pipe, tu t'installas dans le fauteuil le plus confortable, allongeas tes jambes sur une chaise, te mis à fouiller dans mes papiers (je me rappelle même que je te les arrachai) ; puis tu te répandis dans un ironique éloge du premier amour et de tout ce qui est premier, même « les premiers coups reçus à l'école » ; et, ajoutas-tu en commentaire, tu pouvais en parler avec d'autant plus d'autorité que le maître qui te les avait distribués était à ta connaissance le seul qui sut frapper avec force ; puis tu sifflas pour finir cette chanson des premiers coups, expédias la chaise où tu avais allongé tes pieds à l'autre bout de la pièce et sortis.

Il est donc vain de chercher près de toi l'éclaircissement du mystère caché derrière ce mot de « premier » qui a joué et jouera toujours un rôle immense dans le monde. Il a une valeur vraiment décisive pour l'état spirituel de l'individu ; et s'il n'en a pour lui aucune, cela suffit à montrer que son âme n'est nullement prête à vibrer au contact des choses supérieures. Par contre, deux voies se présentent à celui qui a reconnu l'importance de « la chose première ». Ou bien elle contient la promesse de l'avenir, elle est le moteur qui pousse en avant, l'impulsion infinie ; tel est

le cas des individualités heureuses pour qui la chose première n'est rien que le présent, mais le présent fait de cette chose qui se déploie et se rajeunit sans cesse. Ou bien la chose première ne meut pas dans l'individu l'individu ; la force qu'elle recèle n'est pas pour lui une force d'impulsion, mais de répulsion : tel est le cas des individualités malheureuses qui s'éloignent sans cesse davantage du « premier » ; mais il va de soi que cela ne peut jamais entièrement se produire sans leur propre faute. [...]

J'en viens maintenant à un examen plus approfondi du *premier amour*. Mais rappelle-toi d'abord, je te prie, la petite contradiction où nous étions arrivés ; je disais que le premier amour possède la substance intégrale : le plus habile n'est-il pas alors d'en faire une bouchée, et là-dessus de passer à un second premier amour ? Mais, de la sorte, on prend le premier amour en vain : il s'évanouit, et l'on n'a pas davantage le second. Mais le premier amour n'est bien que le premier ? Certes, mais la réflexion portant sur la substance, il est seulement dans la mesure où l'on y demeure ; mais en y demeurant, il en résulte bien un second amour ? Non ; du fait même de cette persistance, il en résulte le premier, quand la réflexion porte sur l'éternité. [...]

[Le premier amour] est la synthèse de la liberté et de la nécessité. L'individu se sent attiré vers l'autre individu par une force irrésistible, mais il sent justement en cela sa liberté. Cet amour est la synthèse du général et du particulier, il contient l'un et l'autre, toutefois jusqu'à la limite du hasard. Cependant, il n'a pas tous ces caractères du fait de la réflexion, il les a immédiatement. A cet égard, plus le premier amour est précis, plus il est sain et plus il a de chances d'être réellement un premier amour. Les amants sont attirés l'un vers l'autre par une force irrésistible et ils jouissent pourtant en cela de toute leur liberté. Je n'ai, dès lors, que faire de pères insensibles, des sphinx à vaincre d'abord ; je suis assez riche pour doter les amants (je ne me suis d'ailleurs pas proposé, comme les romanciers et les dramaturges, de faire traîner le temps pour le tourment de tout le monde, amants, lecteurs et spectateurs) ; ainsi, au nom de Dieu, laissez-les donc se rejoindre. Tu le vois, je fais le père généreux et ce rôle serait en vérité

magnifique si nous ne l'avions pas si souvent nous-mêmes rendu ridicule. Tu as peut-être remarqué le petit mot « au nom de Dieu » que j'ai employé en mon langage paternel. Tu peux bien le passer à un vieillard qui n'a peut-être jamais su ce qu'est le premier amour ou l'a oublié depuis longtemps ; mais quand un homme encore jeune et dans l'enthousiasme du premier amour se permet de le souligner, tu as sujet de t'en étonner.

Le premier amour comporte donc toute la sûreté de l'immédiat, du génie ; il ne craint aucun danger, il brave le monde entier, et je lui souhaite seulement de toujours trouver les choses aussi faciles, car je ne mets aucun obstacle sur sa route. Il se peut qu'en agissant ainsi je ne lui rende pas service et qu'à bien y regarder, je tombe même en disgrâce pour cette raison. Dans le premier amour, l'individu dispose d'une énorme puissance, et le défaut d'obstacles lui est aussi désagréable qu'il serait déplaisant au hardi chevalier maître d'une épée capable de fendre les rochers de se voir transporté en un désert de sable où il n'y aurait pas même un rameau à couper. Le premier amour est donc suffisamment sûr, il n'a pas besoin d'appui ; s'il lui en fallait un, le chevalier dirait qu'il ne s'agit plus du premier amour. Cela semble bien clair, mais il n'est pas moins évident que je suis dans un cercle. Nous avons vu précédemment que le défaut de l'amour romantique était de s'en tenir à l'amour comme à un *an-sich* (a) abstrait, à une entité, et que tous les dangers qu'il voit et désire sont dans leur caractère strictement extérieur tout à fait étrangers à l'amour lui-même. Nous avons aussi rappelé que la question se complique lorsque les dangers viennent d'ailleurs, du dedans. A quoi le chevalier ne manquerait pas de répliquer : oui, lorsque, mais comment serait-ce possible ? D'ailleurs, dans l'affirmative, il ne s'agirait plus du premier amour. Tu le vois le problème n'est pas si facile. Je pourrai rappeler que l'on se trompe si l'on attribue à la réflexion un rôle simplement destructeur, car elle est également salutaire. Mais comme ma tâche principale est de montrer que le premier amour peut subsister avec le mariage, je vais développer un point signalé plus haut, montrer qu'il

(a) En-soi (allusion à la philosophie de Hegel).

peut passer dans une concentricité supérieure, et qu'il n'est pas besoin du doute pour cela. Ensuite, je montrerai qu'il appartient essentiellement au premier amour de devenir historique, le mariage en étant précisément la condition, et que le premier amour selon le romantisme n'a pas ce caractère historique, même si l'on est capable de remplir des *in-folio* en racontant les exploits du chevalier romantique.

Le premier amour comporte ainsi la sûreté de l'immédiat ; mais les individus ont, en même temps, un développement religieux.

L'Alternative. La valeur esthétique du mariage, p. 30-49.

Le mariage enracine le premier amour dans l'éternité

Ainsi tu ne connais pas ce besoin de transfigurer l'amour en le faisant passer dans une sphère supérieure, ou plutôt (car le premier amour ignore ce besoin, il agit immédiatement), tu as ce désir, mais tu ne veux pas le satisfaire. Si maintenant je revenais un instant à ton premier amour de fiction, je dirais que tu réussirais peut-être à conjurer toutes les puissances, et pourtant le gui fabuleux croîtrait non loin de toi. Il grandirait, ses branches en s'agitant te verseraient la fraîcheur, et pourtant, il recèlerait une ardeur encore plus vive dont vous vous réjouirez ; cependant, ce gui représente l'inquiétude fébrile, principe de ton amour ; elle rafraîchit et elle brûle dans une perpétuelle alternance ; tu pourrais même désirer pour vous deux que l'éternité vous fût départie et en même temps que cet instant fût le dernier ; et c'est pourquoi ton amour est voué à une mort certaine.

Nous avons vu comment le premier amour peut entrer en rapport avec l'éthique et le religieux sans passer par la réflexion qui l'altère ; il le fait en s'élevant simplement dans une concentricité immédiate supérieure. En un sens, il s'est bien produit un changement que je vais examiner ; c'est ce que l'on pourrait appeler la métamorphose de l'amant et de l'amante en mari et épouse. Le premier amour se rapporte à Dieu dans l'action de grâces des amants. Il subit en cela une transformation qui l'ennoblit. L'homme est ici enclin à la faiblesse où il s' imagine avoir

conquis l'objet de son amour, et il est vraiment beaucoup plus beau d'accepter la bien-aimée comme un présent de la main de Dieu que d'avoir soumis le monde entier pour la conquérir. De plus, l'amant véritable n'a pas en son âme de repos avant qu'il ne se soit ainsi humilié devant Dieu ; et la bien-aimée a vraiment trop de prix à ses yeux pour qu'il l'accepte comme un trophée, même en donnant à ce mot son sens le plus élevé et le plus beau. Et s'il met sa joie à la conquérir et à l'acquérir, il verra qu'il y faut l'effort quotidien la vie durant, et non la force surnaturelle d'une amourette éphémère. Toutefois, cette conquête ne s'effectue pas comme à la suite d'un doute préalable, mais d'une manière immédiate. La vie propre au premier amour subsiste donc, mais les scories, si j'ose dire, se trouvent éliminées. [...]

J'ai déjà précédemment fait entendre que, malgré son caractère illusoire, l'éternité impliquée dans le premier amour lui conférait sa moralité. Quand maintenant les amants rapportent leur amour à Dieu, cette action de grâces lui donne déjà une empreinte absolue de l'éternité, comme encore la résolution qu'ils prennent et l'obligation qu'ils contractent ; et cette éternité n'entend pas se fonder sur d'obscurcs puissances, mais sur l'éternel même. La résolution a en même temps un autre rôle. Elle implique, en effet, la possibilité d'un mouvement dans l'amour, et par suite, celle de sortir de la difficulté dont pâtit le premier amour incapable par lui-même d'avancer. Le premier amour trouve son caractère esthétique dans son infini, mais son caractère inesthétique dans l'impuissance de cet infini à devenir fini. Que l'apparition du religieux ne puisse troubler le premier amour, c'est ce que je vais montrer par une image. Le religieux exprime proprement la conviction que l'homme, recevant le secours de Dieu, est plus léger que le monde entier ; c'est la même foi qui constitue le principe de la natation. S'il y avait une ceinture de sauvetage capable de se soutenir sur l'eau, on concevrait qu'un homme ayant une fois été en péril la portât toujours, mais également celui qui n'aurait jamais été en danger. Ce dernier cas s'applique au rapport du premier amour et du religieux. Le premier amour a fait du religieux une ceinture de sauvetage sans avoir auparavant connu d'expérience

douloureuse ou de réflexion angoissante ; seulement, je te prie de ne pas forcer la comparaison, comme si le religieux n'entretenait avec le premier amour qu'un rapport extérieur. [...]

Faisons les comptes une fois pour toutes. Vous faites tant de cas de l'étreinte érotique ; qu'est-elle auprès de l'étreinte conjugale ? Quelle richesse d'accent dans ce possessif « *mon* bien-aimé, *ma* bien-aimée » comparé à celui des fervents de la passion ; il ne retentit pas seulement dans l'éternité de l'instant de la séduction, pas seulement dans l'illusoire éternité de l'imagination et de ses représentations, mais encore dans l'éternité de la conscience, l'éternité de l'éternité. Quelle force dans ce « *mon* » prononcé par les époux, car la volonté, la résolution, le bon propos y ont un accent beaucoup plus profond ; quelle énergie et quelle souplesse, car qu'y a-t-il d'aussi raide que la volonté et d'aussi flexible qu'elle ; quelle force de mouvement, au lieu simplement de cet enthousiasme confus de vagues impulsions, car le mariage fonde son institution dans le ciel, et le devoir pénétrant tout l'organisme des choses jusqu'à sa limite, aucun obstacle ne sera capable de troubler l'amour ! Laisse donc à Don Juan la tonnelle et sa frondaison, au chevalier le ciel nocturne et ses étoiles quand il ne voit rien au-delà. Le firmament du mariage est plus élevé encore. Telle est l'union conjugale, et quand elle n'est pas ainsi, ce n'est pas la faute de Dieu, ni du christianisme, ni de la cérémonie nuptiale, ni de la malédiction, ni de la bénédiction ; c'est uniquement la faute des hommes. [...] Le mot d'« époux » offense ton oreille. Mais cela m'est indifférent. S'il est même tombé en discrédit, s'il est presque devenu une dérision, il est grand temps de chercher à le remettre en honneur. « Des époux, dis-tu, on n'en voit jamais, bien qu'il ne soit pas rare de voir des mariages » ; mais ton sarcasme ne me trouble pas ; car la vue quotidienne des unions a pour effet que l'on s'avise rarement de la grandeur de l'institution, surtout quand on s'évertue à la ravalier ; car n'avez-vous pas poussé les choses à ce point qu'une jeune fille qui, devant l'autel, tend sa main à un homme, est aujourd'hui considérée comme inférieure à ces héroïnes de vos romans avec leurs premières amours ?

L'Alternative, *ibid.*, p. 48-51.

L'amour conjugal et le temps

L'amour conjugal trouve [...] son ennemi dans le temps, sa victoire dans le temps, son éternité dans le temps, même si je m'imaginai écartées toutes ces soi-disant adversités du dehors et du dedans. En général, il ne les ignore pas ; cependant, quand on s'applique à les connaître, il faut bien prendre garde à deux choses : ces difficultés sont toujours des déterminations d'ordre intérieur, et elles comportent toujours les déterminations du temps. On voit encore pour cette raison que l'amour conjugal est rebelle à l'art. Il se tourne sans cesse vers le dedans et se traîne dans le temps (au sens favorable du mot), alors qu'une chose susceptible d'être représentée par reproduction doit nécessairement être extériorisée et que le temps où elle s'écoule doit pouvoir s'abrèger. Tu t'en convaincras encore à l'examen des prédicats qu'il faut appliquer à l'amour conjugal. Il est fidèle, constant, humble, patient, longanime, indulgent, sincère, modeste, vigilant, fervent, docile, joyeux : autant de vertus qui sont proprement des dispositions du for intérieur. L'individu ne lutte pas contre des ennemis du dehors, il se vainc lui-même, il épure son amour des scories. Et ces vertus ont détermination de temps ; car leur vérité n'est pas d'être données une fois pour toutes, mais d'être constamment. Et elles ne permettent pas d'acquérir autre chose, elles s'acquièrent seulement elles-mêmes. L'amour conjugal est donc à la fois, ce que tu l'as souvent appelé par dérision, l'amour de chaque jour et l'amour divin (au sens grec), et il est l'amour divin parce qu'il est l'amour de chaque jour. L'amour conjugal ne vient pas accompagné de signes extérieurs ; il ne s'annonce pas comme l'oiseau rare par le murmure et le bruissement ; il est l'essence incorruptible d'un esprit paisible.

L'Alternative, *ibid.*, p. 124-125.

De l'amour au religieux

Supposons que l'amour ait heureusement parcouru la réflexion infinie, il est alors autre chose : l'amour religieux ; s'il échoue en route, c'est sur le religieux. [...] [Je me suis proposé la tâche suivante] : une histoire d'amour malheureux où l'amour est dialectique en lui-même et prend dans la

crise de la réflexion infinie une teinte religieuse. On n'a pas de peine à voir en quoi cette tâche diffère de toute autre où l'on décrit un amour malheureux ; on le voit aisément quand on discerne à la fois les deux aspects, sinon, l'on n'en aperçoit aucun. [...] Le désaccord se trouve partout où l'hétérogène est en rapprochement, mais, notons-le, un hétérogène tel qu'il peut être question d'un rapport. On peut donc dire qu'au fond de celui-ci réside un accord ou sa possibilité. S'il y a impossibilité, il n'y a pas désaccord. En revanche, la possibilité d'accord entraîne le désaccord et, au point de vue dialectique, il est à la fois comique et tragique. [...] J'en viens à mon expérience. J'ai rapproché deux individus de nature différente, l'une masculine, l'autre féminine. Pour lui, je l'ai mis sous l'empire de l'esprit en l'orientant vers le religieux ; pour elle, je l'ai gardée dans les catégories esthétiques. Les sujets de désaccord peuvent abonder dès que j'établis un point de contact ou de synthèse, un amour réciproque. Le désaccord ne réside pas alors dans une troisième chose, comme si, étant en intelligence, ils étaient séparés par une puissance étrangère ; non, et cela est assez ironique, tout favorise leur mésintelligence ; rien ne s'oppose à leur mariage, rien ne les empêche de se parler, mais là justement, commence leur désaccord. Si je supprime la passion, tout se résout en une situation ironique empreinte d'un enjouement bien grec ; si je fais intervenir la passion, la situation est essentiellement tragique ; si je la considère, je dis qu'elle est à la fois comique et tragique. [...] Dans leur mésintelligence, ils ont pour mot de ralliement leur amour mutuel, mais, dans leur différence de nature, cette passion doit s'exprimer d'une façon essentiellement différente ; de la sorte, la mésintelligence ne doit pas intervenir entre eux du dehors, mais se développer dans la situation même où ils sont tous deux. Le tragique c'est que deux amants qui ne se comprennent pas, s'aiment pourtant. [...] L'amour lui-même comporte un facteur éthique et un autre esthétique. Elle aime, dit-elle, et elle est sur le plan esthétique et elle l'entend au sens esthétique ; il aime, dit-il, et il l'entend au sens éthique. Ainsi, ils aiment tous deux et ils s'aiment, mais il y a pourtant mésintelligence. L'hétérogène est gardé en dehors de l'un et de l'autre dans la catégorie, et la mésintelligence diffère ainsi

du maquignonnage et des considérations après coup des nouvellistes dans leurs catégories tout esthétiques. La figure masculine de l'expérience voit donc le comique, mais non comme un observateur endurci. Il vit le comique, ce qui lui permet de se fortifier en vue du tragique. C'est surtout ce qui m'intéresse, car le religieux s'en trouve éclairé. Le paganisme est à sa plus haute période dès qu'il a la force spirituelle nécessaire pour découvrir à la fois le comique et le tragique d'une même chose. La religiosité commence avec la passion supérieure qui, de cette synthèse, choisit le tragique ; et par religiosité, on entend celle pour laquelle l'immédiateté est chose révolue.

Les stades sur le chemin de la vie, Lettre au lecteur, § I, p. 232-239.

c) LE CHOIX

Mon dilemme ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal ; il désigne le choix par lequel on exclut ou choisit le bien et le mal. Il s'agit ici de savoir sous quelles catégories on veut considérer toute la vie et vivre soi-même. Il est bien vrai qu'en choisissant le bien et le mal, on choisit le bien, mais cela n'apparaît que par la suite ; car l'esthétique n'est pas le mal, mais l'indifférence, et c'est pourquoi j'ai dit que l'éthique constitue le choix. Il ne s'agit donc pas tant de choisir entre vouloir le bien ou le mal, que de choisir le vouloir ; par quoi encore le bien et le mal se trouvent posés. En choisissant l'éthique, on choisit le bien ; mais le bien est ici complètement abstrait, son être est par là simplement posé, et il n'en résulte nullement qu'en choisissant l'on ne puisse encore opter pour le mal quoiqu'on ait opté pour le bien. Tu vois encore ici combien il importe d'opérer le choix, et qu'il s'agit moins de la délibération que du baptême de la volonté, qui introduit celle-ci dans l'ordre éthique ; car l'âme est toujours engagée dans l'un des termes du dilemme, et il est, par suite, de plus en plus difficile de se dégager. Cette condition est pourtant nécessaire pour que le choix soit effectué, et elle est aussi d'une extrême importance si le choix joue un rôle comme je montrerai plus loin que tel est le cas.

L'alternative, II^e Partie, p. 149-150.



Mon dilemme fait surgir l'éthique. Il n'est donc pas encore question du choix d'une chose, ni de la réalité de la chose choisie, mais de la réalité de l'acte de choisir. Il est décisif, et c'est à quoi je vais m'efforcer d'éveiller ta volonté. Jusqu'à ce point, un homme peut venir en aide à un autre ; une fois là, cette influence est moindre. J'ai relevé, dans une lettre précédente, que d'avoir connu l'amour donne à la nature humaine une harmonie qui ne s'efface jamais complètement ; je dirai maintenant que l'acte de choisir confère une solennité, une calme dignité qui ne se perd jamais tout à fait. Bien des gens attachent un prix extraordinaire à la faveur d'avoir vu face à face tel ou tel remarquable personnage historique (*a*). Ils n'oublient jamais cette impression ; elle donne à leur âme une image idéale qui ennoblit leur caractère ; pourtant, cet instant, si important soit-il, n'est rien comparé à l'instant du choix. Quand donc le calme s'est répandu sur toutes les choses à l'entour, solennel comme la nuit étoilée, quand l'âme devient seule dans tout l'univers, elle voit apparaître devant elle, non pas un grand homme, mais la puissance éternelle elle-même ; alors le ciel semble s'ouvrir, et le moi se choisit ou plutôt se reçoit. Alors l'âme a vu le bien suprême que ne saurait contempler le regard d'aucun mortel et qu'elle ne peut jamais oublier ; alors la personnalité reçoit l'accolade qui la sacre chevalier de l'éternité. L'homme ne devient pas autre qu'il n'était auparavant, il devient lui-même ; sa conscience se rassemble, et il est lui-même. Un héritier, même des trésors de l'univers, ne les possède pas avant sa majorité ; pareillement, la personnalité même la plus riche n'est rien avant de s'être choisie, tandis que celle que l'on pourrait dire la plus pauvre est tout quand elle s'est choisie car la grandeur humaine ne consiste pas à

(*a*) Kierkegaard pense probablement à Hegel qui, voyant entrer Napoléon à Iéna, écrit : « C'est une chose merveilleuse que de voir personnifiée l'âme du monde, que de voir un tel individu qui, concentré ici en un point, assis sur un cheval, étend sa main sur le monde et le domine. »

être ceci ou cela, mais soi-même : et tout homme le peut quand il le veut.

Qu'en un sens il ne s'agit pas d'un choix particulier, tu le vois à ceci : ce qui se montre de l'autre côté de cet acte, c'est l'esthétique, l'indifférence. Et pourtant, il s'agit bien ici d'un choix, et d'un choix absolu, car c'est seulement en faisant un choix absolu que l'on peut choisir l'éthique. Ainsi, le choix absolu pose l'éthique ; mais il n'en résulte nullement l'exclusion de l'esthétique. Dans l'éthique, la personnalité est centralisée en elle-même ; au point de vue absolu, l'esthétique se trouve donc exclu, ou il est exclu comme absolu, mais au point de vue relatif, il demeure toujours. En se choisissant, la personnalité se choisit selon l'éthique, et elle exclut absolument l'esthétique, mais l'homme se choisit pourtant lui-même, sans revêtir par là une autre nature : il devient lui-même, et tout l'esthétique retombe dans sa relativité.

Le dilemme que j'ai posé est donc absolu, en un sens ; car ses deux termes sont : choisir, et omettre de choisir. Mais le choix étant absolu, le dilemme l'est aussi ; en un autre sens pourtant, l'absolu du dilemme n'apparaît qu'avec le choix ; car c'est alors que se montre le choix entre le bien et le mal. Ce choix inclus et posé dans le premier choix ne m'arrêtera pas ici ; car je veux simplement t'obliger à en venir au point où se présente la nécessité du choix, pour considérer ensuite la vie sous les déterminations éthiques. Je ne suis pas un rigoriste en morale, ni un enthousiaste de la liberté formelle et abstraite ; une fois le choix posé, tout l'esthétique reparaît et, tu le verras, c'est alors seulement que la vie devient belle, c'est par cette voie seulement que l'homme peut réussir à sauver son âme et à gagner le monde entier, à user du monde sans en abuser.

Mais qu'est-ce que la vie esthétique, et qu'est-ce que la vie éthique ? Qu'est-ce que l'esthétique en l'homme, qu'est-ce que l'éthique ? A cette question je réponds : l'esthétique est en l'homme ce par quoi il est immédiatement ce qu'il est ; l'éthique est en l'homme ce par quoi il devient ce qu'il devient. Celui qui vit dans, par, de et pour l'esthétique qui est en lui, vit sur le plan esthétique.

Ibid., p. 156-158.

* * *

Qu'est-ce donc que je choisis, est-ce telle ou telle chose ? Non, car je choisis absolument, ce que je fais quand je n'opte pas pour le choix d'une chose particulière. Je choisis l'absolu, mais qu'est-il ? Moi-même en ma valeur éternelle. Je ne peux jamais choisir comme l'absolu autre chose que moi-même, sinon je choisis cette autre chose comme chose finie et, partant, je ne la choisis pas absolument. Même le Juif qui choisissait Dieu ne choisissait pas absolument ; car s'il choisissait bien l'absolu, il ne le faisait pas absolument ; ainsi l'absolu cessait d'être l'absolu pour devenir une chose finie.

Mais qu'est-ce donc que ce moi, ma personne ? Si je voulais caractériser son premier instant, sa première expression, je répondrais : c'est la chose la plus abstraite de toutes, et elle est néanmoins en même temps la plus concrète de toutes — c'est la liberté.

Ibid., p. 189.

