

KIERKEGAARD

post-scriptum
aux miettes
philosophiques



tel gallimard

SÖREN KIERKEGAARD

post-scriptum aux miettes philosophiques

Traduit du danois par Paul Petit

En 1844, sous le pseudonyme de Johannes Climacus, Kierkegaard fait paraître les *Miettes philosophiques*, violente polémique contre Hegel. Il s'inscrit dans la tradition de la critique biblique qui, de Lessing à Strauss, entend ramener le christianisme au problème général de la constitution des mythes. Les effets de cette critique sont à l'origine du courant existentialiste et, plus profondément, sous-tendent la critique heideggérienne de la religion.

Le *Post-scriptum* est quatre fois plus étendu que l'ouvrage qu'il souscrit. L'auteur distingue de la religiosité en général - où l'homme souffre parce qu'il est une synthèse de temporel qui l'empêche de connaître Dieu et d'éternel qui aspire à le connaître - la seconde forme, dialectique, d'attitude religieuse : l'homme ne peut connaître Dieu en raison du péché, il doit alors croire passionnément au paradoxe scandaleux de l'incarnation pour accomplir son salut.

Du point de vue de l'histoire de la pensée philosophique moderne, ce texte est au principe de toute réflexion sur la subjectivité, et il figure, aux côtés des écrits du jeune Marx comme de l'œuvre de Nietzsche, dans la postérité critique de Hegel.

Portrait par Niels Christian Kierkegaard
© Ambassade du Danemark



9 782070 717033



89-X

A 71703

ISBN 2-07-071703-8

58 FF tc

Søren Kierkegaard

Post-scriptum
aux Miettes
philosophiques

TRADUIT DU DANOIS
PAR PAUL PETIT

Gallimard

Paru initialement dans la collection
« *Classiques de la philosophie* »

POST-SCRIPTUM FINAL
NON-SCIENTIFIQUE
AUX
MIETTES PHILOSOPHIQUES

COMPOSITION MIMICO-PATHETICO-DIALECTIQUE
APPORT EXISTENTIEL

PAR
JOHANNES CLIMACUS

ÉDITÉ PAR
SØREN KIERKEGAARD

chez Reitzel, à Copenhague, 1846

(Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler.
— Mimisk-Pathetisk-Dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlaeg,
af Johannes Climacus. — Udgiven af S. Kierkegaard. —
Kjøbenhavn, hos H. C. Reitzel, Universitets Boghandler. 1846)

Ἀλλὰ δὴ γ', ὦ Σώκρατες, τί οἶει ταῦτα εἶναι ξυναπαντα ;
κνίσματά τοί ἐστὶν καὶ περὶ τμήματα τῶν λόγων,
δπερ ἄρτι ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διηρημένα.

Platon, *Le grand Hippias*, 304 a

[Mais enfin, Socrate, que penses-tu, oui, de tout cela ?
Ce sont, sans nul doute, ainsi que je le disais il n'y a qu'un instant,
des raclures, des rognures, un émiettement du langage !]

(traduction par Léon Robin, Bibliothèque de la Périade)

AVANT-PROPOS

Rarement peut-être une entreprise littéraire aura été aussi favorisée par le sort que mes *Miettes philosophiques*. Quelque doute et quelques réserves que j'éprouve au sujet de ma propre opinion et de mon propre sens critique, il y a une chose que je puis dire sans aucun doute, en toute vérité, du sort de ce petit ouvrage : il n'a éveillé aucune sensation, absolument aucune. Conformément à l'épigraphe (« plutôt bien pendu que mal marié ») l'auteur pendu, oui bien pendu, est resté tranquillement suspendu ; personne, pas même en jouant et par manière de plaisanterie, ne lui a demandé pour qui, en somme, il était là suspendu. Mais c'est ce qu'il fallait souhaiter : plutôt bien pendu que, par un mariage malheureux, être mis en état de parenté systématique avec tout le monde. Confiant dans la nature de l'ouvrage j'espérais qu'il en serait ainsi, mais en considération de l'agitation et de la fermentation de notre époque, des présages incessants de prophéties, de visions et de spéculations, je craignais de voir mon souhait contrarié par une erreur. Même quand on n'est qu'un voyageur insignifiant, il est toujours scabreux d'arriver dans une ville à un moment où tout le monde est tendu, chacun à sa façon, dans l'attente de quelque chose. Les uns se tiennent avec des mèches allumées à côté de canons en batterie. D'autres ont préparé des feux d'artifice et des transparents. L'hôtel de ville est pavoisé. La députation est bottée et éperonnée. Les orateurs sont prêts. Quelques-uns, en mal de système, attendent, la plume trempée dans l'encrier et le registre ouvert, l'arrivée de l'hôte attendu incognito. Une erreur est toujours possible. Des erreurs littéraires de cette espèce sont à l'ordre du jour.

Louons donc le sort de ce que rien de tel ne se soit produit. Sans aucune sensation, sans effusion de sang ni d'encre, l'ouvrage est resté inaperçu, il n'a pas été l'objet de comptes rendus, il n'a été nommé nulle part. Aucun tintement de cloche littéraire n'a amplifié l'excitation à son sujet, aucun cri d'alarme de savants n'a induit en erreur le public en attente, aucun appel d'avant-postes n'a alerté à son sujet les citoyens du monde lisant. L'entreprise ne comportant aucune sorcellerie, le sort l'a préservée aussi de tout vain tapage [allusion à la comédie d'Holberg : *Sorcellerie ou Vain Tapage*]. Par suite de quoi l'auteur se trouve aussi dans l'heureuse situation de n'être, en tant qu'auteur, redevable de rien à personne. Je veux dire aux critiques, auteurs de comptes rendus, intermédiaires, jurys littéraires, etc., qui dans le monde littéraire ressemblent aux tailleurs dans le monde bourgeois où ils « font » quelqu'un : ils donnent à l'auteur *de la façon* [en français dans le texte], ils mettent le lecteur sur la bonne voie ; grâce à eux et à leur art un livre devient quelque chose. Mais

ensuite il en va pour lui avec ces bienfaiteurs comme encore, d'après le mot de Baggesen [*Thomas Moore ou la Victoire de l'amitié sur l'amour*], avec les tailleurs : « Ils fusillent à nouveau leur monde, avec les notes qu'ils présentent pour leur « création ». On en vient à leur devoir tout, sans même pouvoir payer cette dette par un nouveau livre, car on doit à nouveau la signification de ce nouveau livre, au cas où il en reçoit une, aux bons offices et à l'art de ces bienfaiteurs.

Encouragé par cette faveur du sort, je me dispose donc maintenant à aller de l'avant. N'étant gêné par rien ni pressé par aucune exigence de l'époque, suivant entièrement mon impulsion intérieure, je continue à pétrir en quelque sorte les pensées, jusqu'à ce que la pâte devienne bonne à mon gré. Aristote dit quelque part [*Rhétorique*, 3, 16] que l'on pose maintenant pour la narration la règle ridicule qu'elle soit rapide et ajoute : « A ceci s'applique la réponse que reçut quelqu'un qui pétrissait de la pâte et demandait s'il devait faire une pâte dure ou une molle ; la réponse : n'est-il donc pas possible d'en faire une bonne ? » La seule chose que je craigne est la sensation, particulièrement celle qui est élogieuse. Bien que notre époque soit émancipée, libérale et spéculative, bien que les saintes exigences du droit de la personne soient défendues par maint porte-parole de valeur salué par des acclamations, il ne me semble pas pourtant qu'on prenne les choses d'une façon suffisamment dialectique, car autrement on aurait scrupule à récompenser les efforts des élus avec de bruyants cris de joie, neuf hurrah, au milieu de la nuit, avec des retraites aux flambeaux et autres incursions gênantes dans le droit de la personne. Dans les choses permises, il semble raisonnable qu'un chacun ait la liberté de faire ce qu'il lui plaît ? Il n'y a d'empiétement que quand ce que fait l'un oblige l'autre à faire quelque chose. Toute expression de mécontentement est donc permise, parce qu'elle n'empiète pas d'une façon obligatoire sur la vie d'un autre. Si, donc, la foule apporte à un homme un « pereat », ceci ne constitue aucunement un empiétement sur sa liberté. Par là il n'est pas mis en demeure de faire quelque chose, on ne lui demande rien, il peut sans dérangement rester assis dans sa chambre, fumer son cigare, s'occuper de ses pensées, plaisanter avec sa bien-aimée, se mettre à l'aise dans sa robe de chambre, dormir paisiblement sur ses deux oreilles jusqu'au matin, oui, il peut même être sorti, car sa présence personnelle n'est pas du tout nécessaire. Il en est autrement dans le cas d'un cortège aux flambeaux. Si celui en l'honneur de qui il a lieu est dehors, il doit aussitôt revenir à la maison ; s'il vient justement d'allumer un cigare de choix, il doit aussitôt le mettre de côté ; s'il s'est mis au lit, il doit se lever aussitôt, à tout juste le temps de passer son pantalon et doit ensuite, tête nue, faire un discours en plein air.

Or, ce qui est vrai pour les personnalités éminentes en ce qui concerne ces manifestations de la multitude, est vrai aussi d'une

manière semblable pour nous, petites gens de modeste condition. Une attaque littéraire par exemple n'est pas un empiétement sur la liberté personnelle d'un écrivain. Car pourquoi tout le monde n'aurait-il pas le droit d'exprimer son opinion ? Celui qui est attaqué peut quand même très bien rester tranquillement à son travail, bourrer sa pipe, laisser passer l'attaque sans la lire, etc. Un éloge par contre est plus scabreux. Une critique qui nous exclut de la littérature ne nous porte pas ombrage, mais une critique qui nous assigne une place dans la littérature, cela devient sérieux. Un passant qui rit de nous ne nous oblige pas du tout à faire quelque chose, il nous reste au contraire redevable de quelque chose : de lui avoir donné l'occasion de rire. Chacun s'occupe de ses affaires sans réciprocité qui dérange ou oblige. Un passant qui nous regarde avec arrogance et indique par son regard qu'il ne nous estime pas digne d'un coup de chapeau, ne nous oblige pas du tout à rien faire, il nous dispense au contraire de quelque chose, de la peine d'ôter notre chapeau. D'un admirateur, par contre, on ne se débarrasse pas si facilement. Les tendres obligations deviennent facilement autant d'injonctions à l'égard du pauvre homme qu'il admire, lequel, avant d'avoir fait ouf, se trouvera engagé, même s'il est le plus indépendant des hommes, dans de lourdes charges et redevances. Si un écrivain emprunte une idée à un autre écrivain et fait de cet emprunt quelque chose d'absurde, il n'empiète aucunement dans le droit personnel de l'autre. S'il le nomme, au contraire, peut-être même avec admiration, comme celui auquel on est redevable de cette chose absurde, alors il devient gênant au plus haut point. C'est pourquoi, dialectiquement parlant, le négatif n'est pas un empiétement, mais seulement le positif. Comme c'est étrange ! De même que cette nation qui aime la liberté, les américains du nord, ont trouvé la plus cruelle des peines, le silence : de même une époque libérale et tolérante a trouvé la plus intolérante des chicanes : un cortège aux flambeaux le soir, une triple acclamation le jour, neuf hourrah pour les grands hommes, et de petites chicanes analogues pour les gens moindres. Le principe de la vie sociale est justement l'intolérance.

Or donc, ce que nous présentons ici est à nouveau un morceau *proprio marte, proprio stipendio, propriis auspiciis*. L'auteur en est propriétaire dans la mesure où il est possesseur du peu qu'il a, mais par ailleurs tout aussi éloigné d'avoir des serfs que d'en être un lui-même. Son espoir est que le sort favorisera à nouveau cette petite entreprise et, avant tout, la préservera du tragi-comique qu'il y aurait à ce qu'un voyant quelconque, avec le plus grand sérieux, ou un plaisantin, pour s'amuser, aille faire accroire aux gens qu'elle est quelque chose, et détail ensuite, laissant l'auteur embourbé là-dedans comme le garçon de ferme mis en gage [le titre d'une comédie de Holberg].

INTRODUCTION

Tu te rappelleras peut-être, mon cher lecteur, qu'à la fin des *Miettes philosophiques* se trouve une phrase, quelque chose qui pouvait avoir l'air de la promesse d'une suite. Considérée comme promesse cette phrase (« si jamais j'ajoute un nouveau chapitre à cet ouvrage ») était certes aussi imprécise que possible, aussi éloignée que possible d'être un vœu. C'est pourquoi je ne me suis pas senti lié par cette promesse, bien que depuis le début c'eût été mon intention de la remplir, et qu'en même temps que la promesse le nécessaire eût déjà été fait. A cet égard, la promesse aurait pu être faite avec une grande solennité, *in optima forma*. Mais ç'aurait été une inconséquence de publier un ouvrage ainsi fait qu'il ne pouvait ni ne désirait éveiller aucune sensation, et ensuite d'apporter dans cet ouvrage une promesse solennelle qui, si elle a un sens, est destinée à faire sensation et, en effet, aurait certainement éveillé une énorme sensation. Tu sais bien comment les choses se passent. Un écrivain publie un très gros livre. A peine est-il sorti depuis huit jours qu'il cause par hasard avec un lecteur, qui lui demande poliment avec les marques du plus vif intérêt s'il n'écrit pas bientôt un nouvel ouvrage. L'auteur est charmé d'avoir un tel lecteur qui a si vite fini l'étude d'un gros livre, et, malgré la peine qu'il s'est donnée, conserve son appétit. Ah le pauvre naïf ! Au cours de la conversation ce lecteur de bonne volonté, si intéressé par son livre et qui attend avec tant de désir le suivant, reconnaît qu'il ne l'a pas lu du tout, et sans doute ne trouvera jamais le temps de le lire, mais ajoute que, dans une société où il était, il a entendu parler d'un nouveau livre du même auteur, et cela le préoccupe énormément d'avoir une certitude à ce sujet. — Un écrivain publie un livre et pense à peu près : maintenant j'ai un mois de tranquille jusqu'à ce que Messieurs les critiques l'aient lu. Qu'arrive-t-il ? Trois jours après se fait entendre le cri d'alarme d'une recension hâtive se terminant par la promesse d'un compte rendu critique. Cet appel éveille une sensation énorme. Peu à peu le livre est oublié, la critique ne vient jamais. Deux ans plus tard dans un cercle de gens on parle de cet ouvrage et un homme bien renseigné le rappelle aux oublieux en disant : c'était l'ouvrage dont X a rendu compte. Ainsi une promesse satisfait l'exigence de l'époque. D'abord elle éveille une énorme sensation et deux ans plus tard celui qui l'avait faite jouit encore de l'honneur d'être regardé comme celui qui

l'a remplie. Car la promesse intéresse. S'il l'avait remplie, il n'aurait fait que se nuire à lui-même. Car l'exécution d'une promesse n'intéresse pas.

Maintenant, pour ce qui est de ma promesse, sa forme nonchalante n'était pas fortuite, car, considérée d'une façon réaliste, ce n'était pas une promesse, en tant qu'elle était déjà remplie par l'ouvrage. Quand on veut partager une chose en une partie plus facile et une partie plus difficile, l'auteur qui promet doit s'y prendre de la façon suivante : il commence avec la partie la plus facile et promet comme suite la partie la plus difficile. Une telle promesse est sérieuse et mérite à tous égards qu'on la tienne pour valable. L'auteur fait preuve au contraire de légèreté quand il termine la partie la plus difficile, puis promet une suite, et surtout une suite telle que tout homme qui a seulement lu attentivement la première partie peut facilement, pourvu qu'il ait par ailleurs la culture nécessaire, l'écrire lui-même s'il trouve que cela en vaut la peine.

Il en est ainsi avec les *Miettes Philosophiques* : la suite devait seulement, comme cela était dit dans le livre, revêtir le problème d'un costume historique. S'il y avait une difficulté dans toute l'affaire, c'était le problème. L'habillage historique est assez facile. Sans vouloir offenser personne, je suis d'avis que n'importe quel gradué en théologie n'aurait pas été en mesure d'exposer le problème avec la sûreté dialectique qu'on peut voir dans cet ouvrage. Je suis d'avis que n'importe quel gradué en théologie, après avoir lu l'ouvrage, ne peut le jeter au panier et poser lui-même le problème avec la clarté dialectique avec laquelle il est exposé dans cet écrit. Par contre, en ce qui concerne la suite, je suis persuadé, sans toutefois savoir avec précision si c'est flatteur pour certains, que tout gradué en théologie sera en mesure de l'écrire — s'il est en mesure de suivre la hardiesse des positions et mouvements dialectiques. — Ainsi fut faite la promesse d'une suite. C'est pourquoi il est dans l'ordre qu'elle soit tenue dans un ouvrage subséquent, et l'auteur ne peut aucunement être accusé, si tant est qu'il y ait quelque chose d'important dans toute l'affaire, d'avoir dit, à la manière des femmes, le plus important dans un post-scriptum. Essentiellement il n'y a pas de suite. Mais autrement la suite pourrait être infinie, selon la science et l'érudition de celui qui revêt le problème d'un habillement historique. Honneur à l'érudition et aux sciences, loué soit celui qui domine son sujet avec la sûreté du savoir, avec l'assurance de celui qui voit par lui-même. Mais le dialectique est quand même la force vitale dans le problème. Si le problème ne devient pas clair dialectiquement, si au contraire on fait usage dans le détail d'une rare science et d'une grande pénétration, alors l'affaire n'en est rendue que toujours plus difficile pour celui dont l'intérêt est d'ordre dialectique. Il est indéniable que sous le rapport de l'érudition, du sens critique et de la présentation, il a été

accompli en ce qui concerne ce problème beaucoup de choses remarquables par des hommes pour qui le présent écrivain éprouve une profonde vénération, dont comme étudiant, en son temps, il aurait désiré pouvoir suivre la direction avec plus de talent qu'il n'en a, jusqu'au moment où il crut découvrir, avec un sentiment mêlé d'admiration pour ces hommes éminents et de découragement dans la détresse de son abandon et de son doute, que, malgré ces remarquables travaux, le problème n'avait pas avancé, mais rétrogradé. Quand, donc, l'appréciation dialectique nue montre qu'il n'y a *pas d'approximation*, que, sur cette voie, *vouloir se quantifier dans la foi* est une erreur de compréhension, *une illusion des sens*, que c'est pour le *croquant* une *tentation* de se préoccuper de pareilles considérations, une tentation contre laquelle il doit lutter de toutes ses forces en se maintenant dans la passion de la foi, pour que cela ne finisse pas en ce qu'il réussisse (en cédant à la tentation, donc par le plus grand des malheurs) à transformer la foi en quelque chose d'autre, en une espèce de certitude, à lui substituer de la vraisemblance et des garanties, qu'il a justement dédaignées quand il a lui-même, au commencement, effectué le passage qualitatif du saut qui, d'incroyant qu'il était, l'a rendu croyant — quand les choses sont telles, alors sans doute tout homme qui, étant au courant de la science et ayant de la docilité pour apprendre, s'en est rendu compte, a aussi senti sa pénible situation, quand, dans son admiration, il apprenait à penser modestement de sa propre insignifiance à côté de ces hommes éminents par l'érudition, le sens critique et la juste célébrité, en sorte que, cherchant la faute en lui-même, il revenait toujours à eux, puis, découragé, devait se donner raison à lui-même. L'intrépidité dialectique ne s'acquiert pas si facilement, et sentir son abandon, malgré qu'on croie avoir raison, prendre congé de toute admiration pour les maîtres qu'on croyait dignes de foi, est son critérium. L'exposé d'un problème sous forme d'introduction se rapporte au dialecticien de la même façon qu'un orateur. L'orateur demande le droit de parler et de s'exprimer dans un discours cohérent. L'autre le désire aussi, car il espère apprendre de lui. Mais l'orateur a des dons rares, il s'y connaît bien en passions humaines, il a dans sa description la puissance de l'imagination, et dispose de l'épouvante à l'instant de la décision. Voici qu'il parle et il entraîne. L'auditeur s'oublie dans sa description. Son admiration pour cet homme remarquable le rend dévoué comme une femme. Il sent son cœur battre, toute son âme est en mouvement. A présent l'orateur réunit en sa personne le sérieux et l'épouvante, il commande le silence à toute objection, il évoque l'affaire devant le trône du Tout-Puissant, il demande si quelqu'un peut en toute sincérité nier devant Dieu ce que ne peut nier que le plus ignorant des hommes, le plus malheureux des égarés. Avec une douce émotion, il ajoute le conseil de ne pas céder à un tel doute, que

le plus terrible est seulement de tomber en tentation. Il reconforte l'affligé, le tire de l'épouvante comme la mère son fils, qui se sent protégé par ses tendres caresses : et le pauvre dialecticien rentre chez lui le cœur lourd. Il remarque bien que le problème n'a pas du tout été posé, encore bien moins résolu, mais opposer une résistance victorieuse à la puissance de l'éloquence, il n'en a pas encore la force. Avec l'amour malheureux de l'admiration, il comprend qu'il doit quand même y avoir aussi dans l'éloquence une justification énorme. — Or, quand le dialecticien s'est donc affranchi de la puissance de l'orateur, vient l'homme de système qui dit avec l'emphase de la spéculation : ce n'est qu'à la fin que tout deviendra clair. Il s'agit donc ici de tenir bon longtemps avant qu'il puisse être question d'élever un doute dialectique. Certes, le dialecticien n'entend pas sans étonnement le même homme de système dire que le système n'est pas encore fini. Mais quoi ! à la fin tout deviendra clair ; mais la fin n'existe pas encore. Cependant le dialecticien n'a pas encore acquis l'intrépidité dialectique, sans quoi elle lui apprendrait bientôt à sourire ironiquement d'une telle proposition où le prestidigitateur s'est si bien assuré des échappatoires. Car il est vraiment risible de considérer tout comme fini et ensuite de dire à la fin : la fin manque. Si la fin manque à la fin, alors elle manque aussi au commencement. On devait donc le dire au commencement. Mais si la fin manque au commencement, alors cela signifie qu'il n'y a pas de système. On peut naturellement finir une maison, et il peut encore manquer un cordon de sonnette, mais dans un édifice scientifique le manque de fin a cette vertu rétroactive de rendre le commencement douteux et hypothétique, c'est-à-dire non systématique. Telle est l'intrépidité dialectique. Mais le dialecticien ne l'a pas encore acquise. Dans sa modestie il s'abstient donc de toute conclusion en ce qui concerne le manque de conclusion — et, plein d'espoir, commence à travailler. Il lit donc et s'étonne, il reste cloué d'admiration et s'incline devant la puissance supérieure. Il lit et lit, comprend quelque chose, mais surtout espère en ce reflet de la fin qui illuminera le tout. Et il a fini le livre, mais n'a pas trouvé le problème posé. Et pourtant notre jeune dialecticien a toute la confiance enthousiaste de la jeunesse envers l'homme célèbre. Oui, comme une jeune fille qui n'a qu'un seul désir, celui d'être aimée par quelqu'un, il ne désire qu'une chose, de devenir un penseur. Hélas ! et cet homme célèbre a en son pouvoir de décider de son sort ; car s'il ne le comprend pas, alors le jeune homme est rejeté, alors il a fait naufrage avec son unique désir. C'est pourquoi il n'ose pas encore se confier à quelqu'un et lui avouer, dans sa honte, son malheur : qu'il ne comprend pas l'homme célèbre. Il recommence donc par le commencement, il traduit les parties les plus importantes dans sa langue maternelle pour être sûr qu'il le comprend, et qu'il n'omet pas

quelque chose, et peut-être quelque chose du problème (car que celui-ci ne puisse pas du tout être trouvé, il ne peut absolument pas le comprendre). Il apprend beaucoup de choses par cœur, il note le cours des pensées, il l'emporte partout avec lui, s'en occupe constamment, il déchire ce qu'il a écrit et l'écrit à nouveau : que ne fait-on pas pour son unique désir ! Le voici pour la seconde fois au bout du livre, mais il n'est pas arrivé plus près du problème. Là-dessus, il achète un nouvel exemplaire du même livre pour ne pas être troublé par des souvenirs décourageants, il part en voyage pour recommencer avec des forces fraîches — et quoi alors ? Alors il continue ainsi jusqu'à ce que finalement il apprenne l'intrépidité dialectique. Et alors ? Alors il apprend à donner à César ce qui est à César : à l'homme célèbre son admiration, mais aussi à tenir ferme son problème, malgré toutes les célébrités.

L'introduction savante distrait par son érudition, et il semble que les choses se passent comme si le problème était posé au moment où la recherche scientifique atteint son point suprême, c'est-à-dire comme si l'effort savant et critique vers la perfection était la même chose que l'effort vers le problème. L'exposé rhétorique distrait en intimidant le dialecticien. La tendance systématique promet tout et ne tient absolument rien. Sur ces trois chemins le problème n'avance donc pas du tout, surtout sur le chemin systématique. Car le système présuppose la foi comme donnée (un système qui ne présuppose rien !) Ensuite il présuppose que cela intéressera la foi de se comprendre elle-même d'une autre manière qu'en restant dans la passion de la foi, ce qui est une présupposition (une présupposition pour un système qui n'a pas de présuppositions !) et une présupposition offensante pour la foi, une présupposition qui par là montre justement que la foi n'était pas du tout donnée pour le système. La présupposition du système que la foi est donnée se résout en une imagination dans laquelle le système s'est figuré qu'il savait ce qu'est la foi.

Le problème qui a été posé dans l'ouvrage dont nous parlions, sans que celui-ci se soit donné l'apparence de l'avoir résolu, car il ne voulait que le poser, se formulait ainsi : *Peut-il y avoir un point de départ historique pour une connaissance éternelle ? Comment un tel point de départ peut-il intéresser plus qu'au point de vue historique ? Peut-on construire une béatitude éternelle sur une connaissance historique ?* (cf. la page de titre). Dans l'ouvrage on disait : « Il est notoire que le christianisme est le seul phénomène historique qui, nonobstant l'historique, oui, précisément par l'historique, a voulu être chez l'individu le point de départ pour sa conscience éternelle, qui a voulu l'intéresser autrement que du seul point de vue historique, qui a voulu fonder sa béatitude sur son rapport à quelque chose d'historique. » Ce qui était mis en question dans le problème était ainsi, dans un costume

historique, le christianisme. Le problème est donc en relation avec le christianisme. D'une façon moins problématique, dans la forme d'un traité, le problème se formulerait ainsi : des présuppositions apolo-gétiques de la foi, des transitions et des efforts pour s'approcher de la foi, de l'introduction quantitative à la décision de la foi. Ce qu'il s'agirait donc de traiter serait une foule de considérations qui ont été ou sont traitées par les théologiens dans la science introductive, dans l'introduction à la dogmatique, dans l'apologétique.

Néanmoins, pour ne donner lieu à aucune confusion, il faut rappeler tout de suite que le problème ne traite pas de la vérité du christianisme mais du rapport de l'individu au christianisme, non pas, en d'autres termes, du zèle systématique de l'individu indifférent pour arranger en paragraphes les vérités du christianisme, mais de la préoccupation de l'individu qui éprouve un intérêt infini à son rapport à une telle doctrine. En termes aussi simples que possible (pour me servir de moi-même dans l'expérience) : « Moi, Johannes Climacus, natif de cette ville, âgé maintenant de trente ans, homme pur et simple comme le sont la plupart des gens, admetts que, pour moi tout comme pour une fille de chambre ou un professeur, il y a à attendre un bien suprême qui est nommé une béatitude éternelle. J'ai entendu dire que le christianisme conditionne ce bien et je demande donc, comment je puis me rapporter à cette doctrine. » « Effronterie incomparable », entends-je dire à un penseur, « horrible vanité, d'oser, dans l'historico-mondial, théocentrique et spéculatif dix-neuvième siècle, donner tant d'importance à son propre petit je ». Je frémis ; si je ne m'étais déjà endurci contre des terreurs variées, je mettrais sans doute la queue entre les jambes. Mais je sais qu'à cet égard je n'ai rien à me reprocher, car ce n'est pas par moi-même que je suis devenu si effronté, mais c'est justement le christianisme qui m'y oblige. Il donne une tout autre importance à mon petit moi ainsi qu'à tout autre moi, si petit soit-il, puisqu'il veut rendre ce moi éternellement bienheureux s'il est assez heureux pour venir à lui. En effet, sans avoir compris le christianisme, car comme on sait je ne fais que poser la question, j'ai pourtant compris ceci qu'il veut rendre l'individu éternellement bienheureux, et qu'il présuppose justement chez l'individu, comme condition *sine qua non*, cet intérêt infini pour son bonheur, intérêt par lequel il hait père et mère et, donc, se moque sans doute aussi des systèmes et des perspectives historico-mondiales. Tout en restant dehors, je vais jusqu'à comprendre que c'est le seul crime impardonnable de lèse-majesté contre le christianisme, quand l'individu admet sans plus comme donné son rapport avec lui. Si modeste que cela puisse paraître de se donner ainsi par-dessus le marché, le christianisme précisément considère cela comme de l'effronterie. C'est pourquoi je dois de la façon la plus respectueuse prier tous les auxiliaires du théocentrisme et leurs

suppôts de se dispenser de m'aider de cette façon à devenir chrétien. Je préfère rester où j'en suis avec mon intérêt infini dans le problème, dans la possibilité. Il n'est pas en effet impossible que celui qui éprouve un intérêt infini pour sa béatitude éternelle devienne un jour éternellement bienheureux, par contre il est sans doute impossible que celui qui en a perdu le sens (qui ne peut pourtant être qu'une préoccupation *infinie*), devienne éternellement bienheureux. Oui, quand on a une fois perdu ce sens, il est peut-être impossible de le recouvrer. Les cinq vierges folles avaient perdu la passion infinie de l'espérance. Les lampes s'éteignirent. Alors on cria: « L'époux vient ». Elles coururent chez l'épicier et achetèrent de la nouvelle huile et voulurent recommencer à nouveau et que tout soit oublié. Cela se comprend, tout était aussi oublié. La porte fut fermée sur elles, et, quand elles frappèrent, l'époux leur dit : je ne vous connais pas. Il n'y avait là de sa part aucun sarcasme, c'était la vérité, car au sens spirituel elles étaient devenues inconnaissables parce qu'elles avaient perdu la passion infinie.

Le problème objectif serait donc : de la vérité du christianisme. Le problème subjectif est : du rapport de l'individu au christianisme. Tout simplement : comment moi, Johannes Climacus, je peux devenir participant de la béatitude que promet le christianisme. Le problème ne concerne que moi tout seul : en partie parce que, quand il est correctement posé, il concerne chacun de la même manière, en partie parce que tous les autres ont la foi comme quelque chose de donné, comme une bagatelle à laquelle ils n'attribuent même pas une grande valeur, ou comme une bagatelle qui, pour être quelque chose, doit d'abord être ornée de quelques preuves. La position du problème n'est donc pas une impertinence de ma part, mais seulement une espèce de folie.

Maintenant, pour que mon problème puisse devenir clair, je vais d'abord poser le problème objectif et montrer comment celui-ci doit être traité. Par là l'historique aura la place qui lui revient. Ensuite je poserai le problème subjectif. C'est en réalité plus que la suite promise, que l'habillement dans le costume historique, car celui-ci est donné dès que je prononce le mot « christianisme ». La première partie donne la suite promise, la seconde partie est un nouvel essai dans la même direction que les *Miettes*, elle donne un nouvel élan au problème qu'elles posent.

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME OBJECTIF DE LA VÉRITÉ DU CHRISTIANISME

Pour la considération objective, le christianisme est une *res in facto posita*, de la vérité de laquelle on s'enquiert, mais d'une façon purement objective, car le modeste sujet est trop objectif pour ne pas se laisser lui-même dehors, ou pour ne pas se prendre lui-même, sans plus, comme quelqu'un qui, bien sûr, a la foi. Entendue ainsi objectivement, la vérité peut signifier : 1° la vérité historique, 2° la vérité philosophique. Considérée comme vérité historique, la vérité doit être trouvée par une considération critique des différentes informations, etc., bref de la même manière que toute autre vérité historique. Si l'on s'enquiert de la vérité philosophique, alors on s'enquiert du rapport à la vérité éternelle de la doctrine donnée historiquement et reconnue comme valable.

Le sujet enquêtant, spéculant, connaissant, s'enquiert bien sans doute de la vérité, mais pas de la vérité subjective, de la vérité de l'appropriation. Il est bien, sans doute, intéressé, mais il n'est pas intéressé infiniment, personnellement, dans une passion orientée vers sa béatitude éternelle, il n'est pas intéressé dans sa relation à cette vérité. Loin du sujet objectif une pareille impertinence, une pareille vanité !

Le sujet enquêtant doit donc être dans une des deux positions suivantes : ou bien il doit être convaincu, dans la foi, de la vérité du christianisme et de son rapport à lui — et dans ce cas il est impossible que tout le reste l'intéresse infiniment, car la foi étant justement ce qui présente un intérêt infini pour le chrétien, tout autre intérêt devient facilement une tentation — ou bien il ne se trouve pas dans la foi, mais objectivement dans la contemplation, et alors il n'est pas non plus infiniment intéressé à la décision de la question.

Disons tout de suite ici en temps utile, pour attirer l'attention sur ce qui sera exposé dans la seconde partie, que le problème ne se présente pas sur cette voie d'une manière décisive, c'est-à-dire qu'il ne se présente pas du tout, puisqu'il consiste justement dans la décision. L'homme de science peut travailler avec un zèle infatigable, il peut même abrégé sa vie par son dévouement enthousiaste à la cause de la science, l'homme qui spéculé peut n'épargner ni son temps ni son application, ils ne sont pourtant pas intéressés passionnément, d'une façon infiniment personnelle ; au contraire, ils ne veulent même pas l'être. Leur considération veut être objective, désintéressée. En ce qui concerne le rapport du sujet à la vérité reconnue, on admet que, « si seulement le vrai objectif est découvert, alors l'appropriation n'est qu'une bagatelle que l'on obtient naturellement par-dessus le marché, si bien qu'en fin de compte l'individu ne compte pas ». Là réside justement la paix supérieure du savant, et l'étourderie comique de ses imitateurs.

CHAPITRE PREMIER

LA CONSIDÉRATION HISTORIQUE

Si l'on considère le christianisme comme un document historique, alors il est important d'avoir une information tout à fait digne de confiance sur ce qu'est à proprement parler la doctrine chrétienne. Si le sujet qui fait des recherches savantes éprouvait un intérêt infini pour son rapport à cette vérité, il désespérerait ici aussitôt, car rien n'est plus facile que de se rendre compte que dans la relation avec l'historique la plus grande certitude n'est pourtant qu'une approximation, et qu'une approximation est trop peu pour qu'on puisse bâtir sur elle sa béatitude, qu'elle est si hétérogène avec une béatitude éternelle qu'il n'en peut sortir aucune conclusion. Comme, au contraire, le sujet qui fait les recherches n'est intéressé qu'historiquement (soit que cet homme en tant que croyant soit en même temps intéressé infiniment à la vérité du christianisme, auquel cas tout son effort pourrait facilement l'empêtrer dans diverses contradictions ; soit qu'il reste en dehors, sans pourtant prendre passionnément de décision négative comme non-croyant), il se met au travail, se livrant à des études énormes, auxquelles il apporte lui-même des contributions nouvelles, jusqu'à sa 70^e année. Juste quinze jours avant sa mort il attend un nouvel ouvrage qui doit éclairer tout un côté de la délibération. Un tel état d'âme objectif est, à supposer que cette contradiction ne soit pas une épigramme sur lui, une épigramme sur l'inquiétude de la subjectivité infiniment intéressée qui devrait pourtant bien avoir une réponse à une telle question, laquelle se rapporte à la décision de sa béatitude éternelle, et en tout cas n'oserait pas, à aucun prix, jusqu'au dernier moment, renoncer à son intérêt infini.

Maintenant, quand on s'enquiert historiquement de la vérité du christianisme, ou qu'on demande ce que la vérité chrétienne est et ce qu'elle n'est pas, l'Écriture sainte apparaît aussitôt comme un document décisif. C'est pourquoi la considération historique se concentre d'abord sur la Bible.

§ 1. *L'Écriture Sainte.*

Il importe ici pour le savant de s'assurer la plus grande certitude possible. Par contre, il n'importe pas pour moi de montrer que j'ai, ou non, du savoir. Selon ma façon de voir il est plus important que l'on comprenne et que l'on se rappelle que, même avec la persévérance et l'érudition la plus étonnante, et même si la tête de tous les critiques était fixée à un seul cou, on ne va pourtant jamais au delà d'une approximation, et qu'entre cet intérêt du savant et celui de quelqu'un qui est personnellement et infiniment intéressé à sa béatitude éternelle, il y a une différence de nature essentielle ¹.

Quand l'Écriture est considérée comme la règle la plus sûre pour décider de ce qui est chrétien et de ce qui ne l'est pas, il importe de l'affermir au point de vue historique et critique ².

On traite là de l'appartenance de chaque écrit au canon, de son authenticité, de son intégrité, de la crédibilité de son auteur, et l'on appose une garantie dogmatique : l'inspiration ³. Quand on pense au travail que les Anglais ont eu avec le tunnel [Le tunnel de la Tamise, commencé en 1825 ne fut, en raison d'accidents, terminé qu'en 1845], à cette énorme dépense de force, et combien un petit incident peut déranger le tout pour longtemps — on peut se faire une idée de toute cette entreprise critique. Que de temps, que d'application, que de forces magnifiques, que de remarquables connaissances sont ici requises de génération en génération, pour cette œuvre merveilleuse.

¹ En soulignant cette contradiction les *Miettes philosophiques* mettaient le problème en relief ou le posaient : le christianisme est quelque chose d'historique (par rapport à quoi le plus haut savoir n'est qu'une approximation, la plus magistrale considération historique qu'un magistral à peu près, un « pour ainsi dire ») et pourtant il veut, en tant qu'historique, avoir justement par là une signification décisive pour ma béatitude éternelle. On comprend tout seul que le pauvre tour d'adresse du morceau ne consistait toujours qu'à poser le problème, à le dégager de tous les essais d'explications verbeuses et spéculatives qui expliquent bien quelque chose : que l'explicateur n'a pas la moindre notion de ce dont il s'agit.

² Le dialectique ne peut pas en effet être exclu. Il peut arriver qu'une, ou peut-être deux générations vivent dans l'opinion d'avoir trouvé une barrière qui serait la fin du monde et de la dialectique. Cela ne sert de rien. Ainsi on a cru pendant un temps pouvoir tenir à distance la dialectique de la foi, en disant que sa conviction n'existait qu'en vertu de l'autorité. Si l'on voulait alors poser des questions, c'est-à-dire dialectiquer avec le croyant, sans doute celui-ci, avec une certaine franchise désinvolte, retournerait-il la question de la façon suivante : je ne puis, ni ne dois, rendre des comptes pour la foi, je m'appuie sur la confiance en d'autres, sur l'autorité des saints, etc. Ceci est une illusion, car le dialectique se retourne, et lui demande ce qu'est donc cette autorité, et pourquoi il la considère comme une autorité. Elle ne dialectique donc pas avec lui sur *la foi* qu'il a *dans sa confiance en ces gens*, mais de *la foi* qu'il a *envers eux*.

Et pourtant un petit doute dialectique qui touche aux présuppositions peut tout à coup venir déranger le tout pour longtemps, et peut déranger la voie souterraine vers le christianisme, qu'on a voulu construire objectivement et scientifiquement, au lieu de laisser naître le problème sous son vrai jour : subjectif. On entend parfois des gens sans culture, ou qui n'ont qu'une demi-culture, ou des génies bouffis de vanité, parler avec mépris du travail critique sur les ouvrages de l'antiquité, on les entend se moquer sottement du soin qu'apporte l'érudit aux détails les plus insignifiants, ce qui est justement son honneur, qu'il ne considère rien comme insignifiant. Non, la philologie savante est tout à fait dans son droit, et celui qui écrit ces lignes a, envers et contre tous, de la vénération pour ce que sanctifie la science. Par contre la théologie critique savante ne fait pas une impression nette. Tout son effort est entaché d'une certaine duplicité, consciente ou inconsciente. On a toujours une impression comme s'il devait tout à coup résulter de cette critique quelque chose qui concerne la foi. Là se trouve le point délicat. Quand un philologue publie un ouvrage de Cicéron, par exemple, et le fait avec une grande sagacité, en subordonnant dans une belle vassalité l'appareil savant à la puissance supérieure de l'esprit, quand son ingéniosité et son intimité (acquise par un travail infatigable) avec l'antiquité aident son sens de la découverte à éloigner les difficultés et à préparer le chemin à la pensée dans le dédale des versions, etc., alors on peut tranquillement s'adonner à l'admiration. Car, quand il a fini, il ne s'ensuit rien d'autre que ceci, qui mérite admiration, que grâce à son art et à sa compétence un ouvrage de l'antiquité a été présenté dans sa forme la plus digne de confiance. Il n'en va pas du tout ainsi, au contraire, si je dois édifier sur cet ouvrage ma béatitude éternelle. Car pour ma béatitude éternelle, oui, je l'avoue, sa sagacité étonnante est pour moi insuffisante. Oui, je l'avoue, mon admiration à son égard ne serait plus joyeuse, mais chagrine, si je croyais qu'il a une telle chose *in mente*. Mais c'est justement ce que fait la théologie critique savante : quand elle a fini — et jusque là elle nous tient *in suspenso*, mais avec cette perspective devant les yeux — alors elle conclut : *ergo* tu peux à présent bâtir ta béatitude éternelle sur ces écrits. — Qui accepte

³ La disproportion entre inspiration et investigation critique ressemble à celle entre béatitude éternelle et considérations critiques, parce que l'inspiration n'est un objet que pour la foi. Ou bien a-t-on tant de zèle critique parce que les livres sont inspirés ? Et ainsi donc le croyant, qui croit que les livres sont inspirés, ne sait pas quels sont les livres dont il croit qu'ils sont inspirés. Ou bien l'inspiration résulte-t-elle de la critique, en sorte que celle-ci, quand elle a fait ce qu'elle pouvait, a prouvé en même temps que les livres sont inspirés ? Dans ce cas on n'en vient jamais à reconnaître l'inspiration, car le travail critique n'est au maximum qu'une approximation.

l'inspiration en croyant doit logiquement regarder toute considération critique, qu'elle soit pour ou contre, comme une chose scabreuse, comme une espèce de tentation ; et quiconque, sans être croyant, se risque dans les considérations critiques ne peut pourtant tout de même pas vouloir en faire résulter l'inspiration. Qui donc tout cela intéresse-t-il vraiment ?

Cependant on ne remarque pas la contradiction parce que l'affaire est traitée d'une façon purement objective. Oui, alors, elle n'y est même pas quand le savant oublie lui-même ce qu'il a derrière la tête, si ce n'est que de temps en temps, par elle, il s'encourage lui-même lyriquement au travail, ou polémique lyriquement avec éloquence. Par contre, s'il arrive quelqu'un qui peut passionnément, avec un intérêt personnel infini, faire dépendre sa béatitude éternelle de ce résultat, du résultat attendu, alors il voit facilement qu'il n'y a pas de résultat et qu'il n'y a pas à en attendre, et la contradiction le conduira au désespoir. Le seul rejet par Luther de l'épître de saint Jacques suffit à le faire désespérer. Pour une béatitude éternelle et l'intérêt infini, passionné, qu'on a pour elle (intérêt dans lequel seul cette béatitude peut exister) un iota est d'importance, est d'une importance infinie. Ou bien, inversement, le désespoir que provoque cette contradiction lui apprendra justement qu'on n'avance pas sur cette voie.

Et pourtant il en a été ainsi. Une génération en a suivi une autre dans la tombe, de nouvelles difficultés ont apparu et ont été vaincues, et de nouvelles difficultés ont apparu. De génération en génération l'illusion s'est transmise que la méthode était la bonne, mais que les érudits n'avaient pas encore réussi, etc. Tous semblent se sentir à l'aise en elle, tous deviennent de plus en plus objectifs. L'intérêt personnel, infiniment passionné, du sujet (qui est la possibilité de la foi, puis la foi, la forme de la béatitude éternelle, puis la béatitude éternelle) disparaît de plus en plus, parce que la décision est différée, et différée en tant que devant suivre directement le résultat de la recherche savante. Ce qui veut dire que le problème ne prend pas du tout consistance. On est devenu trop objectif pour avoir une béatitude éternelle, car celle-ci consiste justement dans l'intérêt personnel infini, passionné, et on y renonce justement pour devenir objectif, on se le laisse arracher par l'objectivité. Avec l'aide du clergé qui, de temps en temps, fait preuve d'érudition, les fidèles se doutent de la chose. Finalement la communauté des croyants devient une simple façon de parler, car déjà par le fait qu'elle a les yeux fixés sur le clergé elle devient objective, et elle attend un résultat sensationnel, etc. Là-dessus un adversaire se présente et fonce contre le christianisme. Dialectiquement il est tout aussi capable que les savants et que la bafouillante communauté des croyants. Il attaque un livre de la Bible, une série de livres. Instantanément, accourt le savant chœur des sauveteurs, etc., etc.

Wessel dit [*L'Amour sans bas*, acte IV, scène II] qu'il se tient à l'écart là où la foule se presse : de même l'idée ne peut venir à l'auteur d'un petit ouvrage d'arriver en demandant respectueusement qu'on se livre à quelques considérations dialectiques. Il serait reçu comme un chien dans un jeu de quilles. Il n'est pas convenable non plus pour un dialecticien tout nu de prendre part à une controverse aussi savante où, malgré tout le talent et toute l'érudition dépensés *pro et contra*, on ne décide pourtant pas dialectiquement en dernière instance sur quoi porte la dispute. S'il s'agit d'une controverse purement philologique, que l'érudition et le talent soient honorés et admirés comme ils le méritent, mais alors cela ne regarde pas la foi. Mais si l'on a des arrière-pensées, alors qu'on les divulgue, pour qu'on puisse les examiner à fond en toute tranquillité dialectique. Celui qui défend la Bible dans l'intérêt de la foi doit s'être clairement rendu compte lui-même si à cet égard quelque chose doit résulter de tout son travail, au cas où il réussirait à souhait, de façon à ne pas rester assis dans la parenthèse du travail en oubliant de la fermer d'une façon dialectique décisive à cause des difficultés savantes. Celui qui attaque doit tout autant avoir tiré au clair la question de savoir si, au cas où son attaque réussirait dans la plus grande mesure possible, il s'ensuivrait autre chose qu'un résultat philologique ou, tout au plus, une victoire dans la lutte *e concessis* où, remarquons-le bien, on peut tout perdre d'une autre manière quand l'accord réciproque est un fantôme.

Pour que le dialectique ait son dû et que les pensées puissent être poursuivies sans être troublées, examinons d'abord le premier et ensuite le second cas.

Je suppose donc qu'on ait réussi à prouver de la Bible ce que le plus savant des théologiens a jamais pu, dans son meilleur moment, désirer prouver. Ces livres, et aucun autre, appartiennent au canon, ils sont authentiques, complets, leurs auteurs sont dignes de confiance — bref on peut dire que tout se passe comme si chaque lettre de ces livres était inspirée (on ne peut pourtant dire davantage, car l'inspiration est, comme on sait, objet de foi, ressortit à la dialectique qualitative et ne peut être atteinte par des considérations de quantité). En outre, on ne trouve dans les saints livres pas trace de contradiction. Car soyons prudent avec notre hypothèse. Ne s'en manifestât-il qu'une ombre (de contradiction) nous avons de nouveau une parenthèse, et l'affairement critico-philologique nous conduit aussitôt hors de la bonne voie. En somme, pour que l'affaire soit simple et facile, une prudente abstinence est ici la seule chose nécessaire, il s'agit d'éviter toute savante proposition incidente qui, en deux temps trois mouvements, pourrait dégénérer en une parenthèse qui dure cent ans. Ceci n'est peut-être pas si facile, et de même que l'homme est en danger, où qu'il aille, de même le développement dialectique est partout en danger, en danger de tourner en une

parenthèse. Il en va des petites choses comme des grandes, et ce qui en général rend pour une tierce personne si ennuyeux d'écouter une discussion est que, déjà à la seconde reprise, celle-ci s'embourbe dans une parenthèse et maintenant en raison de cette déviation se poursuit toujours plus vivement en dehors du vrai sujet. C'est pourquoi c'est une ruse de combat en usage que d'éprouver quelque peu l'adversaire, pour voir si on a affaire à un paradeur dialectique ou à un enfileur de parenthèses qui se met aussitôt au galop quand il en voit une ouverte devant lui. N'est-il pas arrivé à plus d'une vie d'homme tout entière de se mouvoir ainsi dans des parenthèses depuis sa première jeunesse? Mais j'interromps ces considérations moralisantes et ayant pour but le bien commun, par lesquelles j'ai essayé de présenter un petit succédané pour mon manque de compétence historique et critique. Supposons donc que tout soit en ordre en ce qui concerne la sainte Écriture. — Alors quoi? celui qui n'avait pas la foi s'en est-il rapproché d'un pas? Non, pas d'un seul. Car la foi n'est pas la conséquence d'une considération scientifique directe et ne vient pas non plus directement, on perd au contraire dans cette objectivité l'intérêt personnel infini, passionné, qui est la condition de la foi, qui est l'*ubique et nusquam* où la foi peut prendre naissance. — Celui qui avait la foi, sa foi a-t-elle gagné en vigueur et en force? Non, pas le moins du monde, bien plutôt est-il si dangereusement placé dans ce vaste savoir, dans cette certitude qui est devant la porte de la foi et la convoite, qu'il aura besoin d'une grande application, de beaucoup de crainte et de tremblement pour ne pas tomber en tentation et ne pas confondre le savoir avec la foi. Tandis que la foi a eu jusqu'à présent un maître utile en l'incertitude, elle trouverait dans la certitude son ennemi le plus dangereux. Si en effet la passion est éliminée, la foi n'existe plus, certitude et passion ne s'accordent pas. Ceci peut être éclairé par une comparaison. Celui qui croit qu'il y a un Dieu et une providence, il lui sera plus facile de conserver la foi ou d'acquérir une foi précise (et pas une imagination) dans un monde imparfait où la passion est tenue en éveil, que dans un monde absolument parfait. Dans celui-ci la foi est en effet impensable. C'est d'ailleurs pourquoi on enseigne qu'il n'y aura plus de foi dans l'éternité. — Quel bonheur donc que ce souhait hypothétique, le plus beau souhait de la théologie critique, soit une impossibilité, parce que la réalisation même la plus parfaite ne sera pourtant jamais qu'une approximation. Et quel bonheur, encore, pour les hommes de science, que ce ne soit aucunement leur faute! Quand tous les anges se mettraient de la partie, ils ne pourraient pourtant aboutir qu'à une approximation, parce que relativement à une connaissance historique il n'y a pas d'autre certitude — mais une approximation quand même trop faible pour bâtir sur elle une béatitude éternelle.

Je suppose maintenant le contraire, que les ennemis ont réussi à prouver de l'Écriture ce qu'ils désiraient d'une façon si certaine que cette preuve dépasse le désir le plus ardent de l'ennemi le plus méchant, — quoi alors ? L'ennemi a-t-il par là aboli le christianisme ? En aucune façon. A-t-il fait tort au croyant ? En aucune façon, pas le moins du monde. A-t-il par là acquis un droit à se dérober à la responsabilité de ne pas être un croyant ? Pas du tout. En effet, de ce que ces livres ne sont pas l'œuvre de ces auteurs, de ce qu'ils ne sont pas authentiques, pas *intégri*, pas inspirés (ceci ne peut pourtant pas être réfuté, car c'est un objet de la foi), il ne s'ensuit pas que ces auteurs n'aient pas vécu, et surtout pas que le Christ n'ait pas vécu. Dans cette mesure, le croyant reste encore tout aussi libre de sa décision, tout aussi libre, faisons bien attention à cela ; car, s'il la prenait en vertu d'une preuve, il serait sur le point d'abandonner la foi. Si les choses en viennent jamais à ce point, le croyant aura toujours été fautif quand, en voulant lui-même prouver, il a commencé à donner la victoire à l'incrédulité en lui mettant lui-même les atouts en main. C'est ici le nœud, et j'en reviens ainsi à la théologie savante. Au profit de qui conduit-on la preuve ? La foi n'en a pas besoin, elle doit même la regarder comme son ennemie. Quand, par contre, la foi commence à avoir honte d'elle-même, quand, semblable à une amoureuse qui ne se laisse pas contenter par son amour, mais, rougit perfidement de son fiancé, et éprouve le besoin d'avoir une preuve qu'il est quelqu'un de remarquable, quand, donc, la foi commence à perdre sa passion et quand elle commence donc à cesser d'être la foi, alors la preuve devient nécessaire pour jouir de la considération bourgeoise dans l'incrédulité. De ce qui, sur ce point, par la confusion des catégories, a, en fait de sottises rhétoriques, été accompli par les orateurs ecclésiastiques, hélas, n'en parlons pas. La vanité de la foi (un moderne succédané — comment peuvent croire ceux qui tirent leur gloire les uns des autres, Jean, V, 44) ne veut et ne peut naturellement pas supporter le martyre de la foi, et à l'heure présente un discours de croyant authentique est peut-être ce qu'on entend le plus rarement dans toute l'Europe. La spéculation a tout, tout, tout compris ! L'orateur ecclésiastique freine pourtant un peu, il reconnaît qu'il n'a pas encore tout compris, il reconnaît qu'il s'y efforce (pauvre bougre, il confond les catégories !). « S'il y a peut être quelqu'un qui a tout compris, dit-il, je reconnais (hélas, il en a honte et ne se rend pas compte qu'il devrait se servir de l'ironie vis-à-vis des autres) que je ne l'ai pas compris, que je ne peux pas tout prouver ; et pour nous, petites gens (hélas, il sent sa petitesse à un bien mauvais endroit), il nous faut nous contenter de la foi. » (Pauvre et méconnue passion suprême : foi ! qu'il te faille te contenter d'un pareil défenseur ; pauvre bougre de pasteur, que tu n'aies pas la moindre idée de ce dont il s'agit ! Pauvre mazette scientifique

qui n'a pas accès à la science, mais qui a la foi, car il l'a, la foi qui de pécheurs fait des apôtres, la foi qui peut transporter des montagnes — quand on l'a !)

Quand l'affaire est traitée objectivement, le sujet n'en vient jamais à être devant la décision dans un état passionné, et encore moins dans un état passionné qui révèle un intérêt infini. C'est une contradiction interne, et c'est par suite comique d'être intéressé infiniment pour quelque chose qui ne reste toujours, tout au plus, qu'une approximation. Mais si pourtant on y met de la passion, alors naît le fanatisme. Pour la passion infiniment intéressée, chaque iota sera d'une valeur infinie ¹. La faute n'est pas dans la passion infinie, mais dans le fait que son objet est devenu un objet d'approximation.

La considération objective consiste au contraire justement, de génération en génération, en ce que les individus (qui considèrent) deviennent de plus en plus objectifs, sont de moins en moins intéressés dans une passion infinie. Si l'on continuait sur ce chemin pour prouver et pour chercher la preuve de la vérité du christianisme, il arriverait finalement ceci de remarquable que, justement quand on en aurait fini avec la preuve de sa vérité, il aurait cessé d'exister comme quelque chose de présent. Il serait devenu quelque chose d'historique à tel point qu'il serait quelque chose de passé, dont la vérité, c'est-à-dire la vérité historique, serait maintenant devenue digne de crédit. De cette manière, la prophétie inquiète de Luc, 18, 8 pourrait être remplie: qui sait pourtant si le Fils de l'Homme, quand il viendra, trouvera la foi sur terre !

Plus l'observateur devient objectif, moins il édifie une béatitude éternelle, c'est-à-dire sa béatitude éternelle, sur son rapport à ce qu'il observe, car il n'est question d'une béatitude éternelle que pour la subjectivité passionnée infiniment intéressée. Objectivement, l'observateur (qu'il soit un savant ou une mazette quelconque de la communauté des croyants) se comprendra volontiers, à la fin de sa vie, dans un discours d'adieu de ce genre : quand j'étais jeune on doutait de tels et tels livres ; à présent on a prouvé leur authenticité. Sans doute a-t-on ces temps derniers élevé des doutes au sujet de quelques livres qui n'avaient fait jusqu'ici l'objet d'aucune suspicion. Mais il viendra certainement un savant qui, etc ...

La modeste subjectivité objective se tient au dehors avec un héroïsme que l'on loue ; elle se tient prête à accepter la vérité aussitôt qu'elle aura été trouvée. C'est pourtant un but éloigné vers lequel on

¹ Par là la considération objective est réduite *in absurdum* en même temps que la subjectivité posée. Car si l'on demandait : pourquoi donc le moindre iota est-il d'une importance infinie, il faudrait répondre : parce que le sujet est infiniment intéressé. Mais ainsi c'est l'intérêt infini du sujet qui fait trébucher la balance.

tend (sans contredit, car une approximation peut durer aussi longtemps qu'on veut) — et, pendant que l'herbe pousse, l'observateur meurt, tranquillement, car il était objectif. Ô objectivité que l'on ne loue pas en vain, tu peux tout ! Le meilleur des croyants n'a jamais été aussi assuré de sa béatitude éternelle, et surtout aussi sûr de ne pas la perdre, que l'homme objectif. A moins que cette objectivité et que cette modestie ne se manifeste pas au bon endroit, qu'elle soit anti-chrétienne. Alors, ce serait évidemment scabreux d'arriver par cette voie à la vérité du christianisme. Le christianisme est esprit, l'esprit est intériorité, l'intériorité est subjectivité, la subjectivité est essentiellement passion, et à son maximum passion éprouvant un intérêt personnel infini pour sa béatitude éternelle.

Dès qu'on élimine la subjectivité, et de la subjectivité la passion, et de la passion l'intérêt infini, il n'y a en somme pas du tout de décision, ni dans ce problème ni dans aucun autre. Toute décision, toute décision essentielle, réside dans la subjectivité. Un observateur (et un tel observateur est la subjectivité objective) n'éprouve sur aucun point un besoin infini de décision et ne voit celle-ci sur aucun point. Ceci est le mensonge [« *falsum* » — littéralement : le faux] de l'objectivité et la signification de la médiation comme étape dans le procès qui se poursuit, dans lequel rien ne demeure et dans lequel rien d'infini n'est non plus décidé, parce que le mouvement ne cesse de revenir sur lui-même et que le mouvement est lui-même une chimère, et que la spéculation fait toujours preuve de sagesse après coup ¹. Du point de vue objectif, il y a pourtant assez de résultats, mais nulle part un résultat décisif, ce qui est d'ailleurs tout à fait dans l'ordre, justement parce que la décision gît dans la subjectivité, essentiellement dans la passion, *maxime* dans la passion personnelle qui éprouve un intérêt infini pour sa béatitude éternelle.

¹ C'est ainsi également qu'il faut comprendre le scepticisme de la philosophie hégélienne, tant vantée pour sa positivité. D'après Hegel, la vérité est le procès historico-mondial qui se poursuit. Chaque génération, chaque stade est justifié et n'est pourtant qu'un moment dans la vérité. S'il ne se mêle pas ici un peu de charlatanisme, qui nous laisse croire que la génération dans laquelle vivait le professeur Hegel ou celle qui maintenant après lui a l'imprimatur, que cette génération est la dernière et que l'histoire mondiale est écoulée, alors nous sommes tous dans le scepticisme. La question passionnée de la vérité ne se fait même pas entendre, car la philosophie a d'abord persuadé par ruse les individus à devenir objectifs. La philosophie hégélienne positive est tout aussi trompeuse que le bonheur l'était dans le paganisme. Ce n'est qu'après coup qu'on apprend à savoir si on a été heureux : et ainsi la prochaine génération apprend à savoir ce qui était le vrai dans la génération défunte. Le grand secret du système (mais ceci reste entre nous, comme le secret entre les hégéliens) est à peu près le sophisme de Protagoras : « Tout est relatif » si ce n'est qu'ici c'est dans le procès qui se poursuit que tout est relatif. Par là néanmoins celui qui vit n'en est pas plus avancé, et si par hasard il connaît une anecdote de Plutarque (dans les *Moralia*) au

§ 2. De l'Église.

Nous voulons ici laisser de côté l'arme défensive qu'a l'Église catholique, contre l'intrusion de la dialectique, dans la présence visible du Pape ¹. Mais à l'intérieur du protestantisme aussi, après qu'on eût renoncé à la Bible comme refuge, on a cherché un appui dans l'Église. Bien qu'il y ait encore des attaques contre la Bible, bien que de savants théologiens la défendent du point de vue linguistique

sujet du lacédémonien nommé Eudamidas, il y pensera certainement. Quand Eudamidas vit dans l'Académie le vieux Xenocrate chercher la vérité avec ses élèves, il demanda : qui est ce vieil homme ? Et comme on répondait que c'était un sage, un de ceux qui cherchent la vertu, il cria : « Quand s'en servira-t-il donc ! » C'est probablement aussi ce procès qui se poursuit sans cesse qui a été cause de ce malentendu que ce soit à un diable de spéculant que revienne le soin de se libérer de l'hégélianisme ? Pas du tout ; il n'est besoin pour cela que d'avoir une saine intelligence humaine, le sens du comique et un peu d'ataraxie grecque. Hors de la logique et en partie en elle aussi, dans cet éclairage équivoque que Hegel n'a pas évité, Hegel, l'hégélianisme est une incursion dans le domaine du comique. Le ci-devant Hegel a vraisemblablement déjà trouvé son maître en feu Socrate qui, sans doute, a trouvé de quoi rire tandis que Hegel est resté impassible. Oui, Socrate a trouvé là un homme avec qui cela vaut bien la peine de parler et surtout d'interroger socratiquement (ce que Socrate avait l'intention de faire avec tous les morts) pour savoir s'il sait quelque chose ou s'il ne sait rien. Il faudrait que Socrate eût sensiblement changé pour qu'il s'en laissât « imposer le moins du monde, quand Hegel se mettrait à déclamer des paragraphes et à promettre qu'à la fin tout deviendrait clair. Peut-être puis-je trouver dans cette remarque une place appropriée pour quelque chose au sujet de quoi j'ai à me plaindre. Dans la description de la vie de Paul Möller [par F.-S. Olsen], il n'a été cité qu'un seul des propos qui donne une idée de son opinion sur Hegel à la fin de sa vie. L'honorable éditeur, s'est sans doute laissé déterminer à cette réserve par zèle et pitié envers le défunt et par la considération anxieuse de ce que diraient certaines gens, de ce que serait le jugement d'un public spéculatif presque hégélien. Peut-être néanmoins l'éditeur, justement au moment où il croyait agir par zèle envers le défunt, a-t-il nui à l'impression qu'il en donne. Plus remarquable que certains aphorismes qui ont été reproduits dans ce recueil, plus remarquable que tels traits de sa jeunesse que le biographe soigneux et plein de goût a conservés et présentés de jolie et noble façon, serait le fait que P. M., tandis que tout était à l'hégélianisme, en jugeait différemment, qu'il ne parlait de Hegel que peu de temps et presque à contre-cœur, jusqu'à ce que l'humour sain qui lui était propre lui eût appris à sourire de l'hégélianisme en particulier, ou, pour évoquer mieux encore P. M., à en rire de tout son cœur. Car qui a aimé P. M. et oublié son humour, qui l'a admiré et a oublié sa bonne santé, qui l'a connu et a oublié son rire, qui vous faisait du bien, même quand on ne se rendait pas très exactement compte de quoi il riait, car sa distraction vous induisait parfois en erreur ?

¹ En somme on reconnaît tout de suite la réflexion infinie, en laquelle seule la subjectivité peut être préoccupée de sa béatitude éternelle, à une chose : à ce qu'elle a partout la dialectique avec soi. Que ce soit un mot, une phrase, un livre,

et critique, tout cela est néanmoins en partie périmé, et surtout, justement parce qu'on devient de plus en plus objectif, on n'a pas présent à l'esprit les conclusions décisives en ce qui concerne la foi. Le fanatisme de la lettre, qui avait quand même de la passion, a disparu. Ce qui en faisait le mérite, était qu'il était passionné. D'un autre côté, il était comique, et de même que le temps des chevaliers se termine à proprement parler avec don Quichotte (car la conception comique est toujours la dernière), de même un poète pourrait rendre clair que la théologie littérale est maintenant périmée, en immortalisant dans son romantisme tragi-comique un tel serviteur malheureux de la lettre. Car partout où il y a de la passion, il y a aussi du romantisme, et quiconque a de la souplesse et le sens de la passion et n'a pas appris par cœur ce que c'est que la poésie, verra dans une telle figure une belle exaltation, comme quand une jeune fille amoureuse brode une couverture artistique à l'Évangile où elle lit le bonheur de son amour, comme quand une jeune fille amoureuse compte les jambages de la lettre qu'« il » lui a écrite ; mais il y verra aussi le comique. — D'une telle figure on rirait beaucoup ; reste à savoir de quel droit on en rirait, car que l'époque soit devenue dépourvue de passion ne donne pas droit à rire. Ce qui était risible chez le fanatique était qu'il lançait sa passion infinie sur un objet absurde (un objet d'approximation), mais ce qui était bon en lui était qu'il avait de la passion.

Le tournant de l'affaire, que l'on renonce à la Bible pour aller vers l'Église, est même une idée danoise. Cependant je ne puis parvenir, par patriotisme, à pousser des cris de joie sur cette « incomparable découverte » (ceci est le titre officiel de cette idée auprès des hommes de génie qui en sont participants : l'inventeur et Messieurs ses admirateurs) ni à trouver souhaitable que le gouvernement prescrive pour tout le peuple, en manière de pieuse action de grâces, un *Te Deum* pour « l'incomparable découverte ». Il vaut mieux — et ce me sera vraiment on ne peut plus facile — laisser Grundtvig garder ce qui est à lui : l'incomparable découverte. Le bruit a bien couru autrefois, surtout au moment où un petit mouvement analogue a commencé en Allemagne, avec Delbruck [*Philippe Mélanchton, le professeur de foi*]

un homme, une société, que ce soit ce qu'on voudra, dès que ce doit être une limite, de telle manière que la limite elle-même n'est pas dialectique, il s'agit de superstition et d'étroitesse d'esprit. Il vit toujours en l'homme un tel penchant à la fois commode et préoccupé vers quelque chose de tout à fait solide, quelque chose qui peut exclure la dialectique, mais c'est là de la lâcheté et de la fausseté envers la divinité. Même le plus sûr de tout : une révélation, devient *eo ipso* dialectique quand je dois me l'approprier ; même le plus solide de tout, la décision négative infinie, qui est la forme infinie de l'individualité pour l'être de Dieu en elle, devient aussitôt dialectique. Dès que je retire le dialectique je suis superstitieux et je frustre Dieu de la pénible appropriation dans l'instant de ce qui est une fois acquis. Par contre, il est beaucoup plus confortable d'être objectif et superstitieux, de s'en vanter et de prôner l'irréflexion.

et d'autres, qu'en réalité cette idée revenait à Lessing [*Axiomata*, VII, fin], sans néanmoins que lui revînt la magnificence de celle-ci, en sorte que le mérite de Grundtvig aurait été de transformer un petit doute socratique suggéré avec une grande ingéniosité d'esprit, avec une rare expérience sceptique, avec une fine dialectique problématique, de le transformer en une vérité éternelle, incomparable, historico-mondiale, absolue, criante et claire comme le soleil. Mais même en supposant, ce que je ne fais à aucun degré, que le Pasteur Grundtvig en ait su quelque chose — car l'incomparable découverte porte indéniablement dans son caractère absolu incomparable la marque de l'originalité grundtvigienne — ce serait pourtant une injustice d'appeler cela un emprunt à Lessing, car tout le grundtvigien ne contient pas la moindre chose qui rappelle Lessing ou qui puisse être, sans une résignation incomparable, rapporté comme sa propriété au grand maître de l'intelligence. Si encore on avait dit que l'intelligent dialecticien Maître Lindberg, intendant général et tuteur de l'incomparable découverte, devait peut-être quelque chose à Lessing, cela se laisserait entendre. En tout cas la découverte doit beaucoup au talent de Lindberg, en tant qu'il lui donna une forme et l'obligea à de la tenue dialectique et qu'elle devint ainsi moins décousue, moins incomparable — et plus accessible à une intelligence humaine saine.

Ce que Grundtvig avait bien vu, c'est qu'il est impossible à la Bible de tenir tête à l'intrusion du doute, mais il n'avait pas vu que la raison en était que l'attaque tout autant que la défense se meuvent sur un plan d'approximation qui, dans son interminable effort perpétuel, n'est pas dialectique pour une décision infinie sur laquelle on bâtit une béatitude éternelle. Comme son attention n'était pas dialectiquement attirée là-dessus, il n'aurait pu que par un pur coup de hasard sortir des présuppositions à l'intérieur desquelles la théorie de la Bible a ses grands mérites et sa respectable signification scientifique. Mais un coup de hasard est impensable sur le plan dialectique. C'est pourquoi il était plus vraisemblable qu'il restât avec sa théorie de l'Église à l'intérieur des mêmes présuppositions. Des injures contre la Bible, par lesquelles il irrita réellement en son temps les vieux luthériens, des injures et des oracles au lieu de pensées, ne peuvent naturellement satisfaire que des adorateurs, mais ils les satisfont naturellement au plus haut point. Tout autre voit facilement que, quand la pensée fait défaut dans les bruyants discours, c'est justement l'irréflexion qui se donne libre cours dans la facilité de l'expression.

De même qu'auparavant la Bible devait décider ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, l'Église doit maintenant être le refuge objectif sûr. D'une façon plus précise, c'est de nouveau la parole dans l'Église vivante, la confession de foi et le Verbe dans les sacrements.

Tout d'abord, il est maintenant clair que le problème est traité objectivement. La subjectivité modeste, immédiate, tout à fait irréfléchie, se tient naïvement pour persuadée que, si seulement la vérité objective est solide, le sujet est tout prêt à entrer dedans. Ici on voit tout de suite le caractère juvénile de la théorie (caractère juvénile dont, comme on sait, le vieux Grundtvig se fait gloire) qui n'a pas la moindre idée de l'astucieux petit mystère socratique : que le nœud réside justement dans le comportement du sujet. Si la vérité est esprit, elle est intériorisation, et non pas le rapport immédiat et tout à fait désinvolte entre un esprit immédiat et une somme de propositions doctrinales, même si, par une nouvelle confusion avec l'expression la plus décisive de la subjectivité, on donne à ce rapport le nom de foi. L'irréflexion se dirige toujours à l'extérieur, vers ou contre quelque chose, vers un but, contre l'objectif ; si le christianisme ne doit pas être un énorme pas en arrière, le secret socratique dans le christianisme ne peut être rendu infini que par une intériorité plus profonde ; il est que le mouvement va vers l'intérieur, que la vérité est la transformation du sujet en lui-même. Le génie qui prophétise l'incomparable avenir de la Grèce [Grundtvig, *Manuel d'histoire mondiale*, 1833, I, page 321] ne se montre pas précisément familier avec l'hellénisme. Il faudrait recommander beaucoup l'étude du scepticisme grec. Là on apprend parfaitement, ce pour quoi il faut naturellement du temps, de l'exercice et de la discipline (le chemin est étroit qui mène à la parole libre !), que la certitude sensible, et à plus forte raison la certitude historique, n'est qu'incertitude et approximation, que le positif, et un rapport direct au positif, est le négatif.

La première difficulté dialectique dans la Bible est qu'elle est une pièce de procès historique, que, dès qu'elle doit servir de point d'appui, l'approximation introductive commence, et le sujet est enclavé dans une parenthèse, pour la fermeture de laquelle on peut attendre jusqu'à l'éternité. Le Nouveau Testament est quelque chose de passé et donc, au sens strict, d'historique. C'est ceci précisément (pour qui veut traiter le problème objectivement et empêcher qu'il ne se « subjectivise ») qui a fait illusion et par quoi on n'arrive à rien du tout. — Les *Miettes philosophiques* se sont concentrées sur cette difficulté, au quatrième et au cinquième chapitre, en supprimant la différence entre le disciple contemporain et celui de la dernière génération qu'on suppose être séparés par 1,800 ans. Ceci est important pour que le problème (la contradiction, que Dieu a existé sur terre dans la forme humaine), ne soit pas confondu avec l'histoire du problème, c'est-à-dire avec la *summa summarum* de dix-huit cents ans d'opinions, etc.

Ainsi les *Miettes* mettaient expérimentalement le problème en relief. La difficulté touchant le Nouveau Testament en tant que quelque chose de passé semble maintenant être levée dans l'Église qui est, comme on sait, quelque chose de présent.

Sur ce point, la théorie de Grundtvig a un mérite. Lindberg surtout a développé avec compétence et avec un sens juridique aigu que l'Église retranche toutes les preuves et les démonstrations qui étaient requises en ce qui concerne la Bible, car celle-ci est quelque chose de passé tandis que l'Église est là, est quelque chose de présent. Exiger une preuve pour son existence, dit Lindberg tout à fait avec raison, est un non-sens comme si on exigeait d'un homme vivant qu'il prouve son existence ¹. Ici Lindberg a entièrement raison et la fermeté inébranlable, la lucide assurance avec laquelle il s'entend à soutenir quelque chose est pleine de mérite.

L'Église est donc là et d'elle (en tant que présente, contemporaine de celui qui interroge, par quoi le problème est maintenu identique pour chaque génération), on peut apprendre ce qui est essentiellement chrétien, car c'est cela que confesse l'Église.

Parfait. Mais sur ce point Lindberg n'a même pas pu tenir sa position (et je préfère de beaucoup avoir affaire à un dialecticien, en abandonnant à Grundtvig l'« incomparable »). En effet, après avoir dit de l'Église qu'elle est présente et qu'on peut apprendre d'elle ce qu'est le christianisme, on dit encore de cette Église, présente, qu'elle est l'Église apostolique, qu'elle est la même qui a duré dix-huit siècles. L'attribut : chrétien, signifie donc plus que contemporain. Appliqué à l'Église présente, il désigne un passé, c'est-à-dire quelque chose qui est historique, tout à fait dans le même sens que la Bible. Par là, tout le profit de la découverte est réduit à rien. Le seul historique qui soit plus haut que la preuve est l'existence contemporaine, toute énonciation relative à quelque chose de passé requiert une preuve. Par exemple, si quelqu'un dit à un homme : prouve que tu existes, l'autre répond très correctement : c'est de la folie. S'il dit au contraire : moi, qui existe maintenant, ai existé, essentiellement le même, depuis plus de 400 ans, alors l'autre dira avec raison : ici une preuve est nécessaire. Qu'un vieux dialecticien comme Lindberg, qui s'entend justement à pousser une idée à l'extrême, n'ait pas remarqué cela, est étrange.

1 Défini plus précisément dialectiquement-métaphysiquement, ceci vient de ce que l'existence est un concept plus haut que toutes les preuves qu'on en donne, et que c'est donc une folie d'exiger une pareille preuve, tandis que c'est au contraire un saut de conclure de l'essence à l'existence.

A l'instant où, avec l'aide de la parole vivante, on souligne la continuité, la question en est tout à fait au même point que dans la théorie de la Bible. Il en est des objections comme du lutin de la légende : un homme déménage — le lutin déménage avec. Parfois, on se laisse tromper un instant. Dans le changement subit du plan des opérations, un génie comme Grundtvig peut facilement, surtout s'il a en même temps cette chance que la nouvelle défense n'est attaquée par personne, se sentir heureux à la pensée qu'avec l'aide, de son incomparable découverte, tout, maintenant, va bien. Mais que la théorie de l'Église vienne à être secouée par la tempête comme cela a été le cas pour celle de la Bible, que toutes les objections veuillent attenter à sa vie, quoi alors ? Comme toute autre façon de procéder détruirait la théorie de l'Église elle-même et transposerait le problème sur le plan de la subjectivité auquel il appartient bel et bien, ce que néanmoins n'admet pas l'objectif Grundtvig, ici une nouvelle science introductive est, tout à fait logiquement, nécessaire, pour prouver le caractère originel de la confession de foi, et que celle-ci a la même signification partout et à chaque moment des dix-huit cents ans de sa durée (et là le travail critique se heurtera à des difficultés que la théorie de la Bible ne connaissait pas du tout) ¹, il faudra fouiller dans les vieux livres. La parole vivante ne sert à rien. Naturellement il ne sert à rien non plus d'exposer l'affaire à Grundtvig. Aussi ceci n'est-il pas écrit dans cet espoir, au contraire. La parole vivante annonce l'existence de l'Église. Parfait, c'est là quelque chose que le diable lui-même ne peut vous prendre. Mais la parole vivante n'annonce pas que l'Église a existé dix-huit cents ans, qu'elle est essentiellement la même, qu'elle a subsisté sans aucun changement, etc. ; le dialecticien le plus novice peut voir cela. La parole vivante correspond, en tant qu'expression de l'existence, à l'existence immédiate, indémontrable, du présent actuel, mais, de même que le passé n'est pas indémontrable (c'est-à-dire au-dessus de la preuve) de même la parole vivante ne lui correspond pas, comme d'ailleurs l'attribut ajouté [vivante] ne s'applique qu'au présent immédiat. Un anathème grundtvigien sur ceux qui ne comprennent pas la puissance bienfaisante ou décisive de la parole vivante en ce qui concerne le passé historique (une parole vivante de défunt) ne prouve ni que Grundtvig pense, ni que son adversaire ne pense pas.

¹ Par prudence il me faut répéter ici le raisonnement dialectique. Il ne serait pas impensable que quelqu'un qui aurait suffisamment (l'imagination pour être très attentif à ces difficultés immenses, dise : non, cela va encore mieux avec la Bible. Mais que l'on n'oublie pas toujours à nouveau par distraction que ce plus ou moins, ce mieux ou moins bien, gît à l'intérieur de l'imperfection essentielle de toute approximation et demeure incommensurable avec la décision d'une béatitude éternelle.

Maître Lindberg justement, qui est une tête trop lucide pour trouver sa satisfaction à battre chaque année la grosse caisse, a donné ce tour à l'affaire. Comme une fois on disputait la question de savoir s'il est correct de dire : « je crois une Église chrétienne » ou « qu'il y a une Église chrétienne », il eut lui-même recours à de vieux livres pour montrer quand la mauvaise version avait fait son apparition. Il n'y a d'ailleurs naturellement rien d'autre à faire, ou alors il faudrait ajouter à la profession de foi chrétienne une nouvelle formule d'abjuration par laquelle on renonce à toute saine pensée au profit de l'incomparable découverte et de l'« abracadabra » de la parole vivante ¹.

De cette manière l'approximation recommence. On ouvre une parenthèse sans pouvoir dire quand elle finira, car ce n'est et ne reste qu'une approximation, et celle-ci a cette remarquable propriété de pouvoir durer aussi longtemps qu'on voudra.

Le mérite de la théorie de l'Église par rapport à la théorie de la Bible consistait donc en ce qu'elle se débarrassait de l'historique ancien et rendait l'historique présent. Mais ce mérite disparaît aussitôt, dès que les déterminations plus précises interviennent.

Ce qui a été dit occasionnellement de l'avantage de la confession de foi sur la Bible, comme moyen de défense contre des attaques, est assez obscur. Que la profession de foi ne contienne que quelques phrases tandis que la Bible est un gros livre, est un apaisement illusoire et ne vaut à proprement parler que pour les gens qui ne se rendent pas compte que l'étendue des pensées ne correspond pas toujours à celle des paroles. Les agresseurs n'ont d'ailleurs qu'à changer leur tactique et à faire porter leur effort contre la profession de foi, et tout reprend de plus belle. S'ils peuvent, pour nier la personne du Saint-Esprit, s'essayer à faire de l'exégèse sur le Nouveau Testament, ils peuvent tout aussi bien s'en tenir à la différence qui a fait l'objet de l'exégèse de Lindberg, la question de savoir si la profession de foi doit porter : je crois à l'Esprit Saint ou je crois le Saint-Esprit. Ceci simplement à titre d'exemple, car il s'ensuit naturellement qu'il est impossible, dans des problèmes historiques, de trouver une décision objective telle qu'aucun doute ne puisse s'y glisser. Ceci aussi montre que le problème doit être posé de façon subjective et que c'est justement un malentendu de vouloir s'assurer

¹ Mais celui dont l'imagination n'est pas tout à fait impossible à émouvoir, ne niera certainement pas, s'il se souvient de cette controverse, que le comportement de Lindberg faisait penser bien vivement aux efforts savants d'une exégèse biblique anxieuse. Je n'ai jamais pu découvrir dans la façon de procéder de Lindberg, rien de sophistique (quand, correctement et à juste titre, on n'a pas la prétention de vouloir juger les cœurs en homme inspiré), sophistique dont on a toujours fait grief à Lindberg.

objectivement, et par là échapper au risque dans lequel la passion choisit et ne cesse d'affirmer son choix. Ce serait d'ailleurs une injustice monstrueuse si une génération postérieure pouvait s'introduire avec certitude, c'est-à-dire objectivement, dans le christianisme et ainsi se rendre participante de ce que la génération antérieure avait acquis dans le plus extrême danger de la subjectivité et qu'elle avait mis toute une vie à acquérir dans le même péril.

Que si quelqu'un dit qu'un bref énoncé est plus facile à maintenir et plus difficile à attaquer, il oublie de dire quelque chose, à savoir combien de pensées sont contenues dans ce bref énoncé. A ce compte, quelqu'un d'autre pourrait dire avec autant de raison que la plus longue version (quand, comme dans le cas présent, elles ont la même source : les Apôtres) est plus explicite, et pour cette raison plus facile à maintenir et plus difficile à attaquer. Mais tout ce qu'on peut dire dans cet ordre d'idées, *pro et contra*, n'est à nouveau qu'approximation sceptique.

La théorie de l'Église a été suffisamment louée comme objective, mot qui à notre époque est un témoignage d'honneur, par quoi penseurs et prophètes croient se dire mutuellement quelque chose de grand. Dommage seulement qu'on le soit si rarement, objectif, là où on devrait l'être, dans la science exacte ; car un savant armé d'une solide vue personnelle des choses est une grande rareté. Dans le christianisme, au contraire, c'est là une catégorie on ne peut plus malheureuse, et quiconque n'a qu'un christianisme objectif et rien d'autre est *eo ipso* un païen ; car le christianisme est justement affaire d'esprit, de subjectivité et d'intériorité. Maintenant, que la théorie de l'Église soit objective, je ne veux pas le nier, mais au contraire le montrer par ce qui suit. Quand je mets un individu infiniment et passionnément intéressé à son salut en relation avec cette théorie en sorte qu'il veuille fonder sur elle sa béatitude, il devient comique. Il ne devient pas comique parce qu'il est infiniment intéressé dans sa passion, ceci est justement ce qu'il y a de bon en lui, mais il devient comique parce que l'objectivité est hétérogène avec cela. Si, dans la profession de foi, l'historique (qu'elle vient des Apôtres, etc.) doit être le facteur décisif, on doit donner à chaque iota une importance infinie et comme ceci ne peut être obtenu qu'*approximando*, l'individu se trouve dans la contradiction d'y lier, c'est-à-dire de vouloir y lier, sa béatitude éternelle, et de ne pouvoir y arriver parce que l'approximation ne sera jamais finie, d'où il suit à nouveau que de toute éternité il n'arrive pas à y lier sa béatitude éternelle, mais un quelque chose de moins passionné. Si l'on était une bonne fois d'accord pour faire usage de la confession de foi au lieu de l'Écriture, il se manifesterait des phénomènes qui correspondraient tout à fait au fanatisme de l'anxieuse exégèse biblique. L'individu est tragique par sa passion et comique en ce qu'il la jette sur une approximation. — Que si l'on

veut accentuer le sacrement du baptême et fonder sa béatitude éternelle sur le fait qu'on est baptisé, on devient à nouveau comique ; non parce que la passion infiniment intéressée est comique, loin de là, elle est justement digne de respect, mais parce que son objet n'est qu'un objet d'approximation. Nous vivons tous tranquillement dans la conviction que nous sommes baptisés, mais si le baptême doit être décisif, absolument décisif pour ma béatitude éternelle, je dois — comme tout homme qui n'est pas rendu objectivement bienheureux et n'a pas mis de côté la passion comme un enfantillage (et un tel homme n'a, à vrai dire, aucune béatitude éternelle à fonder, c'est pourquoi il peut facilement la fonder sur peu de chose) — je dois demander de la certitude. Hélas ! le malheur est que pour un fait historique je ne puis obtenir qu'une certitude approximative. Mon père l'a dit, c'est écrit sur le livre de l'église, j'ai un certificat de baptême, etc. ¹. Oh oui, je suis rassuré. Mais qu'un homme ait assez de passion pour saisir la signification de sa béatitude éternelle, et qu'il essaie alors de la lier au fait qu'il est baptisé : il désespérera. Sur cette voie la théorie de l'Église, si elle avait eu quelque influence, et si tout n'était pas devenu si objectif, devrait conduire directement au baptême, ou encore à ce qu'on répète le baptême comme la Cène, pour être sûr de son affaire.

Justement parce que Grundtvig (en tant que poète) est agité et ballotté dans la passion immédiate, et c'est justement ce qu'il y a de beau en lui, il éprouve profondément le besoin immédiat de quelque chose de solide, par quoi on puisse tenir le dialectique à distance. Mais ceci n'est qu'une impulsion vers un point d'appui superstitieux ; car, comme nous l'avons dit plus haut, toute limite qui veut éloigner le dialectique est *eo ipso* superstition. Justement parce que Grundtvig est ému par la passion immédiate, il n'est pas sans connaître les tentations. C'est pourquoi on se fait maintenant un passage en recherchant quelque chose de magique à quoi s'accrocher, et alors on a bien le temps de se préoccuper d'histoire mondiale. Mais c'est ici justement que gît la contradiction : se fier, pour soi-même, en quelque chose de magique, et alors s'occuper avec zèle de toute l'histoire mondiale. Quand la tentation vous saisit d'une façon dialectique, quand la victoire a toujours en même temps une forme dialectique, alors on aura déjà suffisamment à faire avec soi-même. Alors, naturellement, on n'arrive pas à rendre heureuse toute l'humanité dans des visions incomparables.

Quant à savoir, au surplus, s'il est chrétien, en ce qui concerne la question de son salut éternel, de trouver la paix dans la certitude qu'on est baptisé, tout comme les Juifs invoquaient la circoncision et

¹ Qui sait si le Pasteur Grundtvig n'admet pas qu'il y a aussi une parole vivante qui prouve que nous sommes réellement baptisés.

le fait d'être descendants d'Abraham comme preuve décisive de leur rapport avec Dieu, donc de trouver la paix non dans le libre rapport de l'esprit avec Dieu (et ici nous sommes, comme on voit, dans la théorie de la subjectivité, à laquelle appartiennent les catégories proprement religieuses, où chacun doit, et c'est une tâche suffisante, se sauver lui-même, parce que le salut devient toujours plus difficile — d'une intériorité plus intense — à mesure que l'individu devient plus significatif ; et où cela semble de la fatuité extravagante, moralement, de vouloir jouer au génie historico-mondial et de fraterniser comme quelqu'un d'extraordinaire avec Dieu), mais dans une contingence, et, donc, d'écarter la tentation par ce baptême magique ¹, au lieu de la surmonter avec la foi, je ne veux pas en décider. Je n'ai absolument pas d'opinion, mais me borne, en expérimentateur, à poser le problème.

*
* *

En ce qui concerne la théorie de Bible, le présent écrivain, même s'il se convainquait de plus en plus de l'erreur dialectique qui est cachée ici, ne peut néanmoins penser qu'avec reconnaissance et admiration à ce qui a été accompli de remarquable dans ce domaine, aux ouvrages établis avec de rares qualités d'érudition et de sérieux, à l'impression bienfaisante de tout cet effort qui est consigné dans une littérature d'une amplitude dont le présent écrivain n'a aucunement la prétention d'avoir une connaissance savante particulière. En ce qui concerne la théorie de Grundtvig, il n'éprouve pas précisément de la douleur au moment de la séparation, et il ne se sent pas non plus précisément en détresse à la pensée d'être en désaccord avec ce penseur. Quiconque désire savoir clairement où il en est et ne désire pas être là où il y a du bruit, surtout quand le bruit est la seule détermination un peu précise de l'endroit où on est, ne peut certes désirer avoir Grundtvig de son côté. Maître Lindberg, au contraire,

¹ Quand on dit que ce qui, dans la pensée du baptême, nous assure contre toute tentation, consiste en ce qu'en lui Dieu fait quelque chose en nous, ceci n'est naturellement qu'une illusion, qui par une détermination de ce genre entend éloigner la dialectique, car la dialectique vient aussitôt avec l'intériorisation de cette pensée, avec l'appropriation. C'est là-dessus exclusivement que tout génie, même le plus grand qui ait jamais existé, doit mettre toute sa force : l'intériorisation en soi-même. Mais on désire une fois pour toutes être libéré de la tentation, et c'est pourquoi, à l'instant de la tentation, la foi ne s'oriente pas vers Dieu, mais la foi devient une foi en ce qu'on est réellement baptisé. S'il n'y avait ici beaucoup de charlatanisme on aurait vu depuis longtemps des cas psychologiques remarquables de scrupule quant à la certitude d'être baptisé. Qu'il s'agît seulement de 10,000 thalers et on ne se contenterait pas de cette « certitude » que nous avons tous d'être baptisés.

est un homme qui a tant d'excellentes connaissances, qui est un dialecticien si éprouvé, que c'est toujours un grand bénéfice de l'avoir pour allié et qu'en tant qu'ennemi il peut toujours vous faire la vie dure — mais aussi vous la rendre intéressante, car il est un escrimeur expérimenté qui touche, mais pourtant ne touche pas si absolument que le vivant ne se persuade aisément que ce n'est pas lui qui a été frappé à mort, mais tel ou tel absolu monstrueux — . Cela m'a toujours paru être une injustice à l'égard de Lindberg que, tandis que le pasteur Grundtvig jouit annuellement de la part de ses séides d'un tribut certain d'offrandes d'admiration et de bénéfices, Maître Lindberg au contraire a dû rester dans l'ombre. Et pourtant, en vérité, il y a quelque chose, quelque chose qu'on peut dire véridiquement de Lindberg, c'est qu'il est intelligent. Par contre, il est on ne peut plus douteux que tout ce qu'on dit de Grundtvig, qu'il est un voyant, un poète, un barde, un prophète, avec un regard presque incomparable pour l'histoire mondiale et un œil pour la profondeur, que tout cela soit véridique.

§ 3. *La preuve des siècles pour la vérité du christianisme.*

Le problème est posé objectivement ; la subjectivité honnête pense à peu près ainsi : « que la vérité du christianisme soit seulement claire et certaine, je serai bien homme à l'accepter, cela va sans dire ». Le malheur est seulement que la vérité du christianisme, par sa forme paradoxale ¹, a quelque chose de commun avec l'ortie : l'honnête subjectivité ne fait que se piquer quand elle veut, sans plus, la saisir, ou, plus exactement (car comme il s'agit d'un rapport spirituel le fait de se piquer ne peut être compris qu'au sens figuré), elle ne la saisit pas du tout, elle saisit la vérité objective du christianisme si objectivement qu'elle reste elle-même au dehors.

Du point de vue proprement dialectique, cette preuve ne se laisse pas du tout discuter ; car dès le premier mot elle se transforme elle-même en une hypothèse. Et une hypothèse peut devenir plus vraisemblable quand elle se maintient 3,000 ans, mais elle n'en deviendra jamais pour cela une vérité éternelle, qui puisse être décisive pour le salut éternel d'un homme. Le Mahométanisme n'a-t-il pas duré 1,200 ans ? L'assurance qu'offrent dix-huit siècles ² que le christianisme a pénétré toute la vie humaine, qu'il a transformé le monde, etc., cette assurance est justement une illusion, par laquelle le sujet qui se décide et qui choisit se laisse prendre et va se perdre dans la parenthèse. Pour une vérité éternelle qui doit décider de notre béatitude éternelle, dix-huit siècles n'ont pas une force probante plus grande qu'un jour ; par contre, dix-huit siècles et tout,

¹ Cf. les *Miettes*.

tout, tout ce qui a été dit et raconté et ressassé là-dessus, ont une puissance de dissipation qui opère remarquablement. Par nature, tout homme est appelé à devenir un penseur (honneur et louange à Dieu qui a créé l'homme à son image !). Ce n'est pas la faute de Dieu que l'habitude et la routine et le manque de passion et l'affectation et le bavardage avec les bons amis et voisins ne corrompent petit à petit la plupart des gens, en sorte qu'ils deviennent irréflechis — et bâtissent leur salut éternel là-dessus et encore là-dessus et une troisième fois là-dessus — et ne remarquent pas cette chose mystérieuse que ce qu'ils disent sur leur salut éternel est de l'affectation, justement parce que c'est dépourvu de passion ; c'est pourquoi d'ailleurs ce salut se laisse remarquablement bâtir sur des arguments solides comme des allumettes.

La preuve ne se laisse donc discuter que d'une façon rhétorique ¹. Or, la vraie éloquence est naturellement une rareté, elle aurait scrupule à s'en servir : peut-être ceci explique-t-il qu'on l'entende si souvent. A son maximum, cette preuve ne veut pas raisonner dialectiquement (car seuls les bousilleurs commencent ainsi et font appel ensuite à la rhétorique), elle veut en imposer. L'orateur isole le sujet qui observe ou qui doute en le détachant de toutes relations avec d'autres, et met en face du pauvre pécheur les innombrables générations et les millions de gens. Là-dessus il lui dit : peux-tu maintenant être assez effronté pour contester la vérité, peux-tu te figurer que tu possèdes la vérité et que dix-huit siècles, d'innombrables générations et des milliards de gens aient vécu dans l'erreur ? Peux-tu, pauvre homme isolé, peux-tu vouloir précipiter dans leur perte tous ces millions de millions de gens, oui, autant dire toute l'humanité ? Vois, ils se lèvent de leurs tombeaux, vois, ils défilent pour ainsi dire devant ma pensée, une génération après l'autre, tous ces croyants qui ont trouvé la paix dans la vérité du christianisme, et leur regard te juge, rebelle effronté, jusqu'à ce que la séparation du jugement les soustraie à ton regard, parce que tu serais trouvé trop léger, parce que tu serais rejeté dans les ténèbres extérieures, loin de cette béatitude éternelle, etc. — Après ces énormes clichés (de millions de millions de gens), le lâche orateur tremble parfois néanmoins, quand il se sert de la preuve, parce qu'il devine que dans toute sa manière d'agir il y a une contradiction.

Cependant il ne fait aucun tort au pécheur. Une telle douche rhétorique d'une hauteur de dix-huit siècles est très rafraîchissante. L'orateur est utile, pas exactement d'ailleurs au sens où il le pense, mais il est utile en ce qu'il sépare le sujet des autres hommes — hélas !

² Le mieux peut-être avec un tour humoristique, comme quand Jean Paul dit : si l'on abandonnait ou réfutait toutes les preuves de la vérité du christianisme, il resterait pourtant celle-ci qu'il a duré 1,800 ans.

c'est là un grand mérite, car il n'y a que peu de gens qui le peuvent par eux seuls, et pourtant c'est une condition absolue pour entrer dans le christianisme. Les dix-huit siècles doivent justement être l'épouvante. En tant que preuve *pro*, ils sont pour le sujet individuel, à l'instant de la décision, comme rien ; mais en tant qu'épouvante *contra*, ils sont tout à fait remarquables. Reste seulement la question de savoir si le rhéteur réussira à mettre le pécheur sous la douche. Il lui fait en effet du tort, car le pécheur n'exprime ni ne nie la vérité du christianisme, mais est uniquement préoccupé de son rapport à elle. Comme on raconte que l'Islandais dit au roi : c'est trop, votre Grâce, de même le pécheur pourrait dire : c'est trop, votre Révérence, pourquoi tous ces millions de millions de gens, cela vous brouille la tête et on ne sait plus où on en est. Comme nous l'avons remarqué plus haut, c'est le christianisme lui-même qui met un poids énorme sur le sujet individuel ; il ne veut avoir affaire qu'à lui, lui, lui seul, et ainsi en particulier avec chacun. A cet égard c'est une pratique non chrétienne des dix-huit siècles de vouloir par leur moyen faire entrer l'individu dans le christianisme en l'attirant ou en l'intimidant : il n'y entre tout de même pas. Et s'il y entre, il le fait aussi bien, qu'il aie les dix-huit siècles pour ou contre lui.

Ce que nous indiquons ici, les *Miettes* l'ont assez souvent souligné, à savoir qu'il n'y a pas de passage direct et immédiat vers le christianisme, et qu'en conséquence tous ceux qui de cette manière veulent pousser rhétoriquement les gens à l'intérieur du christianisme, ou qui même veulent vous y faire entrer par des coups, sont des imposeurs — non : ne savent pas ce qu'ils font.

CHAPITRE II

LA CONSIDÉRATION SPÉCULATIVE

La considération spéculative conçoit le christianisme comme un phénomène historique. La question de sa vérité signifie donc : le pénétrer par la pensée, en sorte que finalement le christianisme soit lui-même la pensée éternelle.

Or, la considération spéculative a cette heureuse propriété de n'avoir aucune présupposition. Elle part de rien, ne prend rien comme donné, ne commence pas en mendiant. Ici on peut donc être sûr de ne pas rencontrer des présuppositions du genre de celles que nous avons trouvées dans ce qui précède.

Il y a pourtant une chose qui est admise : le christianisme comme donné. On admet que nous sommes tous des chrétiens. Hélas ! hélas ! hélas ! la spéculation est trop bonne. Oui, combien le cours du monde est bizarre ! Il fut un temps où c'était un danger mortel de professer être chrétien, maintenant il est grave de douter qu'on le soit. Surtout, à vrai dire, quand ce doute ne signifie pas qu'on donne l'assaut au christianisme, car cela se laisse entendre. Non, si un homme disait en toute simplicité et naïveté qu'il est préoccupé de lui-même, que dans ces conditions il n'est pas cohérent de sa part de se dire un chrétien, il serait — non pas poursuivi ou exécuté — mais on le regarderait avec colère et on dirait : « Cet homme est vraiment ennuyeux à faire tant de bruit pour rien. Pourquoi ne peut-il pas être comme nous autres, qui sommes tous des chrétiens ? C'est tout à fait comme X ou Y qui ne peut pas avoir un chapeau comme tout le monde, mais il faut qu'il soit quelque chose d'à part. » S'il était marié, sa femme lui dirait : « Comment, mon cher, peux-tu avoir de pareilles idées ! Tu ne serais pas un chrétien ? Tu es bien pourtant un Danois ; la géographie ne dit-elle pas que la religion chrétienne, luthérienne, règne au Danemark ? Tu n'es pourtant pas un juif, un mahométan non plus, que pourrais-tu donc bien être ? Il y a bien, n'est-ce pas, mille ans que le paganisme a été supprimé, je sais donc pourtant que tu n'es pas un païen. Ne fais-tu pas ton travail au bureau comme un bon fonctionnaire, n'es-tu pas un bon sujet dans un État chrétien, chrétien-luthérien : tu es donc un chrétien. » Voyez nous sommes devenus si objectifs que même une femme de fonctionnaire conclut du Tout, de l'État, de l'idée de communauté, de la science de

la géographie, à l'individuel. De cette façon, il suit tout à fait naturellement que l'individu est un chrétien, qu'il a la foi, etc., que c'est une extravagance, ou en tous cas une chimère, de faire tant d'histoires. Or, comme il est toujours désagréable de devoir avouer qu'on ne possède pas ce qui est admis sans plus comme étant possédé par tout le monde et ce qui alors ne prend à juste titre une signification particulière que quand quelqu'un est assez insensé pour déceler sa déficience, quelle merveille alors que personne ne l'avoue. Quand il s'agit de quelque chose de plus important, qui présuppose l'adresse ou autre chose de ce genre, on peut mieux faire un aveu, mais plus un objet est insignifiant, insignifiant du fait que tout le monde le possède, plus l'aveu est gênant. Et c'est à proprement parler l'attitude moderne en ce qui concerne le souci de ne pas être un chrétien : c'est gênant. — *Ergo* c'est un fait que nous sommes tous des chrétiens.

Mais, dira peut-être la spéculation, « ce sont là des considérations simples et populaires comme celles auxquelles peuvent se livrer des séminaristes et des philosophes populaires, la spéculation n'a rien du tout à faire avec cela ». Ô épouvante d'être exclus par la sagesse supérieure de la spéculation ! Mais il me paraît pourtant étrange qu'on parle toujours et toujours de la spéculation comme si elle était un homme, ou comme si un homme était la spéculation. La spéculation fait tout, doute de tout, etc. Par contre, celui qui spécule est devenu trop objectif pour parler de lui-même, il ne dit donc pas qu'il doute de tout, mais que la spéculation le fait, et qu'il le dit de la spéculation, il n'en dit pas plus — par crainte d'une enquête privée. Ne devrions-nous pas tous être d'accord pour être des hommes ! On sait que Socrate dit [Platon, *Apologie de Socrate*, 27 b] que si l'on suppose un jeu de flûte il faut aussi supposer un flûtiste. Si donc l'on suppose une spéculation il faut aussi supposer une ou plusieurs personnes qui spéculent. « Ainsi, homme remarquable, très honoré Monsieur le spéculant, et j'ose m'adresser à vous d'une façon subjective : ô mon cher ! comment considérez-vous le christianisme : êtes-vous un chrétien ou non ? On ne vous demande pas ici si vous allez plus loin, mais si vous l'êtes. A moins que l'« aller plus loin » dans le christianisme ne signifie pour un spéculant cesser d'être ce qu'on est, un vrai tour d'adresse à la Munchhausen, un tour d'adresse qui est peut-être possible pour la spéculation, car je ne comprends pas cette puissance monstrueuse, mais qui est tout de même impossible pour le spéculant en tant qu'homme. »

Le spéculant (quand il n'est pas tout aussi objectif que notre femme de fonctionnaire de tout à l'heure) veut donc considérer le christianisme. Que quelqu'un l'accepte ou non, cela lui est égal ; de tels soucis sont laissés aux séminaristes et aux laïques — et sans doute aussi aux vrais chrétiens, à qui il n'est aucunement indifférent de savoir s'ils sont ou non chrétiens. Il considère le christianisme pour le

pénétrer de ses pensées spéculatives, oui, authentiquement spéculatives. Supposons que toute cette manière d'agir soit une chimère ; supposons que cela ne puisse pas du tout se faire ; supposons que le christianisme soit justement la subjectivité, l'intériorisation ; supposons, donc, que deux classes d'hommes seulement puissent savoir quelque chose de lui : ceux qui, éprouvant un intérêt passionné, infini, pour leur béatitude éternelle, construisent celle-ci, en croyants, sur leur rapport de foi au christianisme, et ceux qui, passionnés dans l'autre sens (mais passionnés), le rejettent — les amants heureux et les amants malheureux. Supposons donc que l'indifférence objective ne puisse arriver à rien connaître du tout. Le même n'est compris que par le même, et il faut bien donner au vieil adage *Quidquid cognoscitur, per modum cognosceritis cognoscitur* cette extension qu'il y a aussi une façon de connaître par laquelle le connaissant ne connaît rien du tout, ou que sa connaissance est une illusion. Quand il s'agit d'une observation pour laquelle l'observateur doit être dans un état déterminé, il est vrai de dire, n'est-ce pas, que s'il n'est pas dans cet état il ne connaît rien du tout. Il peut bien tromper quelqu'un en disant qu'il est dans l'état requis bien qu'il n'y soit pas, mais quand on a la chance qu'il dise lui-même qu'il n'est pas dans l'état nécessaire, alors il ne trompe personne. Or, si le christianisme est essentiellement quelque chose d'objectif, il importe pour l'observateur d'être objectif, mais si le christianisme est essentiellement la subjectivité, c'est une erreur pour l'observateur d'être objectif. Pour toute connaissance où l'on peut dire que l'objet de la connaissance est l'intériorité elle-même de la subjectivité, le connaissant doit être dans cet état. Mais l'expression de la plus extrême tension de la subjectivité est l'intérêt passionné infini du sujet pour sa béatitude éternelle. Déjà en ce qui concerne l'amour terrestre on peut dire qu'il faut que l'observateur ait l'intériorité de l'amour. Mais ici l'intérêt n'est pas si grand, parce que tout amour réside dans l'illusion, ce pourquoi il a pour ainsi dire un côté objectif, en sorte qu'il peut être question d'une expérience même de seconde main. Par contre, si l'amour est pénétré par un rapport divin, alors disparaît l'illusion, l'apparence d'objectivité qui s'y trouve encore ; et maintenant on peut dire que celui qui n'est pas en cet état n'est pas plus avancé avec toute son observation. Dans son intérêt passionné infini pour sa béatitude éternelle, la subjectivité, dans sa tension la plus extrême, se trouve au point suprême, non pas là où il n'y a pas d'objet (la distinction imparfaite et non dialectique), mais là où Dieu est négativement dans la subjectivité qui est, dans cet intérêt qu'elle éprouve, la forme de la béatitude éternelle.

Le spéculant considère le christianisme comme un phénomène historique. Mais si le christianisme n'en était pas un ? « Quelle bêtise », entends-je quelqu'un dire, « quelle poursuite effrénée de

l'originalité, d'affirmer une chose semblable, et justement à cette époque où la spéculation a compris la nécessité de l'historique ». Oui, que ne peut comprendre la spéculation ! car si un spéculant disait avoir compris la nécessité d'une apparition historique, je le prierais de s'occuper néanmoins un instant des pensées que les *Miettes* ont exposées en toute simplicité dans l'intermède entre le chapitre IV et le chapitre V. Je renvoie donc jusqu'à nouvel ordre le lecteur à ce petit morceau, je serais toujours disposé à le prendre comme base de nouveaux développements dialectiques si je devais être assez heureux pour avoir affaire à un spéculant, et donc à un homme, car je n'ai pas le courage d'entrer en relations avec la spéculation. Passons à cette poursuite effrénée de l'originalité ! Prenons un cas analogue. Un couple de gens mariés, par exemple. Voyez, leur mariage se manifeste clairement à l'extérieur, il constitue un phénomène dans l'existence (en petit, de même que le christianisme sur le plan historico-mondial, a donné à toute la vie son empreinte), mais leur amour conjugal n'est pas un phénomène historique, ce qui est phénomène extérieur est ce qui est insignifiant, n'a pour les époux de signification que par leur amour, mais autrement, c'est-à-dire du point de vue objectif, ce qui est phénomène est une illusion. Il en est de même avec le christianisme. Est-ce donc si original ? Par rapport à l'hégélianisme, pour qui l'extérieur est l'intérieur et l'intérieur l'extérieur, cela semble naturellement extrêmement original. Mais ce serait pourtant encore plus original si l'axiome hégélien n'était pas seulement admiré par les contemporains, mais avait en outre la force rétroactive de faire disparaître en allant à reculons dans l'histoire la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible. L'Église invisible n'est pas un phénomène historique ; elle ne se laisse pas du tout considérer objectivement comme telle, car elle ne consiste qu'en la subjectivité. Hélas ! mon originalité apparaît bien indigente ; malgré toute ma « poursuite » dont je ne suis pourtant pas conscient, je ne fais que dire ce que sait chaque écolier — qui ne peut, il est vrai, l'exprimer aussi clairement, ce que l'écolier néanmoins a de commun avec de grands spéculants, avec cette différence que l'écolier n'est pas encore assez mûr, tandis que le spéculant est trop mûr.

Maintenant, que la considération spéculative soit objective, on ne le nie pas ; au contraire, je veux ici, pour le montrer encore plus clairement, répéter l'expérience et mettre à nouveau en connexion avec elle la subjectivité infiniment, passionnément préoccupée de son salut éternel ; alors l'objectivité de la considération spéculative se montrera précisément par le fait que le sujet devient comique. Il n'est pas comique parce qu'il est infiniment intéressé (bien plutôt est justement comique tout homme qui n'a pas un intérêt passionné infini et pourtant veut persuader les gens qu'il a cet intérêt pour son salut éternel), non, le comique réside dans la disproportion de l'objectif.

Si le spéculant est en même temps croyant (ce qu'on affirme aussi), il devrait s'être rendu compte depuis longtemps que la spéculation ne peut jamais avoir pour lui la même signification que la foi. Justement en tant que croyant, il est, n'est-ce pas, infiniment intéressé pour sa béatitude éternelle et en est certain dans la foi (*Nota bene* : comme on peut l'être en tant que croyant, c'est-à-dire non pas une fois pour toutes, mais quotidiennement avec l'esprit de certitude de la foi acquise avec l'intérêt personnel passionné infini) ; et il ne bâtit donc aucune béatitude éternelle sur sa spéculation, il est plutôt méfiant à l'égard de la spéculation, de peur qu'elle ne lui fasse perdre par ruse la certitude de la foi (qui a en elle, à chaque instant, la dialectique infinie de l'incertitude) au profit du savoir objectif indifférent. C'est ainsi que d'un point de vue purement dialectique se présente l'affaire. C'est pourquoi, s'il dit qu'il bâtit sa béatitude éternelle sur la spéculation, il se contredit d'une façon comique, car la spéculation dans son objectivité est justement complètement indifférente à l'égard de sa, ou de ma, ou de ta béatitude éternelle, tandis que celle-ci réside justement dans l'humble conscience de soi de la subjectivité, acquise par les plus grands efforts. En même temps il ment en se donnant pour un croyant.

Ou bien le spéculant n'est pas un croyant. Alors il n'est naturellement pas comique, car il ne s'enquiert aucunement de son salut éternel. Le comique n'apparaît que quand la subjectivité passionnée veut placer sa béatitude dans un rapport à la spéculation. Le spéculant, au contraire, ne pose pas le problème dont nous parlons, car en tant que spéculant il devient justement trop objectif pour se préoccuper de son salut éternel. Ici un mot pour que, si quelqu'un veut se méprendre sur certaines de mes assertions, il soit bien clair que c'est lui qui veut se tromper et que ce n'est pas ma faute. Honneur à la spéculation, louange à quiconque s'en occupe véritablement. Nier la valeur de la spéculation (même s'il est loisible de désirer que les changeurs dans la cour extérieure, etc. soient chassés comme profanes) équivaldrait à mes yeux à se prostituer soi-même, et serait particulièrement insensé de la part de celui dont le temps lui est consacré en majeure partie, suivant ses faibles forces ; particulièrement insensé de la part de celui qui admire les Grecs. Car il doit pourtant savoir qu'Aristote, quand il parle de ce qu'est la béatitude, met la plus grande félicité dans la pensée en rappelant que le bienheureux passe-temps des dieux éternels est la pensée. Il doit en outre se représenter l'enthousiasme intrépide de l'homme de science et avoir un profond respect pour sa persévérance au service de l'idée. Mais, pour celui qui spéculé, la question de sa béatitude éternelle ne peut pas du tout se présenter, justement parce que sa tâche consiste à s'éloigner toujours davantage de lui-même et à devenir objectif, et

ainsi à disparaître devant lui-même et à devenir la force contemplative de la spéculation. Je sais même très bien ce qu'il en est de tout cela. Mais voyez, les dieux bienheureux, ces grands modèles du spéculant, ils n'étaient pas non plus, n'est-ce pas, préoccupés de leur béatitude éternelle. C'est pourquoi dans le paganisme le problème ne se posait pas du tout. Mais traiter le christianisme de la même façon c'est seulement faire de la confusion. L'homme étant une synthèse de temporel et d'éternel, la béatitude de la spéculation que peut avoir le spéculant sera une illusion, parce que ce n'est que dans le temps qu'il veut être éternel. Là gît la fausseté du spéculant. L'intérêt passionné infini pour sa béatitude éternelle personnelle est donc plus haut que ce bonheur de la spéculation. Il est plus haut justement parce qu'il est plus vrai, parce qu'il exprime exactement la synthèse.

De ce point de vue (à vrai dire il ne devrait même pas être nécessaire de toujours prouver que l'intérêt infini pour sa béatitude éternelle est quelque chose de plus haut, car ici il ne s'agit que du fait que c'est ce qui est en question), le comique se montrera aisément dans la contradiction. Le sujet est, dans sa passion, intéressé infiniment pour sa béatitude éternelle, or la spéculation doit lui venir en aide, il doit donc lui-même spéculer. Mais pour spéculer il faut prendre justement le chemin opposé, renoncer à soi-même et se perdre dans l'objectivité, disparaître devant soi-même. Cette différence de nature empêchera entièrement le spéculant de commencer, et rendra comique toute assurance qu'il pourra donner d'avoir fait quelque progrès sur cette voie. Ceci est, du côté opposé, exactement la même chose que ce qui a été dit plus haut du rapport de l'observateur au christianisme. Le christianisme ne se laissait pas observer objectivement, justement parce qu'il veut amener la subjectivité à son paroxysme ; quand la subjectivité est ainsi correctement posée elle ne peut lier sa béatitude éternelle à la spéculation. Je vais me permettre d'éclairer par une image empruntée au monde sensible la contradiction entre le sujet passionnément intéressé et la spéculation, quand elle doit lui être un aide. Quand on veut scier on ne doit pas appuyer trop fort sur la scie ; plus la main du scieur est légère, mieux va la scie. Si quelqu'un appuie de toutes ses forces, il n'arrive pas du tout à scier. Il en est de même de celui qui spécule : il doit se mettre objectivement à l'aise, mais celui qui a un intérêt passionné infini pour sa béatitude éternelle se rend subjectivement aussi lourd que possible. Par là justement il se rend impossible d'en venir à spéculer. Au cas donc où le christianisme exige de l'individu cet intérêt infini (comme on le suppose, car c'est là-dessus que porte le problème), il est facile de voir qu'il est impossible au sujet de trouver dans la spéculation ce qu'il cherche. — On peut aussi exprimer cela en disant que la spéculation ne laisse pas du tout apparaître le problème, en sorte que toute sa réponse à ce sujet n'est qu'une mystification.

SECONDE PARTIE

LE PROBLÈME SUBJECTIF.
LE RAPPORT DU SUJET
À LA VÉRITÉ DU CHRISTIANISME
OU : DEVENIR UN CHRÉTIEN

PREMIÈRE SECTION

SUR LESSING

CHAPITRE PREMIER

REMERCIEMENT A LESSING

Si un pauvre penseur amateur, un esprit spéculatif chimérique, qui, comme un pauvre locataire, habite une mansarde dans un immense bâtiment, assis là dans son petit réduit, plongé dans ses pensées, apparemment pénibles, si, sans pouvoir comprendre ni approfondir comment, il avait le soupçon qu'il doit y avoir quelque part une faute de construction dans les fondations, si, aussi souvent qu'il regarde par la fenêtre de sa mansarde, il remarquait avec effroi les efforts redoublés et ardents pour embellir et agrandir le bâtiment, si, après avoir vu et avoir frissonné, il retombait, découragé, dans l'état d'esprit d'une araignée qui dans son obscur coin mène une vie misérable depuis le dernier nettoyage de la maison, tandis qu'elle remarque en elle-même avec angoisse qu'il y a un orage dans l'air, si, chaque fois qu'il fait part de ses appréhensions à quelqu'un, il voyait sa façon de s'exprimer être si différente de la mode intellectuelle ayant généralement cours qu'elle contrastât avec elle comme le vêtement râpé d'un malheureux ; si, dis-je, ce penseur amateur, cet esprit spéculatif chimérique, faisait tout d'un coup la connaissance d'un homme dont la célébrité à vrai dire ne garantit pas directement que ses pensées sont vraies (car le pauvre locataire n'est pas objectif au point de pouvoir conclure sans plus rétrospectivement de la célébrité à la vérité), mais dont la célébrité est un sourire de la fortune pour l'abandonné qui trouve chez l'homme célèbre les traces de quelques-unes de ses pénibles pensées, ah ! quelle joie ! quelle fête dans la petite mansarde quand ce pauvre locataire se console avec la renommée du grand homme, tandis que ses propres pensées gagnent en liberté, que les difficultés prennent forme et que l'espérance naît, l'espérance de se comprendre soi-même, c'est-à-dire de comprendre d'abord les difficultés et, ensuite, peut-être même de les surmonter ! Dans la compréhension des difficultés, en effet, on peut dire à juste titre ce que Peer Degn [Holberg, *Erasmus Montanus*, acte I, scène 2]

voudrait à tort voir appliquer pour l'avancement du clergé : d'abord sacristain ... [« *Deyn* » en danois] — d'abord comprendre la difficulté, puis passer à son explication — si on le peut.

Eh bien, donc, en guise de plaisanterie et sérieusement pourtant, pardonne, célèbre Lessing, cette expression de ma gratitude enthousiaste, pardonne sa forme plaisante ! Certes elle se tient à une distance convenable, sans aucune importunité, elle est purement personnelle, sans criaileries historico-mondiales ni violence systématique. Si elle est insincère, c'est qu'elle est trop enthousiaste, mais la plaisanterie s'efforce de compenser cela. Et cette plaisanterie a d'ailleurs sa cause profonde dans notre attitude inverse à tous deux : l'un formule expérimentalement un doute sans expliquer pourquoi il le fait, l'autre cherche expérimentalement à poser le religieux dans sa grandeur surnaturelle, sans expliquer pourquoi il le fait.

Cette expression de ma gratitude ne s'applique pas à ce qu'on a généralement et, je suppose, à juste titre, admiré chez Lessing. Je ne me sens pas autorisé à une telle admiration. Elle ne s'applique pas à sa qualité de savant, non au fait, qui me touche comme un mythe riche de sens, qu'il était bibliothécaire, non au fait, qui me touche comme une épigramme, qu'il était l'âme d'une bibliothèque, au fait qu'avec une vue personnelle quasi-universelle il embrassait un savoir énorme, un gigantesque matériel, dominé par le discernement de la pensée, obéissant au signe de l'esprit, engagé au service de l'idée. Elle ne s'applique pas à Lessing en tant que poète, à sa maîtrise dans l'art de construire la phrase dramatique, à sa puissance psychologique pour se manifester poétiquement, à ses répliques jusqu'à présent inégalées, qui malgré le poids des pensées, se meuvent librement et sans gêne, avec le tour aisé de la conversation, dans l'entrelacement du dialogue. Elle ne s'applique pas à Lessing en tant qu'esthéticien, à cette ligne frontière qui, autrement décisive que celle du pape [Alexandre VI fixa le tracé entre les domaines portugais et espagnol en Amérique], a été tracée, sur son commandement, entre la poésie et l'art, à cette richesse en observations esthétiques qui suffit encore à notre époque. Elle ne s'applique pas à Lessing en tant que sage, à cette sagesse riche de sens qui se voilait modestement dans l'humble costume de la fable. Non, elle a trait à quelque chose dont le nœud est justement qu'on ne peut pas l'admirer directement ni, par son admiration, se mettre dans un rapport immédiat avec lui, car son mérite est justement qu'il a empêché cela : qu'il s'est retranché dans l'isolement religieux de la subjectivité, que du point de vue religieux il ne s'est pas laissé séduire à devenir historico-mondial ou systématique, mais comprit et sut garder la conviction que le religieux concernait Lessing, Lessing seul, comme il concerne chaque homme de la même manière ; qu'il comprit qu'il avait infiniment à faire avec Dieu, mais rien, rien à faire directement avec un homme. Voyez, ceci est l'objet de cette décla-

ration, l'objet de ma gratitude — si seulement il est certain qu'il en est ainsi avec Lessing, si. Et si c'était donc certain, Lessing pourrait dire à juste titre : pas de raison pour remercier. Si seulement c'est vraiment certain ! Oui, c'est en vain que je me précipiterais sur lui avec la force de persuasion de l'admiration, c'est en vain que je le supplierais, que je le menacerais, que je le défierais ; il a justement saisi ce point d'Archimède du sentiment religieux, avec lequel on ne peut pas exactement mouvoir le monde entier, mais pour la découverte duquel il faut une force cosmique quand on est ce qu'était Lessing. Si seulement il en est ainsi ! Mais voyons son résultat ! A-t-il accepté le christianisme ou l'a-t-il rejeté, l'a-t-il défendu ou l'a-t-il attaqué ? ceci pour que j'adopte aussi la même opinion par confiance envers celui qui avait assez d'imagination poétique pour être à chaque instant contemporain de cet événement qui s'est produit il y a maintenant 1812 ans, contemporain d'une façon si primitive que toute illusion historique, tout faux objectif à l'envers était empêché. Ah, ce Lessing ! vous croyez le tenir. Non, il avait aussi assez d'ata4raxie sceptique et de sens religieux pour remarquer la catégorie du religieux. Que si quelqu'un veut le nier, je demande qu'on vote là-dessus. Donc, son résultat ? Merveilleux Lessing ! Il n'en a aucun, aucun ! Il n'y a chez lui aucune trace de résultat. En vérité, aucun confesseur qui a accepté de garder un secret, aucune jeune fille qui s'est juré le silence à elle-même et à son amour et est devenue immortelle en tenant son serment, aucun homme qui a emporté avec lui un secret dans la tombe, personne n'a pu se conduire plus prudemment que Lessing dans le difficile devoir de parler en même temps. Satan lui-même en tant que tiers ne peut dire quelque chose avec certitude. Pour ce qui est de Dieu, par contre, il ne peut jamais devenir tiers là où il est présent dans le religieux : ceci est précisément le secret du religieux.

Le monde a peut-être toujours manqué de ce qu'on peut appeler à proprement parler des individualités, des subjectivités décidées, se reflétant profondément dans l'art, pensant par elles-mêmes, à la différence des gens qui crient et de ceux qui enseignent. Plus le monde devient objectif, et avec lui les subjectivités, plus les choses deviennent difficiles pour les catégories religieuses qui résident justement dans la subjectivité, et c'est pourquoi vouloir être historico-mondial, scientifique, objectif, vis-à-vis du religieux est presque une outrance irréligieuse. Pourtant je n'ai pas été chercher Lessing pour avoir quelqu'un que je puisse invoquer, car ne faire preuve de subjectivité qu'en invoquant une autre subjectivité est déjà une tentative pour devenir objectif, c'est le premier pas pour atteindre la majorité des voix et pour transformer son rapport divin en une entreprise de spéculation avec l'aide de la vraisemblance, de compagnie et de coactionnaires.

Mais, quand quelqu'un veut à proprement parler devenir subjectif, il s'agit à nouveau de savoir quelle réflexion préalable il a à surmonter, de quel poids d'objectivité il doit s'alléger, quelle représentation infinie il a de la signification de ce changement, de la responsabilité qui y est liée et de sa décision. Or, si cette façon d'envisager la chose contient aussi une exigence qui rend petit le nombre des individus entre lesquels on pourrait choisir, toujours est-il que, même s'il me semblait que Lessing fût le seul, ce n'est pas, je le répète, pour l'invoquer comme une autorité (oh, celui qui l'oserait, qui oserait se mettre en rapport immédiat avec lui, oui ce lui serait une aide !) que je le fais apparaître ici. L'idée me vient aussi que ce serait scabreux pour cette raison qu'en l'invoquant comme autorité je me serais tout à la fois contredit moi-même et j'aurais fait disparaître le tout. Si la subjectivité ne s'est pas élaborée elle-même hors de l'objectivité et à travers elle, tout appel à l'autorité d'une autre individualité n'est que malentendu, et, si elle l'a fait, le subjectif saura bien à quoi s'en tenir sur son propre développement et sur les présuppositions dialectiques dans et d'après lesquelles il a son existence religieuse. Le développement de la subjectivité religieuse a, en effet, la propriété remarquable que le chemin s'ouvre devant l'individu particulier et se ferme derrière lui. Pourquoi d'ailleurs la divinité ne s'entendrait-elle pas à maintenir elle-même son prix ! Partout où il y a à voir quelque chose d'extraordinaire et de grand prix il y a sans doute de la foule, mais le propriétaire arrange prudemment les choses de telle façon que ne puisse entrer à la fois qu'une seule personne — la foule, la masse, le commun, l'attroupement historico-mondial, reste dehors. Et la divinité possède bien pourtant ce qui est le plus précieux ; mais elle sait aussi se garantir tout autrement que ne le fait une surveillance terrestre, elle sait tout autrement empêcher qu'à la faveur de la foule quelqu'un ne se glisse objectivement, scientifiquement, historico-mondialement, à l'intérieur. Et celui qui comprend cela l'exprime peut-être, oui, vraisemblablement, par sa conduite, tandis que néanmoins la même conduite peut être chez celui-ci de l'effronterie, chez celui-là du courage religieux, sans qu'on puisse en décider objectivement. Maintenant, quant à savoir si Lessing a accompli cette grande chose, si, par humilité devant Dieu et par amour pour les hommes, il est venu en aide à la divinité en exprimant son rapport divin dans son rapport à d'autres, pour que ne se produise pas cette absurdité qu'il ait son rapport divin et qu'un autre homme n'ait le sien que par lui, qui peut le dire avec certitude ? Si je le savais avec certitude je pourrais invoquer son autorité, et si je pouvais avec raison invoquer son autorité, alors Lessing ne l'aurait sûrement pas fait.

Maintenant, Lessing est naturellement dépassé depuis longtemps, c'est une presque imperceptible petite station sur le chemin de fer historico-mondial systématique ; avoir recours à lui c'est se condamner soi-même, c'est donner le droit à n'importe lequel de nos contemporains de juger objectivement qu'on n'est pas en état de suivre son temps où c'est en chemin de fer qu'on va — et où, ainsi, tout l'art consiste à sauter dans le premier wagon venu et à le laisser rouler dans sa course historico-mondiale ; en perpétuer la mémoire est une entreprise désespérée, car il est établi, n'est-ce pas, que si Lessing a dit quelque chose de ce qu'on voulait dire, on en a fini avec vous, qu'on est loin, très loin en arrière — à moins que de deux choses l'une, ou bien ce que disait Lessing est vrai (et alors il est scabreux de s'en éloigner en chemin de fer), ou bien on ne s'est pas donné le temps de comprendre Lessing, qui savait toujours se soustraire avec adresse, lui, son savoir dialectique et sa subjectivité qui y est contenue, à tous les contacts directs hâtifs. Mais voyez, quand on s'est armé ainsi contre toutes ces critiques et tentations, il reste encore le pire : supposons que Lessing nous trompe ? Non, quel égoïste tout de même que ce Lessing ! Au point de vue religieux il gardait toujours quelque chose pour lui, quelque chose qu'il disait bien, mais d'une façon insidieuse, quelque chose qui ne se laissait pas répéter après coup par des perroquets, quelque chose, toujours la même, mais dont il changeait toujours la forme, quelque chose qui ne se laisse pas introduire comme une formule stéréotypée dans un précis systématique, mais que le dialecticien fort en gymnastique met au jour, et change, et produit à nouveau, la même chose et pourtant pas la même. Au fond, c'était vraiment méchant à Lessing de changer ainsi perpétuellement la lettre par rapport à la dialectique, tout comme quand un mathématicien embrouille l'élève qui ne comprend pas la preuve proprement mathématique mais qui se contente superficiellement de prendre connaissance de la lettre. C'était une honte de la part de Lessing de mettre dans l'embarras à son sujet ceux qui jureraient si volontiers *in verba magistri* en ne les laissant jamais en venir à l'unique rapport qui leur soit naturel : jurer ; de ne pas dire lui-même directement : j'attaque le christianisme, en sorte qu'ils puissent dire : nous jurons ; de ne pas dire directement : je veux défendre le christianisme, en sorte qu'ils puissent dire : nous jurons. C'était un abus de son talent dialectique de leur donner nécessairement occasion de faire de faux serments (puisqu'il fallait à toute force qu'ils fissent des serments), soit qu'ils jurassent qu'il disait maintenant la même chose qu'avant, parce que la forme et le costume étaient les mêmes, soit qu'ils jurassent qu'il ne disait pas maintenant la même chose qu'avant, parce que la forme et le costume n'étaient pas les mêmes. Tout comme ce voyageur qui reconnaissait, sous la foi du serment, en un innocent le brigand qui l'avait détroussé, et ne

reconnaissait pas le brigand parce qu'il ne connaissait que sa perruque, et aurait donc dû se contenter sagement de jurer qu'il connaissait la perruque. Non, Lessing n'était pas un homme sérieux ; tout son exposé n'est pas sérieux et n'inspire pas cette confiance qui donne satisfaction à ceux qui y réfléchissent après coup, mais sans réflexion. Et son style ! Ce ton polémique, qui à chaque instant trouve le moyen de placer un bon mot et dans une période de fermentation encore ; car, d'après un vieux journal que j'ai trouvé, il doit y avoir eu justement à cette époque comme maintenant une période de fermentation comme le monde n'en a jamais vu de pareille. Cette insouciance de style qui développe une métaphore jusque dans le plus petit détail, comme si la présentation elle-même avait une valeur, comme si régnaient la paix et la sécurité, et cela bien que le prote et l'histoire mondiale, oui, l'humanité entière, attendît peut-être qu'il eût terminé. Cette frivolité scientifique qui n'obéit pas à la règle des paragraphes. Ce mélange de plaisanterie et de sérieux qui rend impossible à un tiers de savoir avec certitude de quoi il retourne — à moins que ce tiers ne le sache par lui-même. Cette astuce qui peut-être va parfois jusqu'à mettre faussement l'accent sur ce qui est indifférent, pour que celui qui sait puisse justement saisir ce qui est dialectiquement décisif et pour que les hérétiques n'obtiennent rien à se mettre sous la dent. Ce mode d'exposition qui lui appartient tout à fait en propre, qui se fraie son chemin franchement et fraîchement, et ne s'exprime pas dans une mosaïque de mots de passe et de façons de parler autorisées et de tournures actuelles qui entre guillemets révèlent au lecteur que l'écrivain suit son époque, tandis que Lessing lui fait confiance *sub rosa* qu'il suit la pensée. Cette ruse avec laquelle il se sert de son propre moi, presque comme Socrate, en s'interdisant toute compagnie, ou plutôt en s'assurant contre elle quand il s'agit de la vérité, par rapport à quoi l'essentiel est d'être avec elle seule, sans désirer avoir un triomphe auprès des hommes — car ici il n'y a pas de triomphe à obtenir, à moins que ce ne soit la plaisanterie de l'infini, que l'on n'est rien devant Dieu — sans désirer de compagnie dans le péril mortel de la pensée solitaire, car celle-ci est justement la voie. Tout cela est-il sérieux ? Est-ce faire preuve de sérieux de se comporter essentiellement de la même façon, quoique dans une forme différente, à l'égard de tous, en sorte qu'il ne se dérobe pas seulement aux sottes tentatives des fanatiques pour l'enrôler dans des tâches sociales positives, ou se moque de leur stupide prétention quand ils veulent l'exclure, mais que même l'éloquence enthousiaste du noble Jacobi ne peut rien sur lui et qu'il ne se laisse pas toucher par l'aimable et simple sollicitude de Lavater ? Est-ce une façon de sortir de la vie digne d'un homme sérieux que de prononcer une dernière parole tout aussi énigmatique que tout le reste ¹, en sorte que le noble Jacobi ne peut même pas se porter garant

du salut de son âme dont Jacobi était assez sérieux pour se préoccuper — presque autant que de son propre salut ? Est-ce là du sérieux ? Oui, qu'en décident ceux qui sont assez sérieux pour ne même pas comprendre la plaisanterie, ils sont sans doute des juges compétents, à moins qu'il ne soit impossible de comprendre le sérieux quand on ne comprend pas la plaisanterie, ce sur quoi on dit que ce grave romain, Caton d'Utique (d'après les *Moralia* de Plutarque [à propos de Caton l'ancien]) avait déjà attiré l'attention, en montrant la réciprocité dialectique entre la plaisanterie et le sérieux. Mais si Lessing n'est donc pas un homme sérieux, quelle espérance peut-il y avoir pour celui qui renonce, pour avoir recours à lui, à des choses aussi considérables que l'histoire mondiale et le système de ses contemporains ?

Voyez comme c'est une chose difficile de s'approcher de Lessing au point de vue religieux. Si je voulais exposer les pensées une par une et ensuite les rapporter directement à lui comme dans des litanies, si je voulais obligeamment l'embrasser dans une étreinte admirative comme celui à qui je dois tout, alors peut-être se déroberait-il en souriant et me planterait-il là, en proie aux rires. Si je voulais taire son nom et m'avancer en poussant des cris de joie sur mon incomparable découverte, que personne n'avait faite auparavant, alors ce πολύμητις Ὀδυσσεύς [Platon, *Le petit Hippias*, 364 b], en supposant qu'il fût encore de ce monde, s'approcherait sans doute, me frapperait sur l'épaule avec une mine ambiguë et dirait : « Vous avez raison, si j'avais su cela ! » [« *Darin haben Sie Recht, wenn ich das gewusst hätte !* »] — et alors je comprendrais bien, même si j'étais seul à le faire, qu'il m'a eu.

¹ De même on rapporte aussi de Hegel qu'il serait mort en disant que personne ne l'avait compris excepté un homme qui l'avait mal compris ; et si Hegel a fait la même chose cela peut, sans doute, être porté au crédit de Lessing. Hélas, mais il y a là une grande différence. On voit tout de suite que l'assertion de Hegel a le défaut d'être une assertion directe et, donc, tout à fait impropre à un tel malentendu ; elle prouve suffisamment que Hegel n'a pas vécu en artiste dans l'équivoque de la double réflexion. En outre, le message de Hegel étant un message direct dans la totalité de ses dix-sept volumes, si Hegel n'a trouvé personne qui le comprît, c'est tant pis pour lui. Il en serait autrement avec Socrate, par exemple, qui, en artiste, avait réglé toute la forme de son message de façon à être mal compris. En tant que réplique dramatique à l'instant de sa mort, cette déclaration de Hegel doit plutôt être considérée comme une erreur, une étourderie, par laquelle Hegel à l'article de la mort devrait se trouver sur un chemin où il ne s'est pas montré pendant toute sa vie. Si Hegel comme penseur est unique dans son genre, alors personne ne peut lui être comparé ; et s'il fallait pourtant pouvoir le comparer à quelqu'un, ceci du moins est certain : qu'il n'a rien de commun avec Socrate.