CHAPITRE X

DE L'ÉTHIQUE AU RELIGIEUX : L'HUMOUR

L'humour, comme limite de la religiosité de l'intériorité cachée, comporte la conscience de la faute totale. Aussi l'humoriste parle-t-il rarement de telle ou telle faute ; il saisit en effet tout l'ensemble, ou, si d'aventure il accentue quelque faute particulière, il le fait parce que la totalité s'y trouve indirectement exprimée. L'effet humoristique se produit quand il laisse la conscience enfantine de la faute se refléter dans la conscience totale. De l'union de la culture intellectuelle où l'on se rapporte à l'absolu, et de l'immédiateté enfantine, naît l'humour. Il n'est pas rare de rencontrer de grands gaillards, confirmés et bons garçons qui, bien que depuis longtemps adultes, agissent en toute occasion comme des enfants dont ils semblent avoir gardé l'âge, même s'il était normal de vivre deux cent cinquante ans. Mais la puérilité et la gaminerie sont bien différentes de l'humour. L'humoriste a l'esprit enfantin sans y être assujetti ; il l'empêche toujours de s'exprimer directement et se borne à le laisser percer à travers une culture absolue. Aussi, quand un homme dont la culture est ainsi marquée au coin de l'absolu et un enfant sont ensemble, ils découvrent toujours en commun l'humoristique : l'enfant l'exprime et n'en sait rien, et l'humoriste sait que la drôlerie a été formulée. Par contre, un homme de culture relative avec ce même enfant ne découvre rien, parce qu'il dédaigne l'enfant et sa niaiserie.

Je me rappelle une répartie donnée dans une situation très précise que je vais rapporter. C'était dans un de ces petits groupes qui se forment pour un moment dans une nombreuse société ; on parlait d'une fâcheuse histoire ;

une jeune femme formula, non sans grâce, sa triste opinion de la vie qui tient si peu ce qu'elle promet. « Quel bonheur », dit-elle, « que celui de l'enfance, ou plutôt de l'enfant ! » Elle se tut, se pencha vers un chérubin pendu à sa robe et lui caressa la joue. L'un des assistants, dont l'émotion montrait sa sympathie pour la jeune femme, poursuivit : « Oui, et surtout, quel bonheur dans l'enfance de recevoir des coups » (1) ; là-dessus, il se tourna pour parler à la maîtresse de céans qui passait.

Justement parce que la plaisanterie de l'humour consiste à révoquer un commencement d'approfondissement spirituel, l'humour recourt tout naturellement et souvent à l'enfance. Si un coryphée de la science, comme Kant, disait à propos des preuves de l'existence de Dieu : « Je n'en sais pas plus que ceci, que j'ai appris de mon père », le

(1) Le mot fit rire et l'on s'y méprit totalement. On y vit de l'ironie quand il n'en était rien. Si ce mot avait été comique, l'interlocuteur aurait été un piètre ironiste ; car la réplique avait un accent de tristesse absolument incompatible avec l'ironie. Le mot était humoristique et rendait ironique la situation du fait de la méprise. Et c'est tout naturel, car une réplique ironique ne peut rendre ironique une situation ; elle peut tout au plus faire comprendre que la situation l'est ; par contre, une réplique humoristique peut rendre ironique une situation. L'ironiste cherche à se faire valoir et empêche la situation de se former, mais la douleur secrète de l'humoriste comporte une sympathie grâce à laquelle il contribue à créer la situation qui peut devenir ironique. Mais on confond assez souvent ce que l'on dit ironiquement avec ce qui, lorsqu'on le dit, peut produire un effet ironique de situation. Dans le cas en question la situation est ironique parce qu'on rit en prenant la réplique pour une taquinerie sans voir qu'elle témoigne beaucoup plus de mélancolie sur le bonheur de l'enfance que le mot de la jeune femme. La conception mélancolique de l'enfance mesure son importance à celle de l'opposition d'où l'on éprouve et formule ses nostalgiques regrets. Or, la plus grande opposition est celle du ressouvenir éternel de la faute, et la plus mélancolique nostalgie est fort justement exprimée par le nostalgique désir de recevoir des coups. Quand la jeune femme parlait, on avait un brin d'émotion ; mais on fut presque choqué de la réplique de l'humoriste dont on rit néanmoins ; et pourtant, il parla avec beaucoup plus de profondeur. Quand, de tout le galimatias de la vie, de ses fatigues et de son abêtissement, du morose souci de la vie matérielle et même de la douleur quotidienne d'un mariage malheureux, on a la nostalgie du bonheur de l'enfance, on n'est pas aussi mélancolique, à beaucoup près, que lorsqu'on soupire après ce bonheur en partant du ressouvenir éternel de la faute auquel songeait tristement notre humoriste ; car c'est une niaiserie, quand on part de la conscience de faute totale que le procédé soit fréquemment employé, et avec émotion, par des gens superficiels. La

mot serait humoristique, et il en dirait réellement plus que tout un livre sur ces preuves, si ce livre oubliait cet humour. Mais justement parce que l'humour recèle toujours une douleur cachée, il comporte aussi une sympathie dont l'ironie est dépourvue, car elle cherche à se faire valoir ; aussi sa sympathie n'est-elle sympathie que très indirectement ; elle ne s'applique à personne, mais à l'idée de se faire valoir soi-même comme virtuelle en chacun. Aussi, chez la femme, trouve-t-on souvent l'humour, mais jamais l'ironie. S'y essaie-t-elle, cela ne lui sied pas et une nature vraiment féminine verra toujours dans l'ironie une sorte de cruauté.

L'humour reflète la conscience de la faute totale ; il est par suite plus vrai que toute mesure de comparaison. Mais la profondeur qu'il comporte se trouve révoquée, annulée dans la plaisanterie, tout à fait comme précédem-

éplique en question n'était pas une taquinerie désobligeante ; elle était dictée par la sympathie. Un homme, dit-on, vint faire part à Socrate de son indignation d'entendre les gens le calomnier en son absence : « Y a-t-il lieu d'en faire état », répondit Socrate, « ce que les gens disent de moi en mon absence m'importe si peu que, si cela leur fait plaisir, ils peuvent même me battre en mon absence ». Cette réplique est d'une ironie correcte ; elle est dénuée de la sympathie qui permettrait à Socrate de créer avec l'autre une situation commune (et la loi de l'ironie taquine porte tout simplement que la ruse de l'ironiste empêche constamment la conversation d'être telle, bien qu'elle semble à tous égards être un entretien, et même cordial) ; elle est d'une ironie taquine, même si elle l'est au regard de l'éthique, et elle vise à inciter l'interlocuteur à la maîtrise de soi. Aussi Socrate dit-il avec justesse moins que lui, car la calomnie est bien quelque chose, tandis que battre quelqu'un en son absence, c'est une absurdité. Par contre, une réplique humoristique doit toujours avoir quelque chose de profond bien que caché sous la plaisanterie ; aussi doit-elle exprimer davantage. Quand par exemple un homme s'adresse à un ironiste pour lui confier un secret sous la promesse du silence et que celui-ci répond : « Compte sur moi ; on peut me confier un secret sans crainte, car je l'oublie aussitôt entendu », la confiance est ici fort justement réduite à néant par le jeu de la dialectique abstraite. Si l'autre lui confie réellement son secret, les deux hommes s'entretiennent assurément, mais l'on se méprend si l'on y voit une confiance. Par contre, si cet homme obsédé par la calomnie avait dit par exemple à une jeune fille ce qu'il dit à Socrate ; s'il s'était plaint de tel ou tel qui parlait mal de lui en son absence, et si la jeune fille avait répondu : « Alors, je dois m'estimer heureuse, puisqu'il m'a complètement oubliée », cette réplique aurait un accent d'humour, sans être pourtant humoristique pour autant qu'elle ne reflète aucune détermination de totalité, dont l'opposition spécifique constitue l'humour.

ment dans ce que nous avons dit de la souffrance. L'humour saisit le total, mais juste au moment de passer à l'explication, il s'impatiente et révoque tout : « Ce serait trop long et m'entraînerait trop loin, je révoque tout et rends l'argent. » — « Nous sommes tous débiteurs », dirait un humoriste ; « nous tombons maintes fois et de maintes façons, nous tous qui appartenons à cette espèce animale qui s'appelle l'humanité et que Buffon décrit ainsi... ». Suivrait une vraie définition d'histoire naturelle. L'opposition est ici au point culminant ; elle est celle d'un individu qui, dans le ressouvenir éternel, a la conscience de la faute totale, et d'un exemplaire d'une espèce animale. [...] La dérobadie où l'humoriste passe de l'individu à l'espèce, est d'ailleurs un retour aux catégories esthétiques, et ce n'est nullement en cela que réside la profondeur de l'humour. La conscience de faute totale en l'individu particulier devant Dieu et la félicité éternelle, voilà le religieux. L'humour porte la réflexion sur ce point, mais il révoque aussitôt. Car pour le religieux, la catégorie d'espèce est inférieure à celle d'individu, et les manœuvres où l'on cherche à se ranger sous la catégorie d'esprit sont des faux-fuyants...

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., A) Le pathétique, § 3.

* * *

Un observateur, recherchant parmi les hommes l'esprit religieux, aurait donc pour règle de soumettre à son attention toute personne en qui il trouverait de l'humour. Mais s'il est bien informé de l'intériorité, il sait aussi qu'il risque d'être dupe, car l'esprit religieux n'est pas l'humoriste, il l'est extérieurement, en apparence. *Post-scriptum, ibid.*, § 2.

CHAPITRE XI

LA SPHÈRE DU RELIGIEUX

LE RELIGIEUX VIT DANS L'ÉTERNITÉ

L'INTÉRIEUR ET L'EXTÉRIEUR SELON LES TROIS SPHÈRES D'EXISTENCE

Le résultat esthétique réside dans l'extérieur et peut être montré. On peut aussi montrer, et même les myopes peuvent voir grâce aux jumelles de théâtre, que le héros triomphe, que le soldat courageux succombe, quand on porte son corps sur la scène (naturellement à plusieurs reprises), etc. Telle est l'imperfection de l'esthétique. — Le résultat éthique est déjà moins susceptible d'être montré, ou plutôt il exige qu'on le fasse avec une telle promptitude que l'on n'a pas le temps de se retourner : il est là. Quand ainsi je pense l'éthique à l'exclusion de tout le reste, j'exige, selon l'exact point de vue éthique, de voir le bien triompher avec une promptitude infinie, et de voir de même le mal recevoir son châtiment. Mais il est impossible de le représenter, surtout en cinq actes ; aussi a-t-on formé une combinaison d'esthétique et d'éthique. On a conservé l'idée éthique totale, et l'on a attardé sa vitesse infinie aux catégories esthétiques (le destin, le hasard) ; puis, dans l'idée éthique totale, on a vu en conclusion un ordre du monde, une direction, une providence. Ce résultat est esthétique-éthique et, par suite, on peut jusqu'à un certain point le montrer dans l'extérieur. Mais ce résultat est aléatoire ; car l'éthique ne peut respecter l'esthétique autrement qu'en voyant une mésalliance dans une union directe avec lui. (Là est assurément la raison pour laquelle Boèce s'empporte tellement contre les exposés des poètes (a) ; c'est assurément

(a) BOÈCE (v^e siècle apr. J.-C.) s'attaque aux Muses dans *La consolation par la philosophie*.

pour cela que Solon interdisait le drame comme une tromperie, et que Platon demandait que les poètes fussent bannis de sa République) (a). L'éthique cherche exclusivement à savoir si l'on est coupable ou non coupable ; il est lui-même suffisamment homme pour prévaloir contre les hommes ; il n'a que faire du résultat et du visible, pour ne rien dire du destin et du hasard à la dialectique si douteuse, ou de l'évidence d'un acte de jugement. L'éthique est fier ; quand j'ai jugé, dit-il, il n'est plus besoin de rien. En d'autres termes, l'éthique désire sa séparation d'avec l'esthétique et d'avec l'extérieur qui en est l'imperfection : il désire contracter une union plus magnifique avec le religieux.

Le religieux joue alors, mais comme élément supérieur, le même rôle que l'esthétique ; il espace, il ralentit l'infinie promptitude de l'éthique pour permettre au développement de s'opérer ; mais la scène se passe dans le for intérieur, dans l'esprit et dans le cœur, et l'on ne saurait la voir, pas même avec une lunette d'astronome. Le principe de l'esprit porte que l'extérieur et le visible (la gloire ou la misère du monde pour l'existant ; le résultat extérieur ou son défaut pour l'agissant) sont donnés pour tenter la foi, non pas donc pour tromper, mais pour que l'esprit puisse s'essayer à les tenir pour indifférents et à s'en dégager lui-même. L'extérieur ne fait rien, ni pour, ni contre — et en premier lieu, le résultat survient dans l'intérieur ; en second lieu, il est sans cesse remis en question.

Le résultat esthétique est donné dans l'extérieur, garant de sa présence ; on voit que le héros a triomphé, conquis un royaume, et nous n'avons plus rien à dire. Dans son indifférence pour l'extérieur, le résultat religieux n'est assuré que dans l'intérieur, c'est-à-dire dans la foi. Indifférent à l'extérieur nécessaire à l'esthétique (qui a besoin de grands hommes, de grands sujets, de grands événements pour éviter le comique des situations où il s'agit de petites gens, ou de deux francs huit sous), le religieux est commensurable au plus grand homme qui ait vécu et au plus misérable, et également commensurable ; il l'est à la prospérité des nations et à un pauvre sou, et d'une manière égale. Le religieux n'a pas d'autre dialectique que celle de la qualité et il

(a) *République*, X, 595 a-608 b.

dédaigne la quantité où l'esthétique a son domaine. Indifférent à l'extérieur dont l'esthétique a besoin dans son résultat, le religieux dédaigne toutes les choses de ce genre ; il proclame à tous et à chacun que si l'on croit que l'on a fini (c'est-à-dire s'imagine le croire, car pareil achèvement n'est pas objet de foi, laquelle est l'infini), c'est que l'on a perdu. [...]

Je peux encore caractériser ce que j'ai dit du religieux manquant de résultat de la façon suivante : le négatif est supérieur au positif. Quelle chance d'être un auteur obscur quand on expérimente en pareille matière ; un auteur considéré tomberait dans l'embarras, car la réputation dont il jouit amènerait sans doute bientôt les gens positifs à reconnaître qu'il est parvenu à un résultat positif, ce qui accroîtrait encore sa positive réputation. Les gens positifs, et je mets l'accent sur l'article défini, ont un infini positif. Une chose positive est réglée, c'est parfaitement exact, et une fois qu'on l'a entendue, on a aussi bien vite son compte réglé. Ici, on a surabondance de résultat. Si on cherche chez Maître Hegel des lumières sur ce qu'il faut entendre par infini positif, on apprend beaucoup, on se donne du mal, on le comprend ; et la seule chose qu'un arriéré ne comprenne peut-être pas, c'est de savoir comment un homme vivant, en pleine vie, devient un être tel qu'il trouve de l'apaisement dans cet infini positif d'ordinaire réservé à la divinité, à l'éternité et aux morts. Dans ces conditions, tout ce que je puis comprendre, c'est qu'il manque ici un résultat, chose que les esprits négatifs dont le sort n'est pas réglé, peuvent bien concéder *en passant* : le Système étant depuis longtemps achevé, dans quelle mesure l'astrologie parviendrait-elle à trouver dans ces lointaines étoiles des êtres supérieurs capables de l'utiliser ? Le reste doit regarder ces êtres supérieurs, mais pour les hommes, ils doivent avoir la prudence de ne pas se montrer trop positifs, sinon ils sont proprement dupes de la vie. Elle est perfide et possède bien des moyens magiques pour attraper l'aventurier ; et qui est pris et bien pris ne fournit pas grand-chose de vraiment supérieur.

Pour l'être fini qu'est l'homme tant qu'il vit dans la temporalité (cf. le *Manuel de Balle*) (a), l'infini négatif

(a) Catéchisme protestant du Danemark.

est la fin de la plus haute, et le positif donne un apaisement douteux. L'existence en tant qu'esprit, notamment religieuse, n'est pas facile ; le croyant est constamment au large, au-dessus de 70 000 brasses de profondeur. Si longtemps qu'il y reste, cela ne veut pas dire qu'il finisse par se trouver peu à peu sur la terre ferme et par s'y étendre. Il peut acquérir plus d'habileté, plus de calme ; il peut trouver une assurance qui aime la plaisanterie et la bonne humeur — mais il n'en reste pas moins jusqu'au dernier moment au-dessus de 70 000 brasses. Si l'immédiat doit disparaître, comme tout le monde le réclame à grands cris, voici ce qui se produira. Il y aura assez de difficultés pour tous dans la vie. Les pauvres gens éprouveront le poids écrasant de l'indigence et de la vie matérielle ; mais celui qui choisit l'existence de l'esprit en vertu du religieux aura la consolation dont il a besoin, je peux le comprendre, de souffrir en ce monde, et de savoir que pour Dieu il n'y a pas d'acception de personne. Car si l'on devient positif, cela ne confère aux yeux de Dieu aucun droit à une considération particulière, bien que ce soit là une maxime depuis le temps où la spéculation s'est débarrassée du religieux en le dépouillant de toute vie. [...]

Le religieux ne cherche pas l'appui de l'historique, moins encore que le comique et pour une raison supérieure (a) ; il suppose la synthèse du tragique et du comique dans la passion ; grâce à une passion nouvelle ou à la même, il choisit le tragique, choix qui rend encore superflu tout appui historique ; il n'a jamais fini, du moins dans le temps, et il ne peut le dire que par une illusion. Si l'auditeur assidu d'un prédicateur allait le trouver et lui disait : « Ne pensez-vous pas que j'ai la foi, maintenant que je vous ai écouté régulièrement », notre orateur, dans l'une de ces attaques de débonnaire bienveillance, de sympathie quelque peu soucieuse qui vous valent les louanges du journal, répondrait peut-être : « Eh ! oui, je le crois bien, soyez tranquille ; ne manquez pas d'assister à mes sermons et venez me trouver en toute liberté si jamais vos doutes vous reprennent. » Mon observation, dans cette expérience, est dénuée de cet esprit débonnaire et de cette sympathie

(a) Cf. p. 79.

pleine de sollicitude ; je crois aussi que notre prédicateur ferait mieux de répondre : « Mon cher, te moques-tu ; je n'ose pas même me porter garant de ma femme, et encore moins de moi, car je suis à 70 000 brasses. »

Les stades sur le chemin de la vie, Lettre au lecteur, § 3, p. 258-262.

LES TROIS SPHÈRES D'EXISTENCE ET LE MÉTAPHYSIQUE

Il y a trois sphères d'existence : esthétique, éthique, religieuse. Le métaphysique est l'abstraction, et nul n'existe métaphysiquement. Le métaphysique, l'ontologique est, mais n'est pas de fait, car lorsqu'il est donné, c'est dans l'esthétique, l'éthique, le religieux, et quand il est purement et simplement, il est l'abstraction de l'esthétique, de l'éthique, du religieux, ou le *prius* les précédant. La sphère éthique n'est qu'une sphère de passage ; aussi la plus haute expression est-elle le repentir comme action négative. La sphère esthétique est celle de l'immédiateté ; la sphère de l'éthique celle de l'exigence (et tellement infinie que l'individu fait toujours faillite) ; la sphère religieuse est celle de l'accomplissement, mais notons-le, non comme on remplit d'or une canne ou un sac, car le repentir justement a fait une place infinie : de là cette contradiction religieuse où l'on est au-dessus de 70 000 brasses et pourtant joyeux.

Ibid., § 6, p. 291.

LES TROIS SPHÈRES D'EXISTENCE ET LES TROIS CLASSES DE SOPHISTES

On peut diviser les sophistes en trois classes : 1) Ceux qui, partant de l'esthétique, ont un rapport avec le religieux. La religion devient ici poésie, histoire ; le sophiste a lui-même l'enthousiasme du religieux ; dans sa poétique exaltation, il est prêt à tous les sacrifices, même à celui de sa vie ; mais il ne devient pas pour cela un esprit religieux. Au comble de la réputation, il se confond et se laisse confondre avec un prophète ou un apôtre ; 2) Ceux qui (a), partant de l'éthique immédiat, entrent en rapport immédiat avec le religieux. Pour eux, la religion devient une doctrine

(a) Kierkegaard vise ici Kant et sa *Religion dans les limites de la simple raison*.

positive du devoir, alors que le repentir est l'acte suprême de l'éthique et est négatif. Le sophiste ne connaît pas l'épreuve de la réflexion infinie ; il devient un modèle de vertu dont il est le résumé positif. C'est en cela que consiste son enthousiasme et, sans esprit de fraude, il se fait une joie d'enthousiasmer les autres à la même chose ; 3) Ceux qui mettent le métaphysique en rapport immédiat avec le religieux. La religion devient ici l'histoire (a), qui est révolue ; le sophiste en a fini avec la religion et il devient à son apogée l'auteur du Système. — Ce qui vaut aux sophistes l'admiration de la foule, c'est qu'en leur magnanimité, ils ne se soucient pas d'eux-mêmes, si l'on a égard à l'intuition poétique où se perd le premier, à l'effort positif vers un but extérieur qui invite le second, à l'immense résultat que moissonne le troisième en synthétisant la matière donnée. Mais le religieux consiste dans le souci religieux et infini de soi, et non à se préoccuper de visions, ou d'un but positif, lequel est d'ordre négatif et fini, parce que le négatif infini est la seule forme adéquate de l'infini ; dans le souci infini de soi, et non dans la présomption de se croire au terme, ce qui est une attitude négative et la perdition. — Je sais tout cela, mais dans l'équilibre de l'esprit et je suis par conséquent un sophiste comme les autres, car cet équilibre est un manquement à la passion sacrée du religieux. Mais cet équilibre dans la synthèse du comique et du tragique, qui est le souci infini de soi au sens grec (et non le souci religieux infini de soi), n'est pas sans importance pour éclairer le religieux. En un sens, je suis beaucoup plus éloigné du religieux que les trois classes de sophistes qui ont tous commencé par le religieux ; mais en un autre, j'en suis plus proche, car je vois mieux où est le religieux et ne me trompe donc pas en saisissant un point particulier, alors que je me trompe en n'en saisissant aucun.

Ibid., Conclusion, p. 300.

L'INSTANT EST UN ATOME D'ÉTERNITÉ

L'homme est une synthèse d'âme et de corps ; mais il est en même temps une *synthèse du temporel et de l'éternel*. [...] Pour la seconde synthèse, il saute aux yeux qu'elle

(a) Kierkegaard vise ici Hegel, voire Feuerbach.

s'effectue autrement que la première. Dans celle-ci, l'âme et le corps sont les deux moments et l'esprit est le tiers, étant entendu qu'il ne peut être question de synthèse que lorsque l'esprit est posé. La seconde synthèse n'a que deux moments : le temporel et l'éternel. Où est le tiers ? S'il n'y en a pas, il n'y a pas proprement de synthèse, qui, étant une contradiction, ne peut s'achever comme synthèse que dans un tiers ; car le fait qu'elle est une contradiction montre bien qu'elle n'est pas. Qu'est-ce donc que le temporel ?

Quand on définit avec justesse le temps comme la succession infinie, on n'a semble-t-il, qu'un pas à faire pour le caractériser comme présent, passé et futur. Mais cette distinction est inexacte, si on la met dans le temps lui-même ; car elle ne paraît que grâce à la relation du temps avec l'éternité et à la réflexion de l'éternité dans le temps. Si l'on pouvait trouver dans la succession infinie du temps un point fixe, un présent qui pût départager, la division serait très correcte. Mais tout moment, comme la somme des moments, étant processus, aucun moment n'est présent, si bien qu'il n'y a dans le temps ni présent, ni passé, ni futur. Si l'on croit pouvoir maintenir cette division, c'est que l'on *spatialise* un moment — mais la succession infinie se trouve de ce fait arrêtée, et c'est que l'on fait intervenir la représentation à laquelle on soumet le temps au lieu de le penser. Mais même ce procédé n'est pas correct, car même pour la représentation la succession infinie du temps est un présent infiniment vide (ou la caricature de l'éternel). Les Indiens parlent d'une dynastie de rois (a) qui ont régné 70 000 ans. Des rois, l'on ne sait rien, pas même leur nom (je le suppose). Si nous voyons là un exemple du temps, 70 000 ans sont pour la pensée une disparition infinie ; pour la représentation, ils s'étendent, s'espacent jusqu'à l'illusoire apparence d'un rien infiniment vide (1). En revanche,

(1) C'est du reste l'espace (b). L'esprit exercé n'aura pas de peine à voir ici la preuve de l'exactitude de mon exposé, car, pour la pensée abstraite, l'espace et le temps sont absolument identiques ; ils le deviennent pour la représentation, et c'est vraiment de la sorte que Dieu est par définition *omniprésent*.

(a) HEGEL, *Philosophie de l'histoire*, I^{re} Partie, 2^e sect. : L'Inde (trad. J. Gibelin, Paris, 1937, t. I, p. 166).

(b) HEGEL, *Encyclopédie*, §§ 259 sq.

dès que l'on fait succéder les années, on pose le présent.

Le présent n'est cependant pas le concept du temps, si ce n'est comme concept infiniment vide, ce qui est encore la disparition infinie. Si l'on n'y prend garde, et quelle que soit la rapidité avec laquelle on le fait disparaître, on a pourtant posé un présent que l'on garde ensuite dans les déterminations de passé et d'avenir.

L'éternel est au contraire le présent. Pour la pensée, l'éternel est le présent conçu comme la suppression de la succession (le temps étant la succession qui passe), pour la représentation, c'est un progrès sur place, car il est pour elle le présent infiniment plein. On ne retrouve donc pas dans l'éternel la distinction de passé et d'avenir, parce que le présent est posé comme étant la suppression de la succession.

Le temps est donc la succession infinie ; la vie vécue dans le temps et relevant simplement du temps n'a pas de présent. Sans doute, pour caractériser la vie sensible, l'on dit communément qu'elle est dans l'instant. On entend alors par instant l'abstraction de l'éternel, qui, si elle se donne pour le présent, en est la parodie. Le présent est l'éternel ou plutôt l'éternel est le présent, et le présent est la plénitude. C'est en ce sens que le latin disait de la divinité qu'elle est *praesens* (*praesentes dii*), et en lui appliquant ce mot, il désignait en même temps son puissant secours.

L'instant désigne le présent sans passé ni avenir ; c'est en cela que consiste l'imperfection de la vie sensible. L'éternel désigne aussi le présent sans passé ni avenir, et c'est en cela que consiste la perfection de l'éternel.

Veut-on maintenant recourir à l'instant pour définir le temps, et désigner par l'instant l'exclusion tout abstraite du passé et de l'avenir et à ce titre le présent, l'instant n'est pas alors le présent, car l'intermédiaire, pensé d'une manière tout abstraite, entre le passé et l'avenir n'existe absolument pas. Mais on voit ainsi que l'instant n'est pas une simple détermination du temps dont le propre est uniquement de passer, d'où suit que, s'il doit être déterminé par l'une des modifications se manifestant en lui, il est le temps passé. Par contre, si le temps et l'éternité entrent en contact, ce doit être dans le temps, et nous avons l'instant. [...]

Ainsi compris l'instant n'est pas à proprement parler

l'atome du temps, mais l'atome de l'éternité. Il est le premier reflet de l'éternité dans le temps, et pour ainsi dire sa première tentative de l'arrêter. C'est pourquoi les Grecs ne comprenaient pas l'instant, car, s'ils concevaient l'atome d'éternité, ils ne voyaient pas que l'éternité était l'instant ; il ne la plaçaient pas en avant, mais en arrière ; car l'atome d'éternité était essentiellement pour eux l'éternité ; et de la sorte ni le temps ni l'éternité ne recevaient leur plein droit.

La synthèse du temporel et de l'éternel n'est pas une nouvelle synthèse ; elle est une traduction de la première selon laquelle l'homme est une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit. Dès que l'esprit est posé, l'instant est donné. Aussi peut-on dire à bon droit de l'homme en manière de blâme qu'il vit uniquement dans l'instant, lorsqu'il vit ainsi par une arbitraire abstraction. La nature n'est pas dans l'instant.

Il en est de la temporalité comme du sensible, car elle semble encore plus imparfaite et l'instant encore plus chétif que le maintien en apparence assuré de la nature dans le temps. Et pourtant, c'est l'inverse ; car cette assurance de la nature se fonde sur l'absence de toute signification du temps pour elle. L'histoire ne commence qu'avec l'instant. La nature sensible de l'homme se trouve posée par le péché comme culpabilité ; elle est ainsi rabaissée au-dessous de celle de l'animal, et cependant justement parce qu'ici commence sa supériorité ; à ce point, en effet, l'esprit entre en jeu.

L'instant est cet ambigu où le temps et l'éternité sont en contact, posant ainsi le concept de *temporalité* où le temps interrompt constamment l'éternité, et où l'éternité pénètre sans cesse le temps. C'est alors seulement que prend son sens la répartition de tout à l'heure en temps présent, temps passé et temps à venir.

A cet énoncé, on remarque aussitôt qu'à un certain point de vue l'avenir signifie plus que le présent et le passé ; car l'avenir est en un sens le tout dont le passé est une partie, et il peut, si l'on veut, désigner le tout. La raison en est que l'éternel désigne en premier lieu l'avenir, ou que l'avenir est l'inconnu où l'éternel, incommensurable au temps, entend néanmoins demeurer en rapports avec lui.

C'est ainsi que le langage pose parfois l'identité de l'avenir et de l'éternel (la vie à venir — la vie éternelle). Comme les Grecs n'avaient pas à strictement parler le concept de l'éternel, ils n'avaient pas non plus celui de l'avenir. On ne peut donc les blâmer d'avoir gaspillé leur vie dans l'instant ; ou plutôt, l'on n'est pas même fondé à dire qu'ils l'ont gaspillée, puisqu'ils avaient de la temporalité une conception aussi naïve que du sensible, faute du concept d'esprit.

L'instant et l'avenir posent à leur tour le passé. Si la vie des Grecs devait caractériser quelque détermination du temps, ce serait le passé, non toutefois considéré dans son rapport au présent et à l'avenir, mais sous l'angle même du temps, comme un écoulement. Ici paraît le rôle de la réminiscence platonicienne. Pour les Grecs, l'éternel se trouve en arrière comme le passé où l'on n'entre que régressivement (1). Mais c'est une conception tout abstraite de l'éternel que d'y voir le passé, que ce passé soit conçu au sens philosophique (a) (la mort philosophique) ou au sens historique (b).

D'une manière générale, la détermination des concepts de passé, d'avenir, d'éternel, permet de voir comment on a déterminé l'instant. Faute de l'instant, l'éternel paraît en arrière comme le passé. De même, quand je fais suivre une route à un homme sans faire moi-même un pas, le chemin qu'il laisse derrière lui apparaît comme l'espace parcouru. Si l'instant est posé, mais simplement comme *discrimen*, l'avenir est l'éternel. Si l'instant est posé, l'éternel l'est aussi, mais encore l'avenir qui revient comme le passé. On le voit clairement dans la conception des Grecs, des Juifs et des chrétiens. Le concept central du christianisme, ce qui rend toutes choses nouvelles, c'est la plénitude du temps, laquelle est l'instant conçu comme l'éternel, quand cet éternel est pourtant à la fois l'avenir et le passé. Si on n'observe pas cela, on ne peut sauver un seul concept d'un

(1) Qu'on songe encore ici à la catégorie à laquelle je tiens, la répétition, qui permet d'entrer dans l'éternité en avant.

(a) *Phédon*, 64 a sq.

(b) Kierkegaard semble viser ici « l'ancien des jours » (Daniel, VII, 9) (note de TISSEAU).

perfide apport d'hérésie qui l'anéantit. On ne tire pas de soi le passé, on l'a dans une simple continuité avec l'avenir (et, par là, les concepts de conversion, de rédemption, de salut, se perdent dans la signification historique du monde, et dans l'évolution historique individuelle). On ne tire pas de soi l'avenir ; on l'a dans une simple continuité avec le présent (et, par là, s'effacent les concepts de résurrection, de jugement). *Le concept d'angoisse*, chap. III, p. 136-143.

LA RÉPÉTITION

L'hellénisme était en un sens heureux, chanceux, mais cette chance venait-elle à s'arrêter ? Alors la réminiscence apparaissait comme la consolation de la liberté (a) ; celle-ci ne possédait sa vie éternelle que dans la réminiscence qu'elle remontait dans un mouvement en arrière. La conception moderne doit, au contraire, chercher la liberté en avant, de sorte que l'éternité s'ouvre ici à l'homme comme la répétition véritable, en avant. Pour la conception grecque, l'éternité, vue à partir de l'instant, apparaît à travers le passé ; la conception moderne doit apercevoir l'éternité, vue à partir de l'instant, à travers l'avenir. Quand donc ici encore le bonheur s'arrête, quand la crise éclate, cela signifie que la liberté doit se frayer sa voie en avant, et non reculer en arrière. *La répétition*, appendice, p. 111.

(a) Pour les Epicuriens, par exemple, le sage qui subit la torture peut être heureux malgré tout au seul souvenir de ses félicités passées ; ainsi pour être heureux toute la vie, il suffit de l'avoir été une fois.

QUATRIÈME PARTIE

PARADOXE ET SCANDALE DU CHRISTIANISME

CHAPITRE XII

LÉTHARGIE DES CHRÉTIENS

LES CHRÉTIENS DU DIMANCHE

Ainsi va la vie ; six jours de la semaine, nous pouvons tous quelque chose, le roi plus que le ministre ; le spirituel journaliste s'écrie : je vais montrer à un tel ce dont je suis capable en le ridiculisant de la belle façon ; l'agent de police dit à la servante : tu ne connais pas mon pouvoir, et il entend : de t'arrêter ; la cuisinière dit à la pauvre qui vient le samedi : tu as certainement oublié ce que je peux, et elle pense : décider Madame à ne plus t'accorder les restes de la semaine. Nous pouvons tous quelque chose, et le roi sourit du pouvoir du ministre, et le ministre, du pouvoir du journaliste, et le journaliste, du pouvoir de l'agent, et celui-ci, du pouvoir de la domestique, et celle-ci de la femme du samedi — et le dimanche, nous allons tous à l'église (sauf la cuisinière qui n'a jamais le temps parce que, ce jour-là, il y a toujours du monde à dîner chez le Conseiller), et nous entendons le prêtre nous dire que nous ne pouvons rien — si par bonheur le prédicateur n'est pas un adepte de la spéculation. Mais un instant

encore ; nous sommes venus à l'église ; grâce à un homme d'un grand pouvoir, le bedeau (particulièrement puissant le dimanche, et il le fait entendre d'un regard à qui de droit), nous prenons chacun notre place suivant notre pouvoir dans la société ; le prêtre monte en chaire — et voici encore, à la dernière minute, un homme de très grand pouvoir qui arrive en retard, et le bedeau lui signifie son propre pouvoir. Le prêtre commence ; et tous, de nos points de vue divers et respectifs, nous comprenons ce qu'il dit de son point de vue élevé : un homme ne peut rien. *Amen*. Le lundi, le prêtre est un homme de grand pouvoir, et nous avons tous à nous en apercevoir, excepté ceux dont le pouvoir excède le sien. Mais il doit plaisanter dans son affirmation ou dans son exhortation ; ou bien quand il dit de songer une fois de temps à autre qu'un homme ne peut rien, il plaisante, s'amuse à une sorte de jeu de société ; ou bien il doit tout de même avoir raison de dire qu'un homme doit toujours y penser — et alors, nous autres, *item*, le prédicateur, et moi aussi, nous avons tort de nous livrer à une si médiocre exégèse du mot « toujours », malgré les 30, 40, ou 50 ans accordés à notre perfectionnement, de telle sorte que si chaque jour est un jour de préparation, il soit aussi un jour d'examen.

Aujourd'hui, mardi, notre observateur est en visite chez un homme qui fait construire une grande maison dans les faubourgs. Il porte la conversation sur les capacités humaines et sur celles de son hôte qui lui déclare, non sans une certaine solennité : « Un homme ne peut rien du tout ; c'est grâce à Dieu que j'ai pu amasser cette grande fortune, grâce à son aide que... » A ces mots, la calme gravité de la conversation est interrompue par un vacarme au-dehors. L'homme s'excuse, sort à la hâte, laisse la porte entrouverte ; à sa grande surprise notre observateur, qui n'a pas les oreilles bouchées, entend ces mots coup sur coup répétés : « Je vais vous faire voir si je suis le maître » ; il a peine à s'empêcher de rire ; car, lui aussi, il est homme et à tout moment sujet à la tentation de se croire capable de quelque chose, d'avoir par exemple maintenant surpris son puissant interlocuteur en plein ridicule.

Mais si, dans son existence journalière, un homme doit garder présentes à l'esprit et méditer les paroles que le

prêtre lui adresse le dimanche, s'il doit y voir le sérieux de la vie et voir par suite une plaisanterie dans toute sa capacité comme dans toute son incapacité, s'ensuit-il qu'il doive se refuser à rien entreprendre sous prétexte que tout n'est que vanité, vent et fumée ? Que non pas ; alors en effet, il se priverait de l'occasion de comprendre la plaisanterie, puisqu'il n'y a plus aucune contradiction à la maintenir à côté du sérieux de la vie, aucune contradiction à dire que tout est vanité aux yeux d'un esprit pénétré de la vanité de toutes choses. La paresse, l'inaction, la superbe à l'égard du monde fini, tout cela n'est que mauvaise plaisanterie ou, plus exactement, n'a rien de la plaisanterie ; mais écourter le sommeil de la nuit, payer cher les heures du jour sans se ménager pour comprendre alors que tout cela est plaisanterie : cela, c'est du sérieux. Et dans la sphère religieuse, le positif se reconnaît toujours au négatif, le sérieux à la plaisanterie qui en fait le sérieux religieux et le distingue de la banale gravité, de la sotte importance qu'affiche un chef de bureau, de la sotte importance que s'attribue un journaliste devant ses contemporains, de la sotte importance que croit avoir un bruyant revivaliste devant Dieu ; comme si Dieu ne pouvait créer des millions de génies s'il se trouvait un jour dans l'embarras. Tenir dans sa main le destin de nombreux humains, transformer le monde en y voyant toujours plaisanterie, voilà le sérieux ! Mais pour être capable de ce sérieux, il faut que toutes les passions du monde fini soient éteintes et tout égoïsme extirpé, et l'égoïsme qui veut tout, et celui qui se détourne orgueilleusement de tout. Mais là est la difficulté, là réside la souffrance de la mort à soi-même ; et tandis que la chose est bien à comprendre dans sa formule abstraite, elle est, par contre, suivant le propre de l'éthique, bien difficile à saisir dans le concept.

Post-scriptum, II^e Partie, chap. IV, 2^e sect., A § 2.

LES CHRÉTIENS NE SONT SOUVENT QUE DES PAÏENS BAPTISÉS

On n'est pas chrétien pour sa commodité ; le simple aussi bien que le sage doit l'être aussi de façon existentielle : alors, la condition chrétienne est autre chose que d'avoir

un certificat de baptême dans son tiroir, autre chose que de le produire à son inscription à l'université ou à sa publication de mariage ; c'est une autre affaire que de porter ce certificat dans la poche de son veston la vie durant. Mais, à la longue, la condition chrétienne est devenue un état, où l'on se trouve sans plus, et dont la responsabilité incombe aux parents plus qu'à l'intéressé, qui ne doit pas avoir à leur reprocher une négligence à ce sujet. De là sans doute ce curieux phénomène, sans doute assez commun dans la chrétienté : un homme se dit que ses parents ont été sages de le faire baptiser, et il considère la question comme réglée ; mais, père à son tour, il se soucie de faire baptiser son enfant : de la sorte, le soin de devenir chrétien passe de l'individu à son tuteur. Le père fait, en cette qualité, baptiser son enfant, en songeant peut-être à tous les ennuis d'état civil et autres auxquels il exposerait son enfant sans cette formalité. Et l'éternité de l'au-delà, la solennelle gravité du jugement (où, je le souligne, sera décidé si j'ai été chrétien, et non si, comme tuteur, j'ai eu soin de faire baptiser un enfant), deviennent une scène de la rue ou du bureau des passeports où les morts accourent avec leurs certificats délivrés par le sacristain. Il est vrai, admettons-le, dix fois vrai que le baptême est un passeport officiel et divin pour l'éternité ; mais quand l'esprit de ce monde, en sa légèreté, veut en faire un sauf-conduit, l'est-il encore ? Le baptême n'est pourtant pas le bout de papier que le sacristain délivre non parfois sans erreur ; il n'est pourtant pas le fait extérieur que l'on est né le sept septembre à onze heures. Le temps, l'existence dans le temps sont décisifs de la félicité éternelle : c'est tellement paradoxal que le paganisme ne peut pas y songer ; mais régler toute la question à l'âge de quinze jours, le sept septembre, et la régler en cinq minutes, cela semble un peu trop fort pour un paradoxe. Il ne manque plus que d'être marié au berceau à telle personne inscrite sous telle étiquette sociale, etc., pour avoir, à quinze jours, tout réglé pour toute sa vie — à moins que, par une décision ultérieure, on ne révise ce que l'on juge en valoir la peine pour le mariage projeté, mais non pour le christianisme. Jadis, dans le monde, quand un homme voyait tout crouler, il gardait pourtant l'espoir de devenir chrétien ; aujourd'hui,

on l'est, et l'on est de mille manières tenté d'oublier — de le devenir.

Dans la conjoncture où se trouve la chrétienté (d'une part, l'erreur de la spéculation et, de l'autre, le fait d'être chrétien sans plus), il est de plus en plus difficile d'obtenir un point de départ permettant de savoir ce qu'est le christianisme. La spéculation, en effet, fait du christianisme un paganisme, et le baptême qui fait sans plus chrétien, transforme la chrétienté en un paganisme baptisé. C'est pourquoi j'ai recours au paganisme, au pays qui représente l'intellect, la Grèce, et à son plus grand héros, Socrate. Après donc m'être assuré l'appui du paganisme, de son point de vue, je me suis efforcé de trouver une différence aussi décisive que possible. Quant à savoir si le thème de l'expérience était pour autant le christianisme, c'est une autre question, mais du moins fut-il acquis que si la spéculation chrétienne moderne a essentiellement des catégories communes au paganisme, la spéculation moderne ne peut pas alors être le christianisme.

Post-scriptum, II^e Partie, chap. IV, 1^{re} sect., § 1.

IL FAUT UN RÉVEIL DES CHRÉTIENS

[Dans cette nouvelle, intitulée *Situation*, Kierkegaard imagine qu'un théologien célèbre choisit la plus grande et la plus belle des églises, monte en chaire et parle ainsi à une assemblée de fidèles où se trouvent le Roi et la Reine.]

« Qu'il soit donc prononcé, le mot que j'ai à dire au monde et pour lequel je me suis préparé toute ma vie ; je le dirai donc : prêcher le christianisme dans cet entourage, ce n'est pas le christianisme ; et fût-ce christianisme de bon aloi, ce n'est pas le christianisme, qui ne peut être annoncé que dans la réalité. Et maintenant, je fais de cette maison une réalité. Je suis en votre pouvoir, moi, qui suis seul, mais je veux maintenant parler — et ainsi, il s'agit de réalité. Je veux parler et dire que le christianisme ne peut être annoncé que dans la réalité.

« Attaque contre toute église somptueusement décorée et contre toute assemblée en ses beaux atours. Christ n'était pas un homme endimanché qui, dans une église pavoisée,

devant une assemblée en grande toilette, annonçait que la vérité souffre — on crachait *réellement* sur lui. »

Une émeute se déchaîne alors dans toute l'église ; on crie : « A bas, hors d'ici ! » Mais il élève une voix de tonnerre qui couvre tout le tumulte — et il dit : « Voilà qui est bien ; maintenant, je prêche le christianisme. Si l'on avait deviné mon intention, on m'aurait empêché de gravir les marches de cette chaire et tous seraient restés chez eux. Mais me voici debout, maintenant, je parle, et je vous rends responsables devant Dieu de m'écouter, car la vérité, voilà ce que j'annonce. »

Et ce fut un réveil. *Journal*, 9 février 1849 (XI, A, 136).

NOUS SOMMES INSOUCIANTS AU MILIEU DES TEMPÊTES

Imagine un très grand navire, plus grand encore si tu veux que nos grands navires d'aujourd'hui ; il peut transporter mille passagers et, naturellement, tout y est aménagé avec le maximum de commodité, de confort, de luxe, etc. C'est vers le soir. Au salon, on s'amuse ; tout resplendit sous le somptueux éclairage ; on entend le concert ; bref, ce n'est que joie, liesse et jouissance ; le bruit et le vacarme de cette folle gaieté se répandent dans l'air du soir.

Sur le pont, le capitaine est debout ; près de lui, le second retire de ses yeux ses jumelles et les tend au capitaine qui répond : « Inutile je le vois bien, ce petit point blanc à l'horizon : la nuit sera terrible. »

Puis, avec le calme noble et résolu du marin expérimenté, il distribue ses ordres : l'équipage sera cette nuit sur pied ; je prendrai moi-même le commandement.

Il entre dans sa chambre de veille. Il ne s'est guère muni de livres ; il a pourtant une Bible. Il l'ouvre et, chose étrange, juste à ce passage : « Cette nuit même, ton âme te sera redemandée. » Étrange, vraiment !

Il se recueille dans la méditation et la prière ; puis il s'habille pour le service de nuit ; et maintenant, dispos et tout à sa tâche, il est le marin expérimenté.

Mais au salon, on s'amuse ; on entend la musique et les chants, la conversation et le tumulte, le bruit des assiettes et des plats, les bouchons de champagne qui sautent ; on boit à la santé du capitaine, etc. ; « la nuit sera terrible » ;

et peut-être, cette nuit même ton âme te sera redemandée.

N'est-ce pas terrible ? Et pourtant, je sais une chose plus terrible encore.

La situation est la même ; mais le capitaine est un autre. Au salon, on s'amuse et le capitaine est le plus gai de tous.

Le point blanc à l'horizon est là, aussi ; la nuit sera terrible. Mais personne ne voit le point blanc ou ne soupçonne ce qu'il présage. Mais non, pourtant (et ce n'est pas le plus terrible), non il en est un qui le voit et sait ce qu'il présage — mais c'est un passager. Il n'a aucun commandement à bord ; il ne peut prendre aucune initiative. Pour faire cependant la seule chose en son pouvoir, il fait demander au capitaine de monter un instant sur le pont. Il tarde ; enfin il arrive, mais il ne veut rien entendre et, plaisantant, il se hâte de rejoindre en bas la société bruyante, tout à sa gaieté au salon où l'on boit à la santé du capitaine dans une allégresse générale, et il remercie chaleureusement.

Dans son angoisse, le pauvre passager ose encore déranger le capitaine qui, cette fois, se montre même impoli. Pourtant, le point blanc reste le même à l'horizon : « La nuit sera terrible. »

N'est-ce pas encore le plus terrible ? Il est terrible de voir ces mille passagers insoucians et bruyants ; terrible, de voir que le capitaine est le seul à savoir ce qui va se passer ; mais l'essentiel est qu'il le sache. Mais il est plus terrible que le seul qui voit et sait ce qui se prépare soit — un passager.

Qu'au point de vue chrétien se voie à l'horizon le point blanc, présage de la tempête imminente — je l'ai su ; mais, hélas ! je n'ai été et ne suis qu'un passager.

L'Instant, p. 216.

CHAPITRE XIII

LA SUBJECTIVITÉ EST L'ERREUR

IL FAUT UN POINT OÙ JETER L'ANCRE

Il s'agit de trouver une vérité qui soit vérité *pour moi* (1) de trouver l'idée *pour laquelle je veux vivre et mourir*. Et de quoi me servirait-il pour cela de découvrir une vérité prétendue objective ; et, si je me pénétrais de tous les systèmes de philosophie au point de les passer en revue, de pouvoir montrer les inconséquences de chacun d'eux, de quoi me servirait-il d'être capable de développer une théorie de l'État et, grâce aux détails puisés de tous côtés, de combiner un tout, de construire un monde où je ne vivrais pas, mais que je ferais simplement miroiter aux yeux des autres ; de quoi me servirait-il de pouvoir exposer l'importance du christianisme, de pouvoir en expliquer maints phénomènes, *s'il n'avait pour moi-même et ma vie aucune influence plus profonde (a) ?* Plus je serais capable de tout cela et verrais les autres s'approprier les productions de mon esprit, plus aussi ma situation serait triste et non sans ressembler à celle des parents que la pauvreté oblige

(1) C'est alors seulement que l'homme a une expérience intérieure ; mais combien les diverses impressions de la vie ne sont-elles pas semblables aux figures que la mer dessine sur le sable pour les effacer aussitôt sans en laisser nulle trace.

(a) Ce que Kierkegaard dit ici de l'État et de la façon de montrer l'importance du christianisme est une allusion à la philosophie de Hegel à laquelle il s'oppose.

à envoyer leurs enfants dans le monde et à les abandonner à la charité d'autrui. De quoi me servirait-il que la vérité fût pour moi froide et nue, indifférente de voir que je la professe, et faisant naître un frisson d'angoisse plutôt qu'un confiant abandon ? Certes, je ne le nie pas, j'admets encore *un impératif de la connaissance* ; j'admets qu'on peut par ce moyen exercer une action sur les hommes ; mais *la connaissance doit alors être accueillie en moi de façon vivante, et c'est ce que je tiens maintenant pour l'essentiel*. Voilà ce dont mon âme a soif, comme les déserts d'Afrique soupirent après l'eau. Voilà ce qui me manque ; et c'est pourquoi je suis comme un homme qui a acheté des meubles et loué un appartement, mais n'a pas encore trouvé la bien-aimée qui doit partager avec lui les jours d'infortune comme ceux de prospérité. [...]