CHAPITRE II

THÈSES POSSIBLES ET RÉELLES DE LESSING

Sans oser me réclamer de Lessing, ni me permettre de le donner comme caution, sans obliger personne à se mettre en devoir d'assurer, en raison de la célébrité de Lessing, qu'il a compris ce que je vais dire (ce qui mettrait l'intéressé dans un rapport qui donne à réfléchir vis-à-vis de mon obscurité, laquelle doit repousser tout autant que la célébrité de Lessing attire), je me propose à présent d'exposer ce que — le diable m'emporte — je veux ramener à Lessing, sans être sûr qu'il le reconnaisse pour sien ; par quoi je pourrais presque me sentir tenté à affirmer gaillardement en manière de taquinerie qu'il l'a dit, ne fût-ce qu'indirectement ; ce pour quoi je désirerais le remercier d'une autre manière, dans l'exubérance de mon admiration ; puis, à nouveau, je ne le lui attribuerais que par générosité, dans un sentiment de réserve orgueilleuse et d'affirmation de moi-même, et par là ensuite je craindrais à nouveau de l'offenser ou de lui faire du tort en introduisant son nom dans l'affaire. Oui, c'est pourtant rare de trouver un écrivain de fréquentation aussi agréable que Lessing. Et d'où cela vient-il ? De ce que, je crois, il est si sûr de lui-même. Tout ce commerce trivial et confortable entre un homme remarquable et un homme qui l'est moins, où l'un est génie et maître, l'autre apprenti, domestique de louage, ce commerce est ici empêché. Même si je voulais, à toute force, être le disciple de Lessing, je ne le pourrais pas, il l'a empêché. Comme il est lui-même libre, ainsi, je pense, il veut rendre chacun libre vis-à-vis de lui, en priant qu'on le dispense des exhalaisons et des grossièretés de novice, et en craignant de devenir ridicule par les perroquets, qui fournissent habituellement un écho mécanique de ce que l'on dit.

§ 1. Le penseur subjectif existant est attentif à la dialectique de la communication.

Tandis que la pensée objective est indifférente à l'égard du sujet pensant et de son existence, le penseur subjectif en tant qu'existant a un intérêt essentiel à sa propre pensée dans laquelle il existe. C'est pourquoi sa pensée a une autre espèce de réflexion, à savoir celle de

l'intériorité, de la possession, par quoi elle appartient au sujet et pas à un autre. Tandis que la pensée objective s'occupe uniquement du résultat et pousse toute l'humanité à tricher en transcrivant et en récitant des résultats et des faits, le penseur subjectif s'occupe uniquement du devenir et omet le résultat, en partie parce que ceci est justement son affaire, car il possède le moyen d'y parvenir, en partie parce qu'en tant qu'existant il est toujours dans le devenir comme tout homme, d'ailleurs, qui ne s'est pas laissé séduire à devenir objectif, à se transformer d'une façon inhumaine en la spéculation.

La réflexion de l'intériorité est la double réflexion du penseur subjectif. En pensant, il pense le général, mais en tant qu'il existe dans cette pensée, en tant qu'il se l'assimile intérieurement, il s'isole subjectivement toujours davantage.

La différence entre la pensée subjective et la pensée objective doit s'exprimer aussi dans la forme de la communication ¹, c'est-à-dire que

¹ La double réflexion se trouve déjà dans l'idée de la communication elle-même, en ce que, dans l'intériorité de l'isolement, la subjectivité existante qui veut exprimer par l'intériorité la vie de l'éternité, là où rien de social ni de général ne se laisse penser, parce que la catégorie d'existence qu'est le mouvement ne se laisse pas penser, ce pourquoi aucune communication essentielle ne se laisse non plus penser, parce qu'il faut admettre que chacun possède essentiellement tout — en ce que cette subjectivité veut se communiquer, et, donc, veut tout à la fois avoir sa pensée dans l'intériorité de son existence subjective et pourtant se communiquer. Cette contradiction ne peut pas (sauf chez les étourdis pour qui tout est possible) trouver son expression dans une forme directe. — Que le sujet existant ainsi puisse vouloir se communiquer n'est d'ailleurs pas difficile à comprendre. Un amoureux, par exemple, pour qui son amour est justement son intériorité, peut déjà désirer se communiquer, mais pas directement, justement parce que l'intériorité de l'amour est pour lui le principal. Occupé essentiellement à acquérir l'intériorité de l'amour, il n'a aucun résultat et n'en a jamais fini, mais peut néanmoins vouloir volontiers se communiquer, tout en ne pouvant jamais, justement pour cette raison, employer une forme directe, car celle-ci présuppose un résultat acquis. Il en est de même pour un rapport divin. Justement parce que celui qui a un tel rapport est toujours dans le devenir vers l'intérieur, c'est-à-dire dans l'intériorité, il ne peut jamais se communiquer directement, car ici le mouvement est justement l'opposé. La communication directe exige la certitude, mais la certitude est, pour celui qui devient, impossible, et est justement une illusion. Si donc, pour nous servir d'un rapport d'amour, une jeune fille amoureuse soupirait vers le jour du mariage, parce que celui-ci lui donnerait une certitude, si elle se mettait à l'aise en tant que femme mariée dans la sécurité juridique, si, au lieu de soupirer comme une jeune fille, elle bâillait à la façon des gens mariés, l'homme se plaindrait à juste titre de son infidélité, bien qu'elle n'en aime pourtant pas un autre, mais parce qu'elle aurait perdu l'idéal, et ne l'aimerait pas à proprement parler. Or, ceci est dans un rapport amoureux l'infidélité essentielle, tandis que l'amour d'un autre est une chose fortuite.

le penseur subjectif doit immédiatement être attentif au fait que la forme doit avoir, avec art, autant de réflexion qu'il en a lui-même dans sa pensée en existant. Avec art, remarquons-le bien, car le secret ne consiste pas en ce qu'il exprime directement la double réflexion, une telle façon de s'exprimer étant justement une contradiction.

La communication habituelle entre homme et homme est tout à fait immédiate, parce que les hommes en général existent d'une façon immédiate. Quand l'un expose quelque chose et que l'autre accepte mot pour mot cette même chose, on admet qu'ils sont d'accord et se sont compris l'un l'autre. Justement parce que celui qui fait l'exposé n'est pas attentif à la double nature de l'existence de la pensée, il ne peut pas non plus être attentif à la double réflexion de la communication.

C'est pourquoi il ne soupçonne pas que cette espèce d'accord peut être le plus grand des malentendus, et pas non plus, naturellement, que, de même que le penseur subjectif existant s'est libéré par cette dualité, de même le secret de la communication consiste justement à rendre l'autre libre, et c'est justement pour cela qu'il ne doit pas se communiquer directement et que cela est même sacrilège. Ceci est d'autant plus vrai que le subjectif est plus essentiel, et c'est donc vrai avant tout dans le domaine religieux, quand celui qui communique n'est pas Dieu lui-même ou ne peut se réclamer de la puissance miraculeuse d'un apôtre, mais quand il est seulement homme et a le souci que ce qu'il dit et fait ait un sens. C'est pourquoi le penseur subjectif religieux, qui, pour être tel, a compris la double nature de l'existence, voit facilement que la communication directe est une tromperie envers Dieu (qu'elle trompe peut-être pour obtenir qu'un autre homme l'adore en vérité), une tromperie envers lui-même (comme s'il avait cessé de se trouver dans l'existence), une tromperie envers un autre (qui possiblement ne reçoit qu'un rapport divin relatif), une tromperie qui le met en contradiction avec toute sa pensée. Maintenant, exprimer ceci directement serait à nouveau une contradiction parce que la forme serait la forme directe, malgré la double réflexion de tout ce qui est énoncé. Exiger d'un penseur qu'il doive contredire par la forme qu'il donne à sa communication toute sa pensée et sa conception de vie, le consoler ensuite par la pensée de l'utilité qu'il procure ainsi, le laisser dans la conviction que personne ne s'en soucie, oui, que dans notre siècle objectif personne ne le remarque, car de telles conséquences extrêmes ne sont que des niaiseries que tout domestique du système considère comme rien : oui, ce sont de bons conseils et qui par-dessus le marché ne coûtent pas cher. Supposons donc que ce soit la conception de vie d'un sujet religieux existant qu'on ne doit pas avoir de disciples, que ceci est une trahison envers Dieu et envers les hommes, supposons qu'un tel homme soit un peu bête (car s'il faut quelque chose de plus que

l'honnêteté pour faire son chemin dans le monde, il faut pourtant toujours de la bêtise pour faire son bonheur et être bien compris par beaucoup) et disait cela avec onction et pathos : quoi alors ? Oui, alors il serait compris et dix personnes ne tarderaient pas à se présenter qui, simplement pour être rasées gratis une fois dans la semaine, chercheraient à s'enrôler pour la propagation de cette doctrine, c'est-à-dire qu'il aurait été assez heureux pour trouver, ce qui renforcerait encore la vérité de la doctrine, des disciples qui accepteraient et répandraient cette doctrine qu'on ne peut pas avoir de disciples.

La pensée objective est tout à fait indifférente à l'égard de la subjectivité et, en même temps, à l'égard de l'intériorité et de l'appropriation ; c'est pourquoi sa communication est directe. Naturellement elle n'a pas pour cela besoin d'être facile, mais elle est directe, elle n'a pas la ruse et l'art de la double réflexion, elle n'a pas, quand elle se communique, la même pieuse et humaine sollicitude qu'à cette pensée subjective, elle se laisse comprendre directement, elle se laisse réciter. C'est pourquoi la pensée objective n'est attentive qu'à elle-même et c'est pourquoi elle n'est pas une communication ¹, tout au moins une communication artistique, dans la mesure où on a toujours exigé que l'on pense à celui qui reçoit la communication et qu'en raison de sa non compréhension éventuelle on fasse attention à la forme de la communication. La pensée objective ² est, comme la plupart des gens, si bien intentionnée et si communicative ; elle se communique simplement et recourt tout au plus à des protestations de sa vérité, à des recommandations et à des promesses solennelles qu'un jour tous les hommes reconnaîtront cette vérité — tellement elle est sûre. Ou plutôt : tellement elle est peu sûre, car les protestations et les recommandations et les promesses solennelles qui en effet sont valables pour les autres qui doivent accepter la vérité, pourraient peut-être aussi être valables pour le professeur, qui a besoin de la garantie et de la certitude que donne la majorité. Si ses

¹ Il en est toujours ainsi avec le négatif ; dans la mesure où il est inconsciemment présent il transforme précisément le positif en négatif ; ici il transforme la communication en illusion, parce que dans la communication on ne pense pas au négatif, mais que celle-ci est pensée purement et simplement d'une façon positive. Dans la tromperie de la double-réflexion on pense au caractère négatif de la communication, et c'est pourquoi cette communication, qui en comparaison de l'autre n'a pas l'air d'en être une, est justement une communication.

² Il faut toujours avoir présent à l'esprit que je parle du religieux, où la pensée objective, si elle doit être la chose suprême, est justement l'irreligieux. Par contre, partout où la pensée objective est justifiée, sa communication directe est également dans l'ordre, parce qu'elle ne doit justement rien avoir à faire avec la subjectivité.

contemporains lui refusent celle-ci, alors il compte sur l'avenir — tellement il est sûr. Cette certitude ressemble un peu à l'indépendance qui, indépendante du monde, a besoin du monde comme témoin de son indépendance, pour qu'on sache bien qu'on est indépendant.

La forme de la communication est quelque chose d'autre que son expression. Quand la pensée a trouvé son expression verbale correcte, résultat qui est atteint par la première réflexion, alors vient la seconde réflexion, qui est relative au rapport particulier de la communication à l'existant qui la fait et rend son rapport particulier à l'idée. Présentons encore une fois quelques exemples, nous en avons d'ailleurs bien le temps, car ce que j'écris ici n'est pas le dernier paragraphe attendu par lequel le système sera terminé. Supposons ¹, donc, que quelqu'un veuille communiquer la conviction suivante : la vérité est l'intériorité ; objectivement il n'y a pas de vérité, mais c'est l'appropriation qui est la vérité. Supposons qu'il ait le zèle et l'enthousiasme de le dire, car, si les gens l'entendaient, alors ils seraient sauvés. Supposons qu'il le dise à chaque occasion, et qu'il fasse impression pas seulement sur les gens qui transpirent facilement, mais aussi sur des hommes forts, quoi alors ? Alors il se trouverait sans doute quelques ouvriers, restés oisifs sur la place publique, et qui, alors seulement, à cet appel, iraient à la vigne pour travailler — à annoncer cette doctrine à tous. Et quoi alors ? Alors il se serait contredit davantage encore qu'il n'avait fait au commencement, car le zèle et l'enthousiasme de le dire et de l'entendre était déjà un malentendu. La chose principale aurait été précisément que ce fût compris, et l'intériorité de la compréhension aurait consisté précisément en ceci que l'individu particulier l'ait compris en lui-même. Maintenant il en est venu au point d'avoir des crieurs publics ; et un crieur public de l'intériorité est un curieux animal. Pour communiquer réellement une telle conviction, il faut de l'art et de la maîtrise de soi ; assez de maîtrise de soi pour comprendre intérieurement que le rapport divin de l'individu particulier est la chose principale, et que l'affairement d'un tiers est un manque d'intériorité et un excès d'aimable bêtise ; et assez d'art, inépuisablement, comme l'intériorité est inépuisable, pour varier la forme doublement réfléchie de la communication. Plus il y a d'art, plus il y a d'intériorité ; oui, s'il avait beaucoup d'art, alors, il pourrait bien dire que lui, qui est certain de pouvoir l'instant

¹ Je dis seulement : supposons, et par cette forme j'ai la permission d'exposer ce qui est le plus certain comme ce qui est le plus absurde ; car même le plus certain n'est pas posé comme le plus certain, mais seulement admis pour expliquer un rapport, et même le plus absurde n'est pas posé essentiellement, mais hypothétiquement pour éclairer un rapport de conséquence.

suivant assurer l'intériorité de la communication, l'utilise parce qu'il est infiniment soucieux de protéger sa propre intériorité, souci qui sauve celui qui l'a de tout radotage positif. — Supposons que quelqu'un veuille communiquer « ce n'est pas la vérité qui est la vérité, mais c'est la voie qui est la vérité, c'est-à-dire que la vérité n'est que dans le devenir, dans le processus de l'appropriation, et qu'ainsi il n'y a pas de résultat ». Supposons qu'il soit un ami des hommes, qui devrait nécessairement leur faire passer son message à tous. Supposons qu'il s'engage dans un excellent chemin raccourci et s'adresse à eux dans la forme directe par la voie d'un journal d'annonces moyennant quoi il obtiendrait un grand nombre de partisans, tandis que le chemin artistique laisserait dans l'incertitude, malgré ses plus grands efforts, la question de savoir s'il est venu en aide à un seul homme, quoi alors ? Oui, alors sa communication deviendrait précisément un résultat. — Supposons que quelqu'un veuille communiquer que recevoir c'est produire [*At al Reciperen er en Produceren*]. Supposons qu'il répète cette proposition si souvent qu'elle aille jusqu'à servir comme modèle d'écriture ; alors il aurait vraiment eu une confirmation de sa proposition. — Supposons que quelqu'un veuille communiquer la conviction que le rapport divin d'un homme est un secret. Supposons que ce soit un excellent homme, qui aurait tant de sympathie pour les autres hommes qu'il faudrait qu'il leur dise sa conviction. Supposons qu'il ait pourtant encore assez d'intelligence pour n'être pas sans remarquer la contradiction qu'il y a à communiquer cela directement et qu'il en fasse donc part sous le sceau du secret : quoi alors ? Alors il faudrait soit qu'il admette que le disciple est plus sage que le maître, que le disciple peut réellement taire ce que le maître ne peut pas (remarquable satire sur un maître !), soit qu'il ait reçu le don du galimatias en sorte qu'il ne découvre pas la contradiction. Il en va étrangement avec ces hommes excellents, qu'il leur faille à toute force dire leur sentiment est quand même quelque chose de si touchant — et c'est quelque chose de si vain de croire qu'un autre homme a besoin de l'appui de quelqu'un dans son rapport avec Dieu, comme si Dieu ne pouvait se tirer d'affaire lui-même en ce qui concerne l'intéressé. Mais c'est quelque chose d'un peu fatigant de maintenir dans l'existence la pensée que nous ne sommes rien devant Dieu, que tout notre effort est une plaisanterie. C'est une bonne discipline de respecter chaque homme, en sorte qu'on n'ose pas s'immiscer directement dans son rapport divin, en partie parce qu'on a déjà assez à faire avec le sien propre, en partie parce que Dieu n'est pas un ami de l'indiscrétion.

Partout où l'on reconnaît que le subjectif est important, dans la connaissance que l'appropriation est par conséquent la chose principale, la communication devient une œuvre d'art. Elle est

doublément réfléchi, et sa première forme consiste précisément dans la ruse de maintenir pieusement séparées les subjectivités, de peur qu'elles ne tournent (comme du lait) et ne s'écoulent toutes ensemble dans l'objectivité. Ceci est la parole d'adieu de l'objectivité à la subjectivité.

La communication ordinaire, la pensée objective, n'a pas de secrets, seule la pensée subjective doublément réfléchi a des secrets : tout son contenu essentiel est essentiellement secret, parce qu'il ne se laisse pas communiquer directement. Ceci est la signification du secret. La circonstance que la connaissance ne doit pas être exprimée directement, parce que l'essentiel en elle consiste précisément dans l'appropriation, a pour effet qu'elle reste un secret pour chacun qui n'est pas réfléchi doublément en soi de la même manière, mais comme ceci est la forme essentielle de la vérité, celle-ci ne peut être dite d'une autre manière ¹. C'est pourquoi quand quelqu'un veut le communiquer directement, il est bête ; et quand quelqu'un lui demande de le faire il est bête aussi. Vis-à-vis d'une telle communication artistique trompeuse la bêtise humaine habituelle se récrierait : c'est de l'égoïsme. Si alors la bêtise triomphait et que la communication devînt directe, alors la bêtise aurait atteint ce résultat que celui qui ferait la communication serait devenu tout aussi bête.

On peut distinguer entre un secret essentiel et un secret fortuit. Par exemple, ce qui a été dit dans un conseil de gouvernement secret est, aussi longtemps que ce n'est pas connu, un secret fortuit ; car ce pourra en soi être compris directement aussitôt que ce sera connu. C'est un secret fortuit, que personne ne sait ce qui arrivera dans un an, car, quand ce sera arrivé, on pourra le comprendre directement. Quand, par contre, Socrate s'isolait grâce à son démon de tout rapport, et, par exemple, prenait comme accordé que chacun devait en faire autant, une telle conception de la vie restait essentiellement un secret ou un secret essentiel, car elle ne se laissait pas communiquer directement. Le maximum de ce qu'il pouvait faire était, par son talent, d'aider un autre négativement à arriver à la même conception. Tout le subjectif qui se dérobe, par son intériorité dialectique, à la forme d'expression directe, est essentiellement un secret.

¹ Si à notre époque un homme vivait qui, développé subjectivement, fût attentif à l'art de la communication, il vivrait de bien précieuses expériences comiques et burlesques. Il serait mis à l'écart, ne pouvant être objectif, et alors il se trouverait bien, finalement, un gaillard objectif ayant bon cœur, un bonhomme systématique qui le prendrait en pitié et l'aiderait à s'introduire à moitié dans les paragraphes ; car ce qu'on tenait pour une impossibilité, de peindre Mars dans l'armure qui le rendait invisible, cela réussirait parfaitement, oui, ce qui est plus extraordinaire encore, cela réussirait à moitié.

La forme d'une telle communication correspond, dans son art inépuisable, au rapport propre du sujet existant à l'idée et exprime ce rapport. Pour rendre ceci clair dans la forme de l'expérimentation, sans vouloir décider si quelqu'un en a jamais été ou non réellement conscient dans l'existence, c'est-à-dire a ainsi existé ou non, je vais montrer ce qu'est le rapport d'existence.

§ 2. *Le penseur subjectif existant est dans son rapport d'existence à la vérité tout aussi négatif que positif, il a tout autant de comique qu'il a essentiellement de pathos, et il est continuellement dans le devenir, c'est-à-dire qu'il s'efforce.*

Comme le sujet existant est existant (et c'est là le sort de tous les hommes, excepté des hommes objectifs qui ont l'être pur comme lieu de résidence) l'homme est donc dans le devenir. Alors, de même que sa communication pour ce qui est de la forme doit être essentiellement conforme à sa propre existence, de même sa pensée doit correspondre à la forme de son existence. Maintenant, tout le monde connaît par Hegel la dialectique du devenir. Ce qui dans le devenir est la succession alternative entre l'être et le non-être (détermination d'ailleurs quelque peu obscure, en tant que l'être lui-même est en même temps ce qui est continu dans la succession alternative), c'est plus tard le positif et le négatif.

A notre époque on entend assez souvent parler du négatif et des penseurs négatifs, et il faut assez souvent entendre là-dessus les tirades des « positifs » et leurs actions de grâce à Dieu et à Hegel de ce qu'ils ne sont pas comme ces « négatifs », mais de ce qu'ils sont devenus positifs. Le positif, en ce qui concerne la pensée, peut être ramené aux définitions suivantes : certitude sensible, savoir historique et résultat spéculatif. Mais ce positif est justement le non-vrai. La certitude sensible est une tromperie (cf. le scepticisme grec et tout l'exposé de la question dans la philosophie nouvelle, dont on peut beaucoup apprendre) ; le savoir historique est une illusion des sens (car il est un savoir d'approximation) ; et le résultat spéculatif est une fantasmagorie. Tout ce positif n'exprime pas en effet l'état du sujet connaissant dans l'existence, il concerne en conséquence un sujet objectif fictif, et se confondre soi-même avec un tel sujet est ce qu'on appelle se laisser duper et le rester. Tout sujet est un sujet existant ; et c'est pourquoi celui-ci doit s'exprimer essentiellement dans tout ce qu'il connaît, et empêcher que cette connaissance ne s'enferme illusoirement dans une certitude sensible, un savoir historique et un résultat illusoire. Dans le savoir historique un homme arrive à savoir une foule de choses sur le monde, mais rien sur lui-même, il se meut continuellement dans la sphère de la connaissance approximative, cependant qu'il se figure par sa prétendue positivité avoir la certitude, qu'on ne peut pourtant avoir que dans l'absolu où l'on ne

peut quand même, en tant qu'existant, être, mais dont on peut seulement se rapprocher sans cesse. Rien d'historique ne peut me devenir absolument certain, excepté ceci que j'existe (ce qui à nouveau ne peut devenir absolument certain pour aucun autre individu, car celui-ci, encore une fois, ne connaît avec une certitude absolue que sa propre existence) ce qui n'est rien d'historique. Le résultat spéculatif est une illusion, en tant que le sujet existant veut, dans la pensée, abstraire du fait qu'il est existant, pour être *sub specie aeterni*.

Les « négatifs » ont donc toujours l'avantage d'avoir quelque chose de positif, à savoir qu'ils font attention au négatif, les positifs n'ont rien du tout, car ils sont trompés. Justement parce que le négatif est présent dans l'existence et est présent partout (car l'être ici-bas, l'existence est toujours dans le devenir), pour cette raison l'unique voie de salut est au contraire de ne cesser de faire attention à lui. Le sujet, du fait qu'il est tranquilisé d'une façon « positive », est justement dupé.

La négativité qui est dans l'existence, ou plus exactement la négativité du sujet existant (que sa pensée doit rendre dans une forme essentiellement adéquate) est fondée sur la synthèse du sujet qu'il est un esprit infini existant. L'infinité, l'éternel est la seule chose certaine, mais en tant que c'est dans le sujet c'est dans l'existence, et la première expression pour le dire est une équivoque : cette contradiction énorme que l'éternel devient, qu'il prend forme.

Ainsi le sujet existant doit avoir pour sa pensée une forme où il peut exprimer cela. Quand il l'exprime par un énoncé direct il dit justement quelque chose qui n'est pas vrai ; car dans l'énoncé direct l'équivoque est précisément laissée de côté, en sorte que la forme de la communication est une cause de trouble, comme quand la langue d'un épileptique dit des mots de travers, encore que celui qui parle ne le remarque peut-être pas autant que l'épileptique. Prenons un exemple. Le sujet existant est éternel, mais en tant qu'existant il est temporel. Or, la tromperie de l'infinité consiste en ce que la possibilité de la mort est présente à chaque instant. Par là toute certitude positive est rendue suspecte. Si je n'en suis pas conscient à chaque instant, ma confiance positive en la vie est quelque chose d'enfantin, malgré que cette confiance soit devenue spéculative et pleine de distinction dans son cothurne systématique ; mais si j'en deviens conscient, la pensée de l'infinité est si infinie qu'elle transforme pour ainsi dire mon existence en un rien évanouissant. Comment donc le sujet existant exprime-t-il cette pensée qui est la sienne ? Qu'il en soit ainsi avec l'existence, tout homme le sait, mais les hommes positifs le savent positivement, c'est-à-dire qu'ils ne le savent pas du tout — mais cela se comprend, ils ont aussi, comme on sait, tant à faire avec l'histoire mondiale. Une fois par an, dans une occasion

solennelle, cette pensée les saisit, et voici qu'ils affirment dans la forme emphatique de la protestation qu'il en est ainsi. Mais qu'ils ne le remarquent qu'une fois, dans une occasion solennelle, montre suffisamment qu'ils sont très positifs, et qu'ils le disent avec la solennité d'une protestation montre que, même quand ils le disent, ils ne savent pas ce qu'ils disent, ce pourquoi ils peuvent aussi l'oublier de nouveau l'instant suivant. Pour de telles pensées négatives une forme trompeuse est en effet la seule adéquate, parce que la communication directe réside dans la solidité du continu, tandis que l'existence illusoire dans laquelle je saisis la communication m'isole. Quiconque est attentif à cela, quiconque se contente d'être un homme, et a assez de force et de loisirs pour ne pas vouloir se laisser tromper, de façon à pouvoir ensuite, admiré par ceux qui partagent ses sentiments et raillé par l'existence, pérorer sur toute l'histoire mondiale, il évite l'énoncé direct. On sait que Socrate était un fainéant, qui ne se souciait ni d'histoire mondiale ni d'astronomie (il renonça à celles-ci, comme le raconte Diogène et quand plus tard il s'arrêtait [Diogène de Laërce, IV, 181 ; Platon, *Le Banquet*, 220 c] et regardait devant lui, je ne puis — sans d'ailleurs vouloir décider ce qu'il faisait exactement — je ne puis quand même pas supposer qu'il regardait les étoiles [Holberg, *La chambre de Noël*, scène 13]), mais qui avait assez de temps et d'originalité pour s'occuper de ce qui est simplement *humain*, occupation qui passe curieusement auprès des *hommes* pour étrange, tandis qu'au contraire il n'est pas étrange de s'occuper avec zèle d'histoire mondiale, d'astronomie et autres choses de ce genre. Dans un excellent article paru dans la revue de Fionie (1845, 3^e numéro, p. 55 et suiv.) je vois que Socrate doit avoir été quelque peu ironique. Il était grand temps que cela fût dit, et je suis maintenant en état, si j'avance quelque chose d'analogue, de pouvoir me réclamer de cet article. L'ironie de Socrate prend, entre autres, précisément quand il veut faire entrer en scène l'infini, cette forme qu'en première instance il parle comme un fou. De même que l'existence est pleine de malice, de même son discours l'est aussi, peut-être (car je ne suis pas un homme aussi sûr de lui que « le positif » dans la revue de Fionie) peut-être afin de ne pas gagner un disciple tendre et fidèle qui s'approprierait d'une façon positive l'énonciation de la négativité de l'existence terrestre. Cette folie qui apparaît au premier abord peut en même temps avoir signifié pour Socrate que, pendant qu'il parlait avec les gens, il conférait en même temps *privatissime*, avec l'idée. Il est vrai que personne (de ceux qui ne savent que parler en langage direct) ne pouvait le comprendre, et le dire à quelqu'un une fois pour toutes ne peut servir à rien, car le secret est précisément que cela doit toujours et partout être présent dans la pensée et dans son expression, de même que c'est partout présent dans l'existence. Au surplus il est précisément correct de ne

pas être compris, car par là on est garanti contre les malentendus. Ainsi, quand Socrate dit quelque part [Platon, *Gorgias*, 511 e] qu'il est quand même curieux que le batelier qui a transporté des gens de Grèce en Italie se promène tranquillement sur le rivage pour faire sa recette, comme s'il avait rendu un service, alors qu'il ne peut pourtant pas savoir s'il a été utile aux passagers, ou s'il n'aurait pas été meilleur pour ceux-ci d'être noyés dans la mer, il parle à proprement parler comme un fou ¹. Peut-être un de ceux qui étaient présents l'a-t-il réellement regardé comme un fou (car d'après Platon et Alcibiade [*Le Banquet* ; *Le premier Alcibiade*], il semble que ç'ait été à peu près l'avis général de le tenir pour au moins bizarre, ἄτοπος) ; peut-être un autre a-t-il pensé que l'entretien prenait quand même une drôle de tournure, peut-être. Socrate, au contraire, avait peut-être dans ce temps un petit rendez-vous avec son idée, l'incertitude. Quand il eut saisi l'infinité dans la forme de l'incertitude, il fallait bien que celle-ci fût partout avec lui. Pareille chose ne dérange pas un privat-docent, il s'en occupe une fois par an, avec pathos, dans le paragraphe 14, et il a raison de ne pas s'en occuper autrement, je veux dire s'il a femme et enfants et perspectives d'avancement — mais pas d'intelligence à perdre.

Le penseur subjectif existant qui a l'infini dans son âme, l'a toujours, et c'est pourquoi sa forme ne cesse d'être négative. Quand il en est ainsi, quand il restitue réellement dans son existence, en existant, la forme de l'existence, il ne cesse d'être existentiellement aussi bien négatif que positif, car sa positivité consiste en la poursuite de l'intériorisation dans laquelle il connaît le négatif. Parmi les soi-disant négatifs, il y en a cependant certains qui, après avoir eu vent du négatif, tombent dans le positif et s'en vont dans le monde avec des clameurs pour recommander, imposer et offrir sur le marché leur sagesse négative qui donne le bonheur — et on peut bien aussi vendre à la criée un résultat, tout comme on vend à la criée des harengs du Holstein, etc. Ces crieurs ne sont pas beaucoup plus intelligents que les « positifs » en revanche c'est une inconséquence de la part de ceux-ci de se fâcher contre eux, car ils sont essentiellement des « positifs ». Ces crieurs publics ne sont pas des penseurs existants, peut-être le furent-ils autrefois, jusqu'à ce qu'ils eurent trouvé le résultat ; à partir de ce moment ils n'existent plus en tant que penseurs, mais en tant que crieurs publics et vendeurs aux enchères.

¹ Si quelqu'un qui vit actuellement parlait ainsi, tout le monde se rendrait bien compte qu'il est fou ; mais les « positifs » savent, ils savent avec une certitude positive que Socrate était un sage ; cela *doit* être tout à fait certain : *ergo*.

Mais le penseur subjectif existant proprement dit, il ne cesse d'être tout autant négatif que positif, et inversement ; il ne cesse de l'être, aussi longtemps qu'il existe, et non pas une fois pour toutes dans une médiation chimérique. Son message correspond à ceci que, par un besoin d'expansion extraordinaire, il ne transforme pas de façon absurde l'existence d'un étudiant en quelque chose d'autre que ce qu'est l'existence humaine en général. Il connaît la négativité de l'infini dans l'existence, il ne cesse de laisser ouverte cette plaie de la négativité, laquelle plaie est parfois le salut (les autres laissent se fermer la plaie et deviennent des positifs — trompés) ; dans la communication il exprime la même chose. C'est pourquoi il n'est jamais un homme qui enseigne, mais un homme qui apprend, et, ne cessant d'être tout autant négatif que positif, il ne cesse de s'efforcer.

De cette manière, un tel penseur subjectif perd naturellement quelque chose, il n'a pas la joie florissante, positive, de la vie. Pour la plupart des hommes la vie se transforme quand ils en sont arrivés à un certain point de leurs recherches ; ils se marient et occupent des situations dans la vie, par suite desquelles ils doivent pour sauver les apparences finir quelque chose, obtenir des résultats (car le respect humain exige d'avoir un résultat ; quant à ce que la honte devant Dieu pourrait exiger, on y pense moins), ainsi on se tient réellement pour fini, ou bien on doit d'après les us et coutumes se tenir pour tel, ou bien on soupire et on se plaint parfois de ce que bien des choses vous empêchent de faire effort. (Quelle offense envers Dieu, si le soupireur le cherchait. Quelle offense envers Dieu si le soupir fait aussi partie des us et coutumes. Quelle contradiction de gémir qu'on ne peut aller à la poursuite du plus haut parce qu'on s'attaque au plus bas, au lieu de cesser ces gémissements et ces désirs vers le plus bas !) Alors on se préoccupe parfois de faire effort, mais ces efforts tardifs ne sont pourtant que de maigres notes marginales à un texte depuis longtemps terminé. De cette manière, on se libère du devoir d'être effectivement attentif aux fatigantes difficultés que contient le plus simple des énoncés : exister en tant qu'homme, tandis qu'en tant que penseur positif on est parfaitement renseigné sur l'histoire mondiale et sur les affaires les plus intimes du Seigneur Dieu.

L'existant ne cesse d'être dans le devenir ; le penseur subjectif qui existe réellement reproduit sans cesse dans sa pensée cette existence qui est la sienne, et met toute sa pensée dans le devenir. Il en va ici comme pour avoir du style ; n'a à proprement parler du style que celui qui ne finit jamais quelque chose, mais, aussi souvent qu'il commence « les eaux de la langue se mettent en mouvement », en sorte que l'expression la plus quotidienne apparaît sous sa plume avec une fraîcheur nouvelle-née.

Être ainsi sans cesse dans le devenir est la tromperie de l'infini dans l'existence. Elle peut conduire un homme sensuel au désespoir, car on sent pourtant sans cesse le besoin d'avoir quelque chose de fini ; mais cette exigence est mauvaise et l'on doit s'y soustraire. Le devenir incessant est l'incertitude de la vie terrestre, dans laquelle tout est incertain. Tout homme le sait bien et il le dit le temps en temps, particulièrement dans une occasion solennelle, non sans sueur et sans larmes, il le dit directement et il émeut soi-même et les autres — et il montre dans l'action ce qu'il montrait déjà dans la forme de ce qu'il déclarait, qu'il ne comprend rien à ce qu'il dit lui-même ¹. Lucien fait raconter à Charon dans les enfers l'histoire suivante [Lucien, *Charon ou les contemplateurs*, chap. VI] : Un homme se trouvait sur terre et parlait avec un de ses amis qu'il invite à déjeuner chez lui en lui promettant un plat rare. L'ami accepte l'invitation avec remerciements. Alors l'homme dit : mais qu'il soit tout à fait certain que tu viendras. Certainement, répondit l'invité. Ainsi se séparèrent-ils et une tuile tomba d'un toit et tua l'invité — n'est-ce pas à mourir de rire, ajoute Charon. Supposons que l'invité ait été un orateur qui, un instant auparavant peut-être, aurait ému lui-même et les autres en parlant sur ce thème que tout est incertain ! Car ainsi parlent les hommes : en un instant ils savent tout et au même instant ils ne le savent pas. Et c'est pourquoi on considère comme folie et étrangeté de se préoccuper de cela et de ces difficultés, parce que, n'est-ce pas, tout le monde le sait. En effet, ce que chacun ne sait pas, ce qui est un savoir de différence, il est magnifique de s'en préoccuper ; mais ce que chacun sait, là où par conséquent la différence consiste en cette plaisanterie : comment il le sait, se soucier de cela est peine perdue — on ne peut faire rien du tout d'important avec cela. Supposons que l'invité ait répondu en se plaçant sur le terrain de l'incertitude, quoi alors ? Alors ses propos n'auraient pas été très différents de ceux d'un fou, même s'ils n'avaient pas été remarqués comme tels par beaucoup, car cela peut se dire d'une façon si trompeuse que seul s'en aperçoit celui qui est lui-même familier avec de telles pensées. Un tel homme au surplus ne considère pas cela comme fou, ce que ce n'est

¹ On reconnaît une individualité accomplie à la dialectique de la pensée dans laquelle elle a sa vie quotidienne. Avoir sa vie quotidienne dans la dialectique décisive de l'infini et continuer pourtant à vivre : voilà l'art. La plupart des hommes ont, pour l'usage quotidien, des catégories commodes et seulement dans des occasions solennelles celle de l'infini, c'est-à-dire qu'ils ne l'ont jamais. Mais avoir pour l'usage quotidien la dialectique de l'infini et exister en elle est naturellement la plus haute tension d'esprit ; et la plus haute tension d'esprit est de nouveau nécessaire pour que l'exercice, au lieu de nous exercer à exister en elle, ne nous en retire pas trompeusement. Il est bien connu qu'une canonnade a pour effet qu'on ne peut entendre, mais il est aussi connu que, quand on la supporte on peut entendre chaque mot comme quand tout est tranquille. Il en est également ainsi avec l'existence spirituelle potentialisée par la réflexion.

d'ailleurs pas, car tandis que ce qu'il dit en plaisantant se mélange peut-être d'une façon comique avec le reste, il a peut-être *privatissime* une rencontre avec Dieu, qui est justement présent dès que l'incertitude de tout est pensée comme infinie. C'est pourquoi celui qui a réellement un œil pour Dieu le voit partout, tandis que celui qui ne le voit que dans des occasions extraordinaires ne le voit à proprement parler pas du tout, mais, fourvoyé dans la superstition, ne voit qu'un fantôme.

Que le penseur subjectif existant soit tout autant positif que négatif, on peut aussi l'exprimer en disant qu'il a tout autant de sens du comique que de pathos. Pour les hommes tels qu'ils existent en général, le comique et le pathétique sont partagés, en sorte que l'un a le premier et un autre le second, l'un plus de celui-ci et un autre moins. Par contre, pour celui qui existe sous la double réflexion, le rapport est celui-ci : tout autant de pathos que de comique. Ils se garantissent mutuellement. Le pathos qui n'est pas garanti par le comique est illusion, le comique qui n'est pas garanti par le pathos est manque de maturité. Seul celui qui produit cela lui-même le comprend, autrement non. Ce que Socrate dit de la traversée en bateau a tout l'air d'une plaisanterie, c'était pourtant on ne peut plus sérieux. Si ce n'était que de la plaisanterie, certains peut-être le suivraient, si ce n'était que du sérieux, quelqu'un, de ceux qui transpirent facilement, aurait sûrement un mouvement d'émotion ; mais si, maintenant, Socrate ne l'entendait pas du tout ainsi ? Cela aurait l'air d'une plaisanterie si un invité, en recevant l'invitation, répondait : je viendrai sûrement, crois-moi, à moins qu'une tuile ne me tombe sur la tête et ne me tue, car alors je ne peux venir ; et pourtant cela peut être en même temps le sérieux suprême, et celui qui parle ainsi peut, tout en plaisantant avec quelqu'un, être en la présence de Dieu. Admettons qu'une jeune fille se soit trouvée là, attendant son fiancé sur le bateau dont parle Socrate, admettons qu'elle se hâte vers le port, qu'elle rencontre Socrate et s'enquière auprès de lui, avec toute sa passion amoureuse, de son fiancé ; admettons que ce vieux taquin de Socrate, au lieu de lui répondre, dise : oui, le batelier, naturellement content de soi, se promène en mettant l'argent dans sa poche, bien qu'il ne puisse pourtant savoir avec certitude s'il n'aurait pas été meilleur pour les passagers de périr en mer, quoi alors ? Si la jeune fille était maligne, elle comprendrait que Socrate a dit d'une certaine manière que son fiancé est arrivé, et si ceci était sûr, quoi alors ? Alors elle rirait de Socrate, car elle ne serait quand même pas assez bête pour ne pas savoir avec certitude combien ce serait magnifique que son fiancé fût arrivé. Or, cela se comprend, une telle petite jeune fille ne pense naturellement qu'au rendez-vous avec son fiancé et à pouvoir l'embrasser amoureusement sur la terre ferme, et n'est pas assez développée pour un rendez-vous

socratique avec le Dieu sur la mer infinie de l'incertitude. Mais supposons à présent que la maligne petite jeune fille soit confirmée, quoi alors ? Alors elle aurait eu tout à fait la même chose à savoir que Socrate — la différence serait seulement dans la manière dont ils le savent. Et pourtant Socrate a sans doute eu toute sa vie dans cette différence ; dans sa soixante-dixième année encore il n'en avait pas fini d'exercer son effort d'une façon toujours plus intérieure sur ce que sait une jeune fille de seize ans. Car il n'était pas quelqu'un qui comprend l'hébreu et peut donc dire à la jeune fille : cela tu ne le peux pas et pour apprendre cela il faut beaucoup de temps ; il n'était pas comme quelqu'un qui sait tailler la pierre, car la jeune fille comprendrait bien qu'elle ne le peut pas et l'admirerait, non, il n'en savait pas plus qu'elle. Rien d'étonnant alors à ce qu'il ait été si indifférent à la mort, car le pauvre garçon s'est sans doute rendu compte lui-même que sa vie était manquée, qu'il était maintenant trop tard pour la recommencer afin d'apprendre ce que ne savent que les hommes remarquables. Rien d'étonnant, même, à ce qu'il ne donne pas beaucoup d'importance à sa mort comme si l'État perdait en lui quelqu'un d'irremplaçable. Hélas ! il a sans doute pensé : si seulement j'avais été professeur d'hébreu, si j'avais été sculpteur ou premier danseur, ou même un génie bienfaisant historico-mondial, oui, alors quelle douleur l'État n'aurait-il pas éprouvée de me perdre, et comme ses habitants auraient su ce que j'aurais eu à leur dire ! Mais on ne s'enquerra pas de moi, car, ce que je sais, tout le monde le sait. Ce Socrate était tout de même un farceur de se moquer de l'hébreu, de la statuaire, de la danse et de la philanthropie historico-mondiale ; et alors se préoccuper encore tellement du Dieu, et à ce point que, bien qu'il n'eût cessé de s'exercer pendant toute sa vie (oui comme un danseur-solo à la gloire du Dieu) il attendait l'épreuve du Dieu en doutant qu'il pût la soutenir avec succès, qu'est-ce que cela signifie à la fin ?

La différence relative qu'il y a dans l'immédiateté entre le comique et le tragique disparaît dans la double réflexion, où la différence devient infinie, par quoi survient l'identité. C'est pourquoi, du point de vue religieux, l'expression comique de l'adoration est tout aussi pieuse que son expression pathétique. Ce qui est à la base du comique et du pathétique est la disproportion, la contradiction de l'infini et du fini, de l'éternel et du devenant. C'est pourquoi un pathos qui exclut le comique est un malentendu, n'est pas du tout un pathos. C'est pourquoi le penseur existant subjectif est tout autant *bifrons* que le rapport d'existence. Quand on voit la disproportion en se tournant du côté de l'idée, on a le pathos, et quand l'idée reste en arrière, le comique. Quand le penseur existant subjectif tourne son visage vers l'idée, il saisit la disproportion avec pathos ; quand il tourne le dos à l'idée et laisse celle-ci, rayonnant par derrière, éclairer la même

disproportion, il la saisit avec comique. Ainsi le pathos infini du sentiment religieux de dire Tu à Dieu est infiniment comique quand je tourne le dos et vois dans le fini ce qui de derrière tombe dans celui-ci. Si je n'ai pas épuisé tout le comique je n'ai pas non plus le pathos de l'infini, si j'ai le pathos de l'infini j'ai aussi en même temps le comique. La prière est ainsi le pathos suprême ¹ de l'infini, et pourtant elle est comique ², justement parce que dans son intériorité elle est incommensurable à toute expression extérieure, surtout quand on agit d'après la parole de l'Écriture en parfumant sa tête dans le jeûne et en lavant son visage. Le comique se trouve ici d'une double manière. Le comique qui doit être réprouvé serait mis en lumière si, par exemple, un homme fort comme un turc, se présentait, priant, et pour montrer l'intériorité de sa prière, se tordait dans des attitudes de force qui, surtout s'il avait les bras nus, seraient instructives pour un artiste qui étudie les muscles des bras. Intériorité de la prière et gémissements inexprimables ne sont pas commensurables avec le système musculaire. Le vrai comique est que l'infini peut se produire chez un homme, et que personne, personne, ne peut

1 Le socratique regard fixe devant soi est aussi une expression pour le plus haut pathos et, donc, en même temps tout aussi comique. Examinons-le une fois. Donc Socrate s'est arrêté et regarde fixement devant lui. Sur ces entrefaites arrivent deux passants dont l'un dit à l'autre : Que fait là cet homme ? L'autre répond : Rien. Mais admettons que l'un ait pourtant un peu plus de notions de l'intériorité, en sorte qu'il donne à la façon d'agir de Socrate une expression religieuse et dise : il s'abîme dans le divin, il prie. Tenons-nous-en à ce dernier mot : il prie. Mais sans doute se sert-il de mots, peut-être même de beaucoup de mots ? Non, Socrate avait compris son rapport divin de cette manière que, par peur d'en venir à un bavardage insensé, il n'osait rien dire, par peur aussi qu'un vœu formulé de travers ne soit exaucé. De cela il devait bien y avoir eu des exemples, comme cet oracle (Plutarque, *De Pythiae oraculis*, chap. 19, Mor. P. 403 b.) qui prédisait à un homme que tous ses fils deviendraient célèbres ; et comme le père, soucieux, demandait ensuite : et alors sans doute mourront-ils tous misérablement ?, l'oracle répondit : cette prière aussi sera exaucée. L'oracle en effet est ici assez conséquent pour admettre que celui qui le consulte est un homme qui prie, et c'est pourquoi il emploie logiquement le mot exaucée, ce qui est une triste ironie pour l'intéressé. Donc Socrate ne fait rien du tout, il ne s'entretient même pas dans son for intérieur avec le Dieu — et pourtant il fait la chose la plus haute qu'on puisse faire. Socrate s'en est sans doute rendu compte lui-même et a su, en se moquant, le faire ressortir. Par contre, Maître Kierkegaard ne l'a probablement pas compris, à en juger par sa dissertation. Il y discute, en effet, en se référant au *Second Alcibiade*, le rapport négatif que Socrate a avec la prière, mais, comme on pouvait s'y attendre à notre époque de la part d'un gradué théologique positif, il ne peut s'empêcher d'apprendre à Socrate dans une note [Mag. Kierkegaard, *Sur le concept de l'ironie*, p. 185, note] que cela n'est pourtant vrai que jusqu'à un certain degré.

² Je ne parle pas ici du comique fortuit, comme quand un homme en priant tient son chapeau devant les yeux sans avoir remarqué qu'il n'a pas de fond, en sorte que, par hasard, on se trouve voir l'homme face à face.

le découvrir en lui. En ce qui concerne le devenir qui se répète toujours, le comique et le pathétique trouvent tous les deux place dans la répétition de la prière ; l'intériorité infinie de celle-ci semble précisément rendre impossible une répétition, et c'est pourquoi la répétition elle-même fait aussi bien sourire que s'attrister.

Comme le penseur subjectif existant existe lui-même, son mode d'exposé l'exprime aussi, et c'est pourquoi personne ne peut sans plus s'approprier son pathos. Comme les parties comiques dans un drame romantique, ainsi le comique s'insinue dans l'exposé de Lessing, parfois peut-être pas au bon endroit, ou peut-être que si, je ne puis le dire avec certitude. Le pasteur principal Götze est une très divertissante figure que Lessing a conservée de façon comique pour l'immortalité, en l'unissant inséparablement avec sa façon de la présenter. Naturellement, il est gênant qu'on ne puisse s'abandonner à Lessing avec la même confiance qu'au mode de présentation des gens qui, avec un sérieux spéculatif authentique, font d'une chose tout et ainsi en ont fini avec tout.

Que le penseur subjectif existant s'efforce sans cesse ne signifie pourtant pas qu'il ait, au sens fini du mot, un but vers lequel il tend, but qu'après avoir atteint il en aurait fini ; non, il s'efforce d'une façon infinie, ne cesse d'être dans le devenir, ce qui est assuré par le fait qu'il est sans cesse aussi bien négatif que positif et a, essentiellement, tout autant de comique que de pathos, ce qui découle du fait qu'il existe pourtant et exprime cela dans sa pensée. Le devenir est l'existence même du penseur, de laquelle on peut naturellement faire abstraction étourdiment pour devenir objectif. Qu'il soit plus ou moins avancé dans le devenir ne fait essentiellement rien à l'affaire (ce n'est là comme on sait qu'une comparaison finie relative), aussi longtemps qu'il existe il est dans le devenir.

L'existence elle-même, l'exister, est un effort, et est tout autant pathétique que comique ; pathétique, parce que l'effort est infini, c'est-à-dire dirigé vers l'infini, parce qu'il est réalisation d'infini, ce qui signifie le plus haut pathos ; comique, parce que l'effort est une contradiction interne. Du point de vue pathétique, une seconde a une valeur infinie, du point de vue comique, dix mille ans sont une bouffonnerie tout comme la journée d'hier, et pourtant le temps, dans lequel se trouve l'existant, est composé de telles parties. Quand on déclare seulement d'une façon simple et directe que 10,000 ans sont une bouffonnerie, survient quelque fou qui trouve que c'est de la sagesse, mais il oublie la contre-partie, qu'une seconde a une valeur infinie. Quand on dit qu'une seconde a une valeur infinie, alors celui-ci ou celui-là demeure interdit et peut mieux comprendre que 10,000 ans ont une valeur infinie, et pourtant l'un est tout aussi difficile à comprendre que l'autre, si l'on se laisse seulement le temps de comprendre ce qui doit être compris, ou quand d'une façon ou

d'une autre on est si infiniment saisi par la pensée qu'aucun temps, même pas une seconde, ne doit être gaspillée, que la seconde acquiert une valeur infinie.

Cette nature de l'existence rappelle la conception grecque d'Eros qui se trouve dans le *Banquet* et que Plutarque explique correctement dans son ouvrage sur Isis et Osiris (§ 57). Le parallèle avec Isis, Osiris et Typhon n'est pas mon affaire, mais quand Plutarque rappelle qu'Hésiode voit dans le Chaos, la Terre, le Tartare et l'Amour les êtres essentiels, il est très correct de penser en même temps ici à Platon. Car l'Amour signifie évidemment l'existence, ou ce par quoi la vie est dans le Tout, cette vie qui est la synthèse de l'infini et du fini. La pauvreté et la richesse engendrèrent ainsi, d'après Platon, Eros, dont la nature est constituée par les deux. Mais qu'est l'existence ? C'est cet enfant qui est engendré par l'infini et par le fini, par l'éternel et par le temporel, et qui, en conséquence, ne cesse de s'efforcer. Ceci était l'opinion de Socrate : c'est pourquoi l'amour s'efforce toujours, c'est-à-dire : le sujet pensant existe. Seuls les systématiques et les objectifs ont cessé d'être des hommes et ont passé à la spéculation, qui appartient à l'être pur. Le socratique ne doit pas naturellement être compris d'une façon finie comme un effort qui se poursuit et se poursuit sans cesse vers un but qu'on n'atteint pas. Non, mais dans quelque grande mesure que le sujet ait l'infini en lui, par son existence il se trouve dans le devenir. Le penseur qui, dans toute sa pensée, peut oublier de penser aussi qu'il est un existant, n'explique pas l'existence terrestre, mais fait un essai pour cesser d'être un homme et devenir un livre ou un quelque chose d'objectif, ce que ne peut être qu'un Munchhausen. Que la pensée objective ait sa réalité, nous ne le nions pas, mais, par rapport à toute la pensée où la subjectivité doit précisément être accentuée, l'objectivité est un malentendu. Quand un homme ne s'occupe que de logique pendant toute sa vie, il n'en devient quand même pas pour cela la logique, mais existe donc lui-même dans d'autres catégories. Que si maintenant il ne trouve pas que cela vaille la peine de réfléchir à cela, il peut s'en dispenser, il n'est d'ailleurs pas agréable pour lui d'apprendre que l'existence se moque de lui, qui est en passe de devenir purement objectif.

§ 3

Ce qui va être discuté dans ce paragraphe et le suivant se laisse ramener à Lessing, d'une manière plus précise en tant que l'énoncé s'en laisse citer directement, mais non pas pourtant avec une précision directe, car Lessing n'enseigne pas, mais se dérobe subjectivement, sans vouloir obliger personne à l'accepter par égard pour lui, sans

vouloir venir en aide à personne pour établir une continuité directe avec l'auteur. Peut-être Lessing lui-même a-t-il compris que pareille chose ne se peut enseigner directement ; tout au moins sa façon de procéder peut ainsi s'expliquer, et peut-être cette explication est-elle correcte, peut-être.

Lessing a dit (S. W., tome V, page 80) que des vérités historiques fortuites ne pouvaient jamais devenir une preuve pour des vérités raisonnables éternelles, et que la transition, par laquelle on veut construire une béatitude éternelle sur une nouvelle historique, est un saut.

Je vais maintenant examiner d'un peu plus près les deux propositions qui viennent d'être présentées et les mettre en connexion avec ce problème des *Miettes* : peut-on construire une béatitude éternelle sur une connaissance historique ? Pourtant, je voudrais d'abord insérer ici une remarque qui peut montrer combien trompeuse est la pensée humaine, combien elle ressemble à la lecture de l'écolier : « il fait comme s'il lisait et ne lit pourtant pas vraiment ». Quand deux pensées appartiennent inséparablement l'une à l'autre, en sorte que quand on peut penser l'une on peut *eo ipso* penser l'autre, alors il n'arrive pas rarement que de bouche en bouche, de génération en génération, circule une opinion qui rend facile de penser l'une des pensées, tandis qu'une opinion opposée rend difficile de penser l'autre, oui, établit la pratique de se rapporter d'une façon sceptique vis-à-vis d'elle. Et pourtant c'est le vrai rapport dialectique que qui peut penser l'une peut *eo ipso* penser l'autre, oui a *eo ipso* pensé l'autre — s'il a pensé la première. Je fais allusion ici au quasi dogme de l'éternité des peines de l'enfer. Le problème posé dans les *Miettes* était de savoir comment quelque chose d'historique peut devenir décisif pour un bonheur éternel. Quand on dit « décisif », on dit par là *eo ipso* que, en tant qu'une décision est prise (que ce soit pour ou contre) sur le bonheur, elle est prise aussi sur le malheur. Or, il paraît que la première chose est facile à comprendre, tout esprit systématique, tout croyant, et nous sommes tous des croyants n'est-ce pas, l'a comprise, c'est l'enfance de l'art d'avoir un point de départ historique pour son bonheur éternel et de se le représenter en pensée. Au milieu de cette certitude et de cette confiance, survient occasionnellement la question du malheur éternel qui serait rendu décisif par un point de départ historique dans le temps : voyez, voilà qui est ardu, on ne peut tomber d'accord avec soi-même là-dessus, ce qu'on doit admettre, et on tombe d'accord là-dessus, c'est de laisser la question pendante comme quelque chose dont on peut faire usage à l'occasion dans des discours populaires, mais qui n'est pas décidé — ha, ha, ha, et pourtant elle est décidée ; rien n'est plus facile — quand on a décidé la première. Merveilleuse intelligence humaine, qui peut considérer ton regard intelligent sans une silencieuse élévation de l'âme ! Ici tel

est donc le résultat des efforts de l'intelligence : on comprend une question, on laisse l'autre en état, c'est-à-dire qu'on ne peut pas la comprendre, et pourtant la première et la seconde sont — oui, je suis presque gêné de le dire — sont une seule et même chose ¹. Si le temps, et en lui le rapport à un phénomène historique, peut être décisif pour un bonheur éternel, il l'est *eo ipso* pour la décision d'un malheur éternel. L'intelligence humaine s'y prend autrement. Une béatitude éternelle est en effet pour chaque individu une éternelle présupposition par derrière, dans l'immanence. En tant qu'éternel, chacun se trouve à un niveau plus élevé que le temps, et a donc toujours sa béatitude éternelle derrière soi, ce qui veut dire que seul un bonheur éternel est pensable, un malheur éternel ne peut pas du tout être pensé. Ceci est, du point de vue philosophique, tout à fait dans l'ordre. Mais voici qu'arrive le christianisme qui pose l'alternative : ou bien un bonheur éternel, ou bien un malheur éternel, et la décision dans le temps. Que fait alors l'intelligence humaine ? Non pas ce que font les *Miettes*, elle ne fait pas attention au fait que c'est là un discours difficile et que l'invitation à le penser est la proposition la plus ardue qu'on puisse faire, elle ne fait donc pas ce qui peut se faire tout d'abord, elle ne pose même pas le problème. Non, elle ment un peu, et ensuite cela va presque tout seul. Elle prend le premier membre de l'alternative (c'est-à-dire une béatitude éternelle) et comprend par là la pensée de l'immanence, qui exclut justement l'alternative, et ainsi elle a pensé le tout, jusqu'à ce qu'elle ramasse toutes ses forces en ce qui concerne l'autre membre de l'alternative, et dise qu'on ne peut le penser, ce qui revient à se donner à soi-même un coup sur la bouche et à se reconnaître soi-même comme n'ayant pas pensé le premier. Le paradoxe du christianisme réside en ce qu'il ne cesse de faire usage du temps et de l'historique par rapport à l'éternel, tandis que toute pensée réside dans l'immanence ; et que fait alors l'intelligence humaine ? Elle pense l'immanence comme si celle-ci était la première moitié de l'alternative, et alors elle a pensé le christianisme ².

Mais revenons à Lessing. Le passage se trouve dans un petit écrit : *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [« Sur la preuve de l'esprit et

¹ En ce sens les *Miettes* auraient pu tout aussi bien former l'antithèse et poser le problème ainsi: comment quelque chose d'historique ' peut-il devenir décisif pour un malheur éternel? En ce cas l'intelligence^s humaine aurait naturellement trouvé que c'était là quelque chose à demander, car on ne peut pas y répondre.

² Les preuves avec lesquelles une pieuse orthodoxie a voulu assurer ce dogme de Péternité des peines de l'enfer doivent être regardées comme un malentendu. Pourtant sa méthode n'est aucunement de même nature que celle de la spéculation; car du fait que cette éternité réside dans l'alternative, toute preuve est superflue.

de la force »] ; à M. le Directeur Schumann. Lessing combat ici ce que j'appellerais : se quantitativer dans une décision qualitative, il combat le passage direct de la crédibilité historique à la décision d'une béatitude éternelle. Il ne nie pas (car il sait tout de suite faire des concessions, afin que les catégories puissent être claires), que ce qui est raconté dans l'Écriture de miracles et de prophéties ne soit tout aussi digne de foi que d'autres informations historiques, oui, aussi dignes de foi que peuvent être n'importe quelles informations historiques : « mais si elles sont seulement aussi dignes de foi, pourquoi les rend-on tout à coup infiniment plus dignes de foi » [en allemand dans le texte] (p. 79), à savoir en voulant fonder sur elles l'acceptation d'une doctrine qui stipule une béatitude éternelle, donc en voulant bâtir sur elles une béatitude éternelle. Lessing ne demande pas mieux que de croire comme tout le monde qu'un Alexandre a vécu, qu'il s'est soumis toute l'Asie, « mais qui voudrait risquer sur cette croyance quoi que ce soit d'importance grande et durable, dont la perte ne puisse être remplacée ? » [en allemand dans le texte] (p. 81).

C'est toujours le passage, le passage direct de ce qui est digne de foi historiquement à la décision éternelle, que combat Lessing. C'est pourquoi il prend position en faisant une distinction entre les informations de miracles et de prophéties et la contemporanéité avec celles-ci (Les *Miettes* ont prêté attention à cette distinction en établissant la contemporanéité par une expérimentation poétique et en éloignant ainsi ce qu'on appelait le post-historique). Des informations, c'est-à-dire de l'admission de leur crédibilité, il ne résulte rien, dit Lessing, mais, ajoute-t-il, s'il avait été contemporain des miracles et des prophètes, cela l'aurait aidé ¹. Bien renseigné, comme Lessing l'est toujours, il proteste donc contre une citation d'Origène à moitié fautive qui avait été alléguée pour donner du relief à cette preuve de la vérité du christianisme. Il proteste, en ajoutant les mots par lesquels conclut Origène, où l'on voit qu'Origène admet qu'à son époque encore il arrivait des miracles, et qu'il attribue à ces miracles, dont il est ainsi contemporain, la même force probante qu'à ceux qu'il connaît par les livres.

Lessing ayant pris ainsi position à l'égard d'un exposé donné, il n'a aucune occasion de mettre en relief le problème dialectique de savoir si la contemporanéité est de quelque secours, si elle peut être plus qu'une impulsion, ce que peut être aussi, pourtant, l'information historique. Lessing semble adopter la thèse contraire, peut-être néanmoins n'a-t-il éveillé cette apparence que pour donner plus de

¹ Ici pourtant un lecteur se rappellera peut-être ce qui a été dit dans les *Miettes* sur l'impossibilité de devenir contemporain (au sens immédiat) avec un paradoxe, ainsi que du fait que la distinction entre les contemporains et les disciples ultérieurs est quelque peu évanouissante.

clarté dialectique à sa lutte *e concessis* contre un certain adversaire particulier. Les *Miettes*, au contraire, cherchaient à montrer que la contemporanéité ne sert à rien du tout, parce que, de toute éternité, il n'y a jamais eu de passage direct ; ce serait d'ailleurs une injustice sans bornes vis-à-vis de tous ceux qui viennent plus tard, une injustice et une distinction bien pire que celle entre Juifs et Grecs, entre circoncis et incirconcis, que le christianisme a supprimée.

Lessing a résumé lui-même le problème qui l'occupe dans les paroles suivantes imprimées en gros caractères : *Des vérités historiques contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve de vérités rationnelles nécessaires* [en allemand dans le texte] ¹. Ce à quoi on se heurte ici est le prédicat : contingentes [*zufällige*], ceci induit en erreur, ce semble conduire à la distinction absolue entre vérités historiques essentielles et contingentes, distinction qui n'est pourtant qu'une subdivision. Mais si, malgré l'identité du prédicat plus élevé (« historiques ») on fait une distinction absolue, il pourrait paraître s'ensuivre qu'en ce qui concerne les vérités historiques essentielles on pourrait établir un passage direct. Je pourrais maintenant hausser le ton et dire : il est impossible que Lessing soit aussi inconséquent, *ergo* — et ma vivacité convaincrait sûrement beaucoup de gens. Cependant je me borne à un courtois peut-être, qui suppose que Lessing dans le prédicat « contingent » a caché toute sa pensée, mais en a seulement dévoilé une partie ; en sorte que « contingent » n'implique pas une distinction relative ou une subdivision, mais est un prédicat générique : vérités historiques qui, en tant que telles, sont contingentes. Si telle n'était pas son idée, alors on trouve ici tout le malentendu qui revient toujours dans la philosophie nouvelle : laisser purement et simplement l'éternel devenir historique, et pouvoir comprendre la nécessité ² de l'historique. Tout ce qui est historique est contingent, car justement par le fait que cela arrive, que cela devient historique, cela reçoit son moment de contingence, car la contingence est précisément le seul facteur de tout ce qui devient. — Là gît à nouveau l'incommensurabilité d'une vérité historique avec une décision éternelle.

¹ Si l'on présente ainsi la question, il est bien clair que les *Miettes* combattent à proprement parler Lessing, en tant qu'il a posé le privilège de la contemporanéité dans la négation duquel réside le problème proprement dialectique et par quoi la réponse au problème posé par Lessing reçoit une autre signification.

² En ce qui concerne ce tour d'adresse systématique à contre-sens, le lecteur se rappellera peut-être ce qui a été mis en relief dans les *Miettes* [dans l'intermède] que rien de nécessaire n'arrive (parce que ce qui arrive et la nécessité se contredisent mutuellement), et que par conséquent quelque chose est encore moins nécessaire du fait que c'est arrivé, car nécessaire est la seule chose qu'on ne puisse pas devenir, parce qu'on ne cesse de présupposer que cela est.

Ainsi compris, le passage par lequel quelque chose d'historique et le comportement à son égard devient décisif pour une béatitude éternelle est une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [passage à une autre sphère] (Lessing dit même : si ce n'est pas cela alors je ne sais pas ce qu'Aristote a entendu par là, p. 82), un saut aussi bien pour les contemporains que pour ceux qui sont venus plus tard. Il est un saut, et ceci est le mot dont Lessing s'est servi à l'intérieur de la limitation fortuite, caractérisée par une distinction illusoire entre contemporanéité et non-contemporanéité. Les mots dont il se sert sont les suivants : « Cela, c'est le vilain large fossé que je ne puis franchir, quelque souvent et quelque sérieusement que j'aie tenté le saut. » [en allemand dans le texte] (P. 83). Peut-être le mot saut n'est-il qu'une tournure de style, peut-être en conséquence la métaphore a-t-elle été faite pour l'imagination par l'addition du prédicat « large », comme si le plus petit saut n'avait pas la propriété de rendre le fossé infiniment large ; comme si, pour quelqu'un qui ne peut pas *du tout* sauter, ce n'était pas aussi difficile, que le fossé soit large ou étroit ; comme si ce n'était pas l'aversion dialectique passionnée pour un saut qui rend le fossé si infiniment large, de même que la passion de Lady Macbeth rend la tache de sang si monstrueusement grande que l'océan ne pourrait la laver. Peut-être est-ce aussi une ruse de Lessing d'introduire le mot « sérieusement », car quand il s'agit de sauter, surtout quand la métaphore est faite pour l'imagination, le sérieux est passablement bouffon, parce qu'il n'a pas de rapport (ou un rapport comique) avec le saut, car ce n'est pas la largeur du fossé, entendue extérieurement, qui empêche le saut, mais, intérieurement, la passion dialectique qui rend le fossé infiniment large. Avoir été tout près de quelque chose a déjà son côté comique, mais avoir été tout près du saut n'est rien du tout, justement parce que le saut est la catégorie de la décision. Et maintenant, qu'il ait voulu faire le saut avec le plus grand sérieux — oui, Lessing est un polisson, car il a bien plutôt, avec un très grand sérieux, élargi le fossé : n'est-ce pas se moquer du monde ! Pourtant, quand il s'agit du saut, on peut, comme on sait se moquer aussi des gens d'une autre manière plus en faveur : on ferme les yeux, on se prend soi-même par la nuque à la Munchhausen et alors — alors on se trouve de l'autre côté, par-delà la saine intelligence humaine, dans la terre promise systématique.

Cette expression « le saut » est d'ailleurs attachée au nom de Lessing d'une autre manière. Si, en somme, dans la philosophie récente, on trouve rarement un penseur qui rappelle la belle façon grecque de philosopher, en ce qu'il se concentre, dans une certaine occasion, d'une façon ingénieuse, et concentre son existence de penseur en une seule heureuse petite phrase, Lessing fait cela et ainsi fait penser vivement aux Grecs. Son savoir n'est pas un salmigondis savant et une médiation authentiquement spéculative de ce que X. et Y.,

génies et professeurs, ont pensé et écrit ; son mérite n'est pas d'avoir enfilé toute cette magnificence sur le fil de la méthode historique ; non, bref, en toute simplicité il a son idée personnelle. De même que chez beaucoup de penseurs grecs on peut, au lieu de leur nom, citer leur maxime favorite, de même Lessing a laissé derrière lui un dernier mot. On sait que le « dernier mot » de Lessing a fait couler en son temps pas mal d'encre. Le noble et enthousiaste Jacobi, qui parle souvent avec une aimable sympathie de son besoin d'être compris par d'autres penseurs, et souligne combien désirable est l'accord avec d'autres, était le confesseur à qui il était réservé de conserver le dernier mot de Lessing. Or, cela se comprend, c'était une affaire difficile d'être le confesseur d'un ironiste comme Lessing, et Jacobi a dû souffrir passablement, innocemment en tant qu'on l'a attaqué injustement, et par sa faute en tant que Lessing ne l'avait pourtant aucunement fait venir comme confesseur, encore moins prié de faire connaître leur conversation, et moins que tout de mettre l'accent pathétique à un mauvais endroit.

Dans toute la situation il y a quelque chose de hautement poétique : deux personnalités aussi marquées que Lessing et Jacobi ayant un entretien ensemble, l'inépuisable porte-parole de l'enthousiasme comme observateur et l'astucieux Lessing comme catéchumène. La tâche de Jacobi est de rechercher ce qu'il en est en réalité de ce Lessing. Qu'arrive-t-il ? Avec épouvante il découvre qu'au fond Lessing est tout de même spinoziste. Notre homme enthousiaste tente tout ce qu'il peut et lui propose comme seul moyen de salut ce *salto mortale*. Ici je dois m'arrêter un instant ; il pourrait sembler que finalement Jacobi fût l'inventeur du saut. Il faut pourtant remarquer : d'abord que Jacobi n'est pas tout à fait clair sur la question de savoir où le saut se place essentiellement. Son *salto mortale* n'est avant tout que l'acte de subjectivation vis-à-vis de l'objectivité de Spinoza, non le passage de l'éternel à l'historique. Ensuite, pour ce qui est du saut, Jacobi n'est pas non plus dialectiquement assuré que celui-ci ne se laisse pas directement enseigner ou communiquer. Il est bien l'acte d'isolation en ce que, pour ce qui ne se peut penser, il s'en remet à l'individu de vouloir ou non se décider en vertu de l'absurde, de l'accepter en croyant. Jacobi veut par son éloquence aider les gens à faire le saut. Mais cela est une contradiction, et tout stimulant direct empêche précisément de sauter réellement, ce qui ne doit pas être confondu avec l'assurance qu'on l'aurait bien fait. Supposons que Jacobi ait fait lui-même le saut et, par son éloquence, ait persuadé un élève de vouloir aussi le faire : alors l'élève prendrait bien un rapport direct avec Jacobi et n'en viendrait donc pas à faire lui-même le saut. Le rapport direct d'homme à homme est naturellement beaucoup plus facile, il satisfait la sympathie et l'impulsion personnelle d'une façon beaucoup plus rapide et apparemment plus sûre, et il se

comprend directement. Là, on n'a pas besoin de cette dialectique de l'infini pour se conserver soi-même infiniment résigné et infiniment enthousiaste dans la sympathie de l'infini, dont le secret consiste précisément en ce qu'on échappe à l'idée fausse qu'un homme n'est pas, dans son rapport divin, tout aussi grand qu'un autre. Ainsi le soi-disant maître se transforme en un élève qui s'occupe de lui-même, et tout enseignement se transforme en une divine plaisanterie, parce que chaque homme n'est essentiellement enseigné que par Dieu. — Or, Jacobi ne désire chez Lessing que de la compagnie pour sauter ; son éloquence est celle de quelqu'un qui aime Lessing, et c'est pourquoi il est pour lui si important d'entraîner Lessing avec lui. On remarque aussitôt ici l'incertitude dialectique : l'homme éloquent, convaincu pour toujours, sent en lui vigueur et force pour gagner d'autres hommes à sa conviction, c'est-à-dire qu'il est suffisamment incertain pour avoir besoin de l'adhésion d'autres hommes à sa conviction enthousiaste. En somme l'enthousiaste qui n'est pas en état d'exprimer son enthousiasme vis-à-vis de chaque homme dans la forme du contraste n'est pas fort, mais faible, et n'a que la force d'une femme qui consiste dans sa faiblesse. Jacobi ne s'entendait pas à se discipliner lui-même avec art, en sorte qu'il se fût contenté d'exprimer l'idée en existant. La contrainte de l'isolement, qui se trouve précisément dans le saut, ne peut le contraindre, il faut qu'il trahisse quelque chose, il ne cesse de déborder en écumant dans cette éloquence qui, en force, en contenu et en bouillonnement lyrique, peut parfois être mise sur le même niveau que Shakespeare, mais qui veut pourtant aider d'autres hommes à avoir un rapport direct avec l'orateur, ou qui veut dans le cas présent lui obtenir la consolation que Lessing est d'accord avec lui.

Mais continuons. Jacobi, ayant donc découvert avec horreur que Lessing est à proprement parler spinoziste, parle avec toute sa conviction. Il veut prendre Lessing d'assaut. Lessing répond [Jacobi, S. W., IV, Section I, p. 74] : « Bien, très bien ! Je peux faire aussi usage de tout cela ; mais je ne peux pas faire la même chose avec. En somme votre *salto mortale* ne me déplaît pas du tout, et je comprends comment un homme de tête peut de cette façon faire la culbute pour faire des progrès ; prenez-moi avec vous — si cela peut se faire. » [En allemand dans le texte.] Ici on voit remarquablement l'ironie de Lessing, qui sait sans doute que quand il s'agit de sauter il faut bien être seul, et seul aussi pour bien comprendre que c'est une impossibilité. Il faut admirer son urbanité et sa prédilection pour Jacobi, et l'art de la conversation avec lequel il dit si courtoisement : « Prenez-moi avec vous — si cela peut se faire. » Jacobi continue : « Si vous voulez seulement monter sur le tremplin élastique d'où je prends mon élan cela va tout seul. » Ceci est d'ailleurs très bien dit, pourtant c'est là qu'est l'incorrection, qu'il veut faire ici du saut quelque chose

d'objectif et quelque chose d'analogue par exemple à la découverte du point d'Archimède. Le bon côté de la réponse est qu'elle ne veut avoir aucun rapport direct, aucune communauté dans le saut. Ensuite vient le *dernier* mot de Lessing : « Pour cela aussi il faut déjà un saut que je ne peux plus exiger de mes vieilles jambes et de ma lourde tête. » [En allemand dans le texte.] Ici Lessing est ironique, avec l'aide du dialectique, tandis que le dernier tour de la phrase a tout à fait le coloris socratique — parler de manger et boire, de médecins, de bêtes de somme, et autres choses de ce genre [Platon, *Gorgias*], *item* de ses vieilles jambes et de sa lourde tête. Malgré que le saut, comme il a été remarqué souvent, soit la décision, Jacobi veut quand même ici façonner en quelque sorte un passage vers le saut ; lui, l'homme éloquent, veut attirer Lessing : « Ce n'est rien de plus, dit-il, l'affaire n'est pas si ardue, vous allez seulement sur le tremplin et le saut se fait de lui-même. » Ceci est un excellent exemple de la pieuse tromperie de l'éloquence ; c'est comme si quelqu'un voulait recommander l'exécution par la guillotine et disait : « Le tout est très simple, vous vous mettez seulement sur une planche, ensuite on tire seulement sur une ficelle, alors le couperet tombe et vous êtes exécuté. » Mais supposons maintenant qu'être exécuté soit ce qu'on ne désirait pas : et de même faire le saut. Quand on a de la répugnance pour le saut, une répugnance telle que cette passion rend « le fossé infiniment large », la machine à sauter la plus ingénieusement combinée ne vous est d'aucune aide. Lessing voit très bien que le saut en tant que décisif est qualitativement dialectique et ne permet aucune transition approximative. C'est pourquoi sa réponse est une plaisanterie. Elle n'est rien moins que dogmatique, elle est dialectiquement tout à fait correcte, évasive en ce qui le concerne et, au lieu d'inventer la médiation en toute hâte, il se sert de ses vieilles jambes et de sa lourde tête. Et cela se comprend, qui a des jambes jeunes et une tête légère, il peut bien sauter.

Telle est en gros l'opposition psychologique entre Lessing et Jacobi. Lessing se repose en lui-même et ne sent aucun besoin de communauté ; c'est pourquoi il fait une parade ironique et glisse entre les mains de Jacobi, sur ses vieilles jambes — inaptés au saut. Il ne fait pas de tentative pour persuader Jacobi qu'il n'y a pas de saut ¹. Jacobi au contraire, malgré tout son enthousiasme pour autrui, se cherche lui-même, et sa volonté de convaincre absolument Lessing est précisément pour lui un besoin ; qu'il fasse une pression si vive sur lui montre que ce besoin le pousse vers Lessing (qu'il a besoin de

¹ Pour Lessing ce fut un bonheur qu'il ne vécût pas dans le dix-neuvième Siècle, siècle tout aussi sérieux qu'authentiquement spéculatif-dogmatique. Autrement il aurait peut-être dû passer par cette épreuve qu'un homme on ne peut plus sérieux, qui vraiment ne comprend aucune plaisanterie, fût sérieusement la proposition que Lessing dût retourner au catéchisme pour apprendre le sérieux.

lui) — pour jouer avec les prépositions [jeu de mots : *traenge paa*, se pousser vers — *traenge til*, avoir besoin de], ce que Jacobi aimait tant [Hegel, XVII, p. 33 ; Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I, p. 191].

En somme, les discussions entre Jacobi et Mendelssohn par l'intermédiaire d'Emilie [Elise] (Reimarus) sur le rapport de Jacobi à Lessing [Jacobi, *Sur l'enseignement de Spinoza*, dans des lettres à Mendelssohn] permettent de se représenter combien inépuisablement Lessing, dans sa gaieté grecque, plaisantait dialectiquement avec Jacobi, dont d'ailleurs il appréciait tant les mérites. Ainsi Jacobi raconte [*Werke*, Vol. IV, p. 74 et 79] que Lessing lui aurait dit une fois avec un demi-sourire « qu'il était sans doute lui-même l'être le plus haut et, actuellement, dans l'état de la plus extrême contraction »¹. [En allemand dans le texte.] Quelle merveille qu'on ait pris Lessing pour un panthéiste ! Et pourtant la plaisanterie est si claire (sans que pour cela son énoncé ait lui-même besoin d'être pure plaisanterie) et particulièrement remarquable dans une allusion ultérieure à ce mot. Comme en effet Lessing était avec Jacobi chez Gleim et que pendant le repas il commençait à pleuvoir, ce que Gleim regrettait, car ils voulaient aller ensuite dans le jardin, Lessing dit à Jacobi (sans doute encore avec un demi-sourire) : « Jacobi, vous savez, je le fais peut-être. » [En allemand dans le texte.]

Mendelssohn, qui a eu à se prononcer sur ces choses, a d'ailleurs déclaré très correctement que le saut est le sommet lyrique de la pensée. En tant, en effet, que la pensée ² s'efforce lyriquement au delà d'elle-même elle a la volonté de découvrir le paradoxe. Ce pressentiment est l'unité de la plaisanterie et du sérieux, et sur ce point reposent toutes les catégories chrétiennes. En dehors de ce point toute définition dogmatique est un produit philosophique qui s'est développé au cœur de l'humanité, et une pensée immanente. La dernière chose que la pensée humaine peut vouloir est de vouloir se

¹ Dialectiquement cette confusion n'est pas si facile à expliquer. Dans les *Miettes* [Chapitre III], j'ai rappelé comment elle se produit et j'ai rappelé le fait que la connaissance de soi-même de Socrate semblait dans l'étrange : qu'il ne savait pas avec certitude s'il était un homme ou un animal plus complexe que Typhon.

² Naturellement je ne parle que de la pensée du penseur subjectif existant. Je n'ai jamais pu comprendre comment un homme devenait la spéculation, la spéculation objective et l'être pur. Un homme en effet peut devenir beaucoup de choses dans le monde, il peut, comme dit la chanson, devenir un gentilhomme, un pauvre homme, un pasteur, un docteur, un cordonnier, un couturier ... jusque là je peux comprendre les Allemands. Il peut aussi devenir un penseur, ou un imbécile ; mais devenir la spéculation est le plus incompréhensible de tous les miracles.

dépasser elle-même dans le paradoxe. Et le christianisme est justement le paradoxe. — Mendelssohn dit : « Doubter quant à savoir, s'il n'y a pas quelque chose qui non seulement dépasse tous les concepts, mais se trouve complètement en dehors du concept, c'est ce que j'appelle un saut au-dessus de soi-même. » Mendelssohn s'interdit cela naturellement et ne sait rien en faire ni de plaisant ni de sérieux [Cf. Jacobi, *Sammelte Werke*, 4 vol., p. 110.]

Voilà à peu près ce qu'on peut dire sur le rapport de Lessing au saut. En soi-même ce n'est pas beaucoup et ce qu'il a voulu en faire n'est pas précisément clair au point de vue dialectique ; oui, il n'est même pas clair si, à l'endroit où il en parle dans ses propres œuvres, ce n'est pas un tour pathétique dans le style et, dans la conversation avec Jacobi, une plaisanterie socratique, ou si ces deux antithèses sortent d'une seule et même pensée catégorique du saut, laquelle les supporte. Pour moi, le peu qu'on trouve dans Lessing a eu de l'importance. J'avais lu *Crainte et Tremblement* de Johannes de Silentio avant d'avoir l'occasion de lire l'ouvrage de Lessing. Dans cet ouvrage, j'avais été rendu attentif à la façon dont, suivant l'idée de l'auteur, le saut est décisif en tant que décision *κατ'ἐξοχήν* [dans un sens éminent] précisément pour ce qui est chrétien et pour toute définition dogmatique, ce qui ne se peut atteindre ni par l'intuition intellectuelle de Schelling, ni par ce que Hegel, raillant Schelling, veut lui substituer, je veux dire la Méthode, parce que le saut est justement la protestation la plus décisive contre la marche inverse de la méthode. Tout le christianisme découle de la crainte et du tremblement ; oui, il se trouve dans la crainte et le tremblement (que sont précisément les catégories désespérées du christianisme et du saut) dans le paradoxe, soit qu'on l'accepte (c'est-à-dire qu'on est un croyant), soit qu'on le rejette (justement parce qu'il est le paradoxe). Quand, ensuite, je lus Lessing, la question ne m'en devint à vrai dire pas plus claire, car ce que dit Lessing est si peu de chose, mais pourtant ce me fut toujours un encouragement de voir que Lessing y était attentif. Dommage seulement qu'il n'ait pas voulu lui-même suivre cette pensée. Mais il n'avait pas non plus à se tourmenter avec la médiation, avec la divine et adorée médiation qui fait et a fait des miracles et change un homme en la spéculation — et ensorçèle le christianisme. Honneur à la médiation ! Elle peut aussi aider les gens d'une autre manière, comme elle a sans doute aidé l'auteur de *Crainte et Tremblement* à chercher l'issue désespérée du saut, exactement comme le christianisme était une issue désespérée, quand il fit son apparition dans le monde, et reste tel à jamais pour quiconque l'embrasse réellement. Il peut bien arriver à un coursier fougueux et ardent que, quand il devient un cheval de louage que monte n'importe quelle mazette, il perde son souffle et son fier maintien — mais dans le monde de l'esprit la paresse n'est jamais victorieuse, elle perd toujours

et reste dehors. Que d'ailleurs Johannes de Silentio ait été, ou non, rendu attentif au saut par la lecture de Lessing, je ne puis en décider.

§ 4.

Lessing a dit : *Si Dieu tenait enfermée dans sa main droite toute vérité, et dans sa gauche l'unique et toujours vivace impulsion vers la vérité, même avec cette condition supplémentaire de me tromper toujours et éternellement, et s'il me disait : choisis ! je me jetterais avec humilité sur sa main gauche et dirais : Père, donne ! la vérité pure n'est pourtant que pour toi seul !* (cf. Lessing, S. W., tome V, p. 100) [en allemand dans le texte] — A cette époque, quand Lessing disait ces paroles, le système n'était sans doute pas encore fini ; hélas, et maintenant Lessing est mort ! S'il vivait aujourd'hui où le système est fini, ou en tous cas très avancé et sera fini d'ici dimanche, croyez-moi, Lessing se le serait approprié *des deux mains*, il n'aurait pas eu le temps, ni le scrupule, ni l'arrogance, de jouer en quelque sorte par plaisanterie à « pair ou impair » avec Dieu et de choisir sérieusement la main gauche. Mais le système a aussi plus que ce que Dieu a dans ses deux mains, déjà en ce moment il a plus, à plus forte raison dimanche, quand il sera, tout à fait certainement, fini.

Ces mots se trouvent dans un petit mémoire (*Eine Dupplik*, 1778) publié à l'occasion de la défense, par un homme pieux, de l'histoire de la résurrection contre l'attaque contenue dans les fragments publiés par Lessing. Il est assez connu qu'on n'a pu rien comprendre du tout à l'idée que devait avoir Lessing en publiant ces fragments. Même le savant pasteur en chef Götze ne pouvait dire avec certitude quel passage de l'Apocalypse s'appliquait à Lessing, oui, était réalisé par lui. En ce sens, Lessing a, d'une manière particulière, obligé les gens à accepter son principe par rapport à lui. Tandis que par ailleurs, à cette époque aussi, on entassait habilement résultat sur résultat, on ne pouvait pas du tout tuer Lessing dans les abattoirs historico-mondiaux pour le coucher dans un paragraphe. Il était et demeura une énigme. Si maintenant quelqu'un veut l'évoquer — il n'en sera pas plus avancé.

Mais tout d'abord je veux donner une assurance en ce qui concerne ma modeste personne. Malgré tout, je suis prêt à tomber en adoration devant le système si seulement je puis arriver à le voir. Jusqu'à présent je n'y ai pas réussi, et, bien que j'aie de jeunes jambes, je suis pourtant presque éreinté à courir sans cesse d'Hérode à Pilate. Plusieurs fois j'ai été presque sur le point d'adorer ; mais voyez, à l'instant où j'avais déjà déplié mon mouchoir pour ne pas salir mon pantalon en tombant à genoux, quand, plein de confiance, je demandais pour la dernière fois à l'un des initiés : dis-moi maintenant en toute franchise, est-ce tout à fait terminé, car dans ce

cas je vais me jeter à genoux, même si je devais gâter une paire de culottes (en effet, en raison du grand trafic allant vers le système ou en revenant, le chemin n'est pas peu sale), je recevais toujours la réponse : non, à vrai dire, ce n'est pas encore tout à fait fini. Et ainsi tout était à nouveau remis à plus tard — le système et la gèneflexion.

Ainsi, un système et un tout clos sont à peu près une seule et même chose, donc, quand le système n'est pas fini, alors il n'y a pas de système. J'ai déjà rappelé à un autre endroit qu'un système qui n'est pas tout à fait fini est une hypothèse ; par contre, un système à moitié fini est un non-sens. Que si quelqu'un dit : ce n'est qu'une querelle de mots, les adeptes du système disent bien eux-mêmes que le système n'est pas terminé, je demanderais seulement : pourquoi l'appellent-ils un système ? Pourquoi, en bref, ont-ils un double langage ? Quand ils exposent leur « somme » ils ne disent pas que quelque chose manque. Ils donnent ainsi l'occasion aux gens moins informés d'admettre que tout est fini, à moins qu'ils n'écrivent pour des lecteurs mieux informés qu'eux-mêmes, ce qui semblera sans doute impensable aux adeptes du système. Si, par contre, on touche à la construction, alors apparaît le maître constructeur. C'est un homme extrêmement obligeant, courtois et aimable à l'égard des visiteurs, il dit : oui, nous en sommes naturellement encore à bâtir, le système n'est pas encore tout à fait fini. Ne le savait-il donc pas avant, ne le savait-il pas quand il fit expédier à tous les hommes son invitation à devenir bienheureux ? Mais, s'il le savait, pourquoi ne le disait-il pas lui-même, c'est-à-dire pourquoi ne s'abstenait-il pas alors de nommer système le fragment effectué ? Car, disons-le encore une fois ; un fragment de système est un non-sens. Un effort poursuivi vers un système est au contraire quand même un effort. Et c'est justement d'un effort, d'un effort continu, que parle Lessing. Et pourtant pas d'un effort vers rien ! Au contraire, Lessing parle, comme on sait, d'un effort vers la vérité ; et il emploie un mot singulier pour désigner cet instinct vers la vérité : l'unique instinct toujours éveillé. Ce mot « unique » ne peut pas être compris autrement qu'au sens d'infini, dans le même sens où il est plus haut d'avoir une pensée, une seule, que beaucoup de pensées. Ainsi parlent-ils tous deux, Lessing et l'adepte du système, d'un effort continu, il y a seulement cette différence que Lessing est assez bête, ou assez sincère, pour l'appeler un effort, l'adepte du système au contraire assez malin ou assez peu sincère pour l'appeler le système. Que dirait-on d'une pareille différence en d'autres conjonctures ? Quand l'agent Behrend [Israël Joachim Behrend, un agent d'affaires de Copenhague, original mort en 1821] perdit un parapluie de soie, il annonça la perte d'un parapluie de nankin, il faisait en effet le raisonnement suivant : si je dis que c'est un parapluie de soie, cela pourra inciter celui qui l'aura trouvé à le garder. L'adepte du système se dit peut-être : si dans le journal et sur

la page de titre j'appelle mon travail un effort continu, hélas, qui, alors, l'achètera ou m'admira ; mais si je l'appelle le système, le système absolu, tout le monde achètera le système — il subsiste seulement cette difficulté que ce que vend l'adepte du système n'est pas le système.

Allons plus loin mais ne nous moquons pas les uns des autres. Moi, Johannes Climacus, ne suis ni plus ni moins qu'un homme ; je suppose que celui avec qui j'ai l'honneur de parler est aussi un homme. S'il veut être la spéculation, la spéculation pure, il faut que je renonce à parler avec lui ; car au même instant il devient, pour moi et pour le faible regard d'un mortel, invisible.

Ainsi : a) *il peut y avoir un système logique ;*

b) *mais il ne peut y avoir un système de l'existence.*

a)

α) Cependant si un système logique doit être construit, il faut surtout faire attention à ce qu'on n'y reçoive rien de ce qui est assujéti à la dialectique de l'existence, de ce qui, donc, n'est que parce que cela existe ou a existé, non parce que cela est. Il suit de là très simplement que cette découverte incomparable et incomparablement admirée de Hegel, d'apporter le mouvement dans la logique, consiste justement à introduire la confusion dans la logique ¹ (sans compter aussi qu'à un endroit sur deux manque même un simple essai de sa part de nous faire croire qu'il y est). N'est-il pas, aussi, extraordinaire

¹ La légèreté avec laquelle les adeptes du système accordent que Hegel n'a évidemment pas partout réussi à introduire le mouvement dans la logique, à peu près comme quand un épicié pense que quelques raisins secs ne tirent pas à conséquence quand on achète beaucoup par ailleurs, cette condescendance basement comique est naturellement une façon de mépriser Hegel, telle que ses plus violents adversaires ne s'en sont jamais permis d'analogue. Avant Hegel il y a bien eu aussi des recherches logiques, mais c'est précisément sa méthode qui est tout. Pour lui et pour tout homme qui est assez éveillé pour comprendre ce que cela signifie de vouloir quelque chose de grand, la conjoncture que la méthode ne se trouve pas sur tel ou tel point ne peut être une bagatelle comme quand un épicié et un client se disputent sur le poids de la marchandise. Hegel a justement mis lui-même toute sa renommée dans la méthode, mais une méthode a cette propriété remarquable qu'abstraitement elle n'est rien du tout, c'est précisément dans sa réalisation, dans le fait qu'elle est appliquée, qu'elle est une méthode, et là où elle n'est pas appliquée elle n'est pas la méthode, et quand il n'existe aucune autre méthode, alors il n'existe pas du tout de méthode. C'est aux admirateurs de Hegel qu'il doit être réservé d'en faire un radoteur ; un adversaire saura toujours le respecter pour avoir voulu quelque chose de grand et ne l'avoir pas atteint.

de poser le mouvement comme base dans une sphère où il est impensable, ou de laisser le mouvement expliquer la logique, alors que la logique ne peut pas expliquer le mouvement ? Pour ce qui est de ce point je suis d'ailleurs en mesure de pouvoir me référer à un homme qui pense sainement et a reçu des grecs une heureuse culture (qualités rares à notre époque !), un homme qui a su se libérer et libérer sa pensée de toutes flagorneries à l'égard de Hegel, tandis qu'autrement chacun veut profiter de la notoriété de Hegel en allant, pour le moins, plus loin que lui, c'est-à-dire qu'il s'approprie Hegel ; un homme qui préfère se satisfaire avec Aristote et avec lui-même — je veux dire Trendelenburg (*Recherches Logiques* [Berlin, 1840]). Son mérite consiste, entre autres, à comprendre le mouvement comme l'inexplicable postulat, comme le terrain commun où l'être et la pensée se réunissent, et comme la réciprocité continuée. Je ne puis essayer ici de montrer comment sa conception se rattache aux grecs, à Aristote, ou à ce qui, d'une façon bizarre en un certain sens, bien que seulement populaire, a beaucoup de ressemblance avec son exposé, à un petit chapitre de l'ouvrage de Plutarque sur Isis et Osiris [chapitre 60 : la pensée est un mouvement ; Aristote, *De anima*, 429A 27]. Je ne suis pas du tout d'avis que la philosophie hégélienne n'a pas eu d'influence favorable sur Trendelenburg, mais, par bonheur, il s'est rendu compte qu'on ne peut vouloir améliorer la construction de Hegel, aller plus loin, etc. (comme de nos jours plus d'une mazette s'approprie avec illusion et mensonge la renommée de Hegel et fraternise vulgairement avec lui) ; et, d'un autre côté, sobre comme un penseur grec, sans vouloir faire le bonheur de l'humanité, il accomplit quelque chose de grand, et rend heureux celui qui a besoin d'être conduit par lui pour faire connaissance avec les grecs.

Dans un système logique on ne doit rien laisser entrer de ce qui se rapporte à l'existence, de ce qui n'est pas indifférent à l'égard de l'existence. La supériorité infinie qu'a la logique, en tant qu'objectif, sur toute pensée, est de nouveau limitée par ce fait que du point de vue subjectif il est une hypothèse, justement parce que, pour ce qui est de la réalité, il est indifférent vis-à-vis de l'existence. Ce caractère double est ce qui distingue la logique du mathématique, lequel ne se rapporte pas le moins du monde à l'existence, mais n'a que de l'objectivité — et non de l'objectivité et de l'hypothétique en tant qu'unité et contradiction, où l'hypothétique se rapporte à l'existence d'une façon négative.

Le système logique ne doit pas être une mystification, un discours de ventriloque, où le contenu de l'existence se glisse sournoisement et subrepticement, où la pensée logique, étonnée, retrouve les desseins cachés de M. le Professeur ou de M. le Licencié. Le jugement ici est plus rigoureux quand on pose la question de savoir en quel sens la catégorie est une abréviation de l'existence, si la pensée

logique est abstraite d'après l'existence, ou abstraite sans la moindre relation à l'existence. Je voudrais traiter cette question d'une façon un peu plus détaillée à un autre endroit ; et, même si la réponse ne devait pas être satisfaisante, il est quand même toujours bon que la question soit posée.

β) La dialectique du commencement doit être rendue claire. Ce qui est presque amusant en elle, que le commencement est, et de nouveau n'est pas [Hegel, *Werke*, III, 68] parce qu'il est le commencement, cette remarque dialectique vraie a maintenant assez longtemps servi à un jeu pratiqué dans la Société hégélienne.

Le système, dit-on [Hegel, *Werke*, III, 59], commence avec l'immédiat ; quelques-uns, par manque de dialectique, sont même assez oratoires pour dire : avec ce qui est le plus immédiat de tout, bien que justement la réflexion comparative qui se trouve dans ces mots puisse devenir dangereuse pour le commencement ¹. Le système commence avec l'immédiat, et par suite sans présupposition, et par suite d'une façon absolue, c'est-à-dire que le commencement du système est le commencement absolu. Ceci est tout à fait correct et a été d'ailleurs suffisamment admiré. Mais pourquoi n'a-t-on pas aussi, avant de commencer avec le système, posé l'autre question aussi importante, tout aussi importante, et n'a-t-on pas élucidé et respecté son contenu : *comment commence le système avec l'immédiat, c'est-à-dire commence-t-il immédiatement avec lui ?* A cette question il faut bien répondre non sans restriction. Si l'on admet que le système est après l'existence (ce qui donne lieu à la confusion avec un système de l'existence) alors le système vient derrière, et ainsi ne commence pas immédiatement avec l'immédiat, par lequel commença l'existence, bien que dans un autre sens elle ne commença pas ainsi ; parce que l'immédiat n'est jamais, mais est aboli quand il est. Le commencement du système qui commence avec l'immédiat *est ensuite atteint lui-même par une réflexion*.

Ici réside la difficulté, car si on ne laisse pas échapper cette seule pensée soit par tromperie, soit par étourderie, soit dans une hâte essoufflée pour en avoir fini avec le système, elle est dans toute sa simplicité en état de décider qu'il ne peut y avoir de système de l'existence, et que le système logique ne doit pas se vanter d'un commencement absolu, parce qu'un tel commencement est, comme l'être pur, une pure chimère.

¹ Cela nous entraînerait trop loin de montrer ici comment. Souvent aussi cela n'en vaut pas la peine ; car quand on a péniblement présenté une objection pénétrante, on découvre par la réplique d'un philosophe que le malentendu dans lequel on se trouvait n'était pas qu'on ne pouvait comprendre la philosophie vénérée, mais bien plutôt qu'on s'était laissé amener à croire que le tout était quelque chose — et non une pensée relâchée, dissimulée par les expressions les plus prétentieuses.

Si en effet on ne peut immédiatement commencer avec l'immédiat (lequel immédiat devrait être pensé comme un hasard ou un miracle, c'est-à-dire quelque chose d'impensable) et si, au contraire, ce commencement doit être atteint par une réflexion, on demande tout simplement (hélas ! pourvu que je ne sois pas mis en pénitence pour ma simplicité, car tout le monde peut comprendre ma question et ainsi doit donc avoir honte du savoir populaire du questionneur) : comment est-ce que j'arrête la réflexion qui fut mise en mouvement pour atteindre ce commencement ? La réflexion a en effet cette propriété remarquable qu'elle est infinie. Ceci veut dire en tout cas qu'elle ne peut être arrêtée par elle-même, parce que, comme on sait, elle a besoin d'elle-même quand elle doit s'arrêter elle-même, et ainsi ne peut être guérie que de la même façon qu'une maladie, si celle-ci devait déterminer elle-même ses remèdes, c'est-à-dire si la maladie était alimentée. Peut-être cette infinité de la réflexion est-elle la mauvaise infinité — alors on en a bientôt fini avec nous, car la mauvaise infinité est supposée être quelque chose de méprisable à quoi on doit renoncer, le plus tôt le mieux. Ne pourrais-je à cette occasion me permettre une question ? D'où vient donc que Hegel et tous les hégéliens, qui par ailleurs devraient être des dialecticiens, se fâchent ici, oui deviennent furieux comme des Allemands ? Ou serait-ce une détermination dialectique que « mauvaise » ? D'où vient un tel prédicat dans la logique ? Comment le dédain, le mépris, les moyens d'effrayer, trouvent-ils place dans la logique comme motifs permis, en sorte que le commencement absolu est accepté par l'individu parce qu'il a peur de ce que penseront amis et voisins s'il ne le fait pas ? « Mauvais » n'est-il pas une catégorie éthique ? ¹. Que veux-je dire quand je parle de la mauvaise infinité ? J'accuse l'individu dont il s'agit de ne pas vouloir arrêter l'infinité de la réflexion. Je réclame donc quelque chose de lui ? Mais, d'une façon authentiquement spéculative, j'admets au contraire que la réflexion s'arrête elle-même. Pourquoi est-ce que je réclame donc quelque chose de lui ? Et qu'est-ce que je réclame de lui ? Je réclame une décision. Et par là j'agis bien, car ce n'est que comme cela que la réflexion peut être arrêtée, par contre un philosophe n'agit jamais bien quand il se moque des gens, et en un instant obtient de la réflexion qu'elle s'arrête elle-même dans le commencement absolu, et l'instant d'après tourne en dérision un homme qui a le seul tort d'être assez bête pour croire cela, le dédaigne, pour l'aider de cette façon à arriver au commencement absolu qui, ainsi, se produit de deux façons.

¹ Et si pas éthique, en tout cas une catégorie esthétique, comme quand Plutarque raconte que plusieurs admettaient qu'il n'y avait qu'un seul monde parce qu'ils craignaient qu'autrement il s'ensuivit une incomptable et accablante infinité de mondes (τύβος ἁοριστου και ζαιεπής ὀπείας ὑπολαυδαοσύης, *De Defectu oraculorum*, chap. XXII).

Mais en exigeant une décision on renonce à l'absence de présupposition. Ce n'est que quand la réflexion est arrêtée qu'on peut commencer, et la réflexion ne peut être arrêtée que par quelque chose d'autre, et cet autre chose est tout différent du logique, car c'est une décision. Et ce n'est que quand le commencement, par lequel la réflexion s'arrête, est une percée, en sorte que le commencement absolu émerge lui-même à travers la réflexion indéfiniment poursuivie, ce n'est qu'alors que le commencement est sans présupposition. Si au contraire il y a une rupture par quoi la réflexion est interrompue pour que le commencement puisse apparaître, alors ce commencement n'est pas absolu, parce qu'il est survenu par une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Quand le commencement de l'immédiat est atteint par une réflexion, l'immédiat doit avoir une autre signification que celle qu'il a généralement. Des logiciens hégéliens s'en sont bien rendus compte, et c'est pourquoi ils définissent l'immédiat avec lequel commence la logique de la façon suivante : ce qui subsiste de plus abstrait dans une abstraction épuisante. Il n'y a rien à objecter contre cette définition, mais bien contre le fait qu'on ne respecte pas ce que l'on dit soi-même, car cette définition exprime justement indirectement qu'il n'y a pas un commencement absolu. Comment ? entends-je quelqu'un dire, quand on fait abstraction de tout n'est-ce pas alors, etc. — Oui — *quand* on fait abstraction de tout. Soyons donc des hommes. Cet acte de l'abstraction est, comme l'acte de la réflexion, infini, comment donc l'arrêter — cela ne se peut pourtant ... etc. Risquons même une expérience de pensée. Que l'acte de cette abstraction infinie soit réalisé *in actu*, alors le commencement n'est pourtant pas, comme on sait, l'acte de l'abstraction, mais celui-ci vient ensuite. Mais avec quoi donc est-ce que je commence, puisqu'on fait abstraction de tout ? Ah, ici peut-être, un hégélien, touché, se penchera-t-il sur mon sein et balbutiera-t-il dans un transport de joie : avec rien. Et c'est en effet ce que dit le système, qu'il commence avec rien. Mais je devrais poser ma seconde question : comment est-ce que je commence avec ce rien ? Quand en effet l'acte de l'abstraction infinie n'est pas une de ces bouffonneries dont on peut bien faire deux à la fois, quand il est au contraire l'œuvre la plus ardue qui se puisse accomplir, quoi alors ? Alors il me faut toute ma force pour persévérer en lui. Si je laisse aller une partie quelconque de ma force, je n'abstrais pas tout. Quand donc je commence sous cette présupposition, je ne commence pas avec rien, justement parce qu'à l'instant du commencement je ne fais pas abstraction de tout. Ce qui veut dire que, s'il est possible pour un homme de faire abstraction de tout par la pensée, il est impossible pour lui de faire davantage, car si cela ne va pas en somme au delà des forces humaines, cela les épuise, en tous cas, absolument. Se fatiguer de l'acte de l'abstraction

et pouvoir dans cet état commencer, ce ne sont là que propos d'épi-
ciers qui ne prennent pas très au sérieux une petite irrégularité.
L'expression même « commencer avec rien » est d'ailleurs, sans parler
de son rapport à l'acte infini de l'abstraction, trompeuse. Commencer
avec rien n'est en effet ni plus ni moins qu'une nouvelle façon
d'exprimer la dialectique du commencement elle-même. Le
commencement est, et de nouveau n'est pas, justement parce qu'il est
le commencement ; ceci peut aussi être exprimé ainsi : le commen-
cement commence avec rien. Ce n'est qu'une nouvelle expression,
avec laquelle nous n'avons pas fait le moindre pas en avant. Dans le
premier cas je pense seulement le commencement *in abstracto*, dans
l'autre je pense le rapport du commencement tout aussi abstrait à
quelque chose avec quoi on commence ; et il apparaît tout à fait cor-
rectement que ce quelque chose, oui, l'unique quelque chose qui
correspond à un tel commencement, n'est rien. Mais ce n'est qu'une
périphrase tautologique de l'autre proposition : il n'y a pas de com-
mencement. Il n'y a pas de commencement et le commencement
commence avec rien sont des propositions tout à fait identiques, et
j'en suis toujours au même point.

Comment les choses se présenteraient-elles si, en conséquence, au
lieu de parler ou de rêver d'un commencement absolu, nous parlions
d'un saut. Se laisser satisfaire par un « pour la plus grande partie », par
un « presque aussi bien que », « on peut presque dire », « si on dort
là-dessus jusqu'à demain on pourra tout à fait dire » montre
seulement qu'on est apparenté à Trop, qui en vint petit à petit à
l'opinion qu'avoir été près de passer son examen de droit était tout
autant que de l'avoir passé. Tout le monde en rit, mais quand dans le
royaume de la vérité, dans le sanctuaire de la science, on raisonne
spéculativement d'une façon analogue, alors c'est de la bonne philo-
sophie, de la philosophie authentiquement spéculative. Car Lessing
n'était pas un philosophe spéculatif, c'est pourquoi il pensait au
contraire qu'une distance infiniment petite rendait le fossé infiniment
large, parce que le saut lui-même rend le fossé si large.

Étrange : des Hégéliens qui savent dans la logique que la réflexion
s'arrête d'elle-même, qu'un doute universel se change de soi-même
en son contraire (une vraie histoire de marins, c'est-à-dire une
histoire de marins qui n'est pas vraie), ils savent au contraire dans
l'usage quotidien, si ce sont des hommes de commerce agréable, s'ils
sont comme nous autres et seulement (ce que je suis toujours prêt à
accorder) plus savants, plus pleins de talent, etc., ils savent qu'il ne
peut être mis fin à la réflexion que par un saut. Arrêtons-nous ici un
instant. Quand l'individu ne met pas fin à la réflexion, alors il reste
dedans indéfiniment, c'est-à-dire qu'il n'intervient aucune décision.

En se perdant ainsi dans la réflexion, l'individu devient à proprement parler objectif ¹ et perd de plus en plus la décision de la subjectivité et le retour en lui-même. Et pourtant on veut admettre que la réflexion peut objectivement s'arrêter elle-même, tandis que c'est l'inverse ; elle ne peut être arrêtée objectivement, et quand elle s'arrête subjectivement, alors elle ne s'arrête pas elle-même, mais c'est le sujet qui l'arrête.

Dès que Röttscher par exemple (qui pourtant dans son livre sur Aristophane [*Aristophane et son temps*, Berlin, 1827, chap. 5, Concept de l'ancienne tragédie et passage de celle-ci à la comédie] comprend la nécessité de la transition dans le développement historico-mondial, et, par ailleurs, a déjà compris dans la logique le passage de la réflexion à travers elle-même vers le commencement absolu) se donne pour tâche d'expliquer Hamlet, il sait que la réflexion ne s'arrête qu'en vertu d'une décision, il n'admet pas (dois-je dire que c'est une chose curieuse ?), chose curieuse, il n'admet pas que Hamlet, en continuant à réfléchir, arrive finalement au commencement absolu ; mais dans la logique il admet (dois-je dire que c'est une chose curieuse ?), chose curieuse, il admet vraisemblablement que le passage de la réflexion à travers elle-même s'arrête au commencement absolu. Cela je ne le comprends pas, et cela me fait de la peine de ne pas le comprendre, justement parce que j'admire le talent de Röttscher, sa culture classique, sa conception pleine de goût et pourtant ingénue des phénomènes psychologiques.

Ce que nous disons ici du commencement de la logique (car que cela prouve en même temps qu'il n'y a pas de système de l'existence sera développé plus loin dans le § b) est très simple et naïf ; je suis presque gêné de le dire, ou gêné de devoir le dire, gêné de ma situation, de ce qu'un pauvre auteur de libelles, qui voudrait plutôt être prosterné à genoux devant le système, est obligé de dire pareille chose. Ce qui a été dit aurait pu l'être aussi d'une autre manière par laquelle cela aurait peut-être fait impression sur celui-ci ou celui-là, son exposé rappelant plus particulièrement des discussions savantes d'une époque révolue [surtout la lutte entre Schelling et Hegel qui avait trait justement au commencement de la philosophie (cf. Hegel, *Logik*, I, p. 60)] . Alors la question serait de savoir quelle est la signification de la phénoménologie hégélienne pour le système, si elle est une introduction ou si elle reste dehors ; et dans le premier cas si elle peut être alors reprise dans le système ; en outre si ne revient pas à Hegel le mérite étonnant d'être auteur non seulement du système, mais de deux, ou de trois systèmes, ce qui quand même ne pourrait

¹ Le lecteur se rappellera peut-être que quand l'affaire devient objective il n'y a pas de question d'une béatitude éternelle, parce que cette question réside précisément dans la subjectivité et dans la décision.

être le fait que d'un cerveau systématique incomparable, et ce qui pourtant semble réellement être le cas, car le système est fini plus plus d'une fois, etc. Tout cela au fond a été assez souvent dit, mais cela a été dit aussi assez souvent d'une façon embrouillée. On a écrit un gros livre là-dessus [la critique de Hegel par Sibbern, parue dans le *Monatschrift für Literatur*, XIX, 1838 ; surtout pages 315 à 335] et d'abord on a exposé tout ce que Hegel a dit, puis on a pris en considération ceci ou cela qui est venu après, et tout cela ne fait que dissiper l'attention et distraire par la prolixité de ce qui peut se dire très brièvement.

γ) Il serait à désirer que, pour éclairer la logique, on s'orientât psychologiquement sur l'état d'esprit de celui qui pense la logique, sur l'espèce de détachement de soi-même requis pour cela, sur le rôle que l'imagination y joue. C'est encore une bien pauvre et on ne peut plus simple remarque, mais qui néanmoins peut être tout à fait vraie et pas du tout superflue : qu'un philosophe est devenu peu à peu un être si fabuleux que c'est à peine si la fantaisie la plus échevelée a jamais trouvé quelque chose d'aussi merveilleux. Comment, en somme, le je empirique se rapporte-t-il au je-je pur ? Qui désire être un philosophe voudrait bien quand même savoir cela, et désirerait avant tout ne pas devenir un être ridicule qui en un, deux, trois, *filiocum*, est changé en la spéculation. Quand celui qui s'occupe de pensée logique est en même temps assez humain pour ne pas oublier que, même s'il en a fini avec le système, il est un être existant, la fantasmagorie et le charlatanisme disparaissent peu à peu. Et même s'il faut un cerveau logique éminent pour renouveler la logique de Hegel, il ne faut à celui qui s'est une fois enthousiasmé sur ce que Hegel a prétendu faire de grand, et a montré son enthousiasme en croyant qu'il l'a réalisé, il ne lui faut qu'une saine intelligence humaine pour se rendre compte qu'en beaucoup d'endroits Hegel s'est comporté d'une façon irresponsable, non envers les épiciers qui ne croient malgré tout que la moitié de ce que dit un homme, mais envers d'enthousiastes jeunes gens qui croyaient en lui. Même quand un tel jeune homme n'est pas doué d'une façon supérieure, s'il a néanmoins de l'enthousiasme pour croire le plus haut, puisque, n'est-ce pas, il s'agit de Hegel, s'il a l'enthousiasme de désespérer de lui-même à l'instant difficile pour ne pas abandonner Hegel — quand un tel homme revient à lui, il a le droit de demander cette Némésis que le rire dévore chez Hegel ce qui lui appartient légitimement. Et un semblable jeune homme fait pourtant beaucoup plus grand cas de Hegel que maint disciple qui, par des incidentes révélatrices, déclare tantôt que Hegel est tout, tantôt qu'il est une bagatelle.

b)

Un système de l'existence ne peut être donné. S'ensuit-il qu'un tel système n'existe pas ? En aucune façon. Ce n'est d'ailleurs pas dit dans les mots qui précèdent. L'existence est elle-même un système — pour Dieu, mais ne peut l'être pour un esprit existant. Être un système et être clos se correspondent l'un à l'autre, mais l'existence est justement l'opposé. Du point de vue abstrait, système et existence ne se peuvent penser ensemble, parce que la pensée systématique pour penser l'existence doit la penser comme abolie, et donc pas comme existante. L'existence est ce qui sert d'intervalle, ce qui tient les choses séparées, le systématique est la fermeture, la parfaite jointure.

Dans la réalité intervient une illusion, une erreur des sens, que les *Miettes* [dans l'intermède], auxquelles je me réfère, ont d'ailleurs essayé de mettre en lumière, en ce qui concerne la question de savoir si le passé est plus nécessaire que le futur. En tant qu'accomplie, l'existence est, bien entendu, finie et close, et tombe donc sous le coup de la conception systématique. Parfait — mais pour qui ? Qui existe soi-même ne peut, comme on sait, acquérir ce caractère clos, extérieur à l'existence, qui correspond à l'éternité, dans laquelle le passé est entré. Quand un penseur veut bien être assez distrait pour oublier sa propre existence, il n'en résulte pourtant pas que spéculation et distraction soient tout à fait la même chose. Au contraire, qu'il existe lui-même indique que l'existence lui pose une exigence, celle-ci que, s'il est grand, son existence à son époque en tant que quelque chose de passé peut être considérée par un penseur systématique comme quelque chose de fini. Mais qui est donc ce penseur systématique ? Oui, c'est celui qui est lui-même en dehors de l'existence et pourtant dans l'existence, qui est éternellement enfermé dans son éternité et qui pourtant renferme en lui l'existence — c'est Dieu. A quoi sert de s'illusionner ! De ce que le monde a maintenant duré depuis 6,000 ans l'existence n'en pose-t-elle pas moins à l'existant exactement la même exigence que toujours, en sorte que celui-ci n'est pas en imagination un esprit contemplant, mais en réalité un esprit existant ? Toute compréhension ne vient qu'après. Tandis que l'existant d'aujourd'hui vient sans conteste après les 6,000 ans qui l'ont précédé, il se produirait, si nous admettions qu'il comprît celles-ci systématiquement, cette étrange ironie qu'il ne se comprendrait pas lui-même dans son existence parce qu'il n'aurait pas lui-même ce qu'il s'agirait de comprendre après coup. Il suivrait de là qu'un tel penseur serait, ou bien Dieu lui-même, ou bien un fantastique, « ce que vous voudrez ». Chacun voit certainement ce qu'il y a d'immoral là-dedans et aussi, ensuite, la justesse de ce qu'un autre écrivain [Fratr Taciturnus : *Étapes sur le chemin de la vie*, Coupable — non coupable, le 2 février, minuit : « on a omis la seule

chose qui soit nécessaire »] a dit du système de Hegel : qu'on reçoit de ses mains un système, le système absolu, fini, — sans recevoir une éthique. Nous pouvons bien sourire des fantasmagories éthico-religieuses du moyen âge, de son ascèse et autres choses de ce genre, mais avant tout n'oublions pas que le dévergondage spéculatif de plus bas comique : devenir le Je-Je et ensuite devenir souvent en tant qu'homme un philistin tel qu'aucun homme enthousiaste ne voudrait avoir eu une telle vie — est tout aussi risible.

Pour comprendre l'impossibilité d'un système de l'existence, demandons tout simplement comment un jeune grec poserait à son maître cette question (et si la haute sagesse peut par ailleurs tout expliquer, mais ne peut pas répondre à une simple question, on voit bien qu'il y a quelque chose qui ne va pas) : qui doit écrire ou terminer un tel système ? Ce doit pourtant bien être un homme, si nous ne voulons pas recommencer avec ce discours étrange qu'un homme puisse devenir la spéculation, le sujet-objet. C'est donc un homme — et c'est pourtant bien un homme vivant, c'est-à-dire existant. Ou bien, si la spéculation, qui édifie le système, est l'effort commun des différents penseurs, dans quelle conclusion dernière se clôt cette communauté, comment devient-elle connue ? N'est-ce pas quand même par un homme ? Comment alors les penseurs individuels se rapportent-ils à cet effort, que sont ici les déterminations intermédiaires entre l'individuel et l'historico-mondial, et alors qu'est-ce que c'est encore que celui qui les enfile toutes sur le fil systématique ? Est-il un homme ou est-il la spéculation ? Mais s'il est un homme, il existe. En somme, pour l'existant il y a à présent deux voies : ou bien il peut faire tout pour oublier son existence, ce par quoi il devient comique, car l'existence a cette propriété particulière que l'existant existe, qu'il le veuille ou non (la contradiction comique de vouloir être ce qu'on n'est pas, par exemple quand un homme veut être un oiseau, n'est pas plus comique que celle qui consiste à vouloir ne pas être ce qu'on est, comme dans le cas présent : existant ; de même qu'on trouve comique aussi dans l'usage courant que quelqu'un oublie comment il s'appelle, ce qui ne signifie pas tant oublier son nom qu'oublier la particularité de son être. Ou bien il peut diriger toute son attention sur le fait qu'il existe. De ce côté il faut avant tout élever contre la spéculation moderne l'objection qu'elle ne repose pas sur une présupposition fausse, mais comique en ce qu'elle a oublié dans une espèce de distraction historico-mondiale ce que signifie : être homme. Non pas être homme en général, on pourrait encore amener la spéculation à y consentir, mais ce que cela signifie que moi et toi, et lui, sommes, chacun pour soi, des hommes.

L'existant qui dirige toute son attention sur le fait qu'il existe, à lui aussi sourira, comme une belle sentence, ce mot de Lessing sur l'effort continu, par lequel son auteur ne s'est sans doute pas acquis

une gloire immortelle, parce qu'il est très simple, mais que toute personne qui y fait attention doit reconnaître comme vrai. L'existant qui oublie qu'il existe deviendra toujours plus distrait, et comme parfois les gens couchent par écrit le fruit de leur *otium*, ainsi nous pourrions attendre comme le fruit de sa distraction le système de l'existence attendu — non pas nous tous, mais seulement ceux qui sont presque aussi distraits que lui. Tandis qu'ainsi le système hégélien se perd dans la distraction et devient un système de l'existence et, ce qui plus est, un système fini — sans avoir une éthique (dans laquelle l'existence est précisément chez elle), cette philosophie plus simple, qui est présentée par un existant à des existants, mettra l'éthique particulièrement en relief.

Dès qu'on se rappelle que philosopher ne signifie pas tenir des discours fantastiques à des êtres fantastiques, mais que c'est à des existants qu'on parle ; que ce n'est donc pas fantastiquement *in abstracto* qu'il doit être décidé si l'effort continu est quelque chose de moindre que le fini systématique, mais qu'il s'agit de savoir avec quoi des êtres existants doivent se satisfaire, en tant qu'ils existent, l'effort continu devient la seule chose qui ne contienne pas de déception. Même quand quelqu'un a atteint le but suprême, la « répétition », avec quoi il doit comme on sait remplir son existence, s'il ne veut pas régresser (ou devenir un être fantastique), sera de nouveau un effort continu, parce que la conclusion est ici derechef éloignée et ajournée. Il en va ici comme de l'amour tel que Platon le conçoit [*Le Banquet*] en tant qu'il est un besoin que ne ressent pas seulement celui qui désire ce qu'il n'a pas, mais aussi celui qui désire ne cesser de posséder ce qu'il a. Du point de vue fantastique, spéculatif et esthétique, on a dans le système, et au cinquième acte du drame, une conclusion positive, mais une telle conclusion n'est valable que pour des êtres fantastiques.

L'effort continu est l'expression pour la conception de vie éthique du sujet existant. C'est pourquoi elle ne doit pas être entendue métaphysiquement, mais il n'y a pas non plus d'individu qui existe métaphysiquement. Ainsi peut se former à contre sens une opposition entre le système clos et l'effort continu vers la vérité. On pourrait, et peut-être d'ailleurs l'a-t-on fait, rappeler le mot grec d'après lequel on ne cesse de vouloir être quelqu'un qui apprend. [Solon : « Je deviens vieux en apprenant toujours beaucoup de choses. »] Ceci n'est cependant, dans la sphère où nous sommes, qu'un malentendu. Du point de vue éthique, l'effort continu est au contraire la conscience d'être un existant et l'apprentissage continu est l'expression pour la réalisation permanente qui, aussi longtemps que le sujet existe, n'est terminée à aucun moment. Le sujet est justement conscient du fait qu'il existe et n'est donc pas trompé par lui. Mais la philosophie grecque ne cessait d'avoir un rapport avec

l'éthique. C'est pourquoi on ne voyait pas, dans le fait d'apprendre toujours, une grande découverte, ni une entreprise enthousiaste d'un individu éminent, car ce n'était ni plus ni moins que la compréhension du fait qu'on existait, dont il n'y avait pas de mérite à demeurer conscient, tandis que c'était faire preuve d'étourderie que de l'oublier.

On a souvent rappelé de soi-disant systèmes panthéistes et on les a attaqués en disant qu'ils abolissaient la liberté et la différence entre le bien et le mal. Peut-être peut-on dire plus nettement que tout système de ce genre volatilise d'une façon fantastique le concept de l'existence. Mais on a tort de n'affirmer cela que des systèmes panthéistes, bien plutôt aurait-on dû montrer que tout système, justement en raison de son caractère fini, doit être panthéiste. L'existence doit être abolie dans l'éternel avant que le système ne soit clos, aucun résidu ne doit subsister, même pas la moindre breloque comme l'honorable professeur existant qui écrit le système. Mais ce n'est pas ainsi qu'on présente la chose. Non, on combat les systèmes panthéistes tantôt dans des aphorismes tumultueux, qui promettent toujours un nouveau système, tantôt on fabrique une espèce de système et on insère un paragraphe particulier où l'on enseigne que l'on insiste sur le concept de l'existence et de la réalité. Qu'un tel paragraphe se moque de tout le système, qu'au lieu d'être un paragraphe dans le système il soit une protestation absolue contre le système, cela ne fait rien aux affaires adeptes du système. Si le concept existence doit être réellement souligné, cela ne peut se faire dans un paragraphe se trouvant dans le système, et tous les serments directs et les « que le diable m'emporte » ne font que rendre de plus en plus risible cet enseignement absurde. Que l'existence doive vraiment être accentuée, cela doit trouver son expression dans une forme essentielle, et celle-ci vis-à-vis de la ruse de l'existence est une forme indirecte, qu'il n'y a pas de système. Pourtant ceci ne doit pas être affirmé comme une formule, car l'expression indirecte exige un perpétuel rajeunissement dans la forme. Dans les résolutions adoptées par une commission il est admis que l'opinion de la minorité peut être annexée au procès-verbal, mais un système qui contient cette opinion divergente comme un paragraphe est un drôle de monstre. Ce n'est donc pas un miracle que le système se tienne. Fièremment il passe outre aux objections, et s'il s'en présente une seule qui semble éveiller quelque peu l'attention, les entrepreneurs systématiques la font transcrire par un copiste, puis enregistrer dans le système et ainsi, par la reliure, le système se trouve fini.

L'idée du système est le sujet-objet, l'unité de la pensée et de l'être ; l'existence par contre est justement la séparation. Il ne suit de là en aucune façon que l'existence est dépourvue de pensée, mais elle a éloigné et éloigne le sujet de l'objet, la pensée de l'être. Entendue

objectivement, la pensée est la pensée pure, qui correspond d'une façon tout aussi objectivement abstraite à son objet, lequel est donc à nouveau elle-même, et la vérité est l'accord de la pensée avec elle-même. Cette pensée objective n'a aucun rapport avec la subjectivité existante, et tandis que subsiste toujours la question difficile de savoir comment le sujet existant se glisse dans cette objectivité où la subjectivité est la subjectivité purement abstraite (ce qui est à nouveau une détermination objective et ne désigne aucun homme existant), il devient certain que la subjectivité existante s'évapore de plus en plus, et devient finalement (si c'est possible pour un homme de devenir pareille chose et si le tout n'est pas quelque chose dont il peut tout au plus avoir une idée par l'imagination) le savoir, la connaissance purement abstraite de ce pur rapport entre la pensée et l'être, cette identité pure, oui, cette tautologie, puisqu'avec le mot être on ne dit pas que celui qui pense est, mais à vrai dire seulement qu'il est pensant.

Le sujet existant, par contre, existe, et c'est ce que fait, n'est-ce pas, tout homme. Nous ne voulons donc pas être injuste et appeler cette direction objective une divinisation de soi-même athée et panthéiste, mais plutôt la regarder comme une incursion dans le comique ; car qu'à partir de maintenant jusqu'à la fin du monde il ne puisse être rien dit d'autre que des choses tendant à apporter des améliorations nouvelles dans un système qui est presque terminé, ce n'est là qu'une conséquence systématique pour adeptes du système.

En commençant aussitôt, avec des catégories éthiques, la lutte contre cette direction objective, on est injuste et on n'atteint pas son but, parce qu'on n'a rien de commun avec ce qu'on attaque. Mais quand on reste sur le plan métaphysique, on peut, pour rejoindre un tel professeur transfiguré, se servir du comique qui se trouve aussi dans le métaphysique. Si un danseur peut sauter très haut, nous l'admirons, mais si, bien qu'il puisse sauter plus haut qu'aucun danseur, il se donnait l'apparence de pouvoir voler, alors que le rire s'en empare. Sauter signifie que l'on appartient essentiellement à la terre et que l'on respecte les lois de la pesanteur, en sorte que le saut n'est que quelque chose de momentané, mais voler signifie que l'on est affranchi des rapports terrestres comme cela est réservé aux créatures ailées, peut-être aussi aux habitants de la lune, peut-être — peut-être aussi le système ne trouve-t-il que là ses vrais lecteurs. On a supprimé l'humain et tout spéculateur intellectuel se confond lui-même avec l'humanité, par quoi il devient à la fois quelque chose d'infiniment grand et rien du tout, il se confond par distraction avec l'humanité, tout comme la presse d'opposition dit « nous » et les bateliers « le diable nous emporte ». Mais quand on a longtemps juré, on en revient finalement à l'expression directe, parce que tout jurement s'abolit soi-même ; et quand on a appris que n'importe quel

bambin peut dire « nous », on se rend compte que cela signifie pourtant davantage d'être *un* homme ; et quand on voit qu'il n'y a pas le moindre boutiquier qui ne puisse jouer au jeu d'être l'humanité, on finit par se rendre compte que d'être purement et simplement un homme est davantage que de jouer ainsi à un jeu de société. Encore un mot : quand un boutiquier fait cela, chacun pense que c'est ridicule, et pourtant c'est tout aussi ridicule quand c'est le plus grand homme qui le fait, et à cet égard on peut très bien rire de lui et néanmoins avoir, comme il se doit, du respect pour ses dons, ses connaissances, etc ...

DEUXIÈME SECTION

LE PROBLÈME SUBJECTIF, OU COMMENT LA SUBJECTIVITÉ DOIT ÊTRE POUR QUE LE PROBLÈME PUISSE LUI APPARAÎTRE

CHAPITRE PREMIER

DEVENIR SUBJECTIF

Quel devrait être le jugement de l'éthique, si devenir subjectif n'était pas le plus haut devoir qui soit assigné à un homme ; ce dont il faut faire abstraction pour comprendre ce problème ; exemples de la pensée tendant à devenir subjective.

Objectivement on ne parle jamais que de la chose, subjectivement on parle du sujet et de la subjectivité, et voici que c'est la subjectivité qui est la chose. On ne doit jamais perdre de vue un instant que le problème subjectif n'a pas trait à la chose, mais est la subjectivité même. Comme, en effet, le problème est la décision, et que, ainsi que nous l'avons montré plus haut, toute décision réside dans la subjectivité, il s'agit donc de s'arranger pour qu'il n'y ait objectivement pas la moindre trace de chose, car au même moment la subjectivité tenterait de se dérober partiellement à la douleur ou à la crise de la décision, c'est-à-dire rendrait le problème un peu objectif. Si la science introductive attend encore un écrit avant que l'affaire ne passe en jugement ; s'il manque au système encore un paragraphe ; si l'orateur a encore un argument en réserve, alors la décision est retardée. La question qui est posée ici n'est donc pas celle de la vérité du christianisme en ce sens que, si elle était résolue, la subjectivité l'adopterait volontiers et vite. Non, la question est de savoir si le sujet l'accepte, et croire que le passage de quelque chose d'objectif à une acceptation subjective se produit immédiatement comme allant de soi ne peut être considéré que comme un égarement dans l'illusion (ne pas savoir que la décision réside dans la subjectivité), ou comme une excuse astucieuse (qui retarde la décision en la traitant comme une affaire objective, laquelle de toute éternité n'est pas susceptible de solution) ; car ce passage est justement ce qui est décisif, et l'acceptation objective n'est, *sit venia verbo*, que paganisme ou manque de réflexion.

Le christianisme veut donner à chacun la béatitude éternelle, bien qui ne peut être distribué par lots, mais seulement à une personne à la fois. S'il entend même que la subjectivité est, en tant que possibilité d'appropriation, la possibilité d'accepter ce bien, il n'entend pas néanmoins que la subjectivité soit sans plus tout à fait prête, et même pas qu'elle puisse vraiment se représenter la signification de ce bien. Le développement ou cette transformation de la subjectivité, sa concentration infinie en soi-même en présence de la représentation du bien suprême de l'infini, une béatitude éternelle, est la possibilité qui s'est développée hors de la première possibilité de la subjectivité. Le christianisme proteste ainsi contre toute objectivité et veut que le sujet se préoccupe infiniment de lui-même. Ce qu'il demande est la subjectivité en laquelle seule, s'il y a du tout une vérité, gît la vérité du christianisme. Objectivement celle-ci n'existe pas. Si elle n'existe que dans un seul sujet, elle n'est accessible qu'en lui, et il y a une plus grande joie chrétienne au ciel sur ce seul sujet que sur toute l'histoire mondiale et sur le système, lesquels, en tant que puissances objectives, sont incommensurables avec ce qui est chrétien.

On croit généralement que ce n'est pas une grosse affaire d'être subjectif et il est bien vrai que chaque homme est à sa manière un sujet. Mais devenir ce qu'on est sans plus : oui, qui voudrait perdre son temps à cela, ce serait bien dans la vie le plus résigné de tous les devoirs. Bien sûr : mais ce devoir est très ardu, oui, le plus ardu de tous, ne serait-ce que pour cette raison justement que chaque homme a un fort penchant naturel à être quelque chose d'autre et de plus. Il en est ainsi de tous les devoirs apparemment les plus insignifiants : c'est justement cette insignifiance apparente qui les rend infiniment difficiles, parce que le devoir ne fait pas directement signe à celui qui s'efforce vers lui, et ainsi ne le soutient pas, mais travaille au contraire contre lui, si bien qu'une application infinie est nécessaire pour simplement découvrir le devoir, c'est-à-dire découvrir que ceci est le devoir, tâche à laquelle, autrement, on est soustrait. Réfléchir sur ce qui est simple, sur ce que l'homme simple sait lui aussi, est tout ce qu'il y a de plus rebutant. Car, même avec la plus grande application, la différence n'apparaît pas du tout aux yeux de l'homme sensuel. Non, les hautes prétentions sont quelque chose de bien autrement magnifique.

Si l'on manque à voir cette petite et plaisante distinction socratique, si infiniment grave du point de vue chrétien, entre être-ce-qu'on-appelle-un-sujet — et être un sujet ou le devenir, et être ce qu'on est en l'étant devenu : alors la sagesse sera, pour le sujet, de devoir se dépouiller toujours davantage de sa subjectivité et de devenir toujours plus objectif. On voit facilement par là ce qu'on entend plus haut par être-ce-qu'on-appelle-un-sujet, à savoir l'imprévu, l'anguleux, l'égoïste, le bizarre, etc. dont chaque homme

ne peut avoir en lui que trop. Qu'on doive se défaire de tout cela, ce n'est pas le christianisme qui le nie, qui n'a jamais été un ami des plaisanteries de mauvais goût. La différence consiste bien plutôt seulement en ceci que la science veut nous apprendre que la voie à suivre est de devenir objectif, tandis que le christianisme nous apprend que la voie à suivre est de devenir subjectif, c'est-à-dire de devenir vraiment sujet. Disons, pour qu'on ne croie pas qu'il s'agisse d'une querelle de mots, que le christianisme veut potentialiser la passion et la porter à son plus haut point, mais la passion est justement la subjectivité et celle-ci, objectivement, n'existe absolument pas.