J'ai vainement tenté de jeter mon âme aussi bien sur l'océan sans fond des plaisirs que dans les abîmes de la connaissance. J'ai senti avec quelle puissance presque irrésistible un plaisir donne la main à l'autre ; j'ai connu cette sorte de faux enthousiasme que le plaisir est capable de susciter ; j'ai aussi éprouvé l'ennui et le déchirement intérieur qu'il laisse après lui. J'ai goûté aux fruits de l'arbre de la connaissance et souvent je les ai trouvés savoureux. Mais cette joie ne durait que le temps de l'éprouver sans laisser en moi de marque profonde (a). J'ai l'impression de ne pas avoir bu à la coupe de la sagesse, mais d'y être tombé. J'ai cherché ce principe de ma vie dans la résignation en me disant que, puisque tout suivait des lois immuables, il ne pouvait en être autrement, en engourdissant mon ambition et les antennes de la vanité. N'ayant pu tout accommoder à mon gré, je me suis retiré de cette recherche avec la conscience de ma capacité, à peu près comme un prêtre usé qui prend sa retraite. Ce que j'ai trouvé ? Ce n'est pas mon moi, car je le cherchais justement dans ces voies (je m'imaginais, si j'ose dire, mon âme enfermée dans une boîte munie d'une serrure à ressort que les circonstances extérieures devaient ouvrir en exerçant leur pression sur le ressort). La première chose à décider, c'était donc de chercher et de trouver le royaume des cieux.

Journal (75), 1^{er} août 1835.

(a) Cf. p. 106-107.

ENVERS DIEU NOUS AVONS TOUJOURS TORT

Avoir tort ; peut-on concevoir sentiment plus douloureux ; ne voyons-nous pas les hommes prêts à tout endurer plutôt que d'avouer qu'ils ont tort ? Nous n'approuvons certes pas une pareille opiniâtreté, ni en nous, ni en autrui ; nous pensons qu'il serait plus sage et de meilleure conduite d'avouer notre tort, si vraiment nous sommes dans ce cas, et nous disons donc que la douleur, compagne de l'aveu, sera le remède amer, mais salubre ; toutefois, nous ne dissimulerons pas qu'il est douloureux d'avoir tort, douloureux de l'avouer. Nous endurons donc la souffrance parce que, comme nous le savons, elle concourt à notre amendement, et nous trouvons une consolation à penser qu'un jour nous réussirons à opposer une plus vive résistance, que nous finirons peut-être par n'avoir vraiment tort que de rares fois. Cette considération est toute naturelle, et son évidence éclate aux yeux de chacun. Il y a alors quelque chose d'édifiant dans la pensée d'avoir tort, dans la mesure en effet où, l'avouant, nous élevons notre âme à la perspective d'avoir tort de moins en moins souvent. Cependant, ce n'est pas par cette considération que nous apaiserons le doute, mais bien en méditant le sujet d'édification que comporte la pensée d'avoir toujours tort. Mais, si notre première façon de voir qui nous inspire de ne plus avoir tort à la longue est édifiante, comment donc peut l'être aussi la pensée opposée nous enseignant que nous avons toujours tort, dans l'avenir comme dans le passé ?

Ta vie (a) te met en relations de toutes sortes avec tes semblables. Certains d'entre eux aiment la droiture et la justice ; d'autres semblent refuser de les pratiquer ; ils te font injustice. Ton âme n'est pas aguerrie contre la souffrance qu'ils t'imposent ainsi, mais tu t'éprouves et te sondes toi-même ; tu t'assures que tu as raison et tu reposes, plein de calme force, dans cette conviction : ils ont beau m'offenser, dis-tu, ils ne sauraient du moins me ravir cette paix où je sais que j'ai raison et que je subis

(a) Kierkegaard s'adresse ici indirectement à son ex-fiancée.

l'injustice. Cette pensée renferme une satisfaction, une joie que chacun de nous a certes goûtée ; et si tu continues à subir l'injustice, tu te réconfortes en songeant que tu as raison. Cette pensée est bien naturelle, bien facile à comprendre, bien souvent vérifiée dans la vie ; et cependant, ce n'est pas en l'invoquant que nous apaiserons le doute et guérirons la tristesse ; nous y parviendrons par la méditation de la pensée édifiante que nous avons toujours tort. La pensée opposée peut-elle donc avoir le même effet ?

Ta vie te met en relations de toutes sortes avec autrui ; un amour plus profond te porte vers certains. Si l'un de ces derniers te faisait tort, tu en souffrirais, n'est-ce pas ; tu examinerais toutes les circonstances de vos rapports et tu dirais alors : « Je sais pertinemment que j'ai raison ; je dois trouver l'apaisement dans cette pensée. » Oh, si tu aimes cette personne, bien loin d'être calmé en te disant cela, tu reverrais encore tout le détail de vos relations. Tu ne pourrais en conclure autre chose que le tort de l'être aimé ; mais cette certitude l'inquiéterait ; tu voudrais être toi-même le fautif : tu chercherais en sa faveur une excuse, faute de laquelle tu n'aurais de repos que dans la pensée d'avoir été toi-même injuste. Ou si t'incombait le soin de veiller au bien de cette personne, tu ferais pour cela tout ce qui dépendrait de toi ; si néanmoins elle n'y prenait pas garde et ne te causait que du chagrin, alors, n'est-ce pas, tu ferais les comptes et tu dirais : « Je sais que j'ai bien agi envers elle ? » Oh, non, si tu l'aimes, cette pensée ne t'apporterait que de l'angoisse ; tu rechercherais toute apparence de justification en sa faveur, et si tu n'en trouvais pas, tu déchirerais les comptes afin de mieux les oublier, et tu t'efforcerais de t'édifier en songeant que le tort est de ton côté.

Ainsi donc, il est douloureux d'avoir tort, et d'autant plus douloureux qu'on a tort plus souvent ; il est édifiant d'avoir tort, et d'autant plus édifiant qu'on a tort plus souvent. C'est là une contradiction. Comment l'expliquer, sinon en pensant que, dans un cas, tu es obligé d'avouer ce que dans l'autre tu désires reconnaître ? Mais l'aveu n'est-il pas en définitive le même, et qu'on désire ou non le faire, s'en trouve-t-il pour cela modifié ? Comment

expliquer cela, sinon en pensant que dans un cas tu as aimé, mais non dans l'autre ; en d'autres termes, en disant que dans un cas tes relations avec cette personne étaient sous le signe de l'infini, et dans l'autre, sous le signe du fini ? Ainsi, le désir d'avoir tort exprime un rapport infini, et le fait d'avoir raison ou de trouver douloureux d'avoir tort exprime un rapport fini ! Il est donc édifiant d'avoir toujours tort ; car seul l'infini est en édification, mais non le fini !

Si maintenant l'objet de ton amour était un être humain, tu aurais beau laisser ton sentiment se livrer à une pieuse fraude pour duper ta pensée et toi-même, tu n'en serais pas moins toujours dans la contradiction ; tu saurais, en effet, que tu as raison, mais tu voudrais sans cesse croire que tu as tort. En revanche, si Dieu est l'objet de ton amour, pourrait-il être question d'une pareille contradiction, pourrais-tu savoir autre chose que ce que tu désirerais croire ? Celui qui règne dans les cieux ne serait-il pas plus grand que toi, habitant de la terre ; sa richesse surabondante ne dépasserait-elle pas ton lot mesuré ; sa sagesse ne serait-elle pas plus profonde que ta sagacité ; sa sainteté ne serait-elle pas plus grande que ta justice, n'es-tu pas obligé de le reconnaître ? mais alors, il n'y a pas contradiction entre ton savoir et ton désir. Et pourtant, s'il te faut nécessairement le confesser, la pensée que tu as toujours tort n'a alors rien d'édifiant, car, nous l'avons dit, s'il peut tantôt paraître douloureux d'avoir tort, et tantôt édifiant, c'est parce que dans un cas, l'on est obligé de reconnaître ce que dans l'autre on désire avouer. Ainsi, dans tes relations avec Dieu, tu es bien délivré de la contradiction, mais en perdant l'édification, et pourtant, le sujet de notre méditation, c'est précisément : l'édification apportée par la pensée qu'envers Dieu, nous avons toujours tort.

En serait-il vraiment ainsi ? Pourquoi as-tu désiré avoir tort envers un être humain ? Parce que tu aimais ; pourquoi y as-tu trouvé de l'édification ? Parce que tu aimais. Plus ton amour a été fort, moins aussi tu as eu le temps d'examiner si tu avais raison ou non ; le seul et unique désir de ton amour, c'était d'avoir toi-même tort constamment. De même dans ton rapport avec Dieu. Tu l'aimais ; aussi ton âme ne pouvait-elle trouver de repos ni de joie que dans

le sentiment d'avoir toi-même toujours tort. Tu n'en es pas venu à cet aveu en partant des embarras de la pensée ; tu n'y étais pas obligé, car lorsque tu es dans l'amour, tu es aussi dans la liberté. Quand donc la pensée t'a donné l'assurance qu'il en était bien ainsi, qu'il te fallait toujours avoir tort, ou qu'il fallait toujours que Dieu eût raison, et qu'il ne pouvait en être autrement, cette assurance t'est venue après coup ; et si tu es venu à la certitude d'avoir tort, ce n'est pas en partant de la connaissance que Dieu avait raison ; mais, partant de l'unique et suprême désir, inspiré par l'amour, qu'il te fallait toujours avoir tort, tu en es venu à connaître que Dieu avait toujours raison. Mais ce désir est caractéristique de l'amour et relève ainsi de la liberté ; et tu n'étais alors nullement obligé de reconnaître que tu avais toujours tort. Tu n'as donc pas acquis la certitude d'avoir toujours eu tort par le raisonnement ; cette certitude tenait à l'édification que tu trouvais dans ton désir d'avoir tort.

La pensée d'avoir toujours tort envers Dieu est donc édifiante. Si tel n'est pas le cas, si cette assurance ne jaillit pas de tout ton être, c'est-à-dire de l'amour qui est en toi, ta manière de voir prend aussi un autre aspect. Tu reconnais que Dieu a toujours raison, tu y es obligé, comme aussi de reconnaître, par voie de conséquence, que tu as toujours tort. Ce dernier point offre déjà une plus grande difficulté ; car tu peux bien être obligé de reconnaître que Dieu a toujours raison ; mais tu ne peux l'être d'en faire l'application à toi-même, pour intégrer cet aveu au fond de ton être. Tu reconnais donc que Dieu a toujours raison et, par suite, que tu as toujours tort, mais cet aveu ne t'édifie pas. Car il n'y a rien d'édifiant à reconnaître que Dieu a toujours raison, et de même aussi pour toute pensée qui en découle nécessairement. Quand tu reconnais que Dieu a toujours raison, tu es alors en dehors de Dieu ; et de même quand tu reconnais, par suite, que tu as toujours tort. En revanche, quand, sans partir d'une connaissance préalable, tu exiges et as l'assurance d'avoir toujours tort, tu es alors caché en Dieu. C'est là ton adoration, ton culte, ta crainte de Dieu.

Tu aimes un être humain ; tu voudrais toujours avoir tort envers lui ; mais, hélas ! il t'est infidèle et, quoi qu'il

t'en coûte de tristesse et de douleur, tu as pourtant raison contre lui, et tort de lui porter un amour aussi élevé. Cependant, ton âme exige que tu l'aimes de cet amour, le seul où tu puisses trouver le repos, la paix et le bonheur. Alors, ton âme se détourne du fini vers l'infini où elle trouve son objet où ton amour devient heureux. Je veux aimer Dieu, dis-tu alors ; il donne tout à celui qui l'aime, il exauce mon unique et suprême désir qui est d'avoir nécessairement toujours tort envers lui ; jamais aucun doute angoissant ne me séparera de lui, et jamais ne m'effraiera la pensée que je pourrais avoir raison contre lui : envers Dieu, j'ai toujours tort.

N'en est-il pas ainsi ; n'est-ce pas là ton unique et suprême désir ; une terrible angoisse ne s'empare-t-elle pas de toi quand un instant peut surgir, en ton âme, la pensée que tu pourrais avoir raison, que la sagesse n'est pas dans les desseins de la Providence, mais dans tes plans, que la justice n'est pas dans les pensées de Dieu, mais dans tes pratiques, que l'amour n'est pas le cœur de Dieu, mais tes propres sentiments ? Ta félicité n'est-elle pas de ne jamais pouvoir aimer comme tu es aimé ? Si, n'est-ce pas ? Alors, que tu aies toujours tort envers Dieu, ce n'est pas une vérité qu'il te faut reconnaître, une consolation qui apaise ta douleur, ni une compensation pour quelque chose de meilleur ; c'est une joie où tu triomphes de toi-même et du monde ; ce sont tes délices, tes hymnes sacrés, ton adoration ; tu y trouves l'assurance que ton amour est heureux comme seul l'est l'amour dont on aime Dieu.

Il est donc édifiant de penser qu'envers Dieu nous avons toujours tort ; il est édifiant d'avoir tort, et toujours tort. Cette pensée montre d'une double manière sa vertu édifiante : d'une part, en arrêtant le doute dont elle apaise également le souci, de l'autre, en encourageant à l'action.

Tu te rappelles sans doute, mon cher auditeur, la sagesse que nous avons précédemment caractérisée ? Elle semble de bon aloi et digne de confiance ; elle explique tout sans difficulté ; inébranlable devant les tempêtes du doute, elle est prête à sauver tout homme au cours de la vie. On fait ce qu'on peut, déclare-t-elle à l'esprit perplexe. Et indéniablement, on se trouve secouru de faire son possible. Mais

elle n'a rien de plus à dire ; elle s'évanouit comme un songe, ou elle retentit comme une monotone répétition aux oreilles du malheureux en proie au doute. Y recourt-il : elle est alors inapplicable ; elle l'emprisonne dans un réseau de difficultés. Il ne peut effectuer ce qu'il lui est loisible d'exécuter. A-t-il du reste le temps de réfléchir : l'examen lui donne alors un plus ou un moins, une approximation, mais jamais un résultat qui règle la question. Comment aussi un homme serait-il capable de mesurer son rapport avec Dieu par un plus ou un moins, par un à peu près ? Il acquiert donc l'assurance que cette sagesse est un ami décevant qui, sous prétexte de l'aider, le plonge dans les complications du doute et l'enferme dans le cercle d'une confusion et d'une angoisse perpétuelles. Les choses qui lui avaient auparavant semblé obscures, mais sans le préoccuper, ne s'élucident pas et remplissent maintenant son âme d'angoisse, de doute et de tristesse. Son doute ne peut s'apaiser que dans un rapport infini avec Dieu, et sa tristesse ne peut se changer en joie que dans un rapport de liberté infinie avec Dieu. Il est avec Dieu dans un rapport infini quand il reconnaît que Dieu a toujours raison, et dans un rapport infiniment libre, quand il reconnaît qu'il a lui-même toujours tort. Le doute est alors arrêté. Car son mouvement vient de ce que l'homme peut avoir raison maintenant et tort tout à l'heure, raison dans une certaine mesure, tort jusqu'à un certain point : et c'est cette relativité qui caractérise son rapport avec Dieu ; mais un tel rapport n'en est pas un, et c'est de cette attitude négative que le doute tire son aliment. Dans ses relations avec ses semblables, il se peut que cet homme ait partiellement tort et partiellement raison, tort jusqu'à un certain point et raison dans une certaine mesure, parce que, comme chacun de nous, il appartient au fini et que son rapport avec son semblable est un rapport d'ordre fini qui comporte le degré, le plus et le moins. C'est pourquoi, aussi longtemps que le doute veut rendre fini le rapport infini ; aussi longtemps que la sagesse veut remplir de fini le rapport infini, cet homme reste prisonnier du doute. Aussi, chaque fois que le doute veut l'angoisser en s'appliquant à un détail, lui apprendre qu'il souffre trop ou est éprouvé au-dessus de ses forces, il oublie alors le fini en se plongeant dans l'infini, en songeant

qu'il a toujours tort. Chaque fois que le souci du doute veut l'attrister, il s'élève au-dessus du fini dans l'infini ; car l'assurance d'avoir toujours tort est l'aile qui lui donne son essor au-dessus du monde fini ; elle est le désir qui le pousse à chercher Dieu ; elle est l'amour dans lequel il trouve Dieu.

Nous avons donc toujours tort envers Dieu. Mais cette pensée n'engourdit-elle pas ; si édifiante soit-elle, n'est-elle pas dangereuse, ne plonge-t-elle pas l'homme dans un sommeil où il rêve d'un rapport avec Dieu qui n'est pas un rapport réel ; ne consume-t-elle pas la force de la volonté et la vigueur de la résolution ? Nullement ! Si un homme désire avoir toujours tort envers un autre, reste-t-il donc endormi dans l'inaction ; ne fait-il pas tout ce qui dépend de lui pour avoir raison, sans pourtant désirer autre chose qu'avoir tort ? La pensée qu'envers Dieu nous avons toujours tort ne serait-elle donc pas capable d'enthousiasmer ; qu'exprime-t-elle en effet, sinon que l'amour de Dieu est toujours plus grand que le nôtre ? Cette pensée ne donne-t-elle pas à l'homme la joie d'agir ; car dans le doute, il n'a aucune force pour l'action ; ne remplit-elle pas son esprit d'une brûlante ardeur, puisque lorsqu'il se livre aux supputations d'ordre fini, il voit s'éteindre le feu de l'esprit ? Si donc ton unique désir t'a été refusé, mon cher auditeur, tu es pourtant joyeux ; tu ne dis pas : Dieu a toujours raison, en quoi il n'y a aucune joie ; mais tu dis : envers Dieu, j'ai toujours tort. Et si tu as dû te refuser toi-même ton suprême désir, tu es pourtant joyeux ; tu ne dis pas : Dieu a toujours raison, en quoi il n'y a aucun sujet d'allégresse, mais tu dis : envers Dieu, j'ai toujours tort. Si l'objet de ton désir a été ce que d'autres et toi-même en un sens vous deviez pourtant appeler ton devoir ; s'il t'a fallu non seulement renier ton désir, mais encore en un sens frauder ton devoir ; si tu as perdu non seulement la joie, mais encore l'honneur, tu es joyeux pourtant, car, dis-tu, envers Dieu, j'ai toujours tort. Si tu as frappé sans qu'on t'ait ouvert, si tu as cherché sans trouver, si tu as travaillé sans résultat, si tu as planté et arrosé sans récolter de bénédiction, si le ciel est resté fermé sans t'apporter de témoignage, tu es pourtant joyeux dans ton travail ; et si le châtement que le crime des pères a fait descendre du

ciel est tombé sur toi tu es pourtant joyeux, car, envers Dieu, nous avons toujours tort.

Envers Dieu, nous avons toujours tort : cette pensée barre la route au doute, dont elle apaise le triste souci ; elle encourage et enthousiasme pour l'action.

Ta pensée a suivi le cours de ce développement, plus rapide que lui peut-être quand il te conduisait dans des sentiers connus, mais lente et récalcitrante aussi peut-être quand tu ne connaissais pas la route ; mais tu n'en dois pas moins reconnaître qu'il en est bien comme je l'ai montré, et ta pensée n'a rien à y objecter. Mais, mon cher auditeur, encore une question avant de nous séparer : désires-tu, peux-tu désirer qu'il en soit autrement ? Peux-tu souhaiter d'avoir raison, souhaiter que cette magnifique loi qui, des milliers d'années, a porté l'humanité au cours de la vie, et chaque génération de l'humanité, loi plus glorieuse encore que celle qui porte les astres dans leur course au firmament ; peux-tu désirer que cette loi se brise dans une épouvante plus terrible que celle où la loi du monde physique venant à perdre sa force plongerait toutes choses dans un effroyable chaos ? Je n'ai pas un mot de colère pour t'effrayer ; ton désir ne doit pas être le fruit de l'angoisse accompagnant la pensée téméraire de prétendre avoir raison contre Dieu ; je te demande simplement : voudrais-tu qu'il en fût autrement ? Peut-être ma voix manque-t-elle de force et de profondeur ; peut-être ne saurait-elle pénétrer jusqu'au plus intime de ta pensée ; mais interroge-toi ; oh, interroge-toi avec cet accent de doute solennel que tu aurais en t'adressant à celui que tu saurais capable de décider d'un seul mot le bonheur de ta vie ; interroge-toi avec plus de gravité encore ; car il y va véritablement de ta félicité. N'arrête pas l'essor de ton âme ; ne contriste pas le meilleur de toi-même ; n'épuise pas ton esprit en demi-désirs et demi-pensées. Interroge-toi sans cesse jusqu'à ce que tu trouves la réponse ; car on peut avoir bien souvent voulu et recherché une chose, et pourtant, seul le profond mouvement intérieur, seule l'indescriptible émotion du cœur te donnent l'assurance que ce que tu as reconnu t'appartient sans qu'aucune puissance soit en mesure de te le ravir ; car seule la vérité qui édifie est vérité pour toi.

L'Alternative, II^e Partie : Ultimatum, p. 306-313.

SEUL LE PAUVRE PEUT FAIRE DES RICHES

Pense à notre modèle, le Seigneur Jésus-Christ ! Il était pauvre, mais il a pourtant enrichi les autres ! Et sa vie n'exprime jamais rien de fortuit qui puisse laisser croire qu'il a été pauvre par hasard. Non ; sa vie est la vérité dans son essence ; aussi a-t-elle montré que, pour enrichir les autres, il faut être soi-même pauvre. Telle est la pensée divine, bien différente de celle qui a surgi du cœur de l'homme, et suivant laquelle c'est le riche qui enrichit les autres. Car non seulement les biens terrestres ne sont pas la vraie richesse, mais l'homme riche, si généreux soit-il quand il donne de son superflu, ne peut éviter d'avoir des périodes où il s'occupe de sa richesse, et tout ce temps, il ne travaille pas à enrichir les autres. Mais Christ fut pauvre aussi longtemps qu'il vécut ici-bas ; aussi son œuvre, aussi longtemps qu'il vécut, chaque jour à chaque heure, à chaque instant fut-elle d'enrichir les autres, et il s'y adonna tout entier, justement en vivant dans la pauvreté. Il n'est pas descendu du ciel pour être *pauvre*, mais pour rendre *les autres riches*. Mais il fallait pour cela qu'il fût pauvre. Il devint pauvre, non comme si cela lui était arrivé une fois dans la vie, après avoir été peut-être riche quelque temps. Il *devint pauvre*, c'était sa libre résolution, son choix. Il devint pauvre, et il le *resta* à tous égards. Il vécut comme exclu de la société humaine et (quelle légèreté de plaisanter avec sa propre réputation, quelle indifférence injustifiable devant le jugement d'autrui, le qu'en dira-t-on ; quelle impudence qui, par sa faute, devait le rabaisser très bas aux yeux de tous !) il ne s'entoura que de pécheurs et de péagers. Ainsi, il devint pauvre pour enrichir les autres. Sa résolution ne fut pas de devenir pauvre, mais d'enrichir les autres, et *c'est pourquoi* il devint pauvre. — Songe à l'apôtre Paul qui justement prononce ces mots : « Pauvre, nous faisons beaucoup de riches » (II Cor., 6,10). L'apôtre accepta calmement de vivre dans la pauvreté, exclu de la société, sans même avoir une femme qui lui appartînt, à qui il appartînt : il accepta calmement cette situation, et pourquoi, sinon parce qu'il y trouvait le moyen d'enrichir les autres.

Telle est la joie de penser que, plus tu deviens pauvre, plus aussi tu peux enrichir les autres. Que le monde te ravisse tout ou que tu perdes entièrement le monde, qu'importe ; c'est même le meilleur si tu le penses toi-même pour ton bien ! Au moment du désespoir, au fort de la détresse, le secours est tout proche, le changement qui apporte la transformation totale et infinie où toi, le pauvre, tu es le riche — car la vraie richesse consiste à enrichir les autres. C'est ainsi que là également la joie est cachée. Car seul le péché est la corruption de l'homme.

La joie de penser que, plus tu deviens pauvre, plus aussi tu peux enrichir les autres (in : Discours chrétiens, p. 120).

CHAPITRE XIV

LA RELIGIOSITÉ DU PARADOXE

ON NE PROUVE PAS L'EXISTENCE DE DIEU

Il ne faut pas dire du mal du paradoxe, passion de la pensée : le penseur sans paradoxe est comme l'amant sans passion, une belle médiocrité. Mais le propre de toute passion portée à son comble est toujours de vouloir sa propre ruine : de même, la passion suprême de la raison (*a*) est de vouloir un obstacle qui, de façon ou d'autre, cause sa perte. Le suprême paradoxe de la pensée est ainsi de vouloir découvrir quelque chose qui échappe à son emprise. [...]