Bien qu'on n'adopte pas cette doctrine, on avance assez souvent, d'une manière satirique curieusement indirecte, que la science est un mauvais guide. Pendant que nous sommes tous ce-qu'on-appelle-des-sujets et que nous travaillons à devenir objectifs (ce à quoi certains réussissent d'une façon assez bestiale), la poésie va, soucieuse, de côté et d'autre, cherchant un domaine pour elle. Pendant que nous sommes tous des sujets, la poésie doit se contenter d'un choix très restreint de sujets qu'elle peut utiliser, et pourtant c'est justement de subjectivités que la poésie a besoin. Pourquoi ne prend-elle pas le premier venu dans notre honorable milieu ? Hélas non, il ne convient pas, et, s'il n'a d'autre ambition que de devenir objectif, il ne conviendra jamais. Ceci semble bien pourtant indiquer qu'être sujet doit être une affaire particulière. Pourquoi quelques rares hommes sont-ils devenus immortels comme amants enthousiastes, d'autres comme héros magnanimes, etc., si tout le monde — en tant que chacun est un sujet — l'était tout naturellement dans chaque génération ? Et pourtant c'est justement à la subjectivité qu'il est réservé d'être un amant ou un héros, etc., car objectivement on ne le devient pas. — Et les pasteurs ! Pourquoi s'en tient-on à un certain nombre d'hommes et de femmes pieux à la mémoire vénérée desquels le discours revient sans cesse, pourquoi le pasteur ne prend-il pas le premier venu au milieu de nous pour en faire un modèle : ne sommes-nous pas tous ce-qu'on-appelle-des-sujets ? Et pourtant la piété réside justement dans la subjectivité : objectivement on ne devient pas pieux. Voyez, l'amour est une détermination de la subjectivité, et pourtant les amants sont si rares. Oui, naturellement, nous disons (à peu près dans le même sens où l'on parle de ce-qu'on-appelle-des-sujets) : là est passé un couple d'amoureux, là un autre, dimanche dernier on a publié les bans de seize couples, dans la Stormgade [rue de la Tempête] vit un couple d'amoureux qui ne peuvent pas se supporter — mais quand la poésie voit l'amour dans ses beaux atours et le transfigure, alors le nom si vanté nous conduit parfois plusieurs siècles en arrière, cependant que la vie quotidienne nous rend aussi humoristiques que la plupart des allocutions

funèbres — car on sait qu'à chaque instant on enterre un héros. N'est-ce là qu'une chicane de la poésie qui, autrement, est une puissance amie, une consolatrice qui nous élève en nous faisant contempler l'excellent — quel excellent ? — Eh ! Celui de la subjectivité. C'est donc quelque chose d'excellent d'être une subjectivité. Voyez, la foi est bien la plus haute passion de la subjectivité, mais faites seulement attention aux sermons des pasteurs, ils vous diront combien il est rare de la trouver dans les communautés de croyants (car on dit la « communauté-des-croyants » à peu près dans le même sens où l'on parle de ce-qu'on-appelle-un-sujet) ; arrêtez-vous, et n'allez pas pousser l'ironie jusqu'à chercher combien rare peut-être elle est aussi parmi les pasteurs ! A moins que de pareils propos ne soient peut-être qu'une rusée invention desdits pasteurs qui sans doute se sont consacrés à la profession de veiller sur les âmes et de les entraîner à la dévotion, cependant que du plus profond de leur âme ils tendent ardemment vers les glorifiés. — Quels glorifiés ? ceux qui avaient la foi. Mais la foi ne réside-t-elle pas dans la subjectivité ? C'est donc quelque chose d'excellent d'être une subjectivité.

La tendance objective (qui veut faire de chacun un contemplateur [*betragter* : celui qui considère à partir du dehors, par opposition à celui qui prend part du dedans] et, dans le meilleur des cas, un contemplateur tel qu'on puisse presque, comme un fantôme, le confondre avec l'esprit merveilleux du temps passé) ne veut naturellement entendre parler de rien d'autre que ce qui a des rapports avec elle. Si, dans ces limites, on a la chance de pouvoir être utile, par un éclaircissement quelconque sur une peuplade peut-être inconnue jusqu'à présent qui doit, munie d'un fanion, entrer dans le cortège des paragraphes ; si, dans ces limites, on est assez fort pour assigner à la Chine une autre place que celle qu'elle a reçue jusqu'à présent dans la procession du système [Hegel, *Geschichte der Philosophie*, 4^e volume, p. 241, remarques], on est le bienvenu. Tout le reste n'est que bavardage de séminaristes ; car il doit être bien établi que la direction objective, qui mène à devenir contemplateur, est dans le nouveau vocabulaire la réponse *éthique* à la question sur ce que je dois faire. (Être contemplateur, voilà l'Éthique ! Devoir l'être est la réponse *éthique* — autrement il faudrait admettre qu'il n'y a pas dans le système la moindre trace de question — ni de réponse — relative à l'éthique) ; et l'histoire mondiale est le devoir qui est assigné au contemplateur dix-neuvième siècle : la tendance objective est la Voie et la Vérité. Qu'on nous laisse cependant faire état très simplement d'un petit doute qu'éprouve la subjectivité à l'égard de la tendance objective. De même que les *Miettes* [cf. « Intermède »] ont, avant qu'il ne soit procédé à la démonstration *in concreto* du devenir historico-mondial de l'idée, attiré l'attention sur une petite question préliminaire : celle de savoir ce que cela pouvait bien vouloir dire que l'idée

devenait historique, de même je voudrais m'arrêter à une petite remarque préliminaire au sujet de la tendance objective sur *ce que l'éthique devrait conclure si devenir sujet n'était pas le plus haut devoir qui soit assigné à chaque homme*. Que devrait-elle conclure ? Naturellement elle devrait désespérer ; mais qu'est-ce que cela fait au système, il est si simple de lui refuser l'accès du système.

L'idée de l'histoire mondiale concentre tout d'une façon toujours plus systématique. Ce qu'a dit un sophiste, qu'il pourrait porter le monde entier dans une coquille de noix le résumé moderne à vol d'oiseau de l'histoire mondiale semble le réaliser, en ce qu'il devient toujours plus sommaire. Je ne veux pas montrer le comique qui gît ici, mais je veux au contraire, par différentes pensées concourant au même but, essayer de rendre clair ce que l'éthique a à objecter à tout cet ordre de choses. Car de nos jours il ne peut être question qu'un seul savant ou penseur s'occupe de l'histoire mondiale, mais c'est notre époque tout entière qui l'appelle à grands cris. Pourtant l'éthique a sur chaque être existant une exigence irrécusable, parce qu'elle est la prescription essentielle de l'existence individuelle ; elle a cette exigence irrécusable, parce que tout ce qu'un homme fait dans le monde, et même le plus étonnant, est néanmoins sujet à caution, s'il ne s'est pas rendu par son choix éthiquement clair à lui-même et s'il ne s'est pas éthiquement clarifié son choix. La qualité éthique est en effet sévère pour elle-même et méprise la quantité la plus prodigieuse.

C'est pourquoi l'éthique ne regarde pas sans méfiance tout ce savoir relatif à l'histoire mondiale qui peut facilement devenir pour le sujet qui le possède un piège, une dissipation esthétique démoralisante, en ce qui concerne la distinction entre ce qui devient historique et ce qui n'est pas du ressort d'une dialectique quantitative, ce pourquoi même la distinction éthique absolue entre le bien et le mal est neutralisée d'une façon historico-esthétique dans la catégorie esthétique-métaphysique du « grand », du « significatif », à quoi le mal comme le bien ont également accès. Il y a dans l'histoire mondiale un autre genre de facteurs, non éthico-dialectiques, qui jouent un rôle important : le hasard, les circonstances, ce jeu de forces où la totalité de l'existence historique reprend en main les actions de chaque individu pour les transformer en autre chose qui ne lui appartient plus directement. Que ce soit en voulant le bien de toutes ses forces ou en voulant le mal avec une obstination diabolique, aucun homme n'est assuré d'être un personnage historique. Même par rapport au malheur on peut dire qu'il faut de la chance pour devenir historico-mondial. Comment donc un individu devient-il tel ? Du point de vue éthique, par le hasard. Mais l'éthique considère aussi comme non-éthique le

passage par lequel on laisse échapper la qualité éthique pour tendre par tous ses efforts, désirs, etc., vers le domaine de la quantité.

Une époque et un homme peuvent être immoraux de différentes façons, mais c'est aussi de l'immoralité ou, en tous cas, une tentation d'immoralité, d'avoir un commerce trop assidu avec l'histoire mondiale, tentation qui peut facilement conduire, quand on a soi-même à agir, à vouloir être aussi historico-mondial. Quand on ne cesse de s'occuper de tout ce contingent, ce bric-à-brac par quoi les figures historico-mondiales deviennent telles, on peut facilement se laisser séduire à confondre cela avec l'éthique, et, au lieu de se préoccuper sans fin dans sa propre existence de l'éthique, à flirter de façon malsaine et lâche avec le contingent. Voyez, c'est sans doute pour cela, parce qu'elle est gâtée par la mauvaise habitude de toujours contempler, que notre époque est mal à l'aise quand elle veut agir ; voyez, c'est de là sans doute que proviennent ces nombreuses et vaines tentatives de devenir quelque chose de plus que ce qu'on est, ce besoin de s'associer, dans l'espoir d'en imposer à l'Esprit de l'Histoire. Gâté par cette incessante fréquentation de l'histoire mondiale on veut uniquement le significatif, on se préoccupe seulement du contingent, du résultat historico-mondial, au lieu de ce qui est essentiel, de l'intérieur, la liberté, l'éthique.

La fréquentation continuelle de l'histoire mondiale rend en effet inapte à l'action. Le vrai enthousiasme éthique réside en ceci que l'on veut de tout son pouvoir, mais qu'en même temps, soulevé par la divine gaieté, on ne pense jamais au résultat éventuel de son action. Aussitôt que la volonté commence à loucher dans cette direction, l'individu commence à devenir immoral. L'énergie de la volonté s'émousse, ou se développe d'une façon anormale en un arrivisme malsain et mercenaire, lequel, même quand il accomplit de grandes choses, ne les accomplit pas éthiquement ; l'individu réclame quelque chose d'autre que justement l'éthique. Une personnalité éthique vraiment grande conduirait sa vie ainsi : elle se développerait elle-même de toute sa force et par là peut-être accomplirait extérieurement de grandes choses, mais ceci ne l'occuperait aucunement, parce qu'elle sait que ce qui est extérieur n'est pas en son pouvoir et ne signifie donc rien ni pour ni contre. Elle resterait dans l'incertitude à cet égard pour ne pas être arrêtée par quelque chose d'extérieur et tomber en tentation ; car ce qu'un praticien du syllogisme redoute par-dessus tout, une conclusion fautive, une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, l'éthicien le redoute tout autant : conclure de l'éthique à quelque chose d'autre que l'éthique, ou vouloir pour cela construire un passage. Par une décision de la volonté il resterait incertain à cet égard et, même dans la mort, il ne *voudrait* pas savoir que sa vie ait pu avoir une autre signification que celle d'avoir

consommé éthiquement le développement de son âme. Que si par surcroît la Puissance qui conduit tout avait disposé les circonstances de telle manière qu'il soit devenu une figure historico-mondiale : ce n'est que dans l'éternité qu'il pourrait en plaisantant s'enquérir à ce sujet ; car alors seulement il y aura du temps pour ces légères questions de l'insouciance.

⁽¹⁾ Quand, en effet, un homme ne peut pas devenir par lui-même, librement, par la volonté vers le bien, une figure historico-mondiale — ce qui est impossible, justement parce que ce n'est que possible (peut-être possible) c'est-à-dire que cela dépend de quelque chose d'autre — il est inéthique de s'en préoccuper. Et quand un homme au lieu de renoncer à s'en préoccuper et de se libérer de cette tentation, la pare de saintes apparences et prétend qu'il s'en occupe en vue d'être utile aux autres, il est immoral et introduit astucieusement dans ses comptes avec Dieu la pensée que Dieu a tout de même un peu besoin de lui. Mais c'est là de la bêtise ; car Dieu n'a besoin d'aucun homme. Ce serait, autrement, bien gênant d'être Créateur, si Dieu en fin de compte avait besoin de la créature. Loin de là, Dieu peut tout exiger de chaque homme, tout et pour rien, car chaque homme est un serviteur inutile, et celui qui est touché du feu sacré de l'éthique ne diffère des autres qu'en ce qu'il sait cela : qu'il hait et abomine toute tromperie. — Quand un homme combatif par nature lutte avec son temps et supporte tout, mais en même temps s'écrie : l'avenir, l'histoire le montrera bien que j'ai dit la vérité, les hommes croient qu'il est inspiré. Ah que non, il est seulement un peu plus finaud que ceux qui sont tout à fait bêtes ; il ne choisit pas l'argent et la plus jolie fille ou quelque autre chose de ce genre, mais d'avoir une signification historico-mondiale : oui, il sait bien ce qu'il choisit. Mais vis-à-vis de Dieu et de l'éthique il est un amant infidèle, il est aussi un de ceux dont Judas était le maître (Actes I, 16) : lui aussi vend ses relations avec Dieu même si ce n'est pas pour l'argent. Et, pendant que par son zèle et par son enseignement il réforme peut-être toute son époque, il embrouille l'existence au maximum [*« pro virili »* c'est-à-dire *pro virili parte*, dans la mesure où il le peut], parce que sa propre manière d'exister n'est pas conforme à son enseignement parce que en tant qu'il s'excepte lui-même il établit une téléologie qui retire tout sens à l'existence. A un roi ou à un philosophe on peut peut-être rendre service, d'un point de vue fini, avec de l'intelligence et du talent, en assurant la puissance du roi ou en soutenant la doctrine du philosophe et en engageant tout le monde à leur obéir, tout en n'étant soi-même ni un bon sujet ni un vrai disciple. Mais vis-à-vis de Dieu ceci est assez bête. L'amant trompeur qui ne veut pas être fidèle en tant qu'amant, mais seulement en tant que tâcheron de l'Histoire mondiale, ne veut pas être fidèle jusqu'au bout. Il ne veut pas comprendre qu'entre lui et

Dieu il n'y a rien que l'éthique, et que c'est un sujet de plus d'être enthousiaste. Il ne veut pas comprendre que Dieu, sans agir injustement et sans renier son être, qui est amour, pourrait créer un homme doué de talents et de forces incomparables et le mettre de côté et lui dire : « Explore, maintenant, approfondis l'humain, emploies-y toutes tes forces, fais ce qu'aucun autre n'a jamais fait, travaille tellement qu'une moitié seulement de ce travail pourrait suffire à régénérer ton époque, mais il reste entendu entre toi et moi que tout ton effort ne doit pas avoir la moindre signification pour n'importe quel autre homme, et pourtant tu dois, comprends-tu, tu dois vouloir l'éthique, et tu dois, comprends-tu, tu dois le vouloir avec enthousiasme, parce qu'il n'y a rien de plus haut. » L'amant infidèle ne comprend pas cela, et il comprend encore moins quand une personnalité éthique vraiment inspirée, ébranlée jusqu'au fond d'elle-même, se hausse jusqu'à la plaisanterie sacrée du délire divin [Platon, *Phèdre*] et dit : « Que j'aie pu être créé moi-même en quelque sorte pour l'amour d'une idée, ceci est plaisanterie, pourtant je veux de toutes mes forces vouloir l'éthique, ceci est sérieux, je ne veux rien, rien d'autre : ô signification dépourvue de sens, ô plaisante gravité, ô bienheureux crainte et tremblement ! joie de pouvoir satisfaire aux exigences de Dieu en même temps que l'on sourit de celles du temps, joie de désespérer de pouvoir réussir, si l'on n'abandonne quand même pas Dieu ! » Seule une telle personnalité est éthique ; mais elle a aussi compris que ce qui ressort à l'Histoire mondiale est une composition qui, dialectiquement, ne s'accorde pas avec l'éthique.

Plus la vie dure et plus l'individu est engagé, par son action, dans l'existence, plus il est difficile de séparer l'éthique de l'extérieur, et plus il est facile au métaphysique d'avoir l'air d'être en droit de prétendre que l'extérieur est l'intérieur, l'intérieur l'extérieur, l'un étant tout à fait commensurable à l'autre [Hegel, *Logik*, II, p. 178]. Ceci est justement la tentation, et c'est pourquoi l'éthique devient de jour en jour plus difficile, parce qu'elle réside justement en la vraie exaltation de l'infini, laquelle constitue le commencement, où elle se montre donc de la façon la plus claire. Imaginons maintenant quelqu'un qui est au début de la vie. Il décide, par exemple, de consacrer toute sa vie à la recherche et à l'accomplissement de la vérité. Au moment de la décision il dédaigne donc tout, tout et entre autres la signification historico-mondiale. Mais si, peu à peu, cette signification arrive comme fruit de son travail ? Oui, si elle arrive — mais elle n'arrive jamais. Si elle arrive, alors c'est la Providence qui l'adjoint par surcroît, pour elle, à son travail éthique, et alors ce n'est pas le fruit de son travail. Elle est un *pro* qui tout aussi bien que n'importe quel *contra* doit être regardé comme une tentation. C'est la plus dangereuse de toutes les tentations, et bien des commencements

magnifiques se sont épuisés dans ce qui pour le vaincu n'est plus qu'une molle étreinte féminine. Mais revenons au commencement : dans sa vraie exaltation éthique notre homme dédaigne tout. Il y a dans les fables et dans les contes de fées une lampe qu'on appelle la lampe merveilleuse ; quand on la frotte l'esprit apparaît. Plaisanterie ! Mais la liberté est cette lampe merveilleuse ; quand l'homme, animé de la passion éthique, la frotte : Dieu existe pour lui. Et voyez, l'esprit de ta lampe est un serviteur (souhaitez-vous la donc, ô vous dont l'esprit est désir), mais celui qui frotte la lampe merveilleuse de la liberté, c'est lui qui devient un serviteur — l'Esprit est le maître. Ceci est le commencement. Essayons maintenant de voir si on peut ajouter quelque chose à l'éthique. Ainsi donc, celui qui prend la décision dit : Je veux — mais alors je veux en même temps avoir une signification dans l'histoire mondiale — mais. Il y a donc un « mais » — ainsi disparaît de nouveau l'Esprit, parce qu'on n'a pas frotté comme il fallait, et le commencement n'a pas lieu ; mais s'il a lieu et s'il est fait comme il faut, alors il faut de nouveau par la suite se dérober à chaque *mais*, même si tout était mis en œuvre pour en imposer un sous la forme la plus flatteuse et la plus séduisante. Ou bien notre homme dit : Je veux cela, mais je veux en même temps que mes efforts servent à d'autres hommes, car, je dois vous le dire ; je suis un homme si bon et qui désire tant être utile, et, même, à toute l'humanité. Si, après de pareils frottements, l'Esprit apparaissait, je m'imagine qu'il rassemblerait sa colère pour dire : « Homme stupide, ne suis-je pas là, moi, le Tout-Puissant, et si tous les hommes que j'ai créés et que j'ai comptés, moi qui compte les cheveux sur la tête des hommes, étaient innombrables comme les grains de sable de la mer, ne puis-je pas venir en aide à chacun comme je te viens en aide à toi-même ? Présomptueux ! as-tu quelque chose à exiger — mais moi j'ai tout à exiger ; possèdes-tu quelque chose que tu puisses me donner, ou, quand tu fais de ton mieux, est-ce que tu ne me restitues pas seulement ma propriété et peut-être d'une façon bien insuffisante ? » Voici donc notre commençant, la moindre trace d'un *mais* et le commencement est faussé. Mais s'il en est ainsi pour le commencement, il faut aussi que la suite y corresponde entièrement. Si notre commençant commençait bien, s'il accomplissait en même temps une œuvre étonnante, si toute son époque lui avait une grande dette de reconnaissance et le remerciait : il s'agit alors qu'il comprenne en plaisanterie ce qui est plaisanterie. Ce qui est sérieux est son propre intérieur, ce qui est amusant est qu'il plaise à Dieu d'attacher une telle signification à son effort, à l'effort de quelqu'un qui n'est qu'un serviteur inutile. Quand une apparition saisit un homme dans sa puissance transfigurante et le montre au spectateur émerveillé dans une grandeur surnaturelle : est-ce dû au mérite de cet homme ? Et de même quand la Providence

arrange les choses de telle façon que l'effort intérieur d'un homme se réfléchit magiquement dans le jeu d'ombres de l'histoire mondiale : est-ce dû à son mérite ? Je pense que le vrai éthicien à qui cela arriverait, et qui devrait en parler, se comparerait, goguenard, à Don Quichotte ; comme ce chevalier, peut-être à cause de ses velléités historico-mondiales, fut poursuivi par un mauvais génie qui lui gâtait tout, lui, au contraire, doit en avoir un bon qui mène le jeu avec lui — car seuls de stupides maîtres d'école et de tout aussi stupides génies peuvent se tromper au point de croire que ce sont eux-mêmes qui produisent de tels effets, et s'oublient eux-mêmes en pensant à leur grande importance dans l'histoire mondiale.

Celui qui ne voit pas cela est bête, et celui qui ose le contredire je me propose, grâce à la puissance comique que je possède en ce moment, de le rendre ridicule. Je n'en dis pas plus ; car il pourrait peut-être plaire à la Providence, rien que pour m'éprouver, de me la retirer aujourd'hui même et de la donner à un autre ; il pourrait peut-être lui plaire de me laisser faire le travail et de donner ensuite la gratitude des contemporains à un garçon coiffeur, comme s'il en était l'auteur. Cela je ne peux pas le savoir, je sais seulement que j'ai à m'en tenir à l'éthique, et que je n'ai rien, rien à exiger, mais ne dois m'exalter que sur ma relation éthique avec Dieu, laquelle, si Dieu me retirait un pareil don, pourrait très bien subsister et peut-être même s'intérioriser davantage. C'est pourquoi il serait peut-être plus avisé de ne rien dire d'avance, pour qu'on ne se moque pas de moi encore plus si je ne réussis pas. Mais l'éthique ne se préoccupe jamais d'habileté, tout ce qu'elle demande c'est assez d'intelligence pour découvrir le danger et, alors, aller hardiment au-devant de lui, ce qui à vrai dire a l'air stupide. Ô merveilleuse puissance de l'éthique ! Si un Roi disait à ses ennemis : faites ce que j'ordonne ; ou, sans cela, tremblez devant mon sceptre qui s'abattra sur vous d'une façon terrible — à moins qu'il ne plaise à la Providence de me prendre aujourd'hui même mon trône et de faire d'un gardien de cochons mon successeur ! Pourquoi entend-on si rarement ce *si* et cet *à moins que*, cette dernière partie du discours, qui est la vérité éthique ? car il n'y a pas d'autre vérité — ni d'art — que d'être inspiré, ou, comme l'a dit un autre écrivain [Fratr Taciturnus], d'être joyeux dans l'eau au-dessus d'un abîme de 70,000 brasses. Et celui qui a ainsi compris la vie en lui-même, existentiellement, il ne se méprend pas non plus sur l'Histoire mondiale qui, pour le seul regard embrumé de la spéculation, devient un mélange de tout autre chose, qu'il découvre après coup avec profondeur.

On dit bien que « l'histoire mondiale est le tribunal » mondial et le mot « tribunal » semble bien prétendre à une façon éthique de regarder la vie. Il en est peut-être ainsi pour Dieu, car, par sa connaissance éternelle, il possède le médium qui est la commensurabilité de l'extérieur et de l'intérieur. Mais l'esprit humain ne peut

voir ainsi l'histoire mondiale, même si l'on fait abstraction de difficultés et d'objections sur lesquelles je ne veux pas m'arrêter ici longtemps pour ne pas détourner l'attention de l'éthique, mais que j'indique seulement et que je ne touche qu'avec toute la réserve possible pour ne pas attirer l'intérêt sur elles.

α) Il faut, comme on l'a déjà remarqué, faire abstraction du fait que l'accès à l'histoire mondiale ressortit à une dialectique quantitative, et que par conséquent tout ce qui est devenu historico-mondial a passé par cette dialectique. Si une pareille distinction n'existe pas pour le Dieu tout-sachant, cela ne peut consoler un esprit fini ; car je n'ai pas le courage de dire tout haut ce que je pense, cela ne peut pas se faire dans l'historico-mondial dix-neuvième siècle, mais je peux le glisser à l'oreille du penseur systématique : il y a une différence entre le roi Salomon et le chapelier Jorgen [allusion à Heiberg] — mais ne le répétez pas. Pour Dieu, la compréhension de l'histoire mondiale est pénétrée par la connaissance simultanée qu'il a de l'intérieur le plus intime de la conscience des hommes, du plus grand comme du plus insignifiant. Si un homme veut adopter ce point de vue, c'est un bouffon ; mais s'il ne le veut pas il doit se contenter d'une vue d'ensemble qui s'en tient aux points culminants ; et c'est justement pour cela que c'est la quantité qui fait trébucher la balance. Que l'éthique se trouve dans l'histoire mondiale, comme partout où Dieu est, on ne le nie pas, » ce qu'on nie c'est qu'un esprit fini puisse l'y voir en réalité. A vrai dire c'est une impudente prétention de vouloir l'y voir, prétention qui peut facilement trouver sa conclusion en ce que le contemplateur perd, en lui-même, le sens de l'éthique.

Pour étudier l'éthique, chaque homme doit s'en tenir à lui-même. A cet égard, il est pour lui-même plus que suffisant, oui, il est le seul lieu où il lui soit possible de l'étudier en toute sûreté. Même quand il s'agit d'un autre homme avec qui il vit, il ne peut s'éclairer que par l'extérieur, et par là sa compréhension sera déjà sujette à caution. Mais plus compliqué est l'extérieur dans lequel l'intérieur doit se refléter et plus difficile sera l'observation, jusqu'à ce que finalement celle-ci se fourvoie en tout autre chose, en esthétique. Par là, la compréhension de l'histoire mondiale deviendra facilement un étonnement à moitié poétique, au lieu d'un calme jugement éthique. Déjà pour un juge il sera d'autant plus difficile de tirer au clair une affaire que les parties en cause seront plus importantes. Et pourtant le juge n'a pas à rendre un jugement éthique, mais seulement un jugement bourgeois où la faute et le mérite sont rendus dialectiques par des considérations quantitatives plus ou moins importantes ou fortuites eu égard au résultat. Cette possibilité de se tromper devient beaucoup plus grande quand on a affaire à l'histoire mondiale, où tout semble souvent se passer comme si le bien et le mal étaient

quantitatifs-dialectiques, comme si, là où il s'agit de millions et de races, il y avait une grandeur du crime et de la ruse, si bien que l'éthique se sent intimidé comme un moineau dans une danse de hérons.

Mais avoir toujours de nouveau sous les yeux cette sempiternelle quantité est dangereux pour l'observateur. Il y perd facilement cette pureté virginale de l'éthique qui éprouve un mépris infini pour toute cette quantité, tandis qu'elle est la joie des yeux de l'homme sensuel et la feuille de vigne du sophiste.

L'éthique a, en tant que l'absolu, une valeur infinie en soi-même, et n'a besoin d'aucune mise en scène pour avoir meilleur air. Mais cette mise en scène (quand ce n'est pas le regard de Celui qui sait tout, mais un œil d'homme qui doit la scruter) c'est justement l'histoire mondiale, où l'éthique, comme la nature d'après le mot du poète, est au service de la loi de la pesanteur [Schiller, *Les dieux de la Grèce*] ; car la différence de la quantité est aussi une loi de la pesanteur. Plus on peut simplifier l'éthique, mieux on le voit. C'est pourquoi on ne le voit pas mieux, comme on veut se l'imaginer faussement, dans l'histoire du monde, où il s'agit de millions de gens, que dans sa propre vie. Tout au contraire on le voit mieux dans sa propre vie, justement parce que là on ne se trompe pas à l'étoffe et à la masse. L'éthique est l'intériorité et, plus petit est ce dans quoi on la voit (quand on la voit pourtant dans son infinité), mieux on la voit ; tandis que celui qui a besoin du décor de l'histoire mondiale pour, croit-il, mieux l'y voir, montre justement par là qu'il n'est pas éthiquement mûr. Qui ne comprend pas l'infinie valeur de l'éthique, même si elle ne concernait que lui seul dans le monde entier, il ne la comprend pas à proprement parler ; car qu'elle concerne tous les hommes cela ne le regarde en un sens absolument pas, sauf comme une ombre qui suit la clarté éthique dans laquelle il vit lui-même. Il en va de la compréhension de l'éthique comme de celle du calcul : on apprend le mieux à compter avec des chiffres abstraits ; si l'on commence avec des chiffres concrets l'intérêt se tourne fatalement vers quelque chose d'autre. Dans l'histoire mondiale on compte avec des quantités concrètes et des grandeurs énormes, telles que par leur multiplicité elles excitent multiplement le sens du multiple chez l'observateur. Mais l'homme sensuel a une grande préférence pour toutes ces quantités, et c'est pourquoi, pour rappeler encore une fois notre comparaison et sa dissimilitude, ce n'est pas du tout le commençant qui compte avec des chiffres abstraits, car c'est au contraire un signe de vraie maturité éthique de renoncer à ce à quoi on aspire sans doute d'assez bonne heure et tout naturellement : à compter avec des quantités historico-mondiales. Ce qu'a dit un noble Grec, qu'on devrait jeûner du mal (*νηστεύειν κακότητος*) [Empédocle : Plutarque *De cohibenda ira*, cap. 16, 464c] est valable pour la vraie

conception éthique de l'éthique, qu'elle jeûne et soit sobre, qu'on ne se laisse pas aller à convoiter une place au festin historico-mondial et à s'y enivrer d'étonnement. Mais cette abstention est à son tour, éthiquement comprise, la plus céleste des jouissances et un réconfortant encouragement de l'éternité. Par contre, dans l'ambiance historico-mondiale, un homme se sentira facilement tenté de croire qu'étant un homme insignifiant, une faute de sa part ne peut avoir d'importance infinie, et, s'il est un très grand homme, que sa grandeur peut faire produire à son faux pas de bons effets.

Mais, même sans être démoralisé à ce point, quand pourtant l'éthique et l'historico-mondial sont confondus de telle façon qu'on pense qu'au fond il en va autrement quand il s'agit de millions d'hommes que quand il s'agit d'un seul, alors il se produit facilement une autre confusion : on pense que l'éthique se concrétise seulement dans l'histoire mondiale, et que ce n'est que dans cette concrétion qu'elle est un devoir pour les vivants. Ainsi l'éthique n'est plus ce qui est originel, ce qui, chez un homme, est le plus originel, mais plutôt une abstraction de l'expérience historico-mondiale. On considère l'histoire mondiale, et, voyez, chaque siècle a sa substance morale : on devient objectivement grandiose et, bien qu'on existe, on ne veut plus se contenter de la prétendue éthique subjective, non, la génération qui vit aujourd'hui veut déjà de son vivant découvrir son idée morale historico-mondiale, et agir en la prenant pour point de départ. Hélas ! que ne fait pas un allemand pour de l'argent, et que ne fait pas un Danois après un Allemand ! En ce qui concerne le passé, l'illusion est facile, qui oublie, et pour une part ne peut pas savoir, ce qui appartient à l'individu et ce qui appartient à cet ordre objectif des choses qui est l'esprit de l'histoire mondiale. Mais, en ce qui concerne la génération vivant actuellement et chaque individu pris séparément, laisser l'éthique devenir quelque chose qu'il appartient à un prophète au coup d'œil historico-mondial de découvrir, c'est une rare trouvaille, et d'un comique riche de sens. Heureux dix-neuvième siècle : si un tel prophète ne se lève pas, nous pouvons fermer boutique, car personne ne sait ce qu'est l'éthique. Il est déjà assez drôle que l'éthique soit tenu pour quelque chose de si peu de valeur que son enseignement soit laissé de préférence aux séminaristes et aux maîtres d'école de villages ; il est déjà ridicule que quelqu'un vienne vous dire que l'éthique n'est pas encore découverte, mais doive seulement être découverte. Pourtant ce ne serait pas fou si on voulait dire que cela doive être découvert dans l'approfondissement, par l'individu, de lui-même et de sa relation à Dieu ; mais qu'il faille pour cela un prophète, non pas un juge, mais un voyant, un gaillard historico-mondial qui, à l'aide d'un œil noir et d'un œil bleu, de la connaissance de l'histoire mondiale et sans doute aussi de marc de café et d'un jeu de cartes, découvre l'éthique, c'est-à-dire (car tel est

le mot de passe moderne de l'éthique démoralisante) ce que demande l'époque : c'est une double confusion pour laquelle un amateur de rire devra toujours être reconnaissant aux philosophes. Risible que pareille chose doive être l'éthique, risible que ce soit un voyant qui doive le découvrir en étudiant l'histoire mondiale où il est si difficile de le voir, et risible enfin que la fréquentation assidue de l'histoire mondiale ait produit cette conséquence. Ce que le plus bête pensionnaire d'une maison de correction peut comprendre, voilà, grâce à la sagesse professorale, en quelles rêveries authentiquement spéculatives cela finit par être amélioré. Hélas ! pendant que le très illustre et spéculatif Herr Professor explique tout ce qui existe, il a oublié par distraction comment il s'appelle lui-même, qu'il est un homme, simplement un homme, et non les fantastiques $\frac{3}{8}$ d'un paragraphe. Il conclut son système, il annonce dans un paragraphe final qu'il découvrira l'éthique, que cette génération, dont lui et moi faisons partie, doit réaliser — car on ne l'a pas encore découvert ! Quoi ? L'éthique ou ce que l'époque demande ? Hélas ! l'éthique est une vieille découverte ; par contre je croirai volontiers qu'on n'a pas encore découvert ce que demande l'époque, malgré les nombreuses, satisfaisantes et hautement respectables, mais encore plus prometteuses, incursions dans le royaume du galimatias.

Que si quelqu'un vient dire que ce n'est là qu'une exagération chicaneuse, et que ceux qui se préoccupent de l'histoire mondiale abandonnent volontiers l'éthique populaire aux séminaristes et aux maîtres d'école de villages, qu'ils n'ont rien à objecter à ce que les classes inférieures essayent de vivre sur cette éthique pendant que l'intérêt historico-mondial se concentre sur quelque chose de plus élevé, sur des devoirs bien, bien plus grands : cette réponse montre suffisamment qu'il ne s'agissait pas d'exagération chicaneuse, car, si l'autre éthique est plus élevée, laissez-nous commencer par elle le plus tôt possible, mais malheureusement elle n'est pas encore découverte. Et quant aux « bien plus grands devoirs », parlons-en en toute simplicité comme deux voisins causent dans le crépuscule. L'expression généralement employée, que le devoir est beaucoup plus grand, ne suffit pas encore ; elle ne commencerait à avoir des effets encourageants sur un homme raisonnable que s'il était en même temps avéré que le dividende augmente pour chaque actionnaire. Quand, à la campagne, là où la paix habite à l'ombre d'un toit de feuillage, quand la petite famille, suivant le pieux désir de cet aimable roi, met sur la table une poule qui suffit largement au petit nombre des convives, ce repas n'est-il pas riche et luxueux en comparaison de ce grand festin où, sans doute, on apporte un bœuf, mais auquel participent tant de convives que c'est à peine si chacun en reçoit un petit morceau. Ou quand celui qui dans la vie quotidienne aime le silence, trouve secrètement le chemin mystérieux de l'abandonné vers

la solitude, et là trouve le temps et l'occasion de dire un mot bref, mais qui réconforte inexprimablement : une telle parole ne produit-elle pas un aussi grand, ou mieux, un infiniment plus grand effet que celles de cet orateur admiré qui est récompensé par neuf hurrah ! Et pourquoi celui-ci est-il ainsi récompensé ? Parce qu'il se sert du mot de passe que la foule aime à entendre ; non pas, donc, parce qu'il parlait avec sagesse, car le bruit ne permettait pas du tout d'entendre clairement ce qu'il disait, mais parce qu'il apportait une parole que n'importe quel imbécile peut dire, parce qu'il était donc non un orateur mais un souffleur d'orgue.

La distraction spéculative ne s'explique psychologiquement que par un commerce assidu avec l'histoire mondiale, avec le passé. Au lieu d'être tout à fait en éveil sur soi-même comme quelqu'un qui vit dans le présent et a l'avenir devant lui, pour se laisser ainsi mettre en état de reproduire psychologiquement le moment individuel, qui n'est qu'un facteur dans l'histoire mondiale, on mélange tout et on veut anticiper son propre passé — pour en venir ensuite à l'action, bien qu'il semble pourtant assez facile de comprendre que ce n'est qu'une fois qu'on est dans le passé qu'on a déjà agi.

Ce n'est que quand je fais attention à moi-même que je puis me mettre dans la situation où se trouvait une individualité historique quand elle a vécu, et je ne la comprends que quand je la réalise vivant dans mon intelligence, et non comme les enfants quand ils cassent la montre en morceaux pour saisir la vie qui est en elle, et non comme la spéculation qui transforme l'individu dont il s'agit en quelque chose de tout différent pour, ensuite, le comprendre. Mais de lui, en tant que mort, je ne puis apprendre ce qu'est la vie ; cela, je dois l'apprendre par moi-même, et c'est pourquoi je dois me comprendre moi-même, et je ne puis au contraire, après avoir compris de travers l'individualité en question à la façon historico-mondiale, aller plus loin et laisser cette fausse compréhension me venir en aide pour me comprendre moi-même tout aussi faussement, comme si moi aussi j'étais mort. La personnalité historico-mondiale dont il s'agit s'est vraisemblablement aidée, pendant sa vie, de l'éthique subjective, et c'est ensuite que la Providence y a joint une signification historico-mondiale, si elle en comportait une ¹. Ceci, une certaine catégorie de

¹ Un des hommes, une des figures historico-mondiales les plus saillantes et les plus représentatives est bien Socrate. Comment se présente son cas ? Libre à la spéculation de comprendre après coup sa nécessité, la nécessité qu'il vînt au monde, que sa mère fût une sage-femme, la nécessité qu'il fût commandé à son père par un oracle (v. Plutarque, *De genio Socratis*, chap. 20) de laisser l'enfant à lui-même et de ne jamais le forcer (vie étonnante si on la regarde comme objet d'étude pour une méthode nécessaire), la nécessité qu'il se mariât, justement avec Xanthippe, qu'il fût condamné à mort justement à une majorité de trois voix, car ici tout est nécessaire et il est bon que le système n'ait à faire qu'avec les morts,

gens l'a bien compris, qui d'ailleurs est tout aussi loin de la vérité, car elle va à l'autre extrême. Ce sont les moqueurs et les incroyants, qui pensent que toute l'histoire mondiale tourne autour de pures bagatelles, « autour d'un verre d'eau ». A l'opposé on trouve la spéculation qui, à une personnalité historique défunte, veut donner une détermination métaphysique, une espèce de dénomination catégorique du rapport (pensé de façon immanente) de cause à effet. Tous les deux ont tort. Le moqueur fait tort à l'homme, la spéculation à Dieu. Du point de vue historico-mondial, le sujet individuel est bien une bagatelle, mais l'historico-mondial lui est aussi annexé ; du point de vue éthique, chaque sujet a une importance infinie. Prenez n'importe quelle passion humaine et laissez-la, chez un individu, avoir des rapports avec l'éthique, ceci a du point de vue éthique une grande importance, du point de vue historico-mondial, par contre, peut-être aucune, peut-être une très grande, car sous l'angle éthique l'historico-mondial arrive comme un peut-être. Pendant que ce rapport entre la passion et l'éthique occupe au maximum l'individu existant (ce que le moqueur appelle un rien, et ce sur quoi la spéculation ferme spéculativement les yeux avec l'aide de l'immanence) la puissance qui gouverne l'histoire mondiale est peut-être en train de disposer pour cet individu une caisse de résonance par laquelle sa vie acquiert une signification historico-mondiale de grande envergure. Il ne l'a pas, mais la Providence l'attache à lui. Le railleur rit et dit : voyez, tout ceci tournait autour de vanité blessée, c'est-à-dire de rien. Mais ce n'est pas vrai, car, du point de vue éthique, le rapport entre la vanité blessée et l'éthique n'est pas indifférent, n'est pas un rien ; et l'historico-mondial est quelque chose de tout autre, qui ne

pour un vivant ce serait intolérable d'être compris de cette manière. Mais libre à nous, aussi, d'examiner moins systématiquement et plus simplement comment il se comportait quand il vivait, se promenait sur la place publique et se moquait des sophistes quand il était un homme, et, même dans la plus risible situation qu'on rapporte de lui (cf. Antoninus philos., *Ad se ipsum*, 11^e vol., § 28) comment, Xanthippe ayant mis les habits de son mari et étant sortie, il se jeta une peau sur les épaules, et ainsi, au grand amusement de ses amis, arriva au marché, et là pourtant était un homme et, même dans cette peau, pas si risible qu'il devait l'être plus tard dans le système, où il fait son apparition fantastiquement drapé sous le riche manteau systématique d'un paragraphe. Socrate parlait-il de ce que demandait l'époque, voyait-il en l'éthique quelque chose qu'un prophète au coup d'œil historico-mondial devait découvrir, ou avait découvert, ou quelque chose qui se décide par un vote ? Non, il n'était occupé que de lui-même et ne savait même pas compter jusqu'à cinq quand il s'agissait de compter des voix (Platon, *Gorgias*, 473 e ; voir Xénophon), n'était bon à rien dans les réunions où on devait expédier des affaires, et à plus forte raison dans les attroupements où on devait traiter de questions historico-mondiales. Il se préoccupait de lui-même — et alors arrive la Providence, et elle joint à son ironique contentement de soi-même une signification historico-mondiale. Dommage que depuis un couple de millénaires on n'ait pas entendu parler de lui. Dieu seul sait ce qu'il pense du système.

découle pas directement de ce rapport. Pour la spéculation, tout converge et s'unifie. Elle a vaincu la raillerie et l'incrédulité, non en ce qu'elle a sauvé l'éthique de l'historico-mondial, mais en ce qu'elle a fait une rafle de tout, en l'apportant pêle-mêle sous une déclamatoire théorie immanentiste. Mais la raillerie se venge, elle est si peu exclue qu'on devrait plutôt croire que la spéculation se l'est incorporée, tellement elle est devenue risible. La distraction se venge, quand la spéculation, pénétrant dans l'éthique, vient prétendre qu'un individu vivant présentement doit agir en vertu d'une théorie de l'immanence, c'est-à-dire doit agir en vertu de ce qui suspend toute action, car l'immanence n'existe pas en dehors de la contemplation, contemplation essentielle et vraie pour Dieu, chimérique et fausse pour les illustrissimes professeurs et leurs parents et amis.

Mais s'il est donc hardi de s'adonner à la contemplation historico-mondiale, peut-être l'objection là-contre vient-elle de cette lâcheté et de cette indolence qui ont toujours pour effet de retenir les enthousiastes, c'est-à-dire en l'espèce le haut vol des spéculants historico-mondiaux qui savent bien que leur vol est osé mais, justement pour cela, osent quelque chose. En aucune façon. Si quelque chose en ce monde peut apprendre à un homme à oser, c'est l'éthique qui apprend à tout oser pour rien, à tout oser et, entre autres choses, à se dérober aux caresses enjôleuses de l'histoire mondiale, pour arriver à n'être rien. Non, l'objection révèle du courage et de la noblesse justement parce qu'elle est éthique ; elle dit : l'éthique est quelque chose d'absolu et occupe en nous, de toute éternité, la position la plus haute, et tout ce qu'on ose hardiment n'est pas à moitié gagné, car il y a aussi des choses que l'on ose ainsi, par quoi beaucoup est perdu. D'ailleurs une entreprise osée ce n'est pas un mot ampoulé ou une vive interjection, mais un travail pénible ; une entreprise hardie n'est pas une proclamation tumultueuse, si présomptueuse soit-elle, mais une consécration silencieuse qui sait, qui n'anticipe rien, mais qui engage tout. C'est pourquoi ose, dit l'éthique, ose renoncer à tout, et en particulier à ce commerce distingué et pourtant décevant avec la Contemplation de l'histoire mondiale, ose ne devenir rien du tout, un individu particulier, dont Dieu exige éthiquement tout, sans que tu puisses pourtant de ce fait cesser d'être enthousiaste : vois, c'est cela l'entreprise à oser ! Mais par là tu gagneras aussi que Dieu dans toute l'éternité ne pourra t'échapper, car ce n'est que dans l'éthique que réside ta conscience éternelle : vois, c'est là ta récompense ! Être un individu n'est rien, du point de vue historico-mondial, absolument rien — mais c'est pourtant la seule vraie et la plus haute signification d'un homme, oui, plus haute que toute autre signification qui n'est qu'illusion, non pas sans doute en et pour elle-même, mais toujours qu'illusion si elle prétend à la première place.

β) On doit faire abstraction de ce que la considération de l'histoire mondiale est, en tant qu'acte de connaissance, une approximation ¹ sujette à la même dialectique que cette lutte entre l'idée et l'expérience qui à chaque instant veut empêcher le commencement, et, quand celui-ci est fait, menace à chaque instant d'une révolte contre lui. L'étoffe historico-mondiale est infinie et sa limitation doit donc reposer sur quelque décision arbitraire. Bien que l'histoire mondiale appartienne au passé, elle est, en tant qu'étoffe pour la connaissance, quelque chose d'inachevé et est suscitée incessamment par l'observation et par les recherches qui font toujours de nouvelles découvertes ou des corrections aux découvertes précédentes. De même que dans les sciences de la nature le nombre des découvertes s'accroît quand les instruments se perfectionnent, de même dans l'histoire quand la critique de l'observation devient plus aiguë.

Ah, que ne puis-je sur ce point faire preuve de plus de savoir ! Que ne puis-je montrer que l'ordonnance hégélienne du processus de l'histoire du monde, ordonnance autorisée et pourtant *valore intrinseco* si douteuse, repose en définitive sur l'arbitraire et le saut, que la Chine mérite une autre place ² et qu'on doit faire un nouveau paragraphe pour tel peuple récemment découvert dans le Monomotapa

¹ Même si l'on devait accorder tout à Hegel, il faudrait néanmoins reconnaître qu'il n'a pas répondu à la question préalable de savoir ce que cela signifie en dernière analyse de dire que la considération de l'histoire mondiale est une approximation. Il s'est moqué de l'intuition intellectuelle de Schelling (expression du commencement chez Schelling), c'est vrai, il a dit lui-même, ce qu'on a beaucoup répété depuis, que son mérite était la méthode ; mais il n'a jamais dit comment la méthode se comportait vis-à-vis de l'intuition intellectuelle, et si, là, un nouveau saut n'était pas nécessaire. En ce qui concerne la méthode et le commencement de la méthode, on se borne à dire péremptoirement qu'on doit commencer par elle et avec elle. Mais, si un pareil commencement n'est pas une fantaisie, il doit avoir été précédé par une réflexion et dans cette réflexion réside justement la question préalable.

² Du point de vue historico-mondial, on ne voit pas encore, à vrai dire, très clairement où la Chine trouve sa place dans une procession où n'importe quel petit professeur d'avant-hier possède une belle place bien marquée. Il n'est pas un maître de conférences, en effet, qui ne se joigne au cortège et une fois qu'on est arrivé à notre époque tout va comme sur des roulettes et nous avons tous notre place. La méthode n'accueille qu'un Chinois [Hegel, *Histoire de la Philosophie*, p. 137, où il est question de trois Chinois], mais pas un seul professeur allemand n'est exclu, et surtout pas un prussien, car qui donne des décorations se décore d'abord lui-même. Mais il faut dire que le système n'est pas tout à fait achevé, il attend sans doute, pour qu'on puisse y introduire quelques nouveaux Chinois, le travail appliqué de quelque vrai savant systématique qui permettra de prononcer le « dignus es intrare ». Ainsi en va-t-il, mais pour le moment cela a l'air naturellement un peu gênant de n'avoir qu'un seul Chinois quand on a tant d'Allemands.

[un royaume nègre au Zambèze : Holberg, *Le Réveillon*, scène XII], que ne puis-je montrer que la méthode hégélienne se présente à peu près comme une bouffonnerie quand elle doit s'appliquer à un détail particulier : je pourrais alors satisfaire tel ou tel lecteur. A vrai dire, l'intérêt qu'il y a à mettre de l'ordre dans l'histoire mondiale subsisterait essentiellement, mais ce que je dirais du Monomotapa ferait impression, comme ce que dit le professeur dans *Le Réveillon* au sujet de l'oiseau Phoenix, qui se trouve en Arabie, fait impression sur Jeronimus. Mais si tout l'intérêt qu'on porte à l'histoire mondiale ne doit pas être considéré comme une curiosité historique, fonction de la science et des connaissances philosophiques et qu'on aime pour elle-même, mais doit contribuer à faire confondre spéculativement le devoir éthique pour chaque individu avec le devoir de l'histoire mondiale pour le genre humain, allons plus loin, si cet intérêt doit être l'affaire de chacun — alors, le tenir pour immoral et le considérer comme une curiosité de névropathe, ce serait bien là le signe d'une affreuse incapacité éthique.

Seul un *minus habens*, ou quelqu'un qui par ruse ne veut pas se sentir atteint par ce qui précède, pourra me prendre pour un vandale qui veut détruire les clôtures du champ de la connaissance et y faire entrer les bêtes, pour un lazzarone qui, à la tête de lecteurs de journaux et d'électeurs, voudrait, dans une émeute populaire, arracher à un savant pacifique sa propriété acquise par le concours de ses heureux dons naturels et de son travail opiniâtre. Il est vrai que beaucoup, beaucoup de gens sont plus riches que moi dans le domaine de l'esprit, mais il n'est personne qui soit plus fier et plus reconnaissant à Dieu de pouvoir croire que, dans ce domaine, règne éternellement la sécurité de la propriété d'où les voyous sont exclus. Mais quand une génération *en masse* [en français dans le texte] veut bousiller dans le domaine de l'histoire mondiale, quand cette génération, démoralisée par ce jeu comme par la loterie, méprise ce qui est le plus haut, quand une spéculation ne veut plus être désintéressée, mais crée une double confusion, d'une part en passant sous silence ce qui est éthique, et d'autre part en lui substituant pour chaque individu je ne sais quels devoirs de caractère historico-mondial — alors la science elle-même éprouve de la satisfaction à ce qu'on lui dise son fait. Non, honneur à la science, honneur même à tous ceux qui chassent le bétail de son enceinte sacrée. L'éthique est et demeure le plus haut devoir qui soit assigné à chaque homme. A un dévot de la science aussi on est en droit de demander qu'il comprenne son devoir éthique avant qu'il se consacre à sa spécialité, et qu'il ne cesse de le comprendre pendant tout le cours de son travail, car l'éthique est comme la respiration éternelle qui, au milieu de la solitude, réconcilie chacun avec tous, mais, ceci dit, nous devons admirer les esprits éminents et applaudir avec

enthousiasme les chercheurs. Le vrai savant ne détruit pas la vie. Il s'approfondit amoureusement dans son magnifique travail. Si, au contraire, un savant brouillon veut pénétrer dans les sphères « existentielles » et créer de la confusion dans l'éthique qui est le principe de la vie en général, il n'est pas un vrai amant de la science, et celle-ci le livre au bras séculier du comique.

Seul un *minus habens* pensera que l'objection, rappelant que la contemplation historico-mondiale est une approximation, a sa raison d'être dans la lâcheté ou l'indolence qui s'effraie devant un trop grand travail. Si c'était le cas elle ne mériterait aucune considération. Mais cette objection est éthique, c'est pourquoi elle est pleine de courage, c'est pourquoi, malgré toute son humilité, elle ne manque pas son but qui est le plus élevé de tous. Elle dit : l'éthique est la seule certitude, se concentrer en elle le seul savoir qui ne se transforme pas au dernier moment en une hypothèse, être en elle la seule science assurée et garantie par quelque chose d'autre qu'elle-même. Du point de vue éthique, vouloir avoir à faire avec l'histoire mondiale est une erreur dans laquelle la vraie science ne tombe jamais. Mais pendant que partout on pense si mesquinement de l'éthique, que nous apprend la vie ? Comme les vrais amants et les vrais croyants étaient rares, les vraies individualités éthiques sont rares aussi. Falstaff dit quelque part qu'il a eu une fois une figure honnête, mais que le numéro de l'année et la date ont été effacés. Voyez, on peut dire cet « une fois » d'innombrables façons différentes, suivant le mode de l'effacement ; mais cet « une fois » est pourtant un mot décisif. Le poète nous apprendra peut-être combien rarement existe une individualité sur laquelle l'empreinte éternelle de la divinité, qui se forme éthiquement, apparaît pure et claire comme elle était « une fois » ; une individualité pour laquelle le temps ne s'interpose pas entre elle et cette image éternelle dont elle se souvient, mais pour qui, eu égard à cette puissante présence de l'éternité, la vie la plus longue n'est pas plus que le jour d'hier ; une individualité qui (évitons d'aller sur le terrain de l'esthétique, comme si l'éthique n'était qu'une heureuse disposition d'esprit) combat continuellement et lutte à contre-courant pour regagner cette ingénuité originelle qui était sa source éternelle ! Combien rare, peut-être, une individualité pour qui l'éthique garde cette sainte pureté, parfaitement inaccessible à toute détermination étrangère même la plus lointaine, une individualité qui la consacre, non, parlons le langage éthique, qui la conquiert, qui conquiert au cours de la vie cette pureté virginale de la passion éthique, en comparaison de laquelle celle de l'enfant n'est qu'une aimable plaisanterie ! Car du point de vue esthétique l'homme possède une originalité, une richesse dont il peut même perdre des bribes au cours de la vie, mais du point de vue éthique : s'il ne gagne rien tout est perdu.

Si quelqu'un disait que ce n'est là que de la déclamation et que je n'ai à ma disposition qu'un peu d'ironie, un peu de pathos et un peu de dialectique, je répondrais : que doit avoir d'autre quelqu'un qui veut exposer le point de vue éthique ? Doit-il par hasard examiner comment il peut le disposer en paragraphes objectifs et le débiter avec volubilité pour se contredire lui-même dans la forme ? Je crois que l'ironie, le pathos et la dialectique sont *quod desideratur* quand l'éthique est *quod erat demonstrandum*. Ce n'est pas que j'aie le moins du monde la prétention d'épuiser l'éthique par mes écrivasseries, car il est infini. Mais il n'en est que plus étonnant qu'on le considère comme si insignifiant, qu'on échange le certain contre l'incertain, oui, le plus certain de tout contre les variés et séduisants devoirs de l'approximation. Je veux bien que l'histoire mondiale soit un miroir et que le spectateur soit assis devant le miroir et y regarde son image ; mais n'oublions pas non plus le chien qui, lui aussi, se regarda dans le miroir — et perdit ce qu'il avait. L'éthique aussi est un miroir et qui s'y regarde perd bien quelque chose, et plus il s'y regarde, plus il perd — je veux dire tout l'incertain pour gagner le certain. Dans l'éthique seul est l'immortalité, la vie éternelle ; comprise autrement, l'histoire mondiale est peut-être un drame, un drame qui peut-être se poursuit — mais le spectateur meurt et sa contemplation était un, peut-être très significatif — passe-temps.

γ) Après donc avoir fait abstraction de ce qui précède et concédé qu'on ne doit pas renoncer à s'occuper de l'histoire mondiale parce que le commerce avec elle est risqué, ou parce qu'on craint lâchement la peine et la difficulté de l'approximation : considérons maintenant l'histoire mondiale, non pas pourtant *in concreto*, pour ne pas être trop long (ce qui pourrait arriver même à celui qui n'a étudié que l'histoire de Kofod) mais *in abstracto*, considérons *ce qu'il y a à voir dans l'historico-mondial*.

Si l'historico-mondial doit être quelque chose, et non une détermination au plus haut point indéterminée, où, malgré tout ce qu'on apprend de la Chine et du Monomotapa, la limite entre l'individuel et l'historique n'en demeure pas moins en fin de compte dans le vague, cependant que du fait d'un roi, que l'on accueille parce qu'il est roi, ou d'un ermite, parce que dans sa solitude il signifie quelque chose, une confusion telle se trouve créée qu'on peut se demander s'il y a une limite (ou si tout converge spéculativement et si l'histoire mondiale est l'histoire des individus), si la limite est fortuite (suivant ce qu'on se trouve justement savoir), si elle est tracée dialectiquement au petit bonheur suivant ce que l'illustre et ingénieux professeur a lu en dernier lieu, ou suivant ce qu'il veut bien accueillir en raison de ses affinités littéraires — donc : si l'historico-mondial doit être quelque chose, il faut que ce soit l'histoire du genre humain. Mais ici

gât un problème à mon avis un des tout plus difficiles : comment et dans quelle mesure le genre humain résulte-t-il des individus, et quelles relations les individus entretiennent-ils avec le genre humain. Je ne veux pas tenter de le résoudre, car cela pourrait ne pas réussir, mais plutôt me divertir à l'idée que le panorama de l'histoire mondiale ait pu être pour la plus grande part terminé ou du moins bien mis en train, sans que cette difficulté ait été écartée.

Si l'histoire mondiale est l'histoire du genre humain, il va de soi que je ne puis y voir l'éthique. Ce que je puis voir doit correspondre à l'abstrait qu'est le genre, y correspondre et être, comme lui, quelque chose d'abstrait, tandis qu'au contraire l'éthique est calculé sur l'individualité, et ceci dans la mesure où chaque individu ne comprend l'éthique à proprement parler et dans son essence qu'en lui-même, parce que l'éthique est sa conscience avec Dieu. En effet, tout en étant en un certain sens infiniment abstrait, l'éthique est, en un autre sens, infiniment concret, et plus concret que tout, parce qu'il est dialectique pour chaque homme, justement en tant qu'il est cet homme particulier.

Le contemplateur voit donc l'histoire mondiale dans une perspective purement métaphysique, et il la voit spéculativement comme l'immanence de la cause et de l'effet, du principe et des conséquences. Qu'il puisse pressentir un *τέλος* pour toute la race, je ne veux pas en décider ; mais ce *τέλος* n'est pas l'éthique, qui est pour les individus, mais un *τέλος* métaphysique. Dans la mesure où les individus prennent part, par leurs œuvres, à l'histoire de la race, l'observateur ne voit pas en arrière comment ces œuvres rentrent dans l'éthique chez les individus, mais au contraire comment elles débouchent des individus dans le tout. Ce qui fait, éthiquement, d'une œuvre, celle d'un individu, est l'intention, mais il n'y a justement pas place pour celle-ci dans la perspective de l'histoire mondiale, car ici il n'y a que l'intention historico-mondiale qui compte. Du point de vue de l'histoire mondiale je vois l'effet, du point de vue éthique je vois l'intention, mais quand je vois éthiquement l'intention et comprends l'éthique, alors je vois en même temps que tout effet est absolument indifférent, quel qu'il soit, mais ainsi je ne vois pas l'historico-mondial.

Que si, parfois, les catégories de cause et effet reçoivent une espèce de reflet de celles de faute et de punition, la raison en est simplement que le contemplateur ne se place pas au point de vue historico-mondial pur, qu'il ne peut se débarrasser entièrement de l'éthique qui habite en lui. Mais ceci ne présente, en ce qui concerne l'histoire mondiale, aucun avantage, et le contemplateur, dont l'attention a été attirée là-dessus, devrait justement interrompre sa considération pour se tirer au clair à lui-même la question de savoir si ce ne serait pas l'éthique qu'il devrait incessamment développer jusqu'au plus haut

point, au lieu de vouloir, avec son aide, rendre des services à l'histoire mondiale. Du point de vue de l'histoire mondiale, on ne voit pas la faute de l'individu comme elle est, c'est-à-dire comme elle n'est que dans l'intention, mais on voit l'action extérieure absorbée par le tout, et comment, dans ce tout, elle tire à elle ses conséquences. Le contemplateur de l'histoire voit donc, ce qui éthiquement est tout à fait embrouillé et absurde, comment la bonne action aussi bien que la mauvaise entraîne avec elle la même conséquence : comment le meilleur des rois et tel tyran sont la cause du même malheur. Ou, plus exactement, même cela il ne le voit pas, car c'est une réminiscence éthique, non, il voit, ce qui éthiquement est un scandale, que du point de vue historico-mondial il doit, en dernière analyse, faire abstraction de la vraie distinction entre le bien et le mal telle que celle-ci n'existe que chez l'individu, et, à proprement parler, chez chaque individu seulement dans son rapport avec Dieu.

Du point de vue de l'histoire mondiale une proposition sera fausse, qui, du point de vue éthique, est vraie, oui, est la force vitale de l'éthique : le rapport de possibilité que chaque individualité existante a avec Dieu. Du point de vue historico-mondial on ne s'en préoccupe pas, parce qu'on comprend tout après coup, et qu'on oublie pour cette raison que les morts ont bien été aussi une fois vivants. Dans le « procès » de l'histoire mondiale, tel que le voient les hommes, Dieu ne joue donc pas le rôle principal ; de même que dans ce procès on ne voit pas l'éthique, de même on ne voit pas non plus Dieu, car si on ne le voit pas jouer le rôle dirigeant, c'est qu'on ne le voit pas. Dans le domaine éthique, il le joue dans ce rapport de possibilité dont nous venons de parler, et l'éthique est présent pour les existants, pour les vivants, et Dieu est le Dieu des vivants. Dans le procès de l'histoire mondiale, les morts ne sont pas appelés à la vie, mais seulement à une vie objective fantastique, et Dieu est dans un sens fantastique l'âme d'un procès. Dans le procès de l'histoire mondiale Dieu est métaphysiquement lacé en un « corset » de circonstance, à moitié métaphysique et à moitié esthétique-dramatique, qui est l'immanence.

Du diable si je voudrais être Dieu de cette manière. Un critique dramatique recommande au poète d'être assez bon pour se servir des individualités qu'il met en scène et pour en tirer tout ce qui est en elles ; si ce sont par exemple des jeunes filles il faut qu'elles se marient avant que la pièce soit finie, autrement cela ne va pas. En ce qui concerne le passé, tout se passe tout à fait comme si Dieu avait utilisé telles ou telles individualités, mais, lorsqu'elles vivaient, combien n'ont pas été rejetées à ce moment, et, celles qui ont été utilisées, que de fois n'ont-elles pas dû comprendre, en s'humiliant éthiquement, que devant Dieu il n'y a pas de privilège d'immanence, et que Dieu ne se sent gêné par aucune convention de théâtre ; elles ont dû comprendre ce en quoi cet éthicien enthousiaste que nous avons fait

parler plus haut trouvait son enthousiasme, que Dieu n'a pas besoin d'elles. C'est pourquoi nous ne disons pas que Dieu se contredit, qu'il crée et ensuite ne veut pas se servir de ce qu'il crée, non, éthiquement chacun aura assez à faire, et ce rapport de possibilité, qui fait l'enthousiasme de l'éthicien dans sa joie de Dieu, est la liberté de Dieu, laquelle, quand on la comprend bien, ne devient jamais immanence, ni avant, ni après, ni de toute éternité.

L'immanence de l'histoire mondiale est toujours troublante pour l'éthique, et pourtant la contemplation historico-mondiale se trouve justement dans l'immanence. Si un individu voit quelque chose d'éthique, c'est l'éthique en lui-même, et c'est un reflet de cela qui le conduit faussement à croire qu'il voit ce qu'il ne voit pourtant pas. Par contre, on trouve par là, ou on a trouvé, l'occasion de se tirer au clair à soi-même. La conclusion en effet ne serait pas correcte : plus un homme est développé éthiquement, plus il verra l'éthique dans l'histoire mondiale, non, c'est justement le contraire : plus il se développe éthiquement, moins il se préoccupera de l'histoire mondiale.

Laissez-moi maintenant rappeler plus clairement par une image la différence qu'il y a entre l'éthique et l'historico-mondial, le rapport éthique de l'individu à Dieu et le rapport de l'historico-mondial à Dieu. Il arrive bien parfois qu'un roi ait pour lui seul un théâtre royal, mais la différence, qui exclut ses sujets, est contingente. Il en est autrement quand nous parlons de Dieu et du théâtre royal qu'il a pour lui-même. Ainsi donc, le développement éthique de l'individu c'est le petit théâtre privé, où le spectateur est bien Dieu, mais aussi à l'occasion l'individu lui-même, bien qu'il doive être essentiellement acteur, je veux dire un acteur qui ne trompe pas mais au contraire fait voir (tous les développements éthiques étant une mise à nu devant Dieu). Par contre, l'histoire mondiale est pour Dieu la scène royale où il est l'unique spectateur, non pas d'une façon contingente mais essentiellement, parce qu'il est le seul qui *puisse* l'être. Ce théâtre n'est pas accessible pour un esprit existant. S'il s' imagine être spectateur, alors c'est qu'il oublie simplement qu'il doit être lui-même acteur sur le petit théâtre, en laissant à ce spectateur et poète royal le soin de l'employer comme il veut dans le drame royal, le *drama dramatum*.

Ceci vaut pour les vivants et ce n'est qu'à eux qu'on peut dire comment ils doivent vivre, et ce n'est que quand on comprend cela soi-même qu'on peut, si cela doit absolument arriver, reconstruire la vie d'un mort, s'il vous reste du temps pour cela. Mais tout à est l'envers si, au lieu de vivre soi-même et d'apprendre par là comment on fait revivre les morts, on veut apprendre de morts (que l'on comprend comme s'ils n'avaient jamais vécu) comment on doit — oui, c'est incroyablement à l'envers — vivre — comme si l'on était déjà mort.

δ) S'il n'en est pas ainsi du devenir subjectif, si ce n'est pas le devoir, le plus grand devoir assigné à chaque homme, un devoir suffisant pour la vie la plus longue, car il a cette propriété particulière qu'il ne cesse que quand la vie est finie — s'il n'en est pas ainsi du devenir subjectif : alors il subsiste encore une difficulté, qui à mon avis doit peser lourdement sur la conscience chargée de chaque homme, au point qu'il devrait désirer la mort pour aujourd'hui plutôt que pour demain. De cette objection on ne parle pas à notre époque objective et libérale, qui a beaucoup trop à faire avec le système et les formules pour se préoccuper de la vie humaine. L'objection est la suivante : *si on ne considère que le développement de la génération ou de la race, ou du moins si on le considère comme étant ce qui est le plus haut, comment explique-t-on alors la prodigalité divine qui, pour mettre en train le développement de l'histoire mondiale, utilise, une génération après l'autre, cette infiniment grande légion d'individus ?* Le drame historico-mondial se déroule infiniment lentement : pourquoi Dieu ne va-t-il pas plus vite s'il ne veut que cela ? Quelle patience peu dramatique, ou plutôt quelle prosaïque et ennuyeuse prolixité ! et, s'il ne veut que cela, quelle horreur de gaspiller comme un tyran des myriades de vies humaines ! Mais le contemplateur se met-il en peine de cela ? A ses yeux reluit de façon historico-mondiale le jeu de couleurs de la génération, comme dans la mer celui d'un banc de harengs : les harengs séparés n'ont pas grande valeur. Étourdi il regarde fixement dans cette énorme forêt de la génération, et de même que les arbres empêchent certains de voir la forêt, lui ne voit que la forêt et pas un seul arbre. Il suspend systématiquement des rideaux et a besoin pour cela de peuples et de nations, les individus ne sont rien pour lui ; l'éternité on la drape avec une vue générale systématique et d'une façon éthiquement absurde. La poésie se prodigue en rêveries et, loin de jeûner elle-même, elle n'ose pas non plus présumer cette parcimonie divine de l'infini qui, du point de vue éthico-psychologique, n'a pas besoin de beaucoup d'hommes mais, d'autant plus, d'idée. Ce n'est pas merveille, alors, qu'on aille même jusqu'à admirer le contemplateur qui, dans sa sublimité, dans son héroïsme, disons mieux, dans sa distraction, oublie qu'il est lui aussi un homme, un homme particulier existant ! Il se perd en s'hypnotisant sur ce spectacle de l'histoire mondiale, il meurt et s'en va, rien de lui ne reste en arrière, ou plutôt il reste lui-même en arrière, tel un billet que le contrôleur garde comme un signe que le spectateur a quitté la salle. — Si, au contraire, devenir subjectif est le plus haut devoir assigné à un homme, tout s'arrange très bien. Il s'ensuit premièrement qu'il n'a rien à faire avec l'histoire mondiale, mais à cet égard s'en rapporte au royal auteur du drame ; et ensuite il n'y a pas de gaspillage, car, les individus fussent-ils aussi innombrables que les grains de sable de la mer, le devoir de devenir subjectif n'en est pas moins imposé à

chacun ; et enfin par là on ne conteste aucunement la réalité du développement de l'histoire mondiale, qui trouve au contraire, Dieu et l'éternité étant mis à part, aussi bien son temps que son lieu.

ε) Ainsi d'abord l'éthique, le devenir-subjectif, ensuite l'historico-mondial. Au fond même le plus objectif des hommes sent bien dans son for intérieur, d'accord avec ce que nous avons exposé, qu'il est juste que le sage comprenne d'abord la même chose que l'homme simple et se sente obligé comme lui — et alors seulement passe à ses spéculations historico-mondiales. Ainsi, d'abord ce qui est simple. Mais ceci est naturellement si facile à comprendre pour le sage (pourquoi, autrement, ce nom de sage ?) que cette compréhension n'est que l'affaire d'un instant, et qu'au même instant il est déjà plongé dans ses spéculations — et ainsi en va-t-il aussi sans doute de mes simples observations, il les a instantanément comprises, et est au même instant déjà beaucoup plus loin. Si pourtant je pouvais encore, un instant seulement, avoir l'occasion de parler au sage, je serais volontiers l'homme simple qui voudrait l'arrêter avec la simple considération suivante : *ce qui, pour le sage, est de tout le plus difficile à comprendre, n'est-ce pas justement le simple ?* L'homme simple comprend ce qui est simple directement, mais quand l'homme sage doit le comprendre, cela devient infiniment ardu. Est-ce là une offense contre le sage, qu'on lui attache une telle importance que la chose la plus simple devient la plus difficile, simplement parce que c'est lui qui a à faire avec elle ? En aucune façon. Quand une femme de chambre épouse un domestique, tout se passe tranquillement ; mais quand un roi épouse une princesse, c'est un événement. Est-ce avoir mauvaise opinion du roi que de le dire ? Quand un enfant babille librement, c'est peut-être un peu naïf, mais quand le sage dit exactement la même chose c'est peut-être devenu tout ce qu'il y a de plus riche de sens. Tels sont les rapports du sage avec la simplicité. En même temps qu'il honore avec enthousiasme la simplicité comme ce qu'il y a de plus haut, celle-ci l'honore à son tour, car elle semble à travers lui devenir quelque chose d'autre, malgré qu'elle reste la même. Plus, donc, le sage réfléchit sur ce qui est simple (et le fait, déjà, qu'il puisse être question de s'en occuper longtemps, montre que ce n'est pourtant pas si facile) plus cela lui devient difficile ; et pourtant il se sent saisi par une humanité profonde, qui le réconcilie avec toute la vie : que la différence entre le sage et l'homme le plus simple n'est que cette petite différence évanouissante, que *l'homme simple sait l'essentiel*, tandis que le sage peu à peu *sait* qu'il le sait ou *sait* qu'il ne le sait pas, mais que ce qu'ils savent est la même chose. Peu à peu — et ainsi va la vie du sage jusqu'à son terme : où restait-il donc là du temps pour s'intéresser à l'histoire mondiale ?

Mais l'éthique n'est pas seulement un savoir, mais aussi, en même temps, un agir, qui se rapporte à un savoir, et un agir tel que sa répétition devient parfois, à plusieurs égards, plus difficile que le premier agir. Nouveau retard — si l'on veut *partout* [en français dans le texte] arriver à l'historico-mondial. Pourtant, à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire mondiale il faut que j'avoue ici, sur moi-même, quelque chose de triste, qui est peut-être cause de ce que je vois des devoirs de nature à remplir toute une vie, tandis que d'autres en auront fini avec eux avant que le point ne soit mis à cette phrase. Voyez, la plupart des hommes sont par nature de si braves gens, d'abord de braves enfants, ensuite de braves jeunes hommes, puis de braves hommes et femmes. C'est naturellement quelque chose de tout différent. Ce n'est que quand on en est arrivé à ce point que sa femme aussi bien que toutes ses belle-sœurs *en masse* [en français dans le texte] disent d'un homme qu'il est vraiment un brave homme, comme on en trouve peu — oui, alors on peut bien avoir le temps de s'intéresser à l'histoire mondiale. Ceci n'est malheureusement pas mon cas. Hélas, le peu de personnes qui me connaissent et, je l'avoue, moi-même aussi, ne le savons que trop bien : que je suis un homme dépravé et corrompu. Ce n'est que trop vrai ; pendant que tous les braves gens sont tout prêts, sans façons, à s'intéresser à l'avenir de l'histoire mondiale, je dois, parfois, m'asseoir dans ma chambre et pleurer sur moi-même. Bien qu'en effet mon père soit mort et que je n'aie plus à l'école, bien que l'éducation de l'État ne m'ait pas échoué en partage, je me suis pourtant aperçu de la nécessité de faire quelque peu attention à moi-même. Naturellement je ne peux pas nier que c'est beaucoup plus volontiers que j'irais à Frederiksberg [parc d'un quartier de Copenhague] ou m'occuperais de l'histoire mondiale. Bien entendu je n'ai pas non plus de femme, qui pourrait dire que je suis vraiment un brave homme ; il faut que ce soit moi qui m'occupe entièrement de moi-même. Le seul qui me console est Socrate. On raconte en effet qu'il aurait découvert en lui-même une disposition à tous les vices. Peut-être cette découverte l'a-t-elle amené à abandonner l'étude de l'astronomie, que l'époque réclame aujourd'hui. J'accorde volontiers combien peu, par ailleurs, je ressemble à Socrate. C'est sans doute son savoir éthique qui l'a aidé à faire cette découverte. Avec moi c'est une autre affaire : je suis suffisamment pourvu de passions violentes et autres choses du même genre, et j'ai, en conséquence, suffisamment de peine pour, avec l'aide de ma raison, faire de cela quelque chose de bon ¹.

¹ Je voudrais par ces mots rappeler la remarquable définition qu'a donnée Plutarque de la vertu (dans *De virtute morali*, I). « La vertu éthique a les passions comme étoffe, la raison comme forme. » Cf. son petit ouvrage sur les vertus éthiques.

Mais, pour ne pas détourner l'attention sur moi, tenons-nous-en à Socrate, auquel les *Miettes* ont déjà eu recours. Il découvrit donc par son savoir éthique qu'il avait une disposition à tout le mal. Voyez, on ne va plus maintenant comme sur des roulettes vers la contemplation de l'histoire mondiale. Au contraire, le chemin de l'éthique devient très long, car il ne commence que quand on fait cette découverte. Plus profondément on la fait et plus on aura à agir ; plus profondément on la fait, plus on devient éthique ; plus on devient éthique, moins on a de temps pour l'histoire mondiale.

Il est étrange de voir combien le simple peut être prolix. Prenons un exemple tiré du domaine religieux (qui a vrai dire est si proche du domaine éthique qu'ils ne cessent de communiquer l'un avec l'autre) : Prier est quelque chose de très simple, on pourrait croire que c'est aussi facile que de boutonner son pantalon, et, s'il n'y avait pas d'autre obstacle sur le chemin, qu'on pourrait bientôt aller droit sur l'histoire mondiale. Et pourtant, comme c'est difficile ! Intellectuellement je dois avoir une représentation tout à fait claire de Dieu, de moi-même et de mon rapport à lui, et de la dialectique de ce rapport, qui est celle de la prière, pour que je ne confonde pas Dieu avec quelque chose d'autre, de telle façon que ce ne soit pas Dieu que je prie ; et pour que je ne me confonde pas moi-même avec quelque chose d'autre, de telle façon que ce ne soit pas moi qui prie ; et pour que dans le rapport de la prière je maintienne la différence et le rapport. Voyez, des gens mariés raisonnables accordent qu'ils ont besoin d'une vie commune quotidienne pendant des mois et des années pour apprendre à bien se connaître, et pourtant Dieu est beaucoup plus difficile à connaître. Car il n'est pas en quelque sorte quelque chose d'extérieur, comme une femme à qui je peux demander si elle est maintenant contente de moi. Quand dans mon rapport avec Dieu je pense que ce que je fais est bien et que je ne me surveille pas avec une méfiance infinie contre moi-même, tout a l'air de se passer comme si Dieu était lui aussi content de moi, car Dieu n'est pas quelque chose d'extérieur, mais l'infini lui-même, non pas quelque chose d'extérieur qui se dispute avec moi quand j'agis mal, mais l'Infini lui-même, qui ne se sert d'aucunes paroles de blâme, mais dont la vengeance est terrible — celle-ci, en effet, que Dieu pour moi n'est pas du tout présent, malgré que je prie. Et prier est en même temps une action. Hélas, Luther était pourtant à cet égard un homme expérimenté, et on rapporte qu'il aurait dit que pas une seule fois dans sa vie il n'a prié si intérieurement qu'il n'ait été distrait dans sa prière par aucune pensée. Alors on devrait presque croire que prier est tout aussi ardu que de jouer *Hamlet*, dont on raconte que le plus grand des acteurs aurait dit qu'une seule fois il avait été tout près de bien le jouer, lui qui pourtant voulait consacrer toute sa force et

toute sa vie à la poursuite de cette étude. Celle de la prière ne devrait-elle pas être presque aussi sérieuse et importante ?

Mais alors devenir subjectif est une tâche très louable, comme le *quantum satis* d'une vie humaine. Également si, comme la femme de Lot, je me trouve dans la triste nécessité de devoir me hâter : même le meilleur des hommes aura largement de quoi s'occuper. Si, à cet égard, je puis être utile de quelque manière à un seul de mes contemporains, ce sera en faisant allusion à la parabole des arbres qui voulaient avoir le cèdre comme roi pour se reposer à son ombre. Ainsi notre époque veut aussi ériger un arbre de Noël systématique pour cesser de travailler et se reposer ; mais les arbres durent se contenter d'un buisson d'épines. Si, non pas en qualité de roi mais de modeste serviteur, je me compare à ce buisson, je dirais : je suis infructueux comme lui, il n'y a pas beaucoup d'ombre chez moi, et les épines sont pointues.

Devenir subjectif serait ainsi la plus haute tâche assignée à chaque homme, de même que la plus haute récompense, une béatitude éternelle, n'existe que pour l'homme subjectif, ou plus exactement s'engendre pour celui qui devient subjectif. En outre, devenir subjectif devrait donner à un homme, aussi longtemps qu'il vit, pleinement de quoi s'occuper, de telle sorte qu'il n'arriverait pas à un homme zélé, mais seulement à un homme agité, d'en avoir fini avec la vie avant que la vie n'en ait fini avec lui. Et celui-ci ne serait pas fondé à se moquer de la vie, mais bien plutôt moralement obligé à voir qu'il n'a sans doute pas correctement compris la tâche de la vie, car elle devrait naturellement durer autant que la vie, la tâche de la vie : de vivre. En conséquence, si l'individu considérait comme sa plus haute tâche de devenir subjectif, des problèmes se montreraient pendant l'accomplissement de cette tâche, lesquels seraient encore de nature à suffire au penseur, tout aussi bien que les problèmes objectifs que le penseur objectif a devant lui, lui qui va toujours plus loin et ne se répète jamais lui-même, car il dédaigne l'approfondissement de cette répétition dans la pensée unique, mais qui, par contre, fait l'admiration de son époque en étant d'abord penseur systématique, puis historien mondial, puis astronome, vétérinaire, inspecteur des eaux, géographe, etc.

Étrange ! Mais pourquoi ne devrait-ce pas suffire, si cette sagesse socratique, qui découvrait en l'homme, avant qu'il ait fini par être tout à fait un brave homme, la propension à tout le mal, nous amenait à faire une découverte analogue : qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'en avoir fini trop vite. Ceci est une considération très édifiante, extraordinairement propre à étendre la tâche, de telle façon qu'on n'est pas près d'en manquer. Réfléchissons à cette chose curieuse qu'il y a un cas où la valeur de l'action est en raison inverse de cette qualité de rapidité et de promptitude que, par ailleurs, on

apprécie et on loue tant. D'une façon générale on fait l'éloge de la célérité, et dans certains cas on la tient pour indifférente, mais ici elle doit même être rejetée. Quand, dans un examen écrit, on donne aux jeunes gens un travail à finir en quatre heures, cela ne fait rien que chacun ait fini avant l'heure fixée ou emploie tout son temps. Ici, donc, le travail et le temps sont deux choses. Mais là où le temps lui-même est le travail, c'est bien une faute d'avoir fini avant le temps. Supposons qu'on donne à un homme une journée pour s'occuper de lui-même et qu'il ait déjà fini son entretien à midi : sa promptitude ne serait pas un mérite. Il en est de même là où vivre est la tâche à remplir. En avoir fini avec la vie avant que la vie n'en ait fini avec soi, c'est justement ce qu'on appelle ne pas avoir fini son travail.

C'est ainsi qu'il en est. Qu'on me croie, car, il faut bien que je le dise moi-même, moi aussi je suis un potentat, malgré qu'on veuille peut-être d'habitude me ranger dans la catégorie des séminaristes et des maîtres d'école de villages. Je suis un potentat, pourtant ma puissance n'est pas celle d'un monarque ou d'un conquérant, car la seule puissance que je possède est celle de freiner. Mais ma puissance ne va pas loin non plus, car je n'ai de puissance que sur moi-même, et même celle-là je ne l'ai plus si je ne freine à chaque instant. Vouloir directement freiner mon époque, je n'ai pas de temps pour cela, et d'ailleurs je pense qu'il en serait comme quand quelqu'un, dans une voiture, saisit le siège qui est devant lui pour arrêter la voiture : il se met dans un rapport direct avec son époque et veut pourtant l'arrêter. Non, la seule chose à faire est de descendre soi-même de la voiture, et de s'arrêter soi-même.

Si on descend de la voiture (et, quand on vit avec son époque on est surtout de nos jours, et continuellement, en chemin de fer) et si on n'oublie jamais que la tâche consiste à freiner — car la tentation est d'en finir trop vite — alors on peut affirmer en toute sûreté que la tâche suffit à la vie. Il est impossible que la tâche soit fautive, car elle est justement de suffire. Qu'on soit regardé comme un séminariste ou comme quelqu'un de retardataire est d'ailleurs un bon signe, car ces sortes de personnes passent pour être de sens rassis.

Suivent maintenant quelques exemples qui montrent comment, quand on s'y arrête, le problème le plus simple se transforme en le plus difficile, de telle sorte qu'il n'y a pas de raison de tant se presser d'étudier l'astronomie, l'art vétérinaire ou autres choses du même genre, quand on n'a pas compris ce qui est simple. La brièveté ne peut être un obstacle, car les problèmes sont inépuisables.

Par exemple : mourir. J'en sais ce que les gens en général en savent : Si je prends une dose d'acide sulfurique, je meurs, de même que si je saute dans l'eau, si je dors dans l'oxyde de carbone, etc. ; je sais que Napoléon avait toujours du poison sur lui, que la Juliette de

Shakespeare en prit ; que les stoïciens tenaient le suicide pour un acte courageux, que d'autres le tiennent pour une lâcheté ; qu'on peut mourir d'une vétille si risible que l'homme le plus sérieux ne peut se tenir de rire sur la mort ; qu'on peut échapper à la mort certaine, etc. Je sais que le héros tragique meurt au cinquième acte, et qu'ici la mort reçoit dans le pathos une réalité intense qu'elle n'a pas quand meurt un tonnelier. Je sais que le poète varie jusqu'au comique sa façon de voir de la mort : je peux m'engager à décrire en prose les effets variés de la même disposition d'esprit. Je sais en outre ce que les pasteurs ont coutume de dire, je connais les thèmes habituels qui sont traités aux enterrements. S'il n'y a pas d'autre obstacle pour passer à l'histoire mondiale, je suis prêt, car je n'ai besoin que d'acheter du drap noir pour en faire une soutane et je ferai des allocutions funéraires aussi bien qu'un pasteur ordinaire, car que les garnitures de velours [que portent seuls, sur la poitrine, les évêques et les docteurs en théologie] soient plus élégantes, je le reconnais volontiers, mais la différence n'est pas essentielle, pas plus que celle entre un corbillard à cinq et à dix thalers. Mais voyez, malgré cette science peu commune et cette habileté à la faire valoir, je ne puis absolument pas regarder la mort comme quelque chose que j'aie compris. C'est pourquoi, avant de passer à l'histoire mondiale, dont je dois toujours dire : Dieu sait pourtant si elle te regarde en quoi que ce soit, je pense qu'il serait mieux de réfléchir sur la mort, pour que l'existence ne se moque pas de moi, si j'étais tellement savant que j'en eusse oublié de comprendre ce qui m'arrivera, ainsi qu'à tout homme, une fois — mais que dis-je, supposons que la mort soit assez perfide pour venir demain ! Déjà cette incertitude, si elle était comprise et fixée par un être existant, et, donc, justement parce qu'elle est une incertitude, si elle devait accompagner la pensée de tout, par conséquent aussi accompagner mes débuts dans l'histoire mondiale, me faire comprendre qu'il y a lieu de commencer par quelque chose qui en vaille la peine, si la mort venait demain — déjà cette incertitude soulève des difficultés incroyables. Des difficultés sur lesquelles l'attention du sermonneur n'est même pas attirée, si bien que, tout en croyant méditer sur l'incertitude de la mort, il oublie cette incertitude pour s'identifier en pensée avec ce qu'il dit de l'incertitude. Car, pendant que dans son émotion il secoue ses auditeurs en leur parlant de l'incertitude de la mort, il conclut en les encourageant à prendre une résolution pour toute la vie, et a ainsi, à la fin, oublié en fait l'incertitude de la mort, car autrement sa résolution enthousiaste pour toute la vie devrait être prise dialectiquement par rapport à l'incertitude de la mort. Penser à cette incertitude une fois pour toutes ou une fois par an, le premier janvier, à un prêche matinal, est naturellement dépourvu de sens et équivaut à ne pas y penser du tout. Quand celui qui y pense ainsi explique en même temps l'histoire mondiale, ce qu'il dit de

l'histoire mondiale est peut-être magnifique, mais ce qu'il dit de la mort est bête. Si la mort est toujours incertaine, si je suis mortel : cela signifie que cette incertitude ne peut être comprise d'une façon générale, si je ne suis pas aussi un homme en général. Mais cela je ne le suis pourtant pas, cela, ne le sont que des gens distraits, comme par exemple le libraire Soldin, et, même si je commence par l'être, ma tâche dans la vie n'en est pas moins de devenir subjectif, et, dans la mesure même où j'y réussirai, l'incertitude de la mort sera pour ma personnalité dialectiquement toujours plus pénétrante ; il sera donc pour moi toujours plus important de m'en pénétrer l'esprit à chaque instant de ma vie, car, cette incertitude subsistant à chaque instant, elle ne peut être vaincue que si je la vains à chaque instant. Si au contraire l'incertitude de la mort est quelque chose en général, alors le fait que je meurs est aussi quelque chose en général. La mort est peut-être un tel quelque chose en général pour les gens systématiques, pour les gens distraits ; pour feu le libraire Soldin la mort doit avoir été ainsi quelque chose en général « comme il voulait se lever le matin, il ne savait pas qu'il était mort ». Mais que *je* meure n'est pas du tout pour moi ainsi quelque chose en général ; ce l'est pour les autres. *Je* ne suis pas non plus pour moi un tel quelque chose en général, peut-être le suis-je pour les autres. Mais si la tâche consiste à devenir subjectif, chaque sujet devient *pour lui-même* exactement le contraire d'un tel quelque chose en général. Il me semble aussi qu'il est assez gênant d'être tant pour l'histoire mondiale, et ensuite, à la maison, d'être ainsi pour soi-même un quelque chose en général. Il est déjà assez gênant qu'un homme qui, dans une assemblée politique, a une aussi extraordinairement grande importance, quand il revient à la maison chez sa femme, ne soit pour elle que ce quelque chose en général, ou bien d'être, un Diederich Menchenschreck [comédie de Holberg, scène XX] historico-mondial, et ensuite, chez soi, oui, je ne veux pas en dire plus ; mais c'est pourtant une histoire encore plus gênante d'être en si mauvais termes avec soi-même, et, plus que tout, de rester dans l'incertitude là-dessus. L'homme si distingué qui s'occupe de l'histoire mondiale ne peut pourtant pas me refuser une réponse à la question de ce que c'est que mourir, et aussitôt qu'il répond commence la dialectique. Quelque raison qu'il donne pour ne pas vouloir s'attarder plus longtemps à de telles pensées, c'est peine perdue, car cette raison est de nouveau rendue dialectique, de façon à voir en quoi elle consiste essentiellement. Je devrais donc alors demander s'il peut en somme y avoir du tout une représentation de la mort, si on l'anticipe, et si *anticipando* on peut l'éprouver dans une représentation, ou bien si cette représentation ne peut avoir lieu que quand la mort est vraiment là, étant donné que sa vraie existence est non-existence, et qu'elle ne peut donc exister qu'en n'existant pas ; en d'autres termes si l'idéalité peut vaincre

idéalement la mort par le fait qu'elle la pense, ou bien si la matérialité est victorieuse dans la mort, en sorte qu'un homme meurt comme un chien, tandis que la mort ne peut être abolie que par la représentation qu'en a le mourant à l'instant de la mort. Cette difficulté peut aussi être exprimée en demandant si les choses sont telles que le vivant ne peut pas du tout s'approcher de la mort, du fait qu'il ne peut par l'expérience s'en rapprocher suffisamment sans devenir d'une façon comique la victime de son expérience ; et, en l'éprouvant, il ne peut revenir en arrière, il n'apprend donc rien de l'expérience, car il ne peut s'en retirer lui-même et en tirer profit plus tard, mais au contraire reste pris dedans. Si maintenant l'on répond que la mort ne peut trouver place dans une représentation, cela ne termine pas du tout l'affaire. Une réponse négative, un non doit être dialectiquement déterminé d'une façon tout aussi circonstanciée qu'une réponse positive, et seuls les enfants ou les simples d'esprit se laissent satisfaire par un « on n'en sait rien ». L'homme qui pense veut en savoir davantage, non pas à vrai dire de façon positive là où, d'après notre idée, il ne peut y avoir de réponse que négative, mais il veut qu'on lui tire au clair dialectiquement qu'on doit répondre par un non, et cette clarification dialectique met cette réponse négative en rapport avec tous les autres problèmes d'existence, de sorte qu'il restera suffisamment de difficultés. Si au contraire on répond par l'affirmative, alors on demande ce qu'est la mort, ce qu'elle est pour le vivant, comment sa représentation doit changer toute la vie d'un homme, quand, pour penser à l'incertitude de la mort, il doit y penser à chaque instant afin de s'y préparer. On demande ce que cela signifie de s'y préparer, car on fait ici de nouveau une différence entre sa venue réelle et la représentation qu'on s'en fait (laquelle différence semble faire de toute ma préparation quelque chose d'insignifiant, si ce qui arrive réellement n'est pas la même chose que ce à quoi je me suis préparé ; et, si c'est la même chose, alors la préparation, quand elle est complète, est la mort elle-même). Et comment puis-je me préparer, puisque la mort peut venir au moment même où je commence à me préparer ? On demande une expression éthique pour sa signification, une expression religieuse pour la victoire sur elle. On réclame un mot de délivrance qui explique son énigme, et un mot qui vous lie, avec lequel le vivant puisse se défendre contre la représentation continuelle de la mort, car l'irréflexion et le manque de mémoire ne peuvent tout de même être si notoirement recommandés comme sagesse de vie. Et puis c'est une action, pour un sujet, de penser sa mort. Qu'un homme quelconque, aussi bien un homme distrait comme le libraire Soldin qu'un homme systématique, pense du tout à la mort, ce n'est certainement pas une action, ce n'est qu'un certain quelque chose, et ce quelque chose ne se laisse pas bien approfondir. Mais si notre tâche est de devenir subjectif, la pensée de la mort n'est

pas pour le sujet individuel un certain quelque chose, mais une action, car c'est justement en elle que réside le développement de la subjectivité, que l'homme en réfléchissant sur sa propre existence se travaille lui-même en agissant, qu'ainsi il pense vraiment ce qui est pensé en le réalisant, qu'il ne pense donc pas une seule seconde : maintenant je vais y faire attention à chaque instant, mais qu'il y fait attention à chaque instant. Ici donc tout devient toujours plus subjectif, comme il est naturel quand on s'efforce de développer la subjectivité. Au fond la communication d'homme à homme semble livrée au mensonge et à la tromperie, si quelqu'un veut tromper ; car un homme n'a qu'à dire : j'ai fait cela, et on ne va pas plus loin. Bon, mais quoi alors ? si pourtant il ne l'avait pas fait ? Oui, qu'est-ce que cela peut me faire, c'est tant pis pour lui-même. Quand il s'agit de quelque chose d'objectif, le contrôle est plus aisé ; si par exemple quelqu'un disait que Frédéric VI a été empereur de Chine, on dirait : c'est un mensonge. Si, au contraire, quelqu'un parle de la mort, de la façon dont il a médité sur elle, et, par exemple, sur son incertitude, il ne s'ensuit pas encore qu'il l'ait fait réellement. Certainement. Pourtant on peut d'une façon plus rusée arriver à savoir s'il ment. Qu'on le laisse seulement parler : s'il est un imposteur, il se contredit lui-même justement quand il donne ses assurances les plus solennelles. La contradiction n'est pas directe, mais réside en ceci que l'énoncé même de ce qu'il dit ne contient pas en soi la conscience de ce qu'il exprime directement. Cet énoncé lui-même peut, regardé objectivement, être direct, mais l'homme a seulement le tort de réciter une leçon ¹. Qu'en même temps il transpire et donne des coups de poing sur la table ne prouve pas du tout qu'il ne récite pas, mais prouve seulement, ou bien qu'il est très bête, ou bien qu'il est en même temps conscient lui-même dans son for intérieur qu'il récite. Il est en effet très bête de se laisser mettre par son débit dans un mouvement de sensibilité, car un mouvement de sensibilité est quelque chose d'intérieur et le débit quelque chose d'extérieur, tout comme de lâcher de l'eau. Et c'est une tromperie misérable de vouloir cacher son manque d'intériorité en frappant sur la table. Voyez, si le fait de mourir doit être mis ainsi en relation avec toute la vie du sujet, je dois dire, même s'il s'agit de ma vie, que je suis très éloigné d'avoir compris la mort, et encore plus d'avoir réalisé ma tâche dans l'existence. Et pourtant j'y ai réfléchi sans cesse, j'ai cherché un guide dans les livres — et n'en ai pas trouvé ².

¹ On n'a qu'à faire attention à la présence redupliquée de la pensée dans chaque parole, dans chaque phrase, digression, métaphore, ou image spontanée, pour découvrir si un homme ment — à condition toutefois que l'on se surveille minutieusement soi-même, car un tel don d'observation s'acquiert gratuitement par une concentration passive, on l'obtient, mais en général on dédaigne de s'en servir.

Par exemple : *être immortel*. J'en sais ce que les gens en savent généralement ; je sais que quelques-uns admettent l'immortalité et que d'autres disent qu'ils ne l'admettent pas. S'ils ne l'admettent pas réellement je n'en sais rien. C'est pourquoi l'idée ne me vient pas non plus de vouloir les combattre, car ceci est dialectiquement si ardu que j'aurais besoin de beaucoup de temps, jusqu'à ce que devienne pour moi dialectiquement claire la question de savoir si un tel combat aurait une réalité, si la dialectique de la communication, quand on la comprend, approuverait cette manière d'agir ou la transformerait en une passe d'armes en l'air, si la conscience de l'immortalité est une matière à enseignement dans laquelle on peut donner des leçons et comment l'enseignement doit être déterminé dialectiquement, touchant les présuppositions de celui à qui l'on enseigne, si celles-ci ne sont pas si essentielles que l'enseignement aboutit à un mécompte au cas où on n'en est pas aussitôt conscient, et, dans ce cas, si l'enseignement ne devient pas un enseignement négatif. Je sais en outre que quelques-uns ont trouvé l'immortalité chez Hegel [Paul Möller, 5^e volume, p. 39] et d'autres pas ; je sais que je ne l'ai pas trouvée dans le système et qu'il est d'ailleurs déraisonnable de l'y chercher. Car toute pensée systématique se trouve en un sens fantastique *sub specie aeterni*, et aussi l'immortalité en tant qu'éternité, mais cette immortalité n'est pas du tout celle dont il s'agit, car c'est l'immortalité de l'être mortel qui est en question, question à laquelle on ne peut répondre par la preuve que l'éternel est immortel, car l'éternel n'est pas le moi tel, et l'immortalité de l'éternel est une tautologie et un abus de mots. J'ai lu *Une âme après la mort* du professeur Heiberg, oui je l'ai lue avec le commentaire du Pasteur Tryde. [*Revue de littérature et de critique*, 1841, pages 184-195.] Que ne l'ai-je pas fait ! Car à la lecture d'une poésie on se réjouit esthétiquement et on n'exige pas l'extrême précision dialectique nécessaire pour un étudiant qui veut régler sa vie sur un tel guide. Si le commentateur oblige quelqu'un à chercher quelque

² Bien que cela ait déjà souvent été dit, je vais pourtant le répéter ici encore une fois : ce qui est développé ici ne concerne aucunement les simples que Dieu conserve dans leur aimable simplicité, cependant qu'ils éprouvent d'une autre manière le poids de la vie, les simples qui ne ressentent pas le besoin d'un autre genre de compréhension, ou, quand ils le ressentent, se bornent humblement à le laisser se muer en un soupir sur la misère de cette vie, un seul soupir qui trouve humblement sa consolation en ce que le bonheur de la vie ne réside pas dans la connaissance. Par contre, cela s'adresse à celui qui pense avoir la force et les commodités nécessaires pour une recherche plus approfondie, et cela s'adresse à lui pour qu'il ne s'adonne pas sans réflexion à l'histoire mondiale, mais se souvienne d'abord qu'être un homme existant est pour chaque homme une tâche si astreignante, et pourtant si naturelle, qu'on la choisit naturellement en premier lieu et qu'on trouve vraisemblablement dans cette tâche astreignante assez à faire pour toute la vie.

chose de tel dans la poésie, alors il n'a pas fait valoir la poésie. Maintenant je pourrais peut-être apprendre du commentateur ce que je n'ai pas appris par la lecture de son commentaire, au cas où le pasteur Tryde voudrait bien me prendre en pitié et me montrer dans ses leçons de catéchisme comment on peut construire une manière de voir la vie sur les choses profondes qu'il dit dans ses paraphrases. Car, gloire au pasteur Tryde, rien que de ce petit écrit de lui, on peut sûrement construire plusieurs conceptions de la vie — mais une seule je ne puis la trouver — hélas, et c'est là justement le malheur, c'est d'elle dont j'ai besoin. N'étant pas un grand savant je n'en ai pas besoin de plus d'une. Je sais en outre que feu le professeur Paul Möller [*Sur l'immortalité*, Écrits posthumes de P. Möller, vol. V, p. 38 à 140], qui pourtant était bien au courant de la philosophie la plus récente, n'eut vraiment qu'à la fin de sa vie l'attention attirée sur la difficulté infinie de la question de l'immortalité quand elle est posée simplement, quand on ne demande pas une nouvelle preuve, ni ne s'occupe des interprétations enfilées bout à bout de Dupont et de Durand, ni de la meilleure manière de les passer sur le fil. Je sais aussi qu'il chercha à s'expliquer là-dessus dans un traité, et que ce traité exprime clairement sa répugnance à l'égard de la spéculation moderne. Ce qui rend la question difficile est justement qu'elle est posée simplement, et non pas par un privat-docent bien dressé qui s'enquiert de l'immortalité de l'homme, c'est-à-dire, de l'homme en tant que tel au sens abstrait du mot et, en un sens fantastique, du genre humain. Un tel privat-docent pose les questions et y répond toujours de la façon que des lecteurs également bien dressés tiennent pour correcte. Devant de semblables considérations un pauvre lecteur pas dressé reste hébété comme l'auditeur d'un examen où questions et réponses sont arrangées d'avance, ou comme quelqu'un qui vient dans une famille où on parle une langue particulière dans laquelle on emploie bien les mots de sa langue maternelle mais qui veulent dire autre chose. Il s'ensuit en général que la réponse est très facile, car on a d'abord changé la question, ce pourquoi on ne peut à vrai dire nier qu'une réponse soit donnée, mais bien affirmer à bon droit que la question n'est plus celle qu'elle a l'air d'être. Quand à un examen, le professeur doit faire passer une épreuve d'histoire danoise et, sachant que l'élève ne la connaît pas, donne aussitôt un autre tour à sa question en interrogeant par exemple sur les rapports d'un autre pays avec le Danemark, puis sur l'histoire de ce pays : peut-on dire alors que l'examen a porté sur l'histoire du Danemark ? Quand des écoliers écrivent un mot sur leurs livres et ajoutent : v. plus loin p. 101, et, page 101 : v. p. 216, et page 216 : v. p. 134, et là enfin : poisson d'avril : peut-on dire à juste titre qu'on avait profit à cette recherche — pour être dupe ? Un livre (cf. Paul Möller, p. 139) pose la question de l'immortalité de l'âme. Le contenu du livre est la

réponse à cette question. Mais, ainsi que le lecteur pourra s'en convaincre en le lisant de part en part, ce contenu consiste dans les opinions enfilées bout à bout de tous les hommes les plus sages et les meilleurs sur l'immortalité. C'est donc là ce qu'est l'immortalité. Eh, grand Dieu chinois, la question de l'immortalité est-elle donc une question savante ? Honneur à la science, honneur à celui qui s'y entend à traiter savamment la savante question de l'immortalité, mais la question de l'immortalité n'est pourtant pas essentiellement une question savante, elle est une question d'intériorité que le sujet lui-même doit se poser en devenant subjectif. Objectivement, on ne peut pas du tout y répondre, parce qu'on ne peut pas du tout objectivement poser la question de l'immortalité, car l'immortalité est justement la potentialité et le plus haut développement de la subjectivité. C'est seulement en devenant vraiment subjectif que la question peut se poser clairement, et comment alors pourrait-elle recevoir une réponse objective ? Socialement, on ne peut pas du tout répondre à la question, parce qu'elle ne se laisse pas poser socialement, car seul le sujet qui veut devenir subjectif peut la comprendre et la poser correctement : deviens-je ou suis-je immortel ? Voyez, pour plusieurs choses on peut très bien s'associer, ainsi plusieurs familles peuvent se mettre ensemble pour avoir une loge au théâtre, et trois messieurs séparés peuvent s'associer pour avoir un cheval de selle, en sorte que chacun puisse le monter tous les trois jours. Mais il n'en est pas ainsi pour l'immortalité ; la conscience de mon immortalité m'appartient à moi tout seul ; au moment précis où je suis conscient de mon immortalité, je suis absolument subjectif et ne puis devenir immortel en compagnie de deux autres messieurs et à tour de rôle. Les collecteurs de souscriptions, qui réunissent de nombreux hommes et femmes éprouvant un besoin général d'immortalité, ne sont pas non plus récompensés de leur peine, car l'immortalité est un bien qui ne se laisse pas extorquer par une nombreuse souscription. Systématiquement l'immortalité ne se laisse pas non plus prouver. La faute ne réside pas dans les preuves, mais en ce qu'on ne veut pas comprendre que d'un point de vue systématique toute la question est un non-sens, en sorte qu'au lieu de chercher de nouvelles preuves on devrait plutôt chercher à être un peu subjectif. L'immortalité est l'intérêt le plus passionné de la subjectivité, la preuve gît justement dans l'intérêt. Quand, d'une façon tout à fait conséquente du point de vue systématique, on en fait objectivement abstraction : Dieu sait ce qu'est alors l'immortalité, comment on peut seulement avoir le désir de la prouver, ou comment on peut tomber dans l'idée fixe de continuer à s'en occuper. Si on pouvait systématiquement suspendre une immortalité comme le chapeau de Gessler, et que tous, en passant par là, nous retirions notre chapeau devant, cela ne s'appellerait pas être immortel ou conscient de l'immortalité.

Le mal incroyable que se donne le système pour prouver l'immortalité est peine perdue. C'est aussi une risible contradiction : vouloir répondre systématiquement à une question qui a cette particularité qu'elle ne se laisse pas poser systématiquement. C'est comme quand on veut peindre Mars dans l'armure qui le rend invisible. La pointe git dans l'invisibilité, et, pour l'immortalité, la pointe gît dans la subjectivité et dans son développement subjectif. — De sorte que, tout naïvement, le sujet existant ne s'enquiert pas de l'immortalité en général, car un semblable fantôme n'existe pas du tout, mais il s'enquiert de son immortalité, de ce que cela signifie de devenir immortel, de la question de savoir s'il peut faire quelque chose pour cela, ou s'il le devient tout seul, ou s'il ne l'est pas mais peut le devenir. Dans le premier cas, il demande si cela a une importance, et laquelle, qu'il ait laissé s'écouler une partie de son temps sans l'employer, s'il y a peut-être une plus grande ou une plus petite immortalité. Dans l'autre cas, il demande quelle signification cela doit avoir pour toute une existence humaine que ce qu'il y a de plus haut dans la vie devienne comme une bouffonnerie, si bien que seules les tâches les plus basses sont assignées à la passion de la liberté qui habite en lui, laquelle passion n'a jamais à s'occuper de ce qu'il y a de plus haut, même pas négativement, car une action négative à cet égard serait sans doute de nouveau la plus astreignante des actions, à savoir celle-ci, d'éprouver, après qu'on a tout voulu faire avec enthousiasme et de toute sa force, d'éprouver que le plus haut est de se comporter soi-même à chaque instant d'une façon seulement réceptive vis-à-vis de ce pour l'acquisition de quoi on ferait quelque chose si infiniment volontiers. Il demande comment l'homme existant s'y prend quand il parle de son immortalité, comment il peut parler à la fois du point de vue de l'infini et de celui du fini et les réunir par la pensée au même instant, en sorte qu'il ne dit pas ceci maintenant et cela ensuite ; comment la langue et tout moyen de communication se comporte à cet égard, quand il y va de chaque mot, pour qu'il ne se glisse pas un petit adjectif nonchalant, ou une incidente diserte, qui détruit et tourne le tout en dérision ; quel est pour ainsi dire le lieu où l'on parle de l'immortalité, car on sait bien combien il y a de chaires de prédicateurs, dans Copenhague, et qu'il s'y trouve deux chaires de philosophie, mais où est le lieu qui constitue l'unité de l'infini et du fini, où l'on parle à la fois la langue de l'infini et celle du fini, à la fois de son infinité et de sa nature finie, et est-il possible de trouver ce point, dialectiquement si ardu, qui est pourtant nécessaire. Il demande comment l'homme maintient dans l'existence sa conscience de l'immortalité, pour que la conception métaphysique de l'immortalité n'aille pas apporter la confusion dans l'éthique et en faire une illusion, car éthiquement tout culmine dans l'immortalité, sans laquelle l'éthique n'est que mœurs et coutumes, et

métaphysiquement l'immortalité engloutit l'existence, oui, les soixante-dix années de l'existence, comme un rien, et pourtant ce rien doit être éthiquement infiniment important. Il demande comment l'immortalité change sa vie, en quel sens il doit avoir toujours présent à l'esprit la conscience de l'immortalité, ou s'il suffit peut-être de penser cette idée une fois pour toutes, si la réponse, au cas où elle est affirmative, ne montre pas que le problème n'est pas du tout posé, car à une telle conscience de l'immortalité une fois pour toutes correspondrait un tel sujet, en général. Et, par là, la question de l'immortalité est transformée fantastiquement en quelque sorte de risible, tout de même qu'il est, inversement, risible de voir des gens qui ont bousillé fantastiquement partout et ont été tout ce qu'on peut être, demander un jour, inquiets, au pasteur, si vraiment, maintenant, dans l'au-delà ils resteraient les mêmes — après qu'ils n'ont pas pu dans la vie supporter de rester quinze jours les mêmes et, pour cette raison, ont passé par tous les changements. Ainsi l'immortalité serait vraiment une étrange métamorphose, si elle pouvait transformer un pareil mille-pattes inhumain en l'identité éternelle avec soi-même qui est : d'être le même. Il demande s'il est sûr maintenant qu'il est immortel et ce qu'est cette certitude de l'immortalité, si, quand il la laisse être quelque chose de déterminé une fois pour toutes (cependant qu'il emploie sa vie à labourer son champ, à prendre femme et à arranger l'histoire mondiale), elle n'est pas justement l'incertitude, si bien que malgré tout son caractère déterminé il n'en est pas plus avancé, parce que le problème n'est même pas posé. Mais comme il n'a pas employé sa vie à devenir subjectif, sa subjectivité est quelque chose d'indéterminé, un quelque chose en général, et cette détermination abstraite est justement l'indétermination. Il demande si, quand il applique sa vie à devenir subjectif, cette détermination, parce qu'elle doit lui être présente à chaque instant par ce continuel rapport entre soi-même et cette alternative qu'est l'existence, n'est pas dialectiquement si ardue qu'elle devient indétermination. Si, au cas où le plus haut de ce à quoi il atteint est que cette détermination devient indétermination, s'il n'est pas mieux d'abandonner le tout, ou s'il doit mettre toute sa passion sur l'indétermination et se comporter avec une passion infinie à l'égard de l'indétermination de la détermination, en sorte que ceci serait la seule manière dont il pourrait avoir connaissance de son immortalité, aussi longtemps qu'il est dans l'existence. Car, en tant qu'existant, il est bizarrement composé, de telle manière que seul un être éternel peut posséder la détermination de l'immortalité d'une façon déterminée, mais qu'un existant ne peut la posséder que d'une façon indéterminée. Et s'enquérir de son immortalité est en même temps, pour le sujet existant qui se pose la question, une action, ce qui n'est pas le cas naturellement pour les gens distraits qui, de temps

en temps, posent la question de l'immortalité d'une manière tout à fait générale, comme si l'immortalité était un attribut qu'on a de temps en temps et comme si le sujet qui demande était un quelque chose en général. Il demande ainsi comment il s'y prend pour exprimer son immortalité par son existence, s'il lui donne vraiment expression, et il se contente jusqu'à nouvel ordre de cette tâche qui est en vérité bien suffisante pour une vie d'homme, car elle doit suffire pour l'éternité. Et ensuite ? Oui, ensuite, oui, quand il en a fini, alors vient le tour de l'histoire mondiale. Maintenant c'est naturellement l'inverse, maintenant on s'en prend d'abord à l'histoire mondiale, et en outre il apparaît en même temps ceci d'amusant, sur quoi un autre écrivain [Vigilius Haufniensis, *Le concept de l'angoisse*] a attiré l'attention, que, pendant qu'on prouve de mieux en mieux l'immortalité en général, la croyance en l'immortalité baisse de plus en plus.

Par exemple : *que signifie que je dois remercier Dieu pour ce qu'il me donne de bon ?* Je le dois, dit le pasteur, comme nous le savons tous, et, si seulement nous y faisons attention, il reste, pour ceux qui dans la vie ne se contentent pas des médiocres occupations des gens simples, du temps pour s'occuper de l'histoire mondiale. Pour rendre tout aussi facile que possible je n'objecterai même pas que cela prend pourtant du temps, non, j'admets même, pour me conformer aux directives du pasteur, que je sois tout prêt à le faire, si bien que je n'aie même pas à tenir compte du temps dont j'ai besoin pour, suivant l'exhortation du pasteur, abandonner ma répugnance (qu'il présuppose) à cet égard. J'admets donc que je suis prêt, de cœur, à remercier Dieu. Je n'en dis pas plus ; je ne dis pas que c'est réellement le cas, que je le sais avec certitude, vis-à-vis de Dieu, en effet, je parle de moi-même toujours avec incertitude, car il est en vérité le seul qui sache avec certitude ce qu'il en est de mes rapports avec lui. Déjà cette prudence à parler de nos rapports avec Dieu contient une diversité de déterminations dialectiques, et à défaut d'elle il nous arrivera sans doute ce qui est déjà arrivé à beaucoup de penseurs historico-mondiaux, que, quand ils parlent de ce qui est simple, ils se contredisent toutes les trois lignes. Je dois donc remercier Dieu, dit le pasteur ; et pour quoi ? Pour les choses bonnes qu'il me donne. On ne peut mieux. Mais pour quelles choses bonnes ? Mais sans doute pour les choses que je comprends comme bonnes. Halte-là ! Si je remercie Dieu pour les choses bonnes que je comprends comme bonnes, je me moque de Dieu, car, au lieu que mon rapport avec Dieu signifie que je me transforme à sa ressemblance, je transforme Dieu à ma ressemblance. Je le remercie pour les choses bonnes dont je sais qu'elles sont bonnes, mais ce dont je sais quelque chose c'est le fini, ainsi vais-je remercier Dieu de ce qu'il s'est conformé à mon

idée. Et pourtant je devrais justement apprendre, dans mes rapports avec Dieu, que je ne sais rien avec certitude, ainsi pas non plus si ceci est quelque chose de bon — et néanmoins je dois le remercier pour les choses dont je sais qu'elles sont bonnes, ce que je n'ai pourtant pas la permission de savoir. Alors quoi ? Dois-je alors me dispenser de remercier, si ce qui m'arrive est, d'après mon pauvre entendement fini, quelque chose de bon, que j'ai peut-être désiré très ardemment et de quoi, quand je le reçois, je me sens si accablé qu'il faut nécessairement que j'en remercie Dieu ? Pas précisément ; mais je dois réfléchir à ce que le fait que je l'ai désiré si vivement n'est pas un mérite, et n'en devient pas un du fait que mon désir se réalise. Je dois donc accompagner mon remerciement d'une excuse, pour être sûr que c'est Dieu avec qui j'ai l'honneur de parler et non mon ami et copain le conseiller de chambre Andersen ; je dois avouer à ma honte que cela me paraît si bon, je dois demander pardon de remercier pour cela, parce que je ne peux m'en empêcher. Je dois donc m'excuser de ce que je remercie. Ce n'était pas cela que disait le pasteur. De deux choses l'une, donc : ou bien le pasteur a voulu se moquer de moi, ou bien il ne sait pas lui-même ce qu'il dit — encore heureux si ce pasteur n'est pas en même temps préoccupé d'histoire mondiale ! Dans mes relations avec Dieu je dois précisément apprendre à me démettre de mon entendement fini, et avec cela du discernement qui m'est naturel, pour pouvoir toujours remercier dans l'irrationalité divine. Toujours remercier, est-ce quelque chose en général, quelque chose une fois pour toutes ? Cela s'appelle-t-il toujours remercier Dieu si, une fois par an, le deuxième dimanche de carême [la prière d'action de grâces spéciale du service divin pendant le Carême et le Vendredi Saint], au service divin de l'après-midi, je réfléchis que je dois toujours remercier Dieu, même pas peut-être, car s'il arrive comme un fait exprès que je suis particulièrement mal disposé le dimanche en question, alors je ne le comprends pas non plus ce jour-là. Ainsi remercier Dieu, cette chose simple, me place tout à coup devant une des tâches les plus astreignantes qui soient, et qui suffira à toute ma vie. Il faut donc peut-être un peu de temps pour que j'y atteigne, et, si j'y atteignais, que serait alors le but plus élevé vers lequel je devrais m'efforcer pour renoncer à celui-ci ? Tandis, donc que l'ami de l'homme qui craint Dieu, tandis que sa bien-aimée, inquiets, jettent les yeux sur lui et disent presque avec désespoir : malheureux, comme tu dois donc souffrir, celui-ci doit avoir le courage de dire, et de réaliser en action ce qu'il dit : votre amour vous égare, il m'arrive quelque chose de bon, je suis en bonne disposition pour remercier Dieu et ne désire qu'une chose c'est que mon action de grâces lui plaise. Et si, avant d'en venir là, je remercie Dieu pour les biens dont parle le pasteur, alors je dois avoir honte de le faire. La difficulté qui, dans nos rapports avec Dieu, se montre ici et à

chaque moment (en tout cas sur d'innombrables points) comme étant le passage vers le vrai devenir infini en Dieu qui trouve place dans l'action de grâces continuelle, tandis que le sermon du pasteur est un trompe-l'œil de mauvais aloi, cette difficulté, je peux professoralement l'exprimer ainsi : ce que l'homme simple et pieux fait tout uniment, le sage simple et pieux ne le fait qu'à travers l'humour. L'humoristique gît ici en ce que, à y regarder de près, il doit même apporter une excuse pour faire ce qui en première instance est ordonné et recommandé comme le plus haut. Ceci ne veut pas dire que le sentiment religieux du sage soit l'humour, mais que l'humour est la frontière d'où il détermine, quand il doit le faire, ce qu'il y a de religieux en lui, la frontière qui le sépare de ce qui est immédiat. Il est un point de transition, déjà difficile à atteindre, mais le vrai devenir infini de la religion l'a oublié à son tour. Mais je n'ai pas l'intention de faire un cours, pour ne pas m'habituer à réciter une leçon ni donner sujet à personne de le faire.

Par exemple : *que signifie le mariage ?* J'en sais ce que les gens savent d'habitude, j'ai accès au jardin où l'érotique [en danois « *érotique* » signifie ce qui se rapporte à l'amour sans une allusion particulière à la sensualité ou à la sexualité] cueille son bouquet de fleurs et le mien deviendra aussi odoriférant que celui de quiconque ; je connais l'armoire de la sacristie où les pasteurs cherchent leurs discours. S'il n'y a pas d'autre obstacle sur le chemin pour devenir historico-mondial, nous n'avons qu'à commencer. Mais — oui mais, mais quel est le point d'équilibre intermédiaire que représente le mariage, entre le pneumatique et le psycho-physiologique ? Comment n'est-il pas un obstacle à l'avancement ? Comment est-il du point de vue spirituel une bénédiction ? car ce qu'il est au point de vue érotique n'est qu'une réponse à une partie de la question ! Comment reste-t-il une tâche éthique *in concreto*, en même temps que l'amour fait des miracles ? Comment, en tant que couronnement de l'existence, n'est-il pas justement par trop parfait et ne donne-t-il pas un contentement (sauf quand des difficultés matérielles ou d'autres choses du même genre le dérangent, ce qui néanmoins ne doit pas entrer en ligne de compte), comment, dis-je, ne donne-t-il pas un contentement sujet à caution en ce qu'il signifie que l'esprit est obscurci en moi et ne saisit pas clairement la contradiction qu'un esprit immortel est devenu existant ? Le bonheur dans le mariage n'est-il donc pas justement une position critique, ceci dit sans recommander le mariage malheureux dont les souffrances ne sont en aucune façon identiques avec celles de l'esprit, ce signe sûr de mon existence, de ce que j'existe en tant qu'esprit. Le fantôme du paganisme n'apparaît-il pas encore dans le mariage et les paragraphes théologiques qui le concernent, ainsi que les discours onctueux et fleuris des pasteurs, qu'ils

coûtent un ou cent thalers, ne sont-ils pas une confuse diversité de savoir qui ne remarque pas (ou n'ose pas exprimer) tantôt la difficulté qui gît dans l'érotique, tantôt celle qui gît dans le religieux ? Oui, quand une fille de chambre épouse un valet par inclination, alors si elle le désire et si j'en ai les moyens, je paierai avec joie les musiciens et je danserai joyeusement avec elle le jour des noces, gai avec ceux qui sont gais, car elle n'éprouve sans doute pas le besoin d'une compréhension plus profonde. Que, parce que je sens ce besoin, je doive être meilleur qu'elle, est une absurdité qui est à cent lieues du cours pénible de ma pensée. Même si je trouvais ce que je cherche, je ne serais peut-être pas moitié aussi bon. Mais j'éprouve ce besoin de savoir ce que je fais, un besoin qui, pour sa plus grande victoire, ne reçoit comme récompense que cette ridiculement petite différence entre le savoir de l'homme simple et celui du sage, que le simple le sait et que le sage sait quelque chose du fait qu'il le sait ou du fait qu'il ne le sait pas. Oui, tout homme qui peut dire simplement et sincèrement qu'il n'éprouve pas le besoin de cette compréhension a bonne conscience ; malheur à celui qui le trouble, qui ne veut pas s'en rapporter à Dieu de ce qu'il exige particulièrement de chacun. Oui, celui qui, humblement, joyeux de son bonheur, pense avec une sincère modestie qu'après tout le genre humain ne commence pas avec lui, si bien que, quand l'amour le pousse, il suit avec confiance les *impressa vestigia* de la nature humaine et, « humblement soumis à Dieu et à la Majesté Royale de l'Amour » ne se croit pas capable d'avoir compris ce qui est en toute simplicité son bonheur humain : oui, il est digne d'être honoré ; malheur à celui qui ose vouloir introduire les dangers et les affres du combat spirituel dans le jardin conjugal comme une menace pour sa sécurité bénie. Mais quand partout on emploie de grands mots, quand on veut se moquer de Dieu avec l'histoire mondiale et le système, quand les pasteurs eux-mêmes se hâtent de retourner leur soutane pour qu'elle ressemble tant bien que mal à une robe de professeur, quand on raconte partout que l'immédiat est aboli, cela ne s'appelle-t-il pas irriter Dieu si l'on demande à ces esprits supérieurs ce qu'ils pensent de cette simple affaire ? J'ai lu ce que, dans *Enten – Eller* [« Ou bien ... ou bien »] et dans les *Étapes sur le Chemin de la vie*, l'assesseur a écrit sur le mariage, je l'ai lu de près. Cela ne m'a pas surpris d'apprendre que plus d'un, en plein courant avec l'histoire mondiale et l'avenir de l'humanité, ait trouvé à redire à une réponse qui ne fait que rendre l'affaire aussi difficile qu'elle était avant que l'assesseur n'en ait tenté une explication. De cela je ne puis en vouloir à l'assesseur, non plus que de son zèle enthousiaste pour le mariage, mais je pense néanmoins que, si toutefois j'arrive à mettre la main sur lui, il conviendra, si je lui glisse un petit secret à l'oreille, qu'il subsiste des difficultés.

Voyons celles-ci par quelques exemples. Je n'en manque sûrement pas, si bien que je puis continuer aussi longtemps qu'on voudra, cela suffira bien pour ma vie. sans que j'aie besoin de passer à l'astronomie ou à la science vétérinaire. Les exemples sont même parmi les plus faciles. La question devient beaucoup plus difficile quand on demande ce qu'est le religieux au sens le plus strict. On ne peut l'expliquer en laissant se produire de façon immanente le devenir-infini, mais au contraire en devenant attentif au paradoxe et en le maintenant à chaque instant, craignant précisément par-dessus tout une explication qui l'éloigne. Car le paradoxe n'est pas une forme passagère du rapport du religieux au sens strict avec l'existant, mais est essentiellement conditionné par ceci qu'il est existant, en sorte que l'explication qui éloigne le paradoxe transforme en même temps d'une manière fantastique l'existant en un fantastique quelque chose qui n'appartient ni au temps ni à l'éternité ; mais un tel quelque chose n'est pas un homme. Voyons maintenant les exemples. Et quoi alors ? qu'est-ce qu'il en résulte ? Rien, absolument rien ; je ne cesse de le dire : entre le savoir de l'homme simple et celui du sage sur ce qui est simple, il n'y a que cette risible petite différence, que l'homme simple sait, et que le sage-sait quelque chose du fait qu'il le sait ou du fait qu'il ne le sait pas. Mais par contre il résulte de là autre chose : s'il en est ainsi du savoir de quelqu'un à l'égard de ce qui est simple, ne serait-il pas plus correct d'être un peu réservé vis-à-vis de l'histoire mondiale ? Je n'en dis pas plus, les esprits supérieurs ont peut-être une bonne réponse à tout, peut-être même en ont-ils fini une fois pour toutes avec les tâches dont la caractéristique est qu'elles doivent suffire pour toute la vie. Mais quel dommage que ces précieux penseurs, qui font tant pour l'histoire mondiale, ne veuillent pas penser aussi à nous autres, petites gens, qui ne sommes pas tout à fait simples en tant que nous éprouvons un besoin de compréhension, mais qui sommes pourtant si bornés que nous éprouvons particulièrement un besoin de comprendre ce qui est simple.

J'ai donc cherché à me comprendre moi-même ; si misérable que soit la compréhension et si chétif que soit son résultat, je me suis décidé, pour compenser, à agir avec toute la passion que je possède sur la base de ce que j'ai compris ; peut-être d'ailleurs est-ce en fin de compte une diète plus saine de comprendre peu de chose, mais de posséder ce peu de chose avec la certitude infinie de la passion dans la compréhension de l'infini, que de savoir beaucoup et de ne rien posséder, parce que je suis moi-même fantastiquement devenu un fantastique quelque chose subjectif-objectif. J'ai considéré comme indigne de moi de rougir davantage devant les hommes et leur jugement que devant Dieu et son jugement ; comme lâche et vil de demander ce à quoi pouvait m'entraîner la honte devant les hommes plus que ce que commande la honte devant Dieu. Et quels sont-ils

donc ces hommes que l'on devrait craindre, une paire de génies peut-être, quelques critiques et ce qu'on voit dans la rue. Ou des hommes n'ont-ils pas vécu avant 1845 ? Ou que sont ces hommes en comparaison avec Dieu ? Qu'est le rafraîchissement que procure tout leur labeur bruyant en comparaison du délice de cette source retirée qui est dans chaque homme, de cette source jaillissante en laquelle Dieu habite, de cette source dans le silence profond, quand tout se tait ! Et qu'est le court instant des heures que j'ai à passer avec les hommes en face d'une éternité ? Me suivront-elles, peut-être, de toute éternité ? Le pasteur dit bien que nous nous reverrons, mais est-ce vrai de toutes nos connaissances du quartier ? Je ne le crois pas. Supposons qu'il y ait une séparation, supposons que j'aie eu tort : alors il fallait bien que je sois exclu de leur compagnie ; supposons que j'aie eu raison, alors j'arriverais sans doute dans une autre classe ; supposons que l'éternité soit si spacieuse que je ne puisse même pas apercevoir le vénérable prélat qui garantissait avec bienveillance que nous nous reverrions ! Mais malheur à moi si Dieu me condamnait au plus intime de mon être, parce que je voulais être, de façon mensongère, systématique et historico-mondial, et voulais oublier ce que c'est que d'être un homme, et aussi oublier ce que cela signifie qu'il est Dieu ; malheur à moi ! Malheur à moi dans le temps, et c'est plus effrayant encore s'il me saisit dans l'éternité ! Son jugement est le dernier, le seul, je ne peux échapper à sa connaissance, car elle pénètre et travaille le moindre mouvement de ma conscience et pétrit son plus intime commerce avec elle-même ; sa présence est une conscience éternelle — et je devrais oser avoir honte de lui !

Ceci résonne presque comme quelque chose de sérieux. Si, maintenant, je ne me réclamaïs que de visions et de révélations et du fait d'avoir une tête rouge, beaucoup, s'ils ne le tenaient pas pour une congestion, le prendraient au sérieux. Car de même que, quand Socrate vivait, l'exigence du temps était qu'il demandât grâce devant le tribunal avec des pleurs et des gémissements — alors il aurait été acquitté : de même l'exigence de notre temps est que l'on pousse des rugissements historico-mondiaux et des cocorico systématiques, en même temps qu'on s'annonce soi-même comme le Prophète attendu. Mais je ne puis m'appuyer sur un miracle, hélas ! ce fut l'heureux sort du D^r Hjortespring ! [*Hjortespring*, le nom par lequel l'auteur désigne le « philosophe » J. L. Heiberg (cf. les œuvres en prose de cet écrivain, tome II, page 500), veut dire en danois non seulement « saut de cerf » mais aussi « aphrodisiaque ». (J. L. Heiberg passait pour impuissant ; il avait épousé une danoise célèbre par sa beauté et de vingt ans plus jeune que lui, Johanne Luise Heiberg, à qui est dédié *La crise et la crise dans la vie d'une actrice* que S. K. fit paraître dans *Fädrelandet* en 1818 sous la signature *Inter et Inter*.) D'après Heiberg, l'événement se serait produit à l'Hôtel King of England.] D'après son propre rapport,

remarquablement écrit, il serait devenu par un miracle sectateur de la philosophie hégélienne — de la philosophie qui soutient qu'il n'y a pas de miracles. Ceci se serait passé le matin de Pâques, à Hambourg, au Streits Hôtel (sans néanmoins qu'aucun domestique remarquât quelque chose). Merveilleux signe des temps, si cet homme n'est pas le philosophe attendu, qui connaît aussi bien que lui les exigences de son époque ! Merveilleux signe des temps, beaucoup plus magnifique et plus significatif que la conversion de St. Paul ; car que St. Paul ait été converti par un miracle à la doctrine qui s'annonce elle-même comme un miracle, est relativement simple ; être, par contre, converti par un miracle à une doctrine qui n'admet aucun miracle est plutôt abracadabrant. Le miracle s'est produit le matin de Pâques. Pour un héros et pour un jour de Pâques aussi poétiques, le millésime et la date précise sont tout à fait indifférents, cela peut très bien avoir été le même matin de Pâques que dans le Faust de Goethe quand les deux contemporains, le D^r Hjortespring et Faust, arrivèrent en même temps à des résultats différents ! Qui aura la hardiesse de se risquer à expliquer ce miracle ! Le tout reste on ne peut plus énigmatique, même si l'on admet que Pâques soit tombé très tôt cette année-là, par exemple le 1^{er} avril, en sorte que le Docteur, en même temps qu'hégélien, est devenu poisson d'avril : compensation poétique adaptée à son objet pour le fait d'avoir voulu parer romantiquement la philosophie de Hegel, dont la valeur réside justement dans la méthode, c'est-à-dire dans une protestation contre le romantique.

Voyez, pour un miracle ou pour quelque chose d'infiniment important, je ne puis être utile ; non, je ne le puis vraiment pas. Je dois prier mon prochain, oui tous les hommes sensibles, proches et lointains, de la ville et de la province, de croire que je serais plus que désireux de satisfaire de cette manière les exigences du temps, mais la vérité m'est plus chère que tout. Et comme ici la vérité n'est rien moins qu'un miracle, son exposé ne doit donc être aucun récit miraculeux et merveilleux d'un événement insignifiant, qui d'ailleurs ne s'est pas passé non plus dans cette ville de l'ouest inconnue et lointaine, la ville hanséatique de Hambourg où n'arrive que rarement le voyageur.

Il y a bien maintenant quatre années que l'idée m'est venue de m'essayer à être écrivain. Je m'en souviens très nettement, c'était un dimanche, oui c'était un dimanche après-midi, j'étais comme de coutume assis à la pâtisserie du jardin de Frederikberg, dans ce jardin merveilleux qui pour l'enfant était le pays enchanté où habitaient le roi et la reine, ce jardin ravissant qui offrait au jeune homme une heureuse distraction au milieu de la joie populaire, dans ce jardin amical où l'homme déjà plus vieux se sent si chez lui dans son élévation mélancolique au-dessus du monde et de ce qui appartient

au monde, où même la magnificence si enviée de la dignité royale est, comme c'est ici le cas : le souvenir d'une reine de son mari défunt, j'étais assis là comme d'habitude et fumais mon cigare. Ceci est malheureusement la seule ressemblance que j'aie pu découvrir entre le commencement de mon petit effort philosophique et le miraculeux début de ce héros poétique, à savoir celle-ci qu'il fut fait dans un lieu public. Autrement il n'y a pas la moindre ressemblance et, bien qu'auteur des *Miettes*, je suis si insignifiant que je n'ai aucune place dans la littérature ; je n'ai même pas augmenté la littérature à souscription où on ne peut vraiment pas dire que j'occupe une place importante.

J'avais été étudiant environ dix ans ; bien que je n'aie jamais été paresseux, mon activité n'avait l'air pourtant que d'une brillante inactivité, une sorte d'occupation pour laquelle j'ai encore une grande préférence et même peut-être quelque chose comme du génie. Je lisais beaucoup et passais le reste du temps à flâner et à penser, ou à penser et à flâner, mais c'en restait là, accaparée par la vie quotidienne la pousse productive en moi se consumait à sa première floraison. Une puissance inexplicable de persuasion interne aussi forte que rusée me retenait toujours d'agir et me tenait emprisonné en moi par persuasion. Cette puissance était mon indolence. Puissance qui n'est pas comme le violent désir de l'amour ni comme la forte impulsion de l'enthousiasme, mais plutôt comme une femme qui vous retient et chez qui on est très bien, si bien que l'idée ne vous vient jamais de vous marier. Et ceci du moins est certain que, bien que par ailleurs je ne sois pas sans connaître les commodités de la vie, de toutes c'est l'indolence qui est la première.

J'étais donc assis là, et je fumais mon cigare jusqu'à ce que des pensées me vinssent. Entre autres, je me rappelle la suivante : voilà, me dis-je à moi-même, voilà peu à peu que tu deviens vieux, et sans avoir à proprement parler rien entrepris. Par contre tu vois partout, de quelque côté que tu jettes les yeux dans la littérature ou dans la vie, les noms et les figures des hommes célèbres, tu vois paraître et tu entends citer les hommes estimés et applaudis, les nombreux bienfaiteurs de l'époque qui savent être utiles à l'humanité en rendant la vie toujours plus facile, les uns par les chemins de fer, d'autres par les omnibus et les bateaux à vapeur, d'autres par les télégraphes, d'autres par des vues générales faciles à comprendre et par de brèves communications sur tout ce qui vaut la peine d'être connu, et finalement viennent les vrais bienfaiteurs de notre temps qui, grâce à la pensée systématique, rendent la vie spirituelle toujours plus facile et pourtant toujours plus significative : toi qu'est-ce que tu fais ? Ici s'interrompt ma conversation avec moi-même, car mon cigare était fini et il fallait en allumer un nouveau. Ce que je fis, quand tout à coup cette pensée me traversa l'esprit : il faut que tu fasses quelque

chose, mais comme il est au-dessus de tes forces limitées de rendre quelque chose plus facile que c'est devenu, il faut que tu entreprennes, avec le même enthousiasme philanthropique que les autres, de rendre quelque chose plus difficile. Cette idée me plut énormément, en outre elle éveilla en moi la perspective flatteuse de voir mes efforts provoquer autant que tous autres la sympathie et l'estime générales. Quand, en effet, tout le monde s'associe pour rendre tout, et de toute manière, plus facile, il ne reste plus qu'un seul danger, celui-ci que la facilité devienne trop grande, il ne reste plus qu'un regret (même si on ne l'éprouve pas encore), celui de s'apercevoir de l'absence de la difficulté. Par amour de l'humanité, par désespoir de ma pénible situation (de n'avoir rien fait ni atteint et de ne pouvoir rien rendre plus facile que ce n'est déjà), par vraie sollicitude envers ceux qui rendent tout facile, je compris que ceci était ma tâche : de créer partout des difficultés. En outre, il me parut bizarre que je n'eusse pourtant pas à vrai dire à remercier mon indolence de ce que cette tâche me fût échue. Car, bien loin de l'avoir trouvée par un heureux hasard comme un Aladdin, je dois plutôt admettre que c'est mon indolence qui, en m'empêchant d'entreprendre en temps utile de rendre les choses faciles, m'a forcé d'accepter la seule chose qu'il restait à faire.

Voici donc que je m'efforce moi aussi vers le noble but d'être salué par des applaudissements — à moins que je ne sois un objet de risée ou peut-être mis en croix ; car il est de fait que tout homme qui crie *bravo* crie aussi *pereat*, item qu'il soit crucifié, et ceci sans devenir infidèle à son caractère, car il reste au contraire essentiellement fidèle à lui-même, à savoir — en criant. Mais, même si mon effort est méconnu, je suis pourtant conscient qu'il est aussi noble que celui des autres. Quand, dans un banquet où les hôtes se sont déjà surchargé l'estomac, l'un songe à faire encore venir d'autres mets, un autre à préparer un vomitif, il est sans doute bien vrai que seul le premier a compris ce que réclament les hôtes, mais l'autre ne peut-il pas dire qu'il a pris en considération ce qu'ils pourraient réclamer ?

Depuis ce moment j'ai trouvé mon entretien dans ce travail, je veux dire que j'ai pris plaisir à m'entretenir de sa préparation et de son développement, car pour ce qui en est sorti et qui ne consiste jusqu'à présent que dans les petites miettes des *Miettes*, je n'y ai pas trouvé mon entretien, car il m'a fallu y mettre de l'argent. Mais je ne puis pourtant demander que les gens donnent de l'argent pour qu'on leur rende les choses difficiles, cela s'appellerait augmenter la difficulté par une nouvelle difficulté, et quand on prend une médecine on a plutôt coutume de recevoir après une douceur. Je suis si loin de le méconnaître que, si j'étais seulement objectivement sûr de l'utilité de ma médecine (ce qu'en ma qualité d'auteur *subjectif* je ne suis naturellement pas), et que cette utilité ne dépendît pas

uniquement du mode d'emploi de la médecine, si bien que c'est ce mode d'emploi qui est, à proprement parler, la médecine, je serais le premier à promettre à chacun de mes lecteurs une récompense raisonnable, ou à leur ouvrir à tous, hommes et femmes, la perspective de prendre part à une loterie de cadeaux de bon goût, pour leur insuffler ainsi la force et le courage de lire mes libelles. Si alors, si une fois ceux qui rendent tout facile devaient se rendre compte qu'ils tirent vraiment profit de mes petites difficultés, qui empêchent que la facilité ne tourne au calme plat, si, émus et touchés par cette compréhension de mon effort qu'ils assimileraient peut-être eux-mêmes, ils devaient se décider à m'assister par des dons en argent, je les accepterais avec joie, et je prends solennellement l'engagement de garder inviolablement le secret, pour que l'humanité, dont nous tirons en commun avantage et profit, n'apprenne pas ce qu'il en est.

De la part d'un écrivain subjectif ce qui est ici exposé sera trouvé tout à fait dans l'ordre. Par contre il est plus étonnant qu'un penseur systématique nous apprenne que c'est par un miracle qu'il est devenu un adepte du système, ce qui semble indiquer que sa vie et sa carrière systématiques n'ont pas ceci de commun avec le système qu'il commence de rien.

CHAPITRE II

LA VÉRITÉ SUBJECTIVE, L'INTÉRIORITÉ ; LA VÉRITÉ EST LA SUBJECTIVITÉ

Que l'on définisse la vérité, de façon plus empirique, comme l'accord de la pensée avec l'être, ou de façon plus idéaliste, comme l'accord de l'être avec la pensée, dans les deux cas on doit faire la plus grande attention à ce qu'on entend par l'être, et, en même temps, à la question de savoir si, par hasard, l'esprit humain connaissant ne se fourvoierait pas dans l'indéterminé, et ne deviendrait pas fantastiquement quelque chose qu'aucun homme *existant* n'a jamais été et ne peut être : un fantôme dont chaque homme s'occupe à l'occasion sans tirer au clair dialectiquement comment il est arrivé dans ce monde fantastique, quelle signification cela a pour lui d'y être, et si tout l'effort qu'on y déploie ne se résout pas en une tautologie dans une sorte de gageure fantastiquement effrontée.

Quand, par l'être, dans les deux définitions données ci-dessus, on entend l'être empirique, alors la vérité elle-même est transformée en un *desideratur*, et tout est posé dans le devenir, car l'objet empirique n'est pas fini et l'esprit existant connaissant est, comme on sait, lui-même dans le devenir, et ainsi la vérité est une approximation dont le commencement ne peut être posé d'une façon absolue, justement parce qu'il n'y a pas là de fin, ce qui a une vertu rétroactive. Par contre, chaque commencement se produit quand il est *fait* (au cas où il n'est pas, parce que inconscient, quelque chose d'arbitraire), *fait* non en vertu de la pensée immanente, mais en vertu d'une décision, principalement en vertu de la foi. Que l'esprit connaissant soit un esprit existant et que chaque homme en tant que tel existe pour soi, je ne puis trop souvent le répéter ; car le fait que ceci a été fantastiquement perdu de vue est cause d'une grande confusion. Que personne ne se méprenne sur ma pensée. Je ne suis, comme tous les hommes, qu'un pauvre esprit existant, mais si on peut, de recommandable et honorable façon, m'aider à devenir quelque chose d'extraordinaire, le Je-Je pur [« Je-Je » : ce je pur, par opposition au je empirique, forme le point de départ de la philosophie de Fichte dont la première proposition est Je=Je (principe d'identité)], je suis toujours prêt à remercier du cadeau et du bienfait. Si, au contraire, ce ne peut arriver que de la

manière qu'on indique, c'est-à-dire en disant un, deux, trois, *filiocum*, ou en nouant un ruban à son petit doigt et en allant le jeter une nuit de pleine lune dans un endroit écarté : alors je préfère rester ce que je suis, un pauvre homme individuel existant.

L'être doit, dans ces définitions, être bien plutôt entendu abstraitement comme la réplique abstraite ou le modèle abstrait de ce que l'être est *in concreto* comme être empirique. Dans ce sens, rien n'empêche que la vérité en tant qu'abstraite soit définie abstraitement comme quelque chose de fini ; car l'accord de la pensée et de l'être est, vu dans l'abstrait, toujours fini, le commencement du devenir résidant justement dans le concret dont l'abstraction ... fait abstraction.

Mais si l'être est ainsi compris, alors la formule est une tautologie, c'est-à-dire que la pensée et l'être signifient une seule et même chose et que l'accord dont il est question n'est que l'accord de l'identité abstraite avec elle-même. C'est pourquoi aucune des formules ne fait plus que d'affirmer que la vérité est, ceci étant entendu en ce sens que l'on accentue la copule : la vérité *est*, en d'autres termes la vérité est une reduplication, la vérité est la première chose, mais la seconde chose qu'on puisse dire de la vérité, qu'elle *est*, est la même chose que la première, cet être qui est sien est la forme abstraite de la vérité. De cette manière, on exprime seulement que la vérité n'est pas quelque chose de particulier, mais est tout à fait abstraitement une reduplication, qui est pourtant abolie au même instant.

L'abstraction peut bien, autant qu'elle veut, continuer à circonscrire cela, elle ne va jamais plus loin. Aussitôt que l'être de la vérité devient empiriquement concret, la vérité elle-même est dans le devenir, elle est bien de nouveau la concordance soupçonnée entre la pensée et l'être, et sans doute en est-il vraiment ainsi pour Dieu, mais pas pour un esprit existant, puisque celui-ci, lui-même existant, est dans le devenir.

Pour l'esprit existant en tant que tel subsiste la question de la vérité ; car la réponse abstraite n'est que pour cette abstraction que devient un esprit existant en faisant abstraction de lui-même en tant qu'existant, ce qu'il ne peut faire que de façon momentanée, cependant qu'il paye pourtant lui-même en de pareils instants sa dette à l'existence en existant tout de même. C'est donc un esprit existant qui se pose la question de la vérité, apparemment pour exister en elle, mais en tous cas celui qui se la pose est conscient d'être un homme particulier existant. Je crois ainsi pouvoir me faire comprendre à tout Grec et à tout homme raisonnable. Qu'un philosophe allemand suive son penchant à prendre des airs et se change d'abord en quelque chose de supraisonnable, tout comme les alchimistes et les sorciers s'attifent de façon fantastique, pour ensuite donner une réponse on

ne peut plus satisfaisante à la question de la vérité, cela ne me regarde pas, pas plus que sa réponse satisfaisante, qui est certainement tout ce qu'il y a de plus satisfaisante — quand on est déguisé de façon fantastique. Quant à savoir si un philosophe allemand le fait ou non, chacun pourra s'en persuader facilement s'il applique, son âme enthousiaste à se laisser conduire par un tel sage, utilisant docilement et sans critique sa direction afin de modeler son existence d'après elle. C'est justement quand on se comporte ainsi avec l'enthousiasme d'un étudiant à l'égard d'un tel professeur allemand qu'on réalise sur lui la plus remarquable des épigrammes, car rien ne peut moins servir un tel penseur spéculatif que l'honnête et enthousiaste ferveur d'un étudiant qui veut exprimer et réaliser cette sagesse, qui veut se l'approprier dans l'existence, car elle est quelque chose que l'honorable professeur s'est fait accroire à lui-même et sur quoi il a écrit des livres, mais qu'il n'a jamais mis à l'épreuve de l'existence, l'idée ne lui étant même pas venue que cela dût se faire. Tout comme ce commis d'octroi écrivait sur ses livres ce qu'il ne pouvait lui-même pas lire, avec cette idée que l'écriture seule était son affaire, de même il y a des têtes spéculatives qui ne font qu'écrire, et écrire des choses qui, si elles doivent être pour ainsi dire lues par l'action, se révèlent comme des non-sens, à moins qu'elles ne soient peut-être destinées à des êtres irréels.

Quand l'esprit existant en tant que tel se pose la question de la vérité, cette reduplication abstraite de la vérité réapparaît, mais l'existence elle-même, l'existence elle-même chez celui qui demande, qui existe, distingue les deux moments, et la réflexion montre qu'il y a deux relations. Pour la réflexion objective, la vérité est quelque chose d'objectif, un objet, et il s'agit de faire abstraction du sujet ; pour la réflexion subjective, la vérité est l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité, et il s'agit de s'approfondir en existant dans la subjectivité.

Mais alors, quoi ? Devons-nous nous en tenir à cette disjonction, ou bien la médiation n'offre-t-elle pas ici son bienveillant appui, de telle façon que la vérité devient le sujet-objet ? Pourquoi pas ? Mais la médiation peut-elle donc aussi aider le sujet existant lui-même, aussi longtemps qu'il existe, à devenir lui-même la médiation qui, comme on sait, est *sub specie aeterni*, pendant que le pauvre sujet existant est existant ? Cela ne peut pourtant être d'aucun secours de mystifier et de séduire un homme avec le sujet-objet, quand il est lui-même empêché d'arriver à l'état où il pourrait avoir des relations avec lui, empêché par le fait qu'en tant qu'existant il est lui-même dans le devenir. A quoi bon expliquer comment la vérité éternelle doit être comprise éternellement, quand celui à qui doit servir l'explication est empêché par son existence de la comprendre ainsi, et n'est qu'un être fantastique s'il se figure être *sub specie aeterni* ; à quoi cela peut-il lui

servir si l'explication dont il a besoin est celle qui expliquerait comment la vérité éternelle doit être comprise dans la détermination du temps par celui qui, parce qu'il existe, est lui-même dans le temps, ce que reconnaît lui-même le digne professeur, ne serait-ce que quand, chaque trimestre, il touche son traitement. Par le sujet-objet de la médiation nous sommes seulement revenus à l'abstraction, car la détermination de la vérité en tant que sujet-objet est tout à fait la même que : la vérité *est*, c'est-à-dire la vérité est une reduplication. La sagesse supérieure a donc seulement été de nouveau assez distraite pour oublier que c'était un esprit existant qui s'enquérirait de la vérité. À moins que l'esprit existant ne soit lui-même le sujet-objet ? Alors, dans ce cas, je voudrais demander où se trouve un tel homme existant qui est en même temps sujet-objet ? À moins que nous ne devions peut-être, de nouveau, transformer l'esprit existant en un quelque chose, et, ensuite, tout expliquer à l'exception de ce qu'on demandait, ou de ce que l'on devait alors demander, à savoir comment le sujet existant a *in concreto* des rapports avec la vérité ou avec ce quelque chose qui ressemble assez à un cerf-volant ou au morceau de sucre que les Hollandais suspendent à leur plafond et que tout le monde lèche.

Revenons donc aux deux chemins de la réflexion et n'oublions pas que c'est un esprit existant qui interroge, un homme tout à fait simple, et n'oublions pas non plus que c'est justement son existence qui l'empêchera de suivre les deux chemins à la fois, et que sa demande inquiète l'empêchera de devenir, d'une façon à la fois légère et fantastique, sujet-objet. Lequel des deux chemins est pour l'esprit existant le chemin de la vérité ? Car seul l'irréel « Je-Je » arrive en même temps au bout des deux chemins, façon de marcher si inhumaine pour un homme existant que je ne puis la conseiller.

Comme celui qui demande la vérité souligne justement son caractère d'homme existant, le chemin qui accentue l'existence sera naturellement particulièrement à recommander.

Le chemin de la réflexion objective rend le sujet contingent et fait par là de l'existence quelque chose d'indifférent, d'éphémère. Partant du sujet, le chemin va à la vérité objective, et, tandis que le sujet et la subjectivité deviennent indifférents, la vérité le devient aussi, et ceci justement constitue sa valeur objective, car l'intérêt gît, comme la décision, dans la subjectivité. Le chemin de la réflexion objective conduit donc à la pensée abstraite, aux mathématiques, à la connaissance historique de toute espèce, il ne cesse d'éloigner du sujet, dont l'être ou le non-être, objectivement tout à fait à juste titre, est infiniment indifférent ; je dis tout à fait à juste titre, car l'être et le non-être n'ont, comme le dit Hamlet, qu'une signification subjective. Au bout de ce chemin, on aboutira à une contradiction, et, dans la mesure où le sujet n'est pas complètement indifférent à lui-même,

ceci n'est qu'un signe que son effort objectif n'est pas assez objectif ; au bout du chemin on arrivera à cette contradiction que l'objectivité seule s'est formée et que la subjectivité a disparu, je veux dire la subjectivité existante qui a fait une tentative pour devenir ce qu'on appelle, dans un sens abstrait, la subjectivité, la forme abstraite de l'abstraite objectivité. Et pourtant l'objectivité qui a pris naissance est en fin de compte, du point de vue subjectif, ou bien une hypothèse ou bien une approximation, car chaque décision éternelle réside justement dans la subjectivité.

Cependant, le chemin objectif entend avoir une sûreté que le chemin subjectif n'a pas (et cela se comprend, existence, exister, et sûreté objective ne se laissent pas penser ensemble), et entend échapper à un danger qui attend le chemin subjectif, et ce danger est, en fin de compte, la folie. Dans la détermination purement subjective de la vérité on ne peut, en dernière analyse, distinguer la démence de la vérité parce qu'elles peuvent avoir toutes deux l'intériorité ¹, mais en devenant objectif on ne devient pas dément. Peut-être dois-je, pourtant, me permettre ici une petite remarque qui, dans un siècle objectif, ne semble pas superflue. L'absence d'intériorité est aussi de la folie. La vérité objective en tant que telle ne tranche en aucune façon la question de savoir si celui qui l'exprime est raisonnable, elle peut même, au contraire, révéler que l'homme est fou bien que ce qu'il dise soit tout à fait vrai, et surtout objectivement vrai. Je vais me permettre de raconter une histoire qui, sans que j'y sois pour rien, vient directement d'une maison de fous. Un malade de cette maison veut s'évader et exécute réellement son projet en sautant par la fenêtre. Le voilà dans le jardin de l'établissement, et, là, il se dispose à commencer son voyage de libération quand une idée lui vient (dois-je dire qu'il était assez malin ou assez fou pour avoir cette idée ?) : si tu vas maintenant à la ville, on te reconnaîtra et, sans doute, te réinternera-t-on aussitôt. Tu dois donc, par la vérité objective de tes paroles, persuader complètement chaque homme que, pour ce qui est de ton entendement, tout est en ordre. Comme il marche ainsi en réfléchissant là-dessus, il voit par terre une boule de jeu de quilles, la ramasse et la met dans la poche de sa jaquette. A chaque pas la boule le frappe, sauf votre respect, sur le derrière, et à chaque coup il dit : « Boum, la terre est ronde. » Il arrive à la ville, se rend aussitôt chez un de ses amis, veut lui prouver qu'il n'est pas fou et, pour cela, se met à déambuler dans la chambre en disant continuellement : « Boum, la terre est ronde. » Mais est-ce que la terre n'est pas ronde,

¹ Ceci non plus n'est pourtant pas vrai, car la folie n'a jamais l'intériorité de l'infinité. Son idée fixe est justement quelque chose d'objectif, et la contradiction de la folie consiste justement à se saisir de cela avec passion. Ce qui, dans la folie, fait pencher la balance n'est donc pas, je le répète, le subjectif, mais la petite chose finie qui est devenue fixe, ce que, bien sûr, l'infini ne peut jamais devenir.

est-ce que la maison de fous demande encore une victime au nom de cette proposition, comme jadis à l'époque où tout le monde admettait qu'elle était plate comme une galette ? Ou bien est-il fou l'homme qui, en exprimant une vérité objective généralement admise et considérée comme vraie, espère prouver qu'il n'est pas fou ? Et, pourtant, c'est justement par là que le médecin s'aperçut que son malade n'était pas encore guéri, alors qu'il ne s'agissait pourtant pas, pour le guérir, de l'amener à admettre que la terre était plate. Mais tout le monde n'est pas médecin, et les exigences de l'époque ont une influence sensible sur la question de la folie ; oui, on se sent parfois tenté d'admettre que l'époque moderne, qui a modernisé le christianisme, a modernisé aussi la question posée par Pilate, et que le besoin de l'époque de trouver un point stable se fait jour par la question : Qu'est-ce que la folie ? Quand un privat-docent, chaque fois que le pan de sa jaquette lui rappelle de dire quelque chose, dit : « *De omnibus dubitandum est* », et ensuite, avec un nouvel élan, collabore par ses écrits à un système où on trouve presque à chaque phrase une preuve interne suffisante que notre homme n'a jamais douté de quoi que ce soit : on ne le regarde pas comme un fou. — Don Quichotte est le modèle de la folie subjective, où la passion intérieure s'accroche à une idée fixe unique et finie. Quand, par contre, l'intériorité est absente, apparaît la folie récitante qui est justement encore plus comique, et que je voudrais voir exposée par un psychologue expérimental qui réunirait une poignée de philosophes de ce genre. Quand la folie est l'égarement de l'intériorité, le tragique et le comique de l'affaire gît en ce que quelque chose qui intéresse infiniment le malheureux est une particularité fixe dont aucun homme ne se soucie. Quand, au contraire, la folie est l'absence d'intériorité, le comique consiste en ceci que le quelque chose que sait le bienheureux est le vrai, le vrai auquel s'intéresse toute l'humanité, mais pas le très honoré récitant. Cette espèce de folie est plus inhumaine que l'autre. On frémit de regarder dans les yeux le fou de la première espèce, de peur de découvrir la profondeur de sa nature sauvage, mais on n'ose pas du tout regarder l'autre par crainte de découvrir qu'il n'a pas de vrais yeux, mais des yeux de verre et des cheveux de paille, bref qu'il est un produit artificiel. Si, par hasard, on rencontre un de ces malades dont la maladie consiste précisément en ce qu'il n'a pas d'âme, alors on l'écoute avec une froide horreur ; on ne sait pas si l'on doit croire que c'est un homme avec qui l'on cause, ou peut-être un mannequin, une invention artificielle qui cache en soi un orgue à main. Et avoir bu fraternellement

avec le bourreau [Holberg, *Gert Westphaler*, scène VIII] est bien toujours quelque chose de désagréable pour un homme délicat, mais avoir un entretien raisonnable et spéculatif avec un mannequin, c'est presque à en devenir fou.

La réflexion subjective se tourne à l'intérieur vers la subjectivité et veut, dans cette intériorisation, être la réflexion de la vérité, et cela de telle façon que, comme tout à l'heure la subjectivité disparaissait au profit de l'objectivité, ici, au contraire, c'est la subjectivité qui devient ce qui reste, et l'objectivité ce qui disparaît. Ici, on n'oublie pas un instant que le sujet est existant, et que l'existence est un devenir, et que, par suite, cette identité, propre à la vérité, de la pensée et de l'être est une chimère de l'abstraction et n'est, en réalité, qu'un désir de la créature [Épître aux Romains, VIII, 19], non pas que la vérité ne soit pas cela, mais parce que le connaissant est un homme existant, et qu'ainsi la vérité ne peut être cela pour lui aussi longtemps qu'il existe. Faute de tenir fermement ce point, on donne aussitôt avec l'aide de la spéculation dans le fantastique « Je-Je », dont la plus récente spéculation s'est bien servie, mais sans expliquer quels rapports un individu particulier entretient avec lui, et, mon Dieu, aucun homme n'a pourtant jamais été plus qu'un individu.

Si l'homme existant pouvait vraiment être en dehors de lui-même, la vérité serait pour lui quelque chose de clos, mais où est ce point ? Le « Je-Je » est un point mathématique, un point qui n'existe pas du tout. Au fond, chacun pourrait bien s'y placer sans être une gêne pour l'autre. Ce n'est que par moments que l'individu existant peut se trouver dans un état unissant l'infini et le fini, état qui va au-delà de l'existence. Ce moment est l'instant de la passion. La spéculation moderne a tout mis en œuvre pour que l'individu sorte objectivement de lui-même, mais cela ne se peut faire, l'existence l'empêche, et si aujourd'hui les philosophes n'étaient pas devenus des scribes au service de la multiple activité de la pensée fantastique, cette pensée se serait aperçue que le suicide devrait être l'unique interprétation pratique, et à peu près satisfaisante, de sa tentative. Mais l'écrivassière spéculation moderne ne fait que peu de cas de la passion ; et, pourtant, la passion est justement pour un homme existant le sommet de l'existence — or, c'est un fait que nous sommes existants. Dans la passion, le sujet existant est rendu infini dans l'éternité de la fantaisie, et il est pourtant en même temps plus que jamais lui-même. Le fantastique « Je-Je » n'est pas l'identité de l'infini et du fini, car ni l'un ni l'autre n'est réel, c'est un fantastique arrangement dans les nuages, une étreinte stérile, et la relation du je individuel à cette apparition aérienne n'est jamais indiquée.

Toute connaissance essentielle concerne l'existence ; en d'autres termes, la connaissance qui se rapporte essentiellement à l'existence est seule une connaissance essentielle. La connaissance qui ne

concerne pas l'existence en étant tournée vers le dedans dans la réflexion de l'intériorité n'est essentiellement qu'une connaissance contingente, son degré ou son étendue est essentiellement indifférente. Que la connaissance essentielle se rapporte essentiellement à l'existence ne signifie pourtant pas l'identité abstraite indiquée plus haut de l'être et de la pensée, ni objectivement que la connaissance se rapporte à quelque chose de réel comme à son objet ; mais veut dire que la connaissance se rapporte au sujet connaissant qui est essentiellement un être existant, et qu'en conséquence toute connaissance essentielle se rapporte essentiellement à l'existence et au fait d'exister. Il s'ensuit que, seule, la connaissance éthique et éthico-religieuse est une connaissance essentielle. Mais toute connaissance éthique et éthico-religieuse se rapporte essentiellement au fait que le sujet connaissant existe.

La médiation est une apparition aérienne comme le Je-Je. Du point de vue de l'abstraction, tout *est* et rien ne devient. Il est donc impossible que la médiation trouve sa place dans l'abstraction, car elle présuppose le *mouvement*. Le savoir objectif peut bien avoir ce qui existe pour objet, mais comme le sujet connaissant est existant et, par l'existence, est lui-même dans le devenir, la spéculation doit d'abord expliquer comment un sujet particulier existant se rapporte à la connaissance de la médiation, ce qu'il est dans l'instant, si, par exemple, dans l'instant il n'est pas dans un état voisin de la distraction ; où il est, s'il n'est pas dans la lune. On parle toujours de médiation et de médiation ; la médiation est-elle donc un homme comme le pense le sacristain Pierre [Holberg, *Erasmus Montanus*, acte III, scène III] de *l'imprimatur* ? Comment un homme doit-il se comporter pour devenir quelque chose de pareil ; étudie-t-on pour cette dignité, cette grande chose qu'est la philosophie (2^e partie du baccalauréat), ou bien le magistrat la confère-t-il comme un emploi de sacristain ou de fossoyeur ? Qu'on essaie seulement de répondre à ces honnêtes questions, ou à d'autres semblables, que se pose un honnête homme, qui, en vérité, ne demanderait pas mieux que d'être la médiation s'il le pouvait de façon recommandable et honorable, et non pas soit en disant : un, deux, trois, *filiocum*, soit en oubliant qu'il est lui-même un homme existant et pour qui, donc, l'existence est quelque chose d'essentiel, et la vie éthico-religieuse un *quantum satis* qui lui convient. A un philosophe spéculatif, cette question apparaîtra sans doute comme dénuée de saveur, mais qu'on prenne bien garde à ne pas faire de polémique à contretemps et, ainsi, à ne pas entamer une discussion pour et contre la question de savoir s'il y a ou non une médiation, et qu'on se tienne à ce que signifie être un homme.

Je vais maintenant, pour rendre claire la différence qu'il y a entre le chemin de la réflexion objective et celui de la réflexion subjective, montrer l'effort de la réflexion subjective pour aller en arrière et vers

le dedans de l'intériorité. Le sommet de l'intériorité d'un sujet existant est la passion à laquelle correspond la vérité comme un paradoxe ; et le fait que la vérité devienne paradoxe repose justement sur son rapport à un sujet existant. Ainsi l'un correspond à l'autre. Qui oublie qu'il est un sujet existant, la passion le quitte, la vérité ne devient pas pour lui, en revanche, paradoxe, mais le sujet connaissant, d'homme qu'il était, devient un quelque chose fantastique, et la vérité un objet fantastique pour sa connaissance.

*Quand on cherche la vérité d'une façon objective, on réfléchit objectivement sur la vérité comme sur un objet auquel le sujet connaissant se rapporte. On ne réfléchit pas sur le rapport, mais sur le fait que c'est la vérité, le vrai, à quoi on se rapporte. Quand ce à quoi on se rapporte est la vérité, le vrai, alors le sujet est la vérité. Quand on cherche la vérité de façon subjective, on réfléchit subjectivement sur le rapport de l'individu ; si seulement le comment de ce rapport est dans la vérité, alors l'individu est dans la vérité, même quand, ainsi, il a rapport avec le non-vrai*¹. Prenons comme exemple la connaissance de Dieu. Objectivement, on réfléchit sur ce qu'il est le vrai Dieu ; subjectivement, sur ce que l'individu se rapporte à un quelque chose de *telle* façon que son rapport est, en vérité, un rapport à Dieu. Maintenant, de quel côté est la vérité ? Hélas ! ne devons-nous pas ici avoir recours à la médiation et dire : elle n'est d'aucun des deux côtés, elle est dans la médiation ! A merveille, si seulement quelqu'un pouvait dire comment un homme existant s'arrange pour être dans la médiation ; car être dans la médiation veut dire être fini, et exister veut dire devenir. Un être existant ne peut pas non plus être à la fois en deux endroits, ne peut pas être sujet-objet. Quand il est le plus près d'être en même temps à deux endroits, il est passionné, mais la passion ne se produit que par moments, et la passion est justement le sommet de la subjectivité. — L'existant, qui choisit le chemin objectif, s'engage maintenant dans tout un travail de réflexion approximative qui veut objectivement aboutir à Dieu, qui, de toute éternité, ne peut être atteint, car Dieu, étant sujet, n'existe qu'intérieurement pour la subjectivité. L'existant, qui choisit le chemin subjectif, comprend au même instant toute la difficulté dialectique ; qu'il aura besoin de temps, peut-être d'un long temps pour trouver Dieu objectivement ; il comprend cette difficulté dialectique dans toute son acuité parce qu'il doit, au même instant, mettre Dieu à contribution, parce que chaque instant où il n'a pas Dieu² est perdu. Au même instant il a Dieu non en vertu d'une réflexion objective, mais en vertu de la passion infinie de l'intériorité. Le penseur objectif

¹ Le lecteur doit prêter attention à ce qu'il s'agit ici de la vérité essentielle, c'est-à-dire de la vérité qui se rapporte essentiellement à l'existence, et que l'antithèse est indiquée pour poser la vérité justement comme l'intériorité ou comme la subjectivité.

n'est pas gêné par des difficultés dialectiques comme celles-ci : que signifie qu'on applique tout le temps de la recherche à trouver Dieu ? — car il est bien possible que celui qui fait cette recherche meure demain, et, quand il vivait, il ne pouvait pourtant pas regarder Dieu comme quelque chose qu'on emporte avec soi à l'occasion. Dieu est justement quelque chose que l'on emporte à *tout prix* [en français dans le texte], ce qui, dans la compréhension de la passion, est justement le vrai rapport de l'intériorité à Dieu.

C'est à ce point, dialectiquement si difficile, que le chemin bifurque pour celui qui sait ce, qu'est la dialectique, et la dialectique dans l'existence, ce qui est autre chose que d'être assis à son bureau comme une créature fantastique et d'écrire ce qu'on n'a jamais fait soi-même ; ce qui est autre chose que d'écrire : *de omnibus dubitandum*, et d'être soi-même, dans l'existence, aussi crédule que l'homme le plus grossier. Ici, le chemin bifurque, et le changement consiste en ce que, tandis que le savoir objectif qui n'est pas poussé par la passion suit tranquillement le long chemin de l'approximation, pour le savoir subjectif chaque arrêt est mortellement dangereux, et la décision infiniment importante et pressante, comme si l'occasion s'était déjà présentée sans qu'on la mette à profit.

Si, maintenant, le problème est celui-ci : De quel côté y a-t-il le plus de vérité (car, comme nous l'avons dit, être à la fois des deux côtés n'est pas accordé à un être existant, mais seulement à la chimère d'un présomptueux Je-Je), de celui qui ne cherche qu'objectivement le vrai Dieu et la vérité la plus rapprochée de la représentation de Dieu, ou de celui qui se préoccupe au plus haut point de se rapporter à Dieu en vérité avec la passion illimitée du besoin : la réponse ne peut être douteuse pour quiconque n'est pas entièrement gâté par le savoir objectif. Quand un homme qui vit au sein du christianisme va dans la maison de Dieu, du vrai Dieu, avec, dans l'esprit, la vraie représentation de Dieu, et ensuite prie, mais pas en vérité ; et quand un homme vit dans un pays païen, mais prie avec toute la passion de l'infini, bien que son œil se repose sur une idole : où y a-t-il le plus de vérité ? L'un prie Dieu en vérité, bien qu'il prie une idole ; l'autre prie le vrai Dieu, mais pas en vérité, et prie donc en vérité une idole.

² De cette façon, Dieu devient, en effet, un postulat, mais pas au sens oiseux où on emploie généralement ce mot. Bien plutôt il devient clair que la seule façon par laquelle un existant arrive à un rapport avec Dieu est celle-ci, que la contradiction dialectique conduit la passion à désespérer et, avec « la catégorie du désespoir » (la foi), aide à atteindre Dieu. Ainsi le postulat est loin d'être l'arbitraire, mais au contraire justement la légitime défense, en sorte que Dieu n'est pas un postulat, mais le fait que l'existant postule Dieu est — une nécessité.

Quand quelqu'un fait des recherches objectives sur l'immortalité, et que quelqu'un d'autre pose la passion de l'infini dans l'incertitude : qui est le plus près de la vérité et qui a la plus grande certitude ? L'un s'est engagé une fois pour toutes dans l'approximation qui ne finit jamais, car la certitude de l'immortalité réside justement dans la subjectivité ; l'autre est immortel, et c'est pourquoi il combat justement en luttant contre l'incertitude. Prenons Socrate. De nos jours, chacun bousille quelques preuves. L'un en a plus, l'autre moins. Mais Socrate ! Il laisse objectivement ouvert le problème de savoir s'il y a une immortalité. Doutait-il donc, par rapport à un penseur moderne à trois preuves ? En aucune façon. Sur ce « si », il joue toute sa vie, il risque la mort et il dispose sa vie entière avec la passion de l'infini, de telle façon qu'elle sera acceptable *si* il y a une immortalité. Peut-on trouver une meilleure preuve de l'immortalité de l'âme ? Par contre, ceux qui ont trois preuves ne disposent pas du tout leur vie en conséquence ; s'il y a une immortalité, elle doit avoir du dégoût de leur façon de vivre : peut-on penser une meilleure contre-preuve contre ces trois preuves ? La « miette » de l'incertitude aidait Socrate, parce qu'il s'aidait lui-même avec la passion de l'infini ; aux autres, les trois preuves ne servent de rien, car ceux-ci sont et restent pourtant philistins, et, par leurs trois preuves, c'est la seule chose qu'ils ont prouvée. Ainsi, peut-être une jeune fille, sur un faible espoir d'être aimée par celui qu'elle aime, aura-t-elle aussi possédé toute la douceur de l'amour, parce qu'elle se sera mise elle-même tout entière dans ce faible espoir ; par contre, plus d'une madame qui a maintes fois éprouvé la plus forte expression de l'amour aura bien eu des preuves de *quod erat demonstrandum*, et pourtant, chose curieuse, ne l'aura pas possédé. L'incertitude socratique était ainsi l'expression, maintenue avec toute la passion de l'intériorité, du fait que la vérité éternelle se rapporte à un être existant, et, en conséquence, doit rester pour lui un paradoxe aussi longtemps qu'il existe. Et pourtant, il y a peut-être dans l'incertitude socratique chez Socrate plus de vérité que dans la vérité objective de tout le système, qui flirte avec les exigences de l'époque et se laisse diriger par des professeurs.

Objectivement, on accentue ce qui est dit ; subjectivement, comment c'est dit. Cette distinction vaut déjà en esthétique, où elle dit que ce qui est vérité peut, dans la bouche de celui-ci ou de celui-là, devenir mensonge. Il y a lieu, à notre époque, de prêter une attention particulière à cette distinction, car, si l'on voulait exprimer en une seule phrase la différence entre l'antiquité et notre temps, on pourrait très bien dire : dans l'antiquité, quelques-uns seuls connaissaient la vérité ; maintenant, tout le monde la connaît ; mais, en ce qui concerne l'intériorité à son égard, le rapport se trouve renversé ¹. Esthétiquement, c'est d'une façon comique qu'on comprend le mieux la

¹ Cf. *Étapes sur le chemin de la vie*.

contradiction à quoi donne lieu le fait que la vérité dans la bouche de celui-ci ou de celui-là cesse d'être la vérité. Du point de vue éthico-religieux, l'important réside à nouveau dans le comment, et pourtant ce comment ne se préoccupe pas de convenances, de modulation, d'élocution, etc., mais du rapport existentiel de l'existant à ce qui est dit. Objectivement, on ne s'informe que des déterminations de la pensée ; subjectivement, que de son intériorité. A son sommet, ce comment est la passion de l'infini, et la passion de l'infini est la vérité elle-même. Mais la passion de l'infini est justement la subjectivité, et ainsi la subjectivité est la vérité. Du point de vue objectif, il n'y a pas de décision infinie, et il est ainsi objectivement exact que, en même temps que le principe de contradiction, la différence entre le bien et le mal est supprimée, et par là aussi la différence infinie entre la vérité et le mensonge. Ce n'est que dans la subjectivité qu'il y a décision, par contre vouloir-rester-objectif est fausseté. La passion de l'infini est le décisif, non son contenu, car elle est son propre contenu. Ainsi le comment subjectif, la subjectivité est la vérité.

Mais le comment qui est accentué subjectivement est en même temps, justement parce que le sujet existe, dialectique sous le rapport du temps. Au moment de la décision passionnée, où le chemin s'écarte du savoir objectif, la décision infinie semble par là terminée. Mais au même moment l'existant est dans la vie temporelle, et le comment subjectif se change en un effort qui est mis en branle par la passion décisive de l'infini et ranimé par elle à plusieurs reprises, mais qui reste pourtant un effort.

Étant donné que la subjectivité est la vérité, il faut que la détermination de la vérité contienne l'expression de l'antithèse de l'objectivité tout en gardant le souvenir du point de bifurcation du chemin, et alors cette expression accuse en même temps la tension de l'intériorité. Une telle définition de la vérité est la suivante : *l'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée, voilà la vérité*, la plus haute vérité qu'il y ait pour un sujet *existant*. Là où le chemin bifurque (où, on ne peut le dire objectivement, car c'est justement la subjectivité) le savoir objectif est suspendu. Objectivement on n'a donc que de l'incertitude, mais c'est justement par là que se tend la passion infinie de l'intériorité, et la vérité consiste précisément dans ce coup d'audace qui choisit l'incertitude objective avec la passion de l'infini. Je considère la nature pour trouver Dieu et je vois bien de la Toute-Puissance et de la sagesse, mais je vois aussi beaucoup d'autres choses, angoissantes et troublantes. La *summa summarum* de tout cela est l'incertitude objective, mais c'est justement pour cela que l'intériorité est si grande, parce qu'elle embrasse l'incertitude objective avec toute la passion de l'infini. Pour une proposition mathématique, par exemple, l'objectivité est donnée, mais aussi c'est pour cela que sa vérité est une vérité indifférente.

Mais la définition ainsi 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 peux saisir Dieu objectivement, je ne crois pas, mais justement parce que je ne le peux pas il faut que je croie, et si je veux conserver la foi je ne dois pas cesser d'avoir présent à l'esprit que je maintiens l'incertitude objective, que je suis « au-dessus d'une profondeur de 70,000 pieds d'eau » dans l'incertitude objective et que, pourtant, je crois.

Dans la phrase : la subjectivité ou l'intériorité est la vérité, réside la sagesse socratique, dont le mérite immortel consiste justement à avoir égard à la signification essentielle de l'existence, au fait que le sujet connaissant est un sujet existant, et c'est pourquoi Socrate, dans son ignorance au milieu du paganisme, était, au plus haut degré possible, dans la vérité. Comprendre que le connaissant est un sujet existant (et le malheur de la spéculation est qu'elle l'oublie toujours à nouveau) est déjà assez difficile dans notre époque objective. « Mais aller plus loin que Socrate quand on n'a même pas compris le socratique, le moins qu'on puisse dire est que ce n'est pas socratique. » Cf. la morale des *Miettes*.

En partant de ce point essayons — comme dans les *Miettes* — de déterminer une pensée qui aille réellement plus loin. Qu'elle soit vraie ou non, je n'ai pas à m'en préoccuper ici, car je me borne à faire des expériences, mais ce qui est socratique en elle doit être compris clairement pour qu'au moins je ne me retrouve pas de nouveau derrière Socrate.

Quand la subjectivité, l'intériorité, est la vérité, celle-ci, définie objectivement, est le paradoxe, et le fait que la vérité, objectivement, soit le paradoxe montre justement que la subjectivité est la vérité, car l'objectivité scandalise, et ce scandale, ou son expression, est la tension et le dynamomètre de l'intériorité. Le paradoxe est l'incertitude objective qui exprime la passion de l'intériorité en laquelle consiste justement la vérité. Voilà le socratique. La vérité éternelle, essentielle, c'est-à-dire celle qui se rapporte essentiellement à un être existant, en ce qu'elle concerne essentiellement l'existence (tout autre savoir est, du point de vue socratique, contingent, son degré et son étendue sont indifférents) est le paradoxe. Pourtant la vérité éternelle, essentielle, n'est elle-même en aucune manière le paradoxe, mais seulement en tant qu'elle se rapporte à un être existant. L'ignorance socratique est l'expression de l'incertitude objective, l'intériorité du sujet existant est la vérité. Remarquons, par anticipation, ce qui suit : l'ignorance socratique est un analogue de la définition de l'absurde, avec cette différence que dans le scandale de l'absurde il y a encore moins de certitude objective — car il n'y a que la certitude que c'est absurde — et, par suite, une tension infiniment

plus grande dans l'intériorité. L'intériorité socratique dans l'existence est un analogue de la foi, avec seulement cette différence que l'intériorité de la foi, qui correspond non au scandale de l'ignorance mais à celui de l'absurde, est infiniment plus profonde.

Du point de vue socratique, la vérité éternelle essentielle n'est pas du tout en elle-même paradoxale, mais elle n'est telle que dans son rapport avec un sujet existant. Ceci trouve son expression dans une autre proposition socratique : toute connaissance est un resouvenir. Cette proposition est un indice que la spéculation a commencé, mais c'est pourquoi Socrate ne la suivit pas non plus jusqu'au bout, elle devint essentiellement platonicienne. C'est ici que le chemin bifurque : Socrate accentue essentiellement l'existence, tandis que Platon, l'oubliant, se perd dans la spéculation. Socrate a justement le mérite infini d'être un penseur *existant* et non pas un esprit spéculatif qui oublie ce que c'est que d'exister. Pour lui, que toute connaissance est un resouvenir, signifie, à l'instant de la mort et comme une possibilité de spéculation pour toujours abolie, pour lui ce mot signifie deux choses : 1° Le connaissant est essentiellement intègre et il n'a, par la connaissance de la vérité éternelle, pas d'autre souci que d'exister, souci qui est pour lui si essentiel et décisif qu'il signifie qu'exister, que l'intériorisation dans l'existence et par elle, est la vérité. 2° L'existence dans la vie temporelle n'a aucune signification décisive parce que la possibilité subsiste toujours de se reprendre soi-même par le resouvenir dans l'éternité, même si cette possibilité est aussi continuellement abolie par le fait que l'intériorisation dans l'existence remplit le temps ¹.

¹ Peut-être est-ce ici le lieu d'éclairer une difficulté concernant l'ébauche des *Miettes*, difficulté qui avait sa cause dans le fait que je ne voulais pas tout de suite rendre l'affaire dialectiquement aussi ardue qu'elle l'est en réalité, parce qu'à notre époque les déterminations de concepts et choses du même genre sont si embrouillées qu'il est presque impossible de les préserver de confusion. Afin, donc, de bien éclairer, là où c'était possible, la différence entre le socratique (qui comme on sait devait être le philosophique, le philosophique païen) et l'essai de pensée qui va réellement plus loin que le socratique, j'étais remonté jusqu'à la proposition : toute connaissance est un resouvenir. Elle est très généralement admise, et ce n'est que pour celui qui s'occupe tout spécialement du socratique, ne cessant de remonter aux sources, ce n'est que pour celui-là qu'il sera important de faire le départ sur ce point entre Socrate et Platon ; car en fait la proposition appartient aux deux, mais Socrate ne cesse de s'en éloigner, car il veut exister. Si l'on maintient Socrate sur le plan de la proposition que toute connaissance est un resouvenir, alors il devient un philosophe spéculatif, au lieu de ce qu'il était un penseur existant, pour qui l'existence était l'essentiel. La phrase : toute connaissance est un resouvenir, appartient à la spéculation, et resouvenir est immanence, et du point de vue spéculatif et éternel il n'y a pas de paradoxe, mais la difficulté est celle-ci, qu'aucun homme n'est la spéculation, tandis que le penseur spéculatif est un être existant, soumis aux exigences de

Le mérite infini du socratique était justement de mettre l'accent sur le fait que le connaissant est un sujet existant et que l'existence est l'essentiel. Aller plus loin sans avoir compris cela ne présente qu'un mérite médiocre. Nous devons donc garder ceci présent à l'esprit et voir ensuite si la formule ne peut être modifiée de façon à aller réellement plus loin que le socratique.

La subjectivité, l'intériorité, est donc la vérité ; maintenant, y a-t-il pour dire cela une expression *plus intérieure* ? Oui, quand la phrase : la subjectivité, l'intériorité est la vérité, commence ainsi : la subjectivité est la non-vérité. Qu'on ne se hâte pas trop. La spéculation dit aussi que la subjectivité n'est pas la vérité, mais elle le dit précisément dans le sens opposé, à savoir dans ce sens que l'objectivité est la vérité. La spéculation définit la subjectivité d'une façon négative au profit de l'objectivité. L'autre définition, au contraire, se fait obstacle à elle-même au moment où elle veut commencer, ce qui justement rend l'intériorité encore beaucoup plus intérieure. Socratiquement, la subjectivité est la non-vérité, si elle ne veut pas admettre que la subjectivité est la vérité, mais par exemple veut être objective. Ici, par contre, la subjectivité, en tant qu'elle veut commencer à devenir la vérité en devenant subjective, est dans cette situation difficile qu'elle est la non-vérité. Ainsi le travail recule, c'est-à-dire perd en intériorité. Bien loin que le chemin conduise à l'objectif, le commencement ne fait qu'être ancré plus profondément encore dans la subjectivité.

l'existence. Oublier cela n'est pas un mérite, mais le tenir ferme, en est bien un grand, et c'est ce que fit justement Socrate. Le socratique est d'accentuer l'existence et en même temps l'intériorité, le platonicien est de suivre le resouvenir et l'immanence. Par là Socrate est en réalité allé plus loin que toute la spéculation, parce qu'il n'a pas un commencement fantastique, où le penseur spéculatif change de vêtements et continue toujours à spéculer et oublie le plus important, l'existence. Mais justement parce que Socrate est allé si loin, il a, à vrai dire, une certaine ressemblance analogique avec ce que l'expérience a produit et qui va au delà du socratique, la vérité comme paradoxe devient une analogie du paradoxe *sensu eminentiore*, la passion de l'intériorité dans l'existence devient une analogie de la foi *sensu eminentiore*. Que la différence soit néanmoins infinie, que les déterminations données dans les *Miettes* de ce qui va en réalité plus loin que le socratique demeurent sans changement, cela peut être montré facilement. Mais je craignais de créer de la confusion si j'employais tout de suite apparemment les mêmes déterminations, et en tous cas les mêmes mots, au sujet de choses différentes et dont l'expérience en cours devait montrer la différence. Maintenant, je crois, il n'y a plus aucun obstacle à parler du paradoxe en ce qui concerne Socrate et en ce qui concerne la foi, puisque c'est tout à fait correct si seulement on le comprend correctement et puisque d'ailleurs les vieux grecs employaient bien aussi le mot *πίστις*. Ceci naturellement pas du tout au sens de l'expérience en cours, mais de la façon dont Aristote l'emploie dans un de ses ouvrages [*De anima*], on peut tirer des comparaisons très instructives entre *πίστις* et la foi *sensu eminentiore*.

Mais le sujet ne peut pas éternellement être ou être posé comme ayant été la non-vérité, il faut qu'il le soit devenu dans le temps ou qu'il le devienne dans le temps. Le paradoxe socratique résidait en ceci que la vérité éternelle se rapportait à un sujet existant, mais voici que l'existence a marqué pour la deuxième fois l'existant ; il s'est produit en lui une transformation si essentielle qu'il ne peut en aucune façon, socratiquement, se reprendre dans l'éternité par le souvenir. Faire ceci, pouvoir le faire, s'appelle spéculer, mais en supprimer la possibilité par le fait qu'on conçoit l'intériorisation dans l'existence, c'est là le socratique. Mais *maintenant* la difficulté est celle-ci que ce que suivait Socrate comme une possibilité abolie est devenu une impossibilité. Si la spéculation, déjà du point de vue socratique, n'était que d'un intérêt douteux, elle n'est plus maintenant que confusion.

Le paradoxe fait son apparition quand la vérité éternelle et l'existence sont posées ensemble, mais chaque fois que le fait d'exister s'accroît davantage le paradoxe devient toujours plus clair. Du point de vue socratique, le sujet connaissant était un sujet existant, mais maintenant l'existant est si marqué que l'existence a par lui subi une transformation essentielle.

Appelons la non-vérité de l'individu *péché*. Du point de vue éternel il ne peut être péché, ou on ne peut supposer qu'il a été éternellement dans le péché. Ainsi par le devenir (car il a bien fallu que la subjectivité commence par être la non-vérité) il devient pécheur. L'homme ne naît pas pécheur en ce sens qu'il a été pécheur avant sa naissance, mais il naît dans le péché et comme pécheur. Nous pouvons bien appeler cela le *péché originel*. Mais si l'existence a pris pouvoir sur lui, alors il est empêché de se reprendre lui-même dans l'éternité par le resouvenir. S'il était déjà paradoxal que la vérité éternelle se rapportât à un sujet existant, il est maintenant absolument paradoxal qu'elle se rapporte à un tel sujet existant. Mais plus il lui est difficile de se tirer de l'existence par le resouvenir, plus son existence peut devenir intérieure, et quand cela lui est rendu impossible, quand il est tellement plongé dans l'existence que l'arrière-porte du resouvenir est fermée pour l'éternité, c'est alors que l'intériorité devient la plus profonde. Mais n'oublions jamais que le mérite de Socrate consista à poser le sujet connaissant en tant qu'existant, car plus la chose est difficile, plus forte est la tentation de fuir en hâte les angoisses et les décisions pour se rendre, sur le chemin facile de la spéculation, vers la gloire, l'honneur, des jours agréables, etc ... Si, comme le comprenait déjà Socrate, il était bien risqué, en spéculant, de se reprendre de l'existence dans l'éternité, alors pourtant que l'existant n'avait pas en lui de défaut si ce n'est celui d'exister et ensuite que l'exister est l'essentiel — aujourd'hui c'est impossible. Il faut aller de l'avant, il est impossible de revenir en arrière.

La subjectivité est la vérité. C'est du fait que la vérité éternelle essentielle entretenait des rapports avec l'existence qu'est né le paradoxe. Allons plus loin maintenant, admettons que la vérité éternelle essentielle soit elle-même le paradoxe. Comment le paradoxe prend-il naissance ? Du fait que la vérité éternelle essentielle et l'existence sont posés ensemble. Si donc nous les posons toutes deux dans la vérité elle-même, la vérité devient un paradoxe. La vérité éternelle est apparue dans le temps. Ceci est le paradoxe. Si par le péché le sujet était précédemment empêché de se reprendre lui-même dans l'éternité, il n'a plus désormais à s'en soucier, car maintenant la vérité éternelle, essentielle, n'est plus en arrière mais en avant, parce qu'elle existe ou a existé elle-même, de sorte que l'individu, s'il ne devient pas possesseur de la vérité en existant, dans l'existence ne la possédera jamais.

Plus fortement accentuée qu'elle ne l'est au point où nous en sommes arrivés, l'existence ne peut l'être. L'imposture de la spéculation, de vouloir se souvenir par delà l'existence, est rendue impossible. Ici c'est tout ce qu'il peut s'agir de comprendre. Toute spéculation qui veut être spéculation montre *eo ipso* qu'elle ne l'a pas compris. L'individu peut repousser de lui tout cela et se réfugier dans la spéculation, mais l'accepter et vouloir ensuite le neutraliser par la spéculation est impossible, parce que c'est justement arrangé en vue d'empêcher la spéculation.

Quand la vérité éternelle se rapporte à un sujet existant elle devient paradoxe. Le paradoxe choque l'intériorité de l'existant par son incertitude et ignorance objective. Mais étant donné que le paradoxe n'est pas en lui-même un paradoxe, le choc n'est pas assez intérieur ; car sans risque pas de foi, et plus il y a de risque plus il y a de foi ; plus il y a de certitude objective moins il y a d'intériorité (car l'intériorité est justement la subjectivité) ; moins il y a de certitude objective, plus profonde est l'intériorité possible. Quand le paradoxe lui-même est le paradoxe, il choque à cause de l'absurde, et la passion de l'intériorité qui y correspond est la foi. — Mais la subjectivité, l'intériorité, est la vérité, car autrement nous avons oublié le service rendu par Socrate ; mais pour l'intériorité il n'y a pas d'expression plus forte que, quand la retraite au moyen du resouvenir par delà l'existence dans l'éternité est rendue impossible, alors, avec la vérité en face de soi comme paradoxe, dans la crainte du péché et avec cette douleur, avec le risque énorme de l'objectivité, — de croire. Mais sans risque, pas de foi, même pas socratique, et à plus forte raison pas de celle dont nous parlons ici.

Quand Socrate croyait qu'il y a un Dieu, il maintenait fermement l'incertitude objective avec toute la passion de l'intériorité et c'est dans cette contradiction, ce risque, que réside justement la foi. Maintenant il en est autrement, à la place de l'incertitude objective

nous avons la certitude que cela, vu objectivement, est l'absurde, et cet absurde, maintenu fermement dans la passion de l'intériorité, est la foi. L'incertitude socratique est comme une fine plaisanterie en comparaison du sérieux de l'absurde, et l'intériorité socratique existentielle est comme l'insouciance grecque en comparaison de la tension de la foi.

Qu'est-ce maintenant que l'absurde ? L'absurde est que la vérité éternelle s'est manifestée dans le temps, que Dieu est apparu, qu'il est né, a grandi, etc., qu'il est apparu tout à fait comme un homme qu'on ne peut distinguer d'un autre homme. Car tout ce qui peut être connu immédiatement est paganisme présocratique et, pour des yeux juifs, idolâtrie ; et toute définition de ce qui va réellement plus loin que le socratisme, doit essentiellement porter la marque du rapport au fait que Dieu est né, car, ainsi que les *Miettes* l'ont déjà montré, la foi *sensu strictissimo* se rapporte à ce fait. Quand Socrate croyait à l'existence de Dieu, il comprenait bien qu'à la bifurcation des chemins se trouve celui qui mène à une approximation objective, par la considération de la nature, par exemple, ou de l'histoire mondiale, etc. Son mérite consistait justement à éviter ce chemin ou le chant des sirènes de la quantité ensorcelle et mystifie l'homme existant. Par rapport à l'absurde cette approximation objective ressemble à la comédie *Méprise sur Méprise* ¹ que nous jouent si souvent professeurs et spéculants.

L'absurde est justement, par le moyen du scandale objectif, le dynamomètre de la foi pour l'intériorité. Voilà donc un homme qui a le désir de croire ; maintenant la comédie peut commencer. Il a le désir de croire, mais il veut s'assurer des garanties à l'aide de l'appréciation et de l'approximation objective. Qu'arrive-t-il ? Grâce à cette approximation, l'absurde devient quelque chose d'autre, il devient vraisemblable, de plus en plus vraisemblable, il devient extraordinairement et infiniment vraisemblable. Il est maintenant là-devant et il est sur le point de se décider à le croire et il peut dire de lui qu'il ne croit pas comme les cordonniers, les tailleurs et autres naïfs, mais seulement après longue réflexion. Maintenant il doit donc le croire ; mais voyez, maintenant il est justement impossible de le croire. Le presque vraisemblable, le vraisemblable, l'infiniment vraisemblable, il peut presque et pour ainsi dire le *savoir* — mais non pas le *croire* ; car l'absurde est justement l'objet de la foi et la seule chose que l'on puisse croire. — Ou bien voilà un homme qui dit qu'il a la foi, mais il veut rendre sa foi intelligible, il veut se comprendre dans sa foi. Alors la comédie recommence. L'objet de la foi devient presque vraisemblable, vraisemblable, tout à fait et infiniment vraisemblable.

¹ Comédie d'Overskou.

Il a fini, il peut dire de lui-même qu'il ne croit pas comme les cor-donniers, les tailleurs et autres naïfs, mais qu'il s'est en même temps compris dans sa foi. Singulière compréhension, il a au contraire appris à savoir de la foi quelque chose d'autre que ce qu'il croyait, il a appris à savoir qu'il ne croit plus, qu'il sait presque, qu'il sait pour ainsi dire, qu'il sait presque tout à fait bien.

Dans la mesure où le moment de la naissance [dans le temps] est intérieur à l'absurde, on pourra prendre aussi un chemin d'approximation qui confondra le fait absurde de la naissance, lequel constitue l'objet de la foi, avec un simple fait historique. On cherche donc une certitude historique pour ce qui est justement l'absurde, c'est-à-dire pour quelque chose qui renferme la contradiction d'avoir pu devenir historique, qui ne peut justement le devenir que contre toute intelligence humaine. Cette contradiction est précisément l'absurde qui ne peut être que cru. En obtient-on une certitude historique, alors on n'obtient que la certitude de ceci que ce qui est certain n'est pas ce dont il est question. Un témoin peut attester qu'il l'a cru, et que ce n'est ainsi en aucune façon une certitude historique, que c'est au contraire contre sa raison, mais un tel témoin doit produire un effet de scandale dans le même sens que l'absurde, et un témoin qui ne scandalise pas ainsi est *eo ipso* un imposteur, ou un homme qui parle de tout autre chose, qui donc ne peut être utile qu'en ce qui concerne la certitude relative à quelque chose de tout différent. Cent mille témoins individuels qui justement par la nature particulière de leur témoignage (d'avoir cru l'absurde), deviennent des témoins individuels, ne deviennent pas *en masse* [en français dans le texte] quelque chose d'autre, si bien que l'absurde en devienne moins absurde — pourquoi ? Parce que cent mille hommes, chacun pour soi, ont cru que c'est absurde ? Au contraire, ces cent mille témoins produisent un effet de scandale, tout comme l'absurde. Je n'ai cependant pas besoin de développer cela plus longtemps ici, je l'ai déjà fait avec assez de soin dans les *Miettes* (particulièrement à l'endroit où la différence entre le disciple de première main et celui de seconde main est supprimée) et dans la première partie du présent livre, en sorte qu'il n'y a pas d'approximation qui tienne, là où il s'agit au contraire d'éliminer les considérations introductives, les garanties, les preuves de résultats et toute la légion d'employés du Mont-de-Piété et de débiteurs solvables, de façon à avoir clairement l'absurde sous les yeux — pour qu'alors on puisse croire, si on le veut. — Je dis seulement qu'il y faut la plus extrême application.

Si la spéculation veut entrer dans ces considérations et dire, comme toujours : du point de vue éternel, divin, théocentrique, il n'y a pas de paradoxe — je ne puis décider si le spéculant a raison, car je ne suis qu'un pauvre homme existant, qui ne peut considérer l'éternel d'un point de vue éternel, ni divin, ni théocentrique, mais doit se

contenter d'exister. Il est constant, par contre, que, par la spéculation, tout va en arrière, en arrière, au delà du socratique qui pourtant comprenait, lui, que pour un être existant l'essentiel est l'existence, à supposer que la spéculation se soit donné le temps de comprendre ce que cela signifie d'être ainsi *placé* dans l'existence comme l'existant dans l'expérience.

La différence entre le socratique et ce qui va plus loin est assez claire et est, essentiellement, la même que dans les *Miettes* si ce n'est que la chose est rendue ici un peu plus difficile (mais pas plus difficile qu'elle ne l'est), du fait aussi que, tandis que dans les *Miettes* je ne démontrerais par expérience que la pensée du paradoxe, ici j'ai essayé en même temps implicitement d'exposer la nécessité du paradoxe, essai peut-être un peu faible mais qui en tous cas est autre chose que de supprimer spéculativement le paradoxe.

Maintenant, le christianisme s'est annoncé lui-même comme étant la vérité éternelle, essentielle, qui est apparue dans le temps, il s'est annoncé comme étant le paradoxe et exige l'intériorité de la foi en ce qui est un scandale pour les Juifs et une folie pour les grecs — et l'absurde pour l'intelligence. On ne peut exprimer avec plus de force que la subjectivité est la vérité ; que l'objectivité ne fait que scandaliser, et même en vertu de l'absurde ; il serait d'ailleurs étonnant que le christianisme soit venu en ce monde pour être expliqué, oui, comme s'il était quelque peu en perplexité sur lui-même, et venait donc ici-bas pour s'adresser à l'homme intelligent, au penseur spéculatif qui pourrait l'aider d'une explication. On ne peut exprimer d'une façon plus intense que la subjectivité est la vérité que quand la subjectivité est d'abord la non-vérité et que la subjectivité est pourtant la vérité.

Supposons que le christianisme soit un secret et veuille l'être, un vrai secret, pas un secret théâtral qui est révélé au cinquième acte, cependant que le spectateur malin, l'a déjà deviné au premier. Supposons qu'une révélation *sensu strictissimo* doive être le secret qui n'est justement reconnaissable qu'à ceci qu'elle est le secret, tandis qu'une révélation *sensu laxiore*, la reprise du souvenir dans l'éternel, serait réellement une révélation. Supposons que l'homme doué spirituellement se distingue par ceci qu'il pourrait exposer toujours plus clairement comment elle est et reste un secret pour des êtres existants. Supposons que la pénétration spirituelle se distingue de l'incompréhension en ce qu'avec celle-ci chacun pourrait d'une façon toujours plus illusoire donner l'impression qu'il a compris le secret. Supposons que ce soit pourtant un bonheur, au point culminant de l'existence, de n'avoir avec ce secret, sans le comprendre, qu'un rapport de foi. Supposons que le christianisme ne veuille pas du tout être compris, supposons que, pour exprimer cela et pour détourner les gens du faux chemin de l'objectivité, il se soit annoncé comme le

paradoxe. Supposons qu'il ne veuille exister que pour des êtres existants, et essentiellement pour des existants dans l'intériorité, dans l'intériorité de la foi, laquelle intériorité ne peut être exprimée d'une façon plus précise que quand on dit : le christianisme est l'absurde auquel on reste fermement attaché avec la passion de l'infini. Supposons qu'il ne veuille pas être compris et que le maximum de la compréhension dont il puisse être question soit de comprendre qu'il ne peut être compris. Supposons qu'en conséquence il souligne le fait d'exister d'une façon si décisive que l'individu devienne un pécheur, le christianisme le paradoxe, et l'existence le temps de la décision. Supposons que la spéculation soit une tentation, la plus grave de toutes. Supposons que le philosophe spéculatif ne soit pas l'enfant prodigue, car Dieu dans son affliction ne doit donner ce nom qu'à l'enfant scandalisé qu'il continue quand même à aimer, mais qu'il soit l'enfant désobéissant qui ne veut pas rester là où, en tant qu'existant, il lui appartient d'être, dans la chambre d'enfant et dans la salle d'éducation de l'existence, où l'on ne devient un homme que par l'intériorité dans l'existence, mais qu'il veuille entrer dans le conseil de Dieu en criant sans arrêt que du point de vue éternel, divin, théocentrique, il n'y a pas de paradoxe. Supposons que celui qui spécule soit l'habitant remuant qui, malgré que, comme on sait il ne soit que locataire, veut pourtant, en considération de la vérité abstraite d'après laquelle du point de vue éternel et divin toute propriété est un bien commun, être propriétaire, si bien qu'il ne reste rien d'autre à faire que d'envoyer chercher un agent de police qui dirait, comme les fustigateurs à Geert Westphaler [Holberg] : cela nous fait de la peine d'avoir à intervenir dans cette affaire. — Si être homme est devenu autre chose que dans le vieux temps, la situation n'est-elle pas la même : être un être particulier *existant* et l'existence, aussi longtemps qu'on est dedans, n'est-elle pas l'essentiel ? « Mais les hommes savent maintenant davantage. » « Tout à fait certain, mais si le christianisme n'est pas une affaire de savoir, en sorte que savoir beaucoup ne sert à rien, sauf à tomber plus facilement dans l'erreur qui consiste à considérer le christianisme comme une affaire de savoir. » Et si les hommes savent maintenant davantage, et bien entendu nous ne parlons pas de savoir ayant trait aux chemins de fer, aux machines, aux kaléidoscopes, mais de savoir relatif aux choses religieuses, comment en sont-ils arrivés là ? N'est-ce pas par le christianisme ? C'est donc ainsi qu'on récompense le christianisme. Grâce au christianisme, on arrive à savoir quelque chose, on le comprend de travers et on en fait usage ensuite pour une nouvelle fausse interprétation du christianisme. Si dans les anciens temps l'épouvante était qu'on puisse se scandaliser, maintenant l'épouvante est qu'il n'y a pas d'épouvante, qu'on devient en un tournemain, avant d'avoir regardé autour de soi, un penseur spéculatif qui spécule

sur la foi. Sur quelle foi ? Sur celle qu'on a peut-être, et en particulier sur le fait qu'on l'a ou qu'on ne l'a pas ? Ah ! que non, c'est trop peu pour un spéculateur objectif. C'est donc sur la foi objective qu'on spécule. Qu'est-ce que cela veut dire la foi objective ? Cela veut dire une somme de propositions. Mais si le christianisme n'était pas du tout quelque chose de tel, s'il était au contraire l'intériorité, et donc le paradoxe, pour choquer objectivement, en sorte qu'il consiste pour l'existant en l'intériorité de l'existence quand il le place d'une façon si décisive — comme aucun juge n'a jamais placé des accusés — entre le temps et l'éternité dans le temps, entre le ciel et l'enfer dans le temps du salut. La foi objective, c'est comme si le christianisme était annoncé comme un petit système, pas si bon naturellement que celui de Hegel ; c'est comme si le Christ, oui, ce n'est pas ma faute si je le dis, comme si le Christ avait été professeur et que les apôtres avaient constitué une petite société savante. S'il était autrefois difficile de devenir un chrétien, il me semble que cela devient vraiment d'année en année plus difficile — parce qu'à présent c'est devenu si facile qu'il n'y a plus de concurrence que pour devenir spéculant. Et pourtant le spéculant est peut-être de tous les hommes le plus éloigné du christianisme et il est peut-être bien préférable d'être un homme que le christianisme scandalise et qui continue malgré tout à avoir un rapport avec lui, qu'un spéculant qui le comprend. Il y a pourtant encore de l'espoir dans la mesure où il demeure une ressemblance entre un chrétien d'aujourd'hui et un des premiers temps, celle-ci que c'est de nouveau une folie de vouloir être chrétien. Dans les premiers temps un chrétien était un fou aux yeux du monde ; qu'il voulût le devenir était pour les païens et les juifs une folie. De nos jours, on est tout bonnement un chrétien ; si maintenant quelqu'un veut le devenir avec une passion infinie, alors c'est un fou, comme c'est toujours une folie de vouloir s'appliquer avec une passion infinie à devenir ce qu'on est tout bonnement, comme si quelqu'un voulait donner toute sa fortune pour une pierre précieuse — qu'il posséderait. Autrefois un chrétien était un fou aux yeux, du monde, maintenant que tous les hommes sont chrétiens, il est tout autant un fou — aux yeux des chrétiens.

Supposons qu'il en soit ainsi ; je dis seulement : supposons, et je n'en dis pas plus ; mais comme on est maintenant bientôt fatigué des spéculants qui se font subir mutuellement, sur papier imprimé, des examens de récitation systématique, on peut toujours, pour varier le plaisir, poser les questions d'une autre manière.

« Mais du point de vue éternel, divin et surtout théocentrique, il n'y a pas de paradoxe, c'est pourquoi la vraie spéculation ne s'en tient pas au paradoxe, mais va plus loin et l'explique. » « Puis-je maintenant prier qu'on me laisse en paix et qu'on se dispense de recommencer, j'ai pourtant déjà dit que je ne pouvais rien avoir à

faire avec ces choses surnaturelles et infernales.» « Par moi se produisent le commencement et l'achèvement de l'explication, c'est ce qu'attendait la vérité éternelle ; car il est tout à fait exact qu'elle est venue dans le temps, mais la première édition n'était qu'une tentative imparfaite, la vérité éternelle est venue dans le temps parce qu'elle avait besoin d'une explication et attendait celle-ci d'une discussion qu'elle devait occasionner. C'est ainsi qu'un professeur publie les traits généraux d'un système, tout en comptant que l'ouvrage, grâce aux critiques et aux discussions qu'il occasionne, reparaitra, après un temps plus ou moins long, sous une forme entièrement nouvelle et retravaillée. C'est seulement cette deuxième édition, quand elle a attendu le conseil et le jugement d'hommes d'expérience, qui est la vérité, et ainsi la spéculation est la seule vraie et satisfaisante édition de la vérité provisoire du christianisme. »

Éclairons donc ici par quelques exemples, comment la spéculation, justement parce qu'elle ne veut pas comprendre que la subjectivité est la vérité, a bien mérité du christianisme qui est une fois pour toutes le paradoxe et l'est sur chaque point, tandis que la spéculation, restant dans l'immanence, c'est-à-dire se retirant de l'existence par le resouvenir, amène sur chaque point une volatilisation, laquelle, — à l'aide de ce tour d'adresse qui consiste à ne rien penser de décisif dans les conjonctures les plus décisives (ce par quoi justement l'immanence devrait être empêchée) mais à n'employer au contraire l'expression de décision que comme une façon de parler, — est une réminiscence païenne, contre laquelle il n'y a naturellement rien à objecter si elle rompt ouvertement avec le christianisme, mais beaucoup à objecter si elle doit être le christianisme.

La proposition : Dieu a existé sous la forme humaine, est né, a grandi, etc., est bien le paradoxe *sensu strictissimo*, le paradoxe absolu, mais en tant que paradoxe absolu il ne peut se rapporter à une différence relative. Le paradoxe relatif se rapporte à la différence relative de gens plus ou moins intelligents, mais le paradoxe absolu, justement en tant qu'absolu, ne peut se rapporter qu'à la différence absolue par laquelle l'homme se distingue de Dieu, et pas à la dispute entre hommes sur la question de savoir si l'un est un peu plus intelligent que l'autre. Suivant l'absolue distinction entre Dieu et l'homme, l'homme est justement un être individuel existant (le plus intelligent tout autant que le plus bête) dont la tâche essentielle ne peut donc consister à penser *sub specie aeterni*. Car, bien qu'éternel, il est pourtant lui-même essentiellement, aussi longtemps qu'il existe, un être existant, et c'est pourquoi l'essentiel pour lui doit être l'intériorité dans l'existence ; Dieu par contre est l'infini qui est éternel. Aussitôt que je rends la compréhension du paradoxe commensurable avec une différence entre esprits plus ou moins bien doués (différence qui ne peut pourtant jamais aller au delà du fait

d'être homme, à moins que quelqu'un ne soit si intelligent qu'il ne soit pas seulement homme mais Dieu en même temps), je montre par là *eo ipso* que je n'ai pas compris le paradoxe absolu, mais un paradoxe relatif, car du paradoxe absolu on ne peut comprendre qu'une chose, c'est qu'on ne peut pas le comprendre. « Mais alors la spéculation ne peut pas du tout s'en emparer. » « Tout à fait exact, c'est justement cela que dit le paradoxe qui ne fait que scandaliser et montrer le chemin de l'intériorité dans l'existence. » Peut-être ceci a-t-il sa raison en ce qu'il n'y a objectivement pour des êtres existants aucune vérité, mais seulement une approximation, mais subjectivement la vérité consiste pour eux en l'intériorité, parce que la décision portant sur la vérité réside dans la subjectivité.

Le courant moderne mythico-allégorique [David-Frédéric Strauss, *Vie de Jésus ou Examen critique de son histoire*, 1835] donne sans plus tout le christianisme pour un mythe. Un pareil procédé a au moins le mérite d'être franc d'allure et chacun peut facilement en juger. Les procédés amicaux de la spéculation sont d'une autre espèce. La spéculation lutte pour sa propre sécurité contre le courant athée mythico-allégorique et continue ainsi : « La spéculation admet bien au contraire le paradoxe, mais elle ne s'en tient pas là. » « On ne le demande pas non plus, car quand on maintient fermement le paradoxe par la foi et qu'on s'approfondit par l'existence dans l'intériorité de la foi, on ne s'en tient pas là non plus. » La spéculation ne s'en tient pas là — qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut-il dire que Messieurs les spéculants cessent d'être des hommes, des hommes individuels existants, et deviennent *en famille* [en français dans le texte] toutes sortes de choses ? Autrement on sera bien obligé de s'en tenir au paradoxe quand ce paradoxe consiste justement et trouve son expression en ce que la vérité éternelle essentielle se rapporte à l'existant et lui impose d'aller toujours plus avant dans l'intériorité de la foi.

Que signifie, au fond, *expliquer* quelque chose ? Est-ce montrer que l'obscur quelque chose dont il s'agit n'est pas ceci, mais quelque chose d'autre ? Ce serait une singulière explication ; je croyais que par l'explication il devenait clair justement que ce dont il est question est cette chose déterminée, en sorte que l'explication n'enlève pas la chose qu'on demande, mais l'obscurité. Autrement l'explication est quelque chose d'autre qu'une explication, elle est une rectification. L'explication du paradoxe rend clair ce qu'est le paradoxe, et retire l'obscurité ; la rectification retire le paradoxe et rend clair qu'il n'y a pas de paradoxe, mais cette dernière n'est pas une explication du paradoxe, mais bien au contraire une explication du fait qu'il n'y a pas de paradoxe. Mais si le paradoxe entre en jeu par le fait que l'éternel et un homme particulier existant sont posés ensemble, alors l'explication, de même qu'elle supprime le paradoxe, retire-t-elle aussi l'existence à l'existant ? Et quand, par lui-même ou avec l'aide

d'un autre, un être existant arrive ou est amené à ce point où il lui semble qu'il n'existe pas, qu'est-il alors ? Alors il est distrait. Ainsi l'explication du paradoxe absolu, qu'il n'y a pas de paradoxe au delà d'un certain degré, c'est-à-dire qu'il n'y a que des paradoxes relatifs, cette explication n'est pas — pour des êtres existants, mais pour des distraits. Oui, ainsi tout est en ordre. L'explication est ainsi conçue : « Il n'y a de paradoxe que jusqu'à un certain degré », et il est dans l'ordre qu'elle soit valable pour un être existant qui n'est existant que jusqu'à un certain degré, car il l'oublie à chaque instant, et un homme existant ainsi est justement un distrait. Et quand un tel homme parle du paradoxe absolu, qui est un scandale pour les juifs, une folie pour les grecs et l'absurde pour l'intelligence, et s'adresse à la spéculation, celle-ci est trop courtoise pour lui dire dans la figure qu'il est un fou, mais donne une explication qui contient une rectification et lui laisse ainsi comprendre, indirectement, qu'il est dans l'erreur : ainsi se comporte à chaque instant un esprit supérieur bienveillant vis-à-vis d'un esprit plus borné. Le procédé est tout à fait socratique, la seule chose non-socratique qui pourrait arriver serait néanmoins que l'homme dont nous parlions ne fût plus près de la vérité que l'explication de la spéculation, car alors se produit la différence que Socrate, d'une façon courtoise et indirecte, ôtait de son élève l'erreur et lui donnait la vérité, tandis que la spéculation, d'une façon courtoise et indirecte, retire de son élève la vérité et lui donne l'erreur. Mais la courtoisie reste pourtant la même. Et quand le christianisme affirme alors de lui-même qu'il est le paradoxe, l'explication de la spéculation n'est pas une explication, mais une rectification, une rectification courtoise et indirecte, comme il sied à un esprit supérieur vis-à-vis d'un esprit plus borné.

Expliquer le paradoxe, est-ce faire du terme paradoxe un terme *rhétorique*, un quelque chose dont le digne spéculant dit bien qu'il a sa valeur — et pourtant qu'il n'a pas de valeur ? Dans ce cas la *summa summarum* sera qu'il n'y a pas de paradoxe. Gloire à Monsieur le Professeur ! Je ne dis pas cela pour lui prendre la gloire, comme si je pouvais aussi abolir le paradoxe, pas du tout. Mais quand le professeur l'a aboli, il est donc aboli, je peux donc bien dire qu'il est aboli, — à moins que le fait de l'avoir aboli n'intéresse le professeur plus que le paradoxe, en sorte qu'au lieu d'abolir le paradoxe, il devient lui-même sérieusement et fantastiquement enflé [jeu de mots danois entre *at haeve* (abolir) et *Eaevelse* (enflure)]. Dans l'autre cas on admet qu'expliquer quelque chose veut dire en rendre claire la signification, qu'elle est cela et rien d'autre. Expliquer le paradoxe signifierait alors saisir toujours plus profondément ce qu'est un paradoxe et que le paradoxe est le paradoxe. Ainsi Dieu est une représentation suprême qu'on ne peut expliquer par quelque chose d'autre, mais seulement par le fait qu'on s'approfondit soi-même dans

cette représentation. Les plus hauts principes de toute pensée ne peuvent être prouvés qu'indirectement (négativement) : supposons que le paradoxe soit ainsi la limite pour le rapport d'un être *existant* à une vérité éternelle essentielle, alors le paradoxe ne pourra pas non plus être expliqué par quelque chose d'autre si l'explication doit être valable pour des êtres existants. Mais, compris spéculativement, le paradoxe absolu (car la spéculation n'a pas peur d'employer des expressions décisives, la seule chose dont elle ait peur est de penser par là quelque chose de décisif) n'exprime que la distinction relative entre hommes plus ou moins doués ou instruits. De cette façon, la forme du monde se transformera peu à peu. Quand le christianisme vint dans le monde, il n'y avait pas du tout de professeurs et de privat-docents, il était donc un paradoxe pour tous. Dans la présente génération on peut admettre qu'un homme sur dix est un privat-docent, il n'est donc plus un paradoxe que pour les neuf dixièmes des gens. Et quand enfin viendra la plénitude des temps, cet avenir incomparable où vivra sur terre toute une génération de privats-docents des deux sexes : alors le christianisme aura cessé d'être un paradoxe. — Celui qui, par contre, veut entreprendre d'expliquer le paradoxe, cherchera, à condition qu'il sache ce qu'il veut, à faire la preuve qu'il faut qu'il y ait un paradoxe. Que signifie d'expliquer la joie inexprimable ? Est-ce d'expliquer quelle est ceci ou cela ? En ce cas « inexprimable » devient une simple épithète de rhétorique, une forte expression ou autre chose de ce genre. Avant le début de la représentation, le magicien explicateur a tout préparé, et maintenant il commence. Il épate ses auditeurs, il nomme la joie inexprimable — et là-dessus nouvelle surprise, une vraiment surprenante surprise [*Le critique et l'animal*, scène 15] : il l'exprime. Supposons maintenant que la joie inexprimable ait sa cause dans la contradiction qu'un homme existant est un composé de fini et d'infini et est posé dans le temps, en sorte que la joie de l'éternel soit en lui inexprimable, parce qu'il est un être existant, que cette joie est un très haut souffle qui ne peut pourtant prendre forme parce que l'existant, justement, existe : alors l'explication serait qu'elle est inexprimable, qu'elle ne peut être autrement ; pas de bavardage. Quand par contre un homme profond condamne d'abord celui-ci ou celui-là qui nie l'existence d'une joie inexprimable, puis ajoute : non, j'admets qu'il y a une joie inexprimable, mais je vais plus loin et je l'exprime, il se moque seulement de lui-même et ne se distingue de celui qu'il condamne qu'en ceci que l'autre est plus honnête et plus direct, il dit ce que l'homme profond dit aussi, car tous deux disent essentiellement la même chose. — Expliquer le décisif, est-ce donner une tournure rhétorique à l'expression, en sorte qu'on ne nie pas comme les étourdis toute décision, mais qu'on l'admet au contraire, mais seulement jusqu'à un certain point. Que signifie de dire d'une décision qu'elle n'existe que

jusqu'à un certain point ? Cela signifie qu'on nie la décision. La décision a justement pour but de mettre fin à ce bavardage éternel : jusqu'à un certain point ; ainsi on admet donc la décision, mais, voyez, on ne l'admet que jusqu'à un certain point. Car la spéculation n'a pas peur de se servir du terme de décision, la seule chose dont elle ait peur est de penser avec cela quelque chose de décisif. Et ainsi quand le christianisme veut être la décision éternelle pour le sujet existant et que la spéculation explique que la décision est relative, elle n'explique pas le christianisme, mais le rectifie. Que la spéculation ait raison est une tout autre question ; il ne s'agit ici que de la question de savoir comment son explication du christianisme se rapporte au christianisme qu'elle explique.

Expliquer quelque chose, cela signifie-t-il l'abolir ? Je sais bien que le mot *aufheben* a dans la langue allemande des sens différents et même contradictoires [*aufheben* a d'abord le sens de lever (une punition), suspendre, abolir et aussi celui de préserver, conserver] : on a assez souvent rappelé qu'il peut signifier aussi bien *tollere* que *conservare*. Je ne sais pas du tout si le mot danois correspondant [*ophæve*] permet un tel double-sens, mais je sais par contre que nos philosophes dano-allemands l'emploient comme le mot allemand. Que ce soit pour un mot une bonne qualité qu'il puisse signifier le contraire de son sens, je n'en sais rien, mais qui veut s'exprimer avec précision évite volontiers dans les endroits décisifs l'emploi d'un pareil mot. Il y a dans le parler populaire une expression simple par laquelle on indique humoristiquement l'impossible : à la fois avoir la bouche pleine de farine et souffler ; c'est à peu près ce tour d'adresse que fait la spéculation quand elle emploie un mot qui désigne justement son propre contraire. Pour rendre bien clair qu'elle ne sait parler d'aucune décision, la spéculation emploie elle-même un tel mot ambigu pour désigner cette espèce de compréhension qui est la compréhension spéculative. Et, si l'on regarde de plus près, la confusion devient encore plus évidente. *Aufheben* au sens de *tollere* veut dire détruire, au sens de *conservare* maintenir dans un état inchangé, ne rien faire avec ce qu'on garde. Quand le gouvernement *aufhebt* une société politique, il la détruit ; si un homme conserve quelque chose pour moi, ce qui est important pour moi est justement qu'il ne lui fasse subir aucun changement. Aucun de ces deux sens n'est le philosophique *Aufheben*. La spéculation suspend, abolit, [*aufhebt*] ici toute difficulté et ne laisse en arrière que celle de savoir ce que je dois à proprement parler comprendre par ce qu'elle fait avec cet *Aufheben*. Mais admettons maintenant que cet *Aufheben* veuille dire la réduction de quelque chose à un moment relatif, comme on le dit aussi ; si le décisif, si le paradoxe est réduit à un moment relatif, cela voudra dire qu'il n'y a pas de paradoxe, qu'il n'y a rien de décisif, car le paradoxe et le décisif ne sont ce qu'ils sont que justement par

leur irréductibilité. Que la spéculation ait raison c'est une autre question : il ne s'agit ici que de savoir comment son explication du christianisme se rapporte au christianisme qu'elle explique.

Que le christianisme soit la non-vérité, la spéculation ne le dit en aucune manière, ne dit-elle pas au contraire que la spéculation comprend justement la vérité du christianisme ? On ne peut pourtant demander plus, le christianisme a-t-il jamais demandé à être plus que la vérité, et si la spéculation le comprend, tout est dans l'ordre. Et pourtant non, il n'en est pas ainsi ; la spéculation systématique n'a vis-à-vis du christianisme qu'une attitude assez rusée, avec toutes sortes de tournures diplomatiques qui séduisent les gens crédules. Le christianisme tel qu'il est compris par le spéculant est tout de même quelque chose d'autre que tel qu'il est présenté aux simples. Pour eux il est le paradoxe, mais le spéculateur sait abolir le paradoxe. Ce n'est donc pas le christianisme qui est et était et sera la vérité, et la compréhension du spéculant n'est pas celle du fait que le christianisme est la vérité, non, c'est la compréhension par le spéculant du christianisme qui est la vérité du christianisme. La compréhension est donc quelque chose d'autre que la vérité. La chose n'est pas que la vérité n'est comprise que quand l'intellect a compris tout ce qui gît dans la vérité, la chose est ainsi : ce n'est que quand cette vérité *κατὰ δύναμιν* est comprise comme le spéculant la comprend, ce n'est qu'alors — oui, alors, non pas que la spéculation est devenue vraie, mais que la Vérité est apparue. La vérité n'est ainsi pas donnée, et ce n'est pas sa compréhension que l'on attend, mais on attend que l'effort de compréhension de la spéculation soit terminé, car alors seulement naît la vérité. Le savoir spéculatif n'est donc pas, comme un autre savoir, quelque chose d'indifférent en ce qui concerne la chose qui est sue (en sorte qu'elle n'est pas changée par le fait qu'elle est sue, mais reste la même) non, le savoir spéculatif est lui-même l'objet du savoir, en sorte qu'il n'est plus le même qu'il était, mais apparaît, en même temps que la spéculation, comme étant la vérité.

Que la spéculation ait, ou non, raison, est une autre question, ici on se pose seulement la question de savoir comment son explication du christianisme se rapporte au christianisme qu'elle explique. Et comment devrait-elle s'y rapporter ? La spéculation est objective, et objectivement il n'y a pour un être existant aucune vérité, mais seulement une approximation, car quand il devient tout à fait objectif il est empêché d'exister. Le christianisme par contre est subjectif, l'intériorité de la foi chez le croyant est la décision éternelle de la vérité. Et objectivement il n'y a là aucune vérité, car le savoir objectif concernant la vérité, ou les vérités, du christianisme est justement non-vérité ; savoir une profession de foi par cœur est du paganisme, parce que le christianisme est l'intériorité.

Prenons le paradoxe de l'a rémission des péchés. La rémission des péchés est socratiquement un paradoxe, en tant que la vérité éternelle se rapporte à un être existant, *sensu strictiore*, parce que l'existant est un pécheur, détermination par laquelle l'existence est marquée pour la deuxième fois, parce qu'elle doit être une décision éternelle dans le temps avec effet rétroactif pour abolir le passé, et parce qu'elle est liée au fait que Dieu a existé dans le temps. L'individu existant doit se sentir lui-même en tant que pécheur (pas objectivement, ce qui est une absurdité, mais subjectivement, ce qui est la plus profonde des douleurs). Avec toute son intelligence (que l'on en ait un peu plus ou un peu moins qu'un autre, cela ne fait pas de différence essentielle, et celui qui se réclame de sa grande intelligence ne fait que trahir par là la déficience de son intériorité, qui du reste se perdra vite), il doit s'efforcer jusqu'au dernier tournant de son esprit de comprendre la rémission des péchés et, ensuite, désespérer de le pouvoir. C'est avec l'intelligence contre elle que l'intériorité de la foi doit saisir le paradoxe ; et que la foi lutte ainsi, comme les Romains jadis, aveuglés par la lumière du soleil, c'est là la tension de l'intériorité ¹. Que si jamais une autre explication se présente à l'individu existant, il voit

1 Que l'on puisse être ainsi aveuglé par le soleil et pourtant combattre, les Romains le montrèrent à Zama ; que l'on puisse ainsi combattre aveuglément et pourtant remporter une victoire, les Romains le montrèrent à Zama. Or ce combat de la foi n'est-il peut-être qu'une bouffonnerie, un simulacre de lutte galante, ce combat qui dure plus longtemps qu'une guerre de trente ans, parce qu'ici on ne se bat pas seulement pour acquérir, mais plus vivement encore pour conserver, ce combat où chaque jour est aussi chaud que le jour de la bataille de Zama ! Pendant que l'intellect désespère, la foi pousse victorieusement toujours plus avant dans la passion de l'intériorité. Mais comme le croyant utilise son intelligence, et jusqu'au dernier tournant du désespoir, pour seulement découvrir la difficulté du paradoxe, il ne lui en reste vraiment plus une once qu'il puisse employer pour expliquer le paradoxe — mais néanmoins il est très possible pour la foi de vivre dans la passion de l'intériorité. Être tranquillement assis dans un bateau par un temps calme n'est pas une image de la foi, mais quand il y a une voie d'eau dans le bateau, alors, dans l'enthousiasme, maintenir le bateau en état à l'aide de pompes et pourtant ne pas chercher à rentrer dans le port : voilà l'image de la foi. Si l'image ne peut exprimer la longueur du temps, cela tient à son imperfection, mais la foi dure. Pendant que l'intelligence, comme un passager désespéré, tend ses bras vers la terre ferme, mais en vain, la foi travaille de toutes ses forces en profondeur : joyeusement et triomphalement elle sauve l'âme contre l'intelligence. C'est une contradiction du même genre d'exister en croyant ; toute transaction est pour un être existant une illusion, car qu'un esprit éternel existe est en soi une contradiction. Que quelqu'un l'ait fait ou non, que quelqu'un le fasse ou non ? Qu'est-ce que cela peut me faire si c'est pourtant cela de croire ; et bien que je sois encore loin d'avoir compris parfaitement la difficulté du christianisme (et une explication qui rend facile la difficulté doit être considérée comme une tentation), je me suis pourtant bien rendu compte que le combat de la foi n'est pas un sujet pour vaudevillistes ni l'effort qu'il exige un divertissement pour *privat-docents*.

alors qu'il est sur le point de perdre la foi, comme une jeune fille, qui ne découvre que quand elle est devenue la femme de son bien-aimé qu'il est bien compréhensible qu'elle ait été l'élue de son cœur, devrait s'apercevoir que cette explication s'explique elle-même par le fait qu'elle ne l'aime plus. Mais un spéculant s'y prend autrement. Il s'avance devant un public distingué et dit : « Messieurs, Mesdames, car c'est ainsi que je dois m'adresser à vous, à une assemblée de croyants le paradoxe ne peut être annoncé que par un croyant, mais à un public aussi distingué un spéculant peut annoncer la vérité : ainsi la rémission des péchés est un paradoxe (tension générale), la conception panthéistique est une erreur, que la spéculation combat ; mais la spéculation ne s'en tient pas au paradoxe, elle l'explique et le supprime. » Le très honoré spéculant n'a donc pas, quand il désespérait, engagé toute son intelligence, son désespoir n'était que jusqu'à un certain degré, était un mouvement simulé, il réservait par devers lui une partie de son intelligence — pour l'explication. C'est ce qu'on peut appeler tirer parti de son intelligence. Le croyant ne tire aucun parti de la sienne, il l'emploie tout entière dans son désespoir, mais le spéculant s'entend à faire suffire la sienne à tout, il en prend une moitié pour désespérer (comme si, d'ailleurs, ce n'était pas une absurdité de désespérer à moitié) et l'autre moitié à comprendre qu'il n'y a pas de raison pour l'intelligence de désespérer. Oui, alors la chose doit naturellement devenir autre ; et où, alors, se trouve la faute ? Naturellement en ce que le premier mouvement induisait en erreur, et non pas, donc, à proprement parler en ce qu'il ne s'en est pas tenu à la foi, mais en ce qu'il n'y est pas du tout arrivé. Supposons maintenant que le paradoxe de la rémission des péchés ait sa raison d'être dans le fait que le pauvre homme existant existe, qu'il est à moitié délaissé par Dieu, même quand par l'intériorité de la foi il remporte une victoire sur l'entendement ; supposons que l'éternité seule puisse donner la certitude éternelle, cependant que l'existence doit se contenter de la certitude combattante, qu'on ne peut acquérir quand la lutte s'atténue ou devient illusoire, mais seulement quand elle devient plus vive. Dans ce cas l'explication est que c'est un paradoxe et que c'en reste un, et que tout n'est perdu que quand on comprend que ce n'est pas un paradoxe ou que ce n'en est un que jusqu'à un certain degré. Mais, dira peut-être l'honorable public, si la rémission des péchés est quelque chose de semblable, comment peut-on y croire ? Réponse : si elle n'est pas quelque chose de tel, comment peut-on y croire ? — Que le christianisme ait raison c'est une autre affaire, ici on se pose seulement la question de savoir comment l'explication de la spéculation se rapporte au christianisme qu'elle explique. Mais le christianisme a peut-être tort : en tout cas ceci est certain que la spéculation a sûrement tort, car la seule conséquence en dehors du christianisme est celle du panthéisme, où par le

souvenir on se reprend hors de l'existence dans l'éternité, ce par quoi toutes les décisions existentielles ne deviennent qu'un jeu d'ombres vis-à-vis de ce qui subsiste de façon éternelle et décisive derrière elles. La décision simulée de la spéculation est, comme toutes les décisions *simulées*, un non-sens, car la décision est justement l'éternelle protestation contre les simulations. Le panthéiste en regardant en arrière est éternellement tranquilisé en ce qui concerne l'instant que constitue l'existence dans le temps, les 70 ans d'une vie ne sont rien. Le spéculant par contre veut être un existant, mais pourtant quand même un existant qui n'est pas subjectif, qui n'est pas passionné, oui, qui existe *sub specie aeterni*, bref il est distrait. Mais dans ce qu'on explique par la distraction, il ne faut pas avoir une confiance absolue — une telle explication, oui je suis d'accord là-dessus avec la spéculation, n'est valable que jusqu'à un certain degré.

Si le spéculant explique le paradoxe de telle façon qu'il le supprime et sait maintenant (de savoir objectif) qu'il est supprimé, et qu'ainsi le paradoxe n'est pas le rapport essentiel que la vérité éternelle, essentielle, a avec quelqu'un qui existe au degré le plus fort, mais n'est qu'un rapport de relation contingent pour des cerveaux bornés, alors il y a une différence essentielle entre le spéculant et l'homme simple par quoi l'existence tout entière est troublée de fond en comble. Dieu est offensé en ceci qu'il reçoit une sorte d'appendice, un état-major intermédiaire de cerveaux puissants, et l'humanité est lésée en ce que tous les hommes n'ont pas le même rapport avec Dieu. Cette pieuse formule donnée plus haut pour différencier le savoir de l'homme simple de celui du sage, que la différence consiste en cette bagatelle insignifiante que le sage [*enfoldige Vise* : le sage simple] sait qu'il sait ou qu'il sait qu'il ne sait pas ce que le simple sait, cette formule la spéculation ne la respecte pas le moins du monde, elle ne respecte même pas l'égalité du sage et du simple qui était contenue dans cette différence : qu'ils savent la même chose. En effet, le spéculant et le simple ne savent pas du tout la même chose, quand le simple croit le paradoxe et que le spéculant sait qu'il est aboli. Au contraire, d'après la formule indiquée, qui honore Dieu et aime les hommes, la différence sera que le sage en outre se rend compte qu'il faut que ce soit un paradoxe, le paradoxe qu'il croit lui-même. Ainsi ils savent essentiellement la même chose, le sage ne sait rien d'autre du paradoxe, mais il sait quelque chose du fait qu'il sait cela du paradoxe. Le sage s'approfondira donc en s'efforçant de comprendre le paradoxe en tant que tel, et n'essaiera pas d'expliquer le paradoxe en comprenant qu'il n'existe pas. Si, par exemple, le sage s'entretenait avec un homme simple de la rémission des péchés, ce dernier pourrait bien dire : « Mais je ne peux pourtant pas comprendre la miséricorde divine qui peut pardonner les péchés ; plus ma foi à cet égard est vive, moins je peux le comprendre. » (La vraisemblance ne semble

donc pas augmenter à mesure que s'accroît l'intériorité de la foi, ce serait plutôt le contraire.) A cela le sage répondrait à peu près : « Il en est de même pour moi, comme tu sais j'ai eu l'occasion de passer beaucoup de temps à des recherches et à des réflexions, et pourtant la *summa summarum* de tout cela est, au mieux, que je comprends qu'il ne peut en être autrement, qu'il faut que ce soit incompréhensible. Vois, cette différence ne peut pourtant pas te troubler ni t'induire à penser mélancoliquement à ton sort plus pénible et aux dons peut-être moindres qui te sont échus, comme si j'avais un avantage sur toi. Sur l'avantage que j'ai sur toi on peut à la fois rire et pleurer, si on le considère comme le fruit de l'étude. Pourtant tu ne dois pas mépriser cette étude, de même que je ne m'en dépite pas non plus ; au contraire c'est ma joie d'en sourire et ensuite justement de reprendre avec enthousiasme mes efforts de pensée. » Et une telle déclaration est faite en toute sincérité et non pas une fois par hasard : elle accompagne le sage toutes les fois qu'il réfléchit. Penser une fois par an au fait qu'on doit toujours remercier Dieu ne serait pourtant pas une compréhension correcte de ce précepte : de même penser une fois par hasard — avec émotion — à l'occasion d'événements particuliers, que tous les hommes sont essentiellement pareils devant Dieu, ne veut pas dire qu'on comprend véritablement cette égalité, quand par ailleurs notre travail et nos occupations journalières nous la font oublier de différentes manières. Mais justement quand on sent le plus fortement sa différence, comprendre le plus fortement l'égalité, c'est là la noble piété du vrai sage.

On a dit beaucoup de choses bizarres, pitoyables et révoltantes sur le christianisme ; mais la chose la plus bête qu'on ait jamais dite est qu'il est vrai jusqu'à un certain degré. On a dit beaucoup de choses bizarres, pitoyables et révoltantes sur l'enthousiasme, mais la plus bête qu'on ait dite est qu'il n'est valable que jusqu'à un certain degré. On a dit beaucoup de choses bizarres, pitoyables, révoltantes sur l'amour, mais la plus bête qu'on ait dite est qu'il n'est valable que jusqu'à un certain degré. Par de pareils discours sur l'enthousiasme et sur l'amour on se prostitue soi-même et on révèle sa bêtise qui ne consiste pourtant pas en un manque d'entendement. Bien plutôt a-t-elle sa raison dans le fait que l'entendement est devenu trop grand, tout de même que la maladie de foie vient d'un trop gros foie. Elle est donc, ainsi que le remarque un autre auteur [Vigilius Haufniensis, *Le concept de l'angoisse*], « la bêtise qui est celle du sel quand il perd sa force ». Mais le phénomène du christianisme n'en subsiste pas moins. Si la vue de l'enthousiasme n'a pu aider un homme à faire le pas pour rompre avec l'entendement, si l'amour n'a pas pu le tirer de la servitude, alors il doit considérer le christianisme. Même si cela le contrarie, il est pourtant un homme ; même s'il désespère de jamais devenir un chrétien, il en est pourtant peut-être

plus près qu'il ne le croit ; même s'il veut consacrer toutes ses forces et jusqu'à la dernière goutte de son sang à extirper le christianisme, il est pourtant un homme — mais s'il est, ici aussi, en état de dire : il est vrai jusqu'à un certain degré, alors il est bête. Peut-être quelqu'un pensera-t-il que je ne peux dire cela sans frissonner à la pensée de la punition terrible qui m'attend de la part des spéculants. Pas du tout, ici aussi le spéculant sera sans doute de nouveau conséquent et dira : « Ce que dit cet homme est vrai jusqu'à un certain degré, seulement il ne faut pas s'en tenir là. » Ce serait aussi bien extraordinaire que ma personne insignifiante réussisse à faire ce que le christianisme lui-même n'a pas réussi : à passionner un spéculant ; et s'il en est vraiment ainsi, alors mes bribes de philosophie reçoivent tout d'un coup une signification dont je n'aurais jamais osé rêver. Mais qui n'est ni chaud ni froid il est digne d'être vomi [*Apocalypse*, 3, 16] et de même qu'un tireur ne peut se servir d'un fusil qui, au moment décisif, rate au lieu de faire feu, de même Dieu ne peut se servir d'individualités qui ratent. Si Pilate ne s'était pas demandé objectivement ce qu'est la vérité, il n'aurait jamais laissé crucifier le Christ. S'il s'était posé la question subjectivement, la passion de l'intériorité l'aurait empêché de commettre l'injustice, il aurait fait ce qu'il avait à *faire en vérité* en ce qui concerne la décision qu'on attendait de lui ; ce n'est pas seulement sa femme qui aurait été angoissée par des cauchemars, Pilate lui-même aurait perdu le sommeil. Mais quand on a devant les yeux quelque chose d'aussi infiniment grand que la vérité objective, on peut bien rayer d'un trait sa petite individualité et ce qu'on a à faire comme sujet, alors l'approximation vers la vérité objective est exprimée symboliquement par le lavement de mains, car objectivement il n'y a pas de décision, tandis que la décision subjective montre qu'on n'était pourtant pas dans la vérité, parce qu'on ne comprenait pas que la décision réside justement dans la subjectivité.

Si, au contraire, la subjectivité est la vérité, et que la subjectivité est la subjectivité existante, le christianisme, si je puis ainsi parler, y trouve son compte. La subjectivité culmine dans la passion, le christianisme est le paradoxe, paradoxe et passion s'accordent tout à fait bien ensemble et le paradoxe s'accorde tout à fait bien avec qui existe au plus haut degré. Oui, dans le monde entier ne se trouvent pas deux amoureux qui s'accordent aussi bien que le paradoxe et la passion, et la lutte entre eux n'est, comme la lutte des amoureux, qu'une lutte pour savoir qui a éveillé la passion de l'autre. De même ici l'objet de la lutte est que, par le paradoxe, l'existant soit placé lui-même au plus haut degré de l'existence. Et qu'y a-t-il de plus délicieux pour des amoureux que la permission de rester longtemps l'un près de l'autre sans que dans leur rapport aucun changement se produise si ce n'est que ce rapport devient plus intime ? Et n'est-ce

pas le cas de cette compréhension si peu spéculative entre la passion et le paradoxe, car ici le temps tout entier est donné, et ce n'est que l'éternité qui apporte le changement. Mais le spéculant se comporte autrement, il ne croit que jusqu'à un certain degré — il met la main à la charrue et regarde autour de lui pour apprendre quelque chose. Du point de vue chrétien on ne peut guère dire que ce qu'il apprend soit quelque chose de bon. Même si — comme le sage qui cherche à saisir le paradoxe s'efforcera de le prouver — il ne peut en être autrement ; même s'il y avait dans le paradoxe un petit reste d'arbitraire divin, Dieu a pourtant bien encore le droit d'attacher de l'importance à sa personne, de façon à ne pas se voir obligé de rabaisser le prix du rapport avec Dieu en raison de la lourdeur du sens religieux (expression beaucoup plus juste ici que quand on l'emploie pour le marché du blé). Et si Dieu le voulait, l'homme passionné ne le désirerait jamais. L'idée ne vient jamais à une jeune fille vraiment amoureuse qu'elle a payé son bonheur trop cher, mais plutôt qu'elle ne l'a pas payé assez cher. Et de même que la passion de l'infini était elle-même la vérité, il en est ainsi du bien suprême que le prix est l'objet du marché, et qu'un bas prix signifie justement une mauvaise affaire, tandis que, vis-à-vis de Dieu, le plus haut prix ne constitue pas un mérite, car le plus haut prix consiste justement en ceci qu'on veut tout faire et qu'on sait pourtant que cela n'est rien (car, si c'est quelque chose, le prix est plus bas), et que, pourtant, on le veut.

N'étant pas tout à fait ignorant de ce qu'on a dit et écrit sur le christianisme, je pourrais peut-être dire à ce sujet telle ou telle chose ; je ne voudrais pas néanmoins le faire ici, mais seulement répéter qu'il y a une chose que je me garderais de dire de lui : qu'il est vrai jusqu'à un certain degré. Il pourrait pourtant se faire que le christianisme soit la vérité, il pourrait pourtant se faire que vienne le jour du jugement où la sentence sera prononcée d'après le rapport intérieur que nous avons avec lui. Supposons que compareisse alors un homme qui devrait dire : il est vrai que je n'ai pas cru, mais j'ai pourtant fait cet honneur au christianisme que je n'ai pas passé une heure de ma vie sans y réfléchir ; ou bien un homme dont l'accusateur devrait dire : il a persécuté les chrétiens, et l'accusé répondrait : oui, je l'avoue, le christianisme a enflammé mon âme si bien que je n'ai rien voulu d'autre que l'extirper du monde, justement parce que je comprenais sa terrible puissance. Ou bien supposons que compareisse un homme dont l'accusateur devrait dire : il a abjuré le christianisme, et l'accusé déclarerait : oui, c'est vrai, car j'ai compris que le christianisme est une telle puissance que, si je lui avais donné un doigt, elle m'aurait pris tout entier, et je ne pouvais pas lui appartenir tout entier — mais supposons alors qu'un privat-docent arrive à son tour, d'un pas leste et affairé, et parle ainsi : je ne suis pas comme ces trois hommes-là, je n'ai pas seulement cru au

christianisme mais je l'ai aussi expliqué, j'ai montré que, tel qu'il a été présenté par les apôtres et accepté dans les premiers siècles, il n'est vrai que jusqu'à un certain degré, mais que par contre, une fois compris par la spéculation, il est la vérité vraie, ce pourquoi je demande du christianisme une récompense appropriée à mes services : lequel de ces quatre hommes se trouverait dans la plus terrible situation ? Il serait pourtant possible que le christianisme soit la vérité ; supposons maintenant qu'au moment où ses enfants ingrats voudraient le faire déclarer incapable et le mettre sous la tutelle de la spéculation, supposons qu'à l'instar de ce poète grec âgé dont les enfants aussi demandaient la mise en tutelle et qui étonna les juges et le peuple en composant une de ses plus belles tragédies pour montrer qu'il était encore capable, supposons qu'ainsi le christianisme se lève rajeuni : il n'y aurait pourtant personne dont la position serait aussi pénible que celle des privat-docents. Je ne nie pas que ce ne soit distingué de se tenir si haut au-dessus du christianisme. Je ne nie pas que ce ne soit commode d'être un chrétien et pourtant d'être libéré du martyre qui, même quand on n'est éprouvé par aucune persécution extérieure, même quand un chrétien reste ignoré comme s'il n'existait pas du tout, consiste à croire contre l'intelligence, ce péril mortel d'être étendu sur l'eau au-dessus d'un abîme de 70,000 brasses et, là seulement, de trouver Dieu. Voyez, l'homme qui patauge, il tâte en avant avec son pied pour ne pas aller plus loin que là où il sent le terrain sous lui : de même l'homme raisonnable tâte devant lui avec sa raison dans la vraisemblance et trouve Dieu là où il y a suffisamment de vraisemblance et le remercie aux grands jours de fête de la vraisemblance, quand il reçoit une très bonne situation et que par-dessus le marché il a vraisemblablement devant lui des perspectives de rapide avancement ; quand il lui échoit pour femme une jolie jeune fille et si gentille que le conseiller Marcussen lui-même dit que ce sera un heureux mariage, que la jeune fille est une beauté de l'espèce qui, selon toute vraisemblance, tiendra longtemps, et si bien bâtie que, selon toute vraisemblance, elle aura des enfants solides et bien portants. Croire contre la raison est quelque chose d'autre, et avec la raison on ne peut pas croire du tout, car qui croit avec la raison ne parle que de situation et de femme et de champs et de bœufs et autres choses du même genre, qui ne sont pas du tout objets de la foi, car la foi remercie Dieu *toujours, toujours* en péril de mort, dans ce choc de l'infini et du fini qui est justement le péril mortel pour celui qui est formé des deux. C'est pourquoi le croyant a si peu de goût pour la vraisemblance, il la craint plus que tout parce qu'il sait bien qu'elle signifie qu'il est sur le point de perdre la foi. La foi a en effet deux tâches : faire attention et découvrir à chaque instant l'invraisemblance, le paradoxe, pour le retenir ensuite avec la passion de l'intériorité. On se figure d'habitude que l'invraisemblable, le

paradoxe est quelque chose à quoi la foi ne se rapporte qu'à contre-cœur, qu'elle se contente provisoirement de ce rapport qui peu à peu s'améliorera probablement, vraisemblablement même. Ô merveilleuse confusion de parler ainsi de la foi ! C'est avec la confiance que ce rapport s'améliorera vraisemblablement qu'on doit commencer à croire. De cette manière on introduit en fraude la vraisemblance et on s'empêche soi-même de croire ; de cette manière ou comprend aisément que le fruit d'avoir cru depuis longtemps soit qu'on cesse de croire, au lieu qu'on devrait penser que ce fruit soit qu'on croie plus intérieurement. Non, la foi agit d'une façon autonome vis-à-vis de l'invraisemblable et du paradoxe, cela pour le découvrir et pour le maintenir fermement à chaque instant — pour pouvoir croire. Il faut déjà toute la passion de l'infini et la concentration de celle-ci pour s'arrêter à l'invraisemblable, car on ne peut atteindre l'invraisemblable et le paradoxe par une approximation quantitative raisonnable de ce qui devient toujours plus difficile. Là où la raison désespère il y a déjà de la foi pour rendre le désespoir tout à fait décisif, en sorte que le mouvement de la foi ne devienne pas un échange à l'intérieur du circuit de marchandage de la raison. Mais croire contre la raison, c'est un martyre, commencer à avoir la raison un peu avec soi est une tentation et un recul. De ce martyre le spéculant est délivré. Je reconnais volontiers qu'il est pénible d'étudier, particulièrement de devoir lire beaucoup de livres modernes, mais le martyre de la foi est pourtant autre chose.

Plus que devant la mort et la perte de ce que j'ai de plus cher au monde, je frissonne à l'idée de dire que le christianisme est vrai jusqu'à un certain degré. Si je vivais jusqu'à 70 ans, si d'année en année je diminuais le sommeil de la nuit et augmentais le travail du jour pour réfléchir sur le christianisme, quelle misère que ces petites études si elles devaient me donner le droit de prononcer un jugement aussi distingué sur le christianisme ! Car, qu'après une fréquentation superficielle, je sois si irrité contre le christianisme que je déclare qu'il n'est pas vrai, cela serait pourtant beaucoup plus excusable, beaucoup plus humain. Mais la distinction me paraît être la vraie corruption, qui rend tout salut impossible — et pourtant le christianisme est peut-être la vérité.

Ceci semble presque sérieux. Eh bien, si je pouvais annoncer à haute voix que je suis venu au monde ayant reçu la vocation de lutter contre la spéculation, que c'est mon rôle de juge, tandis que c'est mon rôle de prophète de prédire un avenir incomparable, ce pourquoi les hommes, du fait que je parlerais haut et en aurais la vocation, pourraient en toute sûreté se fier à mes paroles, — alors sans doute beaucoup, s'ils ne pouvaient tenir tout cela pour la réminiscence fantastique d'un fou, le prendraient au sérieux. Mais je ne puis affirmer de moi-même quelque chose de semblable ; la résolution,

avec laquelle j'ai commencé, doit être plutôt regardée comme une lubie. En tous cas je n'ai reçu absolument aucun appel, mais l'appel que, si l'on veut, j'ai suivi, fut adressé non pas à moi mais à un autre, et n'était pour lui en aucune façon un appel au sens strict du mot. Mais, même si un appel lui avait été adressé, je ne suis pourtant pas appelé quand je suis cet appel. L'histoire est tout à fait simple. C'était il y a environ quatre ans, un dimanche — oui, on ne va peut-être pas vouloir me croire, parce que c'est de nouveau un dimanche, et pourtant il est tout à fait sûr que c'était un dimanche, environ deux mois après ce dimanche dont il a été question plus haut. C'était plus tard, vers le soir. Et les adieux du soir au jour et à celui qui a vécu ce jour, sont une chose mystérieuse qui rappelle l'exhortation pleine de sollicitude qu'une mère fait à son enfant de revenir de bonne heure à la maison, mais leur invitation (même si ce n'est pas leur faute qu'ils soient compris à tort comme en étant une) est un inexplicable signe d'intelligence comme si on ne pouvait trouver la paix en restant dehors quand la nuit vient, non pas avec une femme, mais comme une femme avec l'infini, persuadé par le vent de la nuit quand il fait entendre sa voix monotone, quand il fouille la forêt et la prairie comme s'il pressentait quelque chose, par la paix sublime du ciel, comme si on l'avait trouvée, par le bruit silencieux de la rosée, comme si c'était l'éclaircissement et le rafraîchissement de l'infini qui ressemble à la fécondité d'une nuit calme et n'est compris qu'à moitié comme la demi-transparence de la brume nocturne. Contre mon habitude j'étais arrivé au jardin qu'on appelle le jardin des morts, où l'adieu du visiteur est doublement pénible, car cela n'a pas de sens de dire : encore une fois, parce que la dernière fois est déjà passée, et qu'on n'a aucune raison de cesser de prendre congé une fois qu'on a commencé après que la dernière fois est déjà passée. La plupart des visiteurs étaient déjà rentrés chez eux, un seul disparut parmi les arbres. Nullement heureux de la rencontre, il s'éclipsa car c'étaient des morts et non des vivants qu'il cherchait ; et dans ce jardin règne toujours parmi les visiteurs l'heureuse convention qu'on ne s'y rend pas pour voir ou pour être vu, mais que chaque visiteur évite l'autre. On n'a pas besoin non plus d'aucune société et moins que toute autre de celle d'un ami bavard, là où tout est éloquence, où le mort crie à chacun le mot bref qui a été posé sur sa tombe, non pas comme un prêtre, qui prêche en long et en large sur ce mot, mais comme un homme silencieux qui le dit seulement mais qui le dit avec une passion qui pourrait amener le mort à faire sauter sa tombe — ou bien n'est-il pas étrange d'inscrire sur sa tombe : nous nous reverrons, et puis de rester dedans ? Et pourtant quelle intériorité dans cette parole, justement en raison de la contradiction qu'elle renferme ; car qu'un homme, qui revient le lendemain, dise « au revoir », cela n'a rien d'émouvant. Avoir tout contre soi, n'avoir aucun, aucun moyen

d'exprimer directement son intériorité et pourtant s'en tenir à sa parole, c'est là la vraie intériorité, et l'intériorité manque de vérité dans la mesure où elle est aussitôt prête à s'exprimer à l'extérieur, sur le visage ou par la parole, en mimiques ou en protestations toujours prêtes, non pas précisément parce que l'expression est elle-même fausse, mais parce que la fausseté consiste en ce que l'intériorité ne dure qu'un instant. Le mort demeure tout à fait tranquille pendant que le temps passe ; sur la tombe du célèbre guerrier on a déposé son épée, et la grille de la tombe a été insolemment forcée, mais le mort ne s'est pas levé, il n'a pas saisi son épée pour défendre l'accès de son lieu de repos ; il ne gesticule pas, il ne fait pas de protestations, il ne jette pas feu et flammes dans l'instant de l'intériorité, mais, muet comme la tombe et calme comme un mort, il conserve son intériorité et s'en tient à sa parole. Loué soit le vivant qui, extérieurement, se comporte vis-à-vis de son intériorité comme s'il était déjà mort et, par là justement, la conserve, non comme l'excitation d'un instant ou comme la séduction d'une femme, mais comme l'éternel qui est gagné par delà la mort. Celui-là est un homme, car qu'une femme déborde d'émotion dans son intériorité instantanée, cela ne manque pas de beauté, et qu'elle l'oublie bientôt, cela non plus n'est pas disgracieux, l'un en effet correspond à l'autre, et tous deux à la nature de la femme, et à ce qu'on entend d'habitude par intériorité.

Fatigué de marcher, je m'assis sur un banc, regardant et admirant comment ce fier souverain, qui a été depuis des millénaires le héros du jour et le reste jusqu'au dernier jour, comment le soleil dans son brillant départ transfigurait par ses rayons toute la contrée environnante, cependant que mes yeux, au delà du mur qui clôt le jardin, contemplaient cet éternel symbole de l'éternité : l'horizon infini. Ce que le sommeil est pour le corps, un pareil repos l'est pour l'âme, par lequel elle respire comme il faut. Au même instant je découvris, à mon étonnement, que les arbres qui me cachaient aux yeux des autres avaient caché aux miens d'autres personnes, car j'entendis tout près de moi une voix. Cela a toujours blessé ma pudeur d'être témoin d'une de ces effusions de sentiment auxquelles on ne se laisse aller que quand on se croit inobservé, car il y a une intériorité du sentiment qui se cache avec décence et ne se manifeste que devant Dieu, tout de même que la beauté d'une femme veut être cachée pour un chacun et ne se révèle que devant le bien-aimé. C'est pourquoi je décidai de m'éloigner. Mais les premiers mots que j'entendis me clouèrent sur place et comme je craignais, par le bruit que j'aurais fait en m'en allant, de déranger davantage qu'en restant tranquillement assis, je choisis cette dernière solution et devins ainsi le témoin d'une situation qui, malgré sa solennité, ne fut aucunement troublée du fait de ma présence. A travers le feuillage je vis qu'ils étaient deux : un vieillard aux cheveux blancs comme la neige et un

enfant, un garçon d'environ dix ans. Tous deux portaient des vêtements noirs et étaient assis près d'une tombe fraîchement fermée, d'où il était facile de conclure qu'un deuil récent occupait leur pensée. La stature vénérable du vieillard était rendue encore plus solennelle par les rayons du soleil couchant, et sa voix, calme et pourtant émue, s'exprimait clairement, rendant bien l'intériorité de celui qui parlait, montant, descendant quand elle était étouffée par les larmes, ou s'arrêtant dans un soupir. Car le courant de l'humeur est comme ce fleuve d'Afrique, le Niger, personne n'en connaît la source, ni l'embouchure, son cours seul est connu ! J'appris de la conversation que l'enfant était un petit-fils du vieillard et que celui dont ils visitaient la tombe était son père. Selon toute vraisemblance, car personne ne fut nommé, tout le reste de la famille était mort, ce dont je m'assurai, du reste, lors d'une visite ultérieure, en lisant sur la pierre tombale le nom et les noms de tous ceux qui étaient morts. Le vieil homme parlait à l'enfant de ce que maintenant il n'avait plus de père, plus personne à qui il puisse se tenir, excepté un vieillard qui était trop vieux pour lui et souhaitait lui-même quitter ce monde ; mais il y avait un Dieu dans le ciel de qui relevait toute paternité, au ciel et sur la terre, et il y avait un nom dans lequel était le salut, le nom de Jésus-Christ. Il s'arrêta un instant, et dit ensuite à mi-voix comme se parlant à lui-même : que cette consolation se soit, pour moi, changée en épouvante ! que lui, mon fils, qui maintenant est dans sa tombe, ait pu la laisser échapper ! A quoi bon toute mon espérance, à quoi bon toute ma sollicitude, à quoi bon toute sa sagesse, quand maintenant sa mort en plein égarement laisse l'âme d'un croyant dans l'incertitude sur son salut, si elle conduit dans la douleur mes cheveux gris au tombeau, si elle conduit un croyant à quitter ce monde dans l'angoisse, si elle conduit un vieillard à faire la chasse à la vérité comme un sceptique, et à rechercher, découragé, celui qui reste en arrière. Là-dessus, il parla de nouveau à l'enfant, lui expliquant qu'il y a une espèce de sagesse qui veut damer le pion à la foi, qu'au delà de la foi se montre un pays étendu, comme les montagnes bleues, une terre ferme apparemment, qui aux yeux d'un mortel semble une certitude plus haute que celle de la foi, mais que le croyant, comme le navigateur, a peur de cette apparition aérienne, qu'elle n'a qu'un faux semblant d'éternité, dans laquelle un mortel ne peut vivre, mais qui, s'il la regarde fixement, lui fait perdre la foi. Alors il resta à nouveau silencieux et dit à mi-voix, se parlant à lui-même : Oh, que mon malheureux fils se soit ainsi laissé tromper ! A quoi bon tout son savoir, qu'il n'a même pas réussi à me rendre intelligible. De sorte que je n'ai pas pu causer avec lui de son égarement, parce que c'était trop fort pour moi ! Il se leva alors et conduisit l'enfant à la tombe et dit d'une voix que je n'oublierai jamais : « Pauvre garçon, tu n'es encore qu'un enfant et pourtant tu

vas bientôt être seul au monde. Promets-moi maintenant, promets à la mémoire de ton père qui, s'il le pouvait maintenant, te parlerait comme je fais, oui, qui parle par ma voix : promets, en présence de ma vieillesse et de mes cheveux gris et dans la solennité de ce saint lieu, promets au nom de Dieu que tu as appris à invoquer, au nom de Jésus-Christ en qui seul se trouve le salut, promets-moi que tu garderas fidèlement cette foi dans la vie et dans la mort, que tu ne laisseras tromper par aucun prestige, quels que soient les changements qui puissent survenir dans la forme du monde, me le promets-tu ? » Vaincu par l'émotion l'enfant se jeta à genoux, mais le vieil homme le releva et le serra sur son cœur.

Je dois avouer en toute vérité que je n'ai jamais été le témoin d'une scène aussi bouleversante. Ce qui, peut-être, pourra amener tel ou tel à penser un instant que toute cette histoire a été inventée, je veux dire le fait qu'un vieillard parle ainsi à un enfant, c'est cela justement qui m'émut le plus : le malheureux vieillard qui restait seul au monde avec un enfant, qui n'avait personne avec qui il pût parler de son chagrin, si ce n'est un enfant, qui n'avait à sauver qu'un enfant chez qui il ne pouvait pourtant pas supposer la maturité nécessaire pour le comprendre, et pourtant il ne pouvait pas attendre que cette maturité vienne, parce qu'il était lui-même un vieillard. Il est beau d'être un vieillard, il est doux pour un homme âgé de voir ses descendants pousser autour de lui, c'est une joyeuse opération d'arithmétique de les compter, aussi souvent que leur nombre s'accroît ; mais si c'est son lot de compter à rebours, si l'opération est une soustraction chaque fois que la mort en prend un — jusqu'à ce qu'on soit quitte et le vieillard reste pour donner la quittance : alors qu'y a-t-il d'aussi pénible que d'être un vieillard ! Comme la nécessité peut conduire un homme aux actions les plus extrêmes, la peine du vieillard me parut trouver sa plus forte expression en ce qu'il faut appeler en langage poétique une invraisemblance : qu'un vieillard ait en la personne d'un enfant son seul confident, et qu'une promesse sacrée, un serment, soit demandé à un enfant.

Quoique simple spectateur et témoin, j'étais néanmoins profondément ému ; en un instant ce fut pour moi comme si j'étais moi-même l'homme jeune que son père enterrait avec angoisse et, en un autre instant, comme si j'étais l'enfant qui s'était lié par cette sainte promesse. Cependant je n'éprouvai pas le besoin de me précipiter pour exprimer avec émotion à cet homme la part que je prenais à son malheur et pour l'assurer, avec des larmes et tremblements de voix, que je n'oublierais jamais cette scène, ou même pour lui demander de me faire moi aussi prêter serment, car ce sont seulement les étourdis, nuages stériles et averses, qui n'ont rien de si pressé que de prêter un serment ; comme en effet ils ne peuvent pas le tenir, ils doivent sans cesse le « prêter ». Je pense que « ne vouloir jamais oublier cette

impression » est quelque chose d'autre que de dire une fois dans un instant solennel : « Je n'oublierai jamais cela » : la première chose est de l'intériorité, la seconde peut être seulement de l'intériorité momentanée. Et si on ne l'oublie jamais, je ne suis pas d'avis que la solennité avec laquelle on l'a dit soit si importante, car la solennité continuelle avec laquelle on se garde quotidiennement d'oublier est une solennité plus vraie. Ce qui est efféminé est toujours dangereux. Une tendre poignée de main, un embrassement passionné, des larmes aux yeux, ne sont pourtant pas la même chose que la consécration silencieuse de la décision, et, si l'intériorité de l'esprit demeure toujours dans le corps comme un étranger, pourquoi ces gestulations ? C'est si vrai ce que dit Brutus dans Shakespeare, quand les conjurés veulent se lier à leur projet par un serment : « Non, pas de serment ... laissez jurer les prêtres, les poltrons et les gens cauteleux, les charognes sans force et les âmes souffrantes ... ne souillez pas l'égalité d'âme de notre entreprise ni l'indomptable métal de nos âmes en pensant que notre cause, notre action, ait besoin d'un serment. » L'effusion momentanée de l'intériorité laisse généralement derrière elle une lassitude qui est dangereuse. En outre une observation simple m'a enseigné aussi d'une autre manière la prudence dans la prestation d'un serment ou d'une promesse, en sorte que la vraie intériorité est même obligée de s'exprimer de la façon opposée. Les hommes vifs et prompts à s'enflammer sont extrêmement enclins à demander une promesse solennelle, parce que leur faiblesse intérieure a besoin du puissant stimulant de l'instant. Accorder une promesse solennelle à un tel homme est très scabreux, c'est pourquoi on fera mieux de s'opposer à la scène solennelle, et, quand la demande d'une promesse est par ailleurs justifiée en quelque manière, de ne se lier qu'avec une petite réserve mentale. De cette façon on rend service à l'autre, on empêche la profanation de ce qui est sacré, et on l'empêche lui-même de se lier par un serment qu'il finirait pourtant par violer. Si Brutus, en considération du fait que les conjurés étaient bien, à une exception près, des natures inflammables et donc prompts à prêter des serments et à faire ou à demander des promesses sacrées, les avait repoussés et avait par là fait obstacle à la prestation du serment, si, considérant l'affaire comme juste et comme juste aussi que les conjurés fissent appel à lui, il s'était consacré lui-même dans le silence : alors, à mon avis, son intériorité aurait été encore plus grande. En fait il est un peu déclamatoire et, bien qu'il y ait de la vérité dans ses paroles, il y a pourtant quelque chose de faux dans le fait qu'il les dit aux conjurés, sans se rendre compte clairement d'à qui il parle.

Là-dessus je rentrai aussi à la maison. Au fond j'avais compris tout de suite les paroles du vieux, car mes études m'avaient, de plusieurs manières, conduit à remarquer un rapport erroné entre la spéculation

chrétienne moderne et le christianisme, mais cela ne m'avait pourtant pas préoccupé d'une façon décisive. Maintenant la chose prenait son sens. Le vénérable vieillard avec sa foi m'apparut comme une individualité absolument dans son droit, comme quelqu'un à qui l'existence avait fait tort en ce que la spéculation moderne avait, comme une altération monétaire, rendu douteuse la certitude de la foi qui était son bien. La douleur du vieillard de perdre son fils, non seulement par la mort, mais d'une façon plus terrible encore, comme il le comprenait, par la spéculation, m'émua profondément, cependant que la contradiction dans sa situation — qu'il ne pouvait même pas expliquer comment la puissance hostile s'y était prise — devint pour moi une incitation décisive à trouver une piste sûre. Le tout m'attirait comme un cas criminel compliqué dans lequel des conjonctures entrecroisées ont rendu très difficile d'arriver à la vérité. C'était quelque chose pour moi. Je pensais à peu près : voilà que les distractions de la vie t'ennuient, les jeunes filles, qui ne te plaisent qu'en passant, t'ennuient, il faut que tu aies quelque chose qui t'occupe absolument et qui remplisse ton temps ; voilà ton affaire : arriver à trouver où gît le malentendu entre la spéculation et le christianisme. Je m'y décidai donc. Je n'en ai à vrai dire jamais soufflé mot à personne et je suis sûr que ma logeuse n'a remarqué en moi aucun changement ni ce soir-là, ni le jour suivant.

« Mais », me dis-je à moi-même, « comme tu n'es pas un génie et que tu n'as pas la moindre mission pour faire le bonheur de toute l'humanité, et comme tu n'as pas non plus promis quelque chose à qui que ce soit, tu peux prendre l'affaire *con amore* et procéder tout à fait *methodice*, comme si un poète et un dialecticien surveillaient chacun de tes pas ; maintenant que tu as pris conscience d'une façon plus précise de ta propre idée de chercher à rendre quelque chose difficile ». Mes études, qui m'avaient déjà en quelque manière conduit à mon but, devinrent dès lors mieux réglées, mais la silhouette vénérable du vieillard était toujours devant mon esprit toutes les fois que je voulais transformer mes pensées en un savoir d'érudit. Mais je cherchais spécialement à arriver par ma propre réflexion, en dernière instance, sur la piste du malentendu. Je n'ai pas besoin de raconter mes nombreux faux pas, mais il m'apparut clairement à la fin que l'erreur de la spéculation et que le droit, basé sur cette erreur, qu'elle prétend avoir de rabaisser la foi à un moment de la pensée, n'est pas quelque chose de fortuit, mais réside beaucoup plus profondément dans la direction de toute notre époque — en ceci qu'au milieu de tout ce savoir on a oublié ce que c'est qu'EXISTER et ce que signifie l'INTÉRIORITÉ.

Ayant compris cela, il me devint clair en même temps que, si je voulais communiquer quelque chose là-dessus, il fallait avant tout que mon message reste dans la forme *indirecte*. Si en effet l'intériorité

est la vérité, les résultats ne sont que des vieilleries dont on ne doit pas s'encombrer mutuellement, et la communication d'un résultat n'est pas un commerce naturel entre hommes, en tant que chaque homme est esprit et que la vérité est justement l'activité autonome de l'appropriation qu'empêche tout résultat. Le professeur peut avoir, pour ce qu'on appelle la vérité essentielle (car autrement le rapport direct entre maître et élève est tout à fait dans l'ordre), beaucoup d'intériorité, il peut donner volontiers chaque jour son enseignement : s'il admet qu'entre lui et l'étudiant il y ait un rapport direct, son intériorité n'est pas de l'intériorité mais une effusion directe, car le respect devant l'étudiant, le fait que celui-ci est justement en lui-même l'intériorité, est l'intériorité du professeur. Un étudiant peut être enthousiaste et proclamer la gloire de son maître avec les expressions les plus fortement senties, et ainsi exposer, comme on dit, son intériorité en plein jour : son intériorité n'est pas de l'intériorité, mais un sentiment de dévouement direct, car la convention silencieuse faite devant Dieu en vertu de laquelle l'étudiant s'approprie par lui-même ce qui lui est enseigné, en s'éloignant de son maître parce qu'il se tourne vers lui-même, c'est cela justement qui est l'intériorité. Le pathos est bien de l'intériorité, mais c'est de l'intériorité immédiate, c'est pourquoi on le dépense, mais le pathos dans la forme du contraste est de l'intériorité qui demeure chez celui qui la communique, bien qu'il la dépense, et elle ne se laisse pas approprier directement mais seulement par l'activité *autonome* de l'autre, et la forme du contraste est justement le dynamomètre de l'intériorité. Plus complète est la forme de l'opposition, plus grande est l'intériorité, et moins il y a de contraste jusqu'à ce que le message soit direct, moins il y a d'intériorité. Un génie inspiré, qui voudrait de bon cœur faire le bonheur de tous les hommes et les conduire à la vérité, peut avoir beaucoup de difficulté à se retenir ainsi et à comprendre l'avertissement de la reduplication (car la vérité ne ressemble pas à une circulaire au bas de laquelle on réunit des signatures, mais consiste en la valeur intrinsèque de l'intériorité). Un vagabond ou un étourdi le comprend plus facilement. Dès qu'on peut admettre que la vérité, la vérité essentielle, est connue d'un chacun, il s'agit de travail d'appropriation et d'intériorité et ce travail ne peut être effectué que dans la forme indirecte. La situation d'un apôtre est différente, car il a à annoncer la vérité inconnue, et c'est pourquoi le message direct peut toujours avoir une valeur provisoire.