Mais quelle est donc cette chose inconnue à laquelle se heurte la raison dans sa passion du paradoxe et qui trouble même la connaissance que l'homme a de lui-même ? C'est la chose inconnue. Pourtant, ce n'est pas quelque homme, pour autant qu'il connaisse son semblable, ni quelque autre chose dont il est informé. Appelons donc cette chose inconnue *le dieu*. Ce n'est là qu'un nom que nous donnons à cette chose. La raison ne songe guère à prouver que cette chose inconnue, le dieu, est de fait. Si en effet il n'est pas de fait, il est impossible d'en fournir la preuve ; mais s'il est de fait, il y a folie à vouloir l'administrer ; en effet, l'instant même où je la commence, je suppose l'être de fait non comme douteux (ce qu'une supposition ne peut être, puisqu'elle est supposition), mais comme établi ; sinon je ne commencerais pas, comprenant fort bien que toute la preuve serait impossible si le dieu n'était pas de fait. Par contre, si, par ces termes : prouver l'être réel du dieu, j'entends prouver que la chose inconnue qui est de fait, est le dieu, je m'exprime alors avec assez peu de bonheur ;

(*a*) Dans ce chapitre je traduis *Forstand* (all. *Verstand*) par raison, bien qu'il s'agisse de la raison pratique en plein exercice (note de TISSEAU).

car je ne prouve rien, et surtout pas une réalité de fait ; je ne fais que développer un concept. Il est scabreux de vouloir prouver l'être de fait d'une chose, et qui pis est pour les courageux esprits qui s'y aventurent, la difficulté est telle que la célébrité ne les attend pas précisément. Toute l'administration de la preuve devient toujours tout autre chose ; elle développe une conclusion, celle où j'ai admis la réalité de la chose en question. Ainsi, que je me meuve dans le monde tangible et sensible, ou dans celui de la pensée, toujours je conclus de, et non à l'être de fait. Par exemple, je ne prouve pas qu'il y a une pierre, mais que la chose qui est là est une pierre ; le tribunal prouve, non qu'il y a un criminel, mais que l'accusé qui est là, est un criminel. Qu'on appelle l'être de fait un *accessorium* ou l'éternel *prius*, jamais il ne peut être prouvé. [...]

Quand donc on veut prouver l'être de fait du dieu [...] on prouve, à défaut de cet être, autre chose, une sottise qui parfois se passerait de preuve ; et, en tout cas, l'on ne prouve jamais rien de bien fameux ; car l'insensé dit en son cœur qu'il n'y a pas de dieu, mais celui qui se dit en son cœur et dit aux autres : attends un peu, je vais te donner la preuve, quel sage exceptionnel n'est-il pas ! (1). Si, à l'instant même où l'on va commencer la preuve, l'on n'est pas dans une égale indécision sur l'être ou le non-être du dieu, l'on ne donne certes pas la preuve ; et s'il en est ainsi au début, l'on n'en viendra jamais à commencer, d'abord par crainte d'échouer, et puisque peut-être le dieu n'est pas ; puis, parce que l'on n'a rien avec quoi commencer. [...]

La passion du paradoxe qu'éprouve la raison se heurte donc constamment à cette chose inconnue qui est de fait, certes, mais demeure inconnue, et pour autant n'est pas. La raison ne va pas plus loin ; cependant, en sa paradoxie, elle ne peut laisser d'en venir à ce point et de s'en occuper ; car il ne convient pas d'exprimer le rapport qu'elle soutient avec la chose inconnue en disant que celle-ci n'est pas de fait ; puisque cette proposition implique justement un rapport.

Les Miettes philosophiques, chap. III : « Le paradoxe absolu. »

(1) Quel excellent sujet pour un comique !

LE CHRISTIANISME N'EST PAS UNE DOCTRINE

Si le christianisme était une doctrine philosophique, on pourrait l'honorer en le disant difficile à concevoir (par la spéculation) ; mais s'il admet lui-même que la difficulté est de devenir et d'être chrétien, il ne saurait pas même être difficile à comprendre, en ce sens que l'on peut commencer par la difficulté — celle de devenir chrétien et de l'être.

Mais le christianisme n'est pas une doctrine (1) ; il exprime une contradiction propre à l'existence et il est une communication existentielle. S'il était une doctrine, il ne saurait *eo ipso* former le contraire de la spéculation, dont il serait un moment intrinsèque. Il concerne l'existence, le fait d'exister ; mais l'existence et le fait d'exister sont précisément le contraire de la spéculation. Et c'est justement parce que le christianisme n'est pas une doctrine qu'il y a en ce qui le concerne une énorme différence entre savoir

(1) Pourvu qu'un empressé n'aille pas tout de suite expliquer au monde des lecteurs combien tout mon livre est lamentable, comme le montre à l'excès ma sornette de dire que le christianisme n'est pas une doctrine. Mais entendons-nous. C'est une chose qu'une doctrine philosophique qui se prête à l'entendement et demande à être comprise par la spéculation, et une autre, qu'une doctrine qui demande à être réalisée dans l'existence. S'il est question d'une intelligence de cette dernière doctrine, cette intelligence doit être de comprendre qu'il s'agit d'exister dans la doctrine, de comprendre combien il est difficile d'y exister, de comprendre quelle immense tâche existentielle la doctrine pose au disciple. Quant, à une époque donnée, il est devenu banal d'admettre à propos d'une pareille doctrine existentielle qu'il est extrêmement facile d'être ce qu'elle enjoint, mais bien difficile de le comprendre par la spéculation, on peut être en bonne intelligence avec cette doctrine existentielle si l'on s'efforce de montrer combien il est difficile de s'y conformer en existant. Par contre, c'est se méprendre sur une telle doctrine que de vouloir la soumettre à la spéculation et la méprise va croissant à mesure que l'on poursuit dans cette voie. Et elle est à son comble quand on arrive finalement au point où, non content de spéculer, on prétend l'avoir comprise dans la spéculation. On en vient à ce point par la médiation du christianisme et de la spéculation et c'est pourquoi par une conséquence toute naturelle, la spéculation moderne est l'incompréhension suprême du christianisme. Dans de pareilles conditions, et quand de plus, il est de fait que le XIX^e siècle est terriblement adonné à la spéculation, il est à craindre que le terme de doctrine soit instantanément pris au sens de doctrine philosophique qui doit et veut être soumise à l'entendement. C'est pour éviter ce danger que j'ai préféré appeler le christianisme « une communication existentielle », afin de bien le différencier de la spéculation.

en quoi il consiste et être chrétien. Cette distinction est inconcevable pour une doctrine, parce qu'une doctrine ne se rapporte pas à l'existence. Si notre époque a retourné la situation et transformé le christianisme en doctrine philosophique qu'il s'agit de soumettre à l'entendement, et si elle a fait de la condition du chrétien une bagatelle, je n'y peux rien. Du reste, sous prétexte que le christianisme n'est pas une doctrine, prétendre qu'il n'a aucun contenu, c'est purement chicaner. Quand le croyant existe dans la foi, son existence a un immense contenu, mais non au sens d'une moisson de paragraphes.

Je me suis efforcé de formuler la contradiction existentielle du christianisme dans le problème des *Miettes* : une félicité éternelle se décide dans le temps par rapport à un fait historique. Si je disais que le christianisme est une doctrine, celle de l'incarnation, de l'expiation, etc., le malentendu surgirait aussitôt avec une extrême facilité. La spéculation s'emparerait de cette doctrine, montrerait l'imperfection des conceptions païenne et juive, etc. Le christianisme deviendrait un moment (a), peut-être le moment suprême, mais il deviendrait essentiellement la spéculation. *Post-scriptum*, II^e Partie, chap. IV, 1^{re} sect., § 2.

L'EXISTENCE EST CONTRADICTION ABSOLUE

Toutes les conceptions de l'existence se classent suivant le degré d'intériorisation dialectique de l'individu. Si l'individu, non dialectique en lui-même, a sa dialectique en dehors de lui, nous avons *les conceptions esthétiques*. Si l'individu, dialectique en lui-même, emploie intérieurement la dialectique à l'affirmation de sa personne, sans donc que son motif dernier devienne dialectique en soi, puisque le moi fondamental s'emploie à se surmonter et à s'affirmer lui-même, nous avons alors *la conception éthique*. Si l'individu a une dialectique intérieure qui s'emploie à l'anéantissement du moi devant Dieu, nous avons *la religiosité A* (b). Si l'individu a la dialectique du paradoxe, si tout reste d'imma-

(a) Tout ce texte vise le hégélianisme.

(b) Kierkegaard l'oppose à la religiosité B, c'est-à-dire au religieux ayant pris corps dans l'Eglise chrétienne.

nence foncière est anéanti, si toute liaison est coupée et si l'individu se trouve ainsi au point extrême de l'existence, nous avons *la religiosité du paradoxe*. Cette intériorité paradoxale est la plus grande possible, car même la détermination la plus dialectique qui demeure dans le cadre de l'immanence a pour ainsi dire une possibilité de faux-fuyant, de dérobage, de retour à l'éternel situé en arrière ; il semble que l'on n'ait pas tout engagé. Mais la rupture porte l'intériorité à sa plus grande intensité possible...

Les diverses sortes de communications existentielles se classent à leur tour suivant la conception de l'existence. (La spéculation, abstraite et objective, fait totalement abstraction de l'existence et de l'intériorité ; et quand le christianisme accentue paradoxalement l'existence, la spéculation est la plus grande méprise possible du christianisme). *L'immédiateté, la sphère esthétique* ne voient aucune contradiction dans l'existence ; exister est une chose, et la contradiction, une autre qui vient du dehors. *La sphère éthique* voit la contradiction, mais dans le cadre de l'affirmation de soi. *La sphère de la religiosité A* conçoit la contradiction comme souffrance de l'anéantissement de soi, mais dans l'immanence ; cependant, en mettant l'accent de l'éthique sur l'existence, elle empêche l'existant de demeurer abstraitement dans l'immanence ou de rester abstrait en voulant demeurer dans l'immanence. *La sphère du paradoxe religieux* rompt avec l'immanence et elle fait de l'existence la contradiction absolue, non dans le cadre de l'immanence, mais en l'opposant à celle-ci. Il n'y a aucune affinité immanente et fondamentale entre le temporel et l'éternel, parce que l'éternel est lui-même venu dans le temps où il veut établir cette parenté.

Post-scriptum, II^e Partie, chap. IV, 2^e sect.,
B) Le dialectique, § 1.

LA FÉLICITÉ ÉTERNELLE NE SE FONDE PAS SUR L'HISTOIRE

L'historien cherche à atteindre la plus grande certitude possible et il n'y a en cela aucune contradiction, car l'historien n'est pas dans la passion : tout au plus a-t-il la passion objective du chercheur, mais il n'est pas dans la passion subjective. Il appartient comme chercheur à un vaste courant

qui se poursuit de génération en génération ; au point de vue de la science objective, il lui importe toujours d'approcher d'aussi près que possible la certitude ; mais au point de vue de la subjectivité, son effort ne lui importe pas. Si par exemple (et ce serait une faute chez un savant) il se faisait un point d'honneur strictement personnel d'apporter la certitude absolue en une question, il découvrirait, en proie à une juste némésis, que tout savoir historique n'est qu'une approximation. Je n'entends pas rabaisser ainsi la recherche historique, mais cet exemple met en lumière la contradiction de vouer la plus extrême passion de la subjectivité à un point d'histoire ; là réside la contradiction du problème, où pourtant il n'est pas question de quelque passion injustifiée, mais de la plus profonde de toutes. — Le philosophe cherche à pénétrer la réalité historique en la soumettant à la pensée ; il s'occupe de ce travail objectivement et, suivant qu'il y réussit, le détail historique perd à ses yeux de son importance. Ici, encore, il n'y a pas de contradiction,

La contradiction ne paraît que lorsque le sujet, au comble de sa passion subjective, soucieux d'une félicité éternelle, doit fonder celle-ci sur un savoir historique dont le maximum est une approximation. Le savant coule des jours paisibles ; ce qui l'occupe objectivement et scientifiquement n'affecte en rien sa manière d'être et son existence personnelles. [...] Celui qui, au comble de la passion et perplexe au sujet de sa félicité éternelle, est ou doit être intéressé au fait que tel ou tel a existé, doit également être intéressé au moindre détail le concernant ; et pourtant, il ne peut parvenir à plus qu'une approximation, et il est absolument dans la contradiction. Supposons authentique l'historicité du christianisme : si tous les historiens du monde s'unissent pour rechercher et établir la certitude, il leur est cependant impossible de poser plus qu'un à peu près. Au point de vue historique, il n'y a donc pas d'objections à soulever ; la difficulté est d'un autre ordre ; elle surgit quand la passion subjective doit être mise en liaison avec un fait historique sans qu'il soit question de renoncer à la passion subjective. Une amante obtient, de seconde main, la certitude que le bien-aimé, mort sans lui avoir jamais donné de vive voix l'assurance de son sentiment, a cependant assuré qu'il l'aimait ; le ou les témoins auront beau être dignes de toute confiance ;

la question aura beau être éclaircie au point qu'un historien, un avocat subtil et incrédule pourra déclarer que rien n'est plus certain : l'amante aura tôt fait de découvrir le caractère douteux de l'affirmation ; et la personne qui, aimant, ne le découvrirait pas, ne mériterait guère qu'on lui fasse compliment : car celui qui aime ne se glorifie pas de l'objectivité. Si grâce à des documents historiques, un homme acquiert la certitude absolue de sa naissance légitime ou illégitime, et met alors toute sa passion à tirer au clair cette affaire d'honneur sans que nul tribunal ou nulle autre autorité privée puisse, en dernier ressort, apporter la décision qui le tranquilliserait peut-être, trouve-t-il une certitude suffisante pour sa passion, en dépit des documents qui satisferont le plus pointilleux des juristes et un esprit objectif. Mais l'amante, et cet homme soucieux de son honneur s'efforceraient de renoncer à cette passion de certitude ; ils se consoleraient à la pensée de l'éternel qui comporte plus de félicité que la naissance la plus légitime et constitue la félicité suprême de l'amour humain, que l'amante soit d'ailleurs aimée ou non au sens humain. Mais l'on ne renonce pas au souci de la félicité éternelle à l'égard de laquelle l'individu n'a rien d'éternel sur un fait historique dont la connaissance est à son maximum une approximation.

Remarque. — Objectivement, il n'est nullement plus difficile de savoir ce qu'est le christianisme que ce qu'est l'islamisme ou tout autre fait historique, sinon pour autant que le christianisme n'est pas chose simplement historique ; mais la difficulté est de devenir chrétien, parce que tout chrétien ne l'est que cloué au paradoxe d'avoir fondé sa félicité éternelle sur son rapport avec un fait historique. Faire, comme la spéculation, du christianisme une histoire éternelle, du dieu dans le temps un devenir éternel de Dieu, etc. (a), ce sont autant de faux-fuyants et de jeux de mots. Une fois encore, la difficulté, c'est que je ne puis obtenir aucun savoir historique tel que, alors que je pourrais au point de vue objectif m'en contenter, je puisse en faire le fondement d'une félicité éternelle, la mienne, et non celle d'un autre, c'est-à-dire tel que je puisse envisager

(a) Allusion à la philosophie de Hegel qui se présente comme une philosophie de l'histoire et comme une théologie du Dieu-Vivant.

de le faire. Si je le fais, je romps avec toute pensée et je ne dois pas alors me mêler sottement après coup de comprendre, puisque, si je dois à toute force comprendre, pas plus qu'avant je n'en viendrai à comprendre autre chose que le devenir chrétien où paradoxe s'oppose à toute pensée.

Post-scriptum, ibid., § 2.

LE CHRISTIANISME EST LE PARADOXE ABSOLU

Le fait historique est que le dieu, l'Éternel, est apparu à un moment précis du temps sous la forme d'un homme particulier. Ce singulier caractère de l'historique qui n'est pas l'historique pur et simple, mais l'historique qui ne peut devenir tel que contrairement à son essence, a conduit la spéculation à une plaisante illusion. Elle peut sans peine comprendre un pareil fait historique, ce fait historique éternel, comme elle dit, et même le comprendre éternellement (*a*). Beau climat, belle gradation, en vérité, qui a cette remarquable propriété d'aller à rebours ; car il est certes bien plus facile de comprendre ce fait historique éternel *sub specie aeternitatis*, du moment qu'on ne s'embarasse pas d'une méprise. Si elle consiste à fonder une félicité éternelle sur un fait historique, elle n'est pas supprimée en disant que le fait en question est formé d'une contradiction, si du moins l'on doit maintenir qu'il est historique ; sinon, l'éternel n'est certes pas alors devenu historique ; et même si l'on ne doit pas le maintenir, la gradation garde son ridicule, puisque, s'il y avait lieu d'établir cette gradation, il faudrait le faire de façon inverse.

Un fait historique éternel, c'est un jeu de mots ; c'est faire de l'histoire un mythe, même si, dans le même paragraphe, on combat la tendance à forger des mythes. Au lieu d'observer qu'il y a deux contradictions dialectiques, d'abord celle qui consiste à fonder sa félicité éternelle sur le rapport avec un fait historique, puis celle de ce fait posé contre toutes les lois de la raison, on laisse de côté la première, et l'on volatilise la seconde. Un homme est éternel suivant sa possibilité [en puissance] et il en prend conscience dans le temps : c'est la contradiction au sein de l'immanence. Mais

(*a*) Cf. note précédente.

dire que l'Être par essence éternel devient de fait, naît, grandit et meurt, c'est briser avec toute pensée. Par contre, si le réel devenir de l'éternel dans le temps doit être un devenir éternel, la religiosité se trouve abolie, « toute théologie devient anthropologie » (Feuerbach, *L'essence du Christianisme*) (a) ; de communication existentielle qu'il est, le christianisme se transforme en ingénieuse doctrine métaphysique bonne pour les professeurs. *Post-scriptum, ibid.*, § 3.

LE CHRISTIANISME NE PEUT NI NE DOIT ÊTRE COMPRIS

La difficulté est simplement de maintenir la dialectique qualitative du paradoxe absolu et de tenir tête aux illusions. A l'égard de ce que peut, doit et veut être le paradoxe absolu, l'absurde, l'incompréhensible, il faut de la passion pour maintenir dialectiquement la distinction de l'incompréhensible. Et s'il est ridicule de se livrer à des discours aussi obscurs qu'exaltés et superstitieux sur le caractère incompréhensible de choses parfaitement explicables, il l'est inversement tout autant de se mêler d'expliquer ce qui est par essence paradoxal, comme s'il s'agissait de cela et non, tout au contraire, de se placer au point de vue qualitatif et de soutenir que le paradoxe ne peut pas s'expliquer, et que l'intelligence, la fausse intelligence qu'on en prend ne doit pas aussi finir par semer la confusion dans toutes les autres sphères. Quand le discours religieux fondé sur le paradoxe n'y prend pas garde, il se prête à une interprétation ironique justifiée, que d'ailleurs le prédicateur exalté et tout à ses imaginaires visions et à son ivresse spirituelle croie écarter un peu le voile, déchiffrer les runes (b) mystérieuses et entrevoir l'explication que démentent les rapsodies où ce voyant-devin trahit son commerce illicite avec le religieux, puisque le paradoxe absolu se refuse à toute explication, ou que le prédicateur se fondant sur le paradoxe renonce à le comprendre, tout en reconnaissant volontiers que l'intelligence en est d'un ordre bien supérieur, ou qu'après un effort en ce sens, il avoue son impuissance, ou mette encore

(a) Cf. le texte de la p. 199 et la note (cf. *L'Essence du Christianisme*, trad. Joseph ROY, Paris, 1864, p. 376).

(b) Vieux caractères d'écriture allemands et scandinaves.

l'absurdité du paradoxe en parallèle avec autre chose, etc. Toutes ces erreurs, que l'ironie a charge de dépister et de démasquer, viennent de ce que l'on ne respecte pas la dialectique qualitative des sphères, suivant laquelle ce qui est un mérite pour les choses incompréhensibles, mais par essence intelligibles et qu'on finit par comprendre, est bien loin d'en être un touchant l'incompréhensible par essence. La méprise vient de ce que, malgré le recours au nom de Christ, etc., on a rétrogradé le christianisme à l'esthétique (comme y excellent en particulier les super-orthodoxes à leur insu) où l'incompréhensible ne l'est que relativement (soit que l'on n'ait pas encore compris, soit qu'il faille, pour le comprendre, l'intervention d'un voyant au perçant regard de faucon), et est incompréhensible relativement, parce qu'il trouve son explication dans un état supérieur situé en arrière dans le temps, tandis que le christianisme est une communication existentielle qui confère à l'existence un caractère paradoxal : il demeure ainsi paradoxe tant qu'il y a existence et ne s'explique qu'avec l'éternité, sans donc qu'il ait mérite, aussi longtemps qu'on est dans le temps, à saboter l'explication, à s'imaginer qu'on est dans l'éternité ; car, aussi longtemps que l'on est dans le temps, la dialectique qualitative accuse toute tentative de ce genre d'être un inqualifiable acte de sabotage. La dialectique qualitative souligne sans cesse que l'on n'a pas à badiner *in abstracto* avec les choses sublimes pour se livrer ensuite dans la pratique au sabotage ; elle enjoint de saisir sa tâche essentielle *in concreto* et de s'en acquitter essentiellement. Mais il y a des choses qui entrent difficilement dans la tête de certaines personnes, par exemple la notion passionnée de l'incompréhensible. Le début du discours est peut-être parfaitement correct ; mais tout à coup, la nature reprend le dessus ; Sa Révérence ne peut pas résister à l'illusion qu'il est bien plus relevé d'écarter les voiles ; alors commence la comédie. A l'occasion déjà de maints problèmes tout relatifs, les hommes peuvent se rendre ridicules par leur ardent empressement à les expliquer grâce à de vagues indications pleines de profondeur ; mais pour le paradoxe absolu, cette façon de soulever le voile en clignant des yeux, ce silence où les fidèles s'exaltent aux écoutes, ce silence seulement interrompu lorsque, l'un après l'autre, ces fanatisés se lèvent et, le corps raidi, cherchent aussi à

deviner ce qu'entrevoit Sa Révérence, tandis que les femmes ôtent leur chapeau pour ne rien perdre des prophétiques paroles : toute cette tension vers la vague vision de Sa Révérence est profondément ridicule. Et le comble du comique, c'est que cette lueur indécise serait supérieure à la passion de la foi ; si elle était quelque chose, il s'agirait plutôt de la souffrir comme une faiblesse chez un croyant peu affermi dans la foi qui, n'ayant pas la force d'en accentuer avec passion le caractère incompréhensible, chercherait à voir un peu en clignant des yeux ; car toute cette manie de chercher à entrevoir est impatience. [...] Toute cette manie de chercher à entrevoir et tout ce qui s'y ramène, assez rare il est vrai de nos jours et quelle qu'en soit la cause, n'est ni plus ni moins que minauderie de dévot. Un prêtre chrétien qui ne sait pas dans l'humilité et dans l'effort de son existence se contenir et contenir les fidèles en prêchant que le christianisme ne peut ni ne doit être compris, un prêtre qui n'établit pas que la tâche consiste justement à observer ce point et à endurer cette crucifixion de la raison, un prêtre qui a tout compris grâce à la spéculation est comique. [...]

Le dialectique du problème exige la passion de la pensée non pour le comprendre, mais pour comprendre ce qu'il en est de rompre avec la raison, le raisonnement et l'immanence, pour perdre alors le dernier point d'appui de l'immanence, l'éternité située en arrière et, soi-même placé au point extrême de l'existence, pour exister en vertu de l'absurde.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., B) Le dialectique.

PARADOXE ET EXPLICATION

La thèse que Dieu a existé sous forme humaine, est né, a grandi, etc., est bien le paradoxe *sensu strictissimo*, le paradoxe absolu. Mais absolu, il ne peut se rapporter à une différence relative. Le paradoxe relatif se rapporte à la différence relative des cerveaux plus ou moins intelligents, mais le paradoxe absolu, du fait même de son absolu, ne peut se rapporter qu'à la différence absolue où l'homme diffère de Dieu, et non à la querelle toute relative où l'on dispute pour savoir si un homme est plus intelligent qu'un autre. Mais la différence absolue entre Dieu et l'homme, c'est justement que l'homme est un être individuel existant (le plus intel-

ligent comme le plus sot) dont la tâche essentielle ne peut donc être de penser *sub specie aeterni* : éternel, certes, il n'en est pas moins essentiellement un existant aussi longtemps qu'il existe, et l'essentiel doit être aussi, pour lui, l'intériorité dans l'existence ; par contre, Dieu est l'être infini qui est éternel. Dès que je rends l'intelligence du paradoxe commensurable à la différence des intelligences plus ou moins grandes (différence qui ne dépasse jamais la condition humaine, à moins d'être si brillant cerveau qu'on ne soit pas seulement homme, mais encore Dieu), l'intelligence que je donne du paradoxe montre *eo ipso* que je n'ai pas compris le paradoxe absolu, mais un paradoxe relatif ; car tout ce qu'on peut comprendre du paradoxe absolu, c'est qu'il ne peut pas être compris. [...] Qu'est-ce qu'*expliquer* une chose ? Est-ce montrer que la chose obscure en question n'est pas cette chose, mais une autre ? L'explication serait étrange : il me semble qu'une explication a pour but d'établir que la chose examinée est bien cette chose précise que l'on dépouille de son obscurité, sans l'éliminer elle-même. Sinon, l'explication est autre chose, une rectification. L'explication du paradoxe le met en évidence et le débarrasse de son obscurité ; la rectification élimine le paradoxe et met en évidence qu'il n'y en a pas ; dans ce dernier cas, on n'explique pas le paradoxe, mais bien qu'il n'y en a pas. Mais si le paradoxe paraît du fait que l'éternel et un homme particulier existant se trouvent réunis, l'explication élimine-t-elle de l'existant le fait qu'il existe, comme elle élimine le paradoxe ? Et quand un existant tout seul ou grâce à un autre, en est venu ou est amené à la limite où, lui semble-t-il, il n'existe pas, qu'est-il alors ? Il est distrait. Aussi, l'explication du paradoxe absolu portant qu'il n'y a pas de paradoxe, sinon jusqu'à un certain point, autrement dit, qu'il n'y a que des paradoxes relatifs, cette explication n'est pas valable pour des existants, mais pour des distraits. [...]