Chose étrange ! Tandis qu'on insiste tant sur le positif et sur la communication directe des résultats, l'idée ne vient à personne de se plaindre de Dieu. Il pourrait bien pourtant, Lui qui est l'Esprit éternel, de qui dérivent tous les autres, se rapporter directement à eux pour leur communiquer la vérité, et bien autrement que là où il s'agit des rapports de ces esprits dérivés entre eux, qui sont

essentiellement pareils les uns aux autres. Mais il n'y a pas d'écrivain anonyme qui puisse se dissimuler d'une façon plus rusée, il n'y a pas de praticien de maïeutique qui puisse se soustraire plus soigneusement que Dieu à tout rapport direct. Il est dans la création, il est partout dans la création, mais il n'y est pas directement ; ce n'est que quand l'individu se tourne en lui-même (et donc seulement dans l'intériorité de l'activité autonome) qu'il est attentif et est en état de voir Dieu. Le rapport direct à Dieu est justement paganisme, et ce n'est que quand ce rapport est rompu qu'il peut être question d'un vrai rapport avec Dieu. Mais cette rupture est justement la première étape de l'intériorité vers la détermination que la vérité est l'intériorité. Sans doute la nature est l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre seule est directement là, non pas Dieu. Ne se conduit-il pas là vis-à-vis de chaque homme comme un auteur plein de duplicité qui en aucun endroit n'indique sa conclusion en gros caractères, ni ne la donne d'avance dans sa préface ? Et pourquoi Dieu est-il trompeur ? Justement parce qu'il est la vérité et c'est pourquoi, l'étant, il veut préserver les hommes de l'erreur. L'observateur n'arrive pas directement au résultat, mais doit se préoccuper de le trouver par lui-même et, par là, rompre le rapport immédiat. Mais cette rupture est justement la manifestation de l'intériorité, l'expression de l'activité autonome, la première détermination du fait que la vérité est l'intériorité. Ou bien Dieu n'est-il pas si imperceptible, si caché, là, dans son œuvre, qu'un homme ne puisse très bien vivre, se marier, être respecté et considéré comme homme, père et lauréat de tir de sa commune, sans découvrir Dieu dans son œuvre, sans une fois recevoir directement une impression de l'infinité de l'éthique, parce qu'il s'en tire avec une analogie qui confond spéculativement l'éthique avec l'historico-mondial, c'est-à-dire avec les us et coutumes de sa ville ? De même qu'une mère, quand son enfant est invité en société, lui adresse cet avertissement : conduis-toi bien et comporte-toi comme les autres enfants sages, de même il peut aussi vivre et se comporter, comme il voit les autres le faire. Il ne ferait jamais quelque chose le premier et n'aurait jamais une opinion avant de savoir si d'autres l'ont ; car ce « les autres » est justement pour lui l'essentiel. Dans des circonstances extraordinaires il se comportera comme quand dans un dîner on sert un plat et qu'on ne sait pas comment on doit le manger : il regardera à la dérobée autour de lui, jusqu'à ce qu'il ait vu comment font les autres bonshommes, etc. Un tel homme sait peut-être beaucoup de choses, il sait peut-être le système par cœur, il vit peut-être dans un pays chrétien, sait s'incliner aussi souvent que le nom de Dieu est prononcé, il voit peut-être aussi Dieu dans la nature, quand il est en compagnie d'autres bonshommes qui l'y voient, bref il est un agréable compagnon et pourtant, dans son rapport direct avec la vérité, avec

l'éthique, avec Dieu, il se trompe. Si l'on voulait expérimentalement présenter un tel homme, ce serait une satire de l'humanité. A vrai dire c'est le rapport avec Dieu qui fait de l'homme un homme, et cela lui manque, bien que personne ne fasse difficulté à le prendre pour un homme véritable, car, que l'intériorité manque, on ne peut le voir directement. Il ressemble plutôt à une marionnette qui extérieurement imite à s'y méprendre tout ce qui est humain — il a même des enfants de sa femme. A la fin de sa vie on peut dire qu'il lui a manqué une seule chose : il n'a pas fait attention à Dieu. Si Dieu pouvait permettre un rapport direct, il aurait bien fait attention. Si, par exemple, Dieu s'était donné la forme d'un oiseau rare, d'un énorme oiseau vert avec un bec rouge qui se serait perché sur un arbre au-dessus du mur de la ville et peut-être aussi aurait sifflé d'une façon inaccoutumée : notre homme du monde aurait bien ouvert les yeux, oui, pour la première fois de sa vie, il aurait été en mesure d'être le premier. Là réside tout le paganisme, que Dieu se rapporte à l'homme comme quelque chose de frappant à celui qui s'étonne. Mais qu'on se rapporte à Dieu en esprit et en vérité, ce qui est l'intériorité, celle-ci est justement conditionnée d'abord par l'éclosion de la vie intérieure, qui correspond à la ruse divine, que Dieu n'a absolument rien de frappant, oui, qu'il est si éloigné de toute chose de ce genre qu'il est invisible, si bien qu'on ne remarque pas du tout qu'il est là, tandis que son invisibilité est de nouveau son omniprésence. Mais quelqu'un d'omniprésent est quelqu'un qu'on voit partout comme, par exemple, un sergent de ville : comme il est donc trompeur qu'un être omniprésent soit justement reconnaissable à ce qu'il est invisible¹ et à ceci seulement, car sa visibilité supprime justement son omniprésence. Le rapport entre omniprésence et invisibilité ressemble au rapport entre secret et révélation. Le secret est l'expression de ce que la révélation est révélation au sens strict du mot, que le secret est justement la seule chose par quoi on la reconnaisse, car autrement une révélation devient quelque chose comme l'omniprésence d'un

¹ Pour faire apparaître combien la rhétorique peut être trompeuse, je vais montrer ici comment on peut par son moyen faire peut-être impression sur un auditeur, bien que ce qu'on dit soit un recul dialectique. Qu'un orateur religieux, païen, dise : « Ici sur la terre le temple du Dieu est, à vrai dire, vide, mais (et c'est ici que commence la rhétorique) au ciel, où tout est plus parfait, où l'eau est de l'air et l'air de l'éther, là il y a aussi des temples et des sanctuaires pour les dieux, mais avec cette différence que les dieux habitent réellement dans ces temples », c'est là un recul dialectique que le Dieu habite réellement dans le temple, car qu'il n'habite pas dans le temple, est une façon d'exprimer le rapport spirituel à l'invisible. Mais rhétoriquement cela fait de l'impression. — Au surplus, j'ai en vue un certain passage d'un auteur grec que je ne citerai pourtant pas [Platon, *Phédon*, 111 b : « Naturellement aussi ils ont pour les Dieux bosquets consacrés et temples, dans lesquels résident effectivement les Divinités »].

sergent de ville. — Si Dieu voulait se manifester dans la forme humaine et donner un rapport direct à lui-même en prenant par exemple la forme d'un homme haut de douze pieds, tout homme du monde et le lauréat de concours de tir (que nous voulions expérimentalement présenter plus haut), qui en serait témoin devrait bien y faire attention. Mais si Dieu ne veut pas nous tromper, le vrai rapport spirituel exige justement que Dieu ne prenne pas une forme frappante, si bien que l'homme du monde doive dire : il n'y a rien du tout à voir. Si le Dieu n'a rien du tout de frappant, l'homme du monde est trompé peut-être par le fait qu'il ne fait pas du tout attention. Mais le Dieu n'y est pour rien, et la réalité de la tromperie est encore et toujours la possibilité de la vérité. Mais, si le Dieu a cette forme frappante, il trompe par le fait qu'il attire l'attention de l'homme sur ce qui n'est pas vrai, et cette attention est aussi l'impossibilité de la vérité. — Dans le paganisme le rapport direct est l'idolâtrie, dans le christianisme, chacun sait bien que Dieu ne peut pas se montrer. Mais ce savoir n'est à aucun degré l'intériorité, et dans le christianisme il peut bien arriver qu'un homme qui sait tout par cœur se trouve tout à fait « sans Dieu dans le monde » [Épître aux Éphésiens, 2, 12], ce qui n'était pas le cas dans le paganisme, car là il y avait pourtant le rapport faux de l'idolâtrie. Et naturellement l'idolâtrie est un pitoyable succédané, mais que l'article Dieu disparaisse complètement est quand même encore plus insensé.

Ainsi Dieu lui-même ne se rapporte pas directement à un esprit dérivé (et ce qu'il y a de merveilleux dans la création n'est pas de produire quelque chose qui, vis-à-vis du Créateur, n'est rien, mais de produire quelque chose qui est quelque chose et qui dans la vraie adoration peut employer ce quelque chose à devenir par lui-même, rien devant Dieu) et à plus forte raison un homme ne peut-il se rapporter ainsi en vérité vis-à-vis d'un autre homme. La nature, la totalité de la création, est l'œuvre de Dieu, et pourtant Dieu n'est pas là, mais dans chaque homme il y a une possibilité (il est, dans la mesure où il le peut, esprit) qui, dans l'intériorité, est éveillée pour un rapport avec Dieu, et alors il est possible de voir Dieu partout. La considération sensuelle du grand et de l'étonnant, le *nec plus ultra* de l'imploration la plus outrée d'un peuple méridional est un pas en arrière vers l'idolâtrie si on la compare au rapport spirituel de l'intériorité. N'est-ce pas comme si un auteur écrivait 166 in-folios et que le lecteur ne cesse de lire, de même qu'on ne cesse de voir la nature, mais ne découvre pas que le sens de cette œuvre énorme gît dans le lecteur lui-même. Car l'étonnement qu'on éprouve devant tous ces volumes, dont chacun n'a pas moins de 500 lignes sur chaque page, étonnement qui ressemble à celui qu'on éprouve devant la grandeur de la nature et les innombrables espèces d'animaux, n'est quand même pas de la compréhension.

Entre esprit et esprit un rapport direct en ce qui concerne la vérité essentielle est impensable. Si l'on admet ce rapport, cela signifie en réalité qu'une des parties a cessé d'être esprit, et c'est à quoi ne réfléchissent pas certains génies qui, d'une part, poussent *en masse* [en français dans le texte], les gens vers le seuil de la vérité, et, d'autre part, ont assez de bonhomie pour penser qu'applaudissements, désir d'entendre, signatures, etc., signifient qu'on a accepté la vérité. Exactement aussi importante que la vérité, et même encore plus, est la manière dont la vérité est acceptée, et il ne servirait pas à grand chose de conduire des millions de gens à accepter la vérité si, justement par la manière dont ils l'acceptent, ils se trouvaient rejetés hors d'elle. Et c'est pourquoi toute bonhomie, toute persuasion, tout marchandage, toute attraction directe au moyen de sa propre personne, toutes ces considérations qu'on doit beaucoup souffrir pour cela, qu'on pleure sur les hommes, qu'on est enthousiaste, etc., tout cela par quoi, suivant ses propres forces, on pousse un tas de gens vers l'apparence de la vérité, est un malentendu, un faux contre la vérité.

Voyez, Socrate était un professeur d'éthique, mais il faisait attention à ce qu'il n'y eût entre le professeur et l'élève aucun rapport direct, car la vérité consiste en l'intériorité et l'intériorité dans les deux est justement le chemin qui les éloigne l'un de l'autre. C'est sans doute parce qu'il comprenait cela qu'il était si heureux de son extérieur avantageux [Xénophon, *Le Banquet*, chap. V]. Quel était-il ? Oui, devinez un peu ! De nos jours nous disons d'un pasteur qu'il a un extérieur très avantageux, nous nous en réjouissons et pensons : c'est un bel homme, sa soutane lui va bien, il a un organe bien timbré et une taille dont tout tailleur, ou comme je voulais le dire, tout auditeur se réjouirait. Ah oui, quand on est ainsi formé par la nature et habillé par le tailleur, alors, naturellement, on peut être facilement un professeur de religion et l'être avec succès. Car la situation de professeur de religion est très variable, oui, plus qu'on ne le pense quand on entend se plaindre de ce que certaines cures ont de si gros revenus et d'autres de si petits. La différence est plus grande encore, car certains professeurs de religion furent crucifiés — mais la religion est tout à fait la même. Dans l'idée qu'on se fait de l'apparence que doit avoir le professeur, on ne se préoccupe guère de la reduplication de l'enseignement contenu dans la religion. On expose la doctrine orthodoxe et on pare celui qui l'enseigne d'ornements esthético-païens. On représente le Christ dans les termes de la Bible ; mais qu'il ait porté les péchés du monde entier ne fait pas tout à fait sur les fidèles l'impression qu'il faudrait, le prédicateur le publie néanmoins et, pour corser l'antithèse, il dépeint la beauté du Christ (car l'antithèse de l'innocence et du péché n'est pas assez forte) et les fidèles se laissent toucher par cette représentation parfaitement païenne du

Dieu dans la forme humaine et de sa « beauté ». — Mais revenons à Socrate. Il n'avait pas cet extérieur avantageux que nous venons de dépeindre ; il était très laid, avait des gros pieds et, surtout, une quantité d'organes, sur le front et à d'autres endroits, qui devaient persuader tout le monde qu'il était un sujet dégénéré. Voyez, c'est cela qu'entendait Socrate par son extérieur avantageux ; il en était si réjoui, qu'il aurait considéré comme une brimade de son Dieu (pour l'empêcher d'enseigner la morale) d'avoir reçu de lui un extérieur plaisant comme un délicat joueur de cithare, ou un regard languoureux comme un berger, ou d'aussi petits pieds d'un directeur du bal de la « société amicale » [club fondé en 1783 avec bals annuels], bref un extérieur aussi avantageux que celui que peut désirer quelqu'un qui cherche une place dans les petites annonces des journaux, ou un gradué en théologie qui caresse l'espoir d'obtenir une bonne cure. Pourquoi le vieux maître était-il si joyeux de son extérieur avantageux ? Pourquoi, si ce n'est parce qu'il comprenait qu'il l'aiderait à tenir l'étudiant à distance, en sorte que celui-ci ne s'attachât point à son professeur par un rapport direct, l'admirant peut-être, faisant faire ses habits de la même coupe que les siens, mais dût comprendre au contraire, par le choc de l'antithèse, qui dans une sphère plus haute était aussi son ironie, que c'est avec lui-même que l'étudiant a essentiellement à faire, et que l'intériorité de la vérité n'est pas l'intériorité de deux camarades, de deux amis intimes qui se promènent bras dessus, bras dessous, mais la séparation par laquelle chacun existe pour lui-même dans la vérité.

Ceci était tout à fait clair à mes yeux, que toute communication directe concernant la vérité en tant qu'intériorité est un malentendu, différent, cela va de soi, suivant celui qui s'en rend coupable : aimable aveuglement, trouble sympathie, vanité cachée, bêtise, effronterie, etc. Mais, de ce que je me fusse rendu claire la forme de la communication, ne s'ensuivait pas que j'eusse quelque chose à communiquer, tandis qu'il était tout à fait dans l'ordre que ce fût d'abord la forme qui me devînt claire, car c'est la forme qui est l'intériorité.

Mon idée principale était qu'à notre époque le multiple développement du savoir a fait oublier l'*existence* et ce que signifie l'*intériorité*, et que c'est par là qu'on doit expliquer le malentendu entre la spéculation et le christianisme. Je décidai donc d'aller en arrière aussi loin que possible pour ne pas arriver trop tôt à l'existence religieuse, ni à plus forte raison à l'existence religieuse chrétienne, et ainsi laisser les difficultés derrière moi. Si l'on avait oublié ce que veut dire l'existence religieuse, on avait tout autant oublié ce que signifie l'existence humaine, c'est cela qu'il fallait donc retrouver. Mais, avant tout, cela ne pouvait arriver par voie d'enseignement, car, au même instant, par suite du même malentendu, cette tentative d'explication serait enregistrée comme un nouveau malentendu, comme si exister

signifiait apprendre peut-être à savoir quelque chose sur un point. Si l'existence est communiquée comme un savoir, celui qui la reçoit est induit en l'erreur de croire qu'il a quelque chose à savoir, et alors nous sommes de nouveau sur le plan du savoir. Seul celui qui a une idée de la ténacité avec laquelle un malentendu peut s'assimiler la tentative d'explication la plus ardue tout en restant malentendu, seul celui-là peut réaliser la difficulté de la tâche d'un auteur qui doit faire attention à chaque mot qu'il emploie et où chaque mot doit passer au crible de la double réflexion. Pour ce qui est de l'existence et de l'intériorité on n'obtiendra, par voie de communication directe, qu'une chose : que le spéculant s'empare bénévolement de l'affaire et vous fasse entrer avec lui. Le système est hospitalier ! Comme un petit bourgeois, quand il va se promener au Bois, voyant qu'il y a assez de place dans le break à quatre places, prend avec lui Dupont et Durand sans se soucier s'ils vont ensemble, de même le système est hospitalier — il y a de la place ! Je ne veux pas cacher que j'admire Hamann, tout en reconnaissant volontiers que l'élasticité de ses pensées manque d'équilibre et sa tension surnaturelle de maîtrise de soi, s'il avait dû travailler avec suite. Mais l'originalité du génie se trouve dans son verbe bref, et la concision de la forme correspond tout à fait au caractère primesautier de la pensée. Corps et âme et jusqu'à la dernière goutte de son sang, il est concentré dans une parole unique, dans la protestation passionnée d'un génie éminent contre un système de l'existence. Mais le système est hospitalier ; pauvre Hamann, tu as été réduit par Michelet [*Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, I, p. 302] en un paragraphe. Que ta tombe ait jamais été l'objet d'une attention particulière, je n'en sais rien, ni si elle est maintenant foulée aux pieds, mais ce que je sais c'est que, par la violence et la puissance du diable, tu as été revêtu de l'uniforme des paragraphes et incorporé au système. Je ne nie pas que Jacobi m'ait souvent enthousiasmé, malgré que je voie fort bien que son habileté dialectique n'est pas en rapport avec son noble enthousiasme, mais il signifie une protestation éloquente d'un esprit noble, droit, aimable, richement doué, contre l'étranglement systématique de l'existence, une conscience victorieuse du fait que l'existence doit avoir une signification plus grande et plus profonde que la paire d'années où on s'oublie soi-même à étudier le système, et un combat enthousiaste pour cette idée. Pauvre Jacobi, si quelqu'un visite ta tombe je n'en sais rien, mais je sais que la charrue du paragraphe a nivelé toute ton éloquence, toute ton intériorité, cependant que quelques pauvres mots ont été enregistrés comme ta signification dans le système. On y dit de lui qu'il représente le sentiment et l'enthousiasme. Un tel rapport est une dérision aussi bien en ce qui concerne le sentiment qu'en ce qui concerne l'enthousiasme, lequel possède justement la mystérieuse propriété de ne pouvoir se laisser

rapporter de deuxième main et ne peut donc si facilement, comme un résultat, rendre heureux, par une *satisfactio vicaria*, un récitant de formules apprises par cœur.

Ainsi donc je décidai de commencer ; et la première chose que je voulus faire, pour prendre l'affaire tout à fait à son début, fut de *laisser se former le rapport d'existence entre l'esthétique et l'éthique dans une individualité existante*. La tâche était donnée et je prévis que le travail m'entraînerait assez loin et qu'avant tout je devais me préparer à rester parfois en repos, si l'esprit ne voulait pas me soutenir avec pathos. Mais ce qui arriva alors, je veux le raconter dans une section particulière que j'annexe à ce chapitre.

ANNEXE

COUP D'ŒIL SUR UN EFFORT SIMULTANÉ DANS LA LITTÉRATURE DANOISE

Qu'arrive-t-il ? Tandis que je suis tranquillement assis paraît *Enten – Eller* [« Ou bien ... ou bien »]. Ce que je voulais faire se trouvait justement fait ici. En pensant à ma solennelle décision je fus tout à fait malheureux, mais ensuite je me dis de nouveau à moi-même : après tout tu n'as rien promis à personne. Si cela arrive, c'est que c'est bien ainsi. Mais cela se mit à aller encore plus mal pour moi ; car, à chaque pas, quand je voulais justement commencer à réaliser en fait ma décision, paraissait un écrit pseudonyme qui accomplissait ce que j'avais projeté. Sur toute l'affaire planait une étrange ironie, et c'était bien que je n'eusse jamais parlé de ma décision à personne, et que ma logeuse elle-même n'eût rien remarqué, autrement on aurait ri de ma situation comique, car il est tout de même assez risible que l'affaire que j'ai décidé d'entreprendre marche bien, mais pas par moi. Et que l'affaire marchât bien j'en fus persuadé par le fait que, chaque fois que j'avais lu un de ces écrits pseudonymes, m'apparaissait plus clairement ce que j'avais voulu faire. De cette façon, je devins un témoin (intéressé de façon tragi-comique) des productions de Victor Eremita et des autres écrivains pseudonymes. Que ma façon de voir soit celle de l'auteur, je ne puis naturellement le savoir de façon certaine, car je ne suis que lecteur. Par contre cela me réjouit que les écrivains pseudonymes, sans doute attentifs au fait que la vérité en tant qu'intériorité a besoin d'être communiquée indirectement, n'ont eux-mêmes rien dit et n'ont pas gaspillé une préface à prendre position officiellement à l'égard de leur production, comme si un auteur était, au sens purement juridique du mot, le meilleur interprète de ses propres paroles, comme si cela pouvait aider un lecteur qu'un auteur ait « eu l'intention de faire ceci ou cela », si ce n'est pas réalisé ; ou comme s'il était établi que c'est réalisé parce que l'auteur le dit lui-même dans sa préface ; ou comme si le désordre de l'existence se trouvait prouvé par le fait qu'elle conduit à une décision définitive comme la folie, le suicide ou autres choses du même genre, ce dont les auteurs féminins en particulier tirent argument, et d'une façon si hâtive que c'est tout juste s'ils ne commencent pas par là ; ou comme si un écrivain trouvait son bénéfice à ce que le lecteur, justement en raison de la maladresse de l'écrivain, sût avec certitude à quoi s'en tenir sur le livre.

Enten – Eller [« Ou bien ... ou bien »], dont le titre est déjà démonstratif, laisse le rapport d'existence entre l'esthétique et l'éthique se former dans une individualité existante. Là réside, selon moi, la polémique indirecte du livre contre la spéculation, à laquelle l'existence est indifférente. Qu'il ne donne pas de résultat ni de conclusion définitive est une manière d'exprimer indirectement que la vérité est intériorité, et par là peut-être une polémique contre la vérité en tant que savoir. La préface elle-même en dit quelque chose, mais pas d'une façon didactique, car alors je saurais quelque chose avec certitude, mais dans la forme plus enjouée de la plaisanterie et de l'hypothèse. Qu'il n'y ait pas d'auteur est un moyen d'éloigner.

Le premier « *Διάψαλμα* » introduit une épine dans l'existence sous forme d'une douleur d'existence de poète, telle qu'elle aurait pu se poursuivre dans une existence de poète, ce dont B se sert contre A. Le dernier mot de tout l'ouvrage est celui-ci : seule la vérité qui *édifie* est vérité *pour toi*. Ceci est un prédicat essentiel de la vérité comme intériorité, par quoi sa détermination décisive en tant qu'édifiante « pour toi », c'est-à-dire pour le sujet, la différencie essentiellement de tout savoir objectif, en ce que la subjectivité elle-même devient le signe distinctif de la vérité.

La première partie contient une possibilité d'existence, qui ne peut pas se réaliser, une mélancolie qui doit être redressée et travaillée éthiquement. C'est essentiellement de la mélancolie, et si profonde que, bien que maladie de soi-même, elle s'occupe d'une façon trompeuse des souffrances des autres (« silhouettes ») et, en outre, trompe par le masque de la joie, de la compréhension et de la perversité, mais la tromperie et le masque sont à la fois sa force et son impuissance, sa force dans la fantaisie et son impuissance à se réaliser dans l'existence. C'est une existence de fantaisie dans la passion esthétique, donc une existence paradoxale et échouant sur le récif du temps ; cette possibilité d'existence est, à son maximum, désespoir. Elle n'est donc pas existence, mais possibilité d'existence dans la direction de l'existence, et s'approchant si près d'elle qu'on a l'impression que chaque instant qui ne nous mène pas encore à une décision est perdu. Mais la possibilité d'existence dans le sujet existant A ne veut pas en être consciente et se tient à distance de l'existence par la plus fine des ruses : par la pensée. Tous les possibles il les a pensés, et pourtant il n'a pas du tout existé. C'est pourquoi les *Diapsalmata* ne sont que des effusions purement poétiques, tandis que le reste a un contenu riche de pensée, et peut facilement induire en erreur, comme si avoir réfléchi à quelque chose équivalait à exister. Si c'était un poète qui avait monté l'œuvre il y aurait sans doute à peine pensé, et le vieux malentendu aurait été peut-être de nouveau suscité par l'œuvre elle-même. Il ne doit pas s'agir en effet de pensée mûre ou pas mûre mais d'exister ou de ne pas exister. C'est pourquoi A est

un penseur consommé, bien supérieur à B en tant que dialecticien, il a reçu tous les dons les plus séduisants de l'intelligence et de l'esprit. Par là devient plus clair ce par quoi B se distingue de lui.

La deuxième partie présente une individualité éthique, qui existe en vertu de l'éthique. La deuxième partie est en même temps ce qui fait ressortir la première partie, car A considérerait de nouveau le métier d'écrivain comme une possibilité, l'exercerait réellement puis l'abandonnerait. L'éthicien *a désespéré* [deuxième partie — la première partie *était le désespoir*] il s'est dans le désespoir *choisi lui-même* ; il devient, par ce choix et dans ce choix, transparent [« L'expression qui met le plus nettement en lumière la différence entre l'esthétique et l'éthique est : c'est le devoir de chaque homme de devenir transparent. » (*aabenbar* : ouvert, sans secret) ; la première partie était la dissimulation] ; il est un homme marié (A était familier avec chaque possibilité dans le domaine de l'amour, et pourtant pas une seule fois il ne fut vraiment amoureux, car au même moment il aurait été sur le point de se consolider de quelque manière), et, prenant position contre le caractère secret de l'esthétique, se concentre justement sur le mariage comme sur la forme la plus profonde de la transparence [*aabenbarelse* : ouverture] de la vie, par quoi le temps est porté au crédit de celui qui existe éthiquement, c'est-à-dire la possibilité d'avoir une histoire, la victoire éthique de la continuité sur la dissimulation, la mélancolie, la passion illusoire et le désespoir. Par de prestigieuses visions, par les distractions d'un contenu de pensée exubérant, dont la réalisation, si elle a de la valeur, est le mérite absolu de l'auteur, on arrive à un homme tout à fait simple qui existe en vertu de l'éthique. Ceci est le changement de scène ou, plus exactement, la scène est maintenant celle-ci : au lieu d'un monde de possibilité embrasé de fantaisie et arrangé dialectiquement, un individu — et seule la vérité qui édifie, est la vérité pour toi, c'est-à-dire que la vérité est l'intériorité, remarquons-le bien, l'intériorité de l'existence, ici déterminée de façon éthique.

Ainsi s'achève ce travail. Le mérite du livre, s'il en a un, ne me regarde pas. S'il en a un il doit résider essentiellement en ce qu'il n'y a pas de résultat, mais en ce que tout, au contraire, est transformé en intériorité. Intériorité d'imagination dans la première partie pour évoquer les possibilités avec une passion plus exaltée, dialectique pour transformer tout en rien dans le désespoir ; pathos éthique dans la seconde partie pour embrasser avec une passion tranquille, immuable et pourtant empreinte d'une détermination infinie, la modeste tâche de l'éthique, édifiée par là et manifeste devant Dieu et devant les hommes. — Là, rien de didactique, mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas de contenu de pensée, car penser est, comme on sait, une chose, et exister dans ce qu'on pense une autre chose. Exister est si peu, par rapport à penser, quelque chose qui suit naturellement,

que c'est quelque chose d'irréfléchi. Ce n'est même pas, peut-être, une conviction qui se communique et s'expose, comme on dit, avec intériorité ; car on peut bien aussi se la représenter, en imagination, ce par quoi elle devient très facilement dialectique, qu'elle soit plus ou moins vraie. Non, on existe dans la pensée, et le livre ou l'écrit n'a pas de rapport définitif avec qui que ce soit. La transparence de la pensée dans l'existence est justement l'intériorité. Ainsi, par exemple, si la spéculation, au lieu d'exposer de façon didactique *de omnibus dubitandum* et de se procurer un chœur, un chœur qui jure, pour jurer : *de omnibus dubitandum*, si au lieu de cela elle avait fait l'essai de faire vivre un pareil sceptique dans l'intériorité de l'existence, de telle façon que l'on pût voir jusque dans le plus petit détail comment il s'y prend pour douter ainsi — oui, si elle avait fait cela, c'est-à-dire si elle avait commencé à le faire, elle y aurait bientôt renoncé et se serait aperçue à sa honte que le grand mot, que chaque récitant jure avoir réalisé, n'est pas seulement une tâche extrêmement ardue, mais une impossibilité pour un être existant. Et ceci est justement un des côtés tristes de tout message, que celui qui le communique, soit pour convaincre les gens, soit par vanité, soit par étourderie, a la bouche si pleine qu'il a fait, en un tourne-main, non seulement tout ce que pourrait faire un éminent esprit existant au cours d'une longue vie, mais même ce qui est impossible. On oublie qu'exister rend très ardu et pénible pour l'homme ordinaire la compréhension de la vérité la plus simple dans la transparence de l'existence ; sur toutes choses on se ment purement et simplement à soi-même à l'aide du résultat (j'ai entendu des gens, qui étaient si bêtes qu'on pouvait leur faire prendre des vessies pour des lanternes, dire : on ne peut s'en tenir à l'ignorance socratique) et on finit comme tous les fanfarons par se vanter d'avoir fait l'impossible. L'intériorité est devenue une affaire de savoir, exister est devenu une perte de temps. De là vient que l'homme le plus médiocre qui de nos jours compile quelque chose parle comme si on devait croire qu'il a tout éprouvé, jusqu'à ce qu'on remarque, rien qu'en faisant attention à ses incidentes, qu'il est un farceur ; et de là vient qu'un homme de nos jours qui n'existe qu'avec autant d'énergie qu'un médiocre philosophe grec est regardé comme démoniaque. On sait par cœur les litanies de la douleur et de la souffrance, de même que la louange magnifique de la constance. Chacun récite. S'il existe un homme qui, pour une opinion, s'expose à un petit désagrément, on le considère comme un démon — ou comme un imbécile ; car on sait tout, et pour ne pas s'en tenir là on sait en même temps que, de tout ce qu'on sait, on ne fera rien du tout, car avec l'aide du savoir extérieur on est au septième ciel, et si on veut commencer à faire quelque chose on devient simplement un pauvre homme existant qui trébuche toujours à nouveau et d'année en année n'avance que très lentement. Oui, si on peut parfois penser

avec un certain soulagement que César fit brûler toute la bibliothèque alexandrine, on peut réellement avec une intention pure souhaiter à l'humanité que cet excès de savoir lui soit à nouveau retiré, pour qu'on apprenne de nouveau à savoir ce que c'est que de vivre comme un homme.

Qu'*Enten – Eller* conclût justement avec la vérité édifiante (sans pourtant aller jusqu'à souligner l'idée ni, à plus forte raison, à enseigner) me frappa. J'aurais désiré voir mettre ceci en lumière d'une façon plus nette afin que le seul point en question pour vivre d'une existence religieuse chrétienne apparût clairement. Car la vérité chrétienne en tant qu'intériorité, est aussi édifiante, mais il ne suit de là en aucune façon que toute vérité édifiante soit chrétienne. Le concept d'édifiant est plus large. Je méditais de nouveau là-dessus, mais qu'arrive-t-il ? Juste comme j'allais commencer à écrire paraissent « Deux discours édifiants de Maître Kierkegaard 1843 ». Puis suivirent trois discours édifiants, et la préface répète que ce ne sont pas des sermons. Si personne d'autre ne l'avait fait j'aurais d'ailleurs moi aussi protesté énergiquement là contre, car ces discours ne font usage que des catégories éthiques de l'immanence et non des catégories religieuses doublement réfléchies dans le paradoxe. Si toute confusion de langue doit être évitée, il faut réserver aux sermons ce qui ressort de l'existence religieuse chrétienne. Aujourd'hui on entend naturellement, de temps en temps, des sermons qui ne sont rien moins que des sermons, parce que leurs catégories sont celles de l'immanence. Peut-être Maître Kierkegaard a-t-il voulu rendre ceci clair indirectement en montrant d'une façon purement philosophique combien avant on peut aller dans l'édifiant, en sorte que le discours édifiant a bien sa valeur, mais que l'auteur lui vient en aide par une mise en lumière indirecte de l'affaire (que j'appelle mienne d'une façon risible car j'arrive toujours trop tard pour faire quelque chose). Mais d'après ce que me raconta Maître K. les choses allèrent si drôlement que certains qualifièrent purement et simplement de sermons les « discours édifiants », prétendant même les honorer en leur donnant ce titre, comme s'il y avait entre un discours édifiant et un sermon le même rapport qu'entre un conseiller de chancellerie et un conseiller de justice, et comme si on honorait un conseiller de chancellerie en l'appelant conseiller de justice, quand il n'est pourtant que conseiller de chancellerie. Par contre d'autres reprochèrent aux discours édifiants de ne pas être de vrais sermons, comme si on critiquait un opéra en disant que ce n'est pas une tragédie ¹.

1 Peut-être plus d'un n'a-t-il pas tant pensé, en faisant son objection, au fait que les discours édifiants étaient philosophiques et ne faisaient pas usage des catégories chrétiennes, qu'au fait qu'ils intégraient en eux, dans une plus large

L'éthicien dans *Enten – Eller* s'était sauvé lui-même par le désespoir, de secret il était devenu transparent ; mais ici il y avait dans ma pensée une difficulté. Pour se déterminer intérieurement d'une façon différente de la spéculation, il avait, au lieu du doute, fait usage du désespoir, et pourtant, ce faisant, il s'était montré comme se réalisant lui-même *uno tenore* dans cet état de désespoir. Si devait être rendu clair dans *Enten – Eller* l'endroit où gît la difficulté, le livre devrait être orienté religieusement au lieu d'éthiquement et on devrait y dire déjà d'un seul coup ce qui dans mon idée devait être dit successivement. Or la difficulté n'était pas du tout abordée, ce qui correspondait tout à fait à mes vues. Que l'auteur s'en soit, ou non, rendu compte, je ne le sais naturellement pas. La difficulté consiste en ce que le moi éthique devait se trouver d'une façon immanente dans le désespoir, en ce que, du fait qu'il endure le désespoir, il devait se gagner lui-même. L'auteur a bien fait usage d'une définition de la liberté « se choisir soi-même », qui semble éloigner la difficulté, laquelle d'ailleurs n'est sans doute pas apparue à beaucoup, car on sait que philosophiquement cela va comme sur des roulettes de douter de tout et, ensuite, de trouver le vrai commencement. Pourtant cela ne sert à rien. Du fait que je désespère j'ai besoin de moi-même pour désespérer, et c'est pourquoi je peux bien par moi-même désespérer de tout, mais je ne peux, ceci fait, en revenir par moi-même. A cet instant de la décision l'individu a besoin d'un appui divin, tandis qu'il est tout à fait exact qu'il faut d'abord avoir compris le rapport d'existence entre l'esthétique et l'éthique pour en être à ce point, je veux dire que, quand on y est arrivé dans la passion et dans l'intériorité, on ne manquera pas d'apercevoir le religieux — et le *saut*.

Allons plus loin. La détermination de la vérité en tant qu'intériorité, le fait qu'elle est édifiante, doit aussi être compris d'une façon plus précise, avant qu'elle ne soit encore religieuse, à plus forte raison

mesure que ne fait d'habitude le discours édifiant, un moment esthétique. L'auteur du discours édifiant s'abstient généralement de toute peinture accusée et détaillée d'états d'âmes (avec jeux de couleurs psychologiques), et laisse cette tâche au poète et à l'inspiration poétique, soit que l'orateur ne puisse pas faire cette description, soit qu'il ne le veuille pas. Ceci peut pourtant éveiller facilement chez l'auditeur un malaise, du fait que le discours édifiant lui fait sentir le manque de quelque chose qu'il doit donc chercher ailleurs. C'est pourquoi, à mon avis, il peut être bon d'y inclure la description poétique. Il ne subsiste entre le poète et l'auteur de discours édifiants que cette différence décisive que le premier n'a pas d'autre *τέλος* que la vérité psychologique et l'art de l'exposition, tandis que le second a en même temps pour but principal de tout faire converger vers l'édification. Le poète se perd dans la description de la passion, mais pour l'auteur édifiant ceci n'est que le début et ce qui suit : forcer le récalcitrant à rendre les armes, le soulager, l'éclairer, bref le conduire à l'édification, est pour lui le décisif.

chrétienne-religieuse. On peut dire de toute édification que d'abord et avant tout elle apporte avec elle la juste épouvante nécessaire, car autrement elle n'est qu'une imagination. Au moment du désespoir l'éthicien s'était, avec la passion de l'infini, choisi lui-même et s'était tiré de l'*épouvante* qui consiste à ne posséder lui-même sa vie, sa réalité, que dans un rêve esthétique, dans la mélancolie et le secret. De ce côté il ne peut donc plus être question d'épouvante ; la scène est au contraire l'intériorité éthique dans l'individualité existante. L'épouvante doit consister dans une nouvelle détermination de l'intériorité, par quoi l'individu revient, de nouveau, dans une sphère plus haute, au point où l'ouverture [transparence] de soi-même, qui est la vie de l'éthique, devient derechef impossible, mais de telle manière que le rapport se renverse, que l'éthique qui, avant, aidait cette transparence (tandis que l'esthétique y faisait obstacle) est maintenant devenu l'obstacle, et ce qui aide l'individu vers une transparence plus haute au delà de l'éthique est quelque chose d'autre.

Qui a eu l'intériorité d'embrasser avec une passion infinie l'éthique, le devoir, et de saisir la valeur éternelle du général, il ne peut y avoir pour lui, dans le ciel, sur la terre et même dans l'abîme, aucune épouvante comparable à celle d'un combat où l'éthique devient la tentation. Et pourtant ce combat attend chacun, ne serait-ce que du fait qu'il doit se rapporter religieusement au paradigme religieux, c'est-à-dire du fait que ce paradigme religieux est l'irrégularité et pourtant doit être le paradigme (de même que l'omniprésence de Dieu était son invisibilité, et une révélation un mystère), ou que le paradigme religieux n'exprime pas le général mais l'individuel (le particulier, comme par exemple s'en rapporter à des visions ou à des rêves, etc.) et pourtant doit être paradigme. Mais un paradigme existe justement, comme on sait, pour tout le monde, mais, un modèle pour tous, on ne peut pourtant l'être que quand on est ce que tous sont, ou ce que tous doivent être, c'est-à-dire le général, et pourtant *le paradigme religieux* est justement l'opposé (l'irrégulier et le particulier) tandis que *le héros tragique* exprime pour tous, la révérence conforme à la règle vis-à-vis du général.

Ceci m'était devenu clair, et je n'attendais plus que l'appui de l'Esprit dans le pathos pour l'exprimer par le moyen d'une individualité existante ; ce ne devait pas en effet être présenté sous forme didactique, car à mon avis le malheur de notre temps consiste justement en ce qu'il a trop à savoir et a oublié d'exister et ce qu'est l'intériorité. La forme devait donc être indirecte. Je vais redire ici la même chose d'une autre manière, comme il sied quand on parle d'intériorité ; car qui est assez heureux pour avoir à faire avec la multiplicité des choses peut naturellement être varié dans ses propos. Quand il en a fini avec la Chine il peut s'attaquer à la Perse, quand il a appris le français il peut se mettre à l'italien, et ensuite étudier

l'astronomie, l'art vétérinaire, etc., et il peut toujours être sûr de passer pour un fameux gaillard. Mais l'intériorité n'est pas un sujet d'une telle étendue qu'il puisse éveiller l'étonnement de la sensualité. Ainsi l'intériorité dans l'amour ne consiste pas à se marier sept fois avec des payses pour ensuite se jeter sur des françaises, des italiennes, etc., mais en ce qu'on aime une seule femme et la même et qu'on ne cesse pourtant de se renouveler dans le même amour, en sorte que celui-ci reste toujours neuf, et prospère dans l'épanouissement de l'accord intime, et, quand il s'agit de le communiquer, s'exprime avec une fraîcheur toujours nouvelle et une fécondité inépuisable. L'intériorité ne se laisse pas communiquer directement, car son expression directe est justement de l'extériorité, qui se dirige vers le dehors et non vers le dedans, et cette expression directe de l'intériorité ne prouve pas du tout que celle-ci existe. L'effusion directe de sentiment ne prouve pas du tout qu'on ait du sentiment, mais la tension de la forme antithétique est le dynamomètre de l'intériorité. Et l'accueil fait à l'expression de l'intériorité ne consiste pas en la restitution directe de cette communication, car cela est un écho. Mais la « répétition » de l'intériorité est la résonance intérieure par quoi ce qui est dit disparaît, comme quand Marie *cacha* les paroles de l'ange dans son cœur. Et ceci même n'est pas la vraie expression pour la répétition de l'intériorité quand il s'agit du rapport d'homme à homme, parce que la Vierge *conservait* les paroles comme un trésor dans le bel enclos d'un bon cœur : l'intériorité c'est quand les paroles dites appartiennent à celui qui les reçoit comme si c'était son bien propre — et c'est vraiment maintenant son bien. Communiquer de cette manière est le plus beau triomphe de l'intériorité résignée. C'est pourquoi personne n'est si résigné que Dieu ; car il communique en créant, de telle manière que par sa création il *donne* de l'indépendance vis-à-vis de lui-même. Le maximum de ce que peut un homme en matière de résignation est de reconnaître en chaque homme l'indépendance qui lui est donnée et de faire, suivant ses forces, tout ce qu'il peut pour aider réellement quelqu'un à la conserver. Mais à notre époque il n'est pas question de pareilles choses ; on ne se demande pas, par exemple, si ce qu'on appelle « gagner un homme à la vérité » est permis, si celui qui a une vérité à communiquer, quand il possède en même temps un talent de persuasion et la connaissance du cœur humain joints à la ruse dans l'attaque et à l'habileté dans la chasse à longue haleine, s'il a le droit de se servir de ses dons pour gagner des adhérents à la vérité, ou si, humble devant Dieu, avec amour pour les hommes et dans le sentiment que Dieu n'a pas besoin de lui ¹ et que chaque homme est essentiellement esprit, il ne doit pas

1 Cf. Dieu n'est pas dans l'embarras comme un roi qui dit à son homme de confiance, à son ministre de l'intérieur : « Vous devez tout faire pour gagner les

justement employer tous ses dons à empêcher ce rapport direct, et si, au lieu d'avoir facilement quelques disciples, il ne doit pas consciencieusement se résigner à être accusé de légèreté, de manque de sérieux, etc., parce qu'il s'élève lui-même en vérité et sauve sa vie de la plus affreuse des faussetés — d'un disciple.

J'avais, comme je l'ai dit, compris ce combat de l'intériorité, le plus terrible de tous, et je n'attendais plus que d'être assisté par l'esprit — qu'arrive-t-il ? Oui, Maître Kierkegaard et moi faisons, chacun à notre manière, une drôle de figure en ce qui concerne les livres pseudonymes. Que je reste assis tranquillement et continue à avoir l'intention de faire ce que font les livres pseudonymes, personne ne le sait. Il n'en est pas ainsi de Maître Kierkegaard qui est mis en cause chaque fois qu'un tel écrit paraît. Et une chose est certaine, c'est que si tout ce qu'on dit dans les thés littéraires et autres sociétés amicales pour l'ennoblissement et le perfectionnement de cet homme, les discours fulminants, la voix sévère de l'accusation et le verdict de condamnation pouvaient tourner à son profit, il pourrait alors rapidement devenir un homme d'une rare qualité. Tandis que d'habitude un professeur a plusieurs élèves à amender, lui se trouve dans cette situation enviable que ses honorables contemporains, hommes et femmes, lettrés, illettrés et ramoneurs, prennent tous à tâche son amélioration. Dommage seulement que sa punition et tout ce qui vise au perfectionnement de son esprit et de son cœur n'arrive et ne soit jamais dit quand il est présent, mais seulement en son absence ; sans cela il en sortirait sûrement quelque chose.

Qu'arrive-t-il ? Il paraît un écrit : *Crainte et tremblement*. L'impossibilité de se manifester, le secret est ici une épouvante en comparaison de laquelle le secret esthétique n'est qu'un jeu d'enfant.

Représenter ce combat de l'existence dans une individualité existante était impossible, car le caractère pénible du combat, tandis qu'il exige *lyriquement* la plus extrême passion, retient *dialectiquement* son expression dans un mutisme absolu. C'est pourquoi Johannes De Silentio n'est pas présenté lui-même comme un tel homme existant, il est un penseur qui, avec *le héros tragique* comme *terminus a quo*, avec

sympathies à notre projet, pour tirer l'opinion publique de notre côté. Vous le pouvez, faites usage de votre intelligence. Si je ne peux compter sur vous je n'ai personne. » Par rapport à Dieu au contraire il n'y a pour aucun homme d'instruction secrète, pas plus que d'escalier de service ; et même l'esprit le plus éminent qui apparaît au rapport fait aussi bien d'y apparaître avec crainte et tremblement. Car Dieu n'est pas dans l'embarras pour cause de pénurie de génies, il peut bien en créer quelques légions, et quand on est au service de Dieu vouloir se rendre indispensable à Dieu signifie *eo ipso* son congé. Et chaque homme est créé à l'image de Dieu, ceci est l'absolu, et le peu qu'il peut apprendre de Pierre ou de Paul ne doit pas être compté pour beaucoup.

l'intéressant comme *confinium* et l'irrégularité religieuse paradigmatique comme *terminus ad quem*, ne cesse pour ainsi dire de heurter de front la raison, tandis que le coup de recul fait réagir le lyrique. C'est ainsi que Johannes s'est lui-même présenté. Appeler ce livre « un noble mensonge » comme l'a fait la firme Kts [pseudonyme de l'évêque Mynster ; cf. « Intelligentsblad » de J. L. Heiberg, quatrième volume, pages 105 et suiv. : le mot de Jacobi « je veux mentir comme Desdemona » y est cité en rendant compte de *Crainte et tremblement*] en rappelant Jacobi et Desdemone, est à mon avis caractéristique en tant que cette déclaration même renferme une contradiction. L'antithèse de la forme est tout à fait nécessaire pour chaque production dans ces sphères. Dans la forme du message direct, la forme du cri, *Crainte et Tremblement* est une bagatelle, car la communication directe signifie justement que la direction vers l'extérieur, vers le cri, ne va pas vers l'intérieur, dans l'abîme de l'intériorité, là seulement où la « Crainte et le Tremblement » sont effrayants, tandis qu'exprimés ils ne peuvent l'être que dans une forme qui fait illusion. Quant à ce qu'il en est pour Johannes de Silentio lui-même je ne puis naturellement le savoir, car je ne le connais pas personnellement et, même si c'était le cas, je ne voudrais pas le croire tout à fait capable de se rendre ainsi lui-même ridicule par une communication directe.

L'éthique est la tentation ; le rapport à Dieu est apparu ; l'immanence du désespoir éthique est rompu ; le saut est fait ; la notification consiste dans l'absurde.

Ayant compris cela, je pensais qu'il pourrait être bon, par prudence, de s'assurer que le résultat atteint ne disparaisse pas à la suite d'un *coup de main* [en français dans le texte], en sorte que ce qui est secret devienne ce qu'on appelle secret, c'est-à-dire un peu d'esthétique, la foi ce qu'on appelle l'immédiateté, c'est-à-dire des *vapeurs* [en français dans le texte] par exemple, le paradigme religieux ce qu'on appelle un modèle, c'est-à-dire par exemple un héros tragique. Qu'arrive-t-il ? Dans les mêmes jours je reçois de Reitzel [l'éditeur] un livre intitulé « *la Répétition* ». Il n'a rien de didactique, loin de là, et c'était justement ce que je désirais, car c'est bien à mon avis le malheur de notre époque qu'elle a appris trop de choses et qu'elle en a oublié d'exister et perdu le sens de l'intériorité. Dans ces conditions, il est à souhaiter que l'auteur sache ne pas tout dire, et c'est ici justement qu'on peut employer une forme antithétique ambiguë. Et Constantin Constantius écrit, comme il le dit, « un drôle de livre » [mot de Vigilius Haufniensis]. La répétition est au fond l'expression de l'immanence, en sorte qu'en désespérant à fond on se trouve soi-même, en doutant à fond on trouve la vérité. Constantin Constantius, cette tête esthétique intrigante, qui sans cela ne désespère de rien, désespère de la répétition, et le jeune homme rend clair que, si elle doit se produire, elle doit consister en un

nouvel immédiat, en sorte qu'elle est elle-même un mouvement *en vertu de l'absurde*, et la suspension téléologique *une épreuve*. L'épreuve correspond de nouveau à l'irrégularité du paradigme religieux, car du point de vue éthique une épreuve est impensable, l'éthique, toujours valable, étant justement de ce fait le général. L'épreuve est le point le plus haut et le plus sérieux du paradigme religieux, mais du point de vue qui n'est qu'éthique elle est une plaisanterie et *exister à l'essai* n'est absolument pas sérieux, c'est au contraire un motif comique que, chose incompréhensible, aucun poète n'a encore utilisé, pour représenter un extraordinaire et presque insensé manque de volonté, comme si quelqu'un se mariait à l'essai, etc. Mais que le summum du sérieux de la vie religieuse soit reconnaissable à la plaisanterie est quelque chose d'analogue au fait que le paradigme est l'irrégularité ou la particularité, que l'omniprésence de Dieu est son invisibilité, et la révélation le mystère.

L'écrit intitulé *la Répétition* était appelé sur la page de titre « expérience psychologique ». Que ceci fût la forme d'une communication doublement réfléchie m'apparut bientôt clairement. Car, du fait que la communication se produit dans la forme de l'expérience, elle se suscite à elle-même une résistance, et l'expérience approfondit l'abîme entre lecteur et auteur, provoque entre eux la séparation de l'intériorité, en sorte que la compréhension directe est rendue impossible. L'expérience est la rétractation consciente, taquine, du message, ce qui est toujours d'importance pour un homme existant qui écrit pour des hommes existants, afin que le rapport ne se change pas en celui d'un récitant qui écrit pour des récitants. Si un homme sur une seule jambe ou dans une autre drôle position de danseur agitait son chapeau et, dans cette attitude, racontait quelque chose de vrai, ses rares auditeurs (il n'en aurait pas beaucoup car la plupart l'abandonneraient tout de suite) se partageraient en deux catégories. Ceux de la première diraient : comment ce qu'il dit peut-il être la vérité quand il gesticule ainsi. Les autres diraient : qu'il fasse des entrechats ou des culbutes ou qu'il marche sur la tête, pourtant ce qu'il dit est vrai, je veux en faire mon profit, quant à lui je ne m'en soucie pas. Il en est de même avec l'expérience. Si l'auteur est sérieux dans ce qu'il écrit, il a le sérieux essentiellement pour lui-même ; si celui qui reçoit la communication la reçoit avec sérieux, il le fait essentiellement par lui-même, et c'est cela justement qui est le sérieux, et l'on sait que déjà dans l'enseignement des enfants on fait une différence entre « apprendre par cœur » et faire un « exercice d'intelligence », différence qui est souvent frappante quand il s'agit du « savoir par cœur » systématique. Le litige posé par l'expérience favorise et approfondit l'intériorité des deux, chacun dans sa direction. Cette forme gagna mon entière approbation, et je crus y découvrir en même temps que les écrivains pseudonymes avaient continuellement en vue l'*existence*

et, ainsi, poursuivaient une polémique indirecte contre la spéculation. Quand quelqu'un sait tout, mais le sait par cœur, la forme de l'expérience est un bon moyen d'explication ; on peut même lui dire dans cette forme ce qu'il sait : il ne le reconnaît pas. — Plus tard un nouveau pseudonyme, Frater Taciturnus, a assigné sa place à l'expérience dans des productions esthétiques et religieuses (cf. *Étapes sur le chemin de la vie*, § 3).

Au surplus que *Crainte et Tremblement* de même que *la Répétition* aient ou non de la valeur, je ne veux pas en décider. S'ils ont de la valeur, la mesure d'après laquelle ils seront jugés ne sera pas leur importance didactique dans les paragraphes du système. Si c'est le malheur de notre temps d'avoir oublié ce qu'est l'intériorité, on ne devrait pas écrire pour des « dévoreurs de paragraphes », mais présenter dans leur détresse des individualités existantes, dans le désarroi de l'existence, ce qui est autre chose que de dire, assis tranquillement au coin du feu : *de omnibus dubitandum*. Ce qu'on présente doit donc, pour avoir quelque signification, ne pas cesser d'avoir un caractère passionné. Constantin Constantius s'est même servi d'une histoire d'amour qui est toujours un motif utilisable quand il s'agit de l'existence, même si elle est philosophiquement une folie quand il s'agit de réciter une leçon. Il s'est servi d'une histoire de fiançailles. Cela je l'approuve entièrement. Quand on dit de deux personnes qu'elles s'aiment, seuls des lecteurs de roman sur le retour entendent par là avec satisfaction ce que la plèbe la plus vulgaire profane en employant ce mot. Des fiançailles sont une promesse solennelle, une rupture de fiançailles est une rupture de promesse, mais il n'y a là aucune note secrète qui puisse faire rougir une femme. Il ne suit pas de là que des fiançailles prennent une nuance d'insouciance, mais que leur sérieux et l'effroi que cause leur rupture deviennent plus purs. Appeler promesse, rupture de promesse, le fait qu'un homme abandonne l'héroïne du roman après l'avoir rendue enceinte est irréfléchi et immoral et, surtout, coupe court à tout développement dialectique. Une telle conduite en effet ne prête pas à des développements de ce genre, car il suffit à un homme d'avoir le jugement sain pour comprendre qu'ici quatre crimes au moins se trouvent perpétrés : rendre enceinte une jeune fille (même si après coup on devait l'épouser, c'est pourtant un crime), ensuite donc vouer l'enfant à une naissance illégitime (même si après coup on devait changer cette situation, c'est pourtant un crime), abandonner la mère, abandonner l'enfant, et ensuite peut-être se faire le héros de roman d'une nouvelle aventure amoureuse, ce par quoi, même si cette nouvelle relation est un vrai mariage, on commet l'adultère, suivant les paroles de l'Écriture, tandis que le mariage de la femme abandonnée, si elle en contracte un, lui fait mener (d'après l'enseignement de l'Écriture) une vie débauchée. Ceci dit, je comprends

assez bien pourquoi une histoire de fiançailles a été choisie, et plus tard une autre encore, par Frater Taciturnus ¹. Plus la relation brisée peut être maintenue pure, tandis que ne cesse de grandir la plus sincère des épouvantes, plus la dialectique peut faire de découvertes. Mais dialectiquer sur ce qu'il serait plus convenable de traiter par le second protocole de la chambre criminelle, oui, et même se servir de sa pauvre petite dialectique pour en faire sortir le héros à son avantage, c'est une tâche qu'on peut laisser aux faiseurs de romans. Un romancier considérerait des fiançailles comme une chose si insignifiante qu'il ne s'embarquerait jamais dans une pareille histoire de rupture de promesse. Chez les écrivains pseudonymes au contraire la dialectique est justement employée à rendre cette rupture aussi effrayante que possible. C'est par la passion justement que le héros devient tel, par la passion avec laquelle il saisit l'épouvante en lui-même, comme quelque chose de décisif pour sa vie, et la pureté gît précisément en ce que le vœu rompu est compris dans le sens d'une suspension téléologique, et la pureté du héros réside en ce qu'il désire avec toute sa passion le changer, et son martyre consiste entre autres choses en ce qu'il voit bien lui-même que sa vie apparaît comme dépourvue de sens à la plupart des gens qui, comme on sait, s'y entendent en questions éthiques et religieuses tout aussi peu que la plupart des faiseurs de romans. Éthiquement et religieusement on ne devient pas un héros en étant un gigolo qui prend tout à la légère, mais au contraire quand on prend la vie avec un sérieux infini, pas pourtant, notons-le bien, dans la forme de cris efféminés, ce qui dure une demi-heure, mais dans la forme de la durée dans l'intériorité.

L'épreuve néanmoins (en ce qui concerne sa dialectique (cf. *la Répétition*), est un passage. Celui qui en est l'objet revient de nouveau à l'existence dans l'éthique, tout en gardant de sa terreur une impression éternelle, une impression plus intérieure que quand ses cheveux gris rappellent à celui qui a passé par cette épreuve l'instant de la terreur et du péril mortel où il est devenu gris. La suspension téléologique de l'éthique doit avoir une expression religieuse encore plus précise. L'éthique est là avec son exigence infinie présente à chaque instant, mais l'individu ne peut la réaliser. Cette impuissance de l'individu ne doit pas être comprise comme provenant de l'imperfection des efforts qu'on poursuit incessamment vers l'idéal, car alors

¹ Je comprends très bien aussi pourquoi l'écrivain, ou les écrivains pseudonymes, traitent à plusieurs reprises la question du mariage. Quand les difficultés commencent à surgir, d'habitude les gens s'éloignent. De tout temps la poésie s'est attaquée aux choses de l'amour et a laissé le mariage être ce qu'il peut. Mais dans la poésie moderne (dans le théâtre et dans le roman), on est même allé loin qu'on se sert purement et simplement du divorce comme arrière-plan raffiné pour une nouvelle relation amoureuse. La poésie innocente ne donne aucune explication du mariage ; la poésie coupable l'explique en tant qu'adultère.

il n'y a pas là de suspension, pas plus que n'est suspendu celui qui remplit médiocrement ses fonctions. La suspension réside en ce que l'individu se trouve exactement dans l'état opposé à celui qu'exige l'éthique, en sorte que, au lieu de pouvoir commencer, il en est, à chaque instant qu'il demeure dans cet état, toujours davantage empêché. Il ne s'agit pas d'un rapport de possibilité à réalité, mais d'impossibilité. L'individu est ainsi, de la plus terrible façon, coupé de l'éthique, il est, dans la suspension, hétérogène à l'éthique, qui est pourtant pour l'individu l'exigence de l'infini, exigence qui s'impose à lui à chaque instant et par là ne fait que marquer d'une façon plus nette à chaque instant l'hétérogénéité en tant qu'hétérogénéité. Dans la tentation (quand *Dieu* tente un homme, comme il est dit d'Abraham dans la Genèse), Abraham n'était pas hétérogène à l'éthique ; il pouvait bien le réaliser, mais en fut empêché par ceci de plus haut que, en s'accroissant lui-même *absolument*, la voix du devoir se transforma en celle de la tentation. Aussitôt que ce « plus haut » libère l'homme tenté, tout est dans l'ordre, quoique de toute éternité demeure la terreur que cela puisse lui arriver, ne serait-ce que pendant un dixième de seconde. Car le temps que dure la suspension n'a pas beaucoup d'importance, ce qui est décisif est qu'elle soit. Pourtant on ne se préoccupe pas d'une pareille chose. Les sermons font un usage abondant de la catégorie « épreuve » (où l'éthique est la tentation) qui introduit le désordre absolu dans l'éthique et, en somme, dans toute pensée directement humaine, et cela passe comme rien — ce n'est d'ailleurs pas beaucoup plus.

Maintenant le rapport est autre. Le devoir est l'absolu, son exigence est l'absolu, et pourtant l'individu est empêché de le réaliser, oui, il en est pour ainsi dire libéré d'une façon désespérément ironique (dans le même sens où l'Écriture parle d'être libre de la loi de Dieu [Épître aux Corinthiens, 9, 21], par le fait qu'il lui est devenu hétérogène. Et plus profondément il a reçu le message de son exigence, plus claire lui devient sa libération épouvantable. Cette libération épouvantable de la mise en pratique de l'éthique, l'hétérogénéité de l'individu avec l'éthique, cette suspension de l'éthique est *le péché* comme état de l'homme.

Le péché est un terme décisif pour l'existence religieuse. Aussitôt que le péché cesse d'être posé, la suspension devient un moment passager qui disparaît à nouveau ou reste en dehors de la vie comme ce qui est complètement irrégulier. Le péché par contre est pour l'existence religieuse le point de départ décisif, il n'est pas un moment à l'intérieur de quelque chose d'autre, à l'intérieur d'un autre ordre des choses, mais il est lui-même au contraire le commencement de l'ordre religieux des choses. Le péché n'avait apparu dans aucun des écrits pseudonymes. L'éthicien dans *Enten – Eller* avait bien donné à la catégorie éthique « se choisir soi-même » une nuance religieuse, en

faisant accompagner l'acte du désespoir d'un repentir par lequel l'intéressé était affranchi de toute continuité avec sa génération, mais ceci n'était qu'une digression hâtive, ce qui est bien compréhensible puisque l'œuvre devait rester éthique — tout à fait comme je le désirais, afin que chaque moment fût clair en lui-même. La considération édifiante sur laquelle se termine *Enten – Eller*, « que vis-à-vis de Dieu nous avons toujours tort » n'est pas une détermination du péché comme base, mais indique la discordance qu'il y a entre le fini et l'infini, discordance qui s'apaise dans une réconciliation enthousiaste avec l'infini. Elle est (sur le plan de la liberté) le dernier appel enthousiaste de l'esprit fini à Dieu : « Je ne peux pas te comprendre, mais je veux t'aimer, tu as toujours raison ; oui, même si les choses m'apparaissent comme si tu ne voulais pas m'aimer, même alors je veux t'aimer. » C'est pourquoi le thème s'appelait : l'édifiant qui gît dans la considération de, etc. ; l'édifiant n'est pas cherché dans la suppression du malentendu, mais au contraire en ce qu'on veut avec enthousiasme continuer à le subir et le supprimer pour ainsi dire dans ce courage extrême. — Dans *Crainte et tremblement* il était, à l'occasion, fait usage du péché pour mettre en lumière la suspension éthique d'Abraham, mais cela n'allait pas plus loin.

Les choses en étaient là, quand un écrit sur *le Concept de l'angoisse* parut, une simple recherche psychologique sur le problème dogmatique du péché originel. De même qu'*Enten – Eller* avait mis en garde contre la confusion entre la suspension téléologique et le secret esthétique, de même les trois écrits pseudonymes mettaient maintenant en garde contre la confusion du péché avec ceci ou cela, avec la faiblesse et l'imperfection, contre la confusion du chagrin qu'il cause avec toutes sortes de choses, sanglots, lamentations et autres pleurnicheries sur nous-même et cette vallée de larmes où nous vivons, contre la souffrance dans le péché avec n'importe quoi. Le péché est décisif pour toute une sphère d'existence, pour la sphère religieuse au sens le plus strict. Justement parce qu'à notre époque on ne sait que bien trop de choses, rien n'est plus facile que d'introduire partout la confusion avec un langage embrouillé où les esthéticiens font usage avec esprit des définitions chrétiennes-religieuses les plus décisives, tandis que les pasteurs s'en servent avec irréflexion comme d'un style de chancellerie dont le contenu est indifférent.

Mais, si le malheur de notre temps est qu'il a eu trop à savoir et qu'il en a oublié ce que c'est que d'exister et ce que signifie l'intériorité, il était d'importance que le péché ne fût pas saisi dans des définitions abstraites qui ne peuvent lui convenir, du moins d'une façon décisive, parce qu'il y a entre lui et l'existence un rapport essentiel. A cet égard il était bon que l'écrit fût une recherche psychologique, qui explique elle-même que le péché ne trouve pas de place dans le Système, pas plus sans doute que l'immortalité, la foi, le paradoxe et

autres choses semblables qui se rapportent essentiellement à l'existence, de laquelle la pensée systématique fait justement abstraction. Le mot « angoisse » ne fait d'ailleurs pas penser à de l'importance systématique mais à de l'intériorité d'existence. De même que la *Crainte et le Tremblement* était l'état de celui qui est suspendu téléologiquement, en ce que Dieu l'éprouve, de même l'angoisse est l'état d'âme de celui qui est suspendu téléologiquement dans cette dispense désespérée d'avoir à réaliser l'éthique. L'intériorité du péché en tant qu'angoisse dans l'individualité existante est le plus grand et le plus douloureux éloignement possible de la vérité, quand la vérité est la subjectivité.

Je ne veux pas entrer davantage dans le contenu de l'écrit ; je ne parle ici de ces ouvrages que dans la mesure où ils constituent des moments dans la réalisation de l'idée que j'avais, mais réalisation de laquelle j'ai été dispensé de façon ironique. Et quand je la vois ainsi, il m'arrive à nouveau quelque chose de bizarre, qui ressemble à la prédiction du rapport entre Esaü et Jacob, que le plus grand serait au service du plus petit : c'est ainsi que les grands écrits pseudonymes sont au service de mes *Miettes*. Je ne veux pourtant pas être assez présomptueux pour affirmer cela, mais plutôt dire que les écrits en question, comme ils ont leur propre signification, en ont aussi une pour mes petites productions.

D'ailleurs le *Concept de l'Angoisse* se distingue essentiellement des autres écrits pseudonymes en ce qu'il s'exprime directement, et même d'une façon un peu didactique. Peut-être l'auteur a-t-il pensé qu'ici, sur ce point, une communication de savoir pouvait être nécessaire, avant qu'on puisse passer à l'appropriation intime, laquelle se rapporte à quelqu'un qui, étant essentiellement supposé savoir, ne doit justement pas recevoir quelque chose à savoir, mais plutôt une impulsion. La forme quelque peu didactique de l'écrit est certainement cause du fait que, de préférence aux autres écrits pseudonymes, il a un peu trouvé grâce devant les yeux des professeurs. J'avoue que je considère cette grâce comme étant due à un malentendu. En tous cas cela me fit plaisir de voir paraître en même temps un amusant petit livre de Nikolaus Notabene [*Préfaces*]. Les livres pseudonymes sont généralement attribués à une firme, et quiconque avait un instant espéré en un auteur didactique devait maintenant abandonner cet espoir car il avait devant lui, de la même main, une lecture divertissante.

Et enfin arrivèrent mes *Miettes* ; car l'intériorité de l'existence était maintenant suffisamment déterminée pour que l'idée chrétienne-religieuse puisse être envisagée, sans être aussitôt confondue avec toutes sortes de choses. Encore un mot pourtant. Les discours édifiants de Maître Kierkegaard n'avaient cessé de paraître à côté des écrits pseudonymes, signe à mes yeux qu'il était à la page, et, chose

qui me frappa, les quatre derniers présentaient une teinte d'humour soigneusement estompée. Ainsi sans doute doit finir ce qu'on peut atteindre par l'immanence. Pendant qu'on fait droit à l'exigence de l'éthique, pendant que le côté pénible de la vie et de l'existence est souligné, la décision n'est pourtant pas posée comme un paradoxe et la reprise métaphysique du souvenir dans l'éternel ne cesse d'être possible et donne à l'immanence une teinte d'humour, comme si l'infini rappelait le tout dans la décision originelle de l'éternité ¹. L'expression paradoxale de l'existence (c'est-à-dire du fait d'exister) en tant que péché, la vérité éternelle en tant que paradoxe, car elle est

¹ L'humoristique apparaît à la lumière quand, au problème des *Miettes* (« peut-il y avoir un point de départ historique pour une béatitude éternelle ? »), on ne répond pas par le non ou le oui de la décision, mais avec un sourire mélancolique (ceci est le lyrique dans l'humour) qui signifie : aussi bien les 70 ans du vieillard que la demi-heure que l'enfant mort-né a à vivre sont trop peu pour être une décision en ce qui concerne l'éternité. Comme on peut mettre voluptueusement sa tête sous les couvertures et se moquer du monde, entier, de même l'humoriste se cache avec l'aide de l'immanence dans l'éternité du souvenir et sourit mélancoliquement en pensant à l'existence temporelle avec ses occupations éphémères et sa décision illusoire. L'humoriste n'enseigne pas l'immoralité, en aucune façon, il honore le moral et fait pour sa part tout de son mieux et sourit de nouveau sur lui-même, mais il est amoureux de l'immanence comme une femme et le resouvenir est à la fois — également heureux — son mariage et sa passion. L'humoriste peut bien avoir une idée et la réaliser dans les faits en travaillant avec plus de zèle que personne et en étant plus parcimonieux de son temps qu'un ouvrier à la tâche ; mais, si ce travail devait avoir la plus petite signification pour la décision d'une félicité éternelle, alors il sourirait. La vie temporelle est pour lui un épisode fugitif et de très douteuse signification, et ce lui est, en elle, un avant-goût de sa béatitude d'avoir assuré par derrière son éternité, en dehors de la vie temporelle, au moyen du resouvenir. Une béatitude éternelle ne se laisse penser qu'éternellement, le paradoxe réside donc, tout comme pour la pensée d'un malheur éternel, en ce que la vie dans le temps doit être le point de départ, comme si le sujet existant avait perdu l'éternité du souvenir derrière lui, comme s'il avait reçu une béatitude éternelle à partir d'un moment déterminé, tandis que, comme on sait, une béatitude éternelle se présuppose elle-même éternellement. Que l'humour et la spéculation aient raison est une autre question, mais ils n'ont jamais raison de se donner pour le christianisme. — Quand le caractère décisif essentiel de l'éternité doit être atteint en arrière par le resouvenir il s'ensuit que le plus haut rapport spirituel avec Dieu consiste en ce que Dieu dissuade, retient, parce que l'existence dans le temps ne peut jamais devenir commensurable à une décision éternelle. C'est ainsi que, comme on le sait, le génie de Socrate ne faisait que dissuader, et c'est ainsi également que l'humoriste doit comprendre son rapport avec Dieu. La toute-puissance métaphysique qu'a le souvenir éternel de dissoudre, va au delà de l'alternative que l'humoriste ne rejette pas, mais reconnaît, et pourtant, pourtant, malgré cela, dissout par derrière dans la décision de l'éternité. Dans le paradoxe c'est le contraire, là l'esprit pousse (au lieu de retenir) mais ceci est de nouveau l'expression paradoxale pour montrer comment le temps, l'existence dans le temps a été paradoxalement accentuée.

apparue dans le temps, bref ce qui est décisif du point de vue chrétien-religieux, ne se trouve pas dans les discours édifiants, dont plusieurs, d'après ce qui disait Maître K., pensaient qu'on pouvait bien les appeler des sermons, tandis que d'autres objectaient que ce n'étaient pas de vrais sermons. L'humour, quand il fait usage des définitions chrétiennes, est une fausse restitution de la vérité chrétienne, car l'humour ne se différencie pas essentiellement de l'ironie, mais bien du christianisme, et essentiellement il ne s'en différencie pas autrement que ne fait l'ironie. Il n'est qu'apparemment distinct de l'ironie, parce qu'il s'est approprié apparemment tout le christianisme, sans pourtant se l'approprier d'une façon décisive (mais l'essentiel de ce qui est chrétien réside justement dans la décision, le fait d'être décidé), tandis que ce qui est essentiel pour l'ironie, la reprise du souvenir hors de la vie temporelle dans l'éternel, est de nouveau l'essentiel pour l'humour. Apparemment l'humour donne à l'existence une plus grande signification que ne fait l'ironie, mais pourtant l'immanence est prépondérante et ce plus ou moins de la quantité disparaît devant la décision qualitative du christianisme. L'humour devient donc le dernier « terminus a quo » quand il s'agit de définir le christianisme. L'humour, quand il fait usage des définitions chrétiennes (péché, pardon des péchés, expiation, Dieu dans le temps, etc.) n'est pas le christianisme, mais une spéculation païenne qui a la *connaissance* de tout ce qui est chrétien. Il peut se rapprocher du christianisme jusqu'à faire illusion, mais là où la décision engage, là où l'existence prend l'existant comme la carte jouée, c'est irrévocablement de telle façon qu'il doit rester dans l'existence, tandis que le pont du souvenir et de l'immanence est rompu derrière lui, là où la décision se produit dans l'instant et où le chemin en avant conduit au rapport à la vérité éternelle qui a pris naissance dans le temps : là l'humour ne peut aller. La spéculation moderne trompe de la même manière, oui, on ne peut même pas dire qu'elle trompe, car il n'y a bientôt plus personne à tromper, et la spéculation le fait de bonne foi. Elle réalise ce tour d'adresse de comprendre tout le christianisme, mais elle ne le comprend pas, remarquons-le bien, chrétiennement, mais spéculativement, ce qui est précisément le malentendu, car le christianisme est justement l'antithèse de la spéculation. — Maître Kierkegaard savait sans doute ce qu'il faisait quand il appelait les « discours édifiants » de ce nom, et pourquoi il s'abstenait de l'emploi des définitions chrétiennes dogmatiques, ne prononçait pas le nom du Christ, etc., ce qu'on fait libéralement à notre époque, cependant que catégories, pensées, dialectique dans l'exposition ne ressortissent qu'à l'immanence. De même que les écrits pseudonymes, en dehors de ce qu'ils sont directement, signifient indirectement une polémique contre la spéculation, de même ces discours, non du fait qu'ils ne sont pas

spéculatifs ¹ car ils le sont justement, mais du fait qu'ils ne sont pas des sermons. Si l'auteur les avait appelés sermons il aurait été un radoteur. Ce sont des discours édifiants, l'auteur répète dans sa préface textuellement « qu'il n'est pas un professeur » et que les discours ne sont pas « pour l'édification », indication par laquelle leur signification téléologique est, déjà dans la préface, rétractée de façon humoristique. Ce « ne sont pas des sermons le sermon correspond en effet au point de vue chrétien, et au sermon correspond un prêtre et un prêtre est ce qu'il est essentiellement par l'ordination, et l'ordination est la paradoxale métamorphose dans le temps d'un professeur, par laquelle il devient dans le temps quelque chose d'autre que ce qu'il serait par le développement immanent du génie, du talent et autres dons. Aucun prêtre n'est pourtant ordonné de toute éternité, ni n'est en état, dès sa naissance, de se souvenir de lui-même en tant qu'ordonné. D'un autre côté l'ordination est un *caracter indelebilis*. Qu'est-ce que cela signifie d'autre sinon qu'ici encore le temps est décisif pour l'éternité, ce par quoi est empêchée la reprise immanente du souvenir dans l'éternel. Dans l'ordination se trouve à nouveau la note particulière au christianisme. Quant à savoir si c'est exact, si la spéculation et l'humour n'ont pas raison, c'est une tout autre question ; mais même si la spéculation avait raison autant qu'on voudra, elle n'a pourtant pas raison de se donner pour le christianisme.

Ainsi arrivai-je donc avec mes *Miettes*. Que j'aie réussi dans cette brochure à poser d'une façon indirecte le rapport du christianisme à l'existence, à le mettre en relation dans une forme indirecte avec un lecteur qui a des connaissances, dont le malheur consiste peut-être justement en ce qu'il a des connaissances : je ne veux pas en décider.

¹ La firme Kts. (dans l'« Intelligentsblad » Professeur J. L. Heiberg, 1844, p. 112 et suiv., article de l'évêque Mynster) avait donc pleinement raison de mettre à part un des discours « Le Seigneur l'a donné, le Seigneur l'a repris, que le nom du Seigneur soit béni » et de dire des autres qu'ils étaient trop philosophiques pour des sermons ; mais elle n'avait pas le droit de fermer les yeux sur le fait que l'auteur lui-même avait dit la même chose, en les appelant discours édifiants et en rappelant expressément dans la préface que ce n'étaient pas des sermons. Que la spéculation contemporaine soit en train d'embrouiller l'exposé du sermon, il n'y a pas de doute. On peut directement attirer l'attention là-dessus, par exemple dans un petit article de revue. Mais cela peut aussi se faire indirectement et coûte alors plus de travail, par exemple en composant des discours édifiants philosophiques qui ne sont pas des sermons. Quand alors les gens disent de ces discours qu'on pourrait bien les appeler des sermons, ceci montre que la confusion existe, mais, en même temps, que l'auteur, qui les écrit et de propos délibéré rappelle le malentendu, n'a pas précisément besoin qu'on lui explique que le malentendu existe.

Par le message direct cela ne pouvait pas se faire, car celui-ci ne s'adresse toujours qu'à un destinataire qui veut savoir quelque chose, et non essentiellement à un homme existant. Par la communication directe on éveillerait peut-être une certaine sensation, mais une sensation a plus de rapports avec le bavardage qu'avec l'existence. Exister dans ce que l'on comprend ne peut pas être communiqué directement à un esprit existant, non — même pas par Dieu et moins encore par un homme. Si j'ai, comme je l'ai dit, réussi à le faire dans cette brochure, je n'en déciderai pas, je ne me donnerai pas non plus la peine de la recenser, ce qui logiquement devrait à nouveau être fait dans la forme indirecte de la double réflexion. Pour une fois, c'est rare, je suis d'accord avec tout le monde. Si personne n'a eu le courage de la recenser, je ne l'aurai pas non plus ¹. Ai-je réussi : tant

¹ Il est vrai pourtant que, justement ces jours-ci, j'apprends qu'on lui a consacré une note de compte rendu et, chose extraordinaire, dans une revue allemande, le « Allgemeine Repertorium für Theologie und Kirchliche Statistik » [*Neues Repertorium für die theologische Literatur und Kirchliche Statistik*, 2^e volume, 1^{er} cahier, Berlin, 1845, pp. 44 à 48]. L'auteur de la note a une qualité remarquable : il se résume brièvement et s'abstient presque complètement des rites propres aux examens d'entrée et de sortie, généralement en usage dans de pareilles notes : nommer l'auteur avec éloge, le faire comparaître avec distinction et, même, lui adresser des félicitations. J'apprécie cela d'autant plus que la première phrase de la note (« cet écrit d'un des écrivains les plus féconds du Danemark n'est pas indigne d'être brièvement discuté, en raison du caractère particulier de sa méthode ») m'avait fait peur à cause de mots « discuté » et « pas indigne ». L'auteur de la note présente le contenu de l'écrit comme un développement des présuppositions positives du christianisme, remarque là-dessus que ceci est fait de telle façon « que notre temps, qui nivelle, neutralise et concilie tout, aura peine à les reconnaître », et passe ensuite à sa recension — sans avoir ainsi fait usage de la nuance d'ironie contenue dans ses propres paroles, que les présuppositions chrétiennes de notre temps sont présentées de telle façon que celui-ci, malgré qu'il en ait fini avec elles et aille plus loin, ne peut même pas les reconnaître. Son rapport est exact et dans l'ensemble dialectiquement digne de confiance, mais maintenant vient la difficulté : bien que le rapport soit exact, toute personne qui se bornera à le lire aura du livre une impression tout à fait fautive. Le malheur n'est pas grand, c'est entendu, mais d'un autre côté c'est pourtant toujours quelque peu fâcheux quand il est rendu compte du livre justement en raison de son caractère particulier. Le rapport est didactique, purement et sincèrement didactique, le lecteur aura ainsi l'impression que la brochure est aussi didactique. Or ceci est à mes yeux l'impression la plus erronée qu'on puisse en recevoir. Du contraste de la forme, de la résistance gouailleuse de l'expérience contre le contenu, de l'audace poétique (qui s'applique même au christianisme), de la seule tentative qui ait été faite d'aller plus loin, je veux dire plus loin que la construction dite spéculative, de l'activité infatigable de l'ironie, de toute la parodie de la spéculation dans la composition, de la satire qui s'y trouve, que des efforts sont faits comme s'il devait sortir « quelque chose de tout à fait extraordinaire, de nouveau » alors que ce qui vient c'est toujours l'orthodoxie triviale dans toute sa rigueur : de tout cela le lecteur de la note ne peut avoir la moindre idée. Et pourtant le livre est si peu écrit pour des ignorants qui doivent

mieux ; n'ai-je pas réussi : eh bien dans ce cas le malheur n'est pas grand, une pareille brochure je peux vite l'écrire, et s'il m'apparaissait clairement que je ne peux même pas être utile à mon époque en lui rendant quelque chose difficile, cette connaissance accablante m'affranchirait en même temps de la peine d'écrire.

L'idée m'est pourtant venue réellement que je pourrais peut-être me trouver dans l'équivoque, présupposer chez le lecteur quelque chose et, ce faisant, commettre une faute. Je veux, en effet, être tout à fait sincère : ma façon de voir le message par les livres est on ne peut plus différente de ce que je vois par ailleurs exposé sur le sujet et de ce qu'on considère tacitement comme allant de soi. Le message indirect fait de la communication un art dans un autre sens qu'on ne l'envisage ailleurs, du fait que l'on pense que l'auteur d'un message

y trouver quelque chose à apprendre, que celui à qui je m'adresse dans le livre est toujours quelqu'un qui sait, ce qui semble indiquer que le livre est écrit pour ceux qui savent, dont le malheur consiste en ce qu'ils savent trop. La vérité chrétienne est, du fait que tout le monde la connaît, devenue peu à peu d'une telle banalité qu'il est difficile de recevoir d'elle une impression fraîche. S'il en est ainsi, la faculté de *communiquer* devient en fin de compte l'art de pouvoir *retirer* avec ou sans ruse. Ceci semble être bizarre et très ironique, et pourtant je crois avoir tout à fait réussi à exprimer ma façon de voir. Quand un homme a la bouche si pleine de nourriture qu'il ne peut, pour cette raison, manger, mais doit finalement mourir de faim, est-ce le nourrir que de lui bourrer la bouche encore davantage ou n'est-ce pas plutôt de lui retirer quelque chose pour qu'il réussisse à manger ? Et de même quand un homme sait beaucoup, cependant que son savoir n'a pour lui aucune, ou presque aucune, signification, un message raisonnable consiste-t-il alors à lui procurer plus de connaissances, même quand il en réclame à haute voix, ou ne consiste-t-il pas plutôt à lui retirer quelque chose ? Eh bien, quand le porteur d'un message communique une partie de toutes ces choses, que sait celui qui sait beaucoup, dans une forme qui les fait apparaître comme étrangères, à ce dernier, il lui prend ainsi en même temps son savoir, tout au moins jusqu'à ce que celui-ci se les assimile en surmontant la résistance de la forme. Supposons maintenant que le malheur de l'homme qui sait beaucoup réside dans le fait qu'il est habitué à une certaine forme, « qu'il peut démontrer une proposition mathématique quand les lettres sont dans l'ordre ABC, mais pas quand elles sont dans l'ordre A C B », le changement de forme lui prend ainsi son savoir, et pourtant cette opération est justement le message. Eh bien, quand une époque de récitation systématique en a fini avec la compréhension du christianisme et de toutes les difficultés, en sorte qu'elle annonce avec allégresse combien il est facile de comprendre la difficulté, il faut bien concevoir des soupçons. Ainsi il vaut mieux comprendre que quelque chose est si difficile qu'on ne peut pas du tout le comprendre, que de croire qu'une difficulté soit si facile à comprendre ; car si elle est si facile ce n'est peut-être pas du tout une difficulté, car, n'est-ce pas, une difficulté se reconnaît justement à ce qu'elle est difficile à comprendre. Quand alors le message, dans un tel ordre des choses, ne s'efforce pas de rendre la difficulté moins difficile, il reprend [au lieu de donner]. On habille la difficulté dans une forme nouvelle où elle est vraiment difficile. Ceci est le message à celui qui a déjà expliqué la difficulté si facilement. S'il se produit alors ce que dit l'auteur du compte rendu qu'un lecteur peut à peine reconnaître dans ce qu'on lui présente

a à présenter une communication au jugement de quelqu'un qui sait ou à celui qui ne sait pas pour que celui-ci apprenne quelque chose. Mais on ne se soucie pas de ce qui est le plus proche, de ce qui rend justement la communication, dialectiquement, si difficile : que celui qui la reçoit est un être existant et que ceci est la chose principale. Arrêter un homme dans la rue et parler avec lui n'est pas si difficile que de devoir dire en marchant quelque chose à un passant, sans s'arrêter soi-même, ni retenir l'autre, ni vouloir l'engager à prendre le même chemin que soi, mais en le pressant justement de suivre son propre chemin : et c'est ainsi que se rapporte un être existant à un autre être existant, quand le message a trait à la vérité en tant qu'intériorité d'existence. Quant à cette conception inhabituelle du message

ce avec quoi il en a fini depuis longtemps, le message le retiendra, mais pas pour lui communiquer quelque chose de nouveau, c'est-à-dire pour ajouter à son grand savoir, mais pour lui retirer quelque chose. — Sur la note il n'y a au surplus rien à dire, les quatre dernières lignes sont seulement une nouvelle preuve de la manière dont, à notre époque didactique, tout est pris didactiquement. « Nous nous abstenons de toute contre-remarque, car il ne s'agissait pour nous, comme nous l'avons dit, que de faire toucher du doigt la méthode particulière de l'auteur. Au surplus, nous nous en rapportons à l'appréciation d'un chacun pour vouloir trouver dans cette dialectique apologétique du sérieux ou peut-être de l'ironie. » Mais ma méthode particulière s'il doit en être question, et surtout de « la faire toucher du doigt » consiste justement dans la forme antithétique du message, aucunement dans les combinaisons dialectiques peut-être nouvelles, par quoi les problèmes deviennent plus clairs ; elle réside au premier chef et d'une façon décisive dans l'antithèse de la forme, et ce n'est qu'alors, quand cela a été mis en relief, qu'il peut, s'il le faut, être question un instant d'une certaine originalité didactique. Quand le rédacteur laisse un chacun libre de chercher dans la brochure du sérieux ou de l'ironie ceci induit en erreur. C'est une chose qu'on a l'habitude de dire quand on ne sait pas quoi dire d'autre ; et, quand la présentation d'un livre est faite avec un sérieux didactique pur et sans mélange, alors on comprend, dans la mesure où on dit du livre quelque chose qui n'est pas dans le livre, on comprend qu'on dise : le livre est purement sérieux. Or, le rédacteur dit : « Dieu sait s'il est ironique ou sérieux », ainsi on dit quelque chose et quelque chose pour s'en rapporter au lecteur du soin de *chercher* ou de *vouloir* chercher — ce qui ne se trouve pas directement dans le livre. Il en est autrement, par contre, là où il ne peut être question que de *trouver*, de trouver ce qui est dedans. Mais la brochure n'était pas du tout purement sérieuse, ce qui était purement sérieux était seulement le compte rendu. A cet égard la remarque finale peut bien avoir une signification en ce qui concerne le compte rendu (par exemple comme une satire sur lui), mais en ce qui concerne le livre elle est dépourvue de sens. Supposons que quelqu'un ait été présent à un des entretiens ironiques qu'avait Socrate. Quand plus tard il raconte l'entretien à un autre, mais en laissant de côté l'ironie, et dit ensuite : Dieu sait si un tel discours est ironique ou sérieux, il fait ainsi une satire de lui-même. Mais la présence de l'ironie n'exclut pas le sérieux. Seuls les professeurs pensent le contraire. En effet, tandis qu'ils suppriment la conjonction *aut*, qu'ils ne croient ni à Dieu ni à Diable, car ils médiatisent tout, l'ironie reste exclue — ils ne peuvent la « médiatiser ».

qui est la mienne, l'idée m'est venue parfois qu'en ce qui concerne la communication indirecte, elle ne pouvait pourtant pas être communiquée directement. Ainsi je vois que Socrate, qui par ailleurs s'en tenait si strictement aux demandes et aux réponses (ce qui est une méthode indirecte) parce que le long discours, le récit didactique, la récitation ne font qu'embrouiller, parle lui-même de temps en temps plus longuement et alors donne comme raison qu'il le fait parce que celui à qui il parle a besoin d'un éclaircissement avant que la conversation puisse s'engager. C'est ce qu'il fait par exemple dans *Gorgias*. Mais ceci m'apparaît comme une inconséquence, comme de l'impatience qui craint que cela ne dure trop longtemps avant qu'on ne puisse en venir à une compréhension réciproque ; car avec la méthode indirecte on doit pourtant pouvoir atteindre la même chose, seulement plus lentement. Mais la rapidité n'a pas pour la compréhension la moindre valeur, si celle-ci consiste en l'intériorité. Il me semble préférable d'arriver à se comprendre vraiment l'un l'autre et l'un par l'autre dans l'intériorité de chacun, même si cela ne peut se faire que lentement. Oui, même si cela n'arrivait jamais à se faire, parce que le temps passerait et que l'auteur du message serait oublié sans que personne l'ait compris, il me semble pourtant plus conséquent de sa part de n'être redevable à aucun accommodement, même minime, pour se faire comprendre de quelqu'un, et de ne pas cesser de faire attention à soi-même pour ne pas prendre de l'importance dans ses rapports avec les autres, ce qui n'est absolument pas de l'intériorité, mais de l'extériorité tapageuse. S'il fait cela, alors il aura cette consolation au jour du Jugement de ne s'être rien permis pour gagner quelqu'un, mais d'avoir travaillé de toute sa force en vain, s'en rapportant à Dieu de la question de savoir si ce travail doit avoir, ou non, une signification d'importance. Et ceci plairait sans doute plus à Dieu que si l'homme affairé lui disait : « je t'ai procuré 10,000 adhérents ; j'en ai gagné quelques-uns en pleurant sur la misère du monde et en annonçant sa fin prochaine, d'autres en leur promettant de brillantes et riantes perspectives s'ils acceptaient ma doctrine, d'autres d'une autre manière, tantôt en ajoutant un peu, tantôt en retranchant quelque chose. Tous ont été des disciples, des disciples dans une certaine mesure. Oui, si tu étais descendu sur la terre pour une inspection pendant ma vie, j'aurais charmé tes yeux par la vue de ces nombreux disciples, tout comme Potemkine charma le regard de Catherine » ... oui comme Potemkine charma le regard de Catherine, tout à fait comme cela, c'est-à-dire avec l'aide de décors de théâtre, et ainsi les 10,000 adeptes de la vérité seraient aussi un divertissement de théâtre.

La subjectivité, l'intériorité, est la vérité, telle était ma thèse. Comment, à mon avis, les écrivains pseudonymes s'efforcent vers cette proposition qui, dans sa signification la plus profonde, est le

christianisme, c'est ce que je viens d'essayer de montrer. Que l'on puisse aussi exister avec intériorité en dehors du christianisme, la civilisation grecque, entre autres, suffit à le prouver. Mais à notre époque il semble vraiment qu'on en soit venu à ce point que, tandis que nous sommes tous chrétiens et avons connaissance du christianisme, il est rare de rencontrer un homme qui possède autant d'intériorité existentielle qu'un philosophe païen. Rien d'extraordinaire alors à ce qu'on en ait si vite fini avec le christianisme, quand on commence par se mettre soi-même dans un état où il ne peut être absolument pas question de recevoir du christianisme aucune impression, si petite soit-elle. On devient objectif, on veut considérer objectivement — que Dieu a été crucifié, alors que, quand cet événement arriva, le temple lui-même ne put être objectif car son rideau se déchira, les morts eux-mêmes ne purent rester objectifs car ils sortirent de leurs tombeaux : ce qui donc put devenir subjectif même pour les objets inanimés et pour les morts, cela est considéré objectivement par Messieurs les professeurs d'objectivité. On devient objectif, on veut contempler objectivement le christianisme, qui, en attendant, prend la liberté de faire du contemplateur un pécheur, si tant est qu'il puisse être question d'avoir quelque chose à voir. Et, pécheur, ce qui doit être la plus terrible souffrance de la subjectivité, on veut l'être objectivement. Mais on s'aide alors de longues introductions systématiques et de vues panoramiques historico-mondiales : pures niaiseries en pareille matière et pure imbécillité en ce qui concerne la décision de la vie chrétienne. On devient objectif et objectif, le plus tôt le mieux, on ne fait pas grand cas de la subjectivité, on méprise la catégorie de l'individualité, on veut se consoler avec celle du genre, mais on ne comprend pas quelle lâcheté et quel désespoir cela représente pour le sujet de vouloir s'accrocher à quelque chose qui brille et d'en venir à n'être rien du tout ; on est ainsi sans plus un chrétien, dans les grandes occasions on réfléchit encore à la question, qui seyait si bien à nos austères ancêtres, de savoir si les païens peuvent être sauvés, et on ne remarque pas ce qu'elle a de satirique, du fait que le paganisme est plus près du christianisme qu'un tel christianisme objectif où le Christ est devenu un oui et un non, tandis que, comme l'annonce Saint Paul (II^e Épître aux Corinthiens, I, 19) il n'est pas un oui et un non ! Exister subjectivement avec passion (et objectivement on ne peut exister que dans la distraction) est une condition absolue pour pouvoir avoir quelque idée du christianisme. Quiconque ne veut pas cela et veut pourtant s'occuper du christianisme il a beau être qui il voudra et par ailleurs aussi grand qu'il voudra, en cette matière il est essentiellement un fou.

Que ma façon de comprendre les auteurs pseudonymes s'accorde avec ce qu'ils ont voulu eux-mêmes, je ne puis en décider, n'étant que

lecteur, mais qu'ils aient un rapport avec ma thèse est tout à fait clair. Si on ne le voit pas à autre chose, on le voit du moins à leur répugnance à enseigner. Estimer qu'on ne doit pas enseigner est dans ma pensée le signe qu'on a vraiment compris le désordre de notre époque, qui consiste justement en l'abondance de l'enseignement. D'éminents professeurs ont fait assez peu de cas des livres pseudonymes (y compris ma petite brochure) parce que ceux-ci n'étaient pas didactiques. Une foule de gens en ont conclu sans plus que cela venait de ce que ces écrivains, et moi parmi eux, n'étaient pas en état de s'élever à la hauteur nécessaire pour enseigner didactiquement, à l'objectivité qui est le point de vue du professeur. Peut-être en est-il ainsi, mais si l'on admet que la subjectivité est la vérité, cela vous rend rêveur sur cette éminence des professeurs. Je me suis aussi étonné de ce que, tandis qu'on admet de tous les candidats en théologie, qu'ils sont presque capables d'enseigner, on ne puisse se résoudre à croire que les écrivains anonymes et parmi eux moi Johannes Climacus ne puissent enseigner presque aussi bien que tant d'autres qui enseignent. Au lieu de cela on prend volontiers son parti de nous montrer du doigt comme de pauvres diables, incapables de faire ce qui, de nos jours où tout un compartiment de la littérature allemande se développe exclusivement dans cette direction, est, pour un étudiant qui fait des extraits d'écrits allemands, à peu près aussi facile que de faire à présent des vers, talent qu'on pourra bientôt exiger de ses domestiques. Quoi qu'il en soit il est toujours bon de pouvoir être reconnu à quelque chose. C'est pourquoi la seule chose que je demande est d'être désigné comme le seul qui ne *peut* enseigner, et en même temps comme le seul qui ne comprend pas les exigences de son temps.

Que la subjectivité, l'intériorité, est la vérité, c'est ma thèse, et que les écrivains pseudonymes aient un rapport avec elle, on le voit facilement, par exemple à leur intérêt pour le comique. Le comique est toujours un signe de maturité et il ne s'agit que d'une chose, à savoir que dans cette maturité se montre un nouveau germe, pour que la *vis comica* n'étouffe pas le pathétique, mais signifie simplement qu'un nouveau pathos commence. Je considère la force dans le comique comme une justification indispensable pour quiconque de notre temps doit être considéré comme ayant un mandat dans le monde de l'esprit. Quand une époque est aussi saturée de réflexion que la nôtre l'est, ou doit l'être d'après ce qu'on dit, il faut, si c'est la vérité, que le comique soit découvert spontanément par quiconque désire dire son mot. Mais les professeurs sont si dépourvus de toute force comique que c'en est effrayant ; même Hegel n'a, d'après ce qu'assure un de ses plus fervents disciples, pas le moindre sens du comique. Un ridicule caractère chagrin, une importance d'homme de système, qui donne à un professeur une ressemblance frappante avec

un teneur de livres de Holberg [Peder Erkson dans *L'homme affaire*], voilà ce que les professeurs appellent le sérieux. Quiconque ne possède pas cette horrible solennité est taxé de légèreté. Peut-être. Mais qu'est-ce que cela veut donc dire : être *réellement* sorti par la réflexion de l'immédiat sans être devenu un maître en comique, qu'est-ce que cela veut dire ? Oui cela veut dire qu'on ment. Qu'est-ce que cela veut dire d'assurer qu'on s'est libéré par la réflexion et de communiquer cela dans la forme directe comme une nouvelle, qu'est-ce que cela veut dire ? Oui, cela veut dire qu'on parle en l'air. Dans le monde de l'esprit les différentes étapes ne sont pas comme des villes dans un voyage au sujet desquelles il est tout à fait dans l'ordre qu'un voyageur s'exprime directement en disant par exemple : nous quittâmes Peking et arrivâmes à Canton, le 14 nous étions à Canton. Un pareil voyageur change en effet de lieu, mais reste lui-même et il est donc normal qu'il parle dans la forme directe et invariable du changement et qu'il le *raconte*. Mais dans le monde de l'esprit changer de lieu cela veut dire se changer soi-même, et c'est pourquoi toutes les assurances directes d'en être arrivé ici ou là sont des efforts à la Munchhausen. Que l'on est arrivé dans le monde de l'esprit à cet endroit éloigné, la forme du message le prouve elle-même ; si elle témoigne en sens opposé, toutes les assurances ne sont qu'une contribution au comique. La force dans le comique est la pièce d'identité de la police, l'enseigne de la puissance que doit porter chaque agent qui à notre époque doit être réellement un agent. Mais ce comique n'est pas excité ni sauvage, son rire n'est pas bruyant, il est au contraire attentif dans ses relations avec la réalité immédiate qu'il dépouille. Ainsi la faux du moissonneur est garnie de dents de bois, qui courent parallèlement à la lame tranchante et, pendant que la faux coupe les épis, ceux-ci se laissent tomber presque voluptueusement sur le lit qui les soutient, pour être ensuite bien proprement placés sur la javelle. Ainsi se comporte le comique authentique envers la réalité immédiate mûre. L'ouvrage de la moisson est une action solennelle, le moissonneur n'est pas un faucheur sans joie, mais c'est pourtant devant le tranchant de la lame du comique que la réalité immédiate s'affaisse, non sans beauté, soutenue par le faucheur même dans sa chute. Ce comique est essentiellement humour. Si le comique est froid et désolé, alors c'est un signe qu'aucune nouvelle réalité immédiate n'est en germe, alors il n'y a aucune récolte, mais au contraire la passion vide d'un vent stérile quand il balaie des champs dépouillés. — Il est toujours bon d'être reconnaissable à quelque chose, je ne demande rien de mieux que d'être reconnaissable à ceci que, à notre *sérieuse* époque, je suis le seul à ne pas être sérieux. Bien éloigné de souhaiter une modification à ce jugement, je ne désire qu'une chose c'est que les honorables professeurs — pas seulement ceux qui gesticulent dans leur chaire mais aussi ceux qui parlent haut

dans les thés mondains — s'en tiennent à leur jugement et n'oublient pas tout à coup les déclamations sérieuses qu'ils font assez souvent *privatissime* contre les écrivains pseudonymes, afin de pouvoir se rappeler clairement au contraire que c'étaient eux qui voulaient faire du comique une détermination du sérieux et de la plaisanterie un moyen de salut contre la plus triste de toutes les tyrannies : celle de la tristesse morose, de la bêtise et de la raideur. Les écrivains pseudonymes étaient tous subjectifs, et moi avec eux ; je ne demande rien de mieux que d'être, à notre époque *objective* reconnu pour le seul qui n'a pas réussi à être objectif.

Que la subjectivité, l'intériorité, soit la vérité, que d'exister soit la chose décisive, que ce soit sur ce chemin qu'on doive se diriger vers le christianisme qui est justement l'intériorité, mais, remarquons-le bien, pas toute intériorité, ce pourquoi il faut maintenir les étapes provisoires : telle était mon idée. Dans les ouvrages pseudonymes j'ai cru trouver une tendance analogue et j'ai essayé de rendre claire ma conception de celle-ci et son rapport avec mes *Miettes*. Si j'ai saisi ou non l'intention des auteurs, je ne puis le savoir avec certitude, mais en tous cas je veux leur exprimer ici mes excuses pour les avoir en quelque manière recensés, encore que mes réflexions, ne portant pas sur le contenu de leurs ouvrages, ne fussent pas à proprement parler un compte rendu. Pourquoi les auteurs pseudonymes se sont toujours refusés à être recensés n'a jamais été pour moi un mystère. La forme antithétique de la présentation rendant le compte rendu impossible, parce qu'un compte rendu supprime justement ce qui est le plus important et transforme faussement l'ouvrage en un discours didactique, les auteurs pseudonymes ont entièrement raison de vouloir se contenter d'un petit nombre de vrais lecteurs plutôt que d'être compris de travers par le grand nombre de ceux qui par un compte rendu apprennent à savoir quelque chose. Ceci est aussi mon opinion en tant qu'auteur, et ceci me rappelle un mot de Zénon qui dit, parlant des nombreux élèves de Théophraste : «son chœur est plus grand, le mien plus harmonieux ». Ce mot je viens justement de le retrouver ces jours-ci chez Plutarque dans le petit traité « comment il est permis de se louer soi-même » [*De se ipso citra invidiam laudendo*, 17].

Mes *Miettes* se rapprochent d'une façon décisive du christianisme, sans pourtant le nommer ni prononcer le nom du Christ. A une époque de savoir, où tous les hommes sont des chrétiens et savent ce qu'est le christianisme, on ne fait usage que trop facilement des saints noms, sans y penser, et on récite la vérité chrétienne sans avoir d'elle la plus petite impression. Que si quelqu'un prétend que la raison pour laquelle ces noms ne sont pas prononcés est que je les ignore, que je ne sais pas que le fondateur du christianisme s'appelle le Christ et sa doctrine le christianisme, je n'y ai aucune objection. Il est toujours bon d'être connu pour quelque chose, et pour ma part je ne

demande rien de mieux que d'être le seul dans la chrétienté à ne pas savoir que le fondateur du christianisme était le Christ : il vaut encore mieux être ignorant que de savoir là-dessus, comme sur cent autres sujets, des trivialités.

Quand, donc, mes *Miettes philosophiques* eurent paru, et comme je nourrissais l'intention de revêtir le problème, dans un Post-Scriptum, d'un « costume historique », parut encore un écrit pseudonyme *Étapes sur le chemin de la vie*, écrit qui n'a attiré l'attention que d'un petit nombre (comme il le prédisait lui-même) sans doute parce qu'il ne s'y trouve pas comme dans *Enten – Eller* un « Journal du Séducteur », car c'est vraisemblablement cela qui a été le plus lu et qui a naturellement le plus aidé à créer de la sensation. Que cet ouvrage ait un rapport avec *Enten – Eller* est suffisamment clair, et prouvé au surplus d'une manière décisive par le fait que les noms que ce livre avait fait connaître réapparaissent dans les deux premières parties. Si l'auteur des *Étapes* m'avait demandé mon avis je l'aurais dissuadé, pour des raisons esthétiques, de rappeler par l'emploi de noms connus une œuvre précédente ¹. Pour tout ce qui passe pour osé, et qui l'est en effet parce que cela demande de la chance, il est toujours scabreux de réveiller un souvenir. Éviter cela est facile, le faire équivaut à se laisser tenter et à se risquer soi-même et son bonheur dans une entreprise hasardée dont le danger est exprimé dans l'ouvrage ² en plusieurs endroits. On raconte d'un matelot, qui était tombé du haut du grand mât sans se faire de mal, qu'il se releva et dit : faites-en autant. Mais il s'est sans doute lui-même abstenu de le faire une autre fois. Ainsi, là où la chance et l'inspiration sont exigées, la répétition

¹ Pour une autre raison aussi (en admettant, ce qui est généralement le cas, que les ouvrages pseudonymes aient un seul auteur) je l'aurais détourné de ce travail fatigant. La prudence commande en effet de ne pas travailler avec trop de zèle ni d'une façon trop continue : sans cela les gens bêtes croient que c'est une besogne bâclée. Non, faire beaucoup de bruit sur une affaire et ensuite réaliser une petite œuvre : alors le gros public croit qu'il s'agit de quelque chose. Mais peut-être n'aurais-je pas réussi ; car il n'est pas inconcevable que l'auteur ait compris cela lui-même mais ait refusé d'agir sagement et ait jugé scabreux de susciter l'admiration de trop de gens.

² Cf. p. 16 : « N'est-il pas très facile de donner un banquet, et pourtant Constantin a donné l'assurance qu'il ne s'y risquerait plus jamais. N'est-il pas facile d'admirer, et pourtant Victor Eremita a donné l'assurance qu'il ne prêterait plus jamais sa plume pour exprimer son admiration (pour Mozart, en l'espèce) parce qu'un échec est plus terrible que de devenir invalide à la guerre ! » En tant qu'éthicien l'assesseur exprime avec passion le contraire p. 86 : « En voilà assez sur le mariage, en ce moment il ne me vient pas à l'idée d'en dire davantage, une autre fois, peut-être demain, j'en dirai plus mais « toujours la même chose et sur la même chose », car seuls les tziganes, les bandes de brigands et les filous [et les diplomates] ont pour maxime de ne jamais revenir là où ils ont été une fois.

est toujours une entreprise hasardée. Ce qu'exige absolument, en effet, la comparaison, est la fécondité de l'expression, car il n'est pas difficile de répéter ses propres mots ou de répéter par cœur des mots heureusement choisis. Répéter la même chose signifie donc à la fois un changement dans les rapports qui sont rendus, plus difficiles par le précédent ; et tandis que le lecteur curieux est rebuté par le fait que c'est la même chose, car un lecteur curieux réclame un changement extérieur dans les noms, les décorations, l'habillement, la coiffure, etc., le lecteur attentif devient plus strict dans ses exigences, parce qu'il n'y a rien du tout de séduisant et de distrayant, pas de figurants, pas de nouvelles de l'extérieur concernant des personnes inconnues où les conditions climatiques des contrées lointaines, etc. Quoi qu'il en soit, l'entreprise a été néanmoins hasardée et l'auteur inconnu n'a pas été ignorant du danger, de même qu'il n'a pas été non plus ignorant des raisons pour lesquelles Socrate mettait son honneur et sa fierté en une seule chose : dire toujours la même chose et sur le même sujet ¹. L'auteur pseudonyme a, par cette entreprise, remporté une victoire indirecte sur un cercle de lecteurs curieux. Quand en effet un de ceux-ci jette un coup d'œil ² dans le livre et voit les noms connus de Victor Eremita, Constantin Constantius, etc., il jette le livre et dit avec ennui : c'est tout à fait la même chose qu'*Enten – Eller*. Le lecteur curieux dit donc : c'est la même chose. Et quand un tel

¹ En somme, savoir ce qu'un homme entend par la richesse ou la pauvreté d'un écrivain nous donne l'occasion d'avoir de lui une impression profonde et de nous rendre compte si c'est l'esprit ou seulement les sens qui sont chez lui déterminants. Si un pasteur pouvait supporter de prêcher toute l'année sur un seul et même texte, se rajeunissant perpétuellement dans un foisonnement d'expression toujours nouveau, il serait à mon sens un prédicateur incomparable, mais un auditeur sensuel le trouverait ennuyeux. Si Ohlenschlager, au moment où il a composé sa *Valborg*, avait pu la composer de nouveau, il serait à mes yeux encore plus grand qu'il n'est. Composer *Signe* est déjà plus facile, parce que les conjonctures, le pays où est joué le morceau, l'entourage, etc., sont différents. Mais écrire *Valborg*, la laisser lire par le public, et là-dessus écrire de nouveau la même *Valborg*, la même en ce sens que tout ce qui est extérieur serait la même chose, déjà connue, seule étant nouvelle l'expression de la douceur de l'amour sur les lèvres de Valborg, nouvelle comme un nouvel assortiment de fleurs : oui, même si beaucoup trouvaient cela ennuyeux, je me permettrai de le trouver étonnant. Une des choses que j'ai le plus admirées dans Shakespeare est son Falstaff et aussi, entre autres raisons, parce qu'il apparaît dans plusieurs pièces. Or, cela se comprend, Falstaff n'a chaque fois que peu de scènes, mais si Shakespeare avait pu garder Falstaff sans changements pendant cinq actes entiers, et ensuite, à nouveau, pendant cinq actes : oui, même si tant de gens devaient trouver cela ennuyeux, je me permettrai de le trouver divin.

² C'est sans doute à l'intention d'un tel lecteur curieux que le premier tiers de l'ouvrage porte en épigraphe les mots de Lichtenberg : De telles œuvres sont comme un miroir ; si c'est un singe qui regarde dedans, il ne pourra y découvrir un apôtre.

lecteur le dit avec emphase, l'auteur pseudonyme pense peut-être quelque chose comme : si seulement ce que tu dis était vrai, car ce jugement est un compliment, il ne peut en effet signifier que c'est littéralement la même chose ; mais je sens bien que je ne possède pas dans une si grande mesure ce foisonnement exubérant de l'intériorité et que je n'ai donc osé me répéter qu'avec des abréviations sensibles et en modifiant sensiblement mes points de départ. Pourtant j'ai en tant qu'écrivain un avantage sur l'éditeur d'*Enten – Eller*, car l'intérêt de la nouveauté et les dimensions du livre et le *Journal du Séducteur* faisaient sensation, on se demandait ce qu'il y avait, si bien qu'on achetait le livre qui doit même être maintenant épuisé, preuve bien scabreuse, hélas, de sa valeur ; on aurait presque pu penser que c'était un cadeau de Jour de l'an. Quant à moi je suis à l'abri du blair de la curiosité. En effet pour les divertissements de Tivoli [parc célèbre de Copenhague affecté aux amusements populaires, montagnes russes, etc.] et les cadeaux littéraires de jour de l'an la loi suprême des hommes d'affaires et de ceux qui se laissent rançonner par eux est celle du changement, par contre quand il s'agit de la vérité en tant qu'intériorité dans l'existence, de la joie moins passagère qu'on prend à la vie, joie qui n'a rien de commun avec la recherche des distractions due à la satiété, c'est le contraire qui vaut et la loi s'énonce : la même chose, et pourtant du changement, et pourtant la même chose. Voyez, c'est pourquoi les amateurs de Tivoli en tiennent si peu pour l'éternité, car l'essence de l'éternité est d'être toujours la même, et la sobriété de l'esprit est reconnaissable à ce qu'elle sait que le changement dans l'extérieur est dissipation, mais que le changement dans ce qui reste le même est intériorité. Mais le monde qui lit est dans son ensemble si curieux qu'un écrivain qui veut s'en débarrasser n'a pour cela qu'un petit signe à faire, un nom à prononcer, alors le monde dit : c'est la même chose. Car autrement la différence des *Étapes* par rapport à *Enten – Eller* saute aux yeux. Pour ne rien dire du fait que deux tiers en sont à peu près aussi différents qu'il est matériellement possible ¹, à l'intérieur du premier tiers Victor Eremita, qui précédemment n'était qu'éditeur, se change en une individualité existante, les figures de Constantin et de Johannes le Séducteur deviennent plus déterminées, l'assesseur s'occupe du mariage sous un angle tout différent de celui d'*Enten – Eller*, cependant que c'est à peine si le lecteur le plus attentif pourra trouver une seule expression, un seul tour de pensée ou de langage, semblable à ceux qui se trouvent dans *Enten – Eller*.

¹ Pourtant, même en ce qui concerne ces deux tiers, l'ouvrage prédit lui-même que le monde qui lit les trouvera ennuyeux (Cf. p. 268, 367 et 368). Une histoire d'amour, dit-il, est une histoire d'amour, si on doit en entendre parler encore une fois, il faut que la scène se passe en Afrique, car c'est la mise en scène qui fait le changement, et un monde qui lit a besoin de « cortèges, d'entourage, de beaucoup de personnages et, finalement, des vaches.

Je me suis arrêté à dessein assez longuement là-dessus, parce que, si cela peut déjà convenir à un écrivain isolé et qui aime justement cet isolement, pour moi cela signifie encore autre chose en ce que cela se rapporte au fait que je n'ai cessé de mettre en relief que notre époque a oublié ce que c'est que d'exister et ce que signifie l'intériorité. Elle a perdu la croyance en ce que l'intériorité enrichit un contenu apparemment pauvre, tandis que le changement dans l'extérieur n'est que dissipation dont s'emparent la satiété et le vide de la vie. C'est pourquoi on a méprisé les devoirs de l'existence. On apprend en passant ce qu'est la foi, et ainsi on le sait. Ensuite on s'empare d'un résultat spéculatif et on est de nouveau aussi loin. Ensuite vient pour un jour l'astronomie, et ainsi on rôde çà et là dans toutes les sciences et dans tous les domaines et on ne vit pourtant pas, tandis que les poètes, rien que pour divertir leurs lecteurs, vagabondent en Afrique, en Amérique, le Diable sait où, à Trébizonde, à R — [Holberg, *Geert Westphaler*, Acte 2, scène 3 ; R — : la ville de Rouen dont les danois n'écrivent pas le nom en entier car le mot *Rouen*, qui se prononce et s'écrit de la même manière, est un mot vulgaire signifiant le cul], en sorte qu'il faudra bientôt découvrir une nouvelle partie du monde si la poésie ne veut pas se trouver à court. Et pourquoi ? Parce que l'intériorité se perd toujours davantage.

Commençons par les deux derniers tiers de l'ouvrage qui contiennent un *Récit de souffrances*. Il peut y avoir de la souffrance partout dans les différentes étapes de l'existence, mais quand on présente dans un livre une étape esthétique, puis une étape éthique, et enfin une étape religieuse, et que ce n'est que dans celle-ci qu'on emploie le mot souffrance, ceci semble indiquer que la souffrance se comporte différemment avec le religieux qu'avec l'esthétique ou l'éthique. Le mot récit de souffrances semble donc être employé essentiellement comme catégorie, comme si la souffrance avait en matière religieuse une signification décisive. Le titre « récit de souffrances » semble donc avoir une autre signification que le titre de Goethe : *Souffrances du jeune Werther* ou que le titre d'Hoffmann : *Souffrances d'un directeur de théâtre pauvre*. Pour une existence esthétique et éthique, la souffrance est en effet quelque chose de fortuit, elle peut faire défaut et on peut donc néanmoins mener une vie esthétique et éthique, ou, quand on tire d'elle ici une signification plus profonde, on la traite comme un moment de transition. Il en est autrement là où la souffrance est posée comme le facteur décisif de l'existence religieuse et qui révèle justement l'intériorité : plus il y a de souffrance, plus il y a de vie religieuse, et la souffrance dure. Ce n'est donc pas parce qu'il était dans l'embarras et qu'il devait donner un nom à son ouvrage que l'auteur a choisi le titre : un récit de souffrances, mais au contraire parce qu'il avait là-dessus une idée très précise et qu'il a mise lui-même en relief (cf. § 5, pp. 353 et surtout 357). Tandis que

l'existence esthétique consiste essentiellement en jouissance, l'existence éthique en lutte et en victoire, l'existence religieuse signifie souffrance, et non pas comme moment de transition, mais comme ne cessant d'accompagner le sujet ; la souffrance signifie, pour rappeler un mot du Frère [Taciturne], les 70,000 brasses d'eau au-dessus desquelles le religieux ne cesse de se trouver. Mais la souffrance est justement l'intériorité et conclut contre l'intériorité esthétique et éthique de l'existence. Même dans la vie de tous les jours, quand on dit de quelqu'un qu'il a certainement beaucoup souffert, n'a-t-on pas coutume d'attacher à cette représentation celle de l'intériorité ?

Le titre de ce récit de souffrances est *Coupable ? — Non coupable ?* Les points d'interrogation indiquent clairement qu'il s'agit d'un procès. Un romancier aurait vraisemblablement unifié le titre, et les lecteurs qui désirent une conclusion auraient sans doute été satisfaits. Alors le titre serait devenu par exemple « Homme perfide et pourtant homme d'honneur », « Promesse violée et pourtant fidélité éternelle » à la manière de « Officier de hussards et pourtant bon mari », etc. Au titre on reconnaît aussitôt le genre, et le lecteur est rassuré. Le lecteur n'est inquiet ni par l'existence ni par l'exactitude dialectique de la catégorie, le récit est une aimable salade d'un peu d'esthétique, d'un peu d'éthique et d'un peu de religion. Mais cela n'intéresse pas un homme qui réfléchit d'apprendre quelque chose après coup, il voudrait justement au contraire devenir contemporain d'un sujet existant dans son existence. Et c'est dans la tension provoquée par les différentes questions de l'enquête qu'existe, pris dans l'examen pénétrant et aigu de la question, le *quidam* de l'expérience. Si le malheur de l'époque consiste en ce qu'elle a oublié ce que signifie l'intériorité et l'existence, il s'agit surtout, n'est-ce pas, de s'approcher aussi près que possible de l'existence. C'est pourquoi l'expérience ne prend pas son point de départ dans un moment ultérieur pour raconter un conflit remarquable, comme quelque chose de passé, et ne met pas non plus fin à la tension du conflit par une conclusion tranquillisante, mais par sa forme agaçante rend le lecteur encore plus contemporain de l'événement qu'il ne pourrait l'être devant une réalité actuelle et le laisse planté dedans en ne donnant aucune conclusion. Sans doute n'est-ce pas la première fois qu'on écrit un livre sans conclusion, soit que l'auteur fût mort entre temps, soit qu'il n'eût cure de le terminer, etc. Mais ce n'est pas le cas ici ; qu'il n'y ait pas de fin, pas de conclusion est pris, de même que la souffrance plus haut, comme une détermination catégorique de l'existence religieuse. Frater Taciturnus développe lui-même cette idée (§3, pp. 340 et 343). Mais l'absence de résultat est justement une détermination d'intériorité ; car le résultat est quelque chose d'extérieur, et la communication du résultat est un rapport extérieur entre celui qui sait une chose et celui qui ne la sait pas.

Le *Récit de souffrances* était appelé une expérience et le Frère montre lui-même la signification de ce fait (§ 3).

Le *Récit de souffrances* était en connexion avec *la Répétition* (pp. 313-339). Cependant, la différence entre les deux ouvrages saute aux yeux s'il est question de détermination de catégorie. C'est celle-ci assurément qui retient l'intérêt du penseur, tandis que c'est la diversité des costumes de mascarade qui intéresse la galerie ; c'est pourquoi cette dernière tient vraisemblablement pour la plus grande actrice celle qui peut jouer non seulement dans toutes sortes de fantastiques costumes féminins, mais même, avec une vraie paire de culottes, un veston et un faux-col, car c'est par les costumes qu'on juge de l'importance d'une réalisation artistique, et c'est pourquoi l'actrice qui joue surtout des rôles où elle paraît dans ses propres vêtements est tenue pour la moindre. Pendant que dans *la Répétition* la sagesse et le caractère immédiat de la jeunesse étaient séparés, l'une dans Constantin, en tant que sage, et l'autre dans le jeune homme, en tant qu'amoureux, ces deux caractères sent réunis en un seul dans le *quidam* de l'expérience ; par là le double mouvement apparaît avec clarté et nécessité et le *sérieux* lui-même est posé comme une synthèse de plaisanterie et de sérieux (cf. p. 283). C'est le même homme, qui voit le comique avec son intelligence, qui souffre le tragique ¹ et dans l'unité du comique et du tragique choisit le tragique (cf. pp. 327 et 328). Dans *la Répétition*, l'ironie était mise en rapport avec la sentimentalité, dans le *Récit de souffrances*, c'est l'humour qui est au premier plan. Il fallait que Constantin fût présent lui-même et prît position, tandis que Frater Taciturnus se tient tout à fait à l'écart, comme un « surveillant », car le *quidam* a assez d'intelligence, et justement on obtient l'humour du fait que le *quidam* représente lui-même les instants intimes. Si on laisse de côté la figure de femme qui aussi bien dans *la Répétition* que dans le *Récit de souffrances* n'est qu'indirectement présente, il y avait dans *la Répétition* deux personnages, dans le *Récit de souffrances* il n'y en a qu'un. « Cela devient toujours plus ennuyeux ; et même pas un suicide ou une folie ou une naissance clandestine ou autre chose dans ce genre ; et d'ailleurs l'auteur, ayant écrit une fois déjà une histoire d'amour, a épuisé le sujet, en sorte qu'il faut qu'il se tourne vert une autre direction et s'essaie, par exemple, dans une histoire de brigands. » Frater Taciturnus se pose lui-même à un niveau à un niveau d'existence plus bas que celui où le *quidam* se trouve, en tant que celui-ci possède un nouveau caractère d'immédiateté. Déjà Constantin, par rapport au jeune homme, n'était pas éloigné de le faire, mais il possédait pourtant de l'intelligence et de

¹ Un petit épigraphe du *quidam* indique aussitôt la double atmosphère humoristique du livre, tandis que l'épigraphe latin *periissem nisi periissem* est un rappel à la fois souffrant et humoristique du tout.

l'ironie, ce qui manquait au jeune homme. D'habitude, on se représente les choses autrement, on pense que l'expérimentateur, l'observateur, est plus haut, ou se tient plus haut, que ce qu'il suscite. De là vient la facilité avec laquelle on donne un résultat. Ici, c'est le contraire. Le sujet de l'expérience découvre et décrit ce qui est le plus haut, plus haut non du point de vue de l'intelligence et de la pensée, mais du point de vue de l'intériorité. L'intériorité du *quidam* est justement reconnaissable à ceci qu'il détermine son intériorité par le contraste qui est en lui-même, qu'il considère lui-même comme comique, et qui pourtant réside en lui avec toute la passion de l'intériorité. Une intériorité féminine est, en tant que dévouement, moindre, parce qu'elle se dirige manifestement vers le dehors, tandis que la permanence du contraste montre justement la direction vers l'intérieur. Le *quidam* est lui-même l'unité du comique et du tragique, pourtant il est plus que cette unité, il est au delà d'elle dans la passion (le comi-tragique, cf. § 2 passim). Le Frère est essentiellement humoriste et manifeste justement par là, à la manière d'un repoussoir, la nouvelle immédiateté.

Ainsi, l'humour est avancé comme dernier *terminus a quo* par rapport au religieux chrétien. Dans la science moderne, l'humour est devenu ce qui est le plus haut *après* la foi. La foi est en effet l'immédiat, et c'est à travers la spéculation, qui va au delà de la foi, qu'on atteint l'humour. Ceci est une confusion générale dans toute la spéculation systématique dans la mesure où elle veut s'occuper du christianisme. Non, l'humour borne l'immanence à l'intérieur de l'immanence, il consiste même essentiellement en la reprise du souvenir hors de l'existence dans l'éternel, et là seulement commencent la foi et les paradoxes. L'humour est le dernier stade dans l'intériorité de l'existence, avant la foi. Il doit donc, suivant mon idée, être mis en avant, pour qu'aucune étape ne soit laissée en arrière sans qu'on s'en occupe, ce qui pourrait après coup causer de la confusion. Or, c'est ce qui s'est passé dans le *Récit de souffrances*. L'humour n'est pas la foi, mais se trouve avant la foi, il ne vient pas après comme s'il était en quelque sorte son développement. D'après les concepts chrétiens, en effet, on ne va pas au delà de la foi, parce que la foi est ce qu'il y a de plus haut — pour un existant, ce qui a été suffisamment développé dans les pages qui précèdent. Même quand l'humour veut s'essayer au paradoxe ce n'est pas de la foi. L'humour ne prend pas au paradoxe son côté souffrant, ni à la foi son côté éthique, mais seulement son côté amusant. C'est en effet une souffrance, le martyre de la foi même dans les périodes de paix, que la béatitude de l'âme dépende de ce dont l'entendement désespère. Par contre l'humour qui n'est pas arrivé à maturité, qui se trouve même en arrière de ce que j'appelle à proprement parler humour en tant qu'équilibre entre le comique et le tragique, l'humour sans maturité est une espèce de désinvolture qui a

jailli trop tôt de la réflexion. Fatigué du temps et de sa succession, sans fin, l'humoriste s'en détache d'un saut et trouve un soulagement humoristique à constater l'absurde, tout de même que cela peut être un soulagement à parodier la signification de la vie en accentuant paradoxalement l'insignifiant, en laissant tout pour s'occuper à jouer aux quilles ou à monter à cheval. Mais ainsi l'humour sans maturité fausse le paradoxe et le transforme en un excitant des lourdes passions irréfléchies. Cet humour sans maturité n'est absolument pas du sens religieux, mais bien plutôt un raffinement esthétique qui saute par-dessus l'éthique.

Que l'humour précède la foi et le sens chrétien-religieux montre au surplus quel énorme jeu d'existence est possible en dehors du christianisme, et, d'un autre côté, quel détachement est postulé pour embrasser correctement le christianisme. Mais à notre époque, on n'existe pas du tout, et c'est pourquoi il est dans l'ordre que chacun soit sans plus un chrétien. Déjà comme enfant on devient un chrétien, ce qui peut être beau de la part de parents chrétiens bien intentionnés, mais ce qui est risible quand l'intéressé pense qu'avec cela l'affaire est terminée. Des pasteurs bêtes invoquent naturellement tout de suite un passage de la Bible compris littéralement suivant lequel personne ne peut entrer dans le Royaume de Dieu s'il n'y entre comme un petit enfant. Oui, qu'avec l'aide de tels pasteurs enfantins, le christianisme devient quelque chose de mignon. De cette manière les apôtres en sont exclus, car je ne sache pas qu'ils y soient entrés comme de petits enfants. Dire aux gens les plus mûrs spirituellement : oui, cher ami, si tu veux maintenant essayer de redevenir un enfant, tu deviendras un chrétien — vois, c'est un discours difficile, comme il sied à une doctrine qui était pour les juifs un scandale et pour les grecs une folie. Mais comprendre ce discours obscur comme si par là toute difficulté était écartée, qu'on est baptisé comme un petit enfant et que plus on meurt tôt mieux cela vaut, c'est une bêtise qui est justement opposée à la catégorie du christianisme (qui accentue paradoxalement l'existence temporelle) et qui montre qu'on n'a même pas compris l'idée païenne qui laissait pleurer les petits enfants dans les Champs-Élysées parce qu'ils étaient morts si tôt, ce qui est tout de même une manière de donner une signification au temps. Le christianisme à son entrée dans le monde ne fut pas annoncé à des enfants, mais à une piété juive sur le retour et à un monde savant et artiste également sur le retour. D'abord ce qui est en premier, ensuite ce qui vient après. Si à notre époque on avait seulement autant d'intériorité dans l'existence qu'un juif ou qu'un grec, on pourrait alors parler d'un rapport avec le christianisme. Mais s'il était autrefois terriblement difficile de devenir un chrétien, ce sera assurément bientôt impossible, parce que la chose devient une bagatelle. Un philosophe grec était vraiment un homme, qui pouvait

penser, et c'est pourquoi cela signifie quelque chose que le christianisme se donne comme la doctrine qui est un scandale pour les juifs et une folie pour les grecs. Car le juif possédait encore assez d'intériorité religieuse pour se scandaliser. Mais tout ceci est devenu hors d'usage pour la génération obtuse qui vit actuellement, laquelle est indubitablement en moyenne, beaucoup plus instruite qu'autrefois, mais qui, par contre, n'a de passion ni pour la pensée ni pour la religion. On peut en dehors du christianisme jouir de la vie, et aussi lui donner un sens et un contenu, on sait d'ailleurs que les poètes et les artistes les plus célèbres, les penseurs les plus éminents, et même des hommes pieux, ont vécu en dehors du christianisme. Cela sans aucun doute, le christianisme lui-même l'a su et ne s'est pourtant pas cru en droit de changer sa condition, non, plus la maturité spirituelle est grande, plus terrible devient le paradoxe, la condition invariable du christianisme, signe de scandale et de folie. Mais ne transformons pas le christianisme, dans ses vieux jours en un hôtelier dont les affaires marchent mal et qui doit aussi trouver quelque chose pour attirer les clients ou à un aventurier qui veut tenter sa chance dans le monde. Naturellement on ne peut pas dire précisément que le christianisme quand il est venu en son temps dans le monde a eu du succès puisqu'on l'accueillit avec crucifiement, flagellation, et autres choses de ce genre. Mais qui sait si c'était à proprement parler son désir d'avoir du succès dans le monde, je pense plutôt qu'il a honte de lui-même, comme un vieil homme qui se verrait attifé à la mode, ou plus exactement, je pense qu'il sera saisi de colère en voyant cette caricature qui prétend être le christianisme, une espèce de science à l'eau de rose accommodée d'une sauce systématique et introduite dans les soirées mondaines, dont tout le secret consiste en demi-mesures et en vérités jusqu'à un certain degré : une cure radicale qui se trouve maintenant comme qui dirait transformée en une vaccination, vis-à-vis de quoi on se comporte en ayant un certificat de vaccination. Non, le paradoxe chrétien n'est pas ceci et cela, quelque chose de merveilleux et pourtant pas si merveilleux, sa vérité n'est pas comme l'opinion de Salomon Goldkalb [Heiberg, *Le roi Salomon et Georges le chapelier*] : beaucoup pour et contre, et oui et non à la fois. La foi n'est pas non plus un quelque chose que chacun possède et à quoi tout l'homme cultivé a honte de s'en tenir. Si elle se laisse saisir et garder par l'homme le plus simple elle n'en est que plus difficile à atteindre par l'homme cultivé. Ô merveilleuse, enthousiasmante humanité chrétienne : ce qui est le plus haut est commun à tous les hommes, et les mieux partagés n'en sont mis qu'à plus rude école.

Mais revenons aux *Étapes*. Elles se distinguent visiblement d'*Enten* – *Eller* par une division en trois parties. Il y a là trois étapes, une esthétique, une éthique, et une religieuse, mais pas abstraitement comme le médiat-immédiat, l'unité, mais concrètement dans la

détermination de l'existence, comme extase dans la jouissance, victoire de l'action, souffrance. Et pourtant l'écrit, malgré cette division tripartite, est une alternative. L'étape éthique et l'étape religieuse ont en effet un rapport essentiel l'une avec l'autre. L'erreur dans *Enten – Eller* était justement que, comme nous l'avons montré, le livre avait une conclusion éthique. Dans les *Étapes*, ceci est rendu clair et le religieux a gardé sa place.

L'étape esthétique et éthique revient à nouveau, en un certain sens comme récapitulation, et pourtant comme quelque chose de nouveau. Ce serait d'ailleurs le signe d'une bien pauvre intériorité d'existence, si chacune de ces étapes ne se laissait pas rajeunir dans l'exposition qu'on en fait, même s'il peut sembler risqué, dans une telle tentative, de dédaigner l'assistance apparente des conjonctures extérieures que nous offre l'auteur (choix de nouveaux noms et autres choses de ce genre) pour mettre en relief la diversité. L'éthicien se concentre de nouveau sur le mariage comme sur la manifestation de la réalité la plus complexe au point de vue dialectique. Pourtant il en met en lumière un nouveau côté et insiste surtout sur la catégorie du temps et sur sa signification pour la beauté qui s'accroît avec le temps, tandis que du point de vue esthétique le temps, l'existence dans le temps, est plus ou moins un recul.

Par la division tripartite, la situation existentielle des étapes les unes par rapport aux autres se trouve changée. Dans *Enten – Eller*, le point de vue esthétique est une possibilité d'existence, tandis que l'éthicien existe. Maintenant l'esthétique existe et l'éthicien combat, *incipiti praelio* [dans une lutte sans merci] contre l'esthétique qu'il surmonte pourtant de nouveau facilement, non avec les dons séduisants de l'esprit mais avec la passion éthique et le pathos ; et contre le religieux. En tirant sa conclusion, l'éthicien fait tout ce qu'il peut pour se défendre contre la forme décisive d'un point de vue supérieur. Qu'il se défende ainsi est dans l'ordre, car il ne représente pas un point de vue mais est une personnalité existante. C'est aussi une confusion fondamentale dans la science nouvelle qu'on confonde sans plus la considération abstraite de points de vue avec l'existence, en sorte que, quand quelqu'un sait quelque chose de cette considération, on en conclut qu'il existe, tandis que chaque individualité existante, justement en tant qu'existante, doit être plus ou moins unilatérale. Du point de vue abstrait, il n'y a sans doute aucune lutte décisive entre les points de vue, parce que l'abstraction écarte justement le point où gît la décision : le *sujet existant*, mais la transition immanente n'en est pas moins une chimère, une imagination, comme si un point de vue devait nécessairement par lui-même se changer en un autre, car la catégorie du passage est elle-même une rupture avec l'immanence, un saut.

L'esthéticien dans *Enten – Eller* était une possibilité d'existence ; il était un homme jeune, richement doué, donnant à certains égards de grandes espérances, qui essayait ses forces sur lui-même et sur la vie, « à qui on ne pouvait vraiment pas à proprement parler en vouloir, parce que ce qu'il avait de mauvais en lui était, comme dans la représentation que s'en faisait le Moyen Age, mélangé d'enfantillage » ; et parce qu'il n'avait à vrai dire aucune réalité, mais était « une possibilité de tout » : c'est ainsi que l'esthéticien fréquentait, si je puis dire, la demeure de l'assesseur ¹. L'assesseur était plein de bonté pour lui, sûr dans son éthique et ne cessant de lui donner de bons conseils, comme quelqu'un de plus âgé et de plus mûr vis-à-vis d'un jeune homme dont il reconnaît d'une certaine façon les talents et la supériorité spirituelle tout en ayant barre sur lui sans réserve par sa sûreté, son expérience et l'intériorité de sa vie. Dans les *Étapes*, l'esthétique paraît dans l'existence d'une façon plus définie ; et en conséquence il devient implicitement clair dans l'exposition elle-même que l'existence esthétique, toujours essentiellement brillante, est, même là où tombe sur elle une lumière plus douce, une perdition ; mais ce n'est pas un point de vue étranger, comme celui de l'assesseur qui rend cela clair, à titre d'avertissement, aux yeux du jeune homme, dont la vie en son sens le plus profond n'est pas encore décidée. Quand une existence esthétique est nettement caractérisée, il est trop tard de chercher à l'amender ; admonester Victor Eremita, Constantin Constantius. le marchand de modes ou Johannes le Séducteur équivaldrait à se rendre soi-même ridicule et produirait un effet tout aussi comique qu'une scène à laquelle j'ai une fois assisté : dans la précipitation du danger un homme saisit la petite canne de son enfant pour frapper un énorme bandit qui avait pénétré dans la chambre. Bien que je fusse moi-même en danger, je ne pus m'empêcher de rire, parce qu'on aurait dit qu'il battait des vêtements. Dans *Enten – Eller*, les relations entre l'assesseur et l'esthéticien étaient telles qu'il était naturel et psychologiquement correct que l'assesseur eût coutume de lui faire des admonestations. Cependant il n'y avait pas non plus dans cet ouvrage aucune décision définitive (cf. la Préface) qui pût faire dire au lecteur : voyez, maintenant, c'en est fait. Un lecteur qui a besoin de s'appuyer sur un blâme autorisé ou sur un résultat malheureux (p. ex. folie, suicide ou misère) pour s'apercevoir qu'un point de vue est faux, ne voit tout de même rien, mais se figure seulement voir quelque chose ; et se comporter ainsi comme écrivain signifie écrire à la manière des femmes pour des lecteurs enfantins ¹. Prenez une figure comme celle de Johannes le Séducteur.

¹ Même le *Journal du Séducteur* n'était que la possibilité de l'horrible, que l'esthéticien avait évoquée dans son existence tâtonnante, justement parce que, sans être réel, il devait s'essayer dans toutes les possibilités.

Celui qui, pour voir que son point de vue est la perte, a besoin de le voir devenir fou ou se tirer un coup de revolver, il ne le voit pas en réalité, mais se l'imagine. Celui qui, en effet, le comprend, il suffit que le séducteur ouvre la bouche pour qu'il le comprenne, il entend dans chacun de ses mots la voix de la perte et le jugement sur lui. Le lecteur qui a besoin d'un châtiment extérieur ne fait que se rendre ridicule, car on peut bien prendre un très brave homme et le faire devenir fou, alors un pareil lecteur pense que cela est incorrect.

L'étape esthétique est représentée par *In vino veritas*. Les personnages ici sont bien des esthéticiens, mais pas du tout ignorants en matière d'éthique. C'est pourquoi ils sont présentés aussi de telle façon qu'ils savent qu'ils ont à répondre de leur existence. A notre époque on croit que c'est le savoir qui est le facteur décisif, et que, si seulement on pouvait connaître la vérité — et plus ce serait vite fait mieux cela vaudrait — cela vous serait d'un grand secours. Mais d'exister est quelque chose de tout autre que de savoir. Le jeune homme n'est à peu de chose près qu'une possibilité, et c'est pourquoi mieux cela vaudrait — cela vous serait d'un grand secours. Mais d'exister est quelque chose de tout autre que de savoir. Le jeune homme n'est à peu de chose près qu'une possibilité, et c'est pourquoi on peut encore espérer en lui. Il est essentiellement mélancolie (l'éthicien l'explique pp. 87, 88 en haut, 89). Constantin Constantius

¹ Je voudrais rappeler ici de nouveau quelque chose qu'entre autres Frater Taciturnus met souvent en lumière. La philosophie hégélienne culmine dans la proposition que l'extérieur est l'intérieur et l'intérieur l'extérieur. Avec cela Hegel en a fini. Mais ce principe est essentiellement un principe esthético-métaphysique, et ainsi la philosophie hégélienne se termine de bonne et heureuse façon, sans avoir à faire avec l'éthique et le religieux, ou plutôt elle se termine d'une façon trompeuse en versant tout pêle-mêle (et aussi l'éthique et le religieux) dans son récipient esthético-métaphysique. Déjà l'éthique pose une espèce de rapport antithétique entre l'extérieur et l'intérieur, en tant qu'elle pose l'extérieur comme indifférent ; l'extérieur en tant que matière de l'action est sans importance, car c'est l'intention que l'on accentue éthiquement ; le résultat comme extériorité de l'action est sans importance car c'est l'intention que l'on accentue éthiquement, et il est justement immoral de se préoccuper du résultat. La victoire extérieure ne prouve, du point de vue éthique, absolument rien, car éthiquement on ne se soucie que de l'intérieur. La punition extérieure n'a aucune signification, et l'éthique est si éloigné de réclamer, avec un empressement esthétique, une punition visible, qu'il dit bien plutôt avec fierté : je saurai bien punir, je veux dire à l'intérieur, et il est précisément immoral de donner plus d'importance à la punition extérieure qu'à la punition intérieure. — Le religieux pose d'une façon nette l'antithèse entre l'extérieur et l'intérieur, et dans cette antithèse git justement la souffrance comme catégorie d'existence pour le religieux, mais en même temps l'infini de l'intériorité tournée vers le dedans. S'il n'était pas réservé à notre époque de négliger complètement l'existence, il serait incroyable qu'une sagesse comme celle de Hegel pût être considérée comme ce qu'il y a de plus haut, ce qu'elle est sans doute pour des contemplateurs esthétiques, mais ce qu'elle ne peut être pour des sujets existants, éthiques ou religieux.

est durcissement de l'intelligence (cf. l'éthicien, p. 90, la conception que se fait Constantin de la jalousie se trouve p. 99 au bas et p. 100 en haut). Victor Eremita est sympathie et ironie (cf. l'éthicien, pp. 107 et 108. L'attentat de Victor contre le mariage se trouve p. 85). Le marchand de modes est désespoir démoniaque dans la passion. Johannes le Séducteur est perte dans le froid, une individualité « marquée » et stérile. Tous sont conséquents jusqu'au désespoir. De même qu'on trouve dans la deuxième partie d'*Enten – Eller* une réponse et une mise au point de chaque erreur contenue dans la première, de même on trouve ici aussi chez l'éthicien l'explication qu'on désire, seulement il se manifeste lui-même avant tout, et ne prend nulle part directement en considération ce dont il ne sait rien d'après la composition de l'ouvrage. Il est donc laissé au lecteur de faire cette composition par lui-même, s'il le juge à propos, mais rien n'est fait pour sa commodité. Or, c'est cette commodité que, naturellement, les lecteurs apprécient tant, ils voudraient lire les livres comme les rois lisent les suppliques, avec un résumé en marge qui les prémunit contre la prolixité de leurs auteurs. En ce qui concerne les livres pseudonymes, c'est là certainement un malentendu de la part du lecteur ; car, d'après l'impression que j'en ai, je ne sais pas qu'ils cherchent quoi que ce soit auprès de Sa distinguée Majesté : la majorité des lecteurs. Cela me semblerait d'ailleurs très étrange. J'ai toujours pensé en effet qu'un auteur est un homme qui sait quelque chose de plus que le lecteur, ou sait la même chose mais d'une façon différente, c'est pour cela qu'il est écrivain et autrement, il ne doit pas s'occuper d'écrire. Par contre, l'idée ne m'est jamais venue qu'un écrivain était un quémendeur, un mendiant à la porte du lecteur, un colporteur qui, avec l'aide d'une langue bien pendue et, sur la tranche du livre, d'un peu d'or qui tape dans l'œil des demoiselles de la maison, impose ses écrits aux familles.

Johannes le Séducteur conclut en disant que *la femme n'est que l'instant*. Cette phrase est dans sa généralité la proposition esthétique essentielle : l'instant est tout, ce qui revient à dire essentiellement qu'il n'est rien, de même que la proposition sophistique : tout est vrai, signifie que rien n'est vrai. La conception du temps est, somme toute, décisive pour chaque point de vue, jusqu'au paradoxe qui accentue le temps paradoxalement. Dans la mesure même où l'on accentue le temps, on s'éloigne de l'esthétique, du métaphysique, pour se rapprocher de l'éthique, du religieux et du religieux-chrétien.

Là où finit Johannes le Séducteur, commence l'Assesseur en disant que *la beauté de la femme gagne avec les années*. Ici le temps est accentué d'une manière éthique, mais pourtant pas de telle façon que la reprise du souvenir hors de l'existence dans l'éternel ne soit possible.

L'étape esthétique est indiquée très brièvement, et c'est sans doute pour mettre nettement l'accent sur le religieux que l'auteur l'a appelée « un souvenir » ; en la rejetant à l'arrière-plan, il voulait d'autant plus mettre en relief l'éthique et surtout le religieux.

Je ne veux pas aller plus avant dans le contenu du livre. Sa signification, s'il en a une, se trouve dans l'intériorité existentielle des différentes étapes, intériorité qui apparaît de façon variée sous la forme de passion, d'ironie, de pathos, d'humour et de dialectique. De pareilles choses n'intéressent naturellement pas les professeurs. Il ne serait peut-être pas, après tout, inconcevable qu'un professeur poussât la courtoisie jusqu'à dire de cet auteur *en passant* [en français dans le texte] entre parenthèses dans une remarque à un paragraphe du Système : il représente l'intériorité. Avec cela, l'auteur et un cercle de lecteurs non renseignés savent tout ce qu'il faut savoir. La passion, le pathos, l'ironie, la dialectique, l'humour, l'enthousiasme, etc., sont considérés par les professeurs comme quelque chose de secondaire, que tout homme possède. Si donc on dit : il représente l'intériorité, avec ce petit mot, que chacun peut dire, tout est dit, et beaucoup plus que l'auteur n'a dit. Chacun sait ce qu'il doit en penser, et n'importe quel professeur aurait pu facilement tout réaliser dans cette direction, mais en a laissé le soin à de médiocres sujets. Maintenant, quant à savoir s'il est vrai que chacun sait déterminer exactement ce qu'est l'intériorité, et si chacun en tant qu'écrivain peut réaliser quelque chose dans cette direction, je n'en déciderai point. De tous ceux qui se taisent, je suis prêt à le croire, mais les professeurs ne se taisent pas.

Pourtant, comme je l'ai dit, je n'ai rien à faire avec le contenu de l'ouvrage. Ma thèse était que la subjectivité, l'intériorité, est la vérité. Elle était à mes yeux le décisif pour le problème du christianisme, et c'est pourquoi j'ai cru devoir suivre un certain effort dans les livres pseudonymes, qui, jusqu'au dernier, se sont honnêtement abstenus d'enseigner, et en particulier prendre en considération le dernier, parce qu'il est paru après mes *Miettes*, qu'il rappelle les précédents en les recréant librement, et, à travers l'humour comme zone-limite, définit l'étape religieuse.

CHAPITRE III

LA SUBJECTIVITÉ RÉELLE, L'ÉTHIQUE LE PENSEUR SUBJECTIF

§ 1. — *Existence ; Réalité.*

Dans la langue de l'abstraction, ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, bien loin d'être éclairci, n'apparaît à vrai dire, jamais ; justement parce que la pensée abstraite est *sub specie aeterni*, elle fait abstraction du concret, du temporel, du devenir de l'existence, de la détresse de l'homme, posé dans l'existence par un assemblage d'éternel et de temporel ¹. Si maintenant on veut admettre que la pensée abstraite est la plus haute, il s'ensuit que la science et les penseurs sortent fièrement de l'existence et ne nous laissent à nous autres hommes que le pire à supporter. Oui, il en résulte aussi quelque chose pour le penseur abstrait lui-même, à savoir qu'étant aussi après tout un homme existant, il doit être distrait de telle ou telle manière.

Questionner abstraitement la réalité (même si c'est correct de la questionner ainsi, car enfin le particulier et le fortuit font partie de la réalité et sont opposés à l'abstraction) et répondre abstraitement à ces questions, est beaucoup moins difficile que de déterminer ce que signifie le fait qu'un certain quelque chose est une réalité. La pensée abstraite fait abstraction en effet de ce quelque chose, mais la difficulté consiste justement à faire la synthèse de ce quelque chose et de l'idéalité de la pensée, à vouloir penser cette synthèse. D'une telle contradiction la pensée abstraite ne peut même pas s'occuper, car, justement, elle l'empêche.

¹ Que Hegel ne cesse néanmoins, dans sa *Logique*, d'introduire et de faire jouer une représentation qui n'est que trop bien renseignée *in concreto* sur les hommes et les choses, ce dont M. le Professeur a chaque fois, malgré la nécessité du passage, besoin pour aller plus loin, est naturellement une faute que Trendelenburg (*Recherches Logiques*, II : la méthode dialectique) a remarquablement mise en lumière. Comment, pour rappeler ce que nous avons ici sous les yeux, s'effectue le passage par lequel l'Existence devient existences ? « L'existence (*Encyclopédie*, 2^e édition, 1827, § 123) est l'unité immédiate de la réflexion-en-soi et de la réflexion en-autre-chose. *C'est pourquoi* (?) elle est la masse indéterminée des hommes existants. » Comment la détermination purement abstraite de l'existence en vient-elle ainsi à se fractionner ?

L'embarras de la pensée abstraite se montre précisément dans toutes les questions d'existence, où l'abstraction escamote la difficulté et la met de côté, puis se vante de tout expliquer. Elle explique même l'immortalité, et, voyez, cela va tout à fait bien en ce que immortalité devient identique à l'éternité, cette éternité qui est essentiellement le plan de la pensée. Quant à savoir si un individu existant est immortel, ce qui est justement la difficulté, la pensée abstraite ne s'en soucie pas. Elle est désintéressée, mais la difficulté de l'existence consiste en l'intérêt infini que porte à l'existence celui qui existe. La pensée abstraite m'aide donc à obtenir l'immortalité en ce qu'elle me met à mort en tant qu'individu séparé, et, ensuite, me fait immortel. Elle me vient donc en aide à peu près comme le Docteur de Holberg [*La chambre de l'accouchée*, acte III, scène V] qui avec sa médecine prenait la vie à son patient — mais aussi chassait la fièvre. Si donc on considère un penseur abstrait qui ne veut pas se tirer au clair et s'avouer à lui-même comment se comporte sa pensée abstraite à l'égard du fait qu'il est un homme existant, il fait, même s'il est très fort, une impression comique, car il est sur le point de cesser d'être un homme. Tandis qu'un homme véritable, synthèse de fini et d'infini, a justement sa réalité dans le maintien de cette synthèse et a un intérêt infini dans l'existence, un tel penseur abstrait est au contraire un être double : d'une part un être fantastique qui vit dans la pure abstraction, et de l'autre une parfois triste figure de professeur qui est mis de côté par cet être abstrait, comme on met sa canne dans un coin. Quand on lit la biographie d'un tel homme (car ses écrits peuvent être remarquables), on a parfois le frisson à la pensée de ce que c'est pourtant que d'être un homme ¹. Qu'une dentellière fasse les plus ravissantes dentelles, il est pourtant triste de penser à cette misérable personne, et, de même, comique est l'effet produit par la vue d'un penseur qui, malgré toute sa prétention, a une existence personnelle de pauvre diable, qui se marie sans doute, mais ne connaît ni ne sent la puissance de l'amour, dont le mariage est donc aussi impersonnel que la pensée, dont la vie personnelle s'écoule sans passion et sans luttes pathétiques, et qui, en bon philistin, ne s'occupe que de savoir quelle est l'université qui offre le meilleur traitement. On ne devrait pas tenir pour possible une semblable discordance dans le domaine de la pensée, on devrait croire que cela n'appartient qu'à la misère du monde extérieur, où un être humain est l'esclave d'un autre, si bien qu'en pensant à la dentellière, on ne peut sans larmes admirer les dentelles. On devrait croire qu'un penseur mène la vie humaine la plus riche — il en était ainsi en Grèce.

¹ Et quand ensuite on lit dans ses écrits : la pensée et l'être sont un, on pense, quand on réfléchit à sa vie et à son existence : l'être avec lequel la pensée est identique, n'est sans doute pas l'être humain.

Avec le penseur abstrait il en va autrement quand, sans s'être compris lui-même ni avoir compris le rapport de la pensée abstraite à l'existence, il suit l'impulsion de son talent, ou est dressé à quelque chose de ce genre. Je sais bien qu'on a coutume d'admirer l'existence d'un artiste qui, sans se rendre compte de ce que cela signifie d'être homme, suit son talent de telle façon que l'admirateur oublie l'homme au profit de son œuvre ; mais je sais aussi qu'une telle existence a son tragique en ce qu'elle est une différence qui n'est pas personnellement reflétée dans l'éthique, et je sais aussi qu'en Grèce, un penseur n'avait pas une existence misérable en produisant des œuvres d'art, mais était lui-même une œuvre d'art existante. Être penseur devrait pourtant exprimer le moins possible un rapport de différence avec être homme. S'il est avéré que le sens du comique a manqué à un penseur abstrait, cela est *eo ipso* la preuve que toute sa pensée est la production d'un talent peut-être remarquable, mais non pas d'un homme qui a existé en tant qu'homme d'une façon éminente. Et pourtant on professe que la pensée est le bien suprême, que la pensée contient tout, et en même temps on ne trouve rien à redire à ce que le penseur n'existe pas essentiellement en tant qu'homme, mais en tant qu'expression distincte d'un talent. Que dénonciation de la pensée n'ait pas sa reduplication dans la représentation du penseur, que la propre existence du penseur contredise sa pensée, montre qu'on ne fait que professer. La pensée est plus haute que le sentiment et l'imagination, ceci est enseigné par un professeur qui ne possède lui-même ni pathos ni sentiment ; on professe que la pensée est plus haute que l'ironie et l'humour, et ceci est professé par un penseur qui n'a pas le moindre sens du comique. Comme c'est comique ! De même que toute la pensée abstraite vis-à-vis du christianisme et de tous les problèmes de l'existence est une incursion dans le domaine du comique, de même la prétendue pensée pure est une curiosité psychologique, une ingénieuse espèce de synthèse et de construction dans un milieu fantastique : l'être pur. Diviniser sans plus cette pensée pure comme le bien suprême, montre que le penseur n'a jamais agi en tant qu'homme, qu'il n'a jamais, entre autres, agi d'une manière supérieure, je ne parle pas d'exploits, mais d'intériorité. Mais il faut essentiellement, pour exister en tant qu'homme, agir d'une façon supérieure. Et quand on agit, quand, dans le paroxysme de sa passion subjective, on ose le décisif avec la pleine conscience de sa responsabilité éternelle (ce que tout homme peut), alors on en vient à savoir quelque chose d'autre, et aussi ceci qu'être homme ne consiste pas à cheville bon an mal an pièces et morceaux pour en faire un système. Quand on existe essentiellement en tant qu'homme on a aussi une certaine réceptivité pour le comique. Je n'affirme pas que tout homme qui existe réellement en tant qu'homme puisse sans plus être un poète ou un acteur comique, mais il a de la réceptivité pour cela.

Que le langage de l'abstraction ne laisse pas à proprement parler apparaître la difficulté de l'existence et de l'existant, je me propose de l'éclairer à propos d'une question décisive sur laquelle on a beaucoup parlé et écrit. Tout le monde sait que la philosophie hégélienne a levé le principe de contradiction, et Hegel lui-même a plus d'une fois fait sévèrement comparaître devant sa cour de justice ces penseurs qui restaient dans la sphère de l'entendement et de la réflexion, et qui, en conséquence, affirmaient qu'il y avait une alternative. Depuis lors c'est devenu un jeu de société très goûté qu'aussitôt que quelqu'un fait allusion à un *aut* — *aut*, arrive au petit trot un hégélien sur son cheval (comme le garde-forestier Jens [Baggesen, *Œuvres danoises*, I (1889), p. 169] dans la chronique de Kalundborg qui remporte une victoire, puis s'en retourne chez lui). Chez nous aussi les hégéliens [Martensen et Heiberg] ont fait plus d'une tournée, spécialement contre l'évêque Mynster, pour remporter une brillante victoire de la spéculation, et l'évêque Mynster est devenu plusieurs fois un point de vue surmonté ; bien que, pour un point de vue surmonté, il se porte fort bien, et qu'il y ait plutôt lieu de craindre que l'énorme fatigue de la victoire ait par trop épuisé les invincibles vainqueurs. Et pourtant il semble bien, qu'il y ait un malentendu à la base de cette bataille et de cette victoire. Hegel a tout à fait et absolument raison en ce que, du point de vue de l'éternité, *sub specie aeterni*, dans le langage de l'abstraction, il n'y a point d'*aut* — *aut*, dans la pensée et l'être purs ; comment diable pourrait-il y en avoir, puisque l'abstraction éloigne justement la contradiction, si bien que Hegel et les hégéliens devraient plutôt se donner la peine de nous indiquer ce que signifie cette comédie d'introduire dans la logique la contradiction, le mouvement, le passage, etc. Les défenseurs de l'alternative ont tort quand ils font des incursions dans le domaine de la pensée pure et veulent y défendre leur cause. Comme ce géant, avec lequel combattit Hercule, perdait ses forces toutes les fois qu'il était soulevé de terre, ainsi l'*aut* — *aut* de la contradiction se trouve *eo ipso* éliminé, aussitôt qu'il est élevé au-dessus de l'existence et conduit dans l'éternité de l'abstraction. D'un autre côté Hegel a tout aussi complètement tort quand, oubliant l'abstraction, il la quitte et se précipite dans l'existence pour supprimer de vive force l'alternative. Ceci en effet ne peut se faire dans l'existence, car alors on supprime l'existence : quand je fais abstraction de l'existence, il n'y a pas d'alternative ; quand je fais abstraction de l'alternative dans l'existence cela signifie que je fais abstraction de l'existence, mais ainsi je ne la supprime tout de même pas dans l'existence. S'il est inexact qu'il y ait quelque chose de vrai dans la théologie qui ne le soit pas dans la philosophie, il est tout aussi exact qu'il y a quelque chose de vrai pour un existant qui ne l'est pas dans l'abstraction, et il est de même éthiquement vrai que l'être pur est une fantasmagorie, et qu'il

est interdit à un homme d'oublier qu'il existe. Il faut donc ne se commettre que prudemment avec un hégélien, et, avant tout, s'assurer d'avec qui on a l'honneur de parler, si c'est un homme, un homme existant, s'il est lui-même *sub specie aeterni* aussi quand il dort, mange, se mouche et fait tout ce que fait un homme ? S'il est lui-même le « je-je » pur, ce dont pourtant aucun philosophe n'a jamais eu l'idée, et s'il ne l'est pas, quels sont alors, en tant qu'il existe, les rapports qu'il entretient avec cet état intermédiaire où la responsabilité éthique propre à l'existant est respectée comme il se doit ? S'il existe ? et, dans l'affirmative, s'il n'est pas dans le devenir ? et, dans ce cas, s'il n'a pas de rapports avec quelque chose de futur ? s'il n'a jamais avec le futur de rapport tel qu'il s'agit ? et, au cas où il n'agit jamais, s'il ne veut pas pardonner à un individu doué du sens de l'éthique de dire de lui avec passion et vérité dramatique, qu'il est un crétin ? Mais s'il agit *sensu eminenti*, n'entretient-il pas avec le futur des rapports infiniment passionnés ? N'y a-t-il donc pas là un *aut* — *aut* ? L'éternité pour un être existant n'est-elle pas — non l'éternité, mais le futur, et n'est-elle pas seulement pour l'éternel, qui ne devient pas, l'éternité ? Qu'on lui demande s'il peut répondre à la question suivante, c'est-à-dire si on peut lui adresser une telle question, à savoir si le fait qu'il abandonne l'existence dans la mesure du possible pour être *sub specie aeterni*, si cela lui arrive, ou s'il le fait en vertu d'une décision, ou si même peut-être il doit le faire ? Car, s'il doit le faire, une alternative se trouve établie *eo ipso* même pour l'être *sub specie aeterni*. Ou s'il est né *sub specie aeterni*, et vit depuis lors *sub specie aeterni*, et ne peut donc même pas comprendre ma question car il n'a jamais eu affaire avec quelque chose de futur ou fait l'expérience de quelque décision ? Dans ce cas, je vois fort bien que ce n'est pas un être humain avec qui j'ai l'honneur de parler. Mais je n'en ai pas encore fini avec cela car il me paraît extraordinaire qu'il se montre de tels êtres énigmatiques. Avant que n'éclate une épidémie de choléra, il arrive généralement une espèce de mouches qu'on ne voit pas en d'autres occasions. Ces penseurs purs de contes de fées ne seraient-ils pas le signe qu'un malheur pour l'humanité est sur le point de se produire, qu'elle est par exemple en danger de perdre le sens de l'éthique et du religieux. Soyons donc prudents à l'égard d'un penseur abstrait qui ne veut pas seulement rester dans l'être pur de l'abstraction, mais qui veut que cela soit pour l'homme ce qu'il y a de plus haut, et qu'une telle pensée qui conduit à l'ignorance de l'éthique et à la méconnaissance du religieux soit la plus haute pensée humaine. En revanche, qu'on n'aille pas dire que *sub specie aeterni*, « là où tout est et rien ne naît » (enseignement des Eléates) il y ait une alternative ¹. Là au contraire où tout est dans le devenir, là où il y a juste ce qu'il faut d'éternité pour retenir en quelque sorte la décision passionnée, là où l'éternité se comporte comme le futur vis-à-vis de

l'homme qui *devient*, là la disjonction absolue est à sa place. Si en effet, je pose ensemble éternité et devenir, je n'obtiens pas repos, mais avenir. De là vient probablement que le christianisme a annoncé l'éternité comme l'avenir, parce qu'il a été annoncé comme existant, et c'est pourquoi il admet aussi une alternative absolue.

Toute pensée logique est dans la langue de l'abstraction et *sub specie aeterni*. Penser ainsi l'existence signifie faire abstraction de la difficulté qu'il y a à penser l'éternel dans le devenir, à quoi on est bien obligé puisque celui qui pense est lui-même dans le devenir. De là vient que penser abstraitement est plus facile que d'exister, si ceci ne veut pas dire ce-qu'on-appelle-exister (comme ce qu'on-appelle-un-sujet). Nous avons ici de nouveau un exemple du fait que le devoir le plus simple est le plus difficile. Exister, pense-t-on, n'est pas une affaire, ni à plus forte raison un art : n'existons-nous pas tous ? mais penser abstraitement : voilà quelque chose. Mais exister en vérité, et donc pénétrer son existence par sa conscience, à la fois quasi-éternellement, loin au-delà d'elle, et pourtant présent en elle et pourtant dans le devenir : c'est vraiment difficile. Si penser n'était pas devenu de nos jours quelque chose de si bizarre et de si appris, les penseurs feraient sur les hommes une tout autre impression, comme c'était le cas en Grèce où un penseur était en même temps un être existant enthousiaste, passionné par sa pensée, comme c'était autrefois le cas dans la chrétienté où un penseur était un croyant qui cherchait passionnément à se comprendre lui-même dans l'existence de la foi. Si à notre époque il en était ainsi avec les penseurs, la pensée pure aurait conduit d'un suicide à un autre ; car le suicide est l'unique conséquence existentielle de la pensée pure, si celle-ci ne doit pas se

1 Égaré par l'éternel discours d'un « processus » qui se poursuit toujours et dans lequel les contraires s'unissent dans une unité supérieure, puis encore dans une autre supérieure, et ainsi de suite, on a fait un parallèle entre la doctrine de Hegel et celle de Héraclite, d'après lesquelles tout s'écoule et rien ne subsiste. Ceci est pourtant un malentendu, car tout ce qui est dit chez Hegel du procès et du devenir est illusoire. C'est pourquoi il manque au système une éthique, c'est pourquoi le système est muet quand les générations vivantes et l'individu vivant l'interrogent avec tout leur sérieux sur le devenir, c'est-à-dire pour agir. Il s'ensuit que, malgré tous ses discours de processus, Hegel comprend l'histoire du monde, non dans son devenir, mais à l'aide de l'illusion du passé dans un système fermé d'où tout devenir est exclu. C'est pourquoi un hégélien ne peut, malgré toute sa philosophie, se comprendre lui-même, car il ne peut comprendre que ce qui est passé et fini, mais quelqu'un qui vit encore n'est pourtant pas un mort. Sans doute se console-t-il à la pensée que quand on comprend la Chine et la Perse et six mille années d'histoire mondiale on peut faire fi d'un seul individu même quand on l'est soi-même. Je ne suis pas de cet avis, je comprends mieux les choses dans l'autre sens et je pense que quand quelqu'un ne se comprend pas lui-même, sa compréhension de la Chine, de la Perse, etc., doit être d'une espèce particulière.

comporter avec l'être humain comme quelque chose de partiel, qui conclut un arrangement avec les personnalités éthique et religieuse qui co-existent en lui, mais si elle doit être le tout et le bien suprême. Nous ne faisons pas l'éloge du suicide mais bien de la passion dans ce qu'on fait. Or, un penseur est au contraire un curieux animal qui à certaines heures du jour fait preuve d'un rare esprit d'ingéniosité, mais autrement n'a rien de commun avec un homme.

Penser l'existence abstraitement et *sub specie aeterni* signifie la supprimer essentiellement, et est analogue au mérite publié à son de trompe qui a consisté à supprimer le principe de contradiction. L'existence ne peut être pensée sans mouvement et le mouvement ne peut être pensé *sub specie aeterni*. Laisser de côté le mouvement n'est pas précisément un coup de maître, et l'introduire comme passage dans la logique, et avec lui le temps et l'espace, ne fait que causer une nouvelle confusion. Dans la mesure cependant où toute pensée est éternelle, il y a une difficulté pour l'existant. Il en est de l'existence comme du mouvement : il est très difficile d'avoir affaire à elle. Si je les pense je les abolis, et je ne les pense donc pas. Ainsi il pourrait sembler correct de dire qu'il y a quelque chose qui ne se laisse pas penser : l'existence. Mais alors la difficulté subsiste que, du fait que celui qui pense existe, l'existence se trouve posée en même temps que la pensée.

Parce que la philosophie grecque n'était pas distraite, le mouvement n'a jamais cessé d'être le sujet de ses efforts dialectiques. Le philosophe grec était un homme existant et ne l'oubliait pas. C'est pourquoi il avait recours au suicide ou à la mort au sens pythagoricien [Platon, *Phédon*] ou au sens socratique pour pouvoir penser. Il était conscient d'être pensant, mais était aussi conscient du fait que l'existence comme milieu était ce qui ne cessait de l'empêcher de penser continûment, parce qu'elle le mettait toujours dans le devenir. Afin donc de pouvoir penser en vérité, il se suicidait. La philosophie moderne sourit avec hauteur de pareils enfantillages, comme si chaque penseur moderne qui sait que la pensée et l'être sont une seule chose ne savait pas en même temps avec tout autant de certitude que cela ne vaut pas la peine d'être ce qu'il pense.

C'est en ce point de l'existence et de l'exigence de l'éthique vis-à-vis de l'homme existant qu'il faut freiner, quand une certaine philosophie abstraite et pensée pure veut tout expliquer en escamotant l'essentiel. Qu'on ose donc seulement avec courage être un homme et qu'on ne se laisse pas séduire et, par crainte ou par timidité, amener à devenir quelque chose comme un fantôme. Ce serait autre chose si la pensée pure voulait s'expliquer sur ses rapports avec l'éthique et avec une individualité éthique existante. Mais cela elle ne le fait jamais, non, elle ne fait même pas semblant de le faire, car autrement elle devrait aussi se commettre avec un autre genre de

dialectique, la grecque, c'est-à-dire la dialectique de l'existence. De tout ce qui prend le nom de sagesse, chaque être humain existant a le droit d'exiger le contresens de l'éthique. Une fois qu'il a pris le départ, un homme, sans remarquer la transition, oublie peu à peu d'exister pour penser *sub specie aeterni* : alors l'objection est d'une autre sorte. A l'intérieur de la pensée pure on peut sans doute faire bien des objections contre le système hégélien, mais elles n'y changent rien d'essentiel. Mais, si disposé que je sois (en tant que modeste lecteur qui ne prétend aucunement à être juge) à admirer la *Logique*, de Hegel, si disposé que je sois à admettre que je puis apprendre beaucoup en l'étudiant, tout aussi fier, obstiné, tenace et intrépide suis-je dans mon affirmation : que la philosophie hégélienne en tant qu'elle s'abstient de déterminer ses relations avec l'existant, en tant qu'elle ignore l'éthique, introduit le désordre dans l'existence. Le scepticisme le plus dangereux est toujours celui qui a le moins l'air d'être tel, mais que la pensée pure doive être la vérité positive pour un homme existant, c'est du scepticisme, car cette positivité est chimérique ; pouvoir expliquer le passé et toute l'histoire mondiale est magnifique ; mais si pouvoir seulement comprendre ce qui est passé est le bien suprême pour quelqu'un qui est encore vivant, alors cette positivité est du scepticisme, et un scepticisme d'autant plus dangereux que la quantité énorme de ce qu'on comprend fait davantage illusion. C'est pourquoi, l'attaque indirecte étant la plus dangereuse, il peut arriver quelque chose de terrible à la philosophie hégélienne. Qu'un jeune homme doutant, mais un douteur existant, fasse confiance, avec l'adorable et illimitée ardeur de la jeunesse, à un héros de la connaissance et espère trouver dans la positivité hégélienne la vérité, la vérité pour l'existence : il écrit, ce faisant, sur Hegel, la plus affreuse épigramme. Qu'on ne se méprenne pas sur ma pensée. Je ne veux pas dire que chaque jeune homme soit en état de triompher de Hegel ; en aucune façon ; si le jeune homme est assez présomptueux et impertinent pour le croire, son attaque ne signifie rien. Non, qu'il ne pense pas du tout à une attaque, qu'il se courbe au contraire devant Hegel avec un abandon féminin et sans réserve, mais aussi pourtant avec une force suffisante pour tenir ferme sa question : alors, sans s'en douter, il fait une satire de Hegel. Le jeune homme est un douteur existant ; ne cessant de planer dans le doute, il cherche à saisir la vérité — pour pouvoir vivre en elle. Il est donc affecté négativement, et la philosophie de Hegel est comme on sait positive, rien d'étonnant dès lors à ce qu'il ait confiance en elle ! Mais voyez, la pensée pure est une chimère pour un homme existant, si on doit pouvoir exister dans la vérité. Devoir exister sous la conduite de la pensée pure est comme si on avait à voyager au Danemark avec une petite carte de toute l'Europe sur laquelle le Danemark n'est pas plus grand qu'une plume

d'acier — oui, c'est encore plus impossible. L'admiration du jeune homme, son enthousiasme, sa confiance illimitée en Hegel, est justement la satire de Hegel. On s'en serait aperçu depuis longtemps si la pensée pure ne se soutenait pas à l'aide d'une opinion qui en impose aux gens, de telle sorte qu'ils n'osent que dire qu'elle est remarquable et qu'ils l'ont comprise — bien que ceci soit pourtant en un certain sens impossible, puisque personne ne peut être amené par cette philosophie à se comprendre soi-même, ce qui est bien pourtant une condition absolue pour toute autre compréhension. Socrate a dit non sans ironie qu'il ne savait pas avec certitude s'il était un homme ou quelque chose d'autre ; mais un hégélien peut dire au confessionnal en toute solennité : je ne sais pas si je suis un homme, mais j'ai compris le Système. Je préfère pourtant dire : je sais que je suis un homme et je sais que je n'ai pas compris le Système. Et après avoir dit cela tout à fait ouvertement je veux ajouter que si un de nos hégéliens veut bien s'intéresser à moi et m'aider à comprendre le Système je n'y aurai pour ma part aucune objection. Je m'efforcerai d'être aussi bête qu'on peut l'être, pour ne pas avoir, si possible, une seule idée préconçue, en dehors de mon ignorance, de façon à pouvoir apprendre d'autant plus ; et je m'efforcerai d'être aussi indifférent que possible à l'égard de toutes les accusations d'ignorance scientifique, pour seulement être sûr d'apprendre quelque chose.

Exister, si l'on n'entend pas par là un simulacre d'existence, ne se peut faire sans passion. C'est pourquoi chaque penseur grec était aussi, essentiellement, un penseur passionné. Je me suis souvent demandé comment on pouvait amener un homme à être passionné. Si, me suis-je dit, je le mettais sur un cheval et si j'effarouchais ensuite celui-ci et le lançais ventre à terre ; ou, pour faire mieux encore éclater la passion, si je mettais un homme, qui veut arriver le plus tôt possible à un endroit (et qui, donc, est déjà quelque peu passionné) sur un cheval qui peut à peine marcher : et pourtant il en est ainsi avec l'existence, si l'on doit en être conscient. Ou, si l'on attelait à la voiture d'un cocher, qui autrement ne peut se passionner pour rien, un Pégase et une haridelle en lui disant : conduis maintenant — alors je crois que cela réussirait. Ainsi en va-t-il de l'existence si on doit en être conscient. L'éternité est comme ce coursier ailé infiniment rapide, la vie d'ici-bas est une haridelle, et l'homme existant est le cocher, si toutefois l'existence n'est pas ce-qu'on-appelle-existence, car alors l'homme existant n'est pas un cocher, mais un paysan ivre qui est couché dans la voiture et dort, abandonnant les chevaux à eux-mêmes. Bien entendu lui aussi conduit la voiture, lui aussi est cocher, et peut-être y en a-t-il aussi beaucoup qui — existent.

Dans la mesure où l'existence est mouvement, il faut qu'il y ait quand même quelque chose de continu qui unifie le mouvement, sans quoi, en effet, il n'y a pas de mouvement. De même que de dire

que tout est vrai signifie que rien n'est vrai, de même dire que tout est en mouvement signifie qu'il n'y a pas de mouvement ¹. L'immuable appartient au mouvement comme son but et sa mesure (tous deux au sens de τέλος et de μέτρου, sans quoi affirmer que tout est en mouvement, si l'on veut aussi supprimer le temps et dire que tout est toujours mouvement, équivaut *eo ipso* à affirmer l'immobilité. C'est pourquoi Aristote, qui de tant de façons fait ressortir le mouvement, dit que Dieu, lui-même immuable, meut tout. Tandis que maintenant la pensée pure supprime sans plus le mouvement ou l'introduit de façon absurde dans la logique, la difficulté pour l'homme existant est de donner à l'existence la continuité sans laquelle tout ne fait que passer et disparaître. Une continuité abstraite n'est pas de la continuité, et l'existence de l'existant empêche essentiellement la continuité, tandis que la passion est la continuité momentanée qui en même temps retient et provoque l'impulsion du mouvement. Pour un homme existant la décision et la « répétition » sont le but du mouvement. L'éternel est la continuité du mouvement, mais une éternité abstraite réside en dehors du mouvement, et une éternité concrète dans l'existant est le maximum de la passion. Toute passion idéalisante ² est en effet une anticipation de l'éternel dans l'existence pour celui qui existe vraiment ³ ; on obtient l'éternité de l'abstraction quand on se détourne de l'existence ; un homme existant ne peut être arrivé à la pensée pure que par un début douteux, lequel se venge d'ailleurs par le fait que l'existence de cet homme devient insignifiante et ses discours un peu fous. Ainsi en va-t-il à notre époque pour la plupart des hommes, parmi lesquels on entend si rarement quelqu'un parler comme s'il était conscient d'être un homme individuel existant. Presque tout le monde vaticine panthéistiquement en parlant de millions d'hommes, d'État et du développement historico-mondial de l'humanité. Mais pour un homme existant l'anticipation passionnée de l'éternel n'est pourtant pas la continuité absolue, mais la possibilité de se rapprocher de l'unique vérité qu'il y a pour un homme existant. On en revient par

¹ C'est ce que voulait dire évidemment cet élève d'Héraclite qui disait qu'on ne pouvait pas traverser *une* fois le même fleuve. Johannes de Silentio (dans *Crainte et Tremblement*) a fait une allusion à la déclaration de cet élève, mais d'une façon plus rhétorique que véritable.

² La passion terrestre empêche l'existence en ce qu'elle la transforme en quelque chose de momentané.

³ On a qualifié la poésie et l'art l'anticipation de l'éternel [cf. Schiller : *L'idéal et la Vie*]. Si l'on veut les appeler ainsi, il faut pourtant remarquer à ce propos que la poésie et l'art n'ont pas de rapport essentiel avec un homme existant, car la contemplation de la poésie et de l'art, « la joie du beau » est désintéressée et le contemplateur se trouve extérieur à lui-même en tant qu'être existant.

là à ma thèse que la subjectivité est la vérité, car la vérité objective équivaut pour un homme existant à l'éternité de l'abstraction.

L'abstraction est désintéressée, mais l'existence est le suprême intérêt de celui qui existe. C'est pourquoi l'homme existant a toujours un τέλος, duquel τέλος Aristote parle quand il dit (*De anima*, III, 10), que le νοῶς θεωρητικός est différent du νοῶς πρακτικός τῷ τέλει [que la pensée théorique est différente de la pensée pratique par son but]. Mais la pensée pure plane complètement, et pas comme l'abstraction qui se détourne bien de l'existence mais garde pourtant un rapport avec elle : dans son sublime vol plané sans rapports avec un être existant, elle explique tout au dedans d'elle-même, mais ne s'explique pas elle-même, elle explique tout au dedans d'elle-même, ce qui rend impossible une explication décisive de ce dont en réalité on demande l'explication. Quand quelqu'un demande ainsi quels sont les rapports de la pensée pure avec un homme existant, comment il se comporte pour entrer en elle, la pensée pure ne répond rien, mais explique l'existence au dedans d'elle-même et brouille tout par le fait que l'existence, le récif sur lequel la pensée pure doit faire naufrage, étant volatilisée, se trouve placée au dedans d'elle-même [la pensée pure], ce par quoi tout ce que l'on pourrait dire ici de l'existence est essentiellement révoqué. Quand dans la pensée pure on parle d'une unité immédiate de la réflexion-en-soi-même et de la réflexion-dans-les-autres, ainsi que de la disparition de cette unité immédiate, il faut bien qu'il intervienne quelque chose entre les moments de l'unité immédiate. Qu'est-ce que c'est ? Oui, c'est le temps. Mais le temps ne se laisse assigner aucune place dans la pensée pure. Que signifie alors la suspension et le passage et la nouvelle unité ? Et que signifie, en fin de compte, cette façon de ne faire toujours que semblant de penser, parce que tout ce qu'on dit est absolument rétracté ? Et pourquoi n'avoue-t-on pas qu'on pense ainsi, au lieu d'annoncer toujours à son de trompe cette vérité positive de la pensée pure ?

Comme penser et exister ont été posés ensemble dans l'existence par le fait qu'un homme qui existe est un homme qui pense, il y a deux plans : celui de l'abstraction et celui de la réalité. Mais la pensée pure en est un troisième, tout nouvellement inventé. Elle commence, comme on le dit d'ailleurs, après l'abstraction la plus épuisante. Quant au rapport que l'abstraction ne cesse malgré tout d'avoir avec ce dont elle abstrait, la pensée pure — dois-je dire par pitié ou par irréflexion ? — n'en sait rien. Cette pensée pure est un refuge contre tous les doutes, elle est l'éternelle vérité positive, ou tout ce qu'il vous plaît d'en dire. En d'autres termes : la pensée pure est un fantôme. Et si la philosophie hégélienne est affranchie de tous les postulats, elle a gagné ce privilège par un postulat insensé : par l'entreprise de la pensée pure.

Pour l'existant, d'exister est le suprême intérêt, et l'intérêt à l'existence est la réalité. Ce qu'est la réalité ne se laisse pas exprimer dans le langage de l'abstraction. La réalité est un *interesse* entre l'unité abstraite hypothétique de la pensée et l'être. L'abstraction traite de la possibilité et de la réalité, mais sa conception de la réalité est une fausse interprétation, car le plan sur lequel nous sommes n'est pas celui de la réalité, mais celui de la possibilité. L'abstraction ne peut se rendre maîtresse de la réalité qu'en l'abolissant, mais l'abolir signifie justement la transformer en possibilité. Tout ce qui est dit de la réalité dans le langage de l'abstraction et à l'intérieur de l'abstraction est dit à l'intérieur de la possibilité ; dans le langage de la réalité toute l'abstraction se rapporte en effet comme une possibilité à la réalité et non pas à une réalité qui se trouverait à l'intérieur de l'abstraction et de la possibilité. La réalité, l'existence, est le moment dialectique dans une trilogie dont le commencement et la fin ne sont pas là pour un homme existant qui en tant qu'existant se trouve dans le moment dialectique. L'abstraction ferme la trilogie. Parfait. Mais comment fait-elle cela ? L'abstraction est-elle donc quelque chose, ou bien plutôt n'est-elle pas un acte de celui qui abstrait ? Mais celui qui abstrait est un être existant et donc, en tant qu'existant, dans le moment dialectique qu'il ne peut réduire ou clore, et encore moins clore d'une façon absolue aussi longtemps qu'il existe. Quand, donc, il le fait, il faut que cela se rapporte à l'existence, dans laquelle il est lui-même, comme une possibilité à la réalité. Il faut qu'il explique comment il se comporte en l'occurrence, c'est-à-dire comment il se comporte en tant qu'existant, ou s'il cesse d'exister, et si cela est permis à un homme existant.

A l'instant même où nous commençons à questionner ainsi, nous sommes sur le plan de l'éthique et nous faisons valoir auprès de l'homme existant l'exigence de l'éthique qui ne peut consister à faire abstraction de l'existence, mais au contraire à devoir exister, ce qui est aussi le suprême intérêt de celui qui existe.

En tant qu'existant il ne peut le moins du monde maintenir absolument la suppression du moment dialectique (de l'existence). Pour cela est requis un autre plan que celui de l'existence, puisque ce dernier est justement le moment dialectique. Si un homme existant peut savoir quelque chose de cette suppression, il ne peut en connaître que comme d'une possibilité qui, quand l'intérêt entre en scène, ne peut être retenue. C'est pourquoi il ne peut en savoir quelque chose que s'il est désintéressé, ce que, en tant qu'existant, il ne peut jamais tout à fait réussir à être, et ce que, en tant qu'existant, du point de vue éthique, il n'a pas du tout le droit de vouloir atteindre *approximando*, car l'éthique au contraire rend son intérêt à l'existence infini, si infini que le principe de contradiction en reçoit une validité absolue.

Ce qui a été indiqué plus haut se montre ici à nouveau : l'abstraction ne se commet en aucune façon avec la difficulté qui est propre à l'existence et à l'homme existant. La réalité est plus facile à penser sur le plan de la possibilité que sur celui de l'existence, où celle-ci, en tant que devenir, veut empêcher l'homme existant de penser, comme si la réalité ne se laissait pas penser, alors que l'homme existant est pourtant un homme pensant. Dans la pensée pure on est plongé dans la profondeur d'esprit jusque par-dessus les oreilles, et pourtant on a parfois l'impression que le tout souffre un peu de distraction, car le penseur pur ne voit pas clairement ce que c'est qu'un homme existant.

Tout savoir sur la réalité est possibilité ; la seule réalité dont un être existant ne se borne pas à avoir une connaissance abstraite est la sienne propre, qu'il existe ; et cette réalité constitue son intérêt absolu. L'exigence de l'abstraction à son égard est qu'il se dés-intéresse pour qu'il puisse *savoir* quelque chose ; l'exigence de l'éthique, qu'il s'intéresse infiniment à l'existence.

La seule réalité qu'il y ait pour un homme existant est sa propre réalité éthique ; de toute autre réalité il ne fait que savoir, mais le vrai savoir est une transposition dans la possibilité.

La véracité de la perception sensible est une illusion. Le scepticisme grec et aussi l'idéalisme moderne l'ont montré suffisamment. La véracité que revendique la science historique n'est aussi qu'une illusion, dans la mesure où elle veut être la certitude de la réalité, car le savant ne sait quelque chose d'une réalité historique que quand il l'a réduite en possibilité (ce sujet sera plus amplement traité plus loin). Abstraction est Possibilité, possibilité anticipante ou rétroactive. La pensée pure est un fantôme.

La vraie subjectivité n'est pas celle qui sait, car par le savoir on se trouve sur le plan de la possibilité, mais la subjectivité de l'éthique et de l'existence. Un penseur abstrait existe bien, mais qu'il existe est plutôt une satire sur lui-même. Qu'il prouve son existence par le fait qu'il pense est une bizarre contradiction, car dans la même mesure où il pense abstraitement il abstrait justement du fait qu'il existe. En tant qu'il abstrait, naturellement son existence ici-bas devient clairement une présupposition dont il veut s'affranchir, mais l'abstraction elle-même devient pourtant une preuve singulière pour son existence terrestre, car celle-ci cesserait justement, si elle réussissait tout à fait. Le *cogito ergo sum* de Descartes n'a été que trop répété. Si on comprend par ce *je* du *cogito* un homme particulier, la phrase ne prouve rien : je *suis* pensant, *ergo* je suis, mais si je *suis* pensant ce n'est pas une merveille que je sois, c'est déjà dit, et, donc, la première partie de la proposition dit même plus que la dernière. Si donc on comprend par le *je* qui résida dans le *cogito* un seul homme particulier existant, la philosophie crie : Folie, folie, il n'est pas question ici de mon *je* ou de

ton *je*, mais du *je* pur. Mais ce *je* pur ne peut pourtant pas avoir d'autre existence qu'une existence conceptuelle, que signifie alors la conclusion de la proposition, alors rien n'est déduit, car alors la phrase est une tautologie.

Quand on dit que le penseur abstrait prouve si peu son être par sa pensée qu'il fait plutôt voir que son abstraction ne réussit pas tout à fait à prouver le contraire, quand on dit cela et qu'on veut en déduire au contraire qu'un homme existant, qui existe réellement, ne pense pas du tout, c'est là une interprétation aussi fausse qu'arbitraire. Naturellement il pense, mais il pense tout, au contraire, en relation avec lui-même qui a un intérêt infini pour l'existence. Ainsi Socrate était assurément un penseur, mais, du fait qu'il accentuait infiniment le savoir éthique, lequel a rapport au sujet existant qui s'intéresse infiniment à l'existence, il n'éprouvait que de l'indifférence pour tout autre savoir.

Conclure de la pensée à l'existence est ainsi une contradiction, car la pensée au contraire retire justement l'existence de la réalité et pense celle-ci en la supprimant et en la transposant en possibilité (nous reviendrons là-dessus plus longuement par la suite). De toute autre réalité que de la sienne propre, il est vrai qu'on ne peut savoir quelque chose que par la pensée. En ce qui concerne notre réalité propre, cela dépend de la question de savoir si la pensée réussit à faire complètement abstraction de la réalité. C'est, à vrai dire, ce que veut le penseur abstrait, mais cela ne lui est d'aucun secours : il continue pourtant à exister, et cette persistance de son existence, « cette parfois pitoyable figure de professeur » est une épigramme sur le penseur abstrait, pour ne pas parler des réclamations que l'éthique lui adresse.

En Grèce on faisait pourtant attention à ce que signifie exister. C'est pourquoi l'ataraxie sceptique était une tentative existentielle pour faire abstraction de l'existence. De nos jours on abstrait avec de l'encre d'imprimerie de même qu'on doute de tout une fois pour toutes avec de l'encre d'imprimerie. Ceci entre autres choses a été l'occasion d'une très grande confusion dans la philosophie moderne, et c'est pourquoi les philosophes possèdent tant de courtes sentences sur des devoirs infinis et respectent entre eux cette monnaie de papier, cependant que l'idée ne vient pour ainsi dire à personne de s'essayer soi-même à réaliser par l'existence l'exigence de ces devoirs. De cette manière on peut facilement en finir avec tout et en arriver à commencer sans présupposition. Par exemple la présupposition de douter de tout devrait requérir toute une vie d'homme, eh bien pas du tout, c'est aussi vite fait que dit.

§ 2. — *La possibilité plus haute que la réalité. La réalité plus haute que la possibilité. L'idéalité poétique et intellectuelle, l'idéalité éthique.*

Aristote remarque dans sa *Poétique* [chap. IX] que la poésie est supérieure à l'histoire, parce que l'histoire n'expose que ce qui est arrivé, la poésie, ce qui aurait pu ou dû arriver, c'est-à-dire que la poésie dispose de la possibilité. Par rapport à la réalité, du point de vue poétique et intellectuel, la possibilité est supérieure, l'esthétique et l'intellectuel sont sans intérêt. Mais il n'y a qu'un intérêt : celui d'exister ; l'absence d'intérêt exprime l'indifférence à l'égard de la réalité. Cette indifférence (de la pensée à l'égard de la réalité) est oubliée dans le *cogito ergo sum* de Descartes, ce qui trouble le désintéressement de l'intellectualité et offense la spéculation comme s'il devait en découler autre chose. Je pense, *ergo* je pense ; la question de savoir si je suis ou si c'est (au sens de la réalité, où *je* signifie un homme particulier existant et *ce* quelque chose de particulier et de défini) est complètement indifférente. Que ce que je pense *soit*, au sens de la pensée, n'a besoin d'aucune preuve ni d'être prouvé par une déduction, car c'est déjà prouvé. Aussitôt que je commence à donner comme but à ma pensée quelque chose d'autre, l'intérêt entre en jeu. Aussitôt qu'il est là, l'éthique est avec lui, et me délivre de tous autres efforts pour prouver mon existence ; en m'obligeant à exister, elle m'empêche de m'engager dans la voie détournée de la déduction d'une manière éthiquement trompeuse et métaphysiquement obscure.

*
* *

Cependant que l'éthique est à notre époque de plus en plus ignorée, cette ignorance a eu en même temps le fâcheux résultat d'introduire le trouble dans la poésie et dans la spéculation, qui ont abandonné l'élévation désintéressée de la possibilité pour chercher à saisir la réalité : au lieu de donner à chacun le sien, on a causé une double confusion. La poésie fait tentatives sur tentatives pour paraître réelle, ce qui n'est pas du tout poétique ; la spéculation veut toujours à nouveau, dans son domaine, atteindre la réalité, étant persuadée que le pensé est le réel, que la pensée n'est pas seulement en état de penser, mais de donner la réalité, ce qui est exactement le contraire ; et en même temps on oublie toujours davantage ce que c'est qu'exister. Le temps et les hommes deviennent de plus en plus irréels, d'où ces succédanés qui doivent remplacer ce qu'on a perdu. On renonce de plus en plus à l'éthique, la vie de l'individu devient agitée non pas seulement poétiquement, mais d'une façon historico-mondiale et, de ce fait, empêchée d'exister éthiquement ; il faut alors

se procurer la réalité d'une autre manière. Mais il en est avec cette réalité mal comprise comme quand une génération ou les individus qui la composent ont prématurément vieilli et qu'il faut artificiellement se procurer de la jeunesse. Au lieu que d'exister éthiquement dans la réalité, l'époque est devenue contemplatrice [*betragtende* : considérer, regarder du dehors mais sans signification contemplative] d'une façon si prépondérante que non seulement tout le monde l'est, mais que finalement cette contemplation se trouve faussée, étant considérée comme la réalité. On sourit de la vie monacale et, pourtant, jamais ermite n'a vécu d'une façon aussi irréaliste que l'on vit de nos jours, car un ermite faisait bien abstraction du monde entier, mais pas de lui-même. On sait décrire le site fantastique d'un monastère : à l'écart, dans la solitude de la forêt, dans les bleus lointains de l'horizon, mais on ne pense pas à la situation fantastique de la pensée pure. Et pourtant l'irréalité pathétique de l'ermite est de beaucoup préférable à l'irréalité comique du penseur pur ; et pourtant l'oubli passionné de l'ermite, qui lui enlève le monde entier, est bien préférable à la distraction comique du penseur historico-mondial qui s'oublie lui-même.

*
* *

Du point de vue éthique, la réalité est plus haute que la possibilité. L'éthique veut précisément détruire le dés-intéressement de la possibilité en faisant de l'existence l'intérêt suprême. C'est pourquoi l'éthique veut empêcher les tentatives de confusion, par exemple celle qui consiste à vouloir *contempler* éthiquement le monde et les hommes. On ne peut pas, en effet, contempler éthiquement, il n'y a qu'une seule contemplation éthique, celle de soi-même. L'éthique ferme son êtreinte en un instant sur l'individu, en exigeant de lui qu'il existe éthiquement. Elle ne palabre pas de millions d'hommes et de générations, elle ne prend pas l'humanité en tas, pas plus que la police n'arrête l'humanité pure. L'éthique a affaire à l'Individu et, remarquons-le bien, à chaque individu. De même que Dieu sait combien de cheveux sont sur la tête d'un homme, de même l'éthique sait combien d'hommes existent, et le recensement éthique n'a pas lieu dans l'intérêt d'une somme totale, mais de chaque particulier. L'éthique s'exige elle-même de chaque individu ; seul un tyran ou un homme impuissant se contente de décimer. L'éthique saisit l'individu et exige de lui qu'il s'abstienne de toute contemplation, et surtout de celle du monde et des hommes. Car l'éthique, en tant qu'elle est l'intérieur, ne se laisse pas du tout contempler par quelqu'un qui se tient au dehors, elle ne se laisse réaliser que par le sujet particulier qui peut savoir ce qui habite en lui. Ceci, qui habite en l'homme, est l'unique réalité qui, du fait qu'on en sait quelque chose, ne devient

pas une possibilité, et de laquelle on ne peut pas savoir quelque chose seulement parce qu'on la pense, car c'est la réalité propre de l'homme. D'elle, en tant que réalité pensée, c'est-à-dire en tant que possibilité, il savait quelque chose avant qu'elle ne devînt cette réalité pensée, tandis qu'il ne savait rien de la réalité d'un autre avant qu'il ne la pensât, c'est-à-dire la transformât en possibilité.

*
* *

Pour toute réalité en dehors de moi, il est vrai que je ne peux la saisir qu'en la pensant. Si je devais me l'approprier réellement, il faudrait que je me transformasse en l'autre, celui qui la fait, il faudrait que de cette réalité étrangère je fisse la mienne propre, ce qui est une impossibilité. Si, en effet, je fais d'une réalité étrangère la mienne propre, cela ne signifie pas que, du fait que j'en ai connaissance, je deviens l'autre, mais cela signifie une nouvelle réalité qui m'appartient, en tant que je suis différent de l'autre.

*
* *

Quand je pense quelque chose que je veux faire, mais que je n'ai pas encore faite, cette chose pensée, si précise soit-elle, que l'on peut d'ailleurs tout à fait à juste titre appeler une *réalité pensée*, est une possibilité. Inversement, quand je pense quelque chose qu'un autre a fait, donc une réalité, je retire cette réalité donnée de la réalité et je la transporte dans la possibilité, car une *réalité pensée* est une possibilité et, du point de vue de la pensée, plus haute que la réalité, mais pas du point de vue de la réalité. Ceci marque en même temps qu'éthiquement il n'y a pas de rapport direct entre sujet et sujet. Si j'ai compris un autre sujet, sa réalité est pour moi une possibilité, et cette réalité pensée se comporte en tant que possibilité, comme ma propre pensée de quelque chose que je n'ai pas encore fait se rapporte à l'action correspondant à cette pensée.

*
* *

Frater Taciturnus (*Étapes sur le chemin de la vie*, p. 341), dit : Celui qui, au sujet d'une même chose, ne saisit pas aussi bien la déduction *ab posse ad esse* que *ab esse ad posse*, ne saisit pas l'idéalité, c'est-à-dire ne comprend pas la chose, ne la pense pas (c'est, en effet, de la compréhension d'une réalité étrangère qu'il s'agit). Quand, en effet,

celui qui pense avec le dissolvant *posse* (une réalité pensée est une possibilité) se heurte à un *esse* qu'il ne peut dissoudre, alors il doit dire : je ne puis penser cela. Il suspend donc la pensée, et s'il doit ou, plus exactement, s'il veut, néanmoins avoir des rapports avec cette réalité en tant que réalité, ces rapports ne sont pas des rapports de pensée, mais de paradoxe. (Que l'on pense après ce qui précède à la définition de la foi, au sens socratique, *sensu laxiore*, non *sensu strictissimo* : l'incertitude objective, car, en effet, le *posse* dissolvant s'est heurté à un *esse* durci, *maintenue dans une intériorité passionnée*.)

*
* *

Demander, en ce qui concerne l'esthétique ou l'intellectuel : ceci ou cela n'est-il pas aussi réel, est-ce aussi réellement arrivé ? c'est une erreur, celle de ne pas comprendre l'idéalité esthétique ou intellectuelle comme une possibilité, et oublier que celui qui détermine ainsi esthétiquement ou intellectuellement le rapport de rang place la perception sensible au-dessus de la pensée. Éthiquement, il est correct de se demander : est-ce réel ? Mais, il faut bien le remarquer, seulement en ce sens où le sujet individuel se questionne éthiquement lui-même sur sa propre réalité. La réalité éthique d'un autre homme ne peut être saisie par lui que par la pensée, c'est-à-dire en tant que possibilité.

*
* *

L'Écriture dit : « Ne jugez pas, afin de n'être pas jugés ». Ceci est exprimé comme un avertissement et une remontrance, mais c'est en même temps une impossibilité. Un homme ne peut juger éthiquement un autre homme, parce qu'il ne le comprend que comme possibilité. Ainsi, quand un homme veut en juger un autre, il ne fait qu'exprimer son impuissance et se juge lui-même.

*
* *

Il est dit dans les *Étapes sur le chemin de la vie* : « Il est en effet intelligent de s'enquérir de deux choses : 1° ce qui est dit est-il possible ? ; 2° puis-je le faire ? Mais inintelligent de s'enquérir de deux choses : 1° est-ce réel ? 2° mon voisin Dupont l'a-t-il fait ? L'a-t-il vraiment fait ? Par là, la question de réalité est accentuée éthiquement. Esthétiquement et intellectuellement il est insensé de s'enquérir de la réalité d'une chose, éthiquement il est insensé de

s'enquérir de sa réalité en tant que contemplée ; mais quand je m'en enquiers éthiquement en ce qui concerne ma propre réalité, il s'agit d'une possibilité qui n'est pas seulement esthétique et intellectuelle, c'est-à-dire désintéressée, mais qui est une réalité pensée qui se rapporte à ma propre réalité, à savoir que je peux la réaliser.

★
★ ★

Le comment de la vérité est précisément la vérité. Il est donc incorrect de répondre à une question dans une langue où elle ne peut pas du tout être posée. Ainsi, expliquer la réalité à l'intérieur de la possibilité. Si, par contre, on s'enquiert de la réalité, non d'une façon esthétique ou intellectuelle, mais seulement éthique, et éthique seulement en ce qui concerne sa propre réalité, alors chaque individu est éthiquement isolé pour lui-même. L'ironie et l'hypocrisie comme antithèses, mais les deux comme expression de la contradiction que l'extérieur n'est pas l'intérieur (du fait que l'hypocrisie donne l'apparence d'être bon et l'ironie d'être mauvais) renforcent cette idée, en ce qui concerne l'examen intérieur éthique, que réalité et fausseté sont tout aussi possibles et que la fausseté peut aller aussi loin que la réalité. Seul l'individu lui-même peut savoir ce qu'il en est. S'enquérir de cette intimité éthique chez un autre individu est déjà contraire à l'éthique en tant que c'est de la dissipation. Mais si néanmoins on s'en enquiert, alors la difficulté est que je ne peux saisir que par la pensée la réalité d'un autre, la transposant ainsi en possibilité, où la possibilité de l'erreur est tout aussi bien pensable. — Ceci est une utile étude préparatoire à l'existence éthique : d'apprendre que chaque homme particulier est seul.

★
★ ★

Du point de vue esthétique et intellectuel, s'enquérir de la réalité est une erreur ; du point de vue éthique, s'enquérir de la réalité d'un autre homme est une erreur, car on ne doit s'enquérir que de la sienne propre. On voit ici comment la foi (*sensu strictissimo*, qui se rapporte à quelque chose d'historique) est différente de l'esthétique, de l'intellectuel, de l'éthique. S'enquérir avec un intérêt infini d'une réalité qui n'est pas la sienne, c'est vouloir croire, et cela exprime le rapport paradoxal avec le Paradoxe. Esthétiquement on ne peut s'enquérir ainsi, sauf par étourderie, car esthétiquement la possibilité est plus haute que la réalité ; intellectuellement non plus, car, intellectuellement, la possibilité est plus haute que la réalité ; éthiquement non plus, car éthiquement l'individu n'est intéressé

infiniment au plus haut point qu'à sa propre réalité. La foi ressemble à l'éthique par l'intérêt infini qui différencie absolument le croyant d'un esthéticien ou d'un penseur. En outre, le croyant se distingue de l'éthicien en ce qu'il porte un intérêt infini à la réalité d'un autre (par exemple que Dieu a vraiment existé dans le temps).

★
★ ★

Esthétiquement et intellectuellement on peut dire qu'une réalité n'est comprise et pensée que quand son *esse* est dissous dans son *posse*. Éthiquement on peut dire que la possibilité est comprise quand chaque *posse* est en réalité un *esse*. Quand l'esthétique et l'intellectualité y regardent de près, elles protestent chaque *esse* qui n'est pas un *posse* ; quand c'est l'éthique, elle condamne chaque *posse* qui n'est pas un *esse*, c'est-à-dire un *posse* dans l'individu lui-même, car celui-ci, éthiquement, n'a rien à faire avec d'autres individus. A notre époque, tout est brouillé ; on répond à l'esthétique en langage éthique, à la foi en langage intellectuel, etc. On sait le dernier mot de tout, et pourtant on ne fait pas la moindre attention au plan sur lequel chaque question trouve sa réponse. Dans le monde spirituel ceci produit une confusion encore plus grande que si, dans le monde bourgeois, une affaire ecclésiastique était résolue par la commission du pavage des rues.

★
★ ★

La réalité est-elle alors l'extériorité ? En aucune façon. Du point de vue esthétique et intellectuel on fait remarquer tout à fait à juste titre que l'extérieur n'est une tromperie que pour celui qui ne comprend pas l'idéalité. Frater Taciturnus dit (*loc. cit.*, p. 341) : « La connaissance de l'historique ne fait qu'abuser les sens de celui qui s'en laisse imposer par la matière. Qu'est-ce que je connais historiquement ? La matière. Je connais l'idéalité par moi-même, et, si je ne la connais pas par moi-même, je ne la connais pas du tout, toute la science historique n'y change rien. L'idéalité n'est pas un bien meuble qui se laisse transporter de l'un à l'autre, ou quelque chose qui va par-dessus le marché, quand on en prend de grandes quantités. Si je sais que César était grand, c'est que je sais ce qu'est la grandeur et que je peux la voir, autrement je ne sais pas que César était grand. Les récits de l'histoire, le fait que des personnes de confiance l'affirment, et qu'il n'y a pas de risque à accepter cette façon de voir, car cela doit être établi solidement qu'il a été un grand homme, que son succès le prouve, tout cela ne sert de rien. Aller croire sur la parole d'un autre

à l'idéalité ressemble à rire d'un mot d'esprit, non parce qu'on l'a compris, mais parce qu'un autre a dit qu'il était spirituel. S'il en est ainsi, alors le mot d'esprit peut tout aussi bien, pour celui qui rit de confiance, ne pas être dit, il pourra rire avec tout autant d'emphase. » En quoi consiste donc la réalité ? En l'idéalité. Mais, esthétiquement et intellectuellement, l'idéalité est la possibilité (le mouvement *ab esse ad posse*). Éthiquement, l'idéalité est la réalité dans l'individu lui-même. La réalité est l'intériorité qui a un intérêt infini pour l'existence, ce que l'individu éthique a pour lui-même.

★
★ ★

Quand je comprends un penseur, sa réalité (qu'il a existé en tant qu'individu ; qu'il a lui-même compris cela ainsi, etc. ; qu'il l'a lui-même *vraiment* réalisé, etc.) m'est, juste dans la mesure où je le comprends, complètement indifférente. A cet égard la philosophie et l'esthétique ont raison, et c'est justement ce qu'il faut ne pas perdre de vue. Mais il n'y a encore là aucune défense de la pensée pure en tant que médium de message. Si, en effet, sa réalité m'est, à moi qui m'instruis, indifférente, comme inversement la mienne à lui, il ne s'ensuit nullement qu'il puisse être indifférent à sa propre réalité. Son message doit en porter l'empreinte, non pas directement, car il ne se laisse pas communiquer directement de l'un à l'autre (un tel rapport étant le rapport paradoxal du croyant à l'objet de sa foi), et ne se laisse pas comprendre directement, mais il doit, étant indirect, être compris indirectement.

Quand les sphères particulières ne sont pas maintenues entièrement séparées, tout tombe dans la confusion. Quand, donc, on est curieux de la vie réelle d'un penseur, quand on trouve intéressant d'en savoir quelque chose, on mérite intellectuellement un blâme, car dans la sphère de l'intellectualité le but vers lequel on doit s'efforcer est que la réalité du penseur vous soit complètement indifférente. Mais, par le fait qu'on laisse place aux commérages personnels dans la sphère de l'intellectualité, on prend une ressemblance trompeuse avec un croyant. Un croyant éprouve justement un intérêt infini pour la réalité d'un autre. Ceci est, pour le croyant, décisif, et cet intérêt n'est pas je ne sais quelle curiosité, mais la dépendance absolue vis-à-vis de l'objet de sa foi.

L'objet de la foi est la réalité d'un autre, son attitude un intérêt infini. L'objet de la foi n'est pas une doctrine, car alors le rapport est intellectuel, et il ne faut pas bousiller, mais s'efforcer d'atteindre le point le plus haut du rapport intellectuel. L'objet de la foi n'est pas un professeur qui a une doctrine, car quand un professeur a une doctrine, la doctrine est *eo ipso* plus importante que le professeur, et le

rapport est intellectuel ; or, là, il ne faut pas bousiller, mais s'efforcer vers le point le plus haut du rapport intellectuel. Mais l'objet de la foi est la réalité de celui qui enseigne, qu'il existe réellement. C'est pourquoi la réponse de la foi s'énonce d'une façon absolue : oui ou non. Car la réponse de la foi ne se rapporte pas à une doctrine, qu'elle soit vraie ou fausse, pas à un professeur, que sa doctrine soit vraie ou fausse, mais est la réponse à une question de fait : admets-tu qu'il ait existé réellement ? Et, remarquons-le bien, la réponse se fait avec une passion infinie. C'est, en effet, signe d'étourderie, quand il s'agit d'un homme, d'attacher une importance infinie à la question de savoir s'il a existé ou non. C'est pourquoi, quand l'objet de la foi est un homme, le tout n'est qu'une extravagance d'homme stupide, qui n'a même pas compris l'esthétique et l'intellectuel. L'objet de la foi est donc la réalité de Dieu, au sens d'existence. Mais exister signifie avant tout être un Individu, ce pourquoi la pensée doit faire abstraction de l'existence, parce que l'individuel ne se laisse pas penser, mais seulement le général. L'objet de la foi est ainsi la réalité de Dieu dans l'existence : c'est-à-dire comme un individu : c'est-à-dire que Dieu a existé comme un homme individuel.

Le christianisme n'est pas une doctrine de l'unité du divin et de l'humain, du sujet-objet, pour ne rien dire des autres périphrases logiques du christianisme. Si, en effet, le christianisme était une doctrine, le rapport que l'on a avec lui ne serait pas celui de la foi, car à l'égard d'une doctrine il n'y a d'autre rapport qu'intellectuel. Le christianisme n'est donc pas une doctrine, mais le fait que Dieu a existé.

La foi n'est donc pas un enseignement pour *minus habentes* dans la sphère de l'intellectualité, un asile pour têtes faibles. Mais la foi est une sphère en soi, et chaque erreur sur le christianisme est reconnaissable aussitôt au fait qu'elle le transforme en une doctrine et le tire sur le plan de l'intellectualité. Tandis que dans la sphère de l'intellectualité le maximum de ce qu'on peut réaliser est de devenir indifférent envers la réalité du maître, c'est le contraire dans la foi ; le maximum est l'intérêt infini, *quam maxime*, pour la réalité du maître.

*
* *

La propre réalité éthique de l'individu est la seule réalité. Que ceci semble à certains extraordinaire, je ne m'en étonne pas. A moi il me semble bizarre que l'on en ait fini avec le Système et avec les systèmes, sans s'occuper de l'éthique. Si seulement on introduisait à nouveau le dialogue à la façon grecque pour examiner ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, tout ce qu'il y a d'artificiel dans le contre-nature et d'amphigourique dans le Système serait bientôt dégonflé. Je ne

veux dire en aucune façon que Hegel devrait accepter une conversation avec un quidam quelconque et que, s'il n'était pas compris, cela prouverait quelque chose, bien que les mots simples de Diogène [Laërce] affirmant que Socrate philosophait dans les ateliers et sur la place publique restent toujours pour lui une belle louange. Néanmoins, ce n'est pas là ce que je veux dire, et ma proposition n'est rien moins qu'un attentat bouffon contre la science. Mais qu'un philosophe hégélien, ou Hegel lui-même, accepte de converser avec un homme mûr et expert en dialectique parce qu'il a existé : aussitôt dès le début tout l'artificiel et le chimérique sera évincé. Quand on ne cesse d'écrire ou de dicter des paragraphes en un seul morceau avec la promesse qu'à la fin tout deviendra intelligible, il devient toujours plus difficile de découvrir où se trouve le commencement de la confusion et de trouver un point de départ ferme. — « Tout, dit-on, deviendra clair à la fin », et, en attendant, on fait usage de la catégorie : « ce n'est pas ici le lieu d'examiner la chose de plus près », pierre angulaire du système, une catégorie employée souvent, d'une façon aussi risible, que si quelqu'un, sous la rubrique « Fautes d'impression », citait *une* faute d'impression, puis ajoutait : il s'en trouve bien dans le livre encore d'autres, mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette question de plus près. Avec l'aide de ces deux dispositions on est continuellement dupé, l'une trompant définitivement et l'autre provisoirement. Si l'on pratiquait le dialogue, tout ce qu'il y a de fantastique dans la Pensée Pure ne ferait aucune impression. Au lieu de donner raison à l'idéalisme, mais, remarquons-le bien, de telle façon que toute la question de la réalité (d'un en-soi qui se dérobe) [la chose en soi de Kant] aurait été écartée, en relation avec la pensée, comme une tentation, qui, comme toutes les autres tentations, ne peut absolument pas être écartée en y cédant ; au lieu de s'opposer à l'erreur de Kant qui amena la réalité à avoir un rapport avec la pensée, au lieu d'adresser la réalité à l'éthique, Hegel alla assurément plus loin, car il devint fantastique et vainquit le scepticisme de l'idéalisme à l'aide de la pensée pure, qui est une hypothèse et, quand elle ne se donne pas pour telle, est quelque chose de fantastique, comme on peut aussi bien rire que pleurer sur le triomphe de la Pensée Pure (qu'en elle la pensée et l'être soient un), car, dans la Pensée Pure, on ne peut absolument pas poser des questions de différence. — Que la pensée soit réelle, la philosophie grecque l'admettait sans plus. Par une réflexion sur la pensée on devait arriver au même résultat, mais pourquoi confondit-on la réalité de la pensée avec la réalité ? La réalité de la pensée est possibilité, et la pensée n'a qu'à écarter purement et simplement toute autre question de savoir si elle est réelle.

★ ★

Déjà dans le rapport de Hegel à Kant on peut voir l'erreur de « la méthode ». Un scepticisme qui met l'embargo sur la pensée elle-même ne peut être arrêté par un examen plus approfondi, car cet examen ne peut avoir lieu que par la pensée qui est du côté des rebelles. Il doit donc être interrompu. Répondre à Kant à l'intérieur du jeu d'ombres fantastique de la pensée pure, c'est justement ne pas lui répondre. — Le seul en-soi qui ne puisse être pensé est l'existence, avec laquelle la pensée n'a rien du tout à voir. Mais comment la pensée pure pourrait-elle écarter cette difficulté, puisqu'en tant que pensée pure elle est abstraite ; mais de quoi fait abstraction la pensée pure ? De l'existence, c'est-à-dire de ce qu'elle devrait expliquer.

★
★ ★

Si l'existence ne peut être pensée et que l'existant est pourtant pensant, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'il pense de façon momentanée, il pense par anticipation et il pense rétrospectivement. Sa pensée ne peut avoir la continuité absolue. Un existant ne peut que d'une façon fantastique être toujours *sub specie aeterni*.

★
★ ★

Penser, est-ce la même chose que créer, donner l'existence ? Je sais très bien ce qu'on a objecté à une sottise attaque contre la proposition de l'identité de la pensée et de l'être, et je suis tout disposé à reconnaître la justesse de cette objection. On a objecté à juste titre [*Encyclopédie* de Hegel, Werke, VI, p. 112] que l'unité de la pensée et de l'être ne devait pas s'entendre pour les existences imparfaites, comme si, par exemple, je pouvais par la pensée produire une rose. (Dans le même sens, on a aussi [*Logique* de Hegel, p. 70] montré, avec un certain manque de respect envers les défenseurs du principe de contradiction, que celui-ci trouve sa plus forte expression dans les existences les plus basses, dans les relations pensées des choses finies : devant et derrière, droite et gauche, dessus et dessous, etc.). Mais alors, pour ce qui est des formes plus hautes d'existence, peut-on dire que la pensée et l'être soient une seule et même chose ? Ainsi, par exemple, en ce qui concerne les idées. Oui, Hegel a raison, et, pourtant, cela ne nous fait pas avancer d'un pas. Le bon, le beau, les idées sont en elles-mêmes si abstraites qu'elles sont indifférentes vis-à-vis de l'existence, autre que l'existence des pensées. Ainsi la raison, pour laquelle, ici, l'identité de la pensée et de l'être est

justifiée, est que par le mot *être*, on ne peut comprendre rien d'autre que la pensée. Mais alors la réponse est donc une réponse à une question qu'on ne peut poser sur le plan auquel la réponse appartient. Or donc, un homme particulier existant n'est quand même pas une idée, son existence est quand même quelque chose d'autre que l'existence pensée d'une idée ? Il est vrai qu'exister (au sens : être cet homme particulier) est une imperfection par rapport à l'éternelle vie de l'idée, mais une perfection à côté de ne pas être du tout. L'existence est à peu près un tel état intermédiaire, quelque chose qui convient à un être moyen, comme l'homme. Qu'en est-il donc de la prétendue identité de la pensée et de l'être dans une existence comme celle d'un homme particulier existant ? Suis-je le Bien, parce que je le pense, ou suis-je bon parce que je pense le Bien ? En aucune façon. Suis-je là parce que je le pense ? Les défenseurs de la proposition philosophique de l'identité de la pensée et de l'être disaient eux-mêmes qu'elle n'était pas valable pour les existences imparfaites ; mais d'exister comme homme particulier est-ce une existence parfaite de l'idée ? Telle est la question. Ici, c'est le contraire qui est valable : parce que j'existe et suis pensant, c'est pour cela que je pense que je suis. L'existence sépare ici l'identité idéale de la pensée et de l'être ; il faut que j'existe pour pouvoir penser, et il faut que je puisse penser la bonté, par exemple, pour exister en elle. Exister comme tel homme particulier n'est pas une existence aussi imparfaite que, par exemple, une rose. C'est pourquoi nous, hommes, disons aussi, quelque malheureux que nous puissions être, que c'est pourtant toujours quelque chose de bon d'exister, et je me souviens d'un homme mélancolique qui, une fois, au milieu de ses souffrances, comme il souhaitait la mort, se posa à lui-même, en voyant un panier de pommes de terre, la question de savoir s'il n'avait pas pourtant plus de joie à exister qu'une pomme de terre. Mais être un homme particulier, ce n'est pas non plus une pure existence d'idée. De cette façon n'existe que l'homme en soi, c'est-à-dire qu'il n'existe pas. L'existant est toujours le particulier, l'abstrait n'existe pas. Qu'il s'ensuive que l'abstrait n'a pas de réalité est une erreur, mais c'est aussi une erreur de brouiller la discussion en se posant la question de son existence, ou de sa réalité au sens d'existence. Quand, maintenant, un homme *existant* pose la question du rapport de la pensée et de l'être, de la pensée et de l'existence, et que la philosophie explique ce rapport comme étant un rapport d'identité, elle ne répond pas à la question, car elle ne répond pas à celui qui la pose. La philosophie explique ; pensée et être sont un, mais non pas pourtant chez ce qui est par sa seule existence ce qu'il est, par exemple une rose, qui ne contient aucune idée, ainsi non pas là où on voit le plus clairement l'opposition de l'existence et de la pensée ; mais la pensée et l'être sont un là où l'existence est essentiellement indifférente, parce qu'elle

est si abstraite qu'elle n'a une existence que dans la pensée. Mais on a ainsi escamoté la réponse à la question posée, qui concernait l'existence d'un homme particulier. Celle-ci ne signifie pas, en effet, un être comme celui d'une pomme de terre, mais pas non plus comme celui de l'idée. L'existence humaine contient l'idée, mais n'est pourtant pas l'existence des idées. Platon plaçait l'idée à la deuxième place, comme moyen-terme entre Dieu et la matière, et en tant qu'existant l'homme doit bien participer à l'idée, mais il n'est pas lui-même l'idée. — En Grèce, comme partout dans la jeunesse de la philosophie, la difficulté consistait à gagner l'abstrait, à quitter l'existence qui ne cesse de nous offrir l'unique ; maintenant, au contraire, il est difficile d'atteindre l'existence. Avec l'abstraction, cela va *assez* facilement, mais on s'éloigne toujours davantage de l'existence, et la pensée pure est aussi loin que possible de l'existence. — En Grèce, philosopher était une action ; celui qui philosophait était donc un homme existant, il ne savait que peu de chose, mais le savait à fond, car il s'en occupât matin et soir. Qu'est-ce de nos jours que philosopher, et qu'est-ce qu'un philosophe, aujourd'hui, sait vraiment à fond ? car, qu'il sache tout, je ne le nie pas. — La proposition philosophique de l'identité de la pensée et de l'être est exactement le contraire de ce dont elle a l'air ; elle exprime que la pensée a complètement abandonné l'existence, qu'elle a émigré et découvert une sixième partie du monde où, dans l'absolue identité de la pensée et de l'être, elle se suffit absolument à elle-même. Du point de vue de l'abstraction, l'existence devient finalement, dans un sens métaphysique volatilisé, le mal, elle devient, dans un sens humoristique, une chose suprêmement ennuyeuse, une risible temporisation. Néanmoins, il subsiste encore ici pour l'éthique une possibilité de freiner, car l'éthique accentue l'existence, et l'abstraction et l'humour ont encore un rapport avec l'existence. Par contre, la pensée pure a bien gagné sa victoire et n'a rien, rien à faire avec l'existence.

★
★ ★

Si la pensée pouvait donner de la réalité au sens de réalité, et non de la réalité pensée au sens de possibilité : alors il faudrait que la pensée puisse prendre vie et retirer à l'homme existant la seule réalité à laquelle il se rapporte comme à une réalité, la sienne (car à celle d'un autre il ne se rapporte, comme on l'a montré, que par la pensée), c'est-à-dire il faudrait qu'il puisse se supprimer lui-même par la pensée, au sens de la réalité, en sorte qu'il cesse réellement d'exister. Je voudrais pourtant savoir si quelqu'un admettra cela, qui dénoterait alors inversement tout autant de superstition à l'égard de la pensée

pure que la réplique du toqué dont parle le poète : qui voulait descendre dans Dovrefield [montagne de Norvège] et faire sauter en éclats le monde entier avec un seul syllogisme. — On peut être distrait, ou le devenir, par un commerce prolongé avec la pensée pure, mais cela ne réussit pas tout à fait, ou plutôt cela échoue tout à fait, et, à l'aide de « la parfois lamentable figure de professeur », on passe en proverbe, ce que les Juifs craignaient tant [devenir la fable et la risée : Deutéronome, XXVIII, 37 ; I Rois, IX, 7] — Je peux faire abstraction de moi-même, mais ce que j'abstrais de moi-même signifie justement que j'existe en même temps.

*
* *

Dieu ne pense pas, il crée ; Dieu n'existe pas, il est éternel. L'homme pense et existe, et l'existence sépare la pensée et l'être, les tient distants l'un de l'autre dans la succession.

*
* *

Qu'est-ce que la pensée abstraite ? C'est la pensée dans laquelle il n'y a pas de sujet pensant. Elle fait abstraction de toute autre chose que la pensée et seule la pensée se trouve dans son propre milieu. L'existence n'est pas sans pensée, mais dans l'existence la pensée se trouve dans un milieu étranger. Que signifie alors de se poser des questions de réalité au sens d'existence, dans la langue de la pensée abstraite, puisque celle-ci en fait justement abstraction ? — Qu'est-ce que la pensée concrète ? C'est la pensée dans laquelle il y a un sujet pensant, et un certain quelque chose (au sens de quelque chose d'unique) qui est pensé, là où l'existence donne au penseur existant pensée, temps et espace.

*
* *

Si Hegel avait publié sa *Logique* sous le titre « la pensée pure », sans nom d'auteur, sans date, sans préface, sans remarques, sans contradiction interne professorale, sans explication gênante de ce qui ne peut s'expliquer que de soi-même, s'il l'avait publiée comme un pendant aux bruits de la nature à Ceylan : les propres mouvements de la pensée pure, cela aurait été grec. Ainsi aurait agi un Grec, si l'idée lui en était venue. L'art consiste en la reduplication du contenu dans la forme, et là-dessus on doit particulièrement s'abstenir de toutes réflexions faites dans une forme inadéquate. Or, la *Logique*,

avec toutes ses remarques, fait une impression aussi drôle que si un homme montrait une lettre du ciel, et laissait lui-même dedans le buvard qui ne décèle que trop clairement que la lettre du ciel a son origine sur la terre. — Polémiquer dans une telle œuvre avec des notes contre celui-ci ou celui-là (dont on donne les noms), faire des signes d'intelligence au lecteur, qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Cela décèle la présence d'un penseur qui pense la pensée pure, un penseur qui mêle sa voix aux « mouvements propres de la pensée » et même ne craint pas de parler à un autre penseur avec lequel il veut donc lier conversation. Mais s'il y a là un penseur qui pense la pensée pure, au même moment toute la dialectique grecque se saisit de sa personne au moyen de la police de sûreté de la dialectique existentielle et le prend par le pan de son habit, non pas pourtant comme ferait un disciple, mais pour apprendre comment il s'y prend pour avoir des rapports avec la pensée pure, et au même instant le charme est évanoui. Que l'on essaie seulement de se représenter Socrate en l'occurrence : à l'aide des notes, il aurait tôt fait de prendre Hegel corps à corps, et, pas habitué à se laisser éloigner par l'assurance qu'à la fin tout deviendra clair, il s'empresserait, lui qui ne tolérerait pas qu'on parle d'affilée plus de cinq minutes (et je ne parle pas de traités d'un seul tenant en dix-sept volumes), il s'empresserait de mettre des bâtons dans les roues — tout simplement pour taquiner Hegel.

*
* *

Qu'est-ce que cela signifie, que l'être est plus haut que la pensée ? Si cette proposition est quelque chose qui doit être pensé, alors *eo ipso*, la pensée est de nouveau plus haute que l'être. Si on peut la penser, aucun système de l'existence n'est possible. Il n'est d'aucun secours ni d'être courtois, ni d'être grossier envers l'Être, ni de le laisser être quelque chose de très haut, qui néanmoins découle de la pensée et peut être atteint par la voie syllogistique, ni quelque chose de si humble que cela résulte sans plus de la pensée. Quand on a parlé ainsi : Dieu ou l'Être suprême doit posséder toutes les perfections ; l'être est aussi une perfection, *ergo* l'Être suprême, ou Dieu, doit être : tout ce mouvement de pensée fait illusion ¹. Si, en effet, dans la première partie de ce raisonnement, Dieu n'est pas vraiment pensé comme étant, le raisonnement ne peut pas du tout prendre forme.

¹ Hegel ne parle pourtant pas ainsi : à l'aide de l'identité de la pensée et de l'être, il s'élève au-dessus d'une façon plus enfantine de philosopher, comme il le dit lui-même, par exemple en ce qui concerne Descartes [par exemple *Histoire de la Philosophie*, III ; *Œuvres*, XV, p. 320.]

Alors il s'exprimerait ainsi : un Être suprême qui, remarquons-le bien, n'existe pas, doit se trouver en possession de toutes les perfections, et donc aussi de cette perfection qu'il existe, *ergo* l'Être suprême qui n'existe pas, existe. Ceci serait une déduction singulière. Ou bien l'Être suprême ne doit pas être là au début du raisonnement, pour faire son apparition à sa conclusion ; ou bien il était là, et alors il ne peut venir à l'être, alors la conclusion est une forme trompeuse du développement de l'attribut, une trompeuse périphrase d'une présupposition. Dans l'autre cas, la conclusion doit être tenue pour purement hypothétique : quand on admet un être suprême, il faut aussi admettre qu'il est en possession de toutes les perfections ; l'être est une perfection, *ergo* il doit être — quand on admet qu'il est. Du fait qu'on conclut à l'intérieur d'une hypothèse, on ne peut pourtant jamais en venir à conclure hors de l'hypothèse. Comme, par exemple, quand tel ou tel homme est un hypocrite, il se conduira comme un hypocrite ; un hypocrite fera ceci ou cela, donc tel ou tel homme a fait ceci ou cela. Il en va de même avec la déduction relative à Dieu. Quand la déduction est achevée, l'être de Dieu est juste aussi hypothétique qu'il l'était, mais à l'intérieur de la déduction il y a en outre un rapport de déduction entre l'Être suprême et un être parfait, comme dans l'autre cas entre un hypocrite et telle de ses manifestations. La confusion est la même que quand on explique la réalité dans la pensée pure ; le paragraphe porte le titre « réalité » [Hegel, *Logique*, I, section III : « la réalité » ; cf. la préface du *Concept de l'Angoisse*], on a expliqué la réalité, mais oublié que le tout se trouve dans la possibilité de la pensée pure. Si quelqu'un ouvrait une parenthèse, mais si celle-ci devenait si longue qu'il l'oubliât lui-même, cet oubli ne servirait pourtant à rien : dès qu'on ferait lecture du texte en question, on verrait que cela n'a pas de sens, de transformer sans plus une phrase incidente en phrase principale.

★
★ ★

On sait que si la pensée se tourne contre elle-même pour réfléchir sur elle-même, il en résulte un scepticisme. Comment surmonte-t-on ce scepticisme, qui a sa base dans le fait que la pensée, au lieu de servir à penser quelque chose, veut égoïstement se penser elle-même ? Quand un cheval s'emballe, on peut très bien dire, en faisant abstraction du dommage qui pourrait être fait entre temps : laissez-le courir, il sera bientôt fatigué. On ne peut en dire autant de l'auto-réflexion de la pensée, car elle continue, aussi longtemps qu'on voudra, et elle tourne dans un cercle. Schelling arrêta l'auto-réflexion et comprit l'intuition intellectuelle non comme une découverte à l'intérieur de l'auto-réflexion, que l'on atteindrait si l'on continuait,

mais comme un nouveau point de départ. Hegel voit là une faute et parle de l'intuition intellectuelle sur un ton plutôt tranchant, — alors vient la Méthode. L'auto-réflexion se poursuit jusqu'au moment où elle se neutralise elle-même, la pensée se fait jour victorieusement et redevient la réalité, l'identité de la pensée et de l'être est conquise dans la pensée pure ¹. Qu'est-ce que cela veut dire que l'auto-réflexion se poursuit aussi-longtemps-que-jusqu'à-ce-que [*Saa laenge indtil* : le terme est plus fort que *aussi longtemps que* et *jusqu'à ce que*] elle s'abolisse elle-même ? Pour découvrir la position critique, de l'auto-réflexion, celle-ci n'a pas besoin de durer longtemps ; mais, par contre, aussi longtemps qu'elle se poursuit, cette position critique subsiste complètement. Qu'est-ce que cela signifie : aussi-longtemps-que-jusqu'à-ce-que ? Ce n'est rien d'autre qu'une parole de séducteur qui veut suborner par des considérations de quantité l'imagination du lecteur, comme si on pouvait mieux comprendre que l'auto-réflexion s'abolisse elle-même quand cela ne se produit qu'au bout d'un temps assez long. Cette considération de quantité constitue un pendant aux angles infiniment petits des astronomes, qui, à la fin, deviennent si petits (les angles) qu'on peut les appeler des parallèles. Cette histoire, que l'auto-réflexion se prolongerait « aussi longtemps que jusqu'à ce que », détourne l'attention de ce qui est dialectiquement l'essentiel : comment la réflexion sur soi-même, l'auto-réflexion, s'abolit. Quand on dit de quelqu'un : il raconta si longtemps, en manière de plaisanterie, une histoire fausse, jusqu'à ce qu'il finît pas croire lui-même qu'elle était vraie : l'accent éthique est mis sur la transition, mais ce

1 Qu'à la base de tout scepticisme réside une certitude abstraite sur laquelle le doute prend pied et qui ressemble au trait pointillé sur lequel on dessine la figure, que même la tentative la plus ardue du scepticisme grec pour accroître le suspens de la pensée sceptique en soulignant que les énonciations sur le doute ne doivent pas être comprises *θετικῶς*, que cette tentative n'ait pas réussi, est tout à fait certain, mais il ne s'ensuit pas encore que le doute se surmonte lui-même. Cette certitude fondamentale qui porte le doute ne peut, aussi longtemps que je doute, s'hypostasier un seul instant, car le doute, pour douter, ne cesse de s'en éloigner. Si je continue à douter, je n'arriverai pas plus loin dans les siècles des siècles, car le doute consiste justement en ceci, qu'il interprète mal cette certitude. Si je veux un seul instant tenir la certitude comme une certitude, il faut que pour cet instant j'abandonne le doute. Mais alors, ce n'est pas le doute qui s'abolit lui-même, mais moi qui cesse de douter. C'est pourquoi un douteur médiocre réussira plus facilement qu'un autre à acquérir de la certitude, et aussi un douteur qui se borne à assembler les catégories pour voir comment cela fait le meilleur effet, sans se soucier le moins du monde de la façon dont il pourra en réaliser quelque chose. Il faut que j'en revienne toujours à ce point, parce qu'il est décisif. S'il est vrai que le doute se surmonte lui-même, que, quand on doute de tout, on trouve la vérité justement dans ce doute, sans cassure et sans nouveau point de départ absolu, alors il n'y a plus de définition du christianisme tenable, alors le christianisme n'existe plus.

mais ce « si longtemps » a un effet adoucissant et distrayant ; on oublie presque la décision du passage, parce qu'il dure « si longtemps ». Dans le récit, dans la description, dans la dissertation rhétorique, l'abstrait « aussi longtemps que jusqu'à ce que » produit un grand effet d'illusion. Il agit presque comme une illusion d'optique, par exemple *Judith* (X, 10), d'après les Septante : « Et Judith sortit, elle et sa servante avec elle, mais les hommes de la ville la suivirent des yeux, jusqu'à ce qu'elle fût descendue de la montagne, jusqu'à ce qu'elle eût traversé la vallée et qu'ils ne pussent plus la voir » ; la jeune fille était assise sur le rivage et suivit des yeux son bien-aimé, jusqu'à ce qu'elle ne le vît plus. Cela opère presque comme la fantastique disparition du temps, parce que dans l'abstrait « aussi longtemps que jusqu'à ce que », il n'y a aucune échelle, rien par quoi on puisse mesurer. (Alors triompha le désir et il s'égara hors du chemin de la vérité — jusqu'à ce qu'il fût arrêté par l'amertume du repentir ; — il faut une véritable maîtrise psychologique pour pouvoir produire par des moyens concrets un aussi grand effet que celui produit par cet abstrait « jusqu'à ce que » qui séduit l'imagination). Mais, dialectiquement, cette durée n'a absolument aucune signification. Comme on demandait à un philosophe grec [Simonide de Céos : Cicéron, *De natura deorum*, I, 60] ce qu'était la religion, il demanda un délai pour répondre ; quand ce délai fut expiré, il en demanda un autre, et ainsi de suite ; il voulait par là donner à entendre que la question ne comportait pas de réponse. Ceci était grec, et beau, et plein de sens. Si, au contraire, il avait voulu dire par ses atermoiements qu'il s'était rapproché un petit peu de la réponse, ç'aurait été une erreur, comme quand un débiteur reste si longtemps sans s'acquitter de sa dette, que celle-ci se trouve éteinte du fait qu'elle est restée si longtemps sans être payée. L'abstrait « aussi-longtemps-que-jusqu'à-ce-que » a en lui quelque chose de bizarrement séducteur. Si quelqu'un disait : L'auto-réflexion s'abolit elle-même et essayait de montrer comment, c'est à peine si personne comprendrait ; mais si quelqu'un dit : L'auto-réflexion se poursuit aussi-longtemps-que-jusqu'à-ce-qu'elle s'abolisse elle-même, on se dit peut-être : oui, c'est quelque chose de différent, il y a là une idée ; devant cette longueur de temps, on est dans les transes, on perd la patience, on se dit : laissons aller les choses — et alors commencera la pensée pure. — La pensée pure peut avoir raison dans la mesure où elle ne commence pas à la façon des mendiants, comme les petits philosophes d'autrefois ; car le lecteur remercie Dieu qu'elle commence, par crainte de cette terrible longueur de temps — jusqu'à ce que.

Le scepticisme de l'auto-réflexion est ainsi aboli par la méthode et le succès de la méthode est assuré de double façon. Avant tout par le mot magique des contes de fée : aussi longtemps que — jusqu'à ce

que. Chaque fois qu'il doit y avoir une transition, l'antithèse se poursuit, aussi-longtemps-que, jusqu'à-ce-qu'elle se change en son contraire — et alors on va plus loin. Eh, mon Dieu ! nous autres hommes sommes tous faibles et, comme dit le proverbe, nous aimons le changement ; si donc il ne peut maintenant en être autrement, si l'antithèse se poursuit jusqu'à ce qu'elle se change en son contraire, si ainsi elle se poursuit éternellement, ce qui serait extrêmement ennuyeux : qu'il en soit donc ainsi, adopté. Ainsi va la méthode — avec nécessité, plus loin. Mais qu'il se trouve une mauvaise tête, un homme terriblement ennuyeux, qui ose se mettre ainsi en opposition à ce qui précède : « On dirait que la méthode est un homme auquel il faut céder, pour lequel il faut faire quelque chose, si bien qu'on ne spécule pas *methodice* pour l'amour de la vérité, mais pour l'amour de la méthode, méthode que l'on doit sans doute tenir pour un bien si extraordinairement grand qu'il ne faut pas être trop rigoureux à son égard — pourvu seulement qu'on la reçoive, pourvu qu'on reçoive le Système » : qu'il se trouve un tel mauvais sujet, alors malheur à lui. Ce qu'il représente est « la fausse infinité ». Or la méthode s'accorde avec le bien et avec le mal, mais avec « la fausse infinité » elle n'admet pas la plaisanterie. La mauvaise tête sera représentée comme un imbécile, apparemment aussi longtemps que. — Eh bien, mon Dieu ! nous sommes tous de pauvres hommes mortels et nous voudrions tous volontiers passer pour intelligents auprès de nos très honorés contemporains ; si donc il n'en va pas autrement, qu'il en soit ainsi. Ainsi avance la méthode — avec nécessité. « Qu'est-ce qu'il dit, est-ce que cela n'arrive pas nécessairement ? » — « Eh ! Grand Dieu Chinois, je ne dis pas le contraire, cela arrive nécessairement, je peux vous en donner ma parole ; s'il ne peut pas en être autrement, il faut bien que cela arrive nécessairement. » La « fausse infinité » est l'ennemi mortel de la méthode, elle est le mauvais lutin qui intervient toutes les fois qu'un tour de passe-passe (une transition) se produit, et l'empêche de réussir. La « fausse infinité » a la vie très dure ; pour la vaincre, il faut une rupture, un saut qualitatif, et alors c'en est fini de la méthode de l'artifice de l'immanence et de la nécessité de la transition. Par là on comprend que la méthode soit si rigoureuse, et on comprend aussi que les hommes aient aussi grand peur de représenter « la fausse infinité » que d'avoir le valet de pique [*Sorte peer* : carte qui fait perdre quand elle reste en main]. Au surplus, s'il lui manque une éthique, le système est par contre extrêmement moral, à l'aide de cette catégorie de la « fausse infinité », tellement moral même qu'il l'emploie même dans la logique.

★

★ ★

Si ce qu'on pense était réalité, ce qui est aussi parfaitement pensé que possible serait, si je n'avais pas encore agi, l'action. De cette manière on en arrive à s'abstenir complètement d'agir, mais alors l'intellectuel engloutit l'éthique. Si j'avais l'opinion que l'extérieur est ce qui, de l'action, fait l'action, ce serait une stupidité, et, d'un autre côté, si je voulais montrer combien éthique est l'intellectualité qui fait une action même de la pensée, ce serait un sophisme qui emploierait le mot « penser » dans un double sens. S'il y a la moindre différence entre penser et agir, alors celle-ci ne peut être appréhendée que si je caractérise la pensée par la possibilité, le désintéressement, l'objectivité, et l'action par la subjectivité. Mais voici que se montre facilement un *confinium* [zone limite]. Si je pense que je veux faire ceci et cela, cette pensée n'est encore, à vrai dire, aucune action, et en est qualitativement distincte de toute éternité, mais c'est pourtant une possibilité, dans laquelle l'intérêt de la réalité et de l'action se réfléchit déjà. D'où suit aussi que le désintéressement, l'objectivité est sur le point de se laisser troubler parce que la réalité et la responsabilité veut s'en emparer. (Il y a donc un péché par pensée.) La réalité ne consiste pas en l'action extérieure, mais en un événement intérieur dans lequel l'individuel suspend la possibilité et s'identifie avec sa pensée pour exister en elle. Ceci est l'action. L'intellectualité apparaît comme rigoureuse en ce qu'elle fait de la pensée elle-même une action, mais cette rigueur est une équivoque, car la conjoncture que l'intellectualité reçoit la permission de supprimer complètement l'action signifie un relâchement. Il en est comme des analogies indiquées ci-dessus : être rigoureux à l'intérieur d'un relâchement total n'est qu'illusion. Si quelqu'un, par exemple, nommait le péché ignorance et, à l'intérieur de cette définition, considérait d'une façon rigoureuse les péchés individuels, ceci serait tout à fait illusoire, car à l'intérieur de cette définition générale (que le péché est ignorance) chaque détermination particulière sera essentiellement frivole, parce que la définition totale l'est elle-même. En ce qui concerne le mal, la confusion de la pensée et de l'action fait illusion plus aisément ; mais, si on regarde de plus près, on voit que la raison en est dans le zèle du Bien pour lui-même, qui est exigé de l'individu à tel point qu'il tient pour péché la pensée du mal. Mais prenons le Bien. Avoir pensé quelque chose de bien que l'on veut faire, est-ce l'avoir fait ? En aucune manière. Mais l'action extérieure non plus n'est pas décisive ; car quelqu'un qui ne possède pas un centime peut être tout aussi charitable que celui qui fait cadeau d'un royaume. Quand le lévite passa à cheval près du malheureux qui avait été mis à mal par des brigands sur la route de Jérusalem à Jéricho, il lui vint peut-être à l'esprit, quand il était encore à une certaine distance de ce malheureux, qu'il serait pourtant beau de venir en aide à un homme qui souffre ; il pensait même peut-être déjà à la récompense qu'une

pareille bonne action porte en elle-même, il ralentit peut-être son allure pendant qu'il était plongé dans ces pensées et supputations ; mais, plus il se rapprochait, plus les difficultés se montraient, et il passa outre. Ensuite on peut penser qu'il piqua des deux pour s'éloigner rapidement, s'éloigner de la pensée de l'insécurité de la route, du voisinage possible des brigands, et de la pensée que le malheureux pourrait bien le confondre avec les brigands qui l'avaient laissé par terre. Il n'agit donc pas. Mais supposons que le remords ait été le chercher sur la route, qu'il ait rebroussé chemin en hâte, sans crainte des brigands ou d'autres difficultés, uniquement avec la crainte d'arriver trop tard ; supposons qu'il soit arrivé trop tard ; après que le bon Samaritain eût déjà déposé le pauvre homme à l'auberge : n'aurait-il pas alors agi ? Certainement, et pourtant il n'en serait pas venu à agir extérieurement. — Prenons une action religieuse. Croire en Dieu, est-ce réfléchir au ravissement que cela doit causer de croire, est-ce réfléchir à la paix et à la sécurité que la foi procure ? En aucune façon. Même le désir, dans lequel pourtant l'intérêt, l'intérêt du sujet, est beaucoup plus clair, n'est pas de la foi, n'est pas une action. Le rapport de l'individu à l'action supputée n'est pourtant encore qu'une possibilité, à laquelle on peut renoncer. — Qu'il y ait des cas, en ce qui concerne le mal, où l'on puisse à peine remarquer la transition, nous ne le nions pas, mais ces cas doivent être expliqués d'une façon particulière. Ils tiennent à ce que l'individu se trouve sous l'emprise d'une habitude, si bien que, parce qu'il a souvent accompli la transition de la pensée à l'action, il a finalement perdu le pouvoir de le faire dans l'esclavage d'une habitude, lequel esclavage fait le passage toujours plus rapide *en son lien et place*.

Entre l'action pensée et l'action réelle, entre la possibilité et la réalité, il n'y a peut-être absolument aucune différence en ce qui concerne le contenu ; en ce qui concerne la forme, la différence est toujours essentielle. La réalité est ce qui intéresse, parce qu'on existe dedans.

Que l'on confonde si souvent la réalité de l'action avec toutes sortes de représentations, projets, amorces de décisions, préludes de sentiments, etc., que, somme toute, on n'agisse réellement que très rarement, nous ne le nions pas, mais nous croyons, au contraire, que ceci a contribué pour beaucoup à la confusion. Mais qu'on prenne une action *sensu eminenti*, alors tout se montre clairement. L'extérieur dans l'action de Luther est qu'il se rendit à la diète de Worms, mais depuis le moment où il existait dans son vouloir avec la décision passionnée de toute sa subjectivité, devant considérer comme une tentation tout rapport de possibilité avec cette action : depuis ce moment il avait agi ¹. On dit que Dion, quand il monta à bord du bateau pour renverser le tyran Denis, aurait dit que, même s'il devait mourir en chemin, il avait exécuté une action magnifique — il avait

donc agi. Qu'une décision au dehors soit plus haute qu'une décision au dedans est un propos digne de mépris, de gens faibles, lâches et rusés qui ignorent ce qui est le plus haut. Admettre que la décision extérieure peut décider quelque chose pour l'éternité, qui ne puisse jamais être changé, mais pas la décision intérieure, c'est blasphémer.

★
★ ★

Donner à la pensée la suprématie sur tout le reste, c'est du gnosticisme ; faire de la réalité éthique du sujet la seule réalité peut sembler être de l'acosmisme. Qu'il puisse en être ainsi aux yeux d'un penseur affairé qui s'efforce de tout expliquer, d'une tête rapide qui survole le monde entier, cela prouve seulement qu'il n'a qu'une très petite idée de ce qu'est l'éthique pour le sujet. Si l'éthique enlevait à un tel penseur affairé le monde entier et lui laissait garder son propre moi, il penserait sans doute : « Est-ce quelque chose ? ce n'est pas la peine de garder une pareille bagatelle, elle peut bien s'en aller avec le reste » ; — et alors, alors on a l'acosmisme. Mais pourquoi un tel penseur parle-t-il et pense-t-il de lui-même avec si peu de considération ? Oui, s'il s'agissait pour lui d'abandonner le monde entier et s'il devait se contenter de la réalité éthique d'un autre homme : alors il aurait raison de mépriser l'échange. Mais la propre réalité éthique d'un individu doit éthiquement signifier pour lui plus que le ciel et la terre et tout ce qui s'y trouve, plus que les 6,000 années de l'histoire mondiale et que l'astrologie et la science vétérinaire, y compris tout ce que demande l'époque — qui signifie esthétiquement et intellectuellement quelque chose de monstrueusement borné. S'il n'en est pas ainsi, alors c'est ce qui est le pire pour l'individu lui-même, car alors il n'a rien du tout, absolument aucune réalité ; car, avec tout le reste, il n'a, au maximum, qu'un rapport de possibilité.

1 Somme toute, le rapport entre l'action pensée et l'action réelle (celle-ci étant entendue intérieurement) est reconnaissable à ceci que, tandis que toute nouvelle considération ou réflexion doit, quand il s'agit de la première, être considérée comme bienvenue, elle doit être considérée comme une tentation quand il s'agit de la seconde ; et si elle apparaît néanmoins comme si importante qu'elle est respectée, alors cela signifie que son chemin passe par le repentir. Quand je réfléchis, l'art consiste justement à penser toutes les possibilités au moment où j'ai agi (au sens intérieur) le devoir est, au contraire, de me défendre contre toute nouvelle réflexion, excepté quand le repentir exige que quelque chose d'autre soit fait. La décision extérieure est une plaisanterie, mais plus un homme vit d'une façon émoussée, plus la décision extérieure est la seule qu'il connaisse. De la décision éternelle de l'individu avec lui-même on n'a aucune idée, mais on croit que, quand une décision est écrite sur papier timbré, alors, pour le coup, elle est décisive.

*
* *

Le passage de la possibilité à la réalité est, comme Aristote l'enseigne correctement, κίνησις, un mouvement. Ceci ne se laisse pas du tout exprimer ni comprendre dans la langue de l'abstraction, car celle-ci justement ne peut donner au mouvement ni temps ni espace, qui présupposent le mouvement, ou qu'elle présuppose. Il y a là une interruption, un saut. Si l'on dit que cela vient de ce que je pense à quelque chose de défini et que je n'abstrais pas (car, dans ce cas, je verrais qu'il n'y a pas de rupture), je réponds une fois de plus : parfait, du point de vue de l'abstraction il n'y a pas de rupture, mais pas de transition non plus ; car du point de vue de l'abstraction tout *est*. Si, au contraire, l'existence donne au mouvement du temps, et si je l'imite en cela, alors se montre le saut, juste comme un saut peut se montrer : à savoir qu'il doit venir ou qu'il s'est déjà produit. Prenons un exemple dans l'éthique. On a dit assez souvent que le Bien trouve sa récompense en lui-même. S'il en est ainsi, ce n'est pas seulement le mieux moralement, mais aussi le plus avisé, de vouloir le bien. Cela, un eudémoniste sage et prudent peut très bien le comprendre, il peut, en pensée, dans la forme de la possibilité, se rapprocher du bien aussi près que possible, parce que la possibilité n'est qu'apparence dans la possibilité comme dans l'abstraction. Mais si le passage doit vraiment être effectué, alors toute sagesse profane expire dans la tentation. Le temps réel sépare en lui Bien et récompense, si loin l'un de l'autre, si infiniment loin, que la sagesse ne peut les réunir de nouveau, et l'eudémoniste se récusé. Oui, sûrement, c'est le plus sage de vouloir le Bien, mais pas dans le sens de la sagesse, mais dans le sens du Bien. Le passage ressemble assez clairement à une rupture, oui, à une souffrance. Dans un sermon il se produit souvent une illusion qui transforme eudémonistiquement le passage pour devenir un chrétien en une apparence, illusion par laquelle l'auditeur est trompé, et le passage empêché.

*
* *

La subjectivité est la vérité ; la subjectivité est la réalité.

Remarque. — La nécessité doit être traitée pour elle-même. Ce n'est qu'en produisant une très grande confusion que la plus récente spéculation a établi une connexion entre la nécessité et la compréhension de l'histoire mondiale, ce par quoi aussi bien la possibilité que la réalité et aussi la nécessité ont été mises en désordre. J'ai essayé de le montrer dans les *Miettes philosophiques* (dans l'intermède).

§ 3. *La simultanéité des différents moments de la subjectivité dans la subjectivité existante ; la simultanéité comme antithèse au procès spéculatif.*

La spéculation a beau se moquer avec raison d'une division tripartite comme celle d'après laquelle (v. Rosenkranz, *Psychologie*, 2^e Edition, 1843, p. XXVI) l'homme serait âme, corps et esprit ; cela a beau être le mérite de la spéculation de définir l'homme en tant qu'esprit et, au sein de l'esprit, de poser les moments âme, conscience, esprit, comme des degrés de développement du même sujet ¹, qui se développe devant nous : c'est une autre question de savoir si, quand (ce qui ne peut que trop facilement se produire) on transporte purement et simplement le savoir scientifique dans l'existence, on ne crée pas une grande confusion. Scientifiquement, on s'élève du plus bas au plus haut et la pensée est le plus haut degré. Dans la compréhension de l'histoire mondiale, on s'élève du plus bas au plus haut, les stades de l'imagination et du sentiment sont dépassés, celui de la pensée est le plus haut, le dernier. Partout on considère comme une chose entendue que la pensée est ce qu'il y a de plus haut. La science se détourne toujours davantage de l'impression première de l'existence, il n'y a rien à éprouver, rien à ressentir, tout est fini, et la tâche de la spéculation consiste à étiqueter, classer et mettre méthodiquement en ordre les différentes déterminations de la pensée. On n'aime pas, on ne croit pas, on n'agit pas, mais on sait ce qu'est l'amour, ce qu'est la foi, et seule se pose la question de leur place dans le système ; ainsi le joueur de dominos a devant lui les dominos et le jeu consiste à les rassembler. Depuis 6,000 ans on a aimé et les poètes ont chanté l'amour, si bien qu'au dix-neuvième siècle on doit finir par savoir ce qu'est l'amour, et on n'a donc pour tâche qu'à lui assigner (et spécialement au mariage) une place dans le système ; car le professeur lui-même se marie par distraction. Les hommes politiques ont émis l'idée que finalement toutes les guerres cesseront et

¹ Quel est ce même sujet ? Sans doute pas un homme individuel existant mais la définition abstraite de l'homme en soi. La science ne peut pas avoir affaire à quelque chose d'autre et a tout à fait raison d'agir de la sorte ; mais ici aussi on joue très souvent sur les mots. On ne cesse de répéter que la pensée devient concrète. Mais comment concrète ? Sans doute pas au sens où on parle d'un certain quelque chose existant ? Ainsi c'est à l'intérieur de la détermination abstraite que la pensée devient concrète, c'est-à-dire qu'elle reste essentiellement abstraite ; car le concret consiste en l'existence, et l'existence correspond à la chose unique dont la pensée fait abstraction. Qu'en tant que penseur on pense l'homme en soi cela peut être tout à fait correct, mais l'éthique m'interdit en tant qu'individu existant de m'oublier moi-même, d'oublier que je suis un homme existant. L'éthique est si loin de se réjouir de l'apparition d'un nouveau penseur qu'elle le rend bien plutôt responsable de l'emploi qu'il fait de son existence à penser, tout de même que l'éthique rend tout homme responsable pour l'emploi de sa vie, sans se laisser aveugler par les apparences.

que tout devra être arrangé dans les cabinets des diplomates qui s'occuperont à pointer les forces militaires, etc. — à moins que finalement on n'en arrive à cesser de vivre, cependant que les professeurs et maîtres de conférence décideront spéculativement du rapport des différents moments avec l'homme en soi. De même que, dans l'horreur de la guerre la plus sanglante, on trouve quelque chose d'humain par rapport à ce silence diplomatique, de même il me semble qu'il y a quelque chose de sinistre et d'ensorcelé dans cette extinction par laquelle la vraie vie se mue en une existence de fantômes.

Du point de vue scientifique cela peut avoir bon air de dire que la pensée est ce qu'il y a de plus haut, de même que de dire, du point de vue historico-mondial, que les stades antérieurs sont dépassés ; mais est-il donc né de nos jours une génération d'individus qui n'a ni imagination ni sentiment ; est-on venu au jour pour commencer le § 14 du Système ? Avant tout donc ne confondons pas le développement historico-mondial de l'esprit humain avec les différents individus.

Dans le monde animal chaque sujet entretient immédiatement un rapport d'exemplarité avec son espèce et prend part sans plus au développement de l'espèce, si l'on veut parler d'un semblable développement. Quand, par exemple, une race de moutons est améliorée, il naît des moutons de type plus pur, parce que l'exemplaire se borne à exprimer l'espèce. Il en est pourtant bien différemment là où un individu, qui est déterminé par l'esprit, se rapporte à sa génération. A moins que l'on admette que de parents chrétiens naissent sans plus des enfants chrétiens ? Le christianisme, du moins, ne l'admet pas. Il admet au contraire que, de parents chrétiens naissent, tout comme dans le paganisme, des enfants pécheurs. Ou bien quelqu'un prétendra-t-il que, par sa naissance de parents chrétiens, un enfant soit d'un seul pas plus près du christianisme qu'un enfant de naissance païenne quand, notons-le bien, lui aussi reçoit une éducation chrétienne ? Et pourtant c'est cette confusion dont la spéculation moderne ne se rend peut-être pas coupable directement, mais qu'elle occasionne néanmoins très souvent, en laissant l'individu se rapporter sans plus (comme l'exemplaire animal se rapporte à son espèce) au développement de l'esprit humain, comme si le développement de l'esprit était quelque chose dont une génération pouvait disposer testamentairement au profit d'une autre, comme si ce n'étaient pas les individus qui étaient déterminés par l'esprit, mais leur génération, ce qui est une contradiction interne aussi bien qu'une monstruosité éthique. Le développement de l'esprit est une auto-activité ; l'individu développé spirituellement emporte avec lui son développement dans la mort ; si par la suite un autre individu doit l'acquérir, il faut que cela se produise par sa propre activité ; il ne peut donc pas sauter

des marches. Naturellement il est plus commode, plus facile, et aussi meilleur marché, de se glorifier d'être né dans le spéculatif dix-neuvième siècle.

Si l'individu se rapportait immédiatement, sans plus, au développement de l'esprit humain, il s'ensuivrait que dans chaque génération ne naîtraient que des exemplaires incomplets d'humanité. Mais entre une génération d'hommes et un banc de harengs il y a pourtant une différence, malgré qu'il soit aujourd'hui si distingué de se délecter aux jeux de couleurs du banc et de mépriser les individus qui ne comptent pas plus que des harengs. Du point de vue de la science et du développement historico-mondial de l'humanité, on peut rester peut-être indifférent à une pareille objection, mais l'éthique devrait pourtant aussi avoir une voix dans chaque conception de vie. Mais, comme nous l'avons dit, on a poussé l'éthique hors du Système, et à sa place on n'a obtenu qu'un pauvre succédané qui confond l'historico-mondial avec l'individuel, et les plus confuses et tapageuses prétentions de l'époque avec les exigences éternelles de la conscience individuelle. L'éthique se concentre sur l'individu, et, du point de vue éthique, c'est le devoir de chaque individu de devenir un homme complet, comme c'est le postulat de l'éthique que chaque homme est né en état de pouvoir le devenir. Que personne n'y atteigne ne fait rien à l'affaire ; l'essentiel est que l'exigence soit là ; et, que tant d'individus lâches et médiocres et aveugles s'unissent pour s'abandonner eux-mêmes et, avec l'aide de leur génération, devenir quelque chose *en masse* [en français dans le texte] : l'éthique ne marchande pas.

Du point de vue de la science, il peut être tout à fait exact, et peut être si magistral que je ne me risque à aucun jugement à cet égard, il peut être tout à fait correct de s'élever dialectico-abstraitement dans la détermination psychologique du psychique-somatique au psychique et de là au pneumatique (comme Rosenkranz dans sa psychologie), mais ce résultat scientifique ne doit pourtant pas jeter le trouble dans l'existence. Dans l'existence, la définition scientifique abstraite « être un homme » est peut-être quelque chose de plus haut qu'être un homme individuel existant, mais peut-être aussi quelque chose de plus bas. Mais en tous cas il ne se trouve dans l'existence que des hommes individuels. C'est pourquoi, en ce qui concerne l'existence, il ne convient pas d'oblitérer les différences pour la commodité de la pensée, car la méthode progressive ne correspond pas à l'existence humaine. Dans l'existence tous les moments doivent être posés à la fois. Pour l'existence la pensée n'est pas du tout plus haute que l'imagination ou le sentiment, mais elle leur est coordonnée. Dans l'existence la suprématie de la pensée produit de la confusion. Si par exemple on dit : l'attente d'un bonheur éternel *dans l'au-delà* est une représentation fondée pour la réflexion finie de

l'intellect, mais une représentation intenable pour la pensée, *ergo* on peut en parler dans une conférence populaire devant des gens simples qui ne sortent jamais de la sphère de l'imagination, mais pour le penseur cette distinction [entre l'imagination et la pensée] est abolie : on doit répondre : très bien ; pour la pensée, la pensée abstraite, elle est intenable, mais la pensée abstraite est à son tour intenable pour l'existence ; dès lors que je dis exister réellement la distinction est là, et la conséquence existentielle du fait de son abolition est, comme il a été montré plus haut, le suicide. — On dit que le caractère absolu du principe de contradiction est une illusion qui s'évanouit devant la pensée. Fort bien, mais alors l'abstraction de la pensée est à son tour un fantôme qui s'évanouit devant la réalité de l'existence ; car la suppression du principe de contradiction, si elle doit signifier quelque chose et ne pas être seulement une idée littéraire dans l'imagination d'un être extravagant, signifie pour un être existant qu'il a lui-même cessé d'exister. La foi, dit-on, est l'immédiat ¹, la pensée supprime l'immédiat. Abstraitement cela a très bon air, mais je voudrais bien, pourtant, savoir comment un être existant pourrait continuer à exister s'il supprimait tout ce qu'il y a d'immédiat en lui. Ce n'est pas sans raison que Frater Taciturnus se plaint de ce que tout le monde écrit des livres où l'immédiat est aboli, cependant que personne ne souffle mot de la façon dont on s'y prend alors pour continuer à exister.

La science ordonne les moments de la subjectivité en un savoir intérieur, et ce savoir est ce qu'il y a de plus haut, et tout savoir fait abstraction de l'existence, est une sortie de l'existence. Dans l'existence ceci n'est pas valable. La pensée peut bien mépriser l'imagination ; l'imagination, en revanche, méprise la pensée, et il en est de même pour le sentiment. Le devoir n'est pas d'annuler l'un aux dépens de l'autre, il consiste au contraire en leur équilibre, en leur simultanéité, et le plan sur lequel ils sont réunis est *l'existence*.

En mettant à la place de la simultanéité existentielle (comme devoir) le procès spéculatif, on trouble la vie. Même en ce qui concerne les différents âges de la vie, où le successif se montre si clairement, ce qui vient d'être dit sur la simultanéité en tant que devoir est valable. On peut bien dire avec esprit que le monde, que le genre humain, est devenu plus vieux : mais chacun n'en naît-il pas moins enfant ? Et il s'agit pour l'individu de perfectionner le successif dans la simultanéité. Avoir été jeune, puis être devenu plus vieux, et enfin

¹ Que cette assertion soit parmi celles de la spéculation nouvelle, qui ont produit le plus de confusion, les écrivains pseudonymes l'ont souvent montré. Si l'on veut parler d'un immédiat qui est aboli, il faut que c'en soit un esthético-éthique et la foi elle-même doit être le nouvel immédiat, qui ne se laisse jamais abolir dans l'existence, car elle est ce qu'il y a de plus haut, et quand on l'abolit on devient un zéro et un rien.

mourir, est une existence médiocre : c'est aussi celle de l'animal. Mais rassembler dans la simultanéité les moments de la vie, c'est là justement qu'est le devoir. Et, de même que c'est une existence médiocre que celle de l'homme qui coupe toute communication avec l'enfance et devient en quelque sorte fragmentaire, de même c'est aussi une triste existence que celle d'un penseur, qui tout en étant un être existant, perd l'imagination et le sentiment, ce qui est aussi grave que de perdre la raison.

Et pourtant on semble le désirer. On chasse la poésie et on la congédie comme un moment dépassé parce qu'elle correspond avant tout à l'imagination. Dans un procès scientifique on peut bien la classer comme un moment dépassé. Mais, dans l'existence, aussi longtemps qu'un homme vit avec la prétention d'avoir une existence humaine, il doit garder la poésie, et toute sa pensée ne doit pas troubler le charme de la poésie, mais bien d'embellir. Il en est de même pour la religion. La religion n'est pas, dans son vrai sens, quelque chose pour les âmes enfantines qui, avec les années, doit être mis de côté. Vouloir en faire cela décèle plutôt une croyance superstitieuse enfantine en la pensée. Le vrai n'est pas plus haut que le bien ou le beau, mais le vrai, le bien et le beau appartiennent essentiellement à toute existence humaine, et, pour un homme existant, ils ne s'unissent pas en ce qu'on les pense, mais dans l'existence.

Mais, comme à une époque on porte un chapeau rond, à une autre un tricorne : ainsi la mode veut aussi dans notre génération faire oublier à l'homme l'exigence éthique. Je sais bien que chaque homme a toujours un point de vue un peu restreint et je ne lui en fais pas une faute ; par contre c'est une faute quand, par préférence de mode, on veut universaliser ce point de vue restreint. *Non omnia possumus omnes* est un adage valable dans la vie, mais il ne doit pas permettre que l'on oublie le devoir, et si, d'une part, on doit considérer avec mélancolie cette limitation de son point de vue, il doit d'autre part en résulter, par l'effet d'une vigoureuse décision, que l'on préfère être un homme capable de faire bien une chose que d'être un gâcheur dans tous les domaines. Chaque individualité forte a toujours quelque chose de limité dans son point de vue, et cette limitation peut justement être un signe indirect de sa réelle grandeur, mais elle n'est pas elle-même cette grandeur. Nous, hommes, sommes si éloignés de la réalisation de l'idéal, qu'il s'en faut de peu que la place n° 2, la forte personnalité à point de vue limité, ne soit la plus haute qui puisse être atteinte, mais on ne doit jamais oublier qu'elle est la place n° 2. Maintenant, on pourrait dire : mais alors il faut faire l'éloge de cette génération qui pense d'un point de vue si restreint et veut être savante. A cela je répondrais : son malheur n'est pas d'avoir un point de vue limité, mais d'être abstraite de tous les points de vue. Celui qui a un point de vue limité se détourne d'une façon nette et déterminée de ce qu'il ne

veut pas avoir, mais celui qui est abstrait de tous les points de vue veut tout avoir à l'aide de ce seul point de vue de la pensée. Quelqu'un par exemple qui se place au seul point de vue de la foi ne veut rien avoir à faire avec la pensée, quelqu'un qui se place au seul point de vue de l'action ne veut rien avoir à faire avec la science ; mais le point de vue limité de la pensée abstraite produit l'apparence illusoire de posséder tout, et celui qui s'y place a la foi, il a dépassé le stade de la passion, dit-il — et rien n'est plus facile à dire.

§ 4. *Le penseur subjectif : sa tâche ; sa forme ; c'est-à-dire son style.*

Quand, dans la pensée pure, on essaye de déterminer si un homme doit ou non être appelé un penseur, le penseur subjectif est *eo ipso* rejeté. Mais, en même temps qu'il est rejeté, tous les problèmes d'existence s'en vont en fumée, et la triste conséquence qui en découle résonne quand même, au milieu des cris de joie de la spéculation moderne sur le Système, comme un grave avertissement.

Un vieil adage dit : *oratio, tentatio, meditatio faciunt theologum* ; de même, pour faire un penseur subjectif, il faut de l'imagination, du sentiment et de la dialectique dans la vie intérieure, avec de la passion. Mais surtout de la passion, il est impossible en effet à un être existant de réfléchir sur l'existence sans se passionner, car l'existence est une énorme contradiction, dont le penseur subjectif ne doit pas faire abstraction (car alors tout devient facile), mais dans laquelle au contraire il doit rester. Dans une dialectique de l'histoire mondiale les individus disparaissent dans l'humanité ; toi et moi, celui-ci et celui-là, découvrir un individu existant, est impossible pour un tel dialecticien, même si pour le concret de nouveaux verres grossissants étaient découverts.

Le penseur subjectif est dialecticien en ce qui concerne l'existential ; sa pensée se passionne pour maintenir ferme la disjonction qualitative. Mais si d'un autre côté la disjonction qualitative doit être employée purement et simplement, si elle est appliquée d'une façon tout à fait abstraite à l'homme particulier, on s'expose au danger ridicule de dire quelque chose de tout à fait décisif, et d'avoir raison dans ce qu'on dit, et pourtant de ne rien dire du tout. C'est pourquoi, du point de vue psychologique, il est assez singulier de voir comment on se sert de l'absolue disjonction d'une manière trompeuse, justement pour favoriser les faux-fuyants. Quand la peine de mort est prescrite pour tous les crimes, cela aboutit à ce qu'aucun crime n'est puni. De même, appliquée purement et simplement, l'absolue disjonction devient pour ainsi dire lettre morte ; elle ne se laisse pas exprimer, ou bien elle se laisse exprimer, mais ne dit rien. C'est pourquoi le penseur subjectif possède l'absolue disjonction, qui

appartient à l'existence, avec la passion de la pensée, mais il la possède comme la dernière décision qui empêche que tout devienne quantité. Ainsi il l'a bien à sa disposition, mais pas de telle façon qu'il empêche justement l'existence en y ayant recours d'une façon abstraite. Le penseur subjectif possède donc en même temps une passion esthétique et une passion éthique, par quoi est produite la réalité concrète. Tous les problèmes d'existence sont passionnés, car l'existence, quand on en devient conscient, donne la passion. Réfléchir sur les problèmes en laissant de côté la passion, c'est ne pas y réfléchir du tout, c'est oublier la pointe, à savoir que l'on est soi-même un être existant. Pourtant le penseur subjectif n'est pas un poète tout en étant aussi un poète, il n'est pas éthicien, tout en étant aussi éthicien, mais en même temps dialecticien et essentiellement existant par lui-même, tandis que l'existence du poète est accessoire par rapport à la poésie, et de même celle de l'éthicien par rapport à l'enseignement et celle du dialecticien par rapport à la pensée. Le penseur subjectif n'est pas un homme de science mais un artiste. Exister est un art. Le penseur subjectif est assez esthétique pour que sa vie puisse avoir un contenu esthétique, assez éthique pour la régler, assez dialectique pour la dominer par la pensée.

La tâche du penseur subjectif consiste à *se comprendre lui-même dans l'existence*. La pensée abstraite parle bien de contradiction et du scandale immanent de la contradiction, encore qu'en faisant abstraction de l'existence et de l'existant elle supprime la difficulté et la contradiction. Mais le penseur subjectif est un homme existant, et pourtant il est un penseur, il ne fait pas abstraction de l'existence et de la contradiction, mais est dedans, et doit pourtant penser. Dans tout ce qu'il pense il doit donc penser en même temps qu'il est lui-même un être existant. Mais ainsi il aura toujours de nouveau assez à penser. On en a bientôt fini avec l'humanité pure, et aussi avec l'histoire mondiale, car le monstre affamé, le procès de l'histoire mondiale, engloutit comme rien même d'aussi énormes morceaux que la Chine, la Perse, etc. Avec la foi, du point de vue de l'abstraction, on en a bientôt fini ; le penseur subjectif au contraire qui, quand il pense, se possède en même temps dans l'existence, la trouvera inépuisable, quand sa foi doit être déclinée dans les différents cas de la vie. Il ne s'agit pas non plus d'une plaisanterie, car l'existence est pour un penseur ce qu'il y a de plus difficile, s'il doit rester dedans, *l'instant* en effet est commensurable aux plus hautes décisions et pourtant, par ailleurs, une petite minute évanouissante dans une vie de quelque soixante-dix ans. Paul Möller [Mélanges, I, Œuvres, III, p. 9] a remarqué avec raison qu'un bouffon de cour dépense en *une* année plus d'esprit que maint écrivain spirituel dans toute sa vie. Et d'où cela vient-il, sinon de ce que l'un est un être

existant qui, à chaque instant de la journée, doit avoir de l'esprit à sa disposition, l'autre un homme qui est parfois spirituel.

Si l'on ne veut pas croire qu'il y ait des difficultés à se comprendre par la pensée dans l'existence, je veux me prêter de très bon cœur à la tentative suivante : qu'un de nos penseurs systématiques entreprenne de m'expliquer ne fût-ce qu'un seul des plus simples problèmes d'existence. Je suis tout prêt à reconnaître que je suis indigne d'occuper la moindre place dans la comptabilité systématique [Holberg, *L'homme très occupé*, acte II, scène II) en comparaison avec de pareils hommes ; je suis prêt à accorder que les tâches de la pensée systématique sont beaucoup plus grandes et que de tels penseurs occupent une place beaucoup plus haute qu'un penseur subjectif ; mais, s'il en est vraiment ainsi, il faut qu'ils puissent aussi expliquer ce qui est simple.

Au lieu que la pensée abstraite a pour tâche de comprendre abstraitement le concret, le penseur subjectif a au contraire pour tâche de comprendre concrètement l'abstrait. La pensée abstraite détourne son regard des hommes concrets au profit de l'homme en soi ; l'abstraction « être un homme » le penseur subjectif la comprend concrètement : être tel homme particulier existant.

Se comprendre soi-même dans l'existence était le *principe grec* ; et quelque modeste que soit aussi parfois le contenu de l'enseignement d'un philosophe grec, ce philosophe possédait un avantage : il n'était jamais comique. Je sais bien que si quelqu'un, de nos jours, voulait vivre comme un philosophe grec, c'est-à-dire s'il voulait exprimer en existant, approfondir en existant ce qu'il devrait appeler sa conception de vie on le tiendrait pour fou. C'est bien possible. Mais avoir de l'esprit et toujours de l'esprit, et énormément d'esprit, et tant d'esprit que l'idée ne vient pas à l'honorable philosophe, qui pourtant spéculait sur les problèmes d'existence (par ex. le christianisme), de se demander qui diable dans le monde, pour ne pas parler de lui-même, ces problèmes peuvent bien intéresser : je trouve cela risible. Tout scepticisme est une espèce d'idéalisme ; quand par exemple le sceptique Zénon [Pyrrhon — Diogène Laërce, IX, 11], s'initiant au scepticisme, et voulant, tout en existant, rester insensible à tout ce qu'il rencontrait, avouait à sa honte, un jour qu'il s'était détourné de son chemin pour éviter un chien enragé, qu'un philosophe sceptique était aussi parfois un homme : je ne trouve à cela rien de risible. Il n'y a là aucune contradiction, et le comique gît toujours dans une contradiction. Quand au contraire on pense aux piètres mots d'esprit idéalistes de professeur, à la plaisanterie et à la coquetterie qu'il y a à être un idéaliste en chaire c'est-à-dire à n'en pas être un vrai, mais à jouer seulement à en être un (très beau jeu et très à la mode) ; quand on se souvient de la phrase de professeur selon laquelle il faut — en chaire s'entend — douter de tout, alors, oui, alors il est impossible de

ne pas écrire une satire, quand on ne raconte que la vérité. Si l'on voulait être idéaliste existentiellement on apprendrait en six mois de tout autres choses que de jouer à cache-cache dans la chaire du professeur. Être idéaliste en imagination n'est pas du tout difficile, mais devoir *exister* comme idéaliste est une tâche pour toute la vie et une tâche extrêmement fatigante parce que l'existence est justement l'obstacle là-contre. Exprimer en existant ce qu'on a compris de soi-même, et se comprendre ainsi soi-même, n'est pas du tout comique, mais tout comprendre, sauf soi-même, est très comique.

En un certain sens le penseur subjectif parle un langage tout aussi abstrait que le penseur abstrait, car celui-ci parle de l'humanité en soi, » de la subjectivité en soi, l'autre d'un homme unique (*unum noris, omnes*) [Térence, *Phormion*, v. 365]. Mais cet homme est un homme existant, et la difficulté n'est pas écartée.