Expliquer le paradoxe, est-ce en faire un terme de rhétorique dont l'honorable spéculant reconnaît bien la valeur, mais en la contestant ? Dans ce cas, en fin de compte, il n'y a pas de paradoxe. Honneur à M. le Professeur ! Et je ne le dis pas pour ravir son titre de gloire, comme si je pouvais moi-même abolir le paradoxe ; nullement. Mais quand le professeur a aboli le paradoxe, celui-ci est bel et bien sup-

primé, et je suis certes fondé à dire qu'il l'est — à moins que cette abolition ne concerne le professeur plus que le paradoxe, si bien qu'au lieu d'annuler le paradoxe, il s'est lui-même tristement gonflé d'une chimérique importance. Dans l'autre cas, on admet qu'expliquer une chose, c'est lui donner sa claire signification, et montrer qu'elle est bien ce qu'elle est et non autre chose. Expliquer le paradoxe, ce serait donc saisir de façon toujours plus profonde sa nature et voir qu'il est le paradoxe. Dieu est ainsi une idée suprême qui ne peut s'expliquer par autre chose ; on ne peut l'expliquer qu'en se plongeant dans cette notion même ; les principes suprêmes de toute pensée ne peuvent se prouver qu'indirectement, de façon négative : et si le paradoxe était ainsi la limite des rapports qu'un existant soutient avec une vérité éternelle essentielle, il ne saurait non plus s'expliquer par autre chose, si l'explication doit concerner des existants. [...]

Expliquer une chose est-ce l'annuler ? Je sais bien que le terme allemand *aufheben* (a) a des sens divers et même opposés ; on a souvent rappelé qu'il signifie à la fois *tollere* et *conservare*, ôter et garder. Je ne sache pas du tout que le terme danois *ophaeve* prête à cette équivoque ; par contre, je sais que nos philosophes dano-allemands l'emploient comme le mot allemand. [...] *Aufheben*, au sens de *tollere*, c'est détruire, et au sens de *conservare*, c'est garder dans un état absolument inchangé, ne faire subir absolument rien à la chose conservée. Quand le gouvernement supprime (*ophaever*) un parti politique, il le détruit ; quand quelqu'un me garde quelque chose, il m'importe qu'il n'y fasse subir aucun changement. Le philosophique *aufheben* n'est ni l'un, ni l'autre. La spéculation supprime donc toute la difficulté en me laissant celle de savoir ce que je dois entendre par son opération de *aufheben*. Mais, admettons-le, si *aufheben*, c'est réduire une chose à un moment relatif, comme c'est le cas lorsqu'on réduit le décisif, le paradoxe, à un moment relatif, cela revient à dire qu'il n'y a ni paradoxe ni décision, car l'un et l'autre sont ce qu'ils sont par leur

(a) Un des termes essentiels de la dialectique hégélienne ; cf. G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, liv. I^{er}, 1^{re} sect., chap. I, C, 3, note (trad. S. JANKÉLÉVITCH, Paris, 1947, t. I, p. 101-102).

irréductibilité. Quant à savoir si la spéculation a raison, c'est une autre affaire ; il s'agit simplement ici de savoir comment son explication du christianisme se rapporte au christianisme qu'elle explique.

Elle ne dit nullement que le christianisme est la non-vérité ; elle dit, tout au contraire, qu'elle en conçoit la vérité. On ne peut pourtant pas réclamer davantage ; le christianisme a-t-il jamais demandé d'être plus que la vérité ; et quand la spéculation s'attache à le concevoir, tout est évidemment dans l'ordre. Eh non, pourtant, il n'en est pas ainsi ; la spéculation systématique ne fait qu'user à l'égard du christianisme d'un peu d'habileté en recourant à toutes sortes de formules diplomatiques qui en imposent aux esprits crédules. Le christianisme, tel que l'entend le spéculant, n'est pas ce que l'on prêche aux simples. Pour ceux-ci, il est le paradoxe que le spéculant, lui, sait abolir. Ce n'est donc pas le christianisme qui est, a été et sera la vérité, ce que conçoit le spéculant n'est pas l'intelligence du fait que le christianisme est la vérité, non, c'est l'intelligence qu'il a du christianisme qui est la vérité de celui-ci. Cette intelligence est ainsi autre chose que la vérité. [...]

On a dit beaucoup de choses singulières, regrettables et révoltantes sur le christianisme ; mais la plus sotte qu'on ait jamais dite à son sujet, c'est qu'il est vrai jusqu'à un certain point. On a dit bien des choses étonnantes, pitoyables et révoltantes sur l'enthousiasme ; mais la plus sotte qu'on ait dite à son sujet, c'est qu'il est jusqu'à un certain point. On a dit bien des choses surprenantes, regrettables et révoltantes sur l'amour ; mais la plus sotte qu'on ait dite à son sujet, c'est qu'il est jusqu'à un certain point. Et quand un homme s'est prostitué à parler ainsi de l'enthousiasme et de l'amour, quand il a ainsi trahi sa sottise, qui tient moins à la raison même qu'à son excessif développement, comme la maladie du foie tient à l'hypertrophie de cet organe, [...] alors il reste encore un autre phénomène, le christianisme. [...] La subjectivité culmine dans la passion, le christianisme est le paradoxe, paradoxe et passion se conviennent parfaitement, et le paradoxe convient parfaitement à qui se trouve à la pointe extrême de l'existence. Et même, on ne trouve pas dans le monde entier deux amants qui se conviennent comme la passion et le paradoxe,

dont la lutte est simplement comme celle des amoureux se disputant pour savoir lequel des deux a éveillé la passion de l'autre : de même ici pour la situation où l'existant se trouve porté par le paradoxe lui-même aux extrêmes confins de l'existence. [...]

Il est commode d'être chrétien en se dispensant du martyre de croire contre la raison, du danger mortel de se trouver au-dessus de 70 000 brasses de profondeur pour trouver Dieu là seulement. Le pataugeur tâte du pied par crainte de s'enfoncer ; de même, l'homme raisonnable tâtonne avec sa raison dans la probabilité ; il trouve Dieu lorsqu'elle est suffisante et il lui rend grâces aux grands jours de fête de cette probabilité, une fois qu'il a obtenu un gagne-pain vraiment satisfaisant, avec chance d'un prochain avancement par-dessus le marché, une fois qu'il a épousé une belle et charmante jeune fille et que le chef d'État-Major Marcussen en personne déclare que ce sera un heureux mariage ; car cette jeune fille est de ces beautés qui, selon toute vraisemblance, durent longtemps ; et elle est si bien bâtie que, selon toute apparence, elle mettra au monde des enfants sains et vigoureux. Croire contre la raison, c'est autre chose ; et il est impossible de croire avec la raison, car celui qui croit ainsi ne parle que de métier, de prendre femme, de cultiver son champ, de soigner ses bœufs, autant de choses qui ne sont en rien objet de foi, puisque la foi rend *sans cesse* grâce à Dieu, *sans cesse* dans le danger mortel, dans cette collision de l'infini et du fini qui est un péril pour qui est une synthèse de l'un et de l'autre. Aussi la probabilité est-elle si peu chère au croyant qu'il ne craint rien tant ; il sait fort bien, en effet, qu'en y recourant il commence à perdre la foi. Car la foi a deux tâches : celle d'être vigilante, et celle de découvrir à chaque instant l'invraisemblable, le paradoxe, pour le maintenir alors avec la passion de l'intériorité.

Post-scriptum, II^e Partie, 2^e sect., chap. II.

SCANDALE ET CHRISTIANISME

La doctrine du christianisme est celle de l'Homme-Dieu, de la parenté entre Dieu et l'homme, mais, notons-le, parenté telle que la possibilité du scandale est, si j'ose

dire, la garantie par laquelle Dieu s'assure contre un trop grand rapprochement de l'homme. La possibilité du scandale est l'élément dialectique de tout l'ordre chrétien. Si on l'écarte, non seulement le christianisme se réduit au paganisme, mais il devient encore tellement fantastique que le paganisme doit le tenir pour un galimatias. Jamais homme n'a eu l'idée qu'il puisse être proche de Dieu au point qu'enseigne le christianisme, au point qu'il doive et puisse venir à lui en Christ. S'il faut entendre cette parenté telle quelle et directement, sans la moindre réserve et avec le plus parfait sans-gêne, alors, si l'on qualifie de démence humaine les fictions du paganisme sur les dieux, le christianisme est l'invention d'un Dieu fou ; seul un Dieu qui a perdu la raison a pu s'aviser d'une pareille doctrine : ainsi doit en juger un homme qui a encore conservé son jugement. Le Dieu incarné, si l'homme pouvait tout bonnement être son camarade, serait le pendant du prince Henri, de Shakespeare (a).

Dieu et l'homme sont deux qualités séparées par une différence qualitative infinie. Toute doctrine qui néglige cette différence est sur le plan humain une démence et, sur le plan divin, un blasphème. Dans le paganisme l'homme a fait de Dieu un homme (le dieu-Homme) ; dans le christianisme, Dieu se fait homme (l'Homme-Dieu) — mais dans l'amour infini de sa grâce miséricordieuse, il pose pourtant une condition, il ne peut faire autrement. Sa tristesse en Christ, c'est justement qu'il « ne peut faire autrement » : il peut s'abaisser, prendre la forme d'un serviteur, souffrir, mourir comme les hommes, les inviter tous à venir à lui, sacrifier chaque jour de sa vie et chaque heure du jour, et sacrifier sa vie — mais il ne peut supprimer la possibilité du scandale. Œuvre unique de l'amour, tristesse insondable de l'amour : Dieu même ne peut pas — comme d'ailleurs il ne veut pas, ne peut pas vouloir — mais même s'il le voulait, il ne peut pas empêcher que cette œuvre d'amour ne puisse devenir pour l'homme la dernière des misères, exactement le contraire de ce qu'elle est ! Car la plus grande misère humaine possible, plus grande encore que le péché, c'est de se scandaliser de Christ et de demeurer

(a) Dans *Henri IV*.

pris dans le scandale. Et Christ ne peut pas, « l'Amour » ne peut pas empêcher cela. C'est aussi pourquoi il dit : « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de scandale ! » (Math., XI, 6.) Il ne peut faire davantage. Il peut donc, la chose est possible, en venir à rendre par son amour un homme aussi misérable qu'il pourrait jamais le devenir. Insondable contradiction de l'amour ! Mais pourtant il ne peut, par amour, se résoudre à laisser s'accomplir l'œuvre d'amour ; et si pourtant elle plongeait l'homme dans une misère qu'il n'aurait jamais connue autrement !

Parlons de ces choses à la manière humaine. Quelle bassesse, celle d'un homme qui n'a jamais ressenti le besoin de tout sacrifier par amour et qui, par suite, ne l'a jamais pu ! Mais s'il découvre que justement ce sacrifice qu'il accomplit par amour risque d'entraîner le plus grand malheur de l'être aimé, que va-t-il se passer ? Ou bien l'amour perd en lui sa tension ; au lieu d'être une vie jaillissante, il s'effondre et se renferme au fond d'un sentiment mélancolique ; l'homme s'est départi de l'amour ; il n'a pas osé faire cette œuvre de l'amour, même en succombant, non sous l'œuvre elle-même, mais sous le poids de cette possibilité. De même, en effet, qu'un poids devient infiniment plus lourd quand on le fixe au bout d'un bâton que l'on doit tenir à l'autre extrémité pour le soulever, de même aussi toute œuvre devient infiniment plus pénible quand elle prend un caractère dialectique, et le plus pénible quand cette dialectique est sous le signe de la sympathie, de sorte que ce que l'amour pousse à faire pour l'être aimé, la sollicitude dont celui-ci est l'objet semble, par ailleurs, le déconseiller. — Ou bien l'amour a triomphé et l'homme a osé agir par amour. Mais dans la joie de l'amour (et il est toujours joyeux, surtout dans le sacrifice total), il y a eu pourtant une profonde tristesse, car la possibilité était à (a). Et c'est pourquoi il a accompli son œuvre d'amour

(a) A savoir : que le sacrifice fût pris en vain. Kierkegaard, qui parle « à la manière humaine » et au passé, plaide manifestement *pro domo* et s'adresse à son ancienne fiancée. L'interprétation biographique reste d'ailleurs obscure, car la possibilité vise aussi bien le passé (« l'histoire » de la vie intérieure) que le risque pour elle d'être prise en vain. Mais il est remarquable que Kierkegaard se livre à ce parallèle dans ce chapitre. On voit quel effroyable tourment dut être la rupture de ses fiançailles (note de TISSEAU).

à lui et a effectué le sacrifice (qui l'a quant à lui rempli d'allégresse) non sans larmes ; car — comment m'exprimer — cette sombre possibilité plane au-dessus de ce tableau d'histoire intérieure. Et pourtant, si elle n'avait pas plané ainsi, son œuvre n'aurait pas été celle de l'amour vrai. — O, mon ami, que sont tes épreuves dans la vie ? Force ton cerveau, enlève tout voile et mets à nu les *viscera* du sentiment dans ton cœur, fais tomber toute muraille qui te sépare de celui dont tu lis l'histoire ; lis alors Shakespeare — et tu frémiras devant les conflits qu'il présente. Mais même Shakespeare semble avoir reculé s'effroi devant les conflits religieux proprement dits. Peut-être ne peut-on les exprimer que dans la langue des dieux. Et nul homme ne peut la parler ; car, comme un Grec l'a déjà dit en termes magnifiques, l'homme apprend des hommes à parler, et des dieux à se taire.

Cette différence qualitative infinie qui sépare Dieu et l'homme, c'est la possibilité du scandale, qui ne peut être supprimée. Dieu se fait homme par amour ; vois, dit-il, ce qu'il en est d'être homme. Mais il ajoute ; prends garde, car en même temps je suis Dieu — heureux qui ne se scandalise pas de moi. Il revêt comme homme la forme d'un humble serviteur, afin que nul ne se croie exclu ou pense qu'il y a parmi les hommes acception de personnes susceptible d'amener tel ou tel plus près de Dieu. Non ; il est l'homme de peu. Regarde, dit-il, et vois quelle est la condition humaine ; mais prends garde, car en même temps, je suis Dieu — heureux celui pour qui je ne suis pas une occasion de scandale.

Prenant mes responsabilités devant le tribunal du Très-Haut, j'ai donc la hardiesse de dire que ces mots « Heureux celui pour qui je ne suis pas une occasion de scandale » appartiennent à la prédication que l'on donne de Christ, sinon au même titre que les termes de l'institution de la Sainte Cène, du moins comme ces mots : Que chacun s'éprouve soi-même. Ce sont les propres termes de Christ et il faut, surtout dans la chrétienté, sans cesse les répéter comme une injonction à chacun en particulier. Partout où ces mots ne forment pas comme un accompagnement [...] ou en tout cas, partout où l'exposé de la doctrine chrétienne n'est pas en tout point pénétré de cette pensée, le christia-

nisme est un blasphème. Car Christ est allé ici-bas sous la forme d'un humble serviteur, sans gardes du corps ni serviteurs. Mais la possibilité du scandale (et quel sujet de tristesse elle lui était en son amour !) l'a préservé et le préserve ; elle établit un abîme vertigineux entre Lui et celui qui fut pour Lui le disciple le plus proche, et qui se tint le plus proche de Lui.

Car celui qui ne se scandalise pas *adore* en croyant. Mais l'adoration, expression de la foi, signifie que l'abîme vertigineux de l'infini est établi entre celui qui adore et celui qui est adoré. Car dans la foi, la possibilité du scandale est encore le moment dialectique. [...]

Les formes du scandale

[Parcourons] les formes diverses du scandale, lequel se rapporte principalement au paradoxe (Christ), et reparait ainsi dans toute détermination de l'ordre chrétien, chacune se rapportant à Christ qu'elle sous-entend.

La forme inférieure de scandale, celle qui, à vues humaines, est la plus innocente, consiste à laisser tout ce qui concerne Christ dans l'indécision, et à porter un jugement comme celui-ci : Je ne me permets absolument pas de me prononcer à ce sujet ; je n'ai pas la foi, mais je ne juge rien. La plupart ne voient pas que c'est là une forme de scandale. En fait, on a purement et simplement oublié le *Tu dois* chrétien. Par suite, on ne voit pas que cette façon de mettre Christ dans l'indifférence est le scandale. Le christianisme t'est annoncé, cela signifie que tu dois avoir une opinion sur Christ ; Il est, ou le fait qu'il est et qu'il a été de fait décide de toute la vie. Si Christ t'est annoncé, il y a scandale à dire : Je ne veux pas me prononcer à ce sujet. [...]

La forme suivante de désespoir est la forme négative mais passive. Elle sent bien qu'elle ne peut ignorer Christ, et elle n'est pas capable de laisser en l'état la question qui le concerne, pour vaquer aux occupations de la vie. Mais elle ne peut non plus croire ; elle a sans cesse les yeux fixés sur un seul et même point, le paradoxe. Elle honore d'ailleurs le christianisme, elle montre bien que la question : « Que te semble de Christ ? » est réellement la plus décisive. Un scandalisé de cette catégorie passe sa vie comme une ombre ; il consume ses jours, parce qu'au fond de lui-

même il est toujours hanté par ce problème décisif. Et ainsi, il exprime quelle réalité a le christianisme (comme le pâtir de l'amour malheureux par rapport à l'amour).

La dernière forme de scandale est [...] la forme positive. Elle déclare que le christianisme est mensonge et fausseté ; elle nie le Christ, nie qu'il a vécu et qu'il a été celui qu'il s'est dit, et cela, soit à la façon du docétisme (*a*), soit à la façon du rationalisme, de sorte que Christ, ou bien ne devient pas un homme particulier, mais une simple apparence, ou bien devient simplement un homme particulier, de sorte encore que, ou bien il se réduit à la poésie, à la mythologie sans prise sur la réalité, ou bien il se réduit, selon le rationalisme, à une réalité qui ne saurait prétendre être divine. Cette négation de Christ comme paradoxe implique naturellement encore la négation de tout l'ordre chrétien, le péché, le pardon des péchés, etc.

Cette forme de scandale est le péché contre le Saint-Esprit. Comme les Juifs disaient de Christ qu'il chassait les démons par la puissance du démon, cette forme de scandale fait aussi de Christ une invention du diable.

Ce scandale est la plus haute élévation de puissance du péché ; la plupart du temps, on ne le voit pas, faute d'établir, comme le veut le christianisme, l'opposition entre le péché et la foi.

Par contre, cette opposition est mise en valeur dans tout cet ouvrage qui, dès la première partie (*b*) a tout de suite donné la formule de l'état d'où tout désespoir est banni : le moi qui se rapporte à lui-même et veut être lui-même devient transparent et se fonde en la puissance qui

(*a*) Différents courants du début du christianisme se sont cristallisés autour de deux positions : l'*ébionisme* qui fait du Christ un homme sans caractère divin, le *docétisme* qui nie l'humanité du Christ au profit de sa divinité ; le Christ est, pour le docétisme, dénué de corps, mais aux yeux des hommes, il *paraît* (paraître : *dokein* en grec, d'où *docétisme*) être un homme. Ayant une semblance de chair, le Christ aurait souffert et ne serait mort qu'en apparence.

(*b*) Le chapitre A du A de la première partie de *La maladie à la mort* s'intitule : « Le désespoir est une maladie de l'esprit, du moi, et peut ainsi prendre trois formes : le désespoir où l'on n'a pas conscience d'avoir un moi, le désespoir où l'on ne veut pas être soi, le désespoir où l'on veut être soi. »

l'a posé. Et cette formule est encore, comme nous l'avons rappelé à plusieurs reprises, la définition de la foi.

La maladie à la mort, II^e Partie, B, c, p. 116-122.

SCANDALE ET PARADOXE DE L'HOMME-DIEU

Comme le concept de « foi », celui de « scandale » est une catégorie spécifiquement chrétienne se rapportant d'ailleurs à la foi. La possibilité du scandale est un carrefour, elle place devant un carrefour. On s'écarte de la possibilité pour aller soit au scandale, soit à la foi ; mais l'on ne vient jamais à la foi sans passer par la possibilité du scandale. [...]

Le scandale se rapporte essentiellement au composé de Dieu et de l'homme, ou à l'Homme-Dieu. La spéculation a naturellement cru pouvoir « concevoir » l'Homme-Dieu, et cela s'entend, puisqu'elle le dépouille des déterminations de temporalité, de contemporanéité, de réalité. En somme, et l'on ne force pas les termes en disant que c'est là simplement se livrer à des bouffonneries et se moquer du monde, il est triste et terrible de voir que cette attitude a reçu les honneurs d'une profonde théorie (a). Non, l'Homme-Dieu connaît aussi la *situation*, cette situation où quelqu'un à tes côtés est l'Homme-Dieu. Il n'est pas l'unité de Dieu et de l'homme, pareille terminologie résulte d'une illusion d'optique. L'Homme-Dieu est l'unité de Dieu et d'un homme particulier. Que le genre humain soit ou doive être apparenté à Dieu, c'est la conception du paganisme antique ; mais qu'un certain homme particulier soit Dieu, c'est le propre du christianisme, et cet homme particulier est l'Homme-Dieu. Ni dans le ciel, ni sur la terre, ni dans les enfers, ni dans les égarements de la pensée la plus fantaisiste ne se rencontre la possibilité d'une association pour notre raison aussi folle. On le reconnaît quand on est dans la situation du contemporain et il n'y

(a) Il est probable qu'ici, et dans ce qui suit, Kierkegaard vise L. FEUERBACH qui, dans *L'Essence du christianisme* de 1841 et dans *L'Essence de la religion* de 1845 (*L'école du Christianisme* de KIERKEGAARD fut écrite en 1848 et publiée en 1850) développe cette idée que le seul Dieu de l'homme, c'est l'être même de l'Homme et que le Christ n'est que le remplaçant, l'image et le modèle de l'unité du genre humain (cf. p. 187).

a pas de rapport possible avec l'Homme-Dieu sans se mettre d'abord dans cette situation. [...]

Le scandale au sens strict, κατ'ἐξοχήν, a donc trait à l'Homme-Dieu et prend deux formes : ou bien il va dans le sens de l'élévation, on se scandalise d'entendre un homme particulier se dire Dieu, agir ou parler d'une manière qui révèle Dieu. [...] Ou bien il va dans le sens de l'abaissement ; on se scandalise de voir que celui qui est Dieu est cet homme de peu souffrant comme un humble. [...] Dans le premier cas, le scandale arrive de telle sorte que je ne suis nullement choqué par cet humble, mais par l'exigence où il veut que je le croie Dieu. Et si je l'ai cru, le scandale se montre alors par ailleurs, dans la prétention d'être Dieu émise par cet homme insignifiant, cet impuissant qui, au moment de passer aux actes, se montre absolument incapable. Dans un cas, on part du terme homme et le scandale porte sur le terme Dieu ; dans l'autre, on part du terme Dieu, et le scandale porte sur le terme homme.

L'Homme-Dieu est le paradoxe absolu ; aussi est-il absolument certain que la raison finira par s'y achopper. Si l'on ne voit pas le scandale dans le sens de l'élévation, on le découvre dans celui de l'abaissement. Il n'est pas impossible qu'un homme abondamment doué de fantaisie et de sentiment vrai représentant d'un christianisme enfantin ou puéril (car, pour un enfant, il n'y a pas de scandale proprement dit et c'est pourquoi, strictement, le christianisme n'est pas en fait posé pour lui), dise qu'il croit que cet homme particulier a été Dieu, sans découvrir le scandale. La raison en est son idée rudimentaire de Dieu ; il s'abandonne à une fantaisie enfantine ou puérile appliquée à quelque chose d'extraordinaire, d'infiniment élevé, de sacré et de pur ; il se représente un homme supérieur à tous les rois, etc., sans que cette notion comporte la qualité : Dieu. En d'autres termes, cet homme n'a aucune catégorie ; ainsi s'explique sa croyance qu'un homme particulier est Dieu, sans qu'il s'achoppe au scandale. Mais ce même homme se heurtera à l'autre aspect, celui de l'abaissement.

Tel est le scandale, et l'Écriture le montre aussi de la sorte aux passages où Christ lui-même met en garde contre le scandale.

Mais l'Écriture parle encore d'un scandale provoqué

par Christ et dont la possibilité réside dans un passé historique. En effet, ce scandale ne se rapporte pas à Christ comme Christ, comme Dieu (scandale proprement dit, dont les deux formes subsisteront aussi longtemps que la temporalité, jusqu'à l'abolition de la foi) ; il se rapporte à un homme particulier pur et simple, entrant en conflit avec l'ordre établi.