Se comprendre soi-même dans l'existence est aussi le *principe chrétien*, ce « soi-même » comporte seulement des déterminations beaucoup plus riches et beaucoup plus profondes qui sont encore beaucoup plus difficiles à comprendre dans leurs relations avec l'existence. Le croyant est un penseur subjectif et la différence est seulement, comme on l'a montré plus haut, celle qu'il y a entre l'homme simple et le sage simple. Ce « soi-même », ici, ne signifie pas l'humanité en soi, la subjectivité en soi et autres choses de même genre, par quoi tout devient facile, puisque la difficulté est écartée et toute la question transportée dans le jeu d'ombres de l'abstraction. La difficulté est plus grande que pour les Grecs, parce que des oppositions encore plus grandes sont posées ensemble, parce que l'existence est accentuée paradoxalement comme péché, et l'éternité paradoxalement comme Dieu dans le temps. La difficulté est d'exister dedans, non de se penser abstraitement en dehors d'elle ni de réfléchir abstraitement en dehors d'elle ni de réfléchir abstraitement sur, par exemple, une incarnation éternelle ou autres choses semblables qui se montrent quand on écarte la difficulté. C'est pourquoi l'existence du croyant est encore plus passionnée que celle du penseur grec (qui, même pour son ataraxie, avait besoin d'une forte dose de passion), car l'existence donne la passion, mais l'existence paradoxale donne le paroxysme de la passion.

Abstraire de l'existence c'est écarter la difficulté, mais rester dans l'existence de telle façon que l'on comprenne ceci à un moment et cela à un autre, n'est pas se comprendre soi-même. En revanche, comprendre ensemble ce qui est le plus opposé, et se comprendre soi-même existant dedans, est très difficile. Qu'on prête seulement attention à soi-même et aux paroles des gens, et on verra combien rarement cela réussit. Celui-ci est bon, celui-là avisé, ou bien le même homme agit une fois par bonté, une autre fois par intérêt, mais voir en même temps chez le même homme ce qu'il y a de plus malin

et ne le voir que pour vouloir le bien, est déjà difficile. L'un rit, l'autre pleure, ou bien le même homme le fait à des moments différents, mais voir en même temps chez la même personne le comique et le tragique est difficile. Avoir la contrition de ses fautes et ensuite être de nouveau un joyeux compère n'est pas difficile, mais être à la fois contrit et insouciant est difficile. Penser une chose et avoir oublié toute autre chose n'est pas difficile, mais penser une chose et au même moment avoir le contraire en soi et les réunir dans l'existence, cela est difficile. Avoir eu, au cours d'une vie de soixante-dix ans toutes les humeurs possibles et laisser derrière soi sa vie comme un livre d'échantillons que l'on peut ouvrir pour y choisir à sa guise, n'est vraiment pas difficile ; mais avoir pleinement une certaine humeur et avoir en outre l'opposée, donner la parole et le « pathos » à la première en lui substituant insidieusement l'opposée : cela est difficile, etc.

Malgré ses efforts le penseur subjectif n'est récompensé que par un maigre butin. Plus l'idée de génération a, même dans la pensée commune, pris la haute main, plus affreux est le passage qui consiste, au lieu d'être avec les autres hommes de son temps et de dire « nous, notre époque, le dix-neuvième siècle », à devenir un homme particulier existant. Je ne nie pas que ceci soit extrêmement peu de chose, c'est pourquoi il faut une grande résignation pour ne pas en faire fi. Qu'est-ce donc qu'un homme particulier existant ? Oui, notre époque ne sait que trop bien combien il est peu, mais là gît justement l'immoralité particulière du siècle. Chaque siècle a la sienne, celle du nôtre ne consiste peut-être pas dans le plaisir, ni dans la jouissance, ni dans la sensualité, mais bien dans un mépris panthéistique extravagant de l'homme particulier. Au milieu de tous les cris de triomphe sur notre époque et sur le XIX^e siècle résonne la note d'un mépris caché de l'homme : au milieu de l'importance que se donne la génération règne un désespoir sur ce que c'est que d'être homme. Tout le monde, tout le monde veut être de la partie, on veut se donner l'illusion de tenir un rôle dans l'ensemble de l'histoire mondiale, personne ne veut être un homme particulier existant. De là viennent peut-être aussi les nombreuses tentatives qui émanent même de ceux qui ont vu ce qu'il y a de douteux dans sa philosophie. On craint, si on devient un homme particulier existant, de disparaître sans laisser de traces, de telle sorte que les journaux quotidiens eux-mêmes, pour ne pas parler des revues critiques et à plus forte raison des penseurs mondiaux, ne jettent pas sur soi le moindre regard. On craint, si on devient un homme particulier existant, de devoir vivre plus oublié et abandonné qu'un homme de la campagne, et, si on quitte Hegel, de perdre même la possibilité de recevoir une lettre. Et, de fait, c'est indéniable : si l'on n'a pas d'enthousiasme éthique et religieux, il est désespérant d'être un homme particulier. Quand

Napoléon s'engagea en Afrique, il rappela à ses soldats que du haut des pyramides quarante siècles les contemplaient. Quand on se borne à lire cela il vous semble, avec un frisson, que ce n'est pas un miracle qu'au moment de cette évocation passionnée, même le soldat le plus lâche ait été transformé en héros ! Mais si l'on admet que le monde existe depuis six mille ans et que Dieu a pourtant bien existé tout aussi longtemps que le monde, alors du haut du ciel six mille années contemplent les hommes particuliers existants : ne devrait-ce pas tout autant enthousiasmer ? Mais dans le courage collectif de la génération on discerne facilement le découragement et la lâcheté des individus. De même que, par crainte des brigands et des bêtes sauvages, on doit voyager dans le désert en grandes caravanes, de même les individus ont aujourd'hui un sentiment d'horreur devant l'existence, parce qu'elle est abandonnée de Dieu, et ce n'est qu'en grandes sociétés qu'ils osent vivre *en masse* [en français dans le texte] en se tenant les coudes, afin d'être quand même quelque chose.

On doit admettre que chaque homme est essentiellement en possession de ce qui appartient essentiellement à un être humain. Le devoir du penseur subjectif est de se transformer lui-même en un instrument qui exprime d'une façon claire et déterminée l'humain dans l'existence. A cet égard se consoler par la différence est une erreur, car avoir un peu plus de finesse, ou autres choses de ce genre, ne signifie rien. Que notre époque se soit réfugiée dans le nombre et ait abandonné les individus, cela provient très exactement d'un désespoir esthétique qui n'a pas atteint l'éthique. On s'est aperçu qu'il importe peu d'être un homme particulier, si distingué soit-il, parce qu'aucune différence n'a d'importance. Alors on a fait choix d'une nouvelle différence : être né au XIX^e siècle. Chacun fait donc aussi vite que possible un essai pour déterminer son peu d'existence par rapport à sa génération, et se console. Mais cela ne sert à rien et n'est qu'une nouvelle illusion plus brillante et plus haute. Et de même qu'il y a bien eu dans l'antiquité, comme d'ailleurs dans chaque génération, des fous qui dans une vaine présomption se confondaient avec tel grand homme, ou tel homme célèbre, ou qui auraient voulu être celui-ci ou celui-là : de même à notre époque, avec cette différence toutefois que les fous ne se contentent pas de se confondre avec un grand homme, mais se confondent avec l'époque, le siècle, la génération, l'humanité. Vouloir être un homme particulier (ce qu'on est sans conteste) avec l'aide et par la force de sa différence, est de la mollesse ; mais vouloir être un homme particulier existant (ce qu'on est sans conteste) dans le même sens que tout autre le peut : c'est la victoire éthique sur le tape à l'œil de la vie qui, dans le théocentrique XIX^e siècle est peut-être, de toutes, la plus difficile.

La *forme* du penseur subjectif, la forme de son message est son *style*. Sa forme doit être tout aussi diverse que les contrastes qu'il réunit en

lui. L'un-deux-trois systématique, est une forme abstraite, qui pour cette raison doit être en difficulté aussi souvent qu'elle doit être appliquée au concret. Dans la mesure où le penseur subjectif est concret, dans la même mesure sa forme doit être concrètement dialectique. Mais comme il n'est lui-même ni poète, ni éthicien, ni dialecticien, de même sa forme n'est exactement aucune des leurs. Sa forme doit avant tout se rapporter à l'existence et à cet égard il doit pouvoir disposer du poétique, de l'éthique, du dialectique et du religieux.

Comparée à celle d'un poète sa forme sera abrégée, comparée à celle d'un dialecticien abstrait elle sera prolix. Le concret dans l'existentiel est en effet, du point de vue de l'abstraction, prolixité. L'humour par exemple est prolixité par rapport à la pensée abstraite, mais par rapport à la communication concrète de l'existence ce n'est pas du tout de la prolixité, à moins qu'il ne soit prolix en lui-même. La personne d'un penseur abstrait est indifférente par rapport à la pensée. Mais existentiellement il est de première importance qu'un penseur soit présenté en tant que penseur, mais de telle façon qu'en exposant sa pensée il se dépeigne en même temps lui-même. La plaisanterie est prolixité par rapport à la pensée abstraite, mais non par rapport à la communication concrète de l'existence, à moins que la plaisanterie ne soit prolix en elle-même. Mais la sérénité poétique, pour créer dans le domaine de l'imagination, et produire des relations esthétiques désintéressées, le penseur subjectif ne l'a pas, parce qu'il est lui-même essentiellement un homme existant dans l'existence et qu'il n'est pas dans le domaine de l'imagination, propre à l'illusion de la production esthétique. La sérénité poétique est prolixité par rapport au message existentiel du penseur subjectif. Les personnages accessoires, les scénarios, etc., ce qui constitue la matière de la production esthétique, est en soi prolixité ; car le penseur subjectif n'a qu'une seule scène, l'existence, et n'a rien à faire avec les sites et autres choses du même genre. La scène ne se trouve pas dans le pays enchanteur de la fantaisie où la poésie fait mûrir ses beaux fruits ; la scène n'est pas non plus en Angleterre, il n'y a pas non plus à se faire de soucis pour la précision historique ; la scène est l'intériorité de l'existence humaine, le concret est le rapport des catégories existentielles les unes avec les autres. La précision et la véracité historiques sont de la prolixité.

Mais la réalité existentielle ne se laisse pas communiquer ; et le penseur subjectif a dans sa propre existence éthique sa propre réalité. Si la réalité doit être comprise par un tiers, il faut qu'elle soit comprise comme possibilité, et un écrivain, qui en est conscient, fera donc attention à ce que son message existentiel, justement en tant que tel, se produise dans la forme de la possibilité. Ce mode de présentation rapproche le message en question de celui qui le reçoit,

autant que cela est possible entre un homme et un autre. Qu'on me laisse éclairer ceci encore une fois. On pourrait croire que, par le récit de ce que tel ou tel a *réellement* fait ceci ou cela (de grand et de remarquable), on donnerait davantage au lecteur le désir de faire la même chose et d'exister en elle que si l'on se borne à la lui représenter comme possible. Mais, abstraction faite de ce qui a été montré en son lieu, à savoir que le lecteur ne peut pourtant comprendre le message qu'en dissolvant l'esse de la réalité en un *posse*, sans quoi en effet il *se figure* seulement le comprendre, abstraction faite de cela, le fait que tel ou tel a réellement fait ceci ou cela peut agir aussi bien comme une entrave que comme stimulant. Le lecteur n'a qu'à transformer celui dont il s'agit (à l'aide du fait que c'est une personne *réelle*) en une rare exception ; il l'admire et dit : pour moi je suis trop chétif pour faire quelque chose de semblable. Or, l'admiration peut être justifiée en ce qui concerne les différences, mais en ce qui concerne le général elle est une erreur complète. Que celui-ci puisse traverser la Manche à la nage, et celui-là parler vingt-quatre langues, et un troisième marcher sur la tête, etc., on peut, *si placet*, l'admirer ; si, par contre, celui que l'on décrit doit être grand sous le rapport du général, par ses vertus, sa foi, sa noblesse, sa fidélité, son endurance, etc., alors l'admiration est un rapport illusoire, ou peut aisément le devenir. Ce qui est grand sous le rapport du général ne doit donc pas être présenté comme objet d'admiration, mais comme *exigence*. En forme de possibilité la présentation devient exigence. Au lieu, comme on le fait d'habitude, de présenter le bien en forme de réalité, d'affirmer que tel ou tel a réellement vécu et réellement fait cela, et de transformer ainsi le lecteur en un contemplateur, un admirateur, un estimateur, on doit le présenter en forme de possibilité ; ainsi il est mis aussi près que possible du lecteur, s'il veut exister en lui. La possibilité opère avec l'homme idéal (non sous le rapport de la différence, mais du général), qui se rapporte à chaque homme comme une exigence. Dans la mesure où l'on insiste sur le fait qu'il s'agit de cet homme déterminé, on rend aux autres l'exception plus facile. On n'a pas besoin d'être précisément psychologue pour savoir qu'il y a une tromperie qui, justement avec l'aide de l'admiration, revendique une exception à la règle éthique. Au lieu que le modèle éthique et religieux doit avoir pour effet de tourner en dedans le regard de celui qui le contemple, au lieu qu'il doit repousser ce qui arrive, justement par le fait que l'on pose la possibilité comme terrain commun entre eux, la présentation dans la forme de la réalité attire esthétiquement les yeux de la foule ; et l'on discute, et l'on examine, et l'on tourne et retourne la chose sous toutes ses faces pour savoir si vraiment ..., etc., et l'on admire, la larme à l'œil, que vraiment ..., etc. Que Job crût, pour prendre cet exemple, doit être présenté de telle façon que cela signifie pour moi : ne dois-je pas aussi acquérir la foi ? mais cela

ne doit signifier en aucune façon que je suis au théâtre ou que je fais partie d'un public distingué qui doit faire une enquête pour savoir si vraiment ... et applaudir quand vraiment ... Aussi est-ce une préoccupation basement comique que celle que ressent parfois une paroisse, ou ses membres, à l'égard de l'homme qui leur a été commis comme pasteur, d'avoir un homme qui vraiment ... et c'est une joie et une admiration comique que celles qui consistent à avoir un pasteur dont il est de fait qu'il a vraiment ..., etc. De toute éternité il n'est pas vrai que quelqu'un ait été aidé à faire le bien par le fait qu'un autre l'a fait *vraiment* ; car, s'il en est venu à le faire vraiment, c'est parce qu'il a compris la réalité de l'autre comme une possibilité. Quand Thémistocle perdit le sommeil [Plutarque, *Thémistocle*, 3, 3] pour s'être représenté le triomphe de Miltiade, ce qui lui fit perdre le sommeil c'est qu'il comprit la réalité comme une possibilité. S'il avait passé son temps à se demander si vraiment Miltiade ..., et s'était réjoui de ce que vraiment Miltiade eût fait cela, il n'aurait pas eu d'insomnies, mais serait devenu un admirateur sommeillant, ou, au mieux, un admirateur docile de Miltiade, mais pas un Miltiade n° 2. Éthiquement parlant, on ne dort jamais mieux que d'admiration pour une réalité. Et si, éthiquement parlant, quelque chose peut stimuler un homme, c'est la possibilité, quand elle s'exige elle-même d'un homme.

CHAPITRE IV

LE PROBLÈME DES « MIETTES » : COMMENT UNE BÉATITUDE ÉTERNELLE PEUT-ELLE ÊTRE ÉDIFIÉE SUR UNE CONNAISSANCE HISTORIQUE ?

I. — POUR S'ORIENTER DANS L'ÉBAUCHE DES « MIETTES ».

§ 1. *Que le point de départ est pris dans le paganisme, et pourquoi ?*

Le lecteur du peu de philosophie contenu dans les *Miettes* se rappellera que cet ouvrage n'enseignait pas, mais expérimentait. Il prenait son point de départ dans le paganisme pour découvrir, par l'expérience, une conception de l'existence dont on pût dire en vérité qu'elle allât plus loin que le paganisme. La spéculation moderne semble presque avoir réussi le tour d'adresse d'aller *plus loin de l'autre côté* du christianisme, ou d'être allée si loin dans la compréhension du christianisme qu'elle est à peu près revenue au paganisme. Que quelqu'un préfère le paganisme au christianisme, il n'y a là rien de troublant, mais aboutir à considérer le paganisme comme ce qu'il y a de plus haut à l'intérieur du christianisme est une injustice, aussi bien vis-à-vis du christianisme qui devient quelque chose d'autre que ce qu'il est, que vis-à-vis du paganisme qui ne devient plus rien, alors qu'il était pourtant quelque chose. La spéculation qui a tout à fait compris le christianisme, et qui en même temps se proclame elle-même comme le plus haut développement au sein du christianisme [Hegel : *Logik*, I, p. 151 et suivantes.], a fait la découverte qu'il n'y a pas d'au-delà, et cela d'une façon si curieuse que les mots « là-haut », « au-delà » et autres du même genre ne sont que l'expression de l'incapacité dialectique d'un entendement fini. L'au-delà est devenu une plaisanterie, une traite si incertaine que non seulement personne ne l'honore, mais que personne ne s'en donne l'apparence, en sorte que l'on se borne à s'amuser à la pensée qu'il y a eu un temps où cette représentation transformait toute l'existence. On voit tout de suite quelle réponse au problème on doit attendre de ce côté : le problème est lui-même l'expression d'une incapacité dialectique ; car dans le céleste *sub specie aeterni* de la pensée pure la distinction est abolie. Mais voyez, le problème n'est pourtant pas un problème logique — qu'à donc de commun la pensée logique avec ce qu'il y a de plus pathétique (la question d'une béatitude éternelle) ; et le problème est un problème d'existence, mais exister c'est n'être pas *sub specie aeterni*. Peut-être se rendra-t-on compte ici combien il est juste, avant de s'engager dans une telle spéculation, de faire usage de règles de

prudence ; d'abord de séparer la spéculation et celui qui spécule, et ensuite (comme en matière de sorcellerie ou de possession) de faire usage de vigoureux exorcismes pour que le spéculant ensorcelé soit transformé ou métamorphosé à nouveau en sa forme réelle, celle d'un homme individuel *existant*.

Que ce dont il s'agissait dans l'expérience soit le christianisme, l'ouvrage ne le disait pas pour gagner quelque répit, afin de ne pas être aussitôt entraîné dans des questions historiques, historico-dogmatiques, introductives, ecclésiologiques, sur la question de savoir ce qu'est vraiment le christianisme et ce qu'il n'est pas. Car, à cet égard, aucun homme ne s'est jamais trouvé si mal en point que le christianisme ces derniers temps. Tantôt on le donne comme spéculatif et on aboutit au paganisme, tantôt on ne sait même pas avec précision ce qu'il est. On n'a qu'à parcourir un catalogue de foire [un catalogue des nouveaux livres paraissait dans les foires de Francfort et de Leipzig] pour voir dans quel temps nous vivons. Quand, dans la vie quotidienne, on entend vendre les crevettes à la criée, on pense aussitôt que c'est le milieu de l'été, quand ce sont de vertes guirlandes, que c'est le printemps, quand ce sont les moules, que c'est l'hiver. Mais quand, comme l'hiver dernier, on entend le même jour que les crevettes, les guirlandes et les moules sont à vendre, on se sent tenté d'admettre que l'existence est devenue confuse et que le monde ne pourra pas tenir jusqu'à Pâques. Mais on a une impression encore plus troublante quand on fait attention un instant à ce qu'on offre dans un catalogue de foire, aussi bien de la part des éditeurs, qui sont devenus à un haut degré agents dans la littérature, que de la part des écrivains. En fin de compte c'est un temps très agité — ou au moins très confus — que celui où nous vivons.

Pour, donc, gagner un jour de repos, dont la terminologie chrétienne, fatiguée par la vie, a le plus grand besoin (car, profondément tranquille et impénétrable elle est devenue bientôt à bout de souffle et insignifiante) et pour, dans la mesure du possible, éviter d'être mêlé à la foule, je préférerai taire le nom du christianisme et m'abstenir des expressions qui sont toujours à nouveau jetées çà et là en désordre dans la discussion. Toute la terminologie chrétienne est mise sous séquestre par la spéculation, car la spéculation est, comme on sait, le christianisme. Les journaux eux-mêmes se servent des termes dogmatiques les plus hauts comme d'ingrédients ingénieux, et, tandis que les hommes politiques, soucieux, s'attendent à une banqueroute des États, c'est peut-être une banqueroute plus importante dans le monde spirituel qui est sur le point de se produire, parce que les concepts perdent peu à peu leur sens et que les mots deviennent propres à signifier tout, en sorte que la lutte est parfois aussi ridicule que l'entente. Car il est toujours ridicule de se battre pour, et de s'unir sur, des mots vides de sens, mais quand les mots les plus solides

eux-mêmes sont devenus vides, quoi alors ? De même qu'un homme vieux qui a perdu les dents ne mâche plus qu'avec ses chicots, de même les discours modernes chrétiens sur le christianisme ont perdu pour mordre la force d'une terminologie énergique — et le tout est un babillage sans mordant.

Que la confusion en ce qui concerne le christianisme vienne de ce qu'on l'a fait rétrograder dans la vie de tout un stade, cela est tout à fait clair. Le fait que nous devenons chrétiens enfants a donné lieu à admettre aussitôt qu'on est ce qu'on a anticipé *κατὰ δύναμιν*. C'est pourquoi si l'on peut très bien faire l'apologie et la louange du baptême des enfants, aussi bien comme expression de l'intérêt plein de bonnes intentions que leur porte l'Église — une protection contre les hommes dissipés — que comme expression de la belle sollicitude qu'ont pour eux de pieux parents, il n'en reste pas moins que la responsabilité incombe par la suite à l'individu lui-même. Mais il est et reste risible de voir des gens qui sont chrétiens uniquement en vertu de leur acte de baptême se comporter à *la* [en français dans le texte] chrétienne dans de grandes occasions ; car le plus risible de ce que le christianisme peut jamais devenir est ce qu'on appelle dans un sens trivial des us et coutumes. Être poursuivie, abominée, bafouée et tournée en dérision, ou bénie et louée, cela convient à la plus forte de toutes les puissances, mais être une timide habitude *de bon ton* [en français dans le texte] ou autres choses de ce genre, c'est son contraire absolu. Que l'on essaie de se représenter cela par une simple métaphore. Il est convenable qu'un roi soit aimé de son peuple, honoré dans sa majesté, ou alors, si les choses vont mal, eh bien, que son trône soit renversé dans une émeute, qu'il tombe sur le champ de bataille, que loin, loin de tout ce qui le rappelle, il se consume dans une prison d'État. Mais un roi transformé en un domestique de louage affairé, qui se sent on ne peut mieux dans cette situation, c'est une métamorphose qui crie vers le ciel plus haut qu'un assassinat. Inversement, il peut être risible que des chrétiens, parfois, par exemple à des enterrements, aient recours à des expressions païennes, champs-élysées et autres choses de ce genre ; mais il est également risible qu'un homme pour qui le christianisme n'a jamais rien signifié, même pas assez pour y renoncer, que cet homme meure, et qu'alors le pasteur devant sa tombe l'introduise sans plus dans la béatitude éternelle, telle qu'on l'entend dans la terminologie chrétienne. Qu'on ne me rappelle pas qu'il doit pourtant toujours subsister une distinction entre l'Église visible et l'Église invisible et que personne ne peut avoir l'audace de juger les cœurs. Pas du tout, non, pas du tout. Quand on est devenu chrétien et qu'on s'est fait baptiser à un âge mûr, alors il pourrait être question d'une sorte de certitude que le christianisme avait une certaine signification pour le baptisé. Qu'il soit alors réservé à Dieu de juger les cœurs ! Mais quand on est

baptisé à l'âge de quinze jours, quand on doit considérer comme une commodité d'être *de nomine* un chrétien, quand le fait de se séparer du christianisme ne ferait qu'occasionner de la peine et du dérangement, quand le jugement des contemporains, comme nous l'avons dit plus haut, s'exprimerait à peu près ainsi : il est pourtant honteux de sa part de faire tant d'embarras avec ça, alors on ne peut tout de même pas nier que le fait d'appartenir à l'Église visible ne soit devenu un signe très douteux du fait d'être vraiment un chrétien. L'Église visible s'étend de telle façon que finalement le rapport se renverse, et de même qu'autrefois il fallait de la force et de l'énergie de conviction pour devenir un chrétien, de même aujourd'hui il faut du courage et de l'énergie (même s'il n'y a pas lieu de louer cette manifestation) pour renoncer à être chrétien — par contre il suffit d'irréflexion pour être un tel chrétien. C'est pourquoi il peut être bon de présenter la défense du baptême des enfants, et il n'y a pas besoin d'introduire en cette matière un nouvel usage, mais, comme tout est changé, le clergé devrait comprendre lui-même que, de même qu'il fut un temps où c'était son devoir, quand il n'y avait que peu de chrétiens, de gagner des hommes au christianisme, de même le devoir consiste aujourd'hui à les gagner, là où c'est possible, en les effrayant — leur malheur n'est-il pas en effet d'être soi-disant chrétiens. Quand le christianisme est venu dans le monde on n'était pas chrétien, et la difficulté était de le devenir ; maintenant la difficulté pour le devenir est qu'il faut transformer par un travail personnel un chrétien qui ne l'était jusqu'à présent que de nom en un vrai chrétien en puissance. Et la difficulté est d'autant plus grande que ceci doit se passer dans le for intérieur de l'individu lui-même sans aucune action décisive extérieure, pour que ce ne devienne pas une hérésie anabaptiste ou quelque chose de semblable. Mais, déjà dans le monde extérieur, chacun sait bien que sauter en l'air de l'endroit où l'on est et retomber au même endroit est le plus difficile de tous les sauts, et que le saut devient plus facile quand un espace est posé entre l'endroit où se tient le sauteur et celui où il doit retomber. Et de même la décision est la plus difficile là où celui qui se décide n'est pas éloigné de la décision (comme quand celui qui n'est pas chrétien doit décider s'il veut le devenir), mais où il semble que ce soit déjà décidé. Dans ce cas, en effet, la difficulté est double : d'abord du fait que la première décision est une apparence, une possibilité, et ensuite du fait de la décision elle-même. Si je ne suis pas un chrétien, et que la décision est d'en devenir un, le christianisme m'aide à devenir attentif à la décision, et la distance qui me sépare du christianisme me vient en aide, comme l'élan aide le sauteur ; mais si la chose est déjà en quelque sorte décidée, si je suis déjà chrétien (c'est-à-dire si je suis baptisé, ce qui n'est pourtant qu'une possibilité) alors il n'y a rien qui m'aide à devenir, bien attentif à la décision, mais au contraire (ce qui accroît la

difficulté) quelque chose qui m'empêche d'y faire attention, je veux dire la décision apparente. Bref : *il est plus facile de devenir un chrétien quand on n'en est pas un, que de devenir un chrétien quand on en est un ; et cette décision est réservée à celui qui a été baptisé quand il était enfant.*

Qu'est le baptême sans assentiment intérieur ? Oui, il est la possibilité que l'enfant baptisé puisse devenir un chrétien, ni plus ni moins. L'analogie serait : de même qu'il faut être né, être venu à l'existence pour devenir un homme, car un enfant ne l'est pas encore, de même il faut être baptisé pour devenir un chrétien. Pour l'homme plus âgé qui n'a pas été baptisé enfant, il est vrai qu'il devient chrétien par le baptême, parce qu'il peut, dans le baptême, s'approprier la foi. Retirez l'appropriation du christianisme, quel est alors le mérite de Luther ? Mais ouvrez-le et sentez à chaque page la forte pulsation de l'appropriation, sentez-le dans la frémissante allure de tout son style qui ne cesse pour ainsi dire d'avoir derrière lui l'orage de l'épouvante qui foudroya Alexius et suscita Luther. Le papisme n'avait-il pas l'objectivité et les définitions objectives, et de l'objectif, de l'objectif, de l'objectif à revendre ? Que lui manquait-il ? L'appropriation, l'intériorité. « Mais nos subtils sophistes ne disent rien, dans ces sacrements, de la foi, mais caquettent seulement avec application de la vertu réelle des sacrements (de l'objectif), car ils apprennent toujours et n'arrivent pourtant pas à la connaissance de la vérité » [En allemand dans le texte] (*De la captivité de Babylone*, Petite édition de Gerlach, 4^e volume, page 195. Édition Walchs, XIX, p. 149). Mais en prenant ce chemin ils auraient pourtant dû arriver à la vérité, si la vérité consiste en l'objectivité. Qu'il soit donc vrai autant qu'on voudra, que le christianisme ne réside pas dans la différence, et que ce soit la bienheureuse consolation de la vie terrestre que la sainte humanité du christianisme se montre en ce qu'il peut être assimilé par tous — mais cela doit-il être entendu ainsi que chacun, par là, est sans plus un chrétien s'il a été baptisé à l'âge de quinze jours ¹ ? La vie chrétienne n'est pas une chose commode, le simple d'esprit doit tout aussi bien que le sage pouvoir exister en elle — alors la vie chrétienne devient quelque chose d'autre que d'avoir un acte de baptême dans son tiroir et de le produire si l'on veut faire des études ou contracter mariage ; quelque chose d'autre que de porter toute sa vie un acte de baptême dans sa poche de gilet. Mais un chrétien est devenu peu à peu quelque chose qu'on est comme cela sans plus et dont nos parents, plus que nous-mêmes, portent la responsabilité :

¹ Dans les *Miettes* j'ai exprimé cette difficulté en disant qu'on a fait une tentative pour naturaliser le christianisme, si bien qu'en fin de compte être chrétien et être homme est identique, et qu'on naît en tant que chrétien comme on naît en tant qu'homme, ou que du moins la naissance et la régénération ont été rapprochées jusqu'à n'être plus éloignées que d'un espace de temps de quinze jours.

celle de n'avoir pas négligé de nous baptiser. C'est ainsi qu'il arrive dans la chrétienté, d'une façon étrange mais pas du tout rare, qu'un homme, en ce qui le concerne lui-même, pense : « Mes parents ont déjà pris soin que je sois baptisé » et tient la question pour réglée, mais qu'ensuite, quand il devient lui-même père, le souci s'éveille quand même en lui que son enfant soit baptisé. Ainsi la préoccupation de devenir un chrétien est passée de l'individu lui-même à son tuteur. En sa qualité de tuteur le père veille à ce que l'enfant soit baptisé, peut-être aussi en pensant à toutes les difficultés de police et aux désagréments auxquels l'enfant est exposé quand il n'est pas baptisé. Et l'éternité là-haut et le sérieux solennel du jugement (où, remarquons-le bien, doit être décidé si j'ai été un chrétien, et non pas si en ma qualité de tuteur je me suis occupé de faire baptiser mes enfants) se transforment en une scène de la rue, ou en une scène dans un bureau de passeports, où les défunts viennent en courant avec leurs certificats — délivrés par le sacristain. Qu'il soit donc vrai autant qu'on voudra que le baptême est un passeport divin pour l'éternité, mais, quand la légèreté et l'esprit mondain veulent s'en servir comme permis d'entrée, est-il encore un semblable passeport ? Le baptême n'est pourtant pas la feuille de papier que délivre le sacristain — qui de temps en temps se trompe ; le baptême n'est pourtant pas seulement le fait extérieur qu'on a été baptisé le 7 septembre à 11 heures. Que le temps, l'existence dans le temps, soit décisif pour une béatitude éternelle est en somme quelque chose de si paradoxal que le paganisme ne peut pas le penser ; mais régler le tout, à l'âge de quinze jours, le 7 septembre, en l'espace de cinq minutes, semble tout de même être un petit peu trop paradoxal. Il ne manquerait plus que l'on soit aussi au berceau marié avec telle ou telle, inscrit dans telle ou telle situation bourgeoise, etc., ainsi on aurait, au jeune âge de quinze jours, tout réglé pour sa vie entière — la décision ultérieure consistant à répéter la première, ce qui serait bien trouvé en valoir la peine pour un projet de mariage, mais peut-être pas pour le christianisme. Voyez, il fut un temps dans le monde où, quand tout croulait pour un homme, il lui restait pourtant l'espoir de devenir un chrétien ; maintenant on l'est, et on est de tant de façons tenté d'oublier — de le devenir.

Dans de telles conjonctures (le caractère scabreux de la spéculation d'un côté et, de l'autre, le fait que l'on est sans plus un chrétien) il est toujours plus difficile de trouver un point de départ si l'on veut savoir ce qu'est le christianisme. La spéculation produit en effet le paganisme comme résultat du christianisme ; et le fait que l'on est sans plus un chrétien parce qu'on a reçu le baptême transforme les membres de la chrétienté en païens baptisés. C'est pourquoi j'ai eu recours au paganisme, à la Grèce, qui représente l'intellectualité, et à son plus grand héros : Socrate. Après m'être ainsi saisi du paganisme,

j'ai cherché, en le prenant comme point de départ, à trouver une différence aussi décisive que possible. Quant à savoir si ce dont il s'agissait dans l'expérience était le christianisme, c'est une autre question, mais ceci était pourtant acquis que la spéculation chrétienne moderne, si elle a ses catégories essentielles communes avec le paganisme, ne peut être le christianisme.

§ 2. L'importance d'un accord provisoire sur ce qu'est le christianisme avant qu'il puisse être question d'une médiation entre le christianisme et la spéculation. L'absence de cet accord favorise la médiation, cependant qu'elle la rend illusoire. Son intervention empêche la médiation.

Qu'une béatitude éternelle dans le temps devienne décisive par le rapport à quelque chose d'historique, était ce dont il s'agissait dans l'expérience, et ce que j'appelle maintenant le chrétien. Et personne tout de même ne niera que dans le Nouveau Testament l'enseignement du christianisme soit que la question de la béatitude éternelle de l'individu se décide dans le temps et d'après le rapport entretenu avec le christianisme considéré comme quelque chose d'historique. Et, pour ne pas troubler les esprits en éveillant la pensée du malheur éternel, je tiens à remarquer que je ne parle que du positif, c'est-à-dire que le croyant dans le temps devient certain de sa béatitude éternelle par son rapport avec quelque chose d'historique.

Pour ne pas troubler les esprits je ne désire pas non plus aller chercher d'autres déterminations chrétiennes ; elles sont d'ailleurs toutes contenues dans celle-ci et se laissent logiquement déduire d'elle ; aussi bien constitue-t-elle vis-à-vis du paganisme l'antithèse la plus nette. Je répète seulement une fois de plus : quant à savoir si le christianisme a raison je n'en décide pas. J'ai déjà dit dans la brochure ce que je ne cesse de reconnaître, que mon peu de mérite, s'il doit en être question, consiste en ce que je pose le problème.

Pourtant si je ne fais mention que du christianisme et du Nouveau Testament, commence tout de suite une délibération sans fin. C'est ainsi que, pour un spéculant, il n'y aura rien de plus facile que de trouver tel ou tel passage de l'Écriture qu'il puisse invoquer en sa faveur. Car la spéculation n'a même pas jusqu'à présent tiré au clair dans quel sens elle veut se servir du Nouveau Testament. Tantôt on dit sans plus que le Nouveau Testament se tient sur le plan de la représentation, d'où il semble suivre qu'on ne peut argumenter en le prenant comme point de départ, tantôt on fait grand cas d'avoir pour soi l'autorité de la Bible, quand la spéculation trouve un passage qu'elle peut invoquer.

L'accord provisoire dont il s'agit pour déterminer ce qu'est le christianisme, avant qu'on ne l'explique, afin qu'au lieu d'expliquer le

christianisme on n'invente pas quelque chose qu'on explique à sa place, cet accord provisoire est d'une importance extrême et décisive. De cette comparution des deux parties devant la commission de conciliation (pour que la médiation ne devienne pas elle-même une des parties et en même temps la commission devant laquelle elles comparaissent) la spéculation ne semble pas se préoccuper, préférant simplement tirer son profit du christianisme. De même que dans une affaire plus modeste il s'est trouvé tel ou tel qui ne se préoccupait pas beaucoup de comprendre Hegel, mais bien du profit qu'il aurait à aller plus loin que Hegel, de même il est aussi très alléchant, quand on a affaire à quelque chose d'aussi grand et d'aussi significatif que le christianisme, d'aller plus loin. Mais alors, il faut que le christianisme soit là, non pas précisément dans l'intérêt de celui-ci, mais pour justifier la prétention qu'on a d'aller plus loin. — D'un autre côté, la considération de ce qu'est le christianisme ne peut être une considération savante, car au même moment, comme nous l'avons montré dans la première partie de cet ouvrage, nous entrons dans une approximation qui ne sera jamais terminée. La médiation entre le christianisme et la spéculation sera alors impossible pour une autre raison, parce que la considération ne peut jamais être terminée.

La question de ce qu'est le christianisme doit donc être posée, mais pas non plus d'une façon savante, et pas non plus partiellement en raison de la présupposition que le christianisme est une doctrine philosophique, car alors la spéculation est plus que partie, mais tout à la fois juge et partie. La question doit donc être posée sur le plan de l'existence, et alors il faut aussi pouvoir y répondre et y répondre brièvement. Tandis, en effet, qu'on peut comprendre qu'un savant théologien consacre toute sa vie à de savantes recherches sur l'Écriture et l'Église, ce serait tout de même une contradiction risible si un homme existant qui demande, en considération de l'existence, ce qu'est le christianisme, devait consacrer toute sa vie à le considérer — car quand, alors, existerait-il en lui ?

La question de ce qu'est le christianisme ne doit donc pas être confondue avec la question objective de la vérité du christianisme que nous avons traitée dans la première partie de cet ouvrage. On peut bien, objectivement, demander ce qu'est le christianisme, en tant que celui qui demande veut le poser devant lui et laisser en suspens jusqu'à nouvel ordre la question de savoir s'il est, ou non, la vérité (la vérité est la subjectivité). Alors il s'interdit tout vénérable zèle pour prouver sa vérité ainsi que tous efforts spéculatifs pour « aller plus loin » ; il souhaite la tranquillité et ne désire ni recommandations ni empressement, mais seulement de savoir ce qu'est le christianisme.

Ou bien ne peut-on apprendre ce qu'est le christianisme sans être soi-même un chrétien ? Toutes les analogies semblent parler en

faveur de l'affirmative, et le christianisme lui-même doit considérer comme des faux chrétiens ceux qui savent seulement ce qu'est le christianisme. L'affaire a de nouveau été ici embrouillée par le fait qu'on acquiert l'apparence d'un chrétien en étant tout de suite baptisé comme enfant. Mais quand le christianisme est arrivé dans le monde, ou quand il est introduit dans un pays païen, il n'écartait pas alors, ni n'écarte aujourd'hui, les générations déjà adultes et ne s'emparait pas exclusivement des petits enfants. C'est alors que les choses étaient dans l'ordre : alors il était difficile de devenir un chrétien, et l'on ne s'occupait pas de comprendre le christianisme. Maintenant nous avons presque atteint cette parodie que devenir un chrétien n'est rien du tout, mais que comprendre le christianisme est une tâche très ardue et absorbante. Ainsi tout est renversé, le christianisme est transformé en une sorte de doctrine philosophique dont la difficulté consiste en effet à la comprendre, alors que le christianisme se rapporte essentiellement à l'existence et que c'est devenir chrétien qui est la chose difficile ¹. C'est pourquoi la foi est détrônée par rapport à la compréhension, au lieu qu'elle est en effet ce qu'il y a de plus haut, quand la difficulté consiste à devenir un chrétien. — Prenons par exemple un philosophe païen auquel le christianisme a été annoncé — mais non plus pourtant comme encore une doctrine philosophique qu'il devrait comprendre, mais avec la question s'il veut devenir un chrétien : ne lui a-t-on pas dit avec cela ce qu'est le christianisme, en sorte qu'il puisse alors choisir ?

A la question : peut-on savoir ce qu'est le christianisme sans être un chrétien ? il faut donc répondre par l'affirmative. Autre est la question : peut-on savoir ce qu'est un chrétien, sans l'être ? à laquelle il faut répondre par la négative. Par contre il faut bien que le chrétien sache en même temps ce qu'est le christianisme et qu'il puisse nous le dire — dans la mesure où il l'est lui-même devenu. Je ne crois pas que la difficulté qu'il y a à être devenu chrétien à l'âge de quinze jours puisse être exprimée plus fortement qu'en rappelant qu'on en est venu ainsi à trouver des chrétiens — qui ne sont pas encore devenus des chrétiens. Le passage au christianisme s'effectue de si bonne heure

¹ Si l'on a affaire à une doctrine, sa compréhension est ce qu'il y a de plus haut, et devenir un disciple est une façon insidieuse pour les personnes qui ne comprennent pas quelque chose de s'y introduire subrepticement et de se poser comme s'ils l'avaient comprise ; si l'on a affaire à un message existentiel, ce qu'il y a de plus haut est d'exister en lui, et vouloir le comprendre est un faux-fuyant rusé pour esquiver sa tâche. Devenir hégélien est suspect, comprendre Hegel est le plus haut ; devenir un chrétien est le plus haut, vouloir comprendre le christianisme est suspect. — Ceci correspond tout à fait à ce qui a été développé dans le chapitre précédent sur la possibilité et la réalité. Dans une doctrine le rapport de possibilité est le plus haut, dans un message existentiel c'est la réalité. Vouloir comprendre un message existentiel équivaut à transformer son rapport avec lui en un rapport de possibilité.

que ce passage n'est qu'une possibilité de l'effectuer. Qui en effet est vraiment devenu chrétien doit pourtant avoir connu un temps où il n'était pas chrétien, il doit de même avoir connu un temps où il apprenait à savoir ce qu'est le christianisme, il doit encore, s'il n'a pas tout à fait perdu le souvenir de la manière dont il existait lui-même avant qu'il ne devînt chrétien, être en mesure, par la comparaison de sa vie précédente avec sa vie chrétienne, de dire ce qu'est le christianisme en ce qui le concerne. Dès que l'état transitoire se produit dans le temps où le christianisme arrive dans le monde, ou est introduit dans un pays païen, tout devient clair. Alors c'est la plus terrible des décisions dans la vie d'un homme de devenir un chrétien, alors il s'agit, à travers le désespoir et le scandale (les deux Cerbère qui montent la garde devant l'accès du christianisme) de gagner la foi. Cette terrible épreuve de la vie, où l'éternité fait la censure, un enfant de quinze jours ne peut pourtant en être quitte, même s'il a du sacristain tous les certificats du monde comme quoi il est baptisé. Mais pour le baptisé aussi il faut bien pourtant qu'il vienne plus tard un moment qui correspond essentiellement à l'état de transition, quand celui-ci se produit en même temps que la venue du christianisme dans le monde ; il faut donc que vienne pour le baptisé un moment où, quoique chrétien, il demande ce qu'est le christianisme — pour devenir un chrétien. Par le baptême le christianisme lui donne un nom et il est *de nomine* un chrétien ; mais c'est dans la décision qu'il devient un chrétien et qu'il donne au christianisme son nom (*nomen dare alicui*). Prenons un philosophe païen ; il ne devint pourtant pas chrétien quand il avait quinze jours et ne savait pas ce qu'il faisait (explication vraiment bien singulière de la démarche la plus décisive, qu'elle soit faite quand on ne sait pas soi-même ce qu'on fait !) il savait bien ce qu'il faisait, qu'il se décidait à un rapport avec le christianisme, jusqu'à ce qu'il lui arrivât cette chose merveilleuse qu'il devînt un chrétien (si nous voulons nous exprimer ainsi) où jusqu'à ce qu'il choisît de le devenir : il savait donc alors, quand il embrassait le christianisme, quand il n'était pas encore chrétien, ce qu'était le christianisme.

Mais pendant que tout le monde a beaucoup à faire à déterminer savamment le christianisme et à le comprendre spéculativement, on ne voit jamais la question de ce qu'est le christianisme posée de telle façon que l'on remarque qu'elle vient de quelqu'un qui la pose en considération de l'existence ou dans l'intérêt d'exister. Et pourquoi personne ne le fait-il ? Eh, naturellement, parce que nous sommes tous sans plus des chrétiens. Et, à l'aide de cette remarquable invention : être sans plus un chrétien, on a été si loin dans la chrétienté qu'on ne sait pas exactement ce qu'est le christianisme ; et, parce que l'explication de ce qu'est le christianisme a été confondue avec l'explication savante et spéculative du christianisme, elle est devenue

une affaire de si longue haleine qu'on n'en a pas encore tout à fait fini avec elle : on attend encore un nouvel ouvrage. Celui qui, dans l'hypothèse où l'état transitoire dont nous parlions s'est produit en même temps que la venue du christianisme dans le monde, celui qui devint alors réellement un chrétien, il savait bien ce qu'était le christianisme, et qui veut réellement devenir un chrétien doit ressentir pour l'être cette impulsion, une impulsion dont je ne crois pas que même la mère la plus follement entichée de son enfant la découvre chez lui au jeune âge de quinze jours. Mais, n'est-ce pas, nous sommes tous des chrétiens. Les chrétiens savants disputent de ce qu'est à proprement parler le christianisme, mais il ne leur vient jamais une autre pensée que de se croire eux-mêmes chrétiens, comme s'il était possible de savoir de soi avec certitude qu'on est quelque chose dont on ne sait pas exactement ce que c'est. Le sermon s'adresse à « la communauté des chrétiens » et traite pourtant presque toujours de ce qui est chrétien, recommande de saisir la foi (donc de devenir un chrétien) engage les hommes à accepter le christianisme — et les hommes auxquels on parle sont la communauté chrétienne et sont donc bien des chrétiens. Si alors il meurt demain un auditeur qui, hier, vraiment saisi par le sermon du pasteur recommandant le christianisme, pensait « il ne s'en faut que de peu que je devienne un chrétien », alors il sera enterré après-demain comme chrétien — car il était, comme on sait, un chrétien.

Ce qui, donc, semble être en soi-même si évident, qu'un chrétien doit pourtant savoir ce qu'est le christianisme, le savoir avec la concentration et la décision que présuppose, aussi bien qu'elle la donne, la conscience d'avoir fait le pas le plus décisif, ce n'est plus maintenant si facile à comprendre. Nous sommes tous, comme on sait, des chrétiens, un spéculant est aussi baptisé à l'âge de quinze jours. Si maintenant un spéculant dit : je suis un chrétien (c'est-à-dire, remarquons-le bien, baptisé à l'âge de quinze jours), un chrétien doit pourtant bien savoir ce qu'est le christianisme ; le vrai christianisme, dis-je, est la médiation du christianisme, et le fait que je suis moi-même un chrétien peut répondre de la vérité de cette thèse : que répondrons-nous alors ? Là-dessus il faut répondre : quand un homme dit : je suis un chrétien, *ergo* je dois bien aussi savoir ce qu'est le christianisme et n'ajoute pas un mot, il faut s'en tenir là ; il serait vraiment fou de le contredire puisqu'il ne dit rien. Mais s'il commence à développer ce qu'il entend par christianisme, il faut, même sans être un chrétien, pouvoir savoir si c'est ou non le christianisme, si l'on peut, sans être un chrétien, savoir ce qu'est le christianisme. Si ce qu'il explique être le christianisme est essentiellement identique au paganisme, on est en droit de nier que ce soit le christianisme.

Il faut donc, avant toutes choses, décider ce qu'est le christianisme avant qu'il puisse être question d'une médiation. Mais la spéculation ne l'entend pas ainsi, elle ne procède pas en déterminant d'abord ce qu'est la spéculation, puis ce qu'est le christianisme, pour voir ensuite si les deux contraires se laissent concilier ; elle ne s'assure pas d'abord, par leur signature, de l'identité respective des parties adverses en cause, avant de passer à les mettre d'accord. Si l'on demande ce qu'est le christianisme, elle répond sans plus : la *conception* spéculative du christianisme, sans se préoccuper dans quelle mesure cela a un sens de distinguer entre une chose et la conception de cette chose ; ce qui, même pour la spéculation, semble être d'importance, car, si le christianisme lui-même consiste en la conception de la spéculation, il n'y a pas à vrai dire de médiation, car il n'y a pas d'opposition, et une médiation entre deux choses identiques n'a pas de signification. Mais alors il vaut peut-être mieux demander à la spéculation ce qu'est la spéculation. Mais voyez, alors on apprend que la spéculation est la réconciliation, est la médiation, — est le christianisme. Mais si la spéculation et le christianisme sont identiques, que doit alors signifier la réconciliation des deux ? Et alors le christianisme est essentiellement paganisme, car la spéculation ne niera tout de même pas qu'il y a eu de la spéculation dans le paganisme. — Que la spéculation en un certain sens parle d'une façon très conséquente, je le reconnais volontiers, mais ce discours conséquent montre en même temps qu'avant la transaction aucun accord provisoire n'est intervenu, sans doute parce qu'on n'a pas pu trouver le troisième lieu où les parties adverses dussent comparaître.

Mais même si la spéculation admet une différence entre le christianisme et la spéculation, quand ce ne serait, à défaut d'autre motif, que pour avoir le plaisir de s'entremettre, si néanmoins elle n'indique pas que la différence est nette et décisive, il faut demander : la *médiation* n'est-elle pas l'idée de la spéculation ? Quand, donc, *elle s'entremet* entre les contraires, ceux-ci (spéculation — christianisme) ne sont pas, devant elle, sur le même pied ; mais le christianisme constitue un moment à l'intérieur de la spéculation, et la balance penche en faveur de la spéculation parce qu'il y avait de son côté un excédent de poids et parce qu'il n'y a pas eu de moment d'équilibre où l'on eût fait le poids des contraires. Quand une médiation s'exerce entre deux thèses contraires et que celles-ci sont unifiées en une synthèse supérieure, celles-ci peuvent être de même niveau, parce qu'aucune des deux n'est en opposition avec la spéculation, mais quand l'un des contraires est la spéculation elle-même et l'autre le contraire de la spéculation, et qu'une médiation s'exerce, et que la médiation n'est autre que l'idée de la spéculation, ce qu'on dit d'un contraire de la spéculation a un sens illusoire, car la puissance qui exerce la conciliation est la spéculation elle-même (c'est-à-dire son

idée, qui est la médiation). A l'intérieur de la spéculation on peut faire sa place relative à ce que la spéculation veut être, et les contraires peuvent être conciliés, je veux dire les contraires qui ont ceci de commun qu'ils sont, chacun pour soi, des tentatives spéculatives. Quand, ainsi, la spéculation exerce sa médiation entre la doctrine des Éléates et celle d'Héraclite, cela peut être tout à fait correct, car la doctrine des Éléates ne se rapporte pas comme un contraire à la spéculation, mais est elle-même spéculative, et de même la doctrine d'Héraclite. Il en est autrement quand le contraire s'oppose, en somme, à la spéculation. Si une médiation doit ici s'exercer (et on sait que la médiation est l'idée de la spéculation) cela signifie que la spéculation juge entre elle-même et son contraire, et est ainsi juge et partie. Ou bien cela veut dire que la spéculation présuppose qu'il n'y a absolument pas de contraire à la spéculation, en sorte que chaque contraire, en tant qu'il réside à l'intérieur de la spéculation, n'est que relatif. Mais ceci devrait justement être débattu dans l'arrangement provisoire. Peut-être la spéculation ne craint-elle tant d'élucider ce qu'est le christianisme, peut-être n'est-elle si pressée de mettre en train et de recommander la médiation, que parce qu'elle aurait le pire à craindre si ce qu'est le christianisme devenait clair. De même que, dans un État où un ministère d'émeute a pris le pouvoir, on tient le Roi éloigné pendant que le ministère séditieux agit au nom du Roi : ainsi se comporte la spéculation qui médiatise le christianisme.

Pourtant la difficulté que le christianisme doive être un moment à l'intérieur de la spéculation a sans doute donné occasion à la spéculation de faire de petites concessions. La spéculation a pris le titre de « chrétienne », par l'addition de cet adjectif elle a voulu reconnaître le christianisme, de même que parfois, quand un mariage est contracté entre deux familles nobles, on forge avec les noms des deux familles un nom qui leur soit commun, ou encore quand deux maisons commerce se fondent en une seule firme qui porte le nom des deux. Or, si les choses étaient telles, comme on l'admet si légèrement, que, ce ne soit rien du tout de devenir un chrétien, alors le christianisme devrait naturellement être ravi d'avoir trouvé un si bon parti et d'être arrivé à un honneur et à une considération presque aussi grands que ceux dont jouit la spéculation. Si, par contre, c'est la plus ardue de toutes les tâches de devenir un chrétien, alors c'est plutôt l'illustre spéculant qui semble faire une affaire, en tant qu'il a le profit, par la firme, de devenir un chrétien. Mais devenir un chrétien est vraiment la plus ardue de toutes les tâches, parce que cette tâche, bien que la même pour tous, varie suivant les forces de chaque individu, ce qui n'est pas le cas pour des tâches d'un autre caractère. Pour comprendre, par exemple, un esprit clair a un avantage manifeste sur un cerveau borné ; mais il n'en est pas ainsi pour la foi. Quand en effet la foi exige qu'on renonce à son

entendement, il devient tout aussi pénible pour l'homme le plus intelligent de croire, que pour l'homme le plus borné, ou cela devient même encore plus difficile pour le premier. On voit à nouveau combien il est scabreux de transformer le christianisme en une doctrine qu'il s'agit de comprendre, car alors c'est dans la différence que réside le devenir chrétien. Qu'est-ce qui manque donc ici ? L'accord provisoire où le statut de chaque partenaire est apuré avant que la nouvelle firme se fonde. — Mais allons plus loin : cette spéculation chrétienne spéculait donc à l'intérieur du christianisme. Pourtant cette spéculation est quelque chose d'autre que cet *usus instrumentalis* de la raison [philosophie instrumentale : la logique] et quelque chose d'autre que la spéculation qui, tout à fait conséquente, car elle n'était que spéculation à l'intérieur du christianisme, admettait que quelque chose fût vrai dans la philosophie qui ne l'était pas dans la théologie. Les choses étant ainsi comprises, il est dans l'ordre de spéculer à l'intérieur d'une présupposition, ce que veut indiquer cette spéculation chrétienne par le prédicat « chrétien ». Mais alors quand cette spéculation qui commence par une présupposition, à mesure qu'elle va plus loin, finit par s'exercer aussi sur la présupposition, c'est-à-dire la fait disparaître, quoi alors ? Oui, alors la présupposition était de la comédie. On raconte des Molboer [habitants de Mols : des paysans arriérés du Jutland d'autrefois] que voyant un arbre qui se penchait vers l'eau et émus à la pensée que l'arbre avait soif ils décidèrent de l'aider. A cette fin l'un d'eux se suspendit à l'arbre, un autre à ses pieds, et ainsi ils formèrent toute une rangée dont l'idée commune était d'aider l'arbre — le tout sous la présupposition que le premier tienne bon. Car le premier c'était la présupposition. Mais qu'arrive-t-il ? Tout à coup il lâche tout pour se cracher dans les mains, de façon à pouvoir tenir plus solidement — et alors ? Oui, alors les Molboer tombèrent dans l'eau, et pourquoi ? Parce que la présupposition était abandonnée. Quand, à l'intérieur d'une présupposition, on spéculait de telle façon que finalement on entraîne celle-ci dans la spéculation, on fait exactement le même tour d'adresse que quand, à l'intérieur d'un hypothétique « si », on pense quelque chose de si évident que cela a le pouvoir de transformer l'hypothèse, à l'intérieur de laquelle cela a sa signification, en réalité. — Et, en ce qui concerne la prétendue spéculation chrétienne, de quelle présupposition peut-il en somme être question, sinon de celle-ci que le christianisme est justement le contraire de la spéculation, qu'il est le miraculeux, l'absurde, avec l'exigence qu'il adresse à l'individu d'exister en lui et de ne pas perdre de temps avec le vouloir-comprendre spéculatif. Si maintenant il doit être spéculé à l'intérieur de cette présupposition, la spéculation trouvera sa tâche beaucoup plus en ce qu'elle s'approfondira dans l'impossibilité de comprendre

spéculativement le christianisme, ce qui a été caractérisé plus haut comme étant la tâche du sage.

« Mais », dira peut-être le spéculant, « si le christianisme doit être exactement l'opposé de la spéculation, s'il est son contraire absolu, je ne peux pas du tout en venir à spéculer sur le christianisme, car toute spéculation consiste en médiation et en ce qu'il n'y a que des contraires relatifs ». « Peut-être bien », répondrais-je, « mais pourquoi parles-tu ainsi, veux-tu m'effrayer, en sorte que je sois pris de peur devant la spéculation et l'énorme considération dont elle jouit dans l'opinion publique, ou veux-tu me conquérir, en sorte que je doive considérer la spéculation comme le bien suprême ? » La question ici n'est pas de savoir si le christianisme a raison, mais ce qu'il est. La spéculation laisse de côté cette mise au point provisoire, c'est pourquoi elle réussit dans sa médiation. Avant qu'elle ne l'exerce elle l'a déjà exercée, c'est-à-dire qu'elle a transformé le christianisme en une doctrine philosophique. Par contre, aussitôt que la mise au point pose le christianisme comme le contraire de la spéculation, la médiation est *eo ipso* impossible, car toute médiation se produit à l'intérieur de la spéculation. Si le christianisme est le contraire de la spéculation, il est aussi le contraire de la médiation, car la médiation est l'idée de la spéculation ; qu'est-ce que cela doit signifier, alors, de le médiatiser ? Mais qu'est-ce qui est le contraire de la médiation ? C'est le paradoxe absolu.

Que quelqu'un qui ne se donne pas pour un chrétien s'enquière donc de ce qu'est le christianisme. C'est ainsi que la chose sera la plus naturelle, et l'on évite la confusion à la fois triste et risible par laquelle Pierre et Paul, qui sont eux-mêmes *sans plus* des chrétiens, s'empressent par un nouveau désordre d'expliquer spéculativement le christianisme, ce qui signifie presque l'offenser. Si en effet le christianisme était une doctrine philosophique, on pourrait l'honorer en disant qu'il est (spéculativement) difficile à comprendre ; mais si le christianisme admet lui-même que la difficulté consiste à devenir et à être un chrétien, il ne doit même pas être difficile à comprendre, je veux dire à comprendre de telle façon qu'on puisse attaquer la difficulté — de devenir un chrétien et d'être un chrétien.

Le christianisme n'est donc pas une doctrine ¹ mais exprime une

¹ Pourvu qu'un esprit alerte n'aille pas expliquer à un monde de lecteurs combien tout mon livre est insensé, ce dont on peut se rendre compte plus que suffisamment par le fait que je débite quelque chose comme l'affirmation que le christianisme n'est pas une doctrine. Comprenons- nous bien. Entre une doctrine philosophique qui veut être saisie et comprise spéculativement, et une doctrine qui veut être réalisée dans l'existence, il y a pourtant bien une différence. Quand, en ce qui concerne cette dernière, il doit être question de compréhension, il faut que ce soit une compréhension telle qu'on doive exister en elle, une

contradiction d'existence et est un message d'existence. Si le christianisme était une doctrine il ne pourrait pas *eo ipso* constituer l'antithèse de la spéculation, mais un moment à l'intérieur d'elle. Le christianisme intéresse l'existence, l'exister, mais l'existence, l'exister, constituent justement, le contraire de la spéculation. La doctrine des Éléates par exemple ne se rapporte pas à l'existence, mais à la spéculation ; il est donc juste de lui assigner une place au sein de la spéculation. Justement parce que le christianisme n'est pas une doctrine, il est constant, comme cela a été développé avec pertinence, qu'il y a une différence énorme entre le savoir relatif au christianisme et le fait d'être chrétien. Dans une doctrine, cette distinction est impensable, parce que la doctrine ne se rapporte pas à l'existence. Que notre époque ait renversé le rapport et transformé le christianisme en une doctrine philosophique qui doit être comprise et l'être chrétien en une bagatelle, je n'y peux rien. Qu'au surplus parce que le christianisme n'est pas une doctrine on dise qu'il est sans contenu, est seulement une chicane. Si le croyant existe dans la foi, son existence a un contenu énorme, mais qui n'est pas butin de paragraphe.

Dans le problème : qu'une béatitude éternelle se décide ici dans le temps par un rapport à quelque chose d'historique, j'ai essayé d'exprimer la contradiction existentielle du christianisme. Dès que je dis que le christianisme est une doctrine, de l'incarnation, de l'expiation, etc., le malentendu se produit immédiatement. La spéculation s'empare de cette doctrine, démontre l'idée imparfaite que s'en faisaient le paganisme et le judaïsme, etc. Le christianisme devient un moment, peut-être un très haut moment, mais il devient essentiellement spéculation.

compréhension de la difficulté qu'il y a à exister en elle, et de l'énormité de la tâche existentielle que cette doctrine impose à ses adeptes. Quant à une époque donnée il est admis généralement d'une telle doctrine (message existentiel) qu'il est tout à fait facile d'être ce que commande la doctrine, mais très difficile de comprendre celle-ci spéculativement, on peut très bien être en bonne intelligence avec cette doctrine (message existentiel) en cherchant à montrer combien il est difficile de la pratiquer en existant. Par contre c'est un malentendu de vouloir spéculer sur une telle doctrine. Le christianisme est une telle doctrine. Vouloir spéculer à son sujet est un malentendu, et plus on va loin sur ce chemin, plus l'erreur qu'on commet est grande. Si, finalement, on atteint le point où on ne veut pas seulement spéculer, mais où on a compris spéculativement le christianisme, alors on a atteint le maximum du malentendu. Ce point est atteint par la médiation du christianisme et de la spéculation, et c'est pourquoi la spéculation moderne est à juste titre le suprême malentendu du christianisme. S'il en est ainsi, et si en outre il est indéniable que le XIX^e siècle est terriblement spéculatif, il est à craindre que le mot doctrine soit pris momentanément comme une doctrine philosophique qui doit et veut être comprise. Pour éviter cette difficulté j'ai préféré appeler le christianisme un message existentiel pour marquer bien précisément sa différence d'avec la spéculation.

§ 3. *Le problème des « Miettes » comme problème d'introduction
non au christianisme mais au devenir-chrétien.*

Comme, ni dans les *Miettes* ni maintenant, je n'ai émis la prétention d'expliquer le problème, mais seulement de le poser, mon dessein est donc celui-ci : m'en approcher toujours davantage, lui servir d'introduction — introduction il est vrai d'une espèce particulière, notons-le bien, car on ne peut passer directement d'une introduction au fait de devenir chrétien, qui est au contraire le saut qualitatif. Une telle introduction est donc (justement parce que dans son sens habituel elle est une contradiction vis-à-vis de la décision du saut qualitatif) rebutante, elle ne rend pas facile d'entrer dans ce à quoi elle vous prépare, elle le rend au contraire difficile. Il peut donc être beau et plein de bonnes intentions, quand on pense que le christianisme est le bien suprême, de venir en aide aux hommes en leur facilitant son accès, — quant à moi je prends bravement la responsabilité de le rendre, selon mes faibles forces, difficile, aussi difficile que possible, sans pourtant le rendre plus difficile qu'il n'est j'en prends sur moi la responsabilité, on peut bien d'ailleurs la prendre par une expérience. Voici ce que je pense : si c'est le bien suprême, alors il vaut mieux, je le sais avec certitude, que je ne le possède pas, pour que je puisse y tendre de tout mon pouvoir, plutôt que de me figurer, par une illusion, que je le possède, et ainsi ne pas même songer à y aspirer. Ainsi compris, je ne nie pas non plus que je considère le baptême des enfants comme justifié, orthodoxe, et digne d'approbation, en tant qu'expression de la piété des parents qui ne peuvent supporter d'être séparés de leurs enfants en ce qui est pour eux le sujet de leur félicité, mais en un autre sens auquel on n'a peut-être pas pris garde je le tiens aussi pour quelque chose de bon — parce qu'il rend encore plus difficile de devenir un chrétien. J'ai déjà fait allusion à cela en un autre endroit, je ne ferai donc que compléter ici ce que je disais. La circonstance que la décision extérieure par laquelle je deviens chrétien est anticipée a pour effet que la décision, si elle se produit, est purement intérieure et, donc, son intériorité encore plus grande que quand la décision se produisait en même temps à l'extérieur. Moins il y a d'extériorité plus il y a d'intériorité. Il y a quelque chose de profond et de merveilleux dans le fait que la décision la plus passionnée se produit chez un homme de telle façon qu'on ne remarque rien du tout à l'extérieur : il était chrétien et le devient pourtant. Quand, ainsi, un chrétien baptisé comme enfant devient en réalité chrétien, et le devient avec la même intériorité que quand un homme, qui n'était pas chrétien, passe au christianisme, alors l'intériorité de sa conversion doit être la plus grande, précisément parce qu'elle ne contenait rien d'extérieur. Mais, de l'autre côté, l'absence d'extériorité est sûrement une tentation, et peut pour beaucoup

devenir une tentation à s'en tenir là, comme on s'en rendra le mieux compte par le fait que tel ou tel s'étonnera que d'avoir été baptisé comme enfant signifie qu'il est plus difficile de devenir chrétien. Cependant il en est bien ainsi, et toutes les analogies renforcent la vérité de la proposition : moins il y a d'extériorité, plus il y a d'intériorité — s'il y en a réellement ; mais en même temps : moins il y a d'extériorité, plus grande est la possibilité que l'intériorité reste purement et simplement absente. L'extériorité est le veilleur qui réveille le dormeur, elle est la mère attentionnée qui rappelle son enfant, elle est l'appel qui met les soldats sur leurs jambes, elle est la générale qui bat pour vous venir en aide dans le grand effort ; mais l'absence de l'extériorité peut signifier que l'intériorité elle-même appelle un homme au dedans de lui-même : hélas, elle peut signifier aussi que l'intériorité reste absente.

Cependant, ce que je voudrais appeler l'introduction au devenir-chrétien n'est pas seulement une chose on ne peut plus différente de ce qu'on appelle généralement introduction, mais c'est aussi une chose on ne peut plus différente d'une introduction au christianisme, si l'on part de l'idée que le christianisme est une doctrine. Une telle introduction ne conduit pas à devenir chrétien, mais, au mieux, à voir, dans l'histoire du monde, l'avantage du christianisme sur le paganisme, le judaïsme, etc.

L'introduction que j'entreprends consiste ainsi en ce que je rends scandaleusement difficile de devenir un chrétien, et ne comprends par christianisme aucune doctrine, mais une contradiction d'existence et un message d'existence. Elle n'est donc pas une introduction historico-mondiale, mais psychologique, en tant qu'elle attire l'attention sur l'intensité avec laquelle il faut vivre et sur la difficulté qu'il y a à bien réaliser le caractère pénible de la décision. Ce que j'ai déjà dit très souvent, mais que je ne peux pas répéter assez, aussi bien pour moi-même (parce que cela m'occupe dans mon intériorité profonde) que pour les autres (pour ne pas créer de confusion), je le répète ici : ce n'est pas à l'homme simple que cette introduction peut rendre difficile de devenir chrétien. À la vérité je ne veux pas dire que l'effort le plus extrême ne soit pas également exigé de lui pour le devenir et que quelqu'un lui rendrait service en le lui rendant par trop facile, mais toute tâche d'existence essentielle se rapporte à chaque homme de façon égale, et il s'ensuit que la difficulté se règle suivant les moyens de l'individu. Se dominer soi-même est par conséquent tout aussi difficile pour l'homme intelligent que pour le simple, peut-être encore plus difficile, parce que son intelligence veut lui venir en aide par toutes sortes de rusés subterfuges. Comprendre qu'un homme ne peut rien (cette belle et profonde expression pour le rapport à Dieu) est tout aussi difficile pour un roi remarquablement doué que pour un homme pauvre et misérable, peut-être encore plus

difficile, parce que la circonstance qu'il est si puissant l'induit facilement en tentation. Il en est de même pour devenir et être un chrétien. Or, quand la culture et d'autres choses analogues ont rendu si facile d'être un chrétien, il est bien dans l'ordre que l'individu essaie avec ses faibles forces de le rendre difficile, pourvu qu'il ne le rende pas plus difficile que ce n'est. — Mais plus il y a de culture et de savoir — plus il est difficile de devenir un chrétien.

Si l'on considère le dialogue *Hippias* [majeur] comme une introduction à ce qu'est le beau, on a en lui une espèce d'analogie à ce genre d'introduction dont je parle. Après, en effet, qu'un certain nombre d'essais d'explication eurent été mis sur pied, sur ce qu'est le beau, essais qui furent tous réfutés, le dialogue se termine par les mots de Socrate, qu'il a éprouvé l'utilité de la discussion, parce qu'il a fait par elle l'expérience que la question est difficile. Je ne veux pas décider si Socrate a raison par cette façon de procéder, car le beau est une idée et ne se rapporte pas à l'existence. Mais quand, dans la chrétienté, on semble de tant de façons en être arrivé, ou vouloir en arriver, au point où on oublie ce qu'est le christianisme, je ne peux m'empêcher de penser que l'introduction appropriée (sans compter que pour ce qui est de devenir chrétien elle est toujours la seule correcte) est celle qui, au lieu de ressembler aux introductions habituelles — et en même temps aux domestiques qu'envoient les hôtels pour recevoir les voyageurs au débarqué et leur recommander leur maison — finit en ayant rendu aussi difficile que possible de devenir un chrétien, même si elle a voulu montrer en même temps ce qu'est le christianisme. Voyez, l'auberge a besoin de voyageurs ; en ce qui concerne le christianisme il serait plus convenable que les hommes comprissent qu'ils ont besoin du christianisme. La distinction entre la connaissance du christianisme (ce qui est le plus facile) et le « être-chrétien » (le plus difficile) ne convient pas en ce qui concerne le beau ni en ce qui concerne la *doctrine* du beau. Si le dialogue *Hippias* avait donné une explication du beau, il ne serait plus rien resté du tout de difficile, et ce dialogue n'aurait rien contenu du tout qui correspondît à la double intention de notre entreprise, qui explique ce qu'est le christianisme, mais rend seulement difficile de devenir un chrétien. Mais si, pour devenir un chrétien, la difficulté consiste, dans la décision absolue, l'introduction à cela est forcément rebutante, puisque c'est justement par le scandale qu'elle rend attentif à ce qu'est la décision absolue. C'est pourquoi, même par l'introduction la plus longue on ne s'est pas rapproché d'un seul pas de la décision, car autrement celle-ci n'est pas la décision absolue, le saut qualitatif, et l'on est mystifié au lieu d'être aidé. Mais qu'une introduction, là où elle atteint son point le plus haut, ne rapproche pas d'un seul pas de ce à quoi elle introduit, c'est une nouvelle expression pour dire qu'elle ne peut être que rebutante. La

philosophie introduit directement dans le christianisme, de même l'introduction historique et rhétorique, et cela réussit parce qu'il s'agit là d'une doctrine, mais il n'y a pas d'introduction à devenir un chrétien.

II. — LE PROBLÈME LUI-MÊME

La béatitude éternelle de l'individu est décidée dans le temps par le rapport à quelque chose d'historique, qui est même si historique qu'intervient dans sa synthèse ce qui de par sa nature ne peut devenir historique, et, ainsi, doit le devenir en vertu de l'absurde.

Le problème est pathético-dialectique. Le pathétique en premier lieu, car c'est dans le rapport pathétique à une béatitude éternelle que culmine la passion d'un homme. Le dialectique en dernier lieu, et la difficulté consiste justement dans le fait que le problème est ainsi composé. Aimer est du pathos immédiat, se rapporter à une béatitude éternelle est, dans la sphère de la réflexion, du pathos immédiat ; le dialectique consiste en ce que la béatitude éternelle, à laquelle on admet que l'individu se rapporte pathétiquement à juste titre, est rendue elle-même dialectique par des déterminations plus précises, ce qui de nouveau agit comme un excitant pour porter la passion à son point maximum. Quand on exprime, et a exprimé pendant longtemps en existant, que l'on renonce à tout pour se rapporter au τέλος absolu, la circonstance qu'il y a là des conditions exerce une influence absolue sur la passion pour la porter à un état de tension aussi haut que possible. Déjà dans le pathos relatif le dialectique est comme de l'huile sur le feu, il développe son intériorité et embrase la passion d'une façon intense. Mais, comme on a oublié ce que signifie d'exister *sensu eminenti*, car on rapporte généralement le pathétique à l'imagination et au sentiment et on le laisse abolir par le dialectique au lieu de réunir les deux dans la simultanéité de l'existence, le pathétique est tombé en discrédit dans notre philosophie dix-neuvième siècle, et le dialectique est devenu sans passion, tout le monde sait qu'il est devenu à présent bien facile et courant de penser des contradictions — car la passion est justement le ressort de la contradiction ; quand celle-ci est absente, la contradiction n'est plus qu'une plaisanterie, un bon mot. Par contre un problème d'existence est pathético-dialectique, ce qui est exposé ici exige donc de l'intériorité existentielle pour saisir le pathétique, de la passion dans la pensée pour saisir la difficulté dialectique, et une passion concentrée parce qu'on doit exister en elle.

Pour rendre le problème clair je vais d'abord traiter le pathétique, et ensuite le dialectique, mais je prie le lecteur de ne cesser d'avoir présent à l'esprit que la difficulté réside en fin de compte dans la réunion des deux, que l'existant qui, pathétique dans l'absolu de sa passion, exprime par son existence son rapport pathétique à la béatitude éternelle, doit se rapporter à la décision dialectique. Plus il est tendu en ce qui concerne sa béatitude éternelle, plus il doit craindre, socratiquement, de se trouver dans l'erreur. C'est pourquoi la tension d'esprit est aussi grande que possible, d'autant plus que l'illusion est si facile, parce qu'extérieurement on ne voit rien. Quand il s'agit d'amour, l'individu a tout de même affaire avec un autre être humain, il peut entendre son oui ou son non ; dans chaque entreprise de l'enthousiasme il y a tout de même pour l'individu quelque chose d'extérieur, mais, en ce qui concerne la béatitude éternelle, l'individu a seulement, dans son intériorité, affaire avec lui-même. La parole, il l'a dans sa langue maternelle gratis, il peut bientôt apprendre à dire par cœur quelque chose de ceci et cela ; mais la représentation d'une béatitude éternelle n'est à un homme d'aucune *utilité* extérieure, car elle n'apparaît que quand il a appris à mépriser le monde extérieur et a oublié l'idée terrestre de ce qui est utile ; du point de vue extérieur cela ne lui *nuit* pas de ne pas avoir cette représentation, il peut très bien sans elle être « mari, père de famille et lauréat de concours de tir », et si c'est vers quelque chose de ce genre qu'il tend, alors cette représentation ne fera que le déranger. En ce qui concerne une béatitude éternelle, le pathos essentiel de l'existence s'achète si cher que, du point de vue fini, on doit tenir carrément cet achat pour une folie, ce qui a été si souvent exprimé de différentes façons : « Une béatitude éternelle est une valeur dont le cours, dans le spéculatif dix-neuvième siècle, n'est plus coté, tout au plus de vénérables directeurs de conscience peuvent-ils se servir d'une obligation ainsi dévalorisée pour mystifier des rustres. » L'illusion est si facile — que l'entendement fini doit tout simplement être fier de ne pas s'être embarqué sur une pareille galère. Et c'est pourquoi, à moins que la vie de quelqu'un ne soit dialectique comme celle d'un apôtre, il est si insensé de vouloir tranquilliser les gens sur la question de leur béatitude, puisque le summum de ce que peut faire un homme pour un autre, là où chaque individu n'a affaire qu'à lui-même, est de le rendre inquiet.

A. — LE PATHÉTIQUE

§ 1^{er}. *La première expression du pathos existentiel, la rectitude absolue (le respect) vis-à-vis du τέλος absolu, exprimée par l'action dans la transformation de l'existence — le pathos esthétique — . L'illusion de la médiation. — Le mouvement monastique du moyen âge. — Se comporter à la fois absolument vis-à-vis de son τέλος absolu et relativement vis-à-vis des buts relatifs.*

En ce qui concerne une béatitude éternelle comme étant le bien absolu, le pathos ne consiste pas en mots, mais en ce que cette représentation transforme pour l'existant toute son existence. Le pathos esthétique s'exprime par la parole et peut, quand il est sincère, signifier que l'individu se renonce lui-même pour se perdre dans l'idée, tandis que le pathos existentiel apparaît quand l'idée se comporte d'une façon créatrice en transformant l'existence de l'individu. Quand le τέλος absolu, par son rapport à l'existence de l'individu, ne transforme pas celle-ci absolument, l'individu ne se comporte pas de façon pathético-existentielle, mais de façon pathético-esthétique, en ce qu'il a par exemple une représentation exacte, mais telle, remarquons-le bien, qu'il s'agit en l'espèce de l'exactitude de la représentation en dehors de lui-même dans l'idéalité de la possibilité, et non en lui-même dans l'existence, de l'exactitude de la représentation dans l'idéalité de la réalité qui se transforme elle-même dans la réalité de la représentation.

Une béatitude éternelle se rapporte chez un existant essentiellement à l'existence, à l'idéalité de la réalité, et c'est donc à elle que doit correspondre le pathos. Si l'on prend l'amour esthétiquement il faut que la conception du poète de cet amour soit plus haute que tout ce qu'offre la réalité, il faut que le poète puisse posséder une idéalité vis-à-vis de laquelle la réalité n'est qu'un faible reflet ; il faut que la réalité n'offre au poète que l'occasion de la quitter pour chercher l'idéalité de la possibilité. Il suit de là que le pathos poétique est essentiellement imagination. Si, par contre, on veut établir éthiquement un rapport poétique à la réalité, ceci est un malentendu et un recul. Ici comme partout il importe de maintenir séparées les différentes sphères, de respecter la dialectique qualitative, cette secousse de la décision, qui change tout, en sorte que ce qui dans une autre sphère était le plus haut est dans celle-ci absolument à rejeter. Si l'on prend le religieux, celui-ci doit avoir été éprouvé par l'éthique. C'est pourquoi un poète religieux est une chose scabreuse. En effet, il se rapportera au religieux avec l'aide de l'imagination, mais justement par là il en vient à se rapporter esthétiquement à quelque chose d'esthétique. Chanter les exploits d'un héros de la foi est une tâche

tout aussi esthétique que de chanter les exploits d'un héros guerrier. Au cas en effet où le religieux est vraiment le religieux, où il a passé par l'éthique et le contient en lui, alors il ne peut oublier que le pathos religieux ne consiste pas à chanter et à chanter ou à écrire des livres de cantiques, mais consiste à exister religieusement soi-même, si bien que la production poétique quand elle ne cesse pas tout à fait, ou quand elle vient tout aussi abondamment qu'auparavant, est regardée par lui-même comme quelque chose de fortuit, ce qui est un signe qu'il se comprend lui-même du point de vue religieux, car du point de vue esthétique la production esthétique est l'important et c'est le poète qui est le fortuit.

C'est pourquoi une nature de poète qui, par suite de circonstances, de l'éducation et autres choses du même genre, a pris une direction allant du théâtre à l'église, peut être cause d'un grand trouble. Ebloui par ce qu'il y a d'esthétique en lui, on croit, bien qu'il n'ait peut-être aucune personnalité religieuse, qu'il en a une, hélas, qu'il est une *éminente* personnalité religieuse (or cela justement, « une éminente personnalité religieuse » est une réminiscence esthétique, car du point de vue religieux il n'y a pas d' « éminence », en dehors de la puissance paradoxo-dialectique d'un apôtre, et de ce point de vue « l'éminence » est, selon la dialectique qualitative qui sépare les sphères les unes des autres, justement un recul). Son pathos est un pathos de poète, pathos de la possibilité, avec la réalité comme occasion ; même quand il possède le pathos historico-mondial, c'est un pathos de la possibilité — et, considéré du point de vue éthique, un défaut de maturité, car éthiquement la maturité est de regarder sa propre réalité éthique comme infiniment plus importante ¹ que la compréhension de toute l'histoire mondiale.

Le pathos adéquat correspondant à une béatitude éternelle est la transformation par laquelle l'existant, en existant, change tout dans son existence conformément à ce souverain bien ². Pour la possibilité la parole est le pathos suprême, pour la réalité c'est l'action. Que, par exemple, un poète ne se laisse pas influencer par sa propre production

¹ C'est pourquoi, tandis qu'on a vu bien souvent dans le monde telle personnalité religieuse présomptueuse, sûre au delà de toute mesure de son rapport avec Dieu et impudemment persuadée de son propre salut, s'occuper avec beaucoup d'importance et de zèle à désespérer de celui des autres et à vouloir leur venir en aide, je pense que ce serait parler en vrai religieux que de dire : je ne doute pas du salut d'aucun homme ; le seul pour qui j'ai peur est moi-même. Même quand je vois un homme tomber très bas, je ne pourrais pourtant jamais désespérer de son salut, mais s'il s'agissait de moi-même, je me verrais obligé de supporter cette pensée effrayante. Une personnalité vraiment religieuse est toujours si douce envers les autres, si inventive pour leur trouver des excuses, ce n'est qu'envers elle-même qu'elle est froide et sévère comme un grand inquisiteur. Vis-à-vis des autres elle est comme un vieillard bienveillant a coutume d'être envers un homme plus jeune. Ce n'est qu'envers elle-même qu'elle est dure et incorruptible.

production poétique est esthétiquement tout à fait dans l'ordre, ou tout à fait indifférent, car, esthétiquement, la production poétique et la possibilité sont le plan le plus haut. Mais, éthiquement, c'est au contraire de la plus extrême importance, car éthiquement l'œuvre du poète est complètement indifférente, tandis que sa propre existence doit lui être plus importante que tout. Esthétiquement, ce serait donc le signe du plus haut pathos d'un poète s'il se détruisait lui-même, se démoralisait si c'était nécessaire pour produire des œuvres poétiques de premier ordre ; esthétiquement, il est correct (pour rappeler d'un mot fort ce qui arrive tout de même encore plus souvent qu'on ne croit) de se donner au diable — mais alors il faut produire des œuvres merveilleuses. Éthiquement, ce serait peut-être le signe du pathos suprême de renoncer, sans gaspiller une parole, à la brillante existence de poète. Quand il plaît à une soi-disant personnalité religieuse de dépeindre une béatitude éternelle avec tout le charme de l'imagination, ceci signifie qu'il s'agit d'un poète échappé de l'esthétique qui veut avoir droit de cité dans le religieux sans même en comprendre la langue maternelle. Le pathos de l'éthique consiste en l'action. Quand, donc, par exemple, un homme dit qu'il a souffert la faim et le froid pour l'amour de son salut, qu'il a été emprisonné et s'est exposé au péril de la mer, qu'il a été méprisé, poursuivi, flagellé, ce simple discours est un témoignage de pathos éthique, dans la mesure où il rapporte simplement ce qu'il a souffert en action. Partout où l'éthique est présente l'attention est rappelée sur l'individu lui-même et sur l'action. C'est ainsi que le pathos du mariage consiste en action, celui de l'amour en poésie.

² Ainsi se comporte (également) l'individu dans les petites choses quand il arrange sa vie. Si quelqu'un doit travailler pour vivre ou s'il est favorisé sous ce rapport, s'il veut vivre marié ou non, etc., cela change son existence à l'instant du choix ou de la prise de possession de son nouvel état. Mais comme ces choses sont elles-mêmes variables, car il peut tout à coup tomber amoureux, tout à coup devenir pauvre, etc., elles ne peuvent que déraisonnablement transformer absolument son existence. Mais, si étrange que cela soit, la sagesse de vie qui se rapporte à ceci et cela n'est pourtant pas si rare dans le monde, et il n'est pourtant pas si rare de voir un homme existant qui exprime par son existence qu'il dirige sa vie en suivant un but relatif, qui a arrangé sa vie d'après lui, qui évite tout ce qui peut le déranger à cet égard et suppose ce qu'il peut gagner ; mais un homme existant, qui exprime par son existence qu'il se dirige suivant le bien absolu, est peut-être une grande rareté, un existant qui peut dire avec vérité : c'est ainsi que j'existe, c'est ainsi que j'ai transformé par le renoncement toute mon existence en sorte que, si je n'avais d'espérance que pour cette vie, je serais le plus misérable des hommes, c'est-à-dire le plus terriblement trompé, trompé par moi-même en m'abstenant d'agir. — Comment les hommes d'argent ne seraient-ils pas alarmés si le paiement des rentes était tout à coup suspendu, comment les gens de mer ne s'effrayeraient-ils pas si le gouvernement interdisait tout à coup l'accès des ports ; mais positivement je suppose que la béatitude éternelle vienne à manquer, combien, parmi les messieurs qui l'attendent (et, n'est-ce pas, nous l'attendons tous), seraient mis par là dans l'embarras ?

Éthiquement, le pathos suprême est celui de l'intérêt (qui s'exprime par le fait que je transforme toute mon existence en agissant suivant l'objet de mon intérêt) ; esthétiquement, le pathos suprême est celui du désintéressement, Quand un individu se rejette lui-même pour saisir quelque chose de grand, il est inspiré esthétiquement ; quand il renonce à tout pour se sauver lui-même il est inspiré éthiquement.

Ce que j'écris ici doit être regardé non pas dans un sens spéculatif mais dans un sens simple comme un enseignement élémentaire, comme un A B C. Chaque enfant le sait, bien qu'il ne le sache pas précisément avec la même expérience, chacun le comprend, bien qu'avec une certitude inégale. Chacun peut le comprendre ; car, et c'est tout à fait logique, l'éthique est toujours très facile à comprendre, probablement pour qu'on ne perde pas de temps à cela, mais qu'on en vienne tout de suite à commencer à agir. Seulement ce n'est si difficile à accomplir — pour l'homme intelligent comme pour l'homme simple — que parce que la difficulté ne consiste pas en la compréhension ; car alors l'homme intelligent aurait un grand avantage.

L'existence est formée d'infini et de fini, l'existant est infini et fini. Si donc une béatitude éternelle est son bien suprême, ceci signifie que les moments du fini sont une fois pour toutes réduits par l'action à quelque chose qui, par rapport à la béatitude éternelle, doit être sacrifié. Une béatitude éternelle se rapporte pathétiquement à celui qui existe essentiellement, non à celui qui parle et est assez poli pour la joindre à la liste des bonnes choses que l'on demande. On a généralement de la répugnance à contester qu'un tel bien existe, on l'ajoute donc, mais on montre justement par cette façon de l'*ajouter* qu'on ne l'a pas avec soi. Je ne sais si l'on doit rire ou pleurer sur cette énumération qu'on récite : un bon revenu, une jolie femme, la santé, le rang de conseiller de justice — et enfin la béatitude éternelle. C'est comme si quelqu'un supposait que le *royaume des cieux* est un royaume parmi les autres royaumes de la *terre* et en cherchait la référence dans la géographie. Il est étonnant qu'un homme, justement quand il parle d'une chose, puisse montrer qu'il ne parle pas d'elle ; car on devrait croire, n'est-ce pas, qu'on ne peut le montrer qu'en s'abstenant d'en parler. S'il en était ainsi il serait, comme on sait, assez abondamment parlé de la béatitude éternelle, et pourtant, quand il en est *ainsi* parlé, on ne dit rien sur elle, ou, en termes encore plus précis, on ne parle pas d'elle. Esthétiquement, on peut très bien se souhaiter la richesse, le bonheur, la plus jolie fille, bref tout ce qu'il y a d'esthético-dialectique, mais se *souhaiter en même temps* la béatitude éternelle est double galimatias, d'une part, parce qu'on le fait *en même temps* et que, par là, on fait de la béatitude éternelle une acquisition comme les autres qu'on suspend à l'arbre de Noël, et d'autre part parce qu'il s'agit d'un *souhait*, or la béatitude éternelle se rapporte essentiellement à un

homme qui existe essentiellement, et non, d'une façon esthétique-dialectique, à quelqu'un qui fait un souhait fantastique. Cependant, la béatitude éternelle doit bien souvent se contenter d'être parmi d'autres bonbons et on considère comme *très bien* [en français dans le texte] de la prendre tout de même avec les autres ; on considère presque comme le mieux ce qu'il faut faire pour cela. Et l'on va plus loin, car pour d'autres bonnes choses on ne suppose quand même pas qu'il suffise qu'on les souhaite pour qu'elles viennent, mais la béatitude éternelle, elle vient bien pour peu qu'on la souhaite. L'homme d'expérience sait en effet que les dons du bonheur sont partagés d'une façon variable (car la variété est justement la dialectique du bonheur), mais la béatitude éternelle (que remarquons-le bien, on a aussi transformée en un don du bonheur) elle est partagée également entre tous les messieurs qui la souhaitent. Double confusion : d'abord que la béatitude éternelle devienne un pareil don (considéré comme un revenu d'une grosseur inhabituelle ou autres choses de ce genre) et ensuite qu'elle soit partagée *également*, ce qui est en contradiction avec son caractère de don de la fortune. On a en effet mélangé et brouillé l'esthétique et l'éthique dans un jargon commode : à l'esthétique on prend la détermination de nature et à l'éthique l'égalité du partage.

Mais, dira peut-être un de ces messieurs, un « homme sérieux » qui veut bien faire quelque chose pour sa béatitude éternelle, « ne peut-on donc pas arriver à savoir avec certitude, d'une façon brève et claire, ce qu'est la béatitude éternelle ; ne peux-tu me la décrire, « pendant que je me fais la barbe », comme on décrit la beauté d'une femme, ou la pourpre royale, ou des contrées éloignées » ? Heureusement que je ne le peux pas, heureusement que je ne suis pas une nature de poète ni une bonne âme de pasteur, car alors je serais en état d'essayer, et je réussirais peut-être — à présenter tout de même encore une fois la béatitude éternelle sous un jour esthétique, en sorte que l'excellence de la description devînt le suprême pathos, malgré que ce soit une tâche dont on peut désespérer esthétiquement : de devoir tirer un parti esthétique d'une abstraction comme la béatitude éternelle. Esthétiquement, il est tout à fait correct qu'en tant que spectateur je sois charmé par le décor et le clair de lune de théâtre et que je revienne chez moi avec la conscience d'avoir passé une très agréable soirée ; par contre, éthiquement, il n'y a pas d'autre transformation que la mienne propre. C'est pourquoi il est tout à fait conséquent, éthiquement, que le pathos suprême de celui qui existe essentiellement corresponde à ce qui esthétiquement est la plus misérable représentation : — une béatitude éternelle. On a dit à juste titre (au sens esthétique), et spirituellement, que les anges sont les plus ennuyeux de tous les êtres, l'éternité la plus longue et la plus ennuyeuse de toutes les journées, car déjà un dimanche est assez

ennuyeux, un bonheur éternel une éternelle monotonie à laquelle même la damnation est à préférer. Mais ceci est éthiquement dans l'ordre, pour que l'existant ne se laisse pas séduire à perdre toujours son temps dans de nouvelles représentations — mais se laisse pousser à l'action.

Si donc un être existant doit se rapporter pathétiquement à une félicité éternelle, il s'agit que son existence exprime ce rapport. Aussitôt qu'on sait comment un individu vit, on sait aussi comment il se rapporte à une béatitude éternelle, c'est-à-dire s'il s'y rapporte ou non, *tertium non datur*, justement parce que le τέλος absolu ne peut être *pris avec soi*. Pourtant personne ne le sait que l'individu lui-même en lui-même et c'est pourquoi personne n'a besoin d'entendre le discours d'un autre, de lire l'ouvrage d'un autre, ni d'aller à l'église, ou au théâtre, ou au théâtre à l'église — pour voir là-haut le clair de lune de théâtre et pour entendre le murmure du ruisseau dans les vertes campagnes de l'éternité. Pour le savoir, il lui suffit de faire attention à sa propre existence. Si elle ne transforme pas absolument son existence il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle. S'il y a quelque chose à quoi il ne veut pas renoncer pour elle, il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle. Même un τέλος relatif transforme partiellement l'existence d'un homme. Mais comme dans le spéculatif dix-neuvième siècle on a malheureusement changé l'existence en une réflexion sur tous les possibles, c'est assez rare qu'on voie une existence qui soit énergique même en ce qui concerne un τέλος relatif. Vouloir énergiquement amasser de l'argent donne déjà à une vie d'homme une autre forme, à plus forte raison le τέλος absolu, le vouloir dans son sens le plus haut. Tout vouloir relatif est en effet reconnaissable à ce qu'on veut quelque chose pour quelque chose d'autre, mais le τέλος suprême doit être voulu pour l'amour de ce τέλος lui-même. Et ce τέλος suprême n'est pas un quelque chose, car alors il correspondrait relativement à autre chose de fini. Mais c'est une contradiction de vouloir absolument quelque chose de fini, car il faut que le fini ait une fin et que vienne donc un temps où on ne peut plus le vouloir. Mais vouloir absolument signifie vouloir l'infini, et vouloir une béatitude éternelle signifie vouloir absolument, car on doit pouvoir la vouloir à chaque instant. Et si elle est si abstraite et, du point de vue esthétique, la plus misérable des représentations, c'est parce qu'elle est l'absolu τέλος pour un être voulant, qui veut absolument faire effort — et non se figurer étourdiment en avoir fini, et non s'engager follement dans un marchandage, ce par quoi il ne fait que perdre l'absolu τέλος. Et elle n'est folie au sens fini que parce qu'elle est justement l'absolu τέλος au sens infini. Et c'est pourquoi l'être voulant ne veut même pas savoir quelque chose de ce τέλος, quelque chose d'autre que son existence,

car aussitôt qu'il vient à savoir quelque chose de lui, il est déjà arrêté dans son élan.

Mais le pathétique consiste à exprimer ceci dans l'existence en existant ; le pathétique ne consiste pas à porter témoignage d'une béatitude éternelle, mais à transformer sa propre existence en son témoin. Le pathos poétique est un pathos de différence, mais le pathos existentiel est celui du pauvre homme, de tout le monde, car chaque homme peut agir en lui-même, et l'on trouve parfois chez une fille de chambre le pathos qu'on cherche en vain dans l'existence d'un poète. Chaque individu peut facilement vérifier lui-même comment il se rapporte à une béatitude éternelle ou si il se rapporte à elle. Il n'a qu'à laisser visiter par la résignation toute sa vie immédiate avec tous ses désirs, etc. S'il trouve un seul point ferme, un durcissement, il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle. Rien n'est plus facile — c'est-à-dire que, si c'est difficile, alors cela vient de ce que la vie immédiate ne veut pas se prêter à l'enquête, mais alors c'est déjà naturellement une preuve plus que suffisante que le sujet en question ne se rapporte pas à une béatitude éternelle. Que la résignation en effet visite la vie immédiate signifie que le sujet ne peut pas avoir sa vie en elle, et la résignation lui signifie ce qu'il pourrait rencontrer dans la vie. Mais s'il regimbe ici, soit qu'il croie être assez heureux à présent pour ne plus vouloir entendre parler d'autre chose, soit que, bien que d'après son idée le plus malheureux des hommes, il pressente pourtant qu'il puisse devenir encore plus malheureux, soit que, rusé, il compte sur la vraisemblance ou, faible, mette son espérance dans les autres — bref s'il regimbe ici, il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle. — Si au contraire la résignation ne découvre, dans son inspection, aucune difficulté, c'est la preuve que l'homme en question se rapporte au moment de la visite à une béatitude éternelle.

Mais quelqu'un dira peut-être, quelqu'un avec femme et enfant et un bon revenu et un intérieur confortable, et qui est conseiller de justice, un « homme sérieux » qui veut faire quelque chose pour sa béatitude éternelle, dans la mesure où ses affaires et sa famille le lui permettent, un homme enthousiaste qui n'a vraiment pas peur de dépenser pour cela dix thalers, il dira donc : je n'ai en ce qui me concerne pas d'objection à ce que cette affaire de visite ait lieu, mais une fois qu'elle aura été liquidée, et aussi vite que possible, alors nous en venons à la médiation, n'est-ce pas ? Car la médiation, je dois le reconnaître, est une invention magnifique, elle me tient à cœur comme si j'en étais le père, elle appartient tout à fait au dix-neuvième siècle et par là à moi-même qui appartiens aussi au dix-neuvième siècle, et j'admire infiniment le grand homme qui l'a inventée, et tout homme doit l'admirer, tout homme qui, orienté d'une façon historico-mondiale, a compris la justification relative de tous les points de

vue antérieurs, ainsi que la nécessité d'en venir à la médiation. » Oui, mettez-vous à la place de la médiation : être ainsi reconnue, même par un conseiller de justice, que dis-je, par un conseiller de justice qui considère l'histoire mondiale et qui n'est donc pas un conseiller de justice ordinaire — mais, j'oublie qu'à l'époque où nous vivons, au théocentrique dix-neuvième siècle, nous considérons tous l'histoire mondiale — du point de vue de Dieu. Mais oublions le conseiller de justice et l'histoire mondiale et ce qu'ils ont tous deux à régler ensemble ; voyez, quand un haut fonctionnaire, ou le Roi lui-même, va en voyage pour contrôler les caisses, un employé infidèle peut bien parfois réussir à mettre sa caisse en ordre pour le jour de la visite, et il pense : quand seulement ce jour sera écoulé, tout reprendra comme par le passé. Mais la résignation n'est pas un roi qui examine la caisse d'un autre homme : elle est en possession de la propre conscience de l'individu vis-à-vis de lui-même. De même, la résignation n'est pas un voyageur ; elle prend la liberté de demeurer chez la personne en question pour faire de chaque jour un jour de visite, à moins qu'on ne la mette à la porte, par quoi tout serait perdu et ce qui ne serait pourtant pas la médiation. Mais quand la résignation demeure ainsi et ne sommeille jamais, quand elle est là au plus petit faux-pas que vous faites et ne quitte pas votre côté quand vous sortez, que ce soit pour une grande ou une petite entreprise, et habite porte à porte avec vos plus secrètes pensées : quoi alors, où est alors la médiation ? Dehors, je pense.

Qu'est-ce, en effet, que la médiation quand elle veut s'immiscer dans l'éthique et dans l'éthico-religieux ? Elle est la misérable invention d'un homme qui fut infidèle à lui-même et à la résignation : elle est un mensonge de la lâcheté, et pourtant un mensonge arrogant, qui se fait passer en même temps pour la résignation, ce qui est le plus dangereux de tout, comme quand un voleur se fait passer pour la police. Dans les choses moins importantes il en va de même. Une demi-année, une année entière, on tient bon et on travaille avec enthousiasme à telle ou telle entreprise sans demander de récompense, de sécurité, ni de garantie et sans se préoccuper de résultats, parce que l'incertitude de l'enthousiasme est plus haute que toutes ces choses ; mais ensuite on se fatigue, on veut avoir de la certitude, et au moins être payé de sa peine. Et quand les hommes devinrent fatigués de l'éternel, quand ils devinrent rusés comme un brocanteur juif, sensibles comme un pasteur de vieilles femmes, somnolents comme une vierge folle ; quand ils ne furent plus en état de considérer la vérité de l'existence, c'est-à-dire de l'exister, comme le temps des amours et comme la course de l'enthousiasme vers l'incertain : alors apparut la médiation. Être amoureux six mois et vouloir effrontément tout oser, passe encore : mais ensuite, ensuite il faut aussi, ma foi, obtenir la jeune fille et avoir la permission d'étendre son corps

fatigué dans le lit privilégié du mariage. Et pour un τέλος ? relatif il est possible que la médiation soit valable, qu'on doive se résigner à en être l'objet, parce qu'il serait déraisonnable de se rapporter d'une façon absolue à un τέλος relatif. Par contre, le τέλος absolu n'est là que quand l'individu se rapporte à lui absolument ; et comme une béatitude éternelle se rapporte à un être existant, il est impossible qu'ils puissent [la béatitude éternelle et le sujet existant] s'obtenir mutuellement dans l'existence, c'est-à-dire dans le monde temporel, et se posséder l'un l'autre en paix, comme un jeune homme et une jeune fille peuvent très bien s'obtenir mutuellement dans le temps, parce qu'ils sont tous deux des êtres existants. Mais qu'est-ce que cela veut dire qu'ils ne peuvent mutuellement s'appartenir dans le temps ? Tout amoureux le sait bien, cela veut dire que le temps est ici le temps de la passion amoureuse. Pour un τέλος relatif une part du temps est le temps de l'amour, et ensuite vient le temps de la certitude ; mais comme la béatitude éternelle est d'un rang plus élevé qu'une petite jeune fille et même qu'une reine, il est donc dans l'ordre que le temps de la passion amoureuse dure un peu plus longtemps, non, pas un peu plus longtemps, car la béatitude éternelle n'est pas d'un rang un peu « plus élevé » que la reine, mais est le τέλος absolu, mais alors il est donc dans l'ordre que l'existence tout entière soit le temps de la passion amoureuse.

Dans cette direction vers le τέλος absolu, toute idée de résultat, même du plus magnifique, qui peut venir dans le cerveau d'un homme plein de désirs et dans l'imagination d'un poète créateur est, s'il doit être une récompense, une perte absolue, et celui qui s'efforce dans cette direction trouve mieux son compte à dire : non, merci, si je pouvais seulement me rapporter au τέλος absolu. Qui n'a pas admiré Napoléon, qui ne s'est pas dit avec le frisson du dévouement, comme un enfant écoute un conte, et encore une fois avec un frisson d'anxiété mais d'autant plus admiratif, car autrement l'homme mûr abandonne le conte à l'imagination, qui ne s'est pas dit qu'ici le conte le plus féérique était devenu réalité ! Or, Thiers a entrepris d'en raconter l'histoire ; et, voyez, avec le plus grand calme, avec l'expérience d'un homme d'État, comme si c'était tout à fait dans l'ordre, il dit plusieurs fois en exposant avec admiration les plans mondiaux de Napoléon : mais ici tout dépendait, comme toujours, du résultat. Qui se représente à la fois la grandeur de Napoléon et pense alors à ce mot jeté par Thiers d'une façon si légère, si naturelle, si allant de soi, il aura, je crois, en pensant à la gloire humaine, une très forte impression de mélancolie. En vérité, si Napoléon est grand comme la plus téméraire des imaginations, si sa vie entière ressemble à un conte de fée — il y a en elle, comme dans les contes encore, une figure féérique. C'est une vieille sorcière ratatinée, un être maigre comme un fuseau, un petit animal, une araignée ayant sur une de ses

antennes quelques chiffres — c'est le résultat. Et le héros surhumain du conte auquel rien, rien ne peut résister, est pourtant en la puissance de ce petit animal — et, quand ce petit animal ne veut pas, tout le conte de fées n'aboutit à rien du tout, ou il aboutit à être le conte d'une araignée avec un signe merveilleux sur une de ses antennes. Voyez, l'homme le plus chétif et le plus pitoyable qui engage absolument tout ce qu'il a pour se rapporter au τέλος absolu : oui, cela se comprend — cela ne devient pas un conte de fées, mais pas non plus le conte du petit animal avec un point rouge sur une de ses antennes. Du plan le plus intelligent et le plus téméraire en vue de transformer le monde entier, il est vrai de dire qu'il devient grand par le résultat, mais de la simple décision émanant du cœur fidèle d'un pauvre homme, il est vrai de dire que ce plan est plus haut que tout résultat, que sa grandeur ne dépend pas du résultat. Et c'est pourtant un sort plus heureux que d'être le plus grand homme du monde et un esclave du résultat, qu'il vienne ou non quand on le désire, c'est un sort plus heureux d'être là où nous sommes tous, petits, inexistants, devant Dieu, mais aussi où le résultat a un coefficient zéro et est infiniment plus petit que le plus petit dans le royaume des cieux, tandis que dans le monde il est le maître des maîtres et le tyran de l'unique dominateur. Qui n'a pas admiré Napoléon d'avoir pu réussir à être héros et empereur et d'avoir pu considérer comme accessoire d'être par surcroît poète, car le mot dans sa bouche, l'expression — oui aucun poète qui se contenterait d'être le plus grand des poètes ne pourrait lui en prêter de plus magistrales. Et pourtant il lui est arrivé une fois, je crois, de ne pas savoir ce qu'il disait lui-même. C'est une histoire vraie. Un jour qu'il faisait une ronde dans les avant-postes, il rencontra un jeune officier qui attira son attention. Il revint et l'officier qui commandait le poste en question fut récompensé par la croix. Mais voici qu'entre temps l'officier en question a été muté et c'est un nouveau qui est à sa place. Personne ne peut comprendre d'où vient et pourquoi cette distinction. Le vrai officier s'en aperçoit et adresse une pétition à Napoléon en le priant de redresser l'affaire. Napoléon répond : « Non, je ne peux me servir de cet homme, il n'a pas la chance avec lui. » S'il est vrai qu'un homme peut remarquer quand la mort passe sur sa tombe, s'il est vrai (et c'est vrai dans les contes, or ne sommes-nous pas en plein conte ?) s'il est vrai qu'un homme qui se tient bien vivant au milieu d'autres hommes peut être détruit, réduit en poussière, annihilé par une simple parole, ceci aurait dû arriver ici à Napoléon, car le mot le touche plus que l'officier.

Dans une section antérieure j'ai cherché à montrer, ce qu'il y avait de chimérique dans la médiation, quand une médiation doit trouver place entre l'existence et la pensée pour un être *existant* ; en effet tout ce qui est dit de la médiation peut être vrai et magnifique, mais cesse

d'être vrai dans la bouche d'un existant, car en tant qu'existant il est empêché de prendre pied si solidement en dehors de l'existence qu'il puisse de là exercer sa médiation, ce qui au surplus serait impraticable du fait qu'il est dans le devenir. Il a été montré aussi que tout ce qu'on dit de la médiation est une illusion pour un existant, par le fait que la pensée abstraite, et à plus forte raison la pensée pure, fait précisément abstraction de l'existence, ce qui du point de vue éthique est si peu méritoire que c'est justement, au contraire, condamnable. En dehors de l'existence, un existant peut bien l'être de deux manières, mais d'aucune des deux il ne peut en venir à la médiation. D'une part il peut être en dehors de l'existence en faisant abstraction de lui-même, en acquérant le manque d'affectivité et l'ataraxie sceptique, une indifférence abstraite (μετρίως φέρειν) ce qui passait en Grèce pour une chose très difficile. D'autre part il peut être en dehors de l'existence quand il se trouve dans l'état de passion, mais à l'instant de la passion il acquiert justement de l'intensité pour exister. La supposition que la médiation réussisse peu à peu à un existant, est la tentative habituelle d'attirer l'attention hors de la dialectique qualitative, à l'aide d'une disparition fantastique du temps et de considérations quantitatives corruptrices.

C'est ainsi qu'il a été parlé de la médiation au sens philosophique, il s'agit ici d'une recherche éthique et il faut que la médiation consiste en la médiation entre des moments séparés de l'existence — si toutefois le τέλος absolu est aussi un moment entre d'autres moments. C'est là que gît le malentendu, et on verra aisément que la médiation, en tant que quelque chose de plus haut que la résignation, est précisément un recul. La résignation a laissé l'individu faire face à une béatitude éternelle comme étant le τέλος absolu, ou elle s'est assurée qu'il y faisait face. Ce τέλος n'est donc pas un moment parmi d'autres moments. Pour être moins naïf que les propos joviaux relatés plus haut qui mettent tout dans le même sac, le aussi-bien-cesta de la médiation n'est donc pas beaucoup meilleur. A l'instant de la résignation, de la résolution, du choix, on veut laisser l'individu faire une révérence devant le τέλος absolu — mais ensuite, ensuite vient la médiation. De cette façon on peut aussi dresser un chien à marcher un instant sur deux pattes, mais ensuite vient la médiation, et le chien marche à quatre pattes — ce que fait aussi la médiation. Sur le

¹ Et il n'en est même pas ainsi ; car quiconque a jamais envisagé le τέλος absolu il peut bien s'avilir, couler à fond, à des profondeurs infinies, mais il ne peut jamais l'oublier tout à fait, ce qu'on exprime correctement en disant qu'il faut avoir une position élevée pour tomber très bas. Mais la rusée invention de la médiation montre qu'à aucun moment le médiateur n'a même envisagé correctement le τέλος absolu.

plan spirituel la station verticale de l'homme signifie son respect absolu devant le τέλος absolu ; autrement il va à quatre pattes. Pour des moments relatifs, la médiation peut avoir de la signification (en sorte qu'ils soient tous pareils vis-à-vis de la médiation), par contre, en ce qui concerne le τέλος absolu, la médiation signifie précisément que l'on rabaisse le τέλος absolu à un τέλος relatif. Il n'est pas vrai non plus que le τέλος absolu devienne concret dans les buts relatifs, car la distinction absolue que fait la résignation garantira à chaque instant le τέλος absolu contre toute promiscuité. Il est vrai que l'individu qui se dirige vers le τέλος absolu se trouve dans les buts relatifs, mais il ne s'y trouve pas de telle façon que celui-là s'épuise en ceux-ci. Il est vrai que devant Dieu et devant le τέλος absolu nous sommes tous égaux ; mais il n'est pas vrai que pour moi, ou pour n'importe quel individu, Dieu ou le τέλος absolu soit sur pied d'égalité avec tout le reste.

Il peut sans doute être très digne de louange, pour chaque individu pris séparément, d'être *Kammerraad* [« Conseiller de chambre », titre honorifique qu'on donnait à de petites gens à la fin de leur vie], capable employé de bureau, jeune premier à la « perpétuelle » [la « société bourgeoise perpétuelle » présentait des soirées théâtrales], presque virtuose sur la flûte, lauréat de tir, directeur d'asile, père plein de noblesse et de dignité, bref un fameux gaillard, qui peut *aussi bien ceci que cela* et trouve le temps de tout faire. Mais Monsieur le *Kammerraad* doit seulement prendre garde à ne pas devenir un par trop fameux gaillard, et à ne pas se figurer pouvoir faire *aussi bien* tout ceci que trouver également le temps de diriger sa vie vers le τέλος absolu. Cet *aussi bien ceci que cela* signifie en effet que le τέλος absolu est mis sur un pied d'égalité avec tout le reste. Mais le τέλος absolu a la propriété particulière de vouloir être à tout instant le τέλος absolu. Si donc l'individu au moment de la résignation, de la résolution, du choix, a compris cela, ce ne peut pas signifier qu'il l'aurait oublié l'instant suivant. C'est pourquoi, comme je le disais, la résignation reste chez l'individu, et la tâche ne consiste en aucune façon à exercer toutes sortes de médiations *aussi bien ceci que cela*, mais au contraire à tendre vers une existence telle qu'elle ait à la longue le pathos du grand instant.

Ce qui a particulièrement contribué à laisser la médiation entrer et s'établir dans la sphère éthique est la façon dont on a fait usage du mouvement monastique du moyen âge comme d'un repoussoir. On a persuadé aux gens que le respect absolu devant le τέλος absolu les conduisait à entrer dans un cloître : que le mouvement monastique lui-même était une énorme abstraction, la vie monastique une abstraction qui se poursuivait, en sorte que la vie se passait à prier et à chanter des hymnes — au lieu de jouer aux cartes au cercle ; car si l'on ne se gêne pas pour caricaturer l'une, il sera bien permis aussi

d'exposer l'autre telle qu'elle s'est caricaturée elle-même. Afin donc d'arrêter le mouvement monastique, d'où la sagesse mondaine a su tirer un si grand profit, et dont elle se sert parfois encore en ce moment pour prêcher le désistement de tout intérêt agissant pour les choses divines, on entend dans un pays protestant, où le protestantisme a régné pendant trois cents ans, où quelqu'un qui voudrait entrer dans un cloître serait en plus grand embarras que ce père soucieux qui écrivait : où dois-je envoyer mon fils à l'école [allusion à un ouvrage discuté en son temps de R. Gad, employé de commerce, Copenhague, 1833], en ce dix-neuvième siècle où l'esprit du monde triomphe, on entend encore parfois un pasteur qui, dans un discours invitant à prendre part aux joies innocentes de la vie, met en garde contre l'entrée dans un cloître. On l'entend, et on le voit, voyez, le pasteur, transpire et éponge la sueur de son front, tant il est affecté par ce sujet — afin, donc, d'arrêter le mouvement monastique, on tomba sur la formule insensée de la médiation. Car de même que c'est un discours insensé de laisser introduire le nom de Dieu dans de vains bavardages, de même c'est aussi un discours insensé de mettre le τέλος absolu sur le même pied que la dignité d'un lauréat de concours de tir et autres choses de ce genre. Mais, même si le moyen âge pécha par excentricité, il ne s'ensuit nullement que la médiation soit digne de louanges. Le moyen âge a une certaine ressemblance avec la Grèce et il possédait ce que les Grecs possédaient, de la passion. Le mouvement monastique est donc une décision passionnée, comme il sied vis-à-vis du τέλος absolu, et par là sa distinction très noble doit être de beaucoup préférée à la misérable sagesse et aux maquignonages de la médiation.

La médiation veut (mais, remarquons-le bien, d'une façon illusoire, cela ne peut du reste se faire autrement) reconnaître l'instant pathétique de la résignation, la direction vers le τέλος absolu, mais ensuite elle veut que ce τέλος soit un but parmi les autres et elle veut tirer profit dans un sens fini du rapport à ce τέλος. Eh bien, nous demandons : qu'est-ce, au maximum, qu'un homme peut gagner par son rapport au τέλος absolu ? Au sens fini il n'y a rien à gagner mais tout à perdre. Dans la vie temporelle *l'attente* d'une béatitude éternelle est la plus haute récompense, parce qu'une béatitude éternelle est le τέλος absolu ; et qu'on n'ait non seulement aucune récompense à attendre, mais encore des souffrances à supporter, c'est précisément le signe qu'on se rapporte à l'absolu. Aussitôt que l'individu ne peut pas s'en contenter, cela signifie qu'il recule vers la sagesse mondaine, vers l'attachement juif à des promesses pour cette vie, vers le chiliasme et autres choses de ce genre. Là réside justement la difficulté de la tâche qui consiste à se rapporter absolument au τέλος absolu. C'est toujours la même chose qui se répète dans la vie

humaine : on cherche des échappatoires pour pouvoir s'affranchir de cette marche sur les orteils, s'affranchir de — se contenter du rapport à l'absolu. Voyez, le pasteur dit bien : il y a deux chemins, et assurément nous souhaitons pieusement qu'il le dise avec vigueur. Il y a donc deux chemins, dit le pasteur, et quand il commence à parler ainsi nous savons déjà ce qu'il veut dire, mais raison de plus pour l'entendre volontiers encore une fois, car ce n'est pas une anecdote ou un mot d'esprit qu'on ne peut entendre qu'une fois. Il y a deux chemins : l'un serpente, souriant et libre de soucis, facile à suivre, séduisant, parsemé de fleurs à travers des contrées ravissantes, et marcher sur un tel chemin est aussi aisé que de danser sur la prairie ; l'autre est étroit, pierreux, pénible au commencement, mais peu à peu ... C'est le chemin du plaisir et le chemin de la vertu. Ainsi discourt parfois le pasteur, mais qu'arrive-t-il ? De même que le chemin de la vertu se transforme peu à peu ¹, de même aussi le discours du pasteur, et peu à peu il arrive que les deux chemins se ressemblent ainsi passablement. Pour attirer son auditeur vers la vertu, la description qu'il fait du chemin de la vertu devient presque enchanteresse. Mais attirer par la séduction est une chose dangereuse. L'orateur lâche l'éthique et opère d'une façon esthétique correcte à l'aide de la perspective raccourcie, et quoi alors ? Oui, alors il n'y a plus à proprement parler deux chemins, ou bien il y a deux chemins du plaisir, dont l'un est un peu plus intelligent que l'autre, de même que quand on fait l'ascension d'une montagne, pour jouir de la vue, il est plus avisé de ne pas se retourner trop tôt — de façon à jouir d'autant plus. Et quoi alors ? Alors le jouisseur (l'eudémoniste) n'est pas seulement fou parce qu'il choisit le chemin du plaisir au lieu du chemin de la vertu, mais encore il est fou, en tant que jouisseur, de ne pas choisir le chemin joyeux de la vertu. Aussitôt que ce « peu à peu » sur le chemin de la vertu reçoit un coloris esthétique dans la bouche d'un pasteur : tu mens, mon vieux ! Ainsi il plaît à Sa Révérence d'oublier qu'il dispose de l'existence comme aucun homme ne l'ose. Il montre du doigt un *τέλος* dans le temps, et toute sa doctrine de vertu est une doctrine de sagesse. Mais si un homme religieux entendait un tel pasteur, alors il dirait à son âme : « Ne te laisse pas troubler par lui, il n'en sait peut-être lui-même rien, il veut te tromper, il veut te rendre impatient, si ce peu à peu dure des années,

¹ Je voudrais pourtant bien savoir sur quel passage du Nouveau Testament s'appuie le pasteur du discours édifiant pour son « peu à peu ». Dans le Nouveau Testament aussi il est dit qu'il y a deux chemins, et que resserré est le chemin et étroite la porte qui conduisent à la béatitude, et rares ceux qui les trouvent, mais il n'y est pas du tout question du « peu à peu ». Mais de même qu'il existe à Copenhague un comité qui travaille à l'embellissement de la ville, de même une sagesse pastorale moderne semble être à l'œuvre pour embellir le chemin de la vertu avec des ornements esthétiques.

peut-être toute la vie. Non, laisse-moi plutôt savoir dès le commencement que le chemin peut être jusqu'à la fin étroit, pierreux et plein de ronces, pour que j'apprenne à m'en tenir fermement au τέλος absolu, conduit par sa lumière dans la nuit de la souffrance, mais non pas suborné par la vraisemblance et la consolation provisoire. On sait que sur le temple de Delphes se trouvait aussi l'inscription : *ne quid nimis* [μηδὲν ἄγαν : rien de trop]. Ce mot est la *summa summarum* de toute sagesse de vie au sens fini ; si ceci doit être la sagesse suprême, alors le christianisme est à révoquer immédiatement, comme une conception juvénile dépourvue de maturité. Que l'on essaie seulement d'appliquer ce *ne quid nimis* au Dieu qui se laisse crucifier, et l'on articule au même instant sur la religion une moquerie si mordante qu'il en a sans doute rarement été entendu d'aussi forte, ceux qui se moquent de la religion étant généralement excités et bêtes. On conçoit difficilement, en effet, une objection plus mordante, teintée d'humour et s'abstenant de toute lutte contre la vérité historique et éternelle du christianisme, que celle qui se dégagerait de nos rapports avec lui en ces termes : « C'est beaucoup trop, Révérendissime, que le Dieu se laisse crucifier. » Dans beaucoup de conjonctures de la vie cette règle de vie *ne quid nimis* peut être valable, mais appliquée au rapport passionné absolu, au τέλος absolu, elle est du galimatias. Là, il importe au contraire d'oser absolument tout, d'engager absolument tout, de désirer absolument le τέλος suprême, mais alors il importe aussi de nouveau que la passion absolue elle-même et la renonciation à toute autre chose ne prenne pas l'apparence que l'on mérite, ou acquière, une béatitude éternelle. La première expression vraie du fait que l'on se rapporte au τέλος absolu est que l'on renonce à tout ; mais, si au même instant le recul ne doit pas commencer, il faut comprendre que cette renonciation à tout, si elle devait mériter le bien suprême, n'est cependant rien. La première erreur est celle du paganisme : qui ne voulait pas tout oser ; la seconde, celle du moyen âge : qui se méprenait sur la signification du fait qu'il osait tout ; le pot-pourri de notre époque pratique la médiation.

Le caractère scabreux du mouvement monastique, abstraction faite de son prétendu mérite, consistait en ce que l'intériorité absolue, sans doute pour prouver d'une façon bien énergique son existence, trouva son expression frappante dans une extériorité très particulière, par quoi, dans quelque sens qu'on se retourne, elle ne se distinguait malgré tout que relativement de toute autre extériorité. La médiation, ou bien s'exerce en mettant le τέλος absolu sur le même pied que les buts relatifs, par quoi il devient lui-même relatif, ou bien se laisse épuiser comme une abstraction dans les buts relatifs comme prédicats, par quoi la majesté du rapport absolu devient une aussi insignifiante

qu'élégante introduction à la vie, qui reste pourtant en dehors de la vie, une page de titre qui, quand on relie le livre, n'est pas comprise dedans. Mais on ne peut pas dire du rapport au τέλος absolu qu'il s'épuise dans les buts relatifs, car le τέλος absolu peut exiger la renonciation à eux tous. Par contre, celui qui se rapporte au τέλος absolu peut très bien avoir affaire aux buts relatifs, justement pour, en renonçant à ceux-ci, mettre en action le rapport absolu. Comme à notre époque presque chacun de nous est sur le papier un gaillard, on a parfois à faire avec des soucis qui n'ont de domicile nulle part. A titre d'exemple on peut citer le danger où tombent les hommes de notre temps d'en avoir si vite fini avec tout, en sorte qu'ils sont dans l'embarras sur la façon dont ils doivent remplir leur temps, on écrit sur une feuille de papier : douter de tout — ainsi on a douté de tout ; quand on a à peine trente ans on ne sait plus avec quoi remplir son temps, surtout « quand on a mal pourvu à l'âge de la vieillesse en n'apprenant pas à jouer aux cartes ». C'est comme : renoncer à tout — avec cela tout est fini. On dit : renoncer à tout est une énorme abstraction — c'est pourquoi il faut en arriver à tenir à quelque chose. Mais pourquoi, si la tâche est de renoncer à tout, ne pas commencer à renoncer à quelque chose ? De même qu'à l'école on reconnaît généralement un élève médiocre à ce que, dix minutes après que le devoir a été donné, il accourt avec sa copie et dit : j'ai fini (ce qui doit être ennuyeux pour le professeur) — de même dans la vie, les hommes médiocres accourent, et ils ont fini, et plus la tâche est grande, plus vite ils ont fini. Ainsi pour la puissance qui gouverne l'existence il doit être fatigant d'avoir à faire avec une pareille génération. La Sainte Écriture parle de la longanimité de Dieu à l'égard des pécheurs comme de quelque chose d'inconcevable, et elle l'est sans doute, mais quelle patience d'ange n'est-elle pas requise quand on a affaire avec cette espèce d'hommes qui en ont tout de suite fini !

Or, dans la mesure où l'individu, après qu'il a acquis la faculté d'orientation absolue vis-à-vis du τέλος absolu, ne doit pas sortir du monde (et pourquoi cette extériorité ? mais n'oublions jamais que l'intériorité sans extériorité est la plus ardue, celle où l'illusion peut se produire le plus facilement), quoi alors ? Oui, alors c'est la tâche d'un tel homme d'exprimer par son existence qu'il ne cesse d'avoir présent à l'esprit la direction absolue, le respect (*respicere*) absolu à l'égard du τέλος absolu. Il doit l'exprimer par son existence, car le pathos en paroles est le pathos esthétique. Il doit l'exprimer en existant, et pourtant aucune extériorité immédiate ou particulière ne peut en être directement l'expression, car autrement nous avons, ou bien le mouvement monastique, ou bien la médiation. Il peut alors vivre comme d'autres hommes, mais la résignation examinera matin et soir s'il travaille à conserver la solennité avec laquelle il a reçu pour la première fois en existant l'orientation vis-à-vis du τέλος absolu.

Il ne sait rien, il ne veut rien savoir d'un aussi-bien-cesta-cela, il en a horreur comme de profaner le nom de Dieu, comme l'amant a horreur d'aimer une autre femme. Et la résignation, ce maître d'orientation de l'existence, vérifiera. Mais s'il découvre qu'il perd l'élévation, qu'il soupire vers la marche à quatre pattes, qu'il fréquente une personne douteuse, la médiation, et que celle-ci emporte la victoire, alors la résignation se tiendra à l'écart de cet individu, restera là, comme on représente le génie de la mort, se courbant sur un flambeau éteint, car, là, le τέλος absolu a disparu devant le regard embrumé de l'individu. Extérieurement, il n'y aura peut-être aucun changement perceptible, car le rapport au τέλος absolu ne signifie pas d'aller dans un cloître et donc de prendre une nouvelle livrée mondaine, quand on était rebuté de l'ancienne, ce par quoi le changement devient visible à l'extérieur ; et le rapport au τέλος absolu ne signifie pas non plus que le τέλος absolu s'épuise dans les buts relatifs, car alors il faudrait que le changement qui se serait produit dans un homme fût de nouveau extérieurement reconnaissable. En un certain sens cela a quelque chose d'effrayant de parler ainsi de la vie intérieure d'un homme, qu'elle puisse exister et ne pas exister sans qu'on le remarque directement à l'extérieur ; mais c'est aussi magnifique d'en parler ainsi — au cas où elle existe, car ceci est précisément l'expression pour son intériorité. Dès que la vie intérieure doit être exprimée d'une façon décisive et mesurable extérieurement, nous avons le mouvement monastique. La médiation ne sait à proprement parler rien d'un rapport au τέλος absolu, parce que pour elle ce rapport s'épuise dans les buts relatifs. Mais comment en va-t-il de la vie intérieure ? Il en va ainsi que la tâche consiste à exercer le rapport absolu au τέλος absolu de telle façon que l'individu s'efforce d'atteindre le plus haut : se rapporter à la fois absolument à son τέλος absolu et relativement aux buts relatifs — non de telle manière qu'il exerce entre eux une médiation, mais en sorte qu'il se rapporte absolument à son τέλος absolu et relativement aux buts relatifs. Ce dernier rapport appartient au monde, le premier à l'individu lui-même, et il est difficile de se rapporter en même temps absolument au τέλος absolu et au même instant de prendre part comme les autres hommes à ceci ou cela. Quand quelqu'un s'occupe ne fût-ce que d'un grand projet quelconque, il lui devient difficile d'être comme les autres, il est distrait, il ne peut pas prendre part à quelque chose d'autre, toute l'agitation qu'il y a autour de lui l'importune, l'affairement des autres lui pèse, il voudrait avoir pour lui un petit coin où il puisse s'asseoir et penser à son grand projet — et il est loisible aux diplomates et aux policiers de se rendre maîtres dans l'art d'acquérir la maîtrise de soi avec laquelle ils peuvent en même temps maintenir leur grand plan et aller au bal, converser avec les dames, jouer aux quilles et tout ce qu'on peut désirer. Mais le

τέλος absolu est le plus grand des plans auxquels un homme puisse se rapporter, c'est pourquoi le moyen âge désirait un petit coin clôturé pour pouvoir bien s'occuper de l'absolu, mais pourtant c'est justement par là que l'absolu perdit du terrain, parce qu'il fallut bien qu'il devînt quelque chose d'extérieur. Quand un couple de gens mariés est sorti dans le monde peut-être tous les jours d'une semaine, ils disent parfois qu'ils n'ont pas, au cours de la semaine écoulée, eu de temps pour vivre l'un pour l'autre, bien qu'ils soient sortis ensemble dans les mêmes endroits et se soient donc vus mutuellement. Alors ils se réjouissent d'un jour où ils peuvent vivre tout à fait l'un pour l'autre, ce qui peut être très beau de leur part. Dans une situation analogue semble être celui qui veut se rapporter au τέλος absolu, mais il en est toujours empêché parce qu'il se trouve au milieu des multiples occupations de l'existence. Mais alors il pourrait sembler être dans l'ordre qu'il consacre de temps en temps un jour à son τέλος absolu. Pourtant c'est ici justement que réside la difficulté. Les gens mariés se rapportent en effet relativement l'un à l'autre et c'est pourquoi ce jour où ils vivent l'un pour l'autre est dans l'ordre. Mais se rapporter de temps en temps à son τέλος absolu signifie se rapporter relativement à son τέλος absolu, or, se rapporter relativement à son τέλος absolu signifie se rapporter à un τέλος relatif, car le rapport est la chose décisive. La tâche est donc d'exercer son rapport au τέλος absolu de telle sorte qu'on ne cesse de l'avoir en soi, cependant qu'on reste dans les buts relatifs de l'existence — et alors n'oublions pas qu'à l'école au moins c'était un fait qu'on reconnaissait l'élève médiocre à ce que, dix minutes à peine après que le devoir avait été donné, il accourait avec sa copie et disait : j'ai fini.

La médiation reste ainsi dehors. Je vais prendre la passion amoureuse comme τέλος et laisser quelqu'un la tenir, par suite d'un malentendu, pour le τέλος absolu. Alors il ne s'enfuira pas du monde, il sera comme nous autres, peut-être conseiller de justice, peut-être commerçant, etc., mais comme il a compris une fois absolument que pour lui son amour était l'absolu, son devoir absolu sera de ne pas cesser de le comprendre ainsi, et comme, une fois, il a frissonné à la pensée que son amour ne soit pas l'absolu, mais soit l'objet d'un bavardage « aussi bien ceci que cela », il travaillera de toutes ses forces pour que cela n'arrive pas. Où y a-t-il de la place pour la médiation ? Et quelle était sa faute ? Sa faute était de prendre une passion amoureuse pour le τέλος absolu. Mais vis-à-vis du τέλος absolu l'homme se comporte correctement quand il agit de la façon suivante. Dans tout ce qu'il entreprend, où qu'il soit, comment qu'il se trouve, que le monde l'attire ou le menace, qu'il plaisante ou qu'il soit sérieux, la résignation examine avant toutes choses si le respect absolu, pour le τέλος absolu est absolument gardé. Mais ce n'est pas une médiation,

pas plus que ce n'est une médiation entre le ciel et l'enfer, de dire qu'un abîme s'est formé entre eux. Et c'est un tel abîme (le respect) qui existe entre le τέλος absolu et les buts relatifs.

Mais s'il en est ainsi, et si la tâche est de mettre en action le rapport absolu, l'existence devient énormément tendue, parce qu'on ne cesse de faire un double mouvement. Le mouvement monastique veut exprimer l'intériorité par une extériorité qui doit être de l'intériorité. Ici gît la contradiction ; car être un moine est quelque chose de tout aussi extérieur que d'être conseiller de justice. La médiation supprime le τέλος absolu. Mais un existant réellement pathétique exprimera à chaque instant pour lui-même que le τέλος absolu est le τέλος absolu. Le profond réside dans la tranquille inviolabilité de l'intériorité, mais là réside aussi la possibilité de la tromperie et la tentation de dire qu'on a mis en action, ou qu'on met en action, le rapport absolu. Eh bien ! si quelqu'un veut mentir à ce sujet, c'est son affaire, je croirai avec plaisir tout ce qu'il dira. Si c'est quelque chose de grand, en effet, cela pourrait peut-être me venir en aide pour faire la même chose, et qu'il l'ait fait réellement ou non m'est tout à fait indifférent. Je voudrais seulement lui donner un conseil de sagesse, celui de ne pas ajouter qu'il transige *en même temps*, car alors il se dénonce lui-même. L'existant qui s'est orienté absolument vers le τέλος absolu et qui comprend la tâche de mettre en action le rapport est peut-être un conseiller de justice, un conseiller de justice parmi les autres, et pourtant il n'est pas comme les autres conseillers de justice, mais quand on le regarde, il est tout à fait comme les autres. Il peut gagner le monde entier, mais il n'est pas comme quelqu'un qui le désire. Il peut devenir roi, mais aussi souvent qu'il pose la couronne sur sa tête ou lève son sceptre, la résignation examine d'abord s'il exprime en existant le respect absolu devant le τέλος absolu — et la couronne pâlit, même s'il la porte royalement, elle pâlit, comme autrefois dans le grand instant de la résignation, bien qu'il la porte maintenant dans la troisième décade de son âge, elle pâlit, comme elle pâlera un jour devant les yeux des assistants et devant son propre regard quand il s'éteindra à l'heure de la mort ; mais elle pâlit ainsi pour lui quand il est dans toute sa force. Où donc est passée la médiation ? Et pourtant il n'y avait là personne qui se fit moine.

L'individu ne cesse pas d'être homme, il ne dépouille pas la robe bigarrée du monde fini pour endosser le vêtement abstrait du cloître, mais il ne transige pas entre le τέλος absolu et le monde fini. Dans la vie immédiate l'individu a sa racine dans le fini ; quand la résignation s'est persuadée que l'individu a acquis l'orientation absolue vers le τέλος absolu, tout est changé et les racines sont coupées. Un tel homme vit dans le monde fini, mais il n'a pas sa vie en lui. Sa vie a,

comme la vie d'un autre, les différents attributs d'une existence humaine, mais il vit en eux comme quelqu'un qui se promène dans les vêtements empruntés d'un étranger. Il est dans le monde fini un étranger, mais ce n'est pas par des vêtements d'étranger qu'il détermine sa différence d'avec le *monde* (ce serait une contradiction, car par là il se déterminerait justement d'une façon mondaine) ; il est incognito, mais son incognito consiste précisément en ce qu'il a tout à fait la même apparence que tout le monde. De même que le dentiste, quand il a soulevé la gencive et coupé le nerf, laisse la dent en place, de même sa vie n'a plus d'attaches dans le monde fini, et la tâche ne consiste pas à obtenir de la dent qu'elle s'enracine à nouveau, ce qui serait la médiation. De même que dans le grand instant de la résignation on ne transige pas, mais on choisit, ainsi la tâche est d'avoir l'adresse de répéter le choix passionné et d'exprimer cela par son existence. Alors un tel homme se trouve bien sans doute dans le monde fini (et la difficulté est, comme on sait, de conserver le choix absolu dans le monde fini), mais de même qu'à l'instant de la résignation il retira la force vitale au monde fini, de même la tâche est de répéter cela. Que le monde à présent offre tout à un tel homme, il le prendra peut-être, mais dira : bah ! — et ce bah ! signifie le respect absolu devant le *τέλος* absolu. Que si le monde lui prend tout, il gémira sans doute, mais dira : bah ! — et ce bah ! signifie le respect absolu devant le *τέλος* absolu. C'est ainsi qu'on n'existe pas immédiatement dans le monde fini.