L'École du Christianisme, II^e Partie : bref résumé, p. 99.

*La possibilité du scandale est la négation
de la communication directe*

La possibilité du scandale est donnée à chaque instant, confirmant sans cesse l'abîme vertigineux qui sépare l'Individu de l'Homme-Dieu, et au-dessus duquel s'étend la foi. Pour le répéter toujours, il ne s'agit pas de cas fortuits ; il ne se trouve pas que certains, et non d'autres, remarquent la possibilité du scandale, qui est pour tous la même pierre d'achoppement, que l'on choisisse la foi ou le scandale.

La communication commence donc par faire reculer, mais débiter de la sorte, c'est nier la communication directe. La chose est facile à voir, d'une évidence presque matérielle. De ce qui s'offre directement, on ne peut pas dire qu'il repousse d'abord ; mais de ce qui se présente en repoussant d'abord, on ne peut pas dire qu'il s'offre directement. D'autre part, on ne peut pas dire non plus qu'il repousse seulement ; car il attire, mais après avoir d'abord repoussé.

Mais si l'on supprime la possibilité du scandale comme on l'a fait dans la chrétienté, tout le christianisme est alors communication directe ; il est aboli ; il est devenu quelque chose de léger et de superficiel qui ne blesse ni ne guérit assez profondément ; il est devenu l'invention mensongère de la pure compassion humaine oublieuse de la différence qualitative infinie qui sépare Dieu de l'homme.

Nier la communication directe, c'est exiger la foi

La possibilité du scandale, situation par laquelle on débute, exprime au sens le plus profond que l'on est devenu attentif, ou que la plus grande attention possible est requise de l'homme (dans une mesure autre que pour les rapports

strictement humains, car il s'agit du divin) devant la décision de devenir croyant. La communication directe cherche peut-être aussi de son mieux à rendre attentif qui la reçoit : elle le prie et le conjure, elle lui met sur la conscience l'importance de la cause, elle exhorte, menace, etc. ; tout cela est encore communication directe, et c'est pourquoi il ne s'y trouve pas assez de sérieux à l'égard de la décision suprême, ni gain suffisant d'attention.

Non, le sérieux, c'est de commencer par nier la communication directe. La possibilité du scandale est effrayante ; et pourtant, comme la loi par rapport à l'Évangile, elle est la rigueur inséparable du sérieux. Il n'y a ni communication, ni réception directes : il y a un choix. Il n'en va pas ici comme dans la communication directe où la règle est de séduire, de menacer, d'exhorter pour que s'effectue peu à peu, insensiblement le passage où l'on admet, est convaincu, est d'opinion, etc. Non, un genre très précis de réception est ici requis : celui de la foi. Et la foi est elle-même une détermination dialectique. Elle est un choix, et nullement la réception directe ; et celui qui la reçoit est celui qui révèle s'il veut croire ou être scandalisé.

Mais toute la philosophie moderne a tout fait pour nous imaginer que la foi est d'ordre immédiat, est l'immédiat ; et cela dépend à son tour de ce que l'on a aboli la possibilité du scandale, fait du christianisme une doctrine, destitué l'Homme-Dieu, a laissé au rebut la situation du contemporain. Ce que la philosophie moderne entend par foi, c'est proprement une opinion, la croyance au sens ordinaire. Le christianisme est transformé en doctrine proclamée à ce titre à l'homme qui croit alors qu'il en est comme elle dit. Aussi le stade suivant consiste-t-il à « concevoir » cette doctrine, et la philosophie s'y applique. Tout cela serait parfaitement juste si le christianisme était une doctrine, mais comme il ne l'est pas, tout cela est aussi complètement insensé. La foi, au sens plein, se rapporte à l'Homme-Dieu qui, signe de contradiction, nie la communication directe et exige la foi.

L'École du christianisme, II^e Partie, chap. IV,
§ 5, p. 172.

CHAPITRE XV

LE SÉRIEUX

LE CONCEPT D'ANGOISSE

L'angoisse de l'innocence

L'innocence est ignorance. Dans l'ignorance, l'homme n'est pas posé comme esprit ; il est une âme en union immédiate avec son naturel. L'esprit est en lui comme un rêve. Cette conception est entièrement conforme à celle de la Bible qui, en refusant à l'homme dans l'état d'innocence la conception de la distinction du bien et du mal, condamne toutes les imaginaires théories du catholicisme sur le mérite.

Cet état comporte la paix et le repos ; mais en même temps, il implique autre chose, qui n'est ni la discorde ni la lutte ; car il n'y a rien contre quoi combattre. Qu'est-ce donc ? Rien. Mais quel effet produit ce rien ? Il engendre l'angoisse. Le profond mystère de l'innocence, c'est qu'elle est en même temps angoisse. Dans son rêve, l'esprit projette sa propre réalité ; cette réalité n'est rien, mais ce rien voit constamment l'innocence en dehors de soi. [...]

Comme le concept d'angoisse ne se trouve presque jamais traité en psychologie, il me faut relever qu'il est entièrement différent de la crainte et concepts semblables, ayant trait à quelque chose de précis, tandis que l'angoisse est la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la possibilité. On ne trouvera donc pas l'angoisse chez l'animal qui, par nature, n'est pas déterminé comme esprit.

Si nous considérons les positions dialectiques de l'angoisse,

nous voyons qu'elles possèdent l'ambiguïté psychologique. L'angoisse est une antipathie *sympathique*, est une sympathie *antipathique*. On voit aisément, me semble-t-il, qu'elle est une détermination psychologique en un tout autre sens que la concupiscence de tout à l'heure. Le langage le confirme absolument ; nous parlons, en effet, de douce angoisse, de doux tourments, d'angoisse étrange, timide, etc.

En premier lieu, l'angoisse posée dans l'innocence n'est donc aucunement la faute ; en second lieu, elle n'est aucunement un lourd fardeau, une souffrance incompatible avec la félicité de l'innocence. Si l'on observe les enfants, on trouvera cette angoisse plus nettement caractérisée comme une recherche du fantastique, du monstrueux, de l'énigmatique. [...] Cette angoisse est tellement essentielle à l'enfant qu'il ne veut pas la fuir ; elle a beau l'inquiéter, elle le captive pourtant de ses doux tourments. [...]

De même donc que le rapport de l'angoisse à son objet, à une chose qui n'est rien (et nous disons aussi d'une manière topique que nous sommes angoissés pour rien) est absolument ambigu, de même aussi le passage, qui peut être ici établi, de l'innocence à la faute sera dialectique au point de montrer que l'explication est ce qu'elle doit être, psychologique. Le saut qualitatif est étranger à toute ambiguïté, mais celui qui par l'angoisse devient coupable, est innocent ; car ce qui s'est emparé de sa personne, ce n'est pas lui, mais l'angoisse, une puissance étrangère qui lui inspirait non de l'amour, mais de l'anxiété — et pourtant il est coupable, puisqu'il a succombé à l'angoisse qu'il aimait en la craignant. Il n'y a au monde rien de plus ambigu que cela, et c'est pourquoi cette explication est la seule psychologique alors que, pour le répéter, elle ne prétend jamais rendre compte du saut qualitatif. [...]

Toute la question est celle de l'apparition de l'angoisse. L'homme est une synthèse d'âme et de corps. Mais une synthèse est inconcevable quand ses deux termes ne sont pas unis dans un troisième. Ce troisième terme, c'est l'esprit. Dans l'innocence, l'homme n'est pas seulement animal, et d'ailleurs il ne serait jamais homme s'il était à quelque moment de sa vie seulement animal. Dans l'innocence, l'esprit est aussi présent, mais d'une manière immédiate, à l'état de rêve. Dans la mesure où il est donné, il est en

un sens une puissance ennemie ; car il trouble constamment le rapport de l'âme et du corps, qui a bien la durée, mais sans l'avoir pleinement, dans la mesure où il ne l'obtient que du fait de l'esprit. D'un autre côté, l'esprit est une puissance amie soucieuse d'établir le rapport. Quel est alors le rapport de l'homme à cette puissance ambiguë, comment l'esprit se rapporte-t-il à lui-même et à sa condition ? Comme angoisse. L'esprit ne peut se débarrasser de lui-même, ni davantage s'emparer de lui-même, aussi longtemps qu'il est extérieur à lui-même ; l'homme ne peut non plus sombrer dans le végétatif, puisqu'il est par nature esprit ; il ne peut fuir l'angoisse, car il l'aime ; et il ne peut à vrai dire l'aimer, car il la fuit. L'innocence est alors à son plus haut degré. Elle est ignorance, non une brutalité animale, mais une ignorance qui, caractérisée par l'esprit, est précisément l'angoisse, parce que son inconscience n'est relative à rien. Ici il n'y a pas de connaissance du bien et du mal, etc. ; mais toute la réalité du savoir se projette dans l'angoisse comme le rien monstrueux de l'ignorance.

L'angoisse et le péché

L'innocence est encore là ; mais il ne suffit plus que d'entendre un mot et l'ignorance est cristallisée. L'innocence ne peut naturellement pas comprendre ce mot ; mais l'angoisse a pour ainsi dire obtenu sa première proie ; au lieu du rien, elle a un mot énigmatique. Quand donc la Genèse rapporte que Dieu dit à Adam : « Tu ne mangeras pas des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal », il va de soi qu'Adam ne comprit pas vraiment cette parole ; comment, en effet, pouvait-il comprendre la différence du bien et du mal, puisque cette distinction ne vint qu'avec la jouissance.

Quand on admet que l'interdiction suscite le désir, on a un savoir au lieu de l'ignorance, car Adam a dû avoir une connaissance de la liberté, puisque son désir était de s'en servir. Donc cette explication ne peut venir qu'après coup. L'interdiction angoisse Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Ce qui flottait aux yeux d'Adam innocent comme le rien de l'angoisse est maintenant intégré en lui et y est encore le rien, l'angoissante possibilité

de *pouvoir*. De ce qu'il peut, il n'a encore aucune idée ; sinon, l'on présuppose, comme c'est en général le cas, ce qui s'ensuit : la distinction du bien et du mal. Seule est donnée la possibilité de pouvoir comme une plus haute expression de l'angoisse, parce qu'en un sens plus relevé, cette expression est et n'est pas, et parce qu'en un sens plus noble, Adam l'aime et la fuit.

Après la formule de l'interdiction, celle du jugement : « Car certainement tu mourras. » Adam ne comprend naturellement pas du tout le sens du mot mourir ; en revanche, si l'on admet que ce mot lui ait été dit, rien n'empêche qu'il ait eu l'idée d'une chose terrible. A cet égard, l'animal lui-même peut comprendre la valeur mimique, le mouvement de la voix de celui qui parle sans saisir la parole. Si l'on donne à l'interdiction le pouvoir de susciter le désir, on peut aussi conférer au terme de châtiment celui d'éveiller une idée effrayante. Cependant, cette conception jette la confusion. L'effroi ne devient ici qu'angoisse seulement ; car Adam n'a pas compris la parole prononcée, et nous avons donc encore ici simplement l'ambiguïté de l'angoisse. L'infinie possibilité de pouvoir provoquée par l'interdiction se rapproche par le fait que cette possibilité indique une possibilité à sa suite.

L'innocence se trouve ainsi portée au point où elle va s'évanouir. Elle se trouve dans l'angoisse en rapport avec l'interdiction et le châtiment. Elle n'est pas coupable, et pourtant, elle éprouve l'angoisse d'être déjà perdue. [...]

Suit la chute. La psychologie ne peut l'expliquer ; car elle est le saut qualificatif. Mais considérons un moment la conséquence comme elle est donnée dans le récit pour fixer encore une fois nos regards sur l'angoisse, présupposition du péché héréditaire.

La conséquence fut double ; le péché entra dans le monde, et le sexuel fut posé. Cela est d'une extrême importance pour montrer l'état originel de l'homme. Si, en effet, il était une synthèse fondée sur un troisième terme, une chose ne pourrait avoir deux conséquences. S'il n'était pas une synthèse d'âme et de corps portée par l'esprit, le sexuel ne pourrait jamais intervenir avec la culpabilité. [...]

Dans l'innocence, Adam était comme esprit, un esprit à l'état de rêve ; la synthèse n'est donc pas réelle ; car

c'est l'esprit qui l'opère et il n'est pas encore posé comme esprit. Chez l'animal la différence sexuelle peut se développer par la voie de l'instinct, ce qui n'est pas possible pour l'homme qui est une synthèse. Au moment donc où l'esprit se pose, il pose la synthèse, mais pour cela il lui faut d'abord la pénétrer en opérant la dissociation de ses termes, et la limite du sensible est précisément le sexuel. L'homme ne peut parvenir à cette limite qu'au moment où l'esprit devient réel. Auparavant, il n'est pas animal, mais il n'est pas non plus homme à proprement parler ; au moment où il devient homme, il le devient aussi du fait qu'il est animal.

La culpabilité n'est donc pas la sensualité, nullement ; mais sans le péché, il n'y a pas de sexualité, et sans la sexualité, l'histoire ne commence pas.

Le concept d'angoisse, chap. I, §§ 5, 6, p. 83-92.

* * *

On peut comparer l'angoisse au vertige. On a le vertige quand on plonge le regard dans un abîme. Mais la raison du phénomène n'est pas moins l'œil que l'abîme ; car il suffit de ne pas regarder. L'angoisse est ainsi le vertige de la liberté survenant quand l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, scrutant les profondeurs de sa propre possibilité, saisit le fini pour s'y appuyer. La liberté succombe dans ce vertige. La psychologie ne peut et ne saurait aller plus loin. Au même instant tout est changé, et la liberté se relevant se voit coupable. Entre ces deux instants se place le saut que nulle science n'a expliqué ou ne peut expliquer. Quand on devient coupable dans l'angoisse, on le devient avec toute l'ambiguïté possible. L'angoisse est une défaillance féminine où la liberté tombe en syncope ; au point de vue psychologique, la chute arrive toujours dans cette faiblesse ; mais l'angoisse est en même temps le plus haut point de l'égoïsme, et nulle manifestation concrète de la liberté n'est aussi égoïste que la possibilité de toute semblable manifestation. C'est là encore le facteur prépondérant qui détermine la double attitude, sympathique et antipathique, de l'individu. Dans l'angoisse réside l'infini égoïste de la possibilité ; il ne tente pas comme un choix, mais apporte la captivante anxiété de ses doux tourments.

Le concept d'angoisse, chap. II, § 2, p. 108.

L'angoisse après le péché

Par angoisse objective [...] nous entendons la répercussion dans le monde entier de cette culpabilité venant de la génération (*ibid.*, p. 103). [...] Le péché est entré dans le monde par le saut qualitatif et c'est toujours ainsi qu'il y entre. Le saut qualitatif une fois posé, on pourrait croire que l'angoisse s'efface, puisqu'on l'a définie l'apparition à elle-même de la liberté en sa possibilité. Car le saut qualitatif étant la réalité, la possibilité est de ce fait annulée, et l'angoisse aussi. Mais tel n'est pas le cas. D'une part, en effet, la réalité n'est pas un moment unique ; de l'autre, la réalité posée est une réalité illégitime. L'angoisse entre donc de nouveau en rapport avec ce qui a été posé et l'avenir. Mais l'objet de l'angoisse étant désormais déterminé, son rien est vraiment quelque chose, puisque la distinction de bien et de mal [...] est posée *in concreto* et que, par suite, l'angoisse a perdu son ambiguïté dialectique. C'est le cas d'Adam comme de tout individu après lui ; car le saut qualitatif les met à complète égalité.

Quand le saut qualitatif a posé le péché dans l'Individu, la distinction de bien et de mal se trouve aussi donnée. Nulle part, nous n'avons versé dans la misérable doctrine selon laquelle *il faut* que l'homme pèche ; au contraire, nous avons sans cesse protesté contre tout savoir de pure expérience ; nous avons dit et nous répétons que le péché se présuppose lui-même comme la liberté et ne s'explique pas plus qu'elle par un antécédent. Si l'on prend au début la liberté comme un *liberum arbitrium* (qui n'a de place nulle part, cf. Leibniz) (a), susceptible de choisir indifféremment le bien ou le mal, on voue toute explication à un échec radical. Si l'on fait du bien et du mal l'objet de la liberté, on livre au fini tant la liberté que les concepts de bien et de mal. La liberté est infinie et ne procède de rien. Aussi, prétendre que l'homme pèche nécessairement, c'est vouloir développer en droite le cercle du saut.

Le concept d'angoisse, chap. IV, p. 168.

(a) Cf. *Théodicée*, §, 319 sq.

LE REPENTIR

Le péché se développe en sa conséquence ; le repentir le suit pas à pas, mais toujours en retard d'un instant. Il se contraint lui-même à la vue qui l'effraie, mais comme le roi Lear (« *O belle œuvre ruinée de la nature !* ») (a), il a perdu les rênes du gouvernement et n'a de force que pour se lamenter. L'angoisse est alors à son comble. Le repentir a perdu la raison, et l'angoisse est le repentir en puissance. La conséquence du péché suit son cours, elle traîne, après elle, l'individu comme le bourreau traîne par les cheveux une femme hurlant de désespoir. En avant, l'angoisse découvre la conséquence avant sa venue, comme on sent sur soi-même la menace d'un orage ; la conséquence approche, l'individu frémit comme un cheval qui s'arrête en hennissant à l'endroit où il a une fois été pris de peur. Le péché triomphe. L'angoisse se jette désespérée dans les bras du repentir qui risque l'effort suprême. Il voit la conséquence du péché comme la souffrance du châtement, la perdition comme la conséquence du péché. Il est perdu, son jugement est prononcé, sa condamnation est certaine, et pour circonstance aggravante du jugement, l'individu doit être traîné à travers la vie au lieu du supplice. En d'autres termes, le repentir est tombé dans la démence.

Le concept d'angoisse, chap. IV, § 1, p. 173.

LE DÉMONIAQUE

Le démoniaque est l'angoisse devant le bien. Dans l'innocence, la liberté n'est pas posée comme telle ; sa possibilité est l'angoisse qu'éprouve l'individualité. Dans le démoniaque, la situation est renversée. La liberté est posée comme servitude ; car elle est perdue. La possibilité de la liberté est encore ici l'angoisse. La différence est absolue ; car la possibilité de la liberté se montre ici par rapport à la servitude, opposé direct de l'innocence, laquelle est une détermination tendant à la liberté.

Le démoniaque est la servitude où l'on veut s'enfermer.

(a) Acte IV, sc. 6. Kierkegaard cite en allemand (note de TISSEAU).

Mais cette volonté est et demeure une impossibilité ; la servitude implique toujours une relation qui, même si elle semble entièrement dissipée, subsiste pourtant ; et l'angoisse apparaît au moment du contact. [...] Le propre du démoniaque n'est pas de se renfermer avec quelque chose, mais de se renfermer lui-même ; ainsi, par une profonde singularité de la vie, la servitude se constitue elle-même prisonnière. La liberté est sans cesse en communication (a) ouverte (même si l'on prend le mot au sens religieux, peu importe) ; la servitude se renferme de plus en plus et refuse tout contact. On peut l'observer dans toutes les sphères, chez les hypocondres, les maniaques, dans les plus nobles passions quand, par suite d'un profond malentendu, elles font du silence un système. [...] Quand la liberté entre alors en contact avec l'homme renfermé, il devient angoissé. On se sert tous les jours d'un terme très significatif : telle personne, dit-on, ne veut pas desserrer les dents. Ce mutisme est propre à la nature renfermée, et l'on est délivré de sa vaine abstraction par le langage, la parole. [...]

La vie offre d'abondants exemples dans toutes les sphères et à tous les degrés possibles. Un criminel endurci ne veut pas avouer (le démoniaque est ici le refus de communiquer avec le bien en acceptant la souffrance du châtiment). [...]

Le démoniaque est le soudain. Le soudain exprime le repliement de l'esprit sous un nouvel aspect. Le démoniaque est ce repliement par rapport au secret qu'il implique ; il est le soudain par rapport au temps. Le repliement résulte d'une attitude négative de l'individu qui se retranche sans cesse, et de plus en plus, de toute communication. Mais la communication exprime la continuité dont la négation est le soudain. On pourrait croire que l'esprit renfermé possède une extraordinaire continuité ; mais c'est exactement le contraire, malgré l'apparence quand on le compare à ces fades et molles effusions qui se résolvent toujours en impressions. La continuité de l'esprit renfermé est plutôt comparable au vertige qu'éprouverait une toupie tournant sans cesse sur sa pointe. Si le repliement ne va pas jusqu'à

(a) En danois *communicerende*. Au sens religieux, communion, Sainte Cène (note de TISSEAU).

la démence complète, sorte de *perpetuum mobile*, l'individualité gardera alors une certaine continuité avec le reste de la vie humaine. Devant cette continuité, celle toute apparente de l'esprit renfermé se révélera comme le soudain, un instant présent, l'instant d'après disparu, pour reparaître encore en son intégrité. Le propre du soudain est de ne pas entrer dans la trame de quelque continuité.

Si le démoniaque était d'ordre somatique, il ne serait jamais le soudain. Quand l'accès de fièvre, de démence, etc., est sujet à retours, on finit par en découvrir la loi qui supprime en une certaine mesure le soudain. Mais le soudain ne connaît aucune loi. Il n'entre pas dans le cadre des phénomènes de la nature ; il est d'ordre psychique ; il est la manifestation de la servitude.

Le soudain est comme le démoniaque l'angoisse devant le bien. Le bien désigne ici la continuité, première expression de la délivrance. Aussi, tandis que la vie de l'individualité va dans une certaine mesure de pair avec la continuité de la vie, l'esprit renfermé se maintient comme une sorte d'abracadabrante continuité en communication avec lui-même seulement, et par conséquent toujours analogue au soudain.

Quant au secret de l'esprit renfermé, le soudain peut exprimer le terrible, mais l'effet du soudain peut aussi paraître comique à l'observation. A ce point de vue, toute individualité est légèrement dotée de soudain, comme chacune l'est un peu d'idée fixe.

Le concept d'angoisse, chap. IV, § 2, p. 182-190.

L'ANGOISSE SAUVANT PAR LA FOI

La seule chose vraiment capable de désarmer les sophismes du repentir, c'est la foi, le courage de croire que l'état lui-même est un nouveau péché, le courage de renoncer à l'angoisse sans angoisse, ce dont seule est capable la foi, sans qu'elle anéantisse pour cela l'angoisse, mais en s'épanouissant de l'instant mortel de l'angoisse dans son éternelle jeunesse. Voilà ce que seule peut la foi ; car, dans la foi, seule la synthèse est éternellement et à chaque instant possible.

Le concept d'angoisse, *ibid.*, p. 175.



Apprendre à connaître l'angoisse est une aventure que tout homme doit affronter s'il ne veut pas se perdre, soit faute de ne l'avoir jamais éprouvée, soit en y sombrant ; s'instruire justement en cette matière, c'est donc apprendre la plus haute sagesse.

Si l'homme était ange ou bête, il ne pourrait connaître l'angoisse. Étant une synthèse, il en est capable, et il est d'autant plus homme que son angoisse est profonde, toutefois produite par lui et non, comme on l'entend d'ordinaire, s'imposant à lui de l'extérieur. Ainsi, et ainsi seulement, faut-il comprendre l'Écriture disant de Christ (*a*) qu'il a été angoissé jusqu'à la mort, et rapportant sa parole à Judas (*b*) : « Ce que tu fais, fais-le au plus tôt. » Même le mot terrible (*c*) dont Luther ne pouvait prêcher sans angoisse : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », même ce mot n'exprime pas aussi fortement la souffrance ; car il désigne un état où se trouve le Christ, tandis que l'autre parole caractérise une attitude relative à un état qui n'est pas.

L'angoisse est la possibilité de la liberté ; seulement, grâce à la foi, cette angoisse possède une valeur éducative absolue ; car elle corrode toutes les choses du monde fini et met à nu toutes leurs illusions. Il n'est pas de grand inquisiteur disposant de tourments aussi effroyables que l'angoisse ; il n'est pas d'espion pour assaillir avec autant de ruse un suspect à l'instant de sa plus grande faiblesse, ou pour lui tendre un fatal filet avec l'astuce dont il est capable ; il n'est pas de juge pour instruire un procès, examiner l'accusé avec la perspicacité de l'angoisse jamais en défaut, ni dans la distraction, ni dans le tumulte, ni dans le travail, ni le jour, ni la nuit.

L'école de l'angoisse est celle de la possibilité, et il faut être instruit par celle-ci pour l'être selon sa propre infinité. Aussi la possibilité est-elle la plus accablante de toutes les

(*a*) Matthieu, XXVI, 37-38 ; Marc, XIV, 33-34 ; Jean, XII, 27.

(*b*) Jean, XIII, 27.