Que pour l'Éternel, l'Omniscient, l'Omniprésent, les choses soient telles qu'il soit aussi important qu'un homme perde par sa faute sa béatitude éternelle ou qu'un passereau tombe à terre ; qu'il doive se manifester, quand tout aura trouvé le repos dans l'éternité, que la circonstance la plus insignifiante était d'une importance absolue, je n'en décide pas, je peux dire avec vérité : *le temps* ne me le permet pas — parce qu'en effet je suis dans le temps. Dans l'existence, pour un existant, c'est impossible, car il est dans le devenir, et pour un existant une médiation de grand style (qui n'est même pas au sens grec conquise péniblement au cours de toute une vie, mais qui au sens allemand se légitime sur le papier) n'est rien d'autre qu'une simagrée. L'œil d'un mortel ne peut supporter le vertige (et l'éthique lui interdit absolument de vouloir l'oser), ce vertige, que la chose la plus insignifiante doive être tout aussi importante que celle qui est absolument décisive ; un existant ne peut pas trouver de repos et ne peut pas se donner le loisir de devenir fantastique, car aussi longtemps qu'il est dans l'existence il ne devient pourtant pas éternel. Dans l'existence il s'agit toujours d'aller de l'avant, il importe de mettre en avant l'absolue distinction, il importe d'avoir acquis l'adresse de la rendre toujours plus facile et d'en avoir une bonne conscience. Mais ce n'est pas encore la médiation quand l'homme très

exercé se console avec la conscience de faire la distinction absolue facilement et joyeusement. Ou quand la femme âgée est persuadée, joyeuse, de l'absolue fidélité de son mari, de quoi alors est-elle persuadée ? Est-ce de ce que le cœur de son mari est partagé dans la médiation, ou n'est-ce pas bien plutôt de ce que, dans la paix de son âme, il ne cesse de faire la distinction absolue de l'amour, n'est-ce pas seulement que dans sa confiance joyeuse elle est persuadée qu'il fait cette distinction avec une telle aisance et une telle netteté qu'elle n'a besoin d'aucune preuve extérieure ? Qu'on n'oublie pas seulement que le mariage n'est pas le *τέλος* absolu, et que, par suite, ce qui est absolument valable de l'absolu ne l'est de lui qu'imparfaitement.

Si Dieu se rapportait immédiatement, en tant qu'idéal, à l'humanité, il serait correct de vouloir exprimer cette ressemblance immédiate. Quand, ainsi, un homme remarquable se rapporte à moi, comme mon idéal, il est tout à fait correct de ma part de vouloir exprimer cette ressemblance immédiate, parce que, du fait que nous sommes tous les deux des hommes, nous résidons tous deux à l'intérieur de la même sphère. Mais entre Dieu et un homme (car la spéculation ne peut conserver que *l'humanité* et faire des tours de passe-passe avec elle) il y a une différence absolue, le rapport absolu de Dieu à l'homme doit donc justement exprimer cette différence absolue, et la ressemblance directe devient fatuité, grossièreté, outre-cuidance ¹, etc. Si Dieu dans sa sublimité disait : tu n'es pas plus important pour moi qu'un moineau, et que l'homme eût la tâche d'exprimer sa ressemblance immédiate à la sublimité divine, n'aurait-il pas du mérite à répondre : tu n'es pas, ton être n'est pas non plus pour moi plus important qu'un moineau, soit que ceci fût à comprendre positivement, tout étant devenu également important pour cet homme sublime, soit que ce fût à comprendre négativement, tout lui étant devenu si pareillement important que rien ne le soit plus. Mais ceci est pourtant bien un blasphème insensé. Justement parce qu'entre Dieu et l'homme il y a une différence absolue, l'homme s'exprime le plus parfaitement quand il exprime absolument la différence. L'adoration est ce qu'il y a de plus haut pour

1 C'est autre chose quand Dieu, dans une époque très enfantine, prend en toute naïveté et innocence l'apparence d'un homme vieux et vénérable ou quelque chose de semblable, et vit sur un pied amical avec l'homme pieux. Je me rappelle ainsi avoir lu [dans les *Légendes bibliques des musulmans* publiées par Weil] d'un des saints hommes dont il est question dans ce livre, que Dieu lui-même l'accompagna personnellement au tombeau et marcha devant le cercueil, suivi de quatre anges. Qu'il s'agisse ici de naïveté innocente on le voit aussi, entre autres, dans le fait qu'à la lecture cela produit un effet humoristique pur et innocent. La piété enfantine ne veut naturellement pas offenser Dieu, mais se sent au contraire heureuse de l'enjoliver avec ce qu'elle peut trouver de meilleur.

exprimer le rapport d'un homme à Dieu et en même temps sa ressemblance avec lui, car les qualités sont absolument différentes. Mais l'adoration signifie précisément pour l'homme que Dieu lui est absolument tout et que celui qui prie réalise la différence absolue. Celui qui réalise la différence absolue se rapporte à son τέλος absolu, mais aussi *eo ipso* à Dieu. Et la différence absolue est justement destinée à faire de la place, comme un agent fait de la place pour une procession. Elle écarte la foule, la vile affluence des buts relatifs, pour que celui qui réalise la différence absolue puisse se rapporter à l'absolu. Vouloir se rapprocher de la commune mesure, ce qui est sans doute possible pour l'Éternel, n'est d'aucun profit pour un existant. Pour celui-ci la décision passionnée est précisément ce qu'il y a de plus haut. Il en est de l'existence comme de marche. Quand tout *est*, et est au repos, cela fait une impression assez trompeuse, comme si tout était de même importance, à condition que je puisse en avoir une vision également immobile. Par contre, dès que le mouvement est posé, et moi avec, également en mouvement, la marche est elle-même une différence continue. Seulement cette comparaison ne peut indiquer ce qu'est la différence absolue, car marcher n'est qu'un mouvement fini.

Mais de ce que la tâche consiste en la mise en action de la différence absolue, il ne suit pas de là que l'existant soit indifférent à l'égard du monde fini. Ceci était l'exagération du moyen âge qui n'avait pas une vraie foi en l'intériorité, sauf quand celle-ci se changeait en extériorité. Mais moins il y a d'extériorité, plus il y a d'intériorité, et l'intériorité exprimée par son contraire (mais qui consiste précisément en ce que l'individu est tout à fait comme tous les autres, en sorte qu'extérieurement il n'y a rien à remarquer) est la plus haute intériorité — au cas où elle existe. Il faut toujours ajouter en même temps : moins il y a d'extériorité, plus facile est la tromperie. Un homme âgé peut très bien prendre part à des jeux d'enfants avec un intérêt complet, il peut être celui qui apporte la vraie vie dans le jeu, mais il ne joue pourtant pas comme un enfant ; ainsi se comporte vis-à-vis du monde fini celui qui considère comme sa tâche de mettre en action la différence absolue. Mais il ne transige pas. Le moyen âge avait une intériorité ombrageuse, et c'est pourquoi il voulait voir celle-ci à l'extérieur. C'était là une intériorité malheureuse qui ressemblait à une liaison où les amants sont jaloux de l'expression extérieure de leur amour, c'est ainsi que le moyen âge croyait que Dieu était jaloux de l'expression extérieure. La vraie intériorité n'exige absolument aucun signe à l'extérieur. Dans la mise en pratique de la différence absolue se manifeste la passion de l'infini, mais elle veut être l'intériorité, sans jalousie, sans envie, sans méfiance, elle ne veut pas continuellement se faire ressortir comme quelque chose de singulier dans l'existence, par quoi elle perd

justement en intensité, comme quand l'invisible image de Dieu est rendue visible ; elle ne veut pas introduire le trouble dans l'existence, mais elle ne veut pas non plus transiger. Au milieu du monde fini et des multiples occasions qu'il offre au sujet existant d'oublier la différence absolue, elle veut n'être pour lui que l'intériorité absolue, et ensuite il peut être par ailleurs conseiller de justice, etc. Mais le sommet de la tâche est de pouvoir se rapporter à la fois d'une façon absolue au τέλος absolu et d'une façon relative aux buts relatifs, c'est-à-dire d'avoir toujours en soi le τέλος absolu.

Si on ne peut faire cela, ou si on ne veut pas se l'assigner comme tâche, alors il faut sans hésitation préférer les analogies au mouvement monastique, même si le spéculatif dix-neuvième siècle doit siffler ou chanter, même s'il doit rire ou pleurer, à entendre cette affirmation. Dans le mouvement monastique il y a en effet de la passion et du respect devant le τέλος absolu. Mais il ne faut pas considérer le mouvement monastique comme quelque chose de méritoire, c'est au contraire avec humilité devant Dieu et non sans une certaine confusion qu'on doit prendre ce chemin. De même qu'un enfant malade ne voit rien de méritoire à avoir la permission de rester chez ses parents ; de même qu'une femme amoureuse ne voit rien de méritoire à ne pas se passer un instant de la vue de son bien-aimé et ne peut acquérir la force de cesser de L'avoir présent à sa pensée pendant qu'elle fait son travail, de même qu'elle ne voit aucun mérite à rester assise à ses côtés dans sa chambre de travail et peut rester continuellement près de lui, c'est ainsi que le candidat au cloître doit considérer son rapport avec Dieu. Et, s'il le fait, il n'y aura plus rien à objecter à son choix, quoi que se plaisent à dire les gens du dix-neuvième siècle. Mais l'enfant malade découvrira bientôt la difficulté, non pas que ses parents ne soient pleins d'affection et de tendresse à son égard, mais parce que leur fréquentation perpétuelle amène toujours avec soi quelque friction. Et l'amoureuse découvrira bientôt la difficulté, non pas qu'elle ait à se plaindre de son bien-aimé, mais parce que sa vue perpétuelle matin et soir et à chaque heure du jour n'est pas sans susciter parfois une certaine fatigue : et, de même, le candidat au cloître remarquera bien quelque chose d'analogue. Car, ici encore, le pasteur veut souvent nous mystifier. Il dit le dimanche qu'il y a dans l'église une telle paix et une telle majesté que, si seulement nous pouvions y rester toujours, nous deviendrions sûrement de saintes gens, mais qu'il nous faut aller dehors dans la confusion du monde. Le pasteur devrait avoir honte de vouloir nous persuader que la faute réside dans le monde et non en nous. Il devrait avoir honte de nous enseigner l'orgueil, comme si nous choissions la tâche la plus ardue, surtout si dehors, dans le monde, nous ne devons pas avoir en même temps présent à l'esprit, à chaque instant, le τέλος absolu. Je croyais que le pasteur devait nous apprendre

l'humilité et dire en conséquence : « Allez maintenant chez vous, que chacun de vous accomplisse la tâche quotidienne que Dieu lui a assignée, et remerciez Dieu, qui connaît la faiblesse d'un homme, de ce qu'il ne soit pas exigé de vous que vous restiez ici et ne fassiez toute la journée rien d'autre que chanter des hymnes et prier et louer Dieu. Alors vous découvririez peut-être des tentations dont Dieu a permis que vous ne sachiez rien. » Aller à l'église une fois tous les huit jours, quand par ailleurs on se meut dans la diversité de la vie, provoque facilement, avec l'aide de la perspective raccourcie de l'esthétique, une déception. Mais c'est justement pour cela que le pasteur devrait faire attention, et ne pas toujours à nouveau se servir à contre-sens du moyen âge pour séduire les gens et faire accroire aux assemblées de fidèles de présomptueuses chimères.

A notre époque il n'y a pas à proprement parler de raison particulière pour mettre en garde contre la vie cloîtrée, et au moyen âge la raison était autre qu'on ne le croit peut-être à première vue. Si j'avais vécu au moyen âge je n'aurais jamais pu me décider à choisir le cloître. Et pourquoi ? Parce que celui qui le faisait était très sérieusement regardé comme un saint. Si alors j'étais allé dans la rue et avais rencontré un pauvre diable d'homme, peut-être beaucoup meilleur que moi ¹, il se serait incliné devant moi et m'aurait pris pathétiquement et sérieusement pour un saint. Mais c'est ce qui m'apparaît comme la chose la plus horrible, comme une profanation de la sainteté, comme un manque de fidélité à l'égard du rapport absolu au τέλος absolu. Si de nos jours un couvent cloîtré était fondé, on serait tenu pour fou si on y entrait. Quand de nos jours on lit le plan d'un médecin pour la fondation d'une maison de fous cela a une certaine ressemblance avec une invitation à se cloîtrer. Je considère cela comme un progrès énorme ; être tenu pour fou, ce n'est pas désagréable à entendre, cela encourage, cela protège l'intériorité tranquille d'un rapport absolu, mais passer sérieusement pour saint, cela devrait angoisser mortellement. Faire du cloître une maison de fous me semble se rapprocher le plus possible d'un extérieur qui est comme celui de tous les autres hommes. L'extériorité ne correspond donc pas immédiatement à l'intériorité, et c'est en cela que consistait l'erreur du moyen âge. Tel est du moins mon avis : si je peux devenir dans le monde ce que je dois être, il y a peu de chances que ce soit quelque chose de grand, et, quelque chétif que ce soit, je veux chercher à m'en contenter, mais il y a une chose dont je voudrais être préservé, c'est d'être considéré comme un saint, et cela sérieusement,

¹ Et ce peut-être n'est même pas si hypothétique, même si j'étais un autre que je suis ; car l'homme qui sérieusement et sincèrement regarde un autre homme comme saint, il montre *eo ipso* par cette humilité qu'il est meilleur que l'autre.

car si quelqu'un pour se moquer de moi m'appelle un saint, c'est « aut'chose », cela se laisse entendre, cela donne du courage.

Mais vénérons, comme il se doit, le mouvement monastique du moyen âge. Le pasteur dit bien que quand on entre au cloître on se soustrait au danger et qu'il est donc plus grand de rester dans la vie parmi les dangers — mais pourtant pas avec l'aide de la médiation ? On devrait pourtant chercher à se comprendre mutuellement et se mettre d'accord sur ce qu'on entend par danger. Le candidat au cloître regardait comme le plus grand danger de ne pas à chaque instant se rapporter absolument au τέλος absolu. De ce danger la médiation ne sait rien. Avec l'aide de la médiation on se soustrait au danger absolu, à l'effort absolu, au commerce avec l'absolu dans la solitude et le silence, là où la plus petite perte est donc une perte absolue, où le plus petit pas en arrière est un égarement, où il n'y a aucune distraction, mais où le souvenir de la plus petite défaillance brûle le malheureux qui ne peut s'enfuir nulle part, comme un coup de soleil, où chaque faiblesse, chaque fatigue, chaque mauvaise disposition est comme un péché mortel, et où chaque heure ainsi passée est comme une éternité parce que le temps ne passe pas. C'est à cela qu'on se soustrait et c'est ce que le pasteur appelle échapper au danger, parce qu'on reste dans les dangers relatifs, dans les dangers de la diversité, où l'expérience la plus rudimentaire vous apprend que l'on ne perd jamais tout (justement parce que c'est la diversité) mais que l'on perd d'une façon et que l'on gagne de l'autre, où les dangers sont ceux de l'arrivisme et des soucis matériels et de la santé et des attrapades dans le journal, etc. Il est vraiment triste que l'excentricité du moyen âge soit toujours employée à contresens pour enseigner aux hommes à se rengorger comme des gaillards, et quand on parle ainsi à notre époque, cela fait un effet aussi parodique que si un homme développait dans un asile de vieillards l'idée que le plus grand courage n'est pas de se suicider mais de ne pas se suicider, et était ainsi la cause du fait que toutes les vieilles de l'asile se tinssent pour extrêmement courageuses — car elles avaient eu, en effet, le courage de ne pas se suicider ! Ou comme si dans une réunion de pécheurs endurcis on voulait parler de la grandeur de porter ses peines comme un homme, et omettre la détermination intermédiaire, la grandeur de pouvoir être affligé comme un homme. Allons au théâtre pour être trompés, que, là, dans un bel accord, l'acteur et le spectateur s'efforcent à provoquer l'illusion et à se laisser ravir par elle : c'est magnifique. Laissez-moi, en mettant les choses au pire, être trompé par mon domestique, qui me flatte, par celui qui me demande un service, par mon bottier, parce que je suis son meilleur client qu'il voudrait bien ne pas perdre : mais pourquoi dois-je être trompé à l'église et, là, avoir presque peur de moi-même si je suis un bon auditeur ! Si en effet je suis un bon auditeur, j'ai toujours l'impression

que le pasteur ne cesse de parler de moi ; car ce qui, autrement, s'appelle de la vanité et est peut-être très répandu dans le monde, cela à l'église est tout à fait digne de louange et ne se produit peut-être que très rarement. Et pourquoi ai-je alors presque peur de moi-même ? Est-ce, par hasard, parce que le pasteur nous dépeint nous autres hommes (et donc moi, si je suis le bon auditeur qui suppose qu'il parle de moi) comme si corrompus que je frémis à la pensée d'être tel, que je pâlis et dis avec un frisson d'horreur, mais aussi de dépit : non, si mauvais je ne le suis pas ? Ah ! que non. Sa Révérence nous dépeint nous autres hommes (et donc moi si je suis le bon auditeur qui suppose qu'il parle de moi) avec des couleurs si belles, comme si tellement plus parfaits que les silencieux habitants du cloître, que je — qui comme on sait suppose qu'il parle de moi — deviens tout à fait gêné et embarrassé et rougissant et dois dire avec embarras : « Non, Votre Révérence est vraiment beaucoup trop aimable », et que je jette un regard interrogateur pour voir si c'est bien un pasteur qui parle ainsi et non pas un faiseur de compliments de jour de l'an ¹.

1 On voit que le sermon du pasteur d'aujourd'hui est un peu différent de celui de dimanche dernier dans lequel il encourageait la communauté *chrétienne*, à laquelle il s'adresse, à accepter la foi *chrétienne* et à devenir des chrétiens (cf. le chap. précédent). Ceci est tout à fait dans l'ordre si le baptême des enfants doit *eo ipso* faire de nous des chrétiens. Le point épineux consistait seulement, comme on l'a montré, en ce qu'on reconnaît en même temps le baptême des enfants comme décisif pour devenir chrétien. Il en est autrement quand le prédicateur fait bonnement de nous tous, ses auditeurs, de grands héros. Le discours religieux a essentiellement à faire avec des individus, et a son efficacité essentielle en tant que médiateur entre l'individu et l'idéal, et son maximum consiste à venir en aide à l'individu pour exprimer l'idéal. Essentiellement, il prend tous les hommes à qui il s'adresse pour égarés, il connaît chaque détour du mauvais chemin, chaque cachette où ils se réfugient, chaque état dans lequel ils se trouvent sur la voie de leur égarement. Mais, dans notre temps objectif, on ne prêche ainsi que rarement. On prêche sur la foi, sur les actes de la foi — et l'on est ou bien esthétiquement indifférent quant à la question de savoir si nous tous qui écoutons cela sommes croyants ou non, ou bien esthétiquement si courtois que l'on admet que nous le sommes. De cette manière la foi devient une espèce de figure allégorique et le pasteur une espèce de troubadour, et le prêche sur la foi devient quelque chose dans le genre du combat du chevalier Georges avec le dragon. La scène se passe dans l'air, et la foi est victorieuse de toutes les difficultés. Il en va de même pour l'espérance et la charité. La conférence religieuse devient un pendant aux premiers essais du moyen âge dans le genre dramatique (ce qu'on appelait les mystères) quand on traitait dramatiquement des sujets religieux et, d'une façon assez bizarre, représentait des drames justement le dimanche et justement dans l'église. Parce que sur un ton solennel (que celui-ci soit artistique, ou que ce soit la basse caverneuse d'un régénéré qui jure avec tout art) et dans une église, on parle de la foi, de l'espérance et de la charité, de Dieu et de Jésus-Christ, il ne s'ensuit pas du tout qu'il s'agisse d'un discours pieux ; ce qui est décisif c'est l'attitude de l'orateur et des auditeurs à l'égard du discours, ou

Non, vénérons, comme il se doit, le mouvement monastique du moyen âge ; la médiation, par contre, est un soulèvement des buts relatifs contre la majesté de l'absolu, lequel doit être rabaissé à la même hauteur que tous les autres, et contre la dignité de l'homme qu'on doit transformer exclusivement en un commissionnaire dans les buts relatifs ; dans la mesure où elle veut être quelque chose de plus haut que la différence absolue, elle est une invention fantastique.

Sur le papier, la médiation se fait tout à fait bien. On pose d'abord le fini, ensuite l'infini, et alors on dit sur le papier : il faut les concilier. Et il est indéniable qu'un existant aussi a trouvé là le terrain solide en dehors de l'existence où il peut exercer cette médiation : sur le papier. Il est trouvé le point d'Archimède, seulement on ne remarque pas qu'il réussisse à mouvoir le monde entier. Quand, par contre, la scène n'est pas sur le papier, mais dans l'existence, parce que le médiateur est un existant (et par là empêché d'être le médiateur), à l'instant même où il prendra conscience de ce qu'est l'existence (c'est-à-dire qu'il existe) il fait la distinction absolue qui ne distingue pas entre le fini et l'infini mais entre exister d'une façon finie et d'une façon infinie. Car infini et fini sont posés ensemble dans l'existence et dans le sujet existant, qui ne doit pas se donner de peine pour créer de l'existence ou en faire des contrefaçons dans sa pensée, mais exister

quelle attitude est présupposée chez eux. L'orateur ne doit pas seulement se rapporter à son sujet par l'imagination, mais comme quelqu'un qui est lui-même ce dont il parle, ou qui s'efforce d'avoir le comment de sa propre expérience et le comment de l'expérience qui se poursuit. Et les auditeurs doivent être éclairés par le discours, et ils doivent être aidés à devenir ce dont il est parlé (au fond la chose reste la même, que l'on admette un rapport direct ou indirect entre l'orateur et les auditeurs. Si l'on en tient pour un rapport indirect, alors le discours sera un monologue, mais, remarquons-le bien, un monologue sur le comment vécu de l'orateur lui-même et dans ce comment, en parlant de lui-même, il parlera indirectement de l'auditeur). Quand on parle avec piété de la foi, alors l'essentiel est qu'il soit rendu clair comment toi et moi (c'est-à-dire les individus particuliers) deviennent croyants, que l'orateur nous aide à nous arracher à toute illusion des sens et connaisse à fond le long et pénible chemin qu'il faut suivre, les rechutes, etc. Si on donne pour facile de devenir croyant (comme par exemple en disant que le baptême des enfants suffit pour cela) et que le discours ne traite que de la foi, tout le rapport n'est somme toute qu'esthétique et nous sommes — à l'église — au théâtre. Pour une bagatelle nous avons accès aux représentations dramatiques du pasteur, où, assis, nous contemplons ce que peut la foi, non pas en tant que croyants, mais en tant que spectateurs des faits et gestes de la foi, de même qu'à notre époque il n'y a pas de spéculants mais des spectateurs des faits et gestes de la *spéculation*. Mais, cela se comprend, pour un siècle théocentrique spéculatif et objectif c'est apparemment une bien trop petite affaire de se commettre avec les dernières difficultés où la question devient en dernière instance aussi aiguë, pressante, troublante, aussi intransigeante que possible, la question de savoir dans quelle mesure l'individu, toi et moi, est croyant et comment nous nous rapportons à la foi dans la vie de tous les jours.

d'autant plus. Sur le papier, avec l'aide de la médiation, on arrive à produire même l'existence [Hegel, *Logique*, II, 2^e section, 1^{er} chap.]. Dans l'existence où se trouve le sujet existant, la tâche est plus simple : il s'agit de savoir s'il veut bien daigner exister. Il ne doit donc pas, en existant, composer de l'existence avec du fini et de l'infini, mais, formé d'une synthèse de fini et d'infini, il doit en existant *devenir* un des deux ; et on ne *devient* pas les deux à la fois comme on l'*est*, parce qu'on est un existant, car ceci est justement la différence entre être et devenir, et si l'habileté chimérique de la médiation a sa place quelque part, c'est — au commencement. Il est arrivé plus d'une fois à la philosophie la plus récente que, parce qu'elle avait la tâche de combattre une erreur de la réflexion, quand elle en a eu fini avec cela, elle a confondu la fin de ce travail avec la fin de tout, au lieu de ce que la fin de ce travail soit, au maximum, le commencement du travail à proprement parler.

On peut *aussi bien être bon que méchant*, au sens où on dit très simplement qu'un homme a aussi bien des aptitudes au bien qu'au mal ; mais on ne peut pas à la fois, en même temps, *devenir* bon et méchant. Esthétiquement, on a exigé du poète qu'il ne représente pas des exemplaires abstraits de vertu ou de vice, mais fasse comme Goethe dont les personnages sont aussi bien bons que méchants. Et pourquoi a-t-on raison d'exiger cela ? Parce qu'on veut que le poète représente les hommes comme ils *sont*, et chaque homme *est* aussi bien bon que méchant ; et, parce que le plan du poète est celui de l'imagination, est l'être, mais n'est pas le devenir, ou l'est tout au plus dans une perspective très raccourcie. Mais sortez l'individu de ce plan de l'imagination, de cet être, mettez-le dans l'existence, aussitôt vient à sa rencontre l'éthique avec son exigence, sa question s'il ne veut pas à présent être assez bon pour devenir, et alors il devient ou bien bon ou bien méchant. A l'instant primordial de la considération de soi-même, au saint instant de la confession, l'homme se retire du devenir et examine, dans l'être, comment il est ; hélas, et alors le résultat est malheureusement qu'il *est aussi bien bon que méchant*. Mais aussitôt qu'il est de nouveau dans le devenir, alors il devient ou bien bon ou bien mauvais. Cette *summa summarum*, que tous les hommes *sont* aussi bien bons que méchants, n'occupe aucunement l'éthique qui n'est pas sur le plan de l'être mais du devenir, et, en conséquence, condamne toute explication du devenir qui fait rentrer d'une façon trompeuse le devenir à l'intérieur de l'être, ce par quoi la décision absolue du devenir est essentiellement révoquée, et tout ce qu'on dit là-dessus est essentiellement un vain bruit. C'est pourquoi l'éthique doit aussi rejeter tous les cris de joie qui se font entendre à notre époque comme quoi on aurait surmonté la réflexion. Qui est-il celui qui aurait surmonté la réflexion ? Un homme existant. Mais l'existence est justement elle-même la sphère de la réflexion, et un homme

existant est dans l'existence, et donc dans la réflexion : comment s'y prend-il donc pour la surmonter ? Que le principe d'identité soit, en un certain sens, suprême, et soit à la base du principe de contradiction, il n'est pas difficile de s'en rendre compte. Mais le principe d'identité n'est que la limite, il ressemble aux montagnes bleues, aux traits que le dessinateur appelle le fond, tandis que le dessin est la chose principale. L'identité est donc une conception plus basse que la contradiction qui est plus concrète. L'identité est pour l'existence le terminus *a quo* mais pas *ad quem*. Un existant peut au maximum en venir à l'identité et ne cesser d'y venir en faisant abstraction de l'existence. Mais, comme l'éthique se considère comme ayant droit de propriété sur la personne de chaque existant, elle lui interdira absolument de commencer, ne fut-ce qu'un instant, à abstraire ainsi. Au lieu de dire que le principe d'identité supprime la contradiction, c'est la contradiction qui supprime l'identité ou, comme Hegel le dit si souvent, la fait *zu Grunde gehen* [périr].

La médiation veut faciliter l'existence à l'existant en mettant de côté tout rapport absolu envers un *τέλος* absolu ; la mise en pratique de la distinction absolue rend la vie extrêmement tendue, justement quand on veut rester en même temps dans le monde fini et qu'on doit se rapporter à la fois absolument au *τέλος* absolu et relativement aux buts relatifs. Cependant il y a bien dans cette tension un apaisement et un repos, car se rapporter absolument, c'est-à-dire de toutes ses forces et en renonçant à toute autre chose, au *τέλος* absolu, n'est pas une contradiction, mais une réciprocité absolue : le même pour le même. La cruelle contradiction interne de la passion terrestre se montre en fait à ceci que l'individu se rapporte d'une façon *absolue* à un *τέλος* relatif. La vanité, l'avarice, l'envie, etc., sont ainsi essentiellement de la démence, car l'expression la plus générale de la démence est de se rapporter au relatif d'une manière absolue et doit être pris esthétiquement d'une façon comique, car le comique gît toujours dans la contradiction. C'est de la démence (comique du point de vue esthétique) qu'un être qui a des aptitudes pour l'éternité dépense toutes ses forces à saisir le passager, à maintenir l'inconsistant, qu'il croie avoir tout gagné quand il a gagné ce rien — et soit dans l'erreur, qu'il croie avoir tout perdu quand il a perdu ce rien — et ne soit plus dans l'erreur. Car le passager, quand c'est passé, n'est plus rien, et son être consiste à passer, rapide comme l'instant de la jouissance qui indique le plus grand éloignement de ce qui est éternel : un instant dans le temps, rempli de vide.

Mais quelqu'un, un « homme sérieux » dira peut-être : « Est-il donc sûr et certain qu'il y a un tel bien, est-il sûr et certain qu'il faille attendre un bonheur éternel, car alors je veux bien m'efforcer vers lui, autrement il faudrait que je sois fou pour risquer tout pour lui. » Cette façon de voir, ou une autre semblable, se présente souvent dans

le sermon du pasteur et constitue la transition à cette partie du discours où, pour la consolation et l'apaisement des fidèles, on prouve qu'il y a lieu d'attendre un bonheur éternel, — pour que les fidèles s'efforcent vers lui avec d'autant plus de zèle. Une telle démonstration est du nanan et entre dans l'esprit de l'étudiant comme la parole de Dieu, « les exercices pratiques sont comme d'habitude différés ». Il est bon que je ne sois pas un homme sérieux, un philosophe donneur d'assurances ou un pasteur donneur de garanties, car autrement il faudrait que je m'attaque moi aussi à la démonstration. Heureusement que je suis libéré par ma légèreté de toute démonstration et qu'en ma qualité d'homme léger j'ai le droit d'avoir l'opinion que, quand un homme décide de s'efforcer vers la béatitude éternelle sur l'assurance de tous les philosophes du monde et sur la garantie de tout le clergé, il ne s'efforce pourtant pas vers elle, et que c'est justement sa *confiance* en la déclaration de tous les philosophes et en la caution de tout le clergé qui l'en empêche (le pasteur croit naturellement que cela vient d'un manque de confiance) et l'aide, ma foi, à vouloir être aussi de la partie, à faire une volte-face de jugement, une profitable spéculation de bourse au lieu d'une entreprise hasardeuse, l'aide à faire un mouvement simulé, une sortie simulée vers l'absolu, malgré qu'il reste entièrement dans le relatif, un passage simulé comme celui de l'eudémonisme vers l'éthique à l'intérieur de l'eudémonisme. Tout compte fait, on ne saurait croire à quel point les hommes sont rusés et inventifs pour se soustraire à la dernière décision ; quiconque a par hasard été témoin des mines bizarres que font certains soldats quand ils doivent sauter dans l'eau trouvera assez souvent dans le monde de l'esprit des analogies à cela. Voici l'affaire : ce n'est pas par le coup d'audace que l'individu est rendu infini ; ce n'est pas le même individu, et le coup d'audace n'est pas une entreprise parmi beaucoup d'autres, un attribut de plus pour un, et le même, individu. Non, par le coup d'audace, l'homme devient lui-même un autre. Avant qu'il n'ait osé, ce ne peut être regardé que comme une folie (et ceci est bien préférable à être un radoteur irréfléchi qui assis dans son fauteuil s' imagine béatement qu'il le comprend comme sagesse — et pourtant s'abstient de le faire, par quoi il se dénonce nettement lui-même comme fou, tandis que celui qui le tient pour de la folie affirme du moins son intelligence en y renonçant) et quand il l'a risqué il n'est plus le même. Ainsi se trouve acquise une place convenable pour le *discrimen* du passage, une profondeur béante entre l'avant et l'après comme scène pour la passion de l'infini, un abîme sur lequel l'intelligence ne peut s'aventurer ni en avant ni en arrière.

Mais, comme je ne me suis pas du tout engagé à prouver l'existence d'une béatitude éternelle (en partie parce que, comme on sait, ce n'est pas mon affaire, mais tout au plus celle du christianisme qui la

proclame, en partie parce que si elle se laissait prouver elle n'existerait pas du tout, l'existence du bien éthique absolu ne se laissant prouver que par le fait que l'individu existant lui-même atteste qu'il existe), je vais regarder un instant de plus près les paroles de cet homme sérieux ; elles en valent bien la peine. Il demande donc qu'il doive être sûr et certain qu'un tel bien soit à attendre. Mais c'est vraiment trop demander que quelque chose qu'on attend doive être sûr et certain, car le futur et le présent sont justement séparés par un petit instant qui a pour effet que l'on peut attendre le futur, mais rend impossible *in praesenti* d'avoir de la certitude et de l'assurance. Le rapport propre au présent est celui de la certitude, mais le rapport du présent à un futur est *eo ipso* celui de l'incertitude et, donc, très exactement, de l'attente. Spéculativement, il est vrai que je peux atteindre l'éternel en arrière par le resouvenir, il est vrai que celui qui est éternel se rapporte directement à l'éternel, mais un existant ne peut se rapporter en avant à l'éternel que comme au futur. — L'homme sérieux continue : s'il peut obtenir la certitude qu'un tel bien soit à attendre, alors il veut tout risquer pour le posséder, autrement ce serait folie, n'est-ce pas, de tout risquer. L'homme sérieux parle presque comme un farceur, il veut manifestement nous mystifier comme le soldat quand il prend son élan pour sauter dans l'eau, et le prend fort bien — mais ne fait pas le saut. Si c'est sûr : alors il veut tout risquer. Mais qu'est-ce que cela veut dire de risquer ? Risque est le corrélatif d'incertitude ; dès que la certitude est là il n'y a plus de risque. Si donc il acquiert de la certitude et de l'assurance, il lui est impossible d'en venir à tout risquer, car alors il ne risque rien, même s'il renonce à tout — et s'il n'acquiert pas cette certitude, oui alors, ainsi parle l'homme sérieux avec tout son sérieux, alors il ne veut pas tout risquer, ne serait-ce pas folie ? De cette manière le risque de l'homme sérieux n'est exactement qu'un vain bruit. Si ce en possession de quoi je dois arriver par le risque est certain, alors je ne risque pas, *j'échange*. Ainsi, quand je donne une pomme pour une poire, je ne risque pas si, en faisant l'échange, je tiens la poire dans ma main. Les avocats marrons et les fripons en savent quelque chose ; ils ne se croient pas mutuellement et veulent en conséquence avoir dans la main ce qu'ils doivent recevoir pour l'échange, oui, ils ont du risque une conception si aiguë qu'ils considèrent déjà comme dangereux quand l'autre se retourne pour cracher, il pourrait, n'est-ce pas, faire un tour de passe-passe. Cela ne s'appelle pas risquer quand je donne tout ce que je possède pour une perle, si, au moment de l'échange, je tiens la perle dans ma main. Si c'est par une perle fausse que je suis dupé, j'ai fait un mauvais échange, mais je n'ai rien risqué. Si, par contre, cette perle se trouve par hasard loin en Afrique, à un endroit caché où il est difficile de se rendre, si je n'ai jamais eu la perle dans ma main, si je quitte alors ma

maison et mon pays, abandonne tout, et, sans avoir de certitude que mon entreprise doive réussir ¹, m'engage dans ce long et pénible voyage, oui, alors je risque — et alors on aura probablement l'occasion d'entendre, le soir, au club, ce que disait l'homme sérieux : que c'est de la folie. Mais quelque merveilleux que soient les événements que cet aventurier doive vivre dans son long et périlleux voyage vers l'Afrique, je ne crois pourtant pas qu'il puisse lui arriver quelque chose de plus extraordinaire que ce qui est arrivé au discours de l'homme sérieux ; car le seul mot vrai qui subsiste de tout son sérieux est celui-ci : que c'est de la folie². Oui sûrement c'est de la folie

¹ Je vais me faire un plaisir de montrer la même chose sur un exemple plus relevé. L'amoureux peut pour son amour tout « risquer » afin de posséder sa bien-aimée, par contre l'homme marié, qui la possède, ne risque rien pour elle, même s'il supporte tout avec elle, même s'il renonce à tout pour elle, et c'est pourquoi l'homme marié offenserait sa femme s'il employait l'expression qui traduit la plus haute exaltation de l'amoureux. L'homme marié est en possession de la femme qu'il aime et si la béatitude éternelle pouvait être près de l'homme de cette manière, alors il ne risquerait rien non plus. Mais malheureusement elle ne peut être tout à fait aussi près, même pour l'existant qui a tout risqué, aussi longtemps qu'il est dans l'existence. Et n'oublions pas cette petite remarque qu'il doit avoir tout osé, car il n'a pas d'avance reçu dans la main la certitude d'un philosophe donneur d'assurances ou d'un pasteur donneur de garanties. Car, bien que la béatitude éternelle soit le bien suprême et de beaucoup supérieur à des terres seigneuriales et à des royaumes, c'est pourtant absolument, si bizarre que cela puisse paraître, le bien pour lequel celui qui le donne ne demande aucune sûreté par un tiers et pour lequel celui qui doit le recevoir ne serait aucunement aidé si tous les hommes lui donnaient leur caution, mais où l'affaire est conclue exclusivement entre celui qui donne et l'homme dont il s'agit — folie presque aussi grande, allais-je dire, de la part de celui qui donne (qu'il ne voie pas mieux son avantage et sa sécurité) que de la part de celui qui reçoit (qu'il n'éprouve aucune méfiance et n'ait le soupçon d'aucun piège) quand, seul, il doit perdre de vue tous les donneurs de cautions.

² Toute sagesse de vie est en effet de l'abstraction, et seul le plus médiocre des eudémonismes n'a aucune abstraction, mais est la jouissance de l'instant. Dans la mesure même où l'eudémonisme est avisé, il a de l'abstraction ; plus il est avisé, plus il a d'abstraction. Par là l'eudémonisme acquiert une ressemblance fugitive avec l'éthique et l'éthico-religieux, et il peut sembler un instant qu'ils puissent marcher de compagnie. Et pourtant il n'en est pas ainsi, car, voyez, le premier pas de l'éthique est l'abstraction infinie, et qu'arrive-t-il ? Le pas est trop grand pour l'eudémonisme, et malgré qu'un peu d'abstraction soit sagesse, l'abstraction infinie est, du point de vue eudémonistique, folie. Peut-être un philosophe dira-t-il seulement que je me meus dans la sphère de la représentation [cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 23 et suiv.]. Oui, sur le papier la synthèse est naturellement plus facile, là on risque tout et au même instant on a tout. Mais, si je dois tout risquer dans l'existence, c'est déjà une tâche pour toute une vie, et si je dois rester dans l'existence avec mon risque, il fait que je ne cesse de continuer à risquer. L'honorable philosophe transporte, comme d'habitude, la scène, de l'existence, sur le papier.

Risquer est toujours de la folie, mais risquer tout dans l'attente d'une béatitude éternelle est une folie générale. Par contre la demande de certitude et de précision est sagesse, car ce sont là des échappatoires pour se soustraire à l'effort de l'action et du risque et transposer la question en un jeu de savoir et de bavardage. Non, si je dois vraiment risquer et m'efforcer vraiment en agissant vers le bien suprême, alors il y faut de l'incertitude et je dois, si je puis dire, avoir de la place pour me mouvoir. Mais la place la plus spacieuse que je puis trouver pour me mouvoir, quand il s'agit de place pour faire le geste véhément de la passion infinie, est l'incertitude de la connaissance en ce qui concerne la béatitude éternelle, en d'autres termes que son choix est au sens fini une folie : voyez, maintenant il y a de la place, maintenant tu peux risquer !

Et c'est pourquoi la béatitude éternelle a, en tant que bien absolu, cette particularité qu'elle *se laisse exclusivement définir par son mode d'acquisition*, tandis que d'autres biens, justement parce que la façon de les acquérir est fortuite, ou, du moins, relativement dialectique, doivent être définis par le bien lui-même. Car de l'argent par exemple on peut aussi bien en gagner qu'en recevoir sans travail, et dans les deux cas il y a encore beaucoup de variétés différentes, mais l'argent reste pourtant le même bien. Et des connaissances, par exemple, on peut en acquérir de façon variée, suivant sa capacité et les circonstances extérieures, et elles ne se laissent donc pas définir par le mode de leur acquisition. Mais de la béatitude éternelle on peut seulement dire qu'elle est le bien qui ne se peut acquérir qu'en risquant absolument tout. Toute description de la magnificence de ce bien est déjà comme une tentative de rendre possible qu'il y ait plusieurs façons de l'acquérir, par exemple une plus facile et une plus difficile, ce qui montre que la description ne décrit pas le même bien absolu, mais se l' imagine seulement et parle seulement des biens relatifs. Et c'est pourquoi il est en un sens si facile de parler de ce bien, parce qu'il est certain — quand tout est rendu incertain, et parce que celui qui parle ne sera jamais embarrassé, comme il l'est quand il s'agit de l'acquisition de biens relatifs, où ce qui a aidé l'un n'a pas aidé l'autre. Et c'est pourquoi ce que l'on dit de ce bien est si bref, car il n'y a rien de plus à dire que : risque tout, il n'y a pas d'anecdotes à raconter, comment Charles est devenu riche par le travail et Auguste par la loterie, et Jean par un héritage, et Fritz par la dévaluation de la monnaie [allusion à la banqueroute de l'État danois en 1813] et Christian par l'achat de meubles à un brocanteur, etc. Mais, dans un autre sens, ce que l'on dit est si long, oui c'est le plus long de tous les discours, parce que pour tout risquer il faut une transparence de la conscience que l'on n'acquiert que très lentement. C'est ici la tâche du discours religieux ; s'il ne devait dire que le mot bref : « Risque tout », on n'aurait pas besoin dans tout le royaume de

plus d'un orateur, mais les choses sont telles que le plus long discours ne doit pas non plus oublier le risque. Le discours religieux peut s'occuper de tout à la condition qu'il ne cesse de tout rapporter à la détermination absolue du sentiment religieux. Qu'il sorte sur tous les chemins, qu'il connaisse à fond où les aberrations sont chez elles, où les humeurs ont leur recoin préféré, où les passions se comprennent elles-mêmes dans la solitude (et chaque homme qui a une passion est toujours un peu solitaire, ce ne sont que bavardes commères qui passent toute leur vie en société) qu'il sache où on est tenté par l'illusion des sens, où les chemins bifurquent, etc., et tout cela pour ne cesser de le rapporter à la détermination absolue du sentiment religieux. Si un homme peut, à cet égard, faire quelque chose pour un autre, alors il ne doit pas se donner de peine pour parcourir la Chine et la Perse, car de même que le discours religieux est plus élevé que tous les autres discours, ainsi, d'un autre côté, tout discours vraiment religieux ne sait rien au delà du bien absolu, de la béatitude éternelle, parce qu'il sait que la tâche ne consiste pas à aller de l'individu au genre, mais à atteindre l'individu à travers le genre (le général) en partant de l'individu. Le discours religieux est le chemin vers le bien, cela veut dire qu'il cherche à ressembler au chemin ¹ qui est juste aussi long que la vie, au chemin que décrit la religion, non pas au sens où la planète décrit son orbite ni le mathématicien un cercle. Mais vers le bien absolu il n'y a pas de chemin de traverse, et comme il ne peut être déterminé que par le mode d'acquisition de chacun, sa difficulté absolue est le seul signe qu'on se rapporte au bien absolu. Qu'on le reçoive d'une façon plus facile par un hasard (par le fait qu'on est né à une époque particulièrement favorable, par exemple au dix-neuvième siècle, qu'on est heureusement doué, qu'on habite la même ville qu'un grand homme ou qu'on ait un apôtre pour beau-frère), que l'on soit un veinard cela prouve seulement qu'on a été induit en erreur ; car Messieurs les veinards n'appartiennent pas à la sphère religieuse. Le mérite du discours religieux est de rendre le chemin difficile, car le chemin est l'essentiel, autrement nous sommes sur le plan esthétique. Mais le christianisme a rendu le chemin tout ce qu'il a de plus difficile, et c'est une illusion, qui a trompé beaucoup de gens, de croire que le christianisme a rendu le chemin facile, car il n'est justement venu en aide aux hommes que d'une façon telle qu'au commencement tout devient plus difficile que jamais. Si un païen n'a fait que deviner le

¹ D'ici on voit, de nouveau, pourquoi l'orateur religieux ne doit pas se servir d'une perspective raccourcie. Esthétiquement en effet il n'existe pas de chemin, parce que l'esthétique se rapporte à l'immédiateté dont le mode d'expression est la perspective abrégée. Du point de vue éthique et éthico-religieux c'est justement sur le chemin qu'on porte la réflexion, et c'est pourquoi du point de vue éthique et éthico-religieux, la vérité esthétique est une illusion.

bien absolu, le christianisme est venu à son secours — par l'absurde. Si on omet ceci, alors naturellement tout est devenu plus facile que dans le paganisme ; mais si on le tient solidement présent à l'esprit, alors tout est plus difficile, car il est plus aisé de maintenir ferme une faible espérance avec *ses propres forces* que d'acquérir la certitude au moyen de l'absurde. Quand un homme qui souffre sur le plan esthétique gémit contre la douleur et cherche une consolation dans l'éthique, celle-ci a bien naturellement la consolation — mais elle rend d'abord notre homme encore plus malheureux qu'il n'était avant. Si l'on omet ceci, l'éthique rend bien tout très facile et confortable, mais on fait l'usage de l'éthique aussi à contresens. Un homme qui souffre (sur le plan esthétique), même s'il gémit énormément, peut très bien en venir à souffrir encore plus, et quand, alors, il a recours à l'éthique — oui, cela lui vient d'abord en aide en le faisant tomber de Charybde en Scylla, à ce point qu'il a de bonnes raisons pour crier — et alors seulement cela le soulage. Il en est de même avec le christianisme. Il exige que l'individu existant risque tout (le pathétique) ; cela un païen peut aussi le faire, il peut par exemple tout risquer sur le si de l'immortalité. Mais ensuite il exige que l'individu risque en outre sa pensée, qu'il ose croire contre l'intelligence (le dialectique). Et tandis que l'homme sérieux dont nous parlions n'en arrivait pas du tout à risquer parce qu'il voulait avoir de la certitude, il est certain qu'il y a une certitude, à savoir celle-ci : que cela est le risque absolu. Se combattre dans l'existence toute sa vie sur l'hypothèse de l'immortalité, peut sembler bien pénible et obtenir une preuve de résurrection peut paraître un énorme allègement — si la preuve n'était pas elle-même le plus difficile de tout. Obtenir tout avec l'aide d'un médiateur, cela semble bien facile, n'est-ce pas, à comparer avec le paganisme, où le sage par sa très grande tension d'esprit n'atteignait que peu ; mais si maintenant la conjoncture qu'il y a un médiateur est plus épineuse que tout ! Tout recevoir avec l'aide d'un Évangile est certes très commode : si la conjoncture qu'il existe un Évangile n'était pas le plus scabreux de tout. Pouvoir tout par la grâce de Dieu est certes très commode : si le fait qu'on ne peut rien du tout par soi-même n'était pas le plus ardu, si ardu que dans chaque génération il n'y a sans doute que peu d'hommes qui peuvent dire avec vérité qu'ils n'ont réalisé qu'un tant soit peu, au jour le jour, qu'un homme ne peut rien du tout. Mais si l'on néglige le dialectique, quoi alors ? Alors tout devient bavardage et criailleries de femmes, car les juifs et les femmes, on le sait déjà, crient en une minute plus qu'un homme ne peut faire dans toute sa vie. Si l'on omet le dialectique, alors la preuve de la résurrection prouve trop, ce qui n'est pas sans ironie, et la certitude de l'immortalité est moindre que dans le paganisme ; alors le médiateur se change en une personne ambiguë, un homme de belle prestance esthétique, avec une auréole

et un chapeau de magicien ; alors l'Évangile se change en une rumeur, en une sorte de commérage ; alors celui qui peut tout en Dieu se change en quelqu'un qui peut un peu par lui-même, et est assez courtois pour faire comme si cela arrivait par Dieu, en quelqu'un qui est loin derrière celui qui réalise en existant, ne fût-ce que tant soit peu, la conscience pénible qu'il a, qu'il ne peut rien. Si l'on néglige le dialectique, alors tout le christianisme se change en une imagination facile, en pas autre chose que de la superstition, et la plus dangereuse espèce de superstition, parce que c'est la superstition de la vérité, si le christianisme est la vérité. Dans la superstition de l'erreur subsiste en effet la possibilité que la vérité survienne et la réveille, mais si la vérité existe et que la superstition transforme son rapport à elle en erreur, alors il n'y a, n'est-ce pas, aucun salut de possible. Non, la facilité du Christianisme n'est reconnaissable qu'à une chose : à sa difficulté ; ainsi son joug est doux et son poids léger — pour celui qui a jeté loin de lui tous les fardeaux celui de l'espérance et celui de la crainte et celui du découragement et celui du désespoir — mais c'est très difficile. Et la difficulté est de nouveau absolue, non pas comparativement dialectique (plus facile pour un homme que pour un autre), parce que la difficulté se rapporte d'une façon absolue à chaque individu en particulier et exige absolument son effort absolu, mais tout de même pas plus, car de même que dans la sphère du religieux il n'y a pas de veinards ni de jeu de loterie, il n'y a pas non plus d'individualités handicapées.

§ 2. *L'expression essentielle du pathos existentiel : la souffrance. — Le bonheur et le malheur en tant que conception de vie esthétique opposés à la souffrance en tant que conception de vie religieuse (à la lumière du discours religieux). — La réalité de la souffrance (l'humour). — La réalité de la souffrance en tant que signe en dernier ressort de ce qu'un existant se rapporte à une béatitude éternelle. — L'illusion du sentiment religieux. — L'épreuve. — Première raison d'être et signification de la souffrance : mourir à l'immédiat et pourtant rester dans le fini. — Un intermède édifiant — L'humour comme incognito du sentiment religieux.*

Que l'on se rappelle que, d'après le paragraphe précédent, le pathos existentiel est action ou transformation de l'existence. La tâche assignée était de se rapporter absolument au τέλος absolu et relativement aux [buts] relatifs. Mais il faut maintenant comprendre cette tâche de plus près dans sa difficulté concrète, pour que le pathos existentiel ne soit pas rétracté et transformé en pathos esthétique, comme si c'était du pathos existentiel de *dire* cela une fois pour toutes ou une fois par mois avec la passion de l'immédiateté toujours la même. Si tout était

arrangé sur le papier, on s'attaquerait aussitôt à la tâche idéale, mais dans l'existence il faut commencer par l'apprentissage du rapport au τέλος absolu et par retirer sa puissance à l'immédiateté. Sur le papier l'individu est un tiers, un quelque chose d'alerte, toujours prêt à obéir, aussitôt. Or, l'individu réel est dans l'immédiateté et, en tant que tel, absolu dans les buts relatifs. L'individu ne commence donc pas, remarquons-le bien, par se rapporter à la fois d'une façon absolue au τέλος absolu et d'une façon relative aux buts relatifs, car, étant dans l'immédiateté, il est précisément placé en sens inverse ; mais il commence à exercer le rapport absolu par le renoncement. La tâche est idéale et n'est peut-être remplie par personne, ce n'est que sur le papier qu'on commence tout de go et qu'on en a tout de suite fini. Pour se rapporter d'une façon absolue au τέλος absolu l'individu doit avoir exercé le renoncement en ce qui concerne les buts relatifs, et ce n'est qu'alors qu'il peut être question de la tâche idéale : se rapporter à la fois absolument à l'absolu et relativement aux buts relatifs. Pas avant, car avant que ceci n'ait eu lieu, l'individu est toujours quelque chose d'immédiat et, en tant que tel, disposé à se rapporter absolument aux buts relatifs. Et même quand un individu a surmonté l'immédiateté, il se trouve pourtant, avec sa victoire, encore dans l'existence, qui l'empêche à nouveau d'exprimer d'une façon absolue le rapport absolu à l'absolu τέλος. Le pathos esthétique s'éloigne de l'existence, ou est dans l'existence d'une façon illusoire, tandis que le pathos existentiel s'approfondit au contraire dans l'existence, perce à jour par la conscience qu'il en a, toutes les illusions, et devient toujours plus concret, en transformant l'existence par l'action.

Il est vrai que l'action pourrait précisément apparaître comme ce qu'il y a de plus opposé à la souffrance, et, d'une certaine façon, cela semble bizarre de dire que l'expression essentielle du pathos existentiel (qui est action) est la souffrance. Pourtant ce n'est là qu'une apparence, et l'on voit de nouveau ici, ce qui est le signe caractéristique de la sphère religieuse, que le positif est reconnaissable au négatif ¹ (à la différence du caractère direct de l'immédiat ² et

¹ Que le lecteur veuille bien se rappeler que la révélation est reconnaissable au mystère, la béatitude à la souffrance, la certitude de la foi à l'incertitude, la facilité à la difficulté, la vérité à l'absurdité. Si ceci n'est pas maintenu fermement, l'esthétique et le religieux concourent à créer une commune confusion.

² La sphère d'existence du paganisme est essentiellement l'esthétique, et c'est pourquoi il est tout à fait dans l'ordre que celui-ci se reflète dans la représentation de Dieu, quand on dit que Dieu, lui-même immuable, transforme tout. Ceci est l'expression pour l'action extérieure. Le religieux réside dans la dialectique de l'intériorisation, et c'est pourquoi ceci correspond à la représentation de Dieu qu'il est lui-même mobile et changeant.

du caractère relativement direct de la réflexion) : l'action religieuse est reconnaissable à la souffrance. L'équivoque gît en ce qu'agir peut aussi signifier une action extérieure, ce qui peut être tout à fait vrai, mais signifie et indique en même temps que le discours dont il s'agit n'a pas trait à la sphère religieuse mais à une autre sphère. Il est vrai que d'agir à l'extérieur transforme l'existence (comme quand un empereur conquiert le monde entier et réduit les peuples en esclavage) mais pas l'existence propre de l'individu ; et il est vrai que d'agir à l'extérieur transforme l'existence de l'individu (comme quand un lieutenant devient empereur, un brocanteur juif millionnaire et autres choses du même genre), mais non pas l'existence intérieure de l'individu. C'est pourquoi toute action de ce genre n'est que pathos esthétique et la loi pour le rapport esthétique se formule ainsi : « L'individu qui n'est pas devenu dialectique transforme le monde, mais reste lui-même inchangé », car l'individu esthétique n'a jamais le dialectique en lui, mais en dehors de lui, ou bien l'individu se transforme extérieurement, mais reste lui-même intérieurement inchangé. La scène reste donc à l'extérieur, et c'est pourquoi même l'introduction du christianisme dans un pays peut être un rapport esthétique, à moins qu'elle ne soit faite par un apôtre, dont l'existence est paradoxo-dialectique, car autrement, quand l'individu ne se transforme pas lui-même et continuellement, on peut dire que l'établissement par ses soins du christianisme dans un pays n'est pas une action plus religieuse qu'une conquête. Par contre le vrai pathos existentiel se rapporte à la vraie existence ; et exister vraiment est l'intériorité, et l'intériorité de l'action est la souffrance, car se transformer lui-même l'individu ne le peut, ce ne sont jamais que des simagrées [jeu sur les mots danois *skabe sig* (se transformer) et *skaberi* (simagrées)] et c'est pourquoi la souffrance est l'action intérieure la plus haute. Et combien il s'agit là d'un exploit difficile, c'est ce que comprendra bien celui qui n'a en lui qu'un peu de l'impatience de l'immédiateté, laquelle est dirigée vers le dehors, non vers le dedans, et à plus forte raison celui qui est presque tout entier tourné vers le dehors — quand il n'ignore pas complètement qu'il y a une intériorité.

L'immédiateté est bonheur, car dans l'immédiateté il n'y a pas de contradiction ; l'homme immédiat est essentiellement heureux, et *la conception de vie de l'immédiateté est le bonheur*. Si on lui demandait d'où il tient cette conception de vie, ce rapport essentiel au bonheur, il devrait répondre virginalement : je ne le comprends pas moi-même. La contradiction vient du dehors et est le malheur. Quand elle ne vient pas du dehors, l'homme immédiat reste dans l'incertitude sur son existence. Quand elle vient, il *perçoit* le malheur, mais ne *saisit* pas la souffrance. Il n'en vient jamais à comprendre le malheur, car il n'est pas dialectique en lui-même ; et s'il n'échappe pas au malheur on voit

qu'en fin de compte il lui manque la compréhension, c'est-à-dire qu'il désespère parce qu'il ne comprend pas. Le malheur est comme une passe difficile sur le chemin de l'homme immédiat ; il est dedans, mais sa conception de la vie exige essentiellement qu'il ne cesse de se représenter que cela n'aura qu'un temps, parce que cela lui est hétérogène. Si la passe difficile ne cesse pas, alors il désespère, par quoi l'immédiateté cesse et le passage à une autre compréhension du malheur devient possible, c'est-à-dire saisir la souffrance, compréhension qui ne saisit pas seulement tel ou tel malheur, mais saisit essentiellement la souffrance.

La conception de vie esthétique dispose du bonheur, du malheur, du destin, de l'enthousiasme immédiat, du désespoir. Le malheur est quelque chose qui rencontre l'immédiateté (le destin) ; du point de vue idéal (pour la conception de vie de l'immédiateté) il est écarté, ou il faut qu'il le soit. C'est ce qu'exprime le poète en élevant l'immédiateté au rang d'une idéalité qui est le bonheur de l'immédiateté, tel qu'on ne le trouverait pas dans le monde fini. Ici le poète se sert du bonheur. D'un autre côté le poète (qui, comme on sait, ne peut jamais opérer que dans les limites de l'immédiateté) laisse l'individu succomber au malheur. C'est là, entendue d'une façon très générale, la signification de la mort du héros ou de l'héroïne. Mais saisir le malheur, arriver à le comprendre, tout renverser en sorte que la souffrance devienne le point de départ d'une nouvelle conception de vie : le poète ne le peut pas, il n'est pas à même de s'y essayer, car autrement il bousille.

L'intériorité (l'individu éthique et éthico-religieux) comprend au contraire la souffrance comme l'essentiel. Tandis que l'homme immédiat détourne involontairement son regard du malheur, ne sait pas que celui-ci existe dès qu'il n'est pas là extérieurement, l'homme religieux ne cesse d'avoir la souffrance présente à l'esprit, il exige la souffrance ¹ dans le même sens où l'homme immédiat demande le bonheur, il demande la souffrance et il a la souffrance, même si le

¹ C'est pourquoi c'est un conflit religieux tout à fait correct, mais en même temps un manque de compréhension esthétique du religieux qui n'est pas sans intérêt, quand (par exemple dans les légendes mahométanes bibliques publiées par Weil) l'homme religieux prie Dieu d'être éprouvé par des souffrances aussi grandes que celles d'Abraham ou d'un autre élu. Cette prière est l'écume débordante du sentiment religieux dans le même sens que l'enthousiasme d'un Aladdin et le bonheur d'une jeune fille sont l'écume débordante de l'immédiateté. Le malentendu gît en ce que l'homme religieux comprend quand même la souffrance comme quelque chose venant du dehors, et donc esthétiquement. Dans ces récits la conclusion est généralement que l'homme religieux se montre tout de même trop faible pour supporter la souffrance. Néanmoins ceci n'explique rien et l'issue se trouve de nouveau dans une zone-limite non imperceptible située entre l'esthétique et le religieux.

malheur n'existe pas extérieurement ; car il ne demande pas de malheur, autrement le rapport serait tout de même esthétique, et lui essentiellement dépourvu de dialectique en lui-même.

Plus rarement peut-être qu'une œuvre poétique accomplie, voit-on, entend-on, une conférence religieuse correcte, qui connaît les catégories qu'elle doit employer et comment elle doit les employer. Mais, comme dans une œuvre poétique on trouve parfois dans la bouche d'un personnage une réplique si réfléchie que, par elle, ce personnage se trouve projeté en dehors du domaine de la poésie, de même le discours religieux est bien souvent un triste salmigondis de choses appartenant à toutes les sphères. Mais cela se comprend : pour devenir poète une vocation est nécessaire, pour devenir orateur religieux, seulement trois examens — et on a une cure (une vocation) [le mot *Kald* a un double sens : vocation et cure].

Le discours religieux n'a naturellement pas besoin de toujours parler de la souffrance, mais quoi qu'il puisse dire, sur quelque terrain qu'il se meuve, dans quelque chemin qu'il s'engage pour prendre les hommes, quoi qu'il montre de sa propre existence par voie de monologue, il faut qu'il ait toujours avec lui comme étalon sa catégorie totalitaire, en sorte que l'homme averti voie aussitôt dans la conception de vie du discours l'orientation totale. Le discours religieux peut donc parler de tout, si seulement il a toujours avec lui directement ou indirectement son étalon absolu avec lui ¹. De même que, quand on apprend la géographie, c'est une cause de confusion de se servir de cartes trop spécialisées et de ne jamais regarder sur une mappemonde les rapports réciproques des pays, en ce qu'on a en effet l'illusion que le Danemark par exemple est aussi grand que l'Allemagne, de même les détails d'un discours religieux sont une gêne quand la catégorie de totalité n'est pas partout présente, fût-ce indirectement, pour orienter l'auditeur. Le discours religieux doit essentiellement *réconforter par la souffrance*. De même que l'homme immédiat croit au bonheur, de même l'homme religieux croit que c'est précisément dans la souffrance qu'est la vie. C'est pourquoi le discours religieux doit résolument et puissamment aller vers la profondeur. Dès qu'il louche vers le bonheur, qu'il console avec la vraisemblance, qu'il réconforte provisoirement, il est une fausse doctrine, un retour à l'esthétique, et donc du bousillage. Car pour l'immédiateté la poésie est la transfiguration de la vie, mais pour le sentiment religieux, la poésie est une belle et aimable plaisanterie dont il méprise la conso-

¹ Mais si l'on admet, ce que j'accorde volontiers pour certains discours religieux, que dans un tel discours la part de l'auditeur est plus difficile que celle de l'orateur, alors le discours religieux devient naturellement d'une manière ironique superflu et n'est plus utile à l'individu que comme une sorte de purgatoire par lequel il se dresse à pouvoir s'édifier de tout dans la maison de Dieu.

lation parce que c'est précisément dans la souffrance que le religieux respire. L'immédiateté rend l'âme dans le malheur ; c'est dans la souffrance que le religieux commence à respirer. L'important est toujours de maintenir les sphères nettement séparées par la dialectique qualitative en sorte que tout ne soit pas la même chose, mais que le poète devienne un gâcheur quand il veut avoir en lui quelque chose de religieux, et l'orateur religieux un imposteur quand il fait perdre le temps de ses auditeurs en bousillant dans l'esthétique. Dès qu'un discours religieux répartit les hommes en heureux et malheureux il bousille *eo ipso*, car du point de vue religieux tous les hommes sont dans la souffrance, et il s'agit justement d'arriver à la souffrance (non en se précipitant dedans mais en découvrant qu'on y est) et non pas d'échapper au malheur. Du point de vue religieux, l'homme heureux qui excite l'envie du monde entier est tout autant dans la souffrance, quand il est religieux, que celui qui est atteint extérieurement par le malheur. Du point de vue religieux on peut bien se servir de la distinction : heureux — malheureux, mais seulement ironiquement et par manière de plaisanterie, pour encourager par son moyen l'individu à entrer dans la souffrance et à déterminer le religieux en partant de celle-ci.

Mais le discours religieux, tel qu'on l'entend de nos jours, est rarement correct sous le rapport des catégories. Le très honorable orateur oublie que le sentiment religieux est l'intériorité, que l'intériorité est le rapport de l'individu à lui-même devant Dieu et sa réflexion en lui, et que la souffrance vient justement de là, ce pourquoi elle l'accompagne essentiellement, en sorte que son absence signifie l'absence de sentiment religieux. L'orateur ne saisit l'individu que dans son rapport à un monde, petit ou grand, qui l'entoure, et voici qu'il nous sert des discours sur le bonheur et le malheur, qu'il ne faut pas que l'homme malheureux perde courage car il y a beaucoup d'autres hommes encore plus malheureux, que d'ailleurs il reste vraisemblable qu'« avec l'aide de Dieu cela ira certainement mieux »¹ et qu'en fin de compte c'est par les contrariétés qu'on arrive à quelque chose ; le conseiller de justice Madsen serait-il devenu conseiller de justice s'il n'avait pas ... etc. ! Voyez, on entend cela volontiers, car c'est ce qui s'appelle prêcher religieusement l'abandon du religieux — de l'enthousiasme du sentiment religieux dans la souffrance. Quand l'orateur religieux oublie que son domaine est l'intériorité et le rapport de l'individu avec lui-même, il a essentiellement la même tâche

¹ Quantité de gens admettent bonnement qu'un discours est pieux quand le nom de Dieu y est mentionné. De cette manière le blasphème, quand on y fait usage du nom de Dieu, serait aussi un discours pieux. Non, une conception de vie esthétique, même quand elle est entrelardée avec Dieu et le nom de Dieu et celui du Christ, est tout de même une conception de vie esthétique et, quand elle est exposée, un discours esthétique, et non religieux.

qu'un poète, et devrait donc plutôt garder le silence, car alors le poète sait mieux y faire. Quand l'orateur religieux parle ainsi du malheur, ce n'est pas seulement du point de vue religieux un scandale (parce qu'il se donne en effet pour un orateur religieux), mais il appelle aussi sur lui une satire vengeresse en ce qu'il ressort de son discours qu'il y aurait des favoris du bonheur qui ne souffriraient pas du tout — ce qui du point de vue religieux est on ne peut plus scabreux. L'invitation à une conférence religieuse s'énonce très simplement « Venez tous qui êtes accablés de soucis et de peines » — et la conférence présuppose que tous sont dans la souffrance, ou qu'ils doivent tous l'être. L'orateur ne doit pas s'avancer parmi les auditeurs, en aviser un, s'il s'en trouvait un tel, et lui dire : non, toi tu es beaucoup trop heureux pour avoir besoin de mon discours ; car, si l'on entendait cela de la bouche d'un orateur religieux, cela donnerait l'impression de la plus amère ironie. La distinction entre heureux et malheureux n'est que plaisanterie, et c'est pourquoi l'orateur dira : « Nous sommes tous dans la souffrance ; mais joyeux dans la souffrance, voyez, nous nous efforçons tous de l'être. Il est assis là l'homme heureux à qui tout, tout, tout, va suivant son désir comme dans le conte de fée, mais malheur à lui s'il n'est pas dans la souffrance. » Pourtant, le discours religieux est assez rarement présenté ainsi ; tout au plus la considération proprement religieuse vient-elle dans la troisième partie du discours, après que, dans les deux premières, on a pris toutes les tangentes possibles pour se soustraire au religieux et qu'on a amené l'auditeur religieux à se demander s'il a été chez le poète pour danser ou chez le pasteur pour s'édifier. De cette manière on a facilement l'impression que le religieux, au lieu d'être le même pour tous, et par la même souffrance, ce qui est la victoire du religieux sur la plaisanterie du bonheur et du malheur, n'existe que pour ceux qui sont particulièrement malheureux — grand honneur pour le religieux d'appartenir, en tant que misérable subdivision, à un compartiment de l'esthétique ! Naturellement le religieux est la dernière consolation, mais il y a pourtant une plus grande misère que d'être le plus malheureux au sens du poète, et c'est d'être si incomparablement heureux qu'on ne comprend pas la souffrance qui est l'élément vital du religieux.

En général, le pasteur pense bien que de tels hommes incomparablement heureux ne se trouvent que dans les contes de fées, mais que, dans la vie, la plupart des gens sont sans doute sous l'empire du malheur et, par là, ressortissent à sa compétence. C'est bien possible, mais le pasteur devrait avoir une telle confiance dans le religieux qu'il ne devrait pas l'imposer ainsi aux gens. Il devrait plaisanter avec insouciance de ce qu'un homme soit devenu aussi heureux qu'un personnage de conte de fées, et pourtant penser que la souffrance appartient à la vraie vie. Il devrait s'élever avec sévérité contre tout

homme qui ne fait que s'affliger sur son malheur et ne veut entendre parler que de la consolation par laquelle le malheur disparaîtrait à nouveau, car un tel homme voudrait à proprement parler se soustraire au religieux. C'est pourquoi, de même que Lafontaine [romancier allemand (1759-1831)], pleurant dans son fauteuil, rendait ses héros malheureux en trois volumes (une vraie tâche de poète), de même, l'orateur religieux doit, si je puis ainsi parler, trouver son plaisir à rendre ses héros aussi heureux qu'ils le veulent, à en faire des rois et des empereurs et des amants heureux, qui obtiennent la jeune fille, et des millionnaires, etc. — mais en même temps se préoccuper d'éveiller en eux la souffrance intérieure. Car plus on est heureux et favorisé extérieurement, quand la souffrance existe néanmoins, plus il est clair que celle-ci réside à l'intérieur, justement à l'intérieur ; et plus ce religieux de première qualité se distingue de la mixture du pasteur.

Quand la conception de vie religieuse est affirmée dans sa catégorie, l'orateur religieux possédera l'élévation religieuse nécessaire pour dominer par le comique toute l'étendue du domaine de la poésie. Prenons une individualité désirante. Quand elle s'adresse au poète celui-ci voit aussitôt qu'il peut l'utiliser de deux façons, soit pour le bonheur à l'aide du pouvoir magique du désir, soit pour le malheur jusqu'au désespoir. Poétiquement la tâche est justement de laisser s'enfler l'imagination, qu'elle devienne heureuse ou malheureuse ; et cela va : pas de bousillage. Mais laissons le même homme aller chez le prêtre, celui-ci, dans son élévation religieuse, lui transformera le tout en une plaisanterie. Dans sa conviction religieuse enthousiaste de la signification de la souffrance pour la vie la plus haute, il lui apprendra à sourire de la convoitise du désir et à s'élever au-dessus de la douleur du désir non exaucé — en lui annonçant des souffrances plus grandes. Car quand cela ne va plus, quand la voiture s'embourbe et ne veut plus démarrer ou risque de verser dans le ravin, alors le cocher se sert du fouet, non par cruauté, mais parce qu'il est persuadé que ce sera utile, et seules les moulés refusent d'en faire autant. Mais pas de bousillage. Le discours religieux prend respectueusement la liberté d'aborder l'homme directement en tant qu'homme, à peu près comme la mort qui, elle aussi, prend les hommes tout à fait simplement en tant qu'hommes, comme ils sont, que ces hommes soient empereurs, conseillers de justice ou voyous, qu'ils soient on ne peut plus heureux et reçoivent de la fortune un 20 sur 20 ou que leur situation soit on ne peut plus malheureuse et qu'ils aient un zéro pointé. Si le prêtre ne peut, de l'homme qui désire, faire un homme religieux, ou, plus exactement, s'il ne le veut pas, alors il n'est qu'un poète charlatan, alors on doit laisser la parole au poète, qui nous laissera soit devenir heureux soit désespérer. Car le rapport doit être tel que, si le discours du poète est

entraînant, en sorte qu'il fait rougir d'enthousiasme les jeunes gens, filles et garçons, l'enthousiasme que provoque le discours religieux doit faire pâlir d'envie le poète à la pensée qu'il existe un tel enthousiasme où ce n'est pas devenir heureux qui enthousiasme, ni de se laisser aller à la témérité du désespoir, non, où ce qui enthousiasme, c'est de souffrir ; mais la sagesse mondaine doit dire que la poésie est l'exaltation d'une jeune fille, le sentiment religieux, la frénésie d'un homme. C'est pourquoi l'orateur religieux n'a quand même pas besoin de s'exprimer avec vivacité, car sa supériorité se manifeste justement avec le plus de sûreté par la façon insurmontable dont il se tient dans l'expugnable position du religieux. Le religieux en effet ne combat pas l'esthétique comme un adversaire de même rang, il ne combat pas avec lui, mais l'a surmonté comme une plaisanterie.

De même qu'on doit reconnaître le poète à ce qu'il s'entend à faire caracoler pathétiquement la passion fantaisiste de l'infini dans le bonheur et le désespoir, ainsi qu'à mener à sa guise dans une ronde folle toutes les passions finies des philistins, de même on doit reconnaître l'orateur religieux à ce qu'il s'entend à faire caracoler l'enthousiasme de la souffrance et à jeter en plaisantant un regard dans la passion fantaisiste de l'infini. Et de même que le poète doit être un esprit amical toujours prêt à rendre service à l'homme heureux dans le pays enchanté de l'illusion, ou un esprit compatissant, toujours prêt à rendre amicalement service à l'homme malheureux, et à prêter sa voix sonore au désespéré, de même l'orateur religieux doit, vis-à-vis de la passion fantaisiste de l'infini, ou bien être aussi maussade, obtus et revêche que le jour dans la chambre où l'on habite ou la nuit sur une couche de malade ou la semaine dans les soucis matériels — en sorte que les choses ne doivent pas paraître plus faciles à l'église que chez soi ; ou bien il doit, plus prestement encore que le poète, rendre un chacun aussi heureux qu'il lui plaît, mais, remarquons-le bien, ironiquement, pour montrer ainsi que ce bonheur ne le concerne pas, pas plus que le malheur, mais que la souffrance appartient essentiellement à la vie la plus haute. — Quand, alors, Juliette s'évanouit parce qu'elle a perdu Roméo, quand l'immédiateté a rendu dans sa poitrine le dernier soupir et qu'elle a perdu Roméo au point que même Roméo ne pourrait plus la consoler parce que sa possession elle-même ne serait qu'un mélancolique souvenir quotidien ; et quand le dernier ami, le dernier ami de tous les amants malheureux : le poète, se tait — l'orateur religieux doit pourtant oser rompre le silence. Pour présenter un petit assortiment d'excellents motifs de consolation ? Alors Juliette offensée tournerait sans doute son regard vers le poète, et celui-ci, en assignant à sa Révérence, avec la toute-puissance victorieuse de l'esthétique, une place dans les parties burlesques ¹ de la tragédie,

ferait ce qui de toute éternité appartient à juste titre au poète : il protégerait l'aimable, la désespérée Juliette. Non, l'orateur religieux doit oser annoncer une nouvelle, une plus affreuse souffrance, et c'est elle qui amènera Juliette à se relever. — Ou quand le désespéré, aussitôt qu'un homme fait mine de s'approcher de lui, le condamne aussitôt d'un regard hautain comme un traître, c'est-à-dire quelqu'un qui voudrait consoler ; quand la colère sur son visage fait présager la peine de mort à celui qui se risque à vouloir le consoler, en sorte que consoleurs et motifs de consolation sont saisis tous ensemble d'une panique profondément comique, comme le lait frais tourne à l'approche de l'orage, alors l'orateur religieux doit savoir se faire entendre — en parlant d'une souffrance et d'un danger plus affreux.

Avant tout le discours religieux ne doit jamais faire usage de la perspective raccourcie qui convient à l'esthétique en tant que simulacre de mouvement éthique. Esthétiquement cette perspective est le charme magique de l'illusion, la seule juste, parce que la poésie se rapporte à quelqu'un qui regarde. Mais le discours religieux doit se rapporter à quelqu'un qui agit, qui, quand il revient chez lui, doit s'efforcer d'agir d'après ce qu'il a entendu. Si, donc, le discours religieux se sert de cette perspective, il provoque cette confusion funeste que le devoir paraît à l'église beaucoup plus facile que chez soi dans sa chambre, et alors on n'éprouve, de sa visite à l'église, que du dommage. C'est pourquoi l'orateur religieux doit dédaigner la perspective raccourcie comme une illusion de jeunesse — pour que celui qui est tenté dans sa chambre ne se voie pas obligé de rejeter le discours de l'orateur pour manque de maturité. Quand un poète s'en sert et que l'observateur est assis tranquillement, perdu dans sa contemplation, elle est magnifique, enchanteresse ; mais quand c'est l'orateur religieux qui s'en sert et que l'auditeur est un homme d'action, en pleine action, elle ne l'aide qu'à lui faire donner de la tête

1 Aussitôt qu'un pasteur n'est pas sûr de sa catégorie religieuse, mais se confond lui-même avec des intonations poétiques enveloppées dans de l'expérience, le poète lui est naturellement de beaucoup supérieur. Qui s'entend à combiner le rapport des catégories entre elles, verra facilement qu'un tel directeur d'âmes deviendrait justement, ou peu s'en faut, un des motifs les plus normaux pour un personnage comique dans une tragédie. Naturellement un homme ordinaire qui représenterait le même bavardage, dont le secret est qu'il lui manque même la pointe poétique, un garçon coiffeur, par exemple, ou un ordonnateur de pompes funèbres, serait aussi comique, mais pas d'un comique aussi profond que le directeur de conscience dont le nom et la soutane noire représentent le pathos le plus haut. Se servir pathétiquement dans une tragédie d'un directeur de conscience est une erreur, car s'il représente essentiellement ce qu'il est essentiellement, toute la tragédie tombe en morceaux, et, s'il ne le représente pas souvent dans la tragédie des moines hypocrites et sinistres : je crois qu'un tel radoteur ecclésiastico-mondain dans ses plus beaux habits serait mieux adapté à notre époque.

contre la porte de sa chambre. L'orateur religieux se caractérise au contraire par l'absence de but, par le fait qu'il n'y a pas de résultat, justement parce que la souffrance appartient essentiellement à la vie religieuse. C'est pourquoi tandis qu'on se préoccupe si souvent avec un zèle insensé de savoir si le pasteur fait vraiment lui-même ce qu'il dit, je pense qu'on doit éviter et refouler toute critique présomptueuse à ce sujet, mais il y a une chose qu'on peut et qu'on doit exiger de l'orateur, et c'est que son discours soit tel qu'on *puisse* agir d'après lui. Le vrai auditeur ne doit pas être mystifié — justement quand il veut faire ce que dit le pasteur, parce que le bavardage de celui-ci n'est en effet que de la fumée bleue — que ce soit parce que le pasteur s'occupe de grandes figures historico-mondiales et de regards de faucon incomparablement perçants d'après lesquels il est impossible d'agir ; ou qu'il parle un langage esthétique obscur, d'après lequel on ne peut pas non plus agir ; ou qu'il décrive des états d'âme imaginaires, que l'homme qui agit cherche en vain dans la réalité ; ou qu'il console avec des illusions que notre homme ne peut trouver ; ou qu'il évoque des passions dont le plus qu'on puisse dire est qu'elles ne peuvent apparaître telles qu'à celui qui ne les a pas ; ou qu'il surmonte des dangers qui n'existent pas, cependant qu'il ne parle pas de ceux qui sont réels ; qu'il les surmonte avec des forces de théâtre qui ne se trouvent pas dans la vie, cependant qu'il laisse sans emploi celles de la réalité : bref, qu'il joue la carte esthétique, spéculative, historico-mondiale, et fasse renonce en matière religieuse.

Mais la souffrance, en tant qu'expression décisive du pathos existentiel, signifie qu'on souffre réellement, ou que la réalité de la souffrance est le pathos existentiel, et *par la réalité de la souffrance est comprise sa continuité comme essentielle pour le rapport pathétique à une béatitude éternelle*, en sorte que la souffrance ne peut être révoquée de façon trompeuse, ni l'individu aller au delà d'elle, ce qui est un recul, que l'on obtient en transférant d'une façon ou d'une autre la scène hors de l'existence dans un milieu fantastique. De même que la résignation vérifiait que l'individu maintenait l'orientation absolue vers le *τέλος* absolu, de même la continuité de la souffrance offre la garantie que l'individu reste et se maintient dans la position requise. L'homme immédiat ne peut pas comprendre le malheur, il le perçoit seulement. Ainsi le malheur est plus fort que lui, et ce rapport à la passion imaginaire de l'immédiateté est le désespoir. Par la perspective raccourcie le poète expose ceci très correctement sur le plan de l'imagination, comme si le tout était passé. Dans l'existence il en est autrement, et ici l'immédiat se rend bien souvent ridicule par des criaileries de femme qui, l'instant d'après, sont oubliées. Or, quand l'immédiateté a souffert du dommage, une petite fêlure, chez l'individu existant, alors il faut trouver des échappatoires, car la scène n'est pas sur le plan de l'imagination. Alors s'avance toute la légion des gens d'expérience

et de sens rassis, des rapiéceurs et des chaudronniers qui, s'aidant de vraisemblance et de motifs de consolation, raccommoient les morceaux ou font tenir ensemble les loques. La vie s'écoule ; on cherche conseil auprès de personnes intelligentes, ecclésiastiques ou mondaines, et le tout devient bousillage : on renonce au poétique et on ne saisit pas le religieux.

Du point de vue religieux l'important, comme nous l'avons dit, est de saisir la souffrance et de demeurer en elle, en sorte qu'on réfléchisse *sur* la souffrance et non qu'on fasse abstraction *de* la souffrance. Tandis qu'ainsi la production poétique se trouve sur le plan de l'imagination, une existence de poète peut parfois présenter une certaine affinité avec le religieux, bien que cette affinité soit qualitativement différente du religieux. Un poète souffre souvent dans l'existence, mais on tient compte de l'œuvre poétique qui est produite par ce moyen. Ainsi le poète existant, qui souffre dans l'existence, ne comprend pourtant pas non plus la souffrance, il ne s'approfondit pas en elle, mais, étant dans la souffrance, il cherche à en sortir, et trouve dans la création poétique, dans l'anticipation imaginative d'un ordre de choses plus parfait (plus heureux), un adoucissement. De même un acteur, surtout un acteur comique, peut aussi parfois souffrir dans l'existence, mais il ne s'approfondit pas dans la souffrance, il cherche à en sortir, et trouve du soulagement dans les changements de personnalités que favorise son art. Mais de l'enchantement de l'œuvre d'art et de l'ordre de choses désiré dans l'imagination, de la substitution avec le caractère poétique, le poète et l'acteur reviennent à la réalité de la souffrance, qu'ils ne peuvent comprendre parce qu'ils ont leur existence dans la dialectique esthétique entre le bonheur et le malheur. Le poète transfigure toute l'existence, mais il ne peut se transfigurer lui-même, parce qu'il ne veut pas devenir religieux et saisir le secret de la souffrance comme la forme de la vie la plus haute, plus haute que tout bonheur et différente de tout malheur. Car ceci est la sévérité du religieux qu'il commence par rendre tout plus rigoureux et qu'il ne se rapporte pas à la poésie comme une nouvelle idée en quête de réalisation, ou comme une excursion tout à fait nouvelle dont la poésie n'aurait pas osé rêver, mais comme une difficulté qui crée des hommes, tout comme la guerre crée des héros.

C'est pourquoi la réalité de la souffrance n'est pas identique avec la vérité de son expression, bien que celui qui souffre réellement s'exprime toujours sincèrement ; mais ici il n'est pas question de l'expression, parce que le discours lui-même, du fait que la parole constitue un plan plus abstrait que l'existence, est toujours quelque peu abrégé. Imaginons dans le dernier combat de la mort une existence de poète souffrant physiquement et moralement, imaginons que l'on trouve dans ses papiers posthumes l'effusion suivante :

« Comme le malade aspire à rejeter son bandage, ainsi mon âme saine aspire à rejeter d'elle la langueur du corps, le chaud cataplasme qu'est le corps et sa langueur. Comme le général victorieux dont un cheval est tué sous lui crie : un nouveau cheval ! ô si pourtant, dans sa santé victorieuse, mon esprit osait crier : un nouveau corps ! Car seul le corps est hors de service. Comme celui qui sur la mer est en danger de mort, quand un autre homme qui se noie veut s'agripper à lui, le repousse avec l'énergie du désespoir, ainsi mon corps comme un fardeau pesant se tient attaché à mon esprit, en sorte qu'il l'entraîne vers le déclin de la mort. Comme, dans une tempête, un bateau à vapeur dont la machine est trop grosse pour lui, je souffre. » On ne peut nier dans ces mots la sincérité de l'expression, non plus que l'horreur de la souffrance, mais bien sa réalité pathétique. Comment, dira-t-on, cette chose affreuse, ce n'est pas la réalité de la souffrance ? Non, car l'existant regarde tout de même la souffrance comme fortuite. De même qu'il veut dépouiller abstraitement son corps, il veut aussi rejeter la souffrance comme fortuite, et il reste que la réalité de la souffrance, telle qu'elle est pour l'homme religieux, serait pour lui une dure doctrine.

La réalité de la souffrance signifie sa permanence essentielle, elle est son rapport essentiel à la vie religieuse. Esthétiquement le rapport de la souffrance à l'existence est comme fortuit. Cette souffrance fortuite peut donc bien durer, mais la durée de ce qui est un rapport fortuit n'est pas une durée essentielle. C'est pourquoi dès que l'orateur religieux fait usage de la perspective raccourcie, soit qu'il concentre toute la souffrance en un seul instant, soit qu'il ouvre une riante perspective sur des temps meilleurs, il revient à l'esthétique et sa conception de la souffrance se change en un simulacre de mouvement religieux. Quand l'Écriture dit [Isaïe, LVII, 15] que Dieu habite dans un cœur brisé, il ne s'agit pas d'un rapport momentané fortuit et transitoire (auquel cas le mot : habite serait extrêmement mal choisi) mais au contraire de la signification essentielle de la souffrance pour le rapport avec Dieu. Si, par contre, l'orateur religieux n'est pas très expérimenté et n'est pas maître dans la sphère religieuse, il comprend cette parole ainsi : du dehors vient un malheur qui brise le cœur de l'homme, alors commence le rapport divin et ensuite, peu à peu, l'homme religieux, ma foi, redevient heureux — arrêtons- nous un instant, est-ce par le rapport divin qu'il devient heureux ? Car alors il demeure aussi dans la souffrance. Ou peut-être devient-il heureux parce qu'il hérite d'un riche oncle, ou obtient la main d'une nouvelle fiancée, ou avec le secours de la souscription que Sa Révérence a la bonté d'ouvrir dans le journal ? En ce cas le discours recule ¹, malgré que ce soit parfois justement dans cette dernière partie de son discours que Sa Révérence soit la plus éloquente et gesticule au maximum, sans doute parce que la

catégorie religieuse ne veut pas plaire tout à fait, et qu'il est plus facile de bousiller quelque chose à la façon des poètes. De bousiller ? — oui, de bousiller. Car la sagesse mondaine qu'un tel directeur spirituel joint à la note poétique est justement un scandale pour la poésie, une tentative dégoûtante, déshonorante, pour traiter Juliette comme une fausse morte. Car quiconque, après avoir été mort, s'éveille à la même vie, n'était mort qu'en apparence, et Catherine (Juliette n'est pas son nom ; comme on dit aux enfants : à la place de la charmante figure de la poésie est arrivée une fille de paysan) le prouve en trouvant un nouveau mari. Celui qui, au contraire, était mort, s'éveille à la vie dans une nouvelle sphère, il était, et est, et reste mort en réalité. Non, il est magnifique que la poésie laisse mourir Juliette, mais toute sagesse d'expérience, de même qu'elle est un scandale pour la poésie, répugne au sentiment religieux. Le discours religieux honore Juliette comme une morte et veut précisément opérer jusqu'à la limite du miracle en offrant à Juliette de s'éveiller à une nouvelle vie dans une nouvelle sphère. Et le

¹ Ainsi le discours religieux recule aussi quand un homme dit par exemple : « Après quelques égarements j'appris finalement à m'en tenir sérieusement à Dieu, et depuis ce temps il ne m'a pas abandonné ; mes affaires prospèrent, mes entreprises réussissent, j'ai fait maintenant un heureux mariage et mes enfants se portent bien, etc. » L'homme religieux est de nouveau revenu à la dialectique esthétique, car même s'il lui plaît de dire qu'il remercie Dieu pour toutes ces bénédictions, la question est pourtant de savoir comment il remercie, s'il le fait directement, ou s'il fait d'abord le mouvement du doute qui est le signe caractéristique du rapport divin. En effet, de même qu'un homme dans le malheur n'a pas le droit de dire directement à Dieu que c'est un malheur, car il doit suspendre son entendement dans le mouvement de l'incertitude, de même il ne peut sans plus s'approprier toutes ces bonnes choses comme un signe de son rapport divin. Le rapport direct est l'esthétique et montre que celui qui remercie ne se rapporte pas à Dieu mais à sa propre représentation du bonheur et du malheur. Quand, en effet, un homme ne peut pas savoir avec certitude si le malheur est quelque chose de mauvais (l'incertitude du rapport divin en tant que forme du fait qu'on remercie Dieu toujours) il ne peut savoir non plus avec certitude si le bonheur est quelque chose de bon. Le rapport divin ne possède qu'une seule preuve, le rapport divin lui-même, toute autre est équivoque. Car du point de vue religieux, en ce qui concerne la dialectique de l'extérieur, il est vrai de dire pour tout homme, si vieux soit-il : nous sommes nés d'hier et ne savons rien. Quand, ainsi, le grand acteur Seydelmann (comme je vois dans l'histoire de sa vie par Rotscher) le soir où il fut couronné à l'Opéra « dans un triomphe qui dura plusieurs minutes », revint chez lui et en remercia Dieu du fond du cœur, cette intériorité de son remerciement prouve justement qu'il ne remerciait pas Dieu. Avec la même passion, avec laquelle il remerciait, il se serait révolté contre Dieu s'il avait été sifflé. S'il avait remercié religieusement, et donc remercié Dieu, le public berlinois et la couronne de lauriers et les quelques minutes d'applaudissements lui auraient paru équivoques dans l'incertitude de la dialectique religieuse.

religieux est une nouvelle vie, tandis que ce verbiage de pasteur n'avait ni la magnanimité esthétique de tuer Juliette ¹, ni l'enthousiasme de la souffrance permettant de croire à une nouvelle vie.

La réalité de la souffrance signifie donc que sa permanence est essentielle pour la vie religieuse, tandis que, du point de vue esthétique, la souffrance est dans un rapport fortuit avec l'existence : elle peut aussi bien exister que cesser à nouveau, alors qu'au contraire, du point de vue religieux, la vie religieuse cesse quand cesse la souffrance. Comme un humoriste existant est ce qu'il y a de plus voisin du religieux, il a aussi de la souffrance dans laquelle il se trouve une représentation essentielle, en ce qu'il ne saisit pas l'existence comme une chose et le bonheur et le malheur comme quelque chose d'autre que rencontre l'existant, mais au contraire existe de telle façon que la souffrance se rapporte à l'existence. Mais c'est alors que l'humoriste, par un virage trompeur, révoque la souffrance par la forme de la plaisanterie. Il comprend la signification de la souffrance dans son rapport à l'existence, mais ne comprend pas la signification de la souffrance ; il comprend qu'elle fait partie de l'existence, mais sa compréhension ne va pas plus loin. Donc deux choses : d'abord la douleur qui gît dans l'humoristique, ensuite la plaisanterie, et de là vient que quand l'humoriste parle on rit et on pleure en même temps. Il touche dans la douleur le secret de l'existence, mais ensuite il revient chez lui. Ce qu'il y a de profond en lui est qu'il met la souffrance en connexion avec l'existence et qu'en conséquence pour lui tous les hommes souffrent aussi longtemps qu'ils existent. Car l'humoriste n'entend pas par souffrance des cas de malheur, comme si un existant devait être heureux si ceux-ci n'existaient pas. L'humoriste comprend très bien cela et c'est pourquoi l'idée peut parfois lui venir de faire allusion à une toute petite contrariété fortuite que personne d'autre n'appellerait un malheur et de dire que, si ce n'était elle, il serait heureux. Quand un humoriste dit par exemple : « Si je pouvais voir le jour où mon logeur ferait poser une nouvelle sonnette dans la maison où j'habite, en sorte qu'on sache clairement et rapidement, le soir, pour qui est le coup de sonnette, alors je m'estimerais heureux », quiconque a le sens humoristique quelque peu éveillé remarque aussitôt, quand il entend un propos de ce genre, que celui qui le tient a supprimé la distinction entre le bonheur et le malheur dans une absurdité supérieure—parce que tout le monde souffre.

¹ Quand nous avons dit précédemment que le discours religieux a la main rude, tandis que l'esthétique est pleine de ménagements, et quand nous disons maintenant que la poésie a le courage de tuer Juliette, ceci est pourtant justifié et il n'y a pas là matière à taxer notre exposé de contradiction interne, car laisser mourir Juliette est la douce façon de l'esthétique d'exprimer sa sympathie, mais annoncer une nouvelle souffrance, et ainsi porter un nouveau coup, est la dure manière du religieux de marquer son intérêt.

L'humoriste saisit le sens profond de la chose, mais au même instant il lui vient à l'esprit que ce n'est sans doute pas la peine d'essayer de donner une explication. En cette rétractation consiste la plaisanterie. C'est pourquoi quand un humoriste existant s'entretient avec un homme dans l'immédiateté, avec un homme malheureux par exemple, dont la vie se meut dans la distinction entre le bonheur et le malheur, il produit de nouveau un effet comique. L'expression de la souffrance dont dispose l'humoriste ¹ satisfait le malheureux, mais voici que vient le sens profond, qui fait disparaître la distinction dans laquelle se meut la vie du malheureux, et alors vient la plaisanterie. Si par exemple le malheureux disait : pour moi c'est fini, tout est perdu, l'humoriste poursuivrait peut-être : « Oui, quelles pauvres créatures ne sommes-nous pas, nous autres hommes, dans la détresse multiple de cette vie, nous souffrons tous, si seulement je pouvais voir le jour où mon propriétaire ferait changer la sonnette ... je m'estimerais extrêmement heureux. » Et ceci l'humoriste ne le dit pas du tout pour offenser le malheureux. Mais le malentendu vient de ce qu'en fin de compte le malheureux croit au bonheur (car l'immédiateté ne peut comprendre la souffrance) ce pourquoi le malheur est pour lui un certain quelque chose sur quoi il dirige toute son attention avec l'idée que, s'il était écarté, il serait heureux. L'humoriste au contraire a compris la souffrance de telle façon qu'il trouve superflu toute documentation à son sujet, ce qu'il exprime en disant n'importe quoi.

On dit en latin : *respicere finem* et on emploie cette expression sérieusement, mais l'expression elle-même contient une espèce de contradiction, en tant que *finis*, la fin, n'est pas encore arrivée et est donc dans le futur, tandis que *respicere* veut dire regarder en arrière ; l'explication humoristique de l'existence contient à proprement parler une contradiction analogue. Celle-ci admet que, si exister ressemble à suivre un chemin, alors la singularité de l'existence consiste en ce que le but est en arrière — et pourtant on est obligé de continuer à marcher en avant, car marcher en avant est, comme on sait, l'image de l'existence. L'humoriste saisit la signification de la souffrance, qu'elle fait partie de l'existence, mais rétracte ensuite le tout, parce que l'explication est en arrière.

¹ A la différence de ceci, l'ironie serait aussitôt reconnaissable à ce qu'elle n'exprimerait pas la douleur, mais ferait une réponse moqueuse avec l'aide de la dialectique abstraite qui proteste contre l'excès de douleur du malheureux. L'humour pense plutôt que c'est trop peu et la façon indirecte de l'humoriste d'exprimer la souffrance est aussi beaucoup plus forte que toute expression directe. L'ironiste nivelle sur le plan de l'humanité abstraite ; l'humoriste sur le plan abstrait du rapport avec Dieu, car il n'entre pas dans le rapport divin, il l'évite justement par la plaisanterie.

Comme un humoriste existe, il s'exprime ; et dans la vie on entend pourtant parfois parler un humoriste, tandis que dans les livres ses mots sont le plus souvent faussés. Laissons s'exprimer un humoriste, il dira par exemple : « Quelle est la signification de la vie ? oui, dis-moi cela ; comment le saurais-je, nous sommes nés d'hier et ne savons rien. Mais je sais ceci, qu'il est plus agréable de passer inconnu par le monde, sans être connu de Sa Majesté le Roi, ni de Sa Majesté la Reine, ni de Sa Majesté la Reine-Mère, ni de Son Altesse Royale le Prince Ferdinand, car de telles relations distinguées ne font que rendre la vie incommode et pénible, de même qu'il doit être pénible à un prince qui vit pauvrement dans un village d'être connu de sa royale famille. » De même il me semble que cela rend la vie monstrueusement tendue d'être connu *par Dieu dans le temps*. Partout où il est là chaque demi-heure est d'une importance infinie. Mais vivre ainsi on ne peut pas le supporter 60 ans, c'est à peine si on supporte trois ans le travail fatigant des examens, qui n'est pourtant pas si pénible qu'une seule demi-heure semblable. Tout se résout dans la contradiction. Tantôt, effarouché par le prêche, on se dit qu'on doit vivre avec toute la passion de l'infini et gagner la vie éternelle. Bon, on fait de grands efforts, on part du pied droit vers l'infini et l'on se précipite avec toute la hâte de la passion, aucun homme dans un bombardement ne pourrait se dépêcher davantage, même pas le juif qui tomba de la galerie la tête la première. Qu'arrive-t-il ? Voici qu'on apprend que l'adjudication est différée. Aujourd'hui il n'y a pas d'enchères, mais seulement peut-être dans 60 ans. On fait donc ses paquets et on se prépare à s'en aller. Mais qu'arrive-t-il ? Au même instant l'orateur se précipite derrière vous et dit : « Si, il serait pourtant possible qu'à cette seconde même peut-être, tout soit décidé dans l'adjudication du jugement dernier de la mort. » Qu'est-ce que cela veut dire ? A la fin tous les hommes en arrivent au même point. Il en va avec l'existence comme il en est allé avec mon médecin. Je me plaignais de malaises. Il répondit : « Vous buvez sûrement trop de café et ne marchez pas assez. » Trois semaines après je le consulte à nouveau et dis : « Je ne me sens vraiment pas bien, mais maintenant cela ne peut venir du café car je n'en prends pas une goutte, ni du manque de mouvement car je me promène toute la journée. » Il répond : « Oui, alors la raison doit être que vous ne buvez pas de café et marchez trop. » Ainsi en était-il ; le malaise était et restait donc le même, mais quand je bois du café il vient de ce que j'en bois et quand je n'en bois pas de ce que je n'en bois pas. Et c'est la même chose pour nous autres hommes. Toute la vie terrestre est une espèce de malaise. Si quelqu'un en demande la raison, on lui demande d'abord comment il a organisé sa vie ; dès qu'il l'a dit on répond : « Voilà, c'est la raison. » Si quelqu'un d'autre demande la raison on fait de même et, quand il dit le contraire, on répond : voilà, c'est la raison — et l'on

s'en va avec des airs importants, comme si l'on avait tout expliqué, jusqu'à ce qu'on ait passé le coin de la rue, alors on prend les jambes à son cou et on s'éclipse. Me donnât-on dix thalers je ne prendrais pas sur moi de résoudre l'énigme de l'existence. Et pourquoi devrais-je le faire ? Si la vie est une énigme, elle se termine pourtant par le fait que celui qui la propose la résout lui-même. Je n'ai pas inventé la vie temporelle, par contre j'ai observé que dans l'*Afffranchi* [*Den Frisidende*, revue hebdomadaire, publiée par Rosenhoff, 1835], le *Freichütz* [revue allemande publiée par Rohrs et d'autres, Hamburg, 1835] et autres journaux qui proposent des énigmes, on trouve leur solution dans le numéro suivant. Or, cela se comprend, il se trouve alors généralement, comme on sait, une vieille demoiselle ou un monsieur retraité qui sont mentionnés avec éloge pour avoir deviné l'énigme, — c'est-à-dire connu sa solution un jour avant — la différence n'est pas grande.

A notre époque, on a voulu bien souvent confondre l'humoristique avec le religieux, et même avec le religieux chrétien, c'est pourquoi je cherche partout à revenir là-dessus. A vrai dire cette confusion n'est pas tirée par les cheveux, car l'humoristique, justement en tant que pays frontière du religieux, a un domaine très étendu, en particulier il peut, dans la note mélancolique, prendre une ressemblance illusoire avec le religieux au sens large du mot, ressemblance qui ne peut pourtant tromper que celui qui n'est pas habitué à voir la catégorie de totalité. Cela, personne ne peut mieux le savoir que moi, qui, essentiellement humoriste moi-même, et vivant dans l'immanence, cherche le religieux chrétien.

Pour éclairer la réalité de la souffrance en tant qu'essentiellement permanente, je vais encore mettre en lumière un dernier essai dialectique qui voudrait la révoquer et la changer en un moment sans cesse mis en suspens. Du point de vue esthétique le malheur se rapportait à l'existence comme quelque chose de fortuit. Du point de vue esthétique on ne regardait pas la souffrance, mais on en faisait abstraction. Dans le verbiage esthétique la sagesse de l'expérience, ou la ruse mondaine, veut laisser la souffrance avoir sa signification dans la téléologie finie : c'est par les contrariétés qu'un homme est dressé à devenir quelqu'un en ce monde fini. L'humour saisissait la souffrance en connexion avec l'existence, mais révoquait la signification essentielle de la souffrance pour l'existant. Voyons maintenant s'il n'est pas possible de révoquer la souffrance avec le secours d'une téléologie de l'infini. La souffrance a en elle-même une signification pour ma béatitude éternelle — *ergo* je dois me réjouir de la souffrance. Ainsi : un existant peut-il, au même moment où il exprime justement par la souffrance son rapport à une béatitude éternelle en tant que τέλος absolu, être au delà de la souffrance ? Dans ce cas ce n'est donc pas la souffrance qui exprime le rapport essentiel à une béatitude éternelle,

mais la joie, non pas naturellement la joie immédiate que le discours religieux voudrait parfois nous inculquer en nous ramenant à un tour de valse esthétique sans contrainte, non, la joie dans la conscience, à la pensée que la souffrance signifie ce rapport. Ne nous laissons pas amener à des considérations livresques sur le rapport qui est le plus haut, et quand nous avons écrit : celui-ci est le plus haut, en avoir peut-être fini avec la question. Nous voulons plutôt bien nous pénétrer du fait que ce n'est pas dans l'abstrait que se pose la question de savoir lequel de ces deux rapports est le plus haut, mais qu'il s'agit au contraire de savoir lequel est possible pour un existant. Car dans l'existence on se sent toujours quelque peu gêné, et on peut se demander si ce n'est pas encore à cause de la pression qu'elle exerce que l'existant ne peut pas faire la conversion dialectique par laquelle la souffrance se change en joie. Dans la béatitude éternelle il n'y a pas de souffrance, mais quand un existant se rapporte à elle, le rapport s'exprime très correctement par la souffrance. Si, en sachant que cette souffrance signifie le rapport, un existant était en état de s'élever au-dessus d'elle, il serait aussi en état de passer lui-même de l'existence à l'éternité, mais cela il ne le fera pas. Mais s'il n'est pas en état de le faire il se trouve de nouveau dans la situation d'homme souffrant, pour lequel cette connaissance doit être maintenue sur le plan de l'existence. Au même instant échoue la tentative de joie parfaite, comme il faut bien qu'elle échoue, si elle doit être obtenue dans une forme imparfaite. La douleur à ce sujet est de nouveau l'expression essentielle pour le rapport.

Oui, mais on lit dans le Nouveau Testament [Actes des Apôtres, 5, 41] que les Apôtres après avoir été flagellés, s'en allèrent joyeux, remerciant Dieu de ce qu'il leur ait été accordé de souffrir quelque chose pour l'amour du Christ. Parfait, et je ne doute pas que les Apôtres n'aient eu la force de foi nécessaire pour être joyeux même à l'instant de la douleur corporelle et pour remercier Dieu, de même qu'on trouve jusque chez les païens des exemples d'une force d'âme qui rend joyeux même à l'instant de la souffrance physique. Qu'on pense par exemple à Mucius Scaevola. Mais la souffrance dont il est question à cet endroit n'est pas la souffrance religieuse, de laquelle en somme il n'est que peu parlé dans le Nouveau Testament. Et quand un soi-disant discours religieux veut nous persuader que tout ce que souffre un Apôtre est *eo ipso* de la souffrance religieuse, il ne fait que montrer combien les catégories d'un tel discours sont peu claires. Ceci n'est qu'un pendant à l'opinion selon laquelle tout discours dans lequel est mentionné le nom de Dieu est un discours pieux. Non, quand l'individu est assuré de son rapport avec Dieu et ne souffre qu'extérieurement, ceci n'est pas de la souffrance religieuse. Cette espèce de souffrance est esthétique-dialectique comme le malheur dans son rapport avec l'homme immédiat, elle peut survenir et ne pas

survenir ; mais personne n'est justifié à dire d'un homme qu'il n'est pas religieux parce qu'il n'a pas eu de malheur dans sa vie. Mais, parce qu'il n'a pas éprouvé un tel malheur, il n'est pourtant pas, s'il est religieux par ailleurs, sans souffrance, car la souffrance est justement le mode d'expression du rapport divin, je veux dire la souffrance religieuse, qui est le signe distinctif du rapport divin et le signe de ce qu'il n'a pas été rendu heureux en ayant été délivré du rapport au τέλος absolu.

Ainsi, au moment même où un martyr (car je ne veux pas parler davantage d'un apôtre, sa vie étant paradoxo-dialectique, son rapport qualitativement différent de celui des autres, et son existence justifiée quand elle est ce que n'oserait pas être celle d'un autre) est martyrisé, il peut bien être dans la joie au delà de la douleur corporelle, mais l'individu ne peut pas, au même moment où il souffre religieusement, être porté au delà de la souffrance dans la joie de la signification de cette souffrance ; car le propre de la souffrance est d'être séparée de la joie, mais indique en même temps le rapport, en sorte qu'être sans souffrance montre qu'on n'est pas religieux. L'homme immédiat n'est pas essentiellement un existant, car il constitue en tant qu'immédiat l'heureuse unité du fini et de l'infini à laquelle correspondent, comme nous l'avons montré, le bonheur et le malheur en tant que venant du dehors. Le religieux est tourné vers le dedans et conscient d'exister dans le devenir et il se rapporte pourtant à une béatitude éternelle. Aussitôt que la souffrance s'en va et que l'individu gagne de l'assurance, en sorte qu'il se rapporte seulement comme l'immédiateté au bonheur et au malheur, ceci est un signe qu'il est une individualité esthétique qui s'est égarée dans la sphère religieuse ; et il est toujours plus facile de confondre les sphères que de les tenir séparées. Une telle individualité esthétique fourvoyée peut aussi bien être un régénéré qu'un spéculant. Un régénéré est absolument sûr de son rapport divin (pauvre garçon, cette assurance est malheureusement la seule marque sûre qu'un existant ne se rapporte pas à Dieu) et n'est occupé qu'à traiter le reste du monde avec des tracts [jeu de mots : *tractere* (traiter) et *Tractater* (tracts)]. Un spéculant en a fini sur le papier et confond cela avec l'existence.

L'Apôtre Paul parle à un endroit de la souffrance religieuse et on trouvera aussi dans ce passage que la souffrance est la marque de la béatitude. C'est naturellement le passage de l'Épître aux Corinthiens [2 Cor., 12] sur l'écharde dans la chair que j'ai en vue. Il raconte qu'il lui est arrivé une fois d'avoir été ravi, avec ou sans son corps il n'en sait rien, dans le troisième ciel. Or, nous voulons nous rappeler une fois pour toutes que c'est un Apôtre qui parle ainsi, et ensuite en parler simplement et naïvement. Cela lui est arrivé une fois, seulement une fois. Alors on comprend que cela ne puisse arriver chaque jour à un existant, il en est empêché justement par l'existence, oui il

en est empêché dans la mesure où seul un Apôtre, en tant qu'être d'élection, l'a éprouvé une fois. Il ne sait pas si c'était dans son corps ou hors de son corps, mais cela ne peut pourtant pas arriver chaque jour à un existant, justement parce qu'il est un homme individuel existant ; oui, nous apprenons d'un apôtre que cela arrive si rarement que cela n'est arrivé qu'une fois à l'Apôtre élu entre tous. Et puis après ? Quelle marque l'Apôtre a-t-il reçue de cet événement ? Une écharde dans la chair — donc une souffrance.

Nous autres, hommes, nous contentons de moins, mais le rapport reste tout à fait le même. L'homme religieux n'est pas ravi dans le troisième ciel, mais ne comprend sans doute pas non plus la souffrance, qui est écharde dans la chair. Le religieux se rapporte à une béatitude éternelle et ce rapport est reconnaissable à la souffrance, et la souffrance est l'expression essentielle du rapport — je veux dire pour un existant.

De même que pour un existant les plus hauts principes de la pensée ne se laissent prouver que négativement et que vouloir les prouver positivement révèle que le démonstrateur, en tant qu'il appartient pourtant à l'existence, est sur le point de devenir fantastique, de même pour un existant le rapport d'existence au bien absolu ne se peut déterminer que par le négatif : le rapport a une béatitude éternelle par la souffrance, de même que la certitude de la foi, qui se rapporte à une béatitude éternelle, est déterminée par l'incertitude. Si je retire l'incertitude — pour acquérir une certitude plus haute encore — je n'obtiens pas un croyant humble, dans la crainte et le tremblement, mais un luron esthétique, un gaillard qui voudrait pour ainsi dire fraterniser avec Dieu, mais qui à proprement parler ne se rapporte pas du tout à Dieu. L'incertitude est la marque, et la certitude absolue le signe qu'on ne se rapporte pas à Dieu. De même quand au moment de la demande en mariage on est absolument sûr d'être aimé, ceci est un signe certain de ce qu'on n'est pas amoureux ¹. Mais néanmoins personne ne fera pourtant accroire à un amoureux que ce n'est pas un bonheur d'être amoureux. Il en est de même de l'incertitude de la foi, mais néanmoins personne ne pourra jamais persuader au croyant que la foi n'est pas un bonheur. Mais il y a le même rapport entre une petite fille et un héros, qu'entre un amoureux et un croyant, et pourquoi ? Parce que l'amoureux se rapporte de nouveau à un être humain, une femme le croyant au contraire à Dieu — et ici l'adage latin est vrai d'une façon absolue : *interest inter et inter*. Et pour cette raison l'amoureux n'a que relativement raison, le croyant au contraire a absolument raison de ne rien

¹ L'amour n'étant pas le τέλος absolu, la comparaison doit être entendue *cum grano salis*, d'autant plus que l'amour réside dans la sphère esthétique et est le bonheur immédiat.

vouloir entendre d'une autre espèce de certitude. Car aimer, oui, cela est beau et enchanteur. Oh ! que ne suis-je un poète qui puisse chanter comme il faut les louanges de l'amour et dépeindre sa magnificence ; oh ! que ne suis-je au moins digne d'être assis sur le banc et d'écouter quand le poète le fait : mais ceci n'est pourtant que plaisanterie. Je ne le dis pas par dédain, comme si l'amour était un sentiment fugitif. Non, même si le plus heureux des amours trouve son expression la plus durable dans le plus heureux des mariages — oui c'est magnifique d'être initié et consacré [*Viet og inviet* ; *viet* (initié, voué) et *viet* (marié)] à ce doux passe-temps avec toutes ses peines et ses contrariétés, oh ! que ne suis-je un orateur qui puisse porter témoignage comme il faut à la gloire du mariage, en sorte que le malheureux qui s'en tiendrait mélancoliquement à l'écart n'osât m'écouter, et le présomptueux qui s'en moquerait du dehors dût découvrir avec terreur, en m'entendant, ce dont il s'était privé : mais ce n'est pourtant qu'une plaisanterie. Je le vois à ceci que, quand je place le mariage à côté du τέλος absolu, à côté d'une béatitude éternelle, et que pour être sûr que je parle du τέλος absolu je laisse la mort juger comme arbitre, je puis dire en vérité : il est indifférent d'avoir été, ou non, marié, de même qu'il est indifférent d'être juif ou grec, libre ou esclave [Épître aux Galates, 3, 28]. Le mariage est donc une plaisanterie, une plaisanterie qui doit être traitée avec tout le sérieux possible, sans qu'il en résulte néanmoins que le sérieux réside dans le mariage lui-même. Mais il est un reflet du sérieux du rapport divin en lequel le mari et la femme ont leur τέλος absolu.

Mais revenons à la souffrance en tant que signe caractéristique de la béatitude. Si l'on veut, parce que seul un régénéré réussit à échapper à la souffrance et qu'un spéculant réussit à la révoquer et à faire de la béatitude elle-même le signe de la béatitude (toute spéculation immanentiste étant, comme on sait, une révocation de l'existence — une éternité, bien sûr, mais sans que le spéculant soit dans l'éternité), si donc l'on veut, parce qu'un *existant* ne réussit pas à révoquer la souffrance et à faire de la béatitude elle-même le signe de la béatitude (ce qui signifierait la mort de l'existant et son passage dans la vie éternelle), appeler le sentiment religieux une illusion : bon, mais alors qu'on veuille bien se rappeler que c'est l'illusion qui vient après l'intelligence. La poésie est l'illusion avant l'intelligence, le sentiment religieux l'illusion après l'intelligence. Entre la poésie et le sentiment religieux la sagesse mondaine représente son vaudeville. Tout individu qui n'a pas une vie ou bien poétique ou bien religieuse, est bête. Comment, bête ? Ces hommes avisés et expérimentés qui savent aller et venir et ont des conseils pour tous et pour chacun, ils sont bêtes ? Et en quoi consiste leur bêtise ? En ceci qu'après avoir perdu l'illusion poétique ils n'ont pas assez de fantaisie et de passion dans la fantaisie pour se forcer un passage au delà des prestiges de la

vraisemblance et de la crédibilité d'une téléologie finie, toutes choses qui s'évanouissent aussitôt que l'infini bouge. Si donc le sentiment religieux est une illusion, alors il y a trois sortes d'illusions : la belle illusion de la poésie, de l'immédiateté (dans l'illusion réside la béatitude, et voici qu'arrive derrière elle la souffrance avec la réalité) ; l'illusion comique de la bêtise, et la bienheureuse illusion du sentiment religieux (dans l'illusion réside la douleur et la béatitude vient derrière elle). L'illusion de la bêtise est naturellement la seule qui est comique en et pour elle-même. Et tandis que tout un courant de la poésie française s'est occupé à suffisance de vouloir présenter l'illusion esthétique comme comique, ce qui est une offense pour l'esthétique et pas du tout un mérite aux yeux du religieux (qu'un poète veuille le faire), il serait plus convenable que la poésie s'intéressât à la sagesse mondaine qui (et c'est justement un signe qui montre combien elle est comique) est également comique, que ses comptes soient corrects ¹ ou faux, parce que tous ses calculs reposent sur l'idée fausse, l'imagination empressée et chimérique, qu'il y a quelque chose de certain dans le monde fini. Mais Socrate n'était-il donc pas un sage ? Sûrement, mais j'ai déjà développé à plusieurs reprises que sa première proposition est toujours au sens mondain le propos d'un fou, justement parce qu'elle fait le mouvement de l'infini. Non, la jeunesse est la poésie, et les années sont la sagesse mondaine, et le rapport à l'éternel est le sentiment religieux. — Mais les années ne font que rendre un homme toujours plus bête, s'il a perdu sa jeunesse et n'a pas acquis le rapport à l'éternel. Voyez, l'homme sérieux dont nous parlions plus haut qui voulait savoir que l'affaire du salut éternel fût sûre et certaine pour ensuite tout risquer, car autrement, n'est-ce pas, ce serait folie, ne trouverait-il pas que ce serait une folie suprême de tout risquer si la souffrance devenait la certitude — l'expression correcte pour l'incertitude.

¹ Et peut-être le plus comique quand son calcul est juste ; car quand il est faux on a tout de même un peu de pitié pour le pauvre garçon. Ainsi quand par exemple un homme, à l'aide de telles et telles relations et aussi à l'aide de sa connaissance du monde, compte faire un beau mariage et que cela réussit, et qu'il obtient la jeune fille et qu'elle a une belle dot, alors le comique exulte car l'homme est devenu terriblement bête. Supposons qu'il obtienne la jeune fille mais que, voyez, elle n'ait pas d'argent, vous auriez tout de même un peu de pitié. Mais la plupart des gens reconnaissent d'habitude le comique à autre chose, au dénouement malheureux (ce qui n'est pourtant pas le comique, mais le pitoyable) de même qu'ils reconnaissent le pathétique au dénouement heureux (ce qui n'est pourtant pas le pathétique, mais le fortuit). De même il n'est pas non plus si comique de voir un fou, par son idée fixe, se plonger et plonger les autres dans la confusion qui comporte pertes et dommages, que de voir l'existence se diriger suivant son idée fixe. Il n'est en effet pas vraiment comique que l'existence nous laisse découvrir qu'un homme fou est fou, mais c'est comique quand elle le cache.

A l'intérieur de la souffrance religieuse se trouve la détermination : épreuve, et elle ne se laisse définir que là. Bien que je n'aie à faire avec le discours religieux que dans la mesure où il est l'organe de la conception de vie religieuse, je peux pourtant, en passant, prendre en considération son état de fait de nos jours et pour éclairer le sentiment religieux à notre époque, qui prétend avoir été plus loin que le moyen âge, chercher à assigner sa place à l'épreuve dans le discours religieux, et rappeler en passant que de nos jours on n'entend presque jamais parler de l'épreuve, ou que, dans la mesure où l'on en parle, on entend l'identifier sans plus avec les tentations si ce n'est pas avec les contrariétés de la vie. Aussitôt qu'on met de côté le rapport à un τέλος absolu et qu'on le laisse s'épuiser dans les buts relatifs il n'y a plus d'épreuve. Elle est dans la sphère du rapport avec Dieu ce qu'est la tentation dans la sphère du rapport éthique. Quand le plus haut chez l'individu consiste dans son rapport éthique à la réalité, alors son plus grand péril est la tentation. Il suit de là qu'il est tout à fait dans l'ordre qu'on laisse de côté l'épreuve, et l'on ne fait qu'aller plus loin dans la négligence en la considérant comme identique à la tentation. Mais ce n'est pas seulement ainsi que l'épreuve se distingue de la tentation, par là la position de l'individu est aussi différente. Dans la tentation c'est le plus bas qui tente, dans l'épreuve c'est le plus haut, dans la tentation c'est le plus bas qui veut séduire l'individu, dans l'épreuve c'est le plus haut qui, jaloux en quelque sorte de l'individu, le fait reculer en l'effrayant. L'épreuve ne commence donc que dans la sphère du religieux à proprement parler, et seulement à la fin de sa course, et croît tout naturellement dans la même mesure que le religieux, parce que l'individu a découvert la limite, et l'épreuve exprime la réaction de la limite contre l'individu fini. Quand le pasteur dit le dimanche qu'il fait si bon être à l'église que si nous pouvions y rester nous deviendrions vite saints, mais qu'il nous faut en sortir pour retourner dans le monde, ce n'est donc, comme nous l'avons montré plus haut, qu'un vain bruit. Si en effet un homme avait la permission d'y rester il découvrirait l'épreuve, et peut-être sortirait-il de ce travail si mal en point que ce ne sont pas précisément des remerciements qu'il adresserait au pasteur. A l'instant où l'individu réussirait, en renonçant aux buts relatifs, à mettre en action le rapport absolu (et cela peut bien arriver à certains instants, bien que l'individu soit de nouveau attiré plus tard dans cette lutte) et veut donc se rapporter d'une façon absolue vis-à-vis de l'absolu, alors il découvre la limite, alors l'épreuve devient l'expression pour la limite. Sans doute l'individu est-il innocent dans l'épreuve (tandis qu'il ne l'est pas dans la tentation) mais sans doute la souffrance de l'épreuve est-elle tout de même terrible, car je ne sais rien d'elle, et si quelqu'un désire une consolation ambiguë je lui dirai volontiers que quiconque n'est pas très religieux n'est pas non plus

exposé aux épreuves, car l'épreuve est justement la réaction contre l'expression absolue du rapport absolu. La tentation saisit l'individu à l'instant où il est faible, l'épreuve est sa Nemesis pour l'instant où il est fort dans le rapport absolu. Il suit de là que la tentation est en connexion avec la conduite éthique de l'individu, tandis que l'épreuve est au contraire sans continuité et la résistance même de l'absolu.

Que l'épreuve existe on ne peut pourtant pas le nier, et c'est pourquoi justement il peut se produire à notre époque un cas psychologique qui vaut la peine d'être remarqué. Supposons que quelqu'un, qui aurait un profond besoin religieux, n'entendit que de ces discours pieux dans lesquels tous les angles s'arrondissent parce qu'on laisse le *τέλος* absolu s'épuiser dans les buts relatifs, qu'arriverait-il alors ? Cet homme s'enfoncerait dans le plus profond désespoir, car il éprouvait en lui-même quelque chose d'autre et pourtant n'entendait jamais le pasteur en parler, parler de la souffrance intérieure, de la souffrance du rapport divin. Peut-être se trouverait-il conduit par respect pour le pasteur et pour sa dignité, à considérer cette souffrance comme un malentendu, ou comme quelque chose que d'autres hommes ont bien aussi éprouvé mais qu'ils ont si facilement surmonté qu'il n'en est même plus parlé — jusqu'à ce qu'il découvrit, avec la même terreur que la première fois, la catégorie de l'épreuve. Qu'il tombe alors tout d'un coup sur un des écrits édifiants anciens et y trouve l'épreuve très correctement décrite, oui, alors il se réjouira comme Robinson quand il rencontra Vendredi, mais que pourra-t-il bien penser du discours chrétien-religieux qu'il était habitué à entendre ? Le discours religieux devrait à proprement parler être tel qu'on ait, en l'entendant, un aperçu très exact sur les erreurs religieuses de son époque et sur soi-même en tant qu'on appartient à cette époque. Mais que dis-je ? Cet aperçu on l'obtient aussi à l'audition d'un discours religieux qui ne souffle mot des épreuves. Cela se comprend, le discours donne cet aperçu, mais seulement indirectement.

Il s'agit donc de cette permanence essentielle de la souffrance, sa réalité, qui persiste même chez l'homme religieux le plus développé, même en admettant que l'homme religieux ait réussi à surmonter la souffrance qui est l'extinction de l'immédiateté. La souffrance subsiste donc aussi longtemps que l'individu vit, mais, pour ne pas trop nous hâter à invoquer la dernière souffrance, nous voulons retenir les individus dans la première, car la lutte contre elle est de si longue haleine et la rechute si fréquente qu'un individu réussit bien rarement à passer à travers et à l'avoir surmontée longtemps.

La raison de cette souffrance réside en ce que l'individu dans l'immédiateté se rapporte à proprement parler d'une façon absolue aux buts relatifs, sa signification est le renversement du rapport,

mourir à l'immédiateté, ou exprimer en existant que l'individu ne peut rien du tout, mais n'est rien devant Dieu, car ici encore le rapport divin se reconnaît au négatif, et l'anéantissement de soi-même est la forme essentielle du rapport divin. Et celui-ci ne peut être exprimé à l'extérieur, car alors nous avons le mouvement monastique et le rapport est quand même sécularisé. Et l'intéressé ne peut s'imaginer que cela arrive en une fois, car ceci est de l'esthétique. Et même si cela se pouvait faire en une fois il éprouverait, étant un existant, de la souffrance dans sa répétition. Dans l'immédiateté le désir est de tout pouvoir et la croyance de l'immédiateté est idéalement de tout pouvoir, et son impuissance est causée par quelque chose qui lui fait obstacle, qui vient du dehors, dont elle fait donc abstraction dans le même sens que du malheur ; car l'immédiat n'est pas en soi-même dialectique. Du point de vue religieux la tâche est de saisir que l'on n'est rien du tout devant Dieu ou que l'on n'est rien du tout et que par là on est devant Dieu, et le religieux ne cesse d'exiger d'avoir devant lui cette impuissance, et la disparition de celle-ci est la disparition du sentiment religieux. La juvénile puissance de l'immédiat peut devenir comique pour un tiers, par contre l'impuissance du religieux ne peut jamais devenir comique pour un tiers ; car il n'y a là aucune trace de contradiction ¹. Ainsi le religieux ne peut devenir comique. Par contre le comique peut se montrer à lui, par exemple quand il semble dans le monde extérieur qu'il peut beaucoup. Mais si cette plaisanterie doit être sainte et durer, alors elle ne doit pas un instant gêner en lui le sérieux, à savoir que devant Dieu il n'est rien et ne peut rien, que le travail consiste à maintenir cela, et la souffrance à l'exprimer en existant. Ainsi, si Napoléon avait été une vraie personnalité religieuse il aurait eu une rare occasion de se divertir divinement ; car pouvoir tout apparemment et ensuite comprendre cela divinement comme une illusion, vraiment c'est là de la plaisanterie pour de bon ! En somme le

1 Il n'y a aucune contradiction dans le fait qu'un homme ne peut rien devant Dieu, si ce n'est qu'il en devient conscient, car ceci n'est qu'une autre expression pour le caractère absolu de Dieu, et que l'homme ne puisse même pas cela *κατὰ δύναμιν* serait une expression pour dire qu'il n'existerait pas du tout. Il n'y a là aucune contradiction et ce n'est donc pas non plus comique. Par contre il est par exemple comique que se traîner sur les genoux signifie quelque chose pour Dieu, de même que le comique se montre en somme le plus clairement dans l'idolâtrie, la superstition et autres choses de ce genre. Pourtant il ne faut jamais non plus oublier de prendre en considération l'enfantin qui peut être à la base de l'égarement et peut le rendre plus mélancolique que comique. De même qu'un enfant qui désire faire une vraie joie à un homme âgé peut inventer la chose la plus bizarre, mais pourtant fait tout dans la pieuse intention de plaire au vieillard, de même le religieux peut aussi faire une impression mélancolique quand, dans son zèle pieux, il ne sait que faire pour plaire à Dieu et ainsi trouve finalement quelque chose de tout à fait bizarre.

comique est partout présent, et on peut aussitôt déterminer chaque existence et lui assigner sa sphère quand on sait comment elle se rapporte au comique. Le religieux est celui qui a découvert le comique dans la plus large mesure, et pourtant il ne considère pas le comique comme le but suprême, car le religieux est le pathos le plus pur. Mais s'il considère le comique comme le but suprême, alors son comique est *eo ipso* plus bas, car le comique réside toujours dans la contradiction, et quand le comique lui-même est le plus haut il manque ici la contradiction en laquelle réside le comique, et qui le met en valeur.

C'est pourquoi il est vrai sans exception que plus un homme existe fortement plus il saura découvrir le comique ¹. Le découvra déjà celui qui a seulement conçu un grand plan en vue d'exécuter quelque chose dans le monde. Cette décision en effet pour laquelle seule il vit, qu'il la porte avec lui et qu'il aille au dehors et entre en relations avec les gens, aussitôt apparaît le comique — s'il se tait. La plupart des hommes n'ont en effet pas de grands plans et parlent surtout selon leur petit bon sens ou d'une façon tout à fait immédiate. Qu'il se taise seulement et presque un sur deux des propos qui seront tenus touchera sa grande décision d'une façon comique. Si, par contre, il renonce à sa grande décision et à l'existence intérieure tendue qu'il menait pour elle, le comique disparaît. S'il ne peut garder le silence sur son grand plan mais doit le divulguer par ses bavardages avant qu'il soit mûr, il devient lui-même comique. Mais la décision du religieux est la plus haute de toutes, infiniment plus haute que tous les plans pour reconstruire le monde et tous les systèmes et toutes les œuvres d'art, c'est pourquoi le religieux doit, mieux que tout le monde, découvrir le comique — s'il est vraiment religieux ; car autrement il devient lui-même comique. (Mais nous reparlerons de cela plus loin.)

La souffrance de mourir à l'immédiat ne consiste donc pas en flagellations ou autres choses de ce genre, ce n'est pas une *torture de soi-même*. Le bourreau de soi-même n'exprime en effet aucunement que devant Dieu il ne peut rien, car il pense bien que la peine qu'il s'inflige est quelque chose. Mais pourtant la souffrance est là et peut durer aussi longtemps qu'un homme existe. Car c'est tout aussi facile de dire : « un homme n'est rien devant Dieu » que difficile de l'exprimer en existant. Mais le décrire et le dépeindre de plus près est à nouveau difficile, parce que le discours est un plan plus abstrait que

¹ Mais le plus haut comique, comme le plus haut pathétique, est rarement l'objet de l'attention humaine et ne se laisse même pas exposer par le poète parce qu'il *ne fait pas de l'effet*, comme on dit, tandis que le pathétique et le comique plus bas, du fait qu'on les reconnaît à quelque chose d'extérieur, font de l'effet. Le pathétique, le comique suprême ne fait pas d'effet parce qu'il appartient à la dernière sphère de l'intériorité et est, au sens saint, absorbé par lui-même.

l'existence, et tout discours sur l'éthique est en somme quelque chose comme une tromperie, parce que le discours, malgré les règles de prudence les plus subtiles et les plus rusées, a pourtant toujours une apparence de perspective raccourcie. En effet, même quand le discours fait l'effort le plus enthousiaste et le plus désespéré pour montrer combien c'est difficile, ou essaie tout ce qu'il peut dans la forme indirecte, c'est pourtant toujours plus difficile à exécuter que cela n'apparaît dans le discours. Mais que l'on parle, ou non, de ce que mourir à l'immédiat doit être exprimé en existant, en tout cas il faut pourtant que cela se produise. Et le sentiment religieux n'est pas de l'étourderie, en sorte que de temps en temps on exalte ce qui est le plus haut pour ensuite se laisser aller (la médiation). Le religieux ne prêche pas le laisser-aller mais proclame que le plus grand effort n'est rien — tout en l'exigeant. Ici encore le négatif est le signe caractéristique, car on reconnaît le plus grand effort à ce que par lui on est réduit à rien ; si l'on devient quelque chose l'effort est *eo ipso* moindre. Comme cela semble ironique ! Et pourtant il en est déjà ainsi dans des conjonctures plus modestes, dans une sphère plus basse, car avec une application moyenne et un peu de bousillage un homme en viendra à s'imaginer qu'il comprend beaucoup de sciences de toute espèce, et il aura des succès dans le monde et on le lira beaucoup ; avec une application entière et une honnêteté absolue il aura de la difficulté à ne comprendre qu'une toute petite partie de ce que chaque homme comprend et on le tiendra pour un vieux raseur. Mais ce qui, dans cette sphère plus basse, n'est vrai que relativement, cela est vrai absolument dans la sphère religieuse, et c'est pourquoi les religieux qui ont de l'expérience citent toujours, comme une des dernières épreuves, que le plus grand effort veut tourner la tête de ceux qui le font par la pensée qu'il est quelque chose.

Me voyant obligé de faire le triste aveu que je ne suis pas en état de parler sur la Chine, la Perse, le système, l'astrologie et la science vétérinaire, comme il me fallait tout de même, dans mon embarras, inventer quelque chose, j'ai, suivant les aptitudes qui m'ont été accordées, exercé ma plume à imiter et à décrire d'une façon aussi concrète que possible la vie de tous les jours, qui est très souvent différente de celle du dimanche. Que si quelqu'un devait trouver ennuyeuse cette espèce de description, libre à lui ; je n'écris pas pour recevoir une médaille, et j'accorde volontiers, si c'est cela que l'on demande de moi, qu'il est beaucoup plus difficile, que cela exige une beaucoup plus grande élévation et une tout autre responsabilité, de tuer dans un roman un oncle riche, pour faire gagner de l'argent au héros du récit, ou d'intercaler dix ans, de faire s'écouler du temps pendant lequel se passe le plus important, et ensuite de commencer en disant que cela s'est déjà passé, qu'il faut, dis-je, une tout autre force dans le raccourci pour décrire en une demi-heure la victoire de

la foi que pour exposer ce avec quoi un homme ordinaire remplit une journée chez lui. Oui, il faut de la promptitude pour écrire en trente pages un récit dont l'action se passe en cent ans, ou un drame dont l'action s'écoule en trois heures, mais où il se passe tant de choses et où les événements se précipitent de telle façon qu'il n'en arrive pas autant à un homme au cours de toute sa vie. Mais que faut-il bien pour décrire un homme comme il est dans la vie journalière ; n'est-on pas ici dans l'embarras, du fait que la langue n'est pas suffisante, parce qu'elle est trop abstraite en comparaison de l'existence au sens de la réalité. Mais l'orateur religieux devrait s'abaisser à cela, car il a justement à faire avec l'homme chez lui ; et l'orateur religieux qui ne sait pas à quoi ressemble la tâche journalière de l'homme et sa vie chez lui, il peut tout aussi bien garder le silence, car les aperçus du dimanche sur l'éternité ne produisent que du vent. Naturellement l'orateur religieux ne doit pas rester dans sa chambre, il doit s'entendre à maintenir la catégorie totalitaire de sa sphère, mais il doit aussi pouvoir prendre partout son point de départ. Et c'est pourtant chez soi que l'on doit livrer la bataille, pour que le combat religieux ne se change pas en une relève de la garde une fois dans la semaine. C'est chez soi que l'on doit livrer la bataille, non pas fantastiquement à l'église, en sorte que le pasteur s'escrime dans le vide, tandis que ses auditeurs regardent. C'est chez soi que l'on doit livrer la bataille, car la victoire doit justement consister en ceci que la chambre devient un sanctuaire. Que l'on agisse donc à l'église directement en passant en revue les forces en présence et en proclamant sous quel drapeau on combat et au nom de qui on doit être victorieux, en décrivant la position de l'ennemi, en imitant l'attaque, en exaltant l'Allié tout-puissant et en renforçant la confiance par l'éveil de la défiance, la confiance en lui par la défiance envers soi-même — que l'on agisse indirectement avec la sympathie ironique mais d'autant plus tendre de celui qui prend part en secret ; mais l'essentiel est pourtant que chacun revienne chez soi avec l'envie et l'ardeur de combattre. Si l'action du pasteur à l'église doit n'être une fois par semaine qu'un essai de remorquer la nef des fidèles plus près de l'éternité, alors