(*c*) Marc, XV, 34.

catégories. [...] Dans la possibilité tout est également possible, et qui se met à son école a compris le terrible de la vie au moins autant que son aspect charmeur. [...] Quand on administre honnêtement les découvertes de la possibilité, celle-ci découvre toutes les choses finies, mais elle les idéalise sous la forme de l'infini, et accable d'angoisse l'individu jusqu'à ce qu'il en triomphe dans l'anticipation de la foi. [...] Quand on suit jusqu'au bout le cours de la possibilité, on perd tout, absolument tout, comme personne dans la réalité. Mais si l'on ne fraude pas la possibilité qui veut nous instruire, si on n'enjôle pas l'angoisse qui veut sauver, on reçoit ainsi toutes choses de nouveau comme personne dans la réalité, même en recouvrant dans ce domaine au décuple ; car le disciple de la possibilité reçoit l'infini tandis que l'âme de qui vit dans la réalité finie s'éteint dans le monde fini. Dans la réalité, aucun homme n'est tombé si bas qu'il ne puisse tomber encore plus bas, et qu'un ou plusieurs ne puissent tomber plus bas encore. Mais celui qui sombre dans la possibilité sent son regard se voiler, ses yeux se brouiller, et il ne peut saisir la règle que Pierre et Paul lui tendent en son naufrage comme une planche de salut ; son oreille se ferme et il ne peut entendre le prix d'un homme de son temps crié au marché ; il ne peut entendre qu'il est aussi bon que la plupart. Il sombre absolument, mais il remonte du fond de l'abîme plus léger que tout le poids effroyable de la vie. Mais je ne nie pas que le disciple de la possibilité ne soit exposé non pas, comme celui du monde fini, à de mauvaises fréquentations et à toutes sortes de dérèglements, mais à une chute : le suicide. Si, ayant commencé son instruction, il se méprend sur l'angoisse qui le détourne de la foi au lieu de l'y conduire, il est perdu. Mais si, dans cette éducation, il demeure dans l'angoisse sans se laisser duper par ses innombrables subterfuges, il se rappelle exactement le passé ; alors finissent par se déclencher les attaques de l'angoisse, terribles, mais non au point de les fuir. L'angoisse devient alors, pour lui, un esprit secourable qui le conduit malgré lui où il veut. [...]

Celui qui, au sujet de la faute, se mettra à l'école de l'angoisse, ne trouvera de repos que dans la rédemption.

Le concept d'angoisse, chap. V, p. 220-229.

ON NE VIT QU'UNE FOIS

On entend bien souvent ce mot : « On ne vit qu'une fois ; je voudrais bien voir Paris avant de mourir, ou faire fortune le plus vite possible, ou enfin me faire un grand nom dans le monde — car on ne vit qu'une fois. »

Assez rare est le cas, qui se présente pourtant, de l'homme n'ayant qu'un seul désir, un seul exclusivement. « Voilà », dit-il, « la chose que je pourrais désirer ; oh, puisse mon vœu se réaliser, car on ne vit qu'une fois ! »

Imagine cet homme à son lit de mort. Son désir ne s'est pas réalisé, mais son âme y est toujours attachée — et désormais ce n'est plus possible. Il se dresse alors sur sa couche ; avec la passion du désespoir, il exprime encore une fois son désir : « Oh, désespoir, il n'est pas réalisé ; oh, désespoir, on ne vit qu'une fois. »

Cela semble terrible et l'est vraiment, mais non comme il l'entend ; le terrible n'est pas son désir non réalisé, mais la passion avec laquelle il s'y attache. Sa vie n'est pas perdue du fait de sa déception, nullement ; si elle l'est, c'est parce qu'il n'a pas voulu renoncer à son désir, et n'a pas voulu apprendre de la vie rien de plus élevé que son désir, comme si tout dépendait de sa réalisation ou de son échec.

Le terrible véritable est donc tout autre ; il consiste par exemple dans la découverte que fait un homme à son lit de mort, ou dans l'évidence que prend alors à ses yeux ce sentiment qu'il a toute sa vie vaguement compris sans jamais vouloir le tirer au clair : il faut avoir souffert ici-bas pour la vérité pour avoir la félicité éternelle — et l'on ne vit qu'une fois, cette seule fois désormais révolue pour cet homme ! Et l'on a eu cette chance en son pouvoir, et l'on ne change pas l'éternité au-devant de laquelle, moribond, l'on va comme vers son avenir ! [...] L'important, croyons-nous, c'est uniquement d'achever d'heureuse façon notre course ici-bas ; le christianisme, lui, estime que tous les effrois viennent proprement de l'autre monde ; les terreurs de celui-ci sont en comparaison des enfantillages ; par suite, il ne s'agit pas de passer cette vie d'heureuse façon, mais d'affronter l'éternité comme il convient, dans la souffrance.

On ne vit qu'une fois : si, à l'heure de la mort, ta vie a été bien employée, c'est-à-dire en envisageant sainement l'éter-

nité, que Dieu alors en soit éternellement béni ; sinon, la négligence est éternellement irréparable : on ne vit qu'une fois ! [...]

Surtout, rappelle-toi ; on ne vit qu'une fois ; il y a des pertes éternellement irréparables et l'éternité — chose plus terrible encore ! — loin d'effacer le souvenir de ce que l'on a perdu, en est au contraire le ressouvenir éternel !

L'Instant, n° 8, p. 141.

L'ÉTERNITÉ

Ne te plains [...] jamais quand tu vois réussir de terribles entreprises qui révoltent ton âme contre Dieu ; ne te plains pas ; non, tremble et dis : Dieu du ciel, il est donc un de ces criminels capitaux, dont le crime a besoin de toute la temporalité pour se constituer, et qui ne reçoit son châtiment que dans l'éternité.

C'est donc par rigueur justement que le crime capital n'est pas puni ici-bas. Et c'est peut-être aussi parfois par sollicitude divine envers nous. Car il y a des différences entre nous ; l'un peut être de beaucoup supérieur à l'autre. Et c'est aussi une supériorité que de pouvoir être le criminel capital. Que la Providence laisse donc un pareil homme impuni ; nos idées seraient peut-être bouleversées si nous voyions qu'il est un criminel. Tu le vois, la situation peut être pire encore que tu ne l'imaginais dans ta plainte ; tu te plaignais que Dieu ne punit pas ce que tu pouvais discerner comme crime : peut-être parfois a-t-il vécu un criminel d'une telle envergure qu'absolument personne n'en a eu soupçon, au point que Dieu, pour ainsi dire, n'aurait pu se rendre intelligible à l'entourage de ce criminel s'il l'avait puni ; au point que Dieu en voulant le frapper dans le temps (sans tenir compte aussi que ce serait là empêcher le crime) serait presque obligé de troubler les contemporains de ce misérable, ce à quoi ne sauraient se résoudre l'amour et la sollicitude qu'il leur porte. Et ce criminel reste impuni dans le temps ; que c'est terrible !

Terrible, vraiment, quand on songe que certains crimes ont besoin de toute la temporalité pour se constituer et parfois même de ménagements envers nous ; ils ne sauraient être punis en cette vie ; tremble, mais n'accuse pas la justice de

Dieu ; non, tremble à la pensée de ce cruel avantage (et qu'il est terrible d'employer ce terme !) de ne pouvoir être puni que dans l'éternité ! Dans l'éternité seulement : ô Dieu de compassion ! Tout criminel, tout pécheur qui peut recevoir son châtement ici-bas peut être aussi sauvé, sauvé pour l'éternité ! Mais le criminel dont le privilège est de ne pouvoir être châtié en ce monde, ne peut pas non plus être sauvé, non — et c'est son privilège ! — il ne peut l'être que dans l'éternité : trouves-tu qu'il y ait lieu de se plaindre de la justice de Dieu ?

L'Instant, n° 8, p. 151.

* * *

De quoi se ressouvient-on dans l'éternité ? D'une seule chose : d'avoir souffert pour la vérité. Si tu veux pourvoir à ton avenir éternel, aie soin d'avoir à souffrir pour la vérité.

Et l'occasion en est donnée à chaque seconde ; comment en serait-il autrement en ce monde de mensonge, de tromperie, de friponnerie et de médiocrité ! Mais n'est-ce pas, tu n'es pas fou au point de saisir l'occasion, tu es trop bien avisé ; tu mets toute ta perspicacité à éviter, avec ce monde aimable, un conflit dont tu aurais à pâtir. En même temps, tu fais peut-être un peu l'hypocrite à tes yeux ; tu serais tout disposé à souffrir, dis-tu, si l'occasion s'offrait. O mon ami, tu ne dupes que toi, et jamais l'éternité ; la conséquence, c'est que tu n'auras dans l'éternité rien à te rappeler ; tu auras ainsi le tourment éternel de ce vide et la pensée torturante d'une vie gaspillée, remplie de choses dont l'éternité ne garde pas le souvenir !

L'Instant, n° 8, p. 145.

LA MORT ET LE SÉRIEUX

S'il est certain que la mort est un fait, comme c'est le cas, s'il est certain qu'avec sa décision tout est fini et qu'elle ne se mêle jamais de fournir elle-même une explication, alors, il s'agit de se comprendre soi-même, et le sérieux comprend que si la mort est une nuit, la vie est le jour, que si l'on ne peut travailler la nuit, on peut agir le jour, et comme le mot bref de la mort, l'appel concis, mais stimulant de la vie, c'est : aujourd'hui même. Car la mort envisagée dans le sérieux est une source d'énergie comme nulle autre ; elle rend vigilant comme rien d'autre. La mort incite l'homme

charnel à dire : « Mangeons et buvons, car demain, nous mourrons. » Mais c'est là le lâche désir de vivre de la sensualité, ce méprisable ordre de choses où l'on vit pour manger et boire, et où l'on ne mange ni ne boit pour vivre. L'idée de la mort amène peut-être l'esprit plus profond à un sentiment d'impuissance où il succombe sans aucun ressort ; mais à l'homme animé de sérieux, la pensée de la mort donne l'exacte vitesse à observer dans la vie, et elle lui indique le but où diriger sa course. Et nul arc ne saurait être tendu ni communiquer à la flèche sa vitesse comme la pensée de la mort stimule le vivant dont le sérieux tend l'énergie. Alors le sérieux s'empare de l'actuel aujourd'hui même ; il ne dédaigne aucune tâche comme insignifiante ; il n'écarte aucun moment comme trop court ; il travaille de toutes ses forces à plein rendement, prêt cependant à sourire de lui-même si son effort se prétend méritoire devant Dieu, et prêt à comprendre en son impuissance qu'un homme n'est rien et qu'en travaillant avec la dernière énergie, l'on ne fait qu'obtenir la véritable occasion de s'étonner de Dieu.

Sur une tombe, p. 16-17.

LA MORT INEXPLICABLE, STIMULANT DE LA VIE

Des généralités sur la mort ne font qu'embrouiller la pensée, comme le désir de connaître des généralités. La certitude de la mort, voilà le sérieux, et son incertitude est l'école où l'on s'exerce au sérieux ; et l'homme de sérieux est celui à qui cette incertitude apprend le sérieux en vertu de la certitude. [...]

Inexplicable, la mort pourrait sembler le bonheur suprême. Pareille explication trahit une vie qui s'écoule dans la puérilité ; comme le dernier fruit de celle-ci, elle est superstition. Celui qui la donne a l'idée d'un enfant sur l'agréable et le désagréable ; sa vie s'écoule, il se voit déçu ; il vieillit en âge, non en esprit, et ne saisit rien d'éternel ; alors la puérilité se rassemble en lui, s'exagère et devient l'idée que la mort devrait venir combler tous les vœux ; elle devient dès lors l'ami que l'on cherche, l'être de prédilection, le riche bienfaiteur capable de dispenser tout ce dont on a vainement poursuivi la réalisation dans la vie. On parle parfois de ce bonheur avec une légèreté d'écervelé, parfois avec mélan-

colie ; parfois encore, le tenant de cette explication vient bruyamment l'offrir en secours à autrui ; mais elle ne fait que trahir ce qu'il est au fond et montre que, loin d'avoir éprouvé l'effet rétroactif du sérieux, il s'est niaisement hâté, poussé par un puéril espoir en la mort digne de son ancien espoir dans la vie.

Inexplicable, la mort pourrait sembler le plus grand malheur. Mais cette explication fait éclater que l'on s'accroche lâchement à la vie, lâchement peut-être à ses faveurs, lâchement peut-être à ses souffrances, de sorte qu'en craignant la vie, on redoute encore plus la mort. La mort n'obtient pas son pouvoir rétroactif, selon la saine conception, bien entendu, car elle a bien une vertu rétroactive en ôtant à l'un toute joie à ses faveurs, et à l'autre, tout espoir à ses souffrances terrestres. *Ibid.*, p. 26-30.

* * *

[La mort] est inexplicable, doit être le dernier mot à son sujet. Son caractère inexplicable est la limite, et l'importance du mot consiste uniquement à donner à la pensée de la mort force rétroactive, à en faire le stimulant de la vie, parce qu'avec la décision de la mort, c'est fini et que l'incertitude de la mort vérifie à chaque instant. Ce caractère inexplicable n'est donc pas une invitation à deviner des énigmes, à faire preuve d'ingéniosité, mais la grave exhortation de la mort au vivant : je n'ai besoin d'aucune explication ; songes-tu qu'avec cette décision, c'est fini, et qu'elle peut à tout moment être là : voilà ce qu'il vaut pour toi la peine de méditer.

Peut-être mon cher auditeur, trouves-tu que ce discours t'apprend fort peu de chose ; tu en sais peut-être beaucoup plus toi-même ; cependant il n'aura pas été vain si, touchant l'idée de la décision de la mort, il a été pour toi l'occasion de te rappeler qu'un grand savoir n'est pas un bien absolu. *Ibid.*, p. 32.

INDEX

ABRAHAM, 73-78.
 absolu, 142, 218.
 abstrait, 15-32, 49, 51, 60.
 ADAM, 41, 94, 205-206.
 alternative, 20.
 amour, 17, 90-106, 129-139, 171, 194-197.
 angoisse, 66-67, 125-126, 168, 173, 176, 203-208.
aufheben, 28, 191.

 bien, 48, 139, 205, 211, 218.
 bonheur, 84-85, 157, 217.

 chevalier, 76-79, 97-99, 133.
 choix, 93, 95, 139-142, 202, 207.
 chute, 68, 206, 213.
 cogito, 31.
 comique, 17, 18, 46, 80, 106, 139, 180.
 communication, 201-202, 210.
 concept, 13, 51, 161.
 contradiction, 16, 19, 23, 32, 44, 46, 80, 170-171, 182-184.
 coupable, 44, 207-208.
 culte, 33-37, 40.

 démoniaque, 97-100, 110-112, 209-211.
 désespoir, 44, 112, 126-129, 197.
 devenir, 14-15, 20, 22, 61.
 dialectique, 12, 23, 28, 29, 97, 102, 137, 187-189, 195, 203, 208.
 docétisme, 198.
 doctrine, 181-182, 202.
 DON JUAN, 89-106.

doute, 24-25, 29, 32, 76, 110, 169, 174.
 église, 33, 40, 163.
 érotique, 91-92.
 esthétique, 81-82, 86, 89-120, 141-147, 151, 182-183.
 État, 27, 38, 57, 68, 77, 107, 167.
 éternité, 21-27, 41, 53, 56, 85, 106, 128, 134-136, 152-157, 183, 188, 215-216.
 éthique, 21, 23, 30, 48, 52, 80, 82, 141, 147, 151, 161, 182-183.
 être, 17-18, 20, 49, 60.
 exception, 65-80.
 expliquer, 189-192, 217-218.

 FAUST, 89, 97, 99, 105-112.
 faute, 85-87, 145, 213.
 félicité, 85-87, 183-186, 214.
 femme, 89-106, 129.
 FEUERBACH, 68, 187, 199.
 foi, 13, 60, 63, 66, 73-79, 111, 197, 199, 201-202, 209-213.
 foule, 52-58.

 général, 65-80.
 génie, 66, 133.
 gnostiques, 106-107.
 Grec, 17, 18, 22-24, 26, 32, 61, 101, 102, 156.

 HEGEL, 15, 19-21, 24, 45, 140, 149, 167, 185, 191.
 héros, 76-80, 81.
 histoire, 79-80, 183-186.
 homme, 18, 21, 25, 40, 46, 50.
 humour, 18, 144-146.

N.B. — Nous n'avons pas fait figurer dans cet index les termes : *Christ, christianisme, Dieu, existant, existence*, qui reviennent constamment sous la plume de Kierkegaard.

- illusion, 39-41, 44, 91, 188.
 immortalité, 16.
 individu, 12, 47, 51-59, 65-69, 78, 100, 132, 208.
 infini, 30, 63, 77, 82, 90-92, 171, 174.
 innocence, 203-205.
 instant, 86, 96, 117, 152-157.
 intériorité, 62, 70, 193.
 ironie, 18, 41, 45, 95, 119-121, 145, 188.
 Je, 20, 31, 60, 62.
 JOB, 71-73.
 jouissance, 90-92, 99, 124, 130.
 Juif Errant, 89, 112-117.
 KANT, 144.
 liberté, 86, 132, 142, 157, 172, 203-209.
 mal, 48, 139, 205.
 malheureux, 71, 84, 112-117.
 mari, 91, 96, 134, 136.
 mariage, 129-137.
 mélancolie, 123-127, 144, 217.
 métaphysique, 47, 80, 151.
 monde, 43, 206.
 mort, 113, 156, 212, 214, 216-218.
 musique, 99-101, 105, 206.
 nausée, 33-34, 43-44.
 NÉRON, 123-127.
 NOVALIS, 40.
 objectivité, 59-63.
 paradoxe, 70, 79, 179-180, 183-193, 199-202.
 passion, 13, 18, 21, 23, 26, 27, 55, 62-63, 138, 183, 192-193.
 pathétique, 69, 87.
 pathos, 17-18, 81, 87.
 péché, 51, 65, 106-107, 124, 155, 198, 205-209.
 philosophie, 13, 20, 24, 47, 62, 202.
 plaisir, 109, 124-127, 168.
 poésie, poète, 12, 27, 39, 66, 79-80, 82, 91.
 pouvoir, 159-161, 206.
 premier, 129-136.
 presse, 56.
 prêtre, 34-38, 160, 189.
 preuve, 179-180.
 prochain, 57.
 professeur, 15, 17, 48, 187, 190.
 pseudonyme, 11-13.
 rédemption, 213.
 regard, 92, 125.
 religieux, religiosité, 21, 81, 137-138, 146-152, 183.
 réminiscence, 70-71.
 repentir, 209.
 répétition, 27, 47, 156-157.
 ressouvenir, 86-87, 218.
 romantisme, 40-41, 90, 134.
 salut, 213.
 saut, 204-208.
 scandale, 51, 98, 193-202.
 scepticisme, 24, 31-32, 110.
 séducteur, 100-106.
 sérieux, 83, 161, 202-218.
 sexuel, 206-207.
 SOCRATE, 25, 32, 63, 69-71, 120, 145, 163.
 sophiste, 151-152.
 soudain, 210-211.
 souffrance, 35, 84-87, 169, 212, 214.
 spéculation, 46, 179-218.
 subjectivité, 27, 31, 49, 62-63, 167-178, 192.
 synthèse, 28, 150, 152-157, 204, 207, 211-212.
 système, 13-14, 19, 25, 44-50, 149, 152.
 témoin, 34-37, 39, 55-56, 72, 79.
 temps, 15, 26, 28, 75, 103, 137, 152-157, 162, 183, 188.
 théologie, 20, 185.
 tragique, 76-80.
 vérité, 34-37, 55-63, 164, 167, 176, 192, 216.
 vertige, 27, 207.

TABLE DES MATIÈRES

CHRONOLOGIE	5
INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	9
AVERTISSEMENTS	11
La pseudonymie, p. 11. — Kierkegaard ne veut pas être appelé philosophe, p. 13. — L'écrivain religieux, p. 14.	

PREMIÈRE PARTIE

CRITIQUE DE L'OBJECTIVITÉ ET REFUS DE L'ILLUSION

CHAPITRE PREMIER. — <i>Le penseur systématique et l'homme passionné</i>	15
L'abstraction, p. 15. — Penser abstraitement n'est pas exister vraiment, p. 17. — Il n'y a pas d'existence sans passion, p. 23. — La subjectivité réelle n'est pas celle qui sait, p. 30.	
CHAPITRE II. — <i>L'Église objective, systématise et caricature le christianisme</i>	33
Le vomitif, p. 33. — Les prêtres sont des cannibales p. 34. — Cela doit être dit, p. 37.	
CHAPITRE III. — <i>Poésie et romantisme sont des opiums</i>	39
La poésie, p. 39. — Le romantisme, p. 40.	

DEUXIÈME PARTIE

*LA SUBJECTIVITÉ EST LA VÉRITÉ*CHAPITRE IV. — *Il n'y a pas de système de l'existence.* 43

La nausée, p. 43. — L'existant, p. 44. — L'individu est plus que l'espèce, p. 51. — La foule est le mensonge, p. 52. — Christ parle à chacun, p. 55. — La vérité est l'incertitude objective, p. 59.

CHAPITRE V. — *Le général et l'exception* 65

Le général est incapable d'expliquer quoi que ce soit, p. 65. — Le génie, p. 66. — L'individu est la catégorie chrétienne décisive, p. 67. — Un existant et une exception : Socrate, p. 70. — Une exception : Job, p. 71. — Une exception : Abraham, p. 73. — Le héros tragique et le chevalier de la foi, p. 76. — Le tragique a besoin de l'historique, non le comique, p. 79.

CHAPITRE VI. — *Le pathétique* 81

Pathos esthétique et pathos existentiel, p. 81. — Le bonheur et le malheur opposés à la souffrance, p. 84. — La faute, expression décisive du pathos existentiel, p. 85.

TROISIÈME PARTIE

*LES TROIS SPHÈRES D'EXISTENCE*CHAPITRE VII. — *La sphère de l'esthétique* 89

a) *Don Juan ou la jouissance*, p. 90. — Un séducteur : la femme est un infini de choses finies, p. 90. — Un autre séducteur : la femme est un être pour autre chose, p. 92. — Don Juan ou le démoniaque sensuel, p. 97. — L'amour sensuel ne peut qu'être infidèle, p. 100. — Don Juan est un trompeur, p. 103. — Le séducteur ignore le véritable sens du mot « aimer », p. 106. — b) *Faust ou le doute*, p. 106. — La connaissance par le péché, p. 106. — Faust et Don Juan. Marguerite et Elvire, p. 108. — Faust ou le démoniaque spirituel, p. 110. — c) *Le Juif Errant ou le désespoir*, p. 112.

CHAPITRE VIII. — *De l'esthétique à l'éthique : l'ironie* 119CHAPITRE IX. — *La sphère de l'éthique* 123

a) *Toute conception esthétique de la vie est désespoir*, p. 123. — La mélancolie de Néron, p. 123. — Le désespoir, p. 127. — b) *Le mariage*, p. 129. — Le sens du mot « premier », p. 129. — Le mariage enracine le premier amour dans l'éternité, p. 134. — L'amour conjugal et le temps, p. 137. — De l'amour au religieux, p. 137. — c) *Le choix*, p. 139.

CHAPITRE X. — <i>De l'éthique au religieux : l'humour</i> ..	143
--	-----

CHAPITRE XI. — <i>La sphère du religieux</i>	147
--	-----

L'intérieur et l'extérieur selon les trois sphères d'existence, p. 147. — Les trois sphères d'existence et le métaphysique, p. 151. — Les trois sphères d'existence et les trois classes de sophistes, p. 151. — L'instant est un atome d'éternité, p. 152. — La répétition, p. 157.

QUATRIÈME PARTIE

PARADOXE ET SCANDALE DU CHRISTIANISME

CHAPITRE XII. — <i>La léthargie des chrétiens</i>	159
---	-----

Les chrétiens du dimanche, p. 159. — Les chrétiens ne sont souvent que des païens baptisés, p. 161. — Il faut un réveil des chrétiens, p. 163. — Nous sommes insouciantes au milieu des tempêtes, p. 164.

CHAPITRE XIII. — <i>La subjectivité est l'erreur</i>	167
--	-----

Il faut un point où jeter l'ancre, p. 167. — Envers Dieu nous avons toujours tort, p. 169. — Seul le pauvre peut faire des riches, p. 177.

CHAPITRE XIV. — <i>La religiosité du paradoxe</i>	179
---	-----

On ne prouve pas l'existence de Dieu, p. 179. — Le christianisme n'est pas une doctrine, p. 181. — L'existence est contradiction absolue, p. 182. — La félicité éternelle ne se fonde pas sur l'histoire, p. 183. — Le christianisme est le paradoxe absolu, p. 186. — Le christianisme ne peut ni ne doit être compris, p. 187. — Paradoxe et explication, p. 189. — Scandale et christianisme, p. 193. — Scandale et paradoxe de l'Homme-Dieu, p. 199.

CHAPITRE XV. — <i>Le sérieux</i>	203
--	-----

Le concept d'angoisse, p. 203. — Le repentir, p. 209. — Le démoniaque, p. 209. — L'angoisse sauvant par la foi, p. 211. — On ne vit qu'une fois, p. 214. — L'éternité, p. 215. — La mort et le sérieux, p. 216. — La mort inexplicable, stimulant de la vie, p. 217.

INDEX	219
-------------	-----

1972. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 32 357 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 23 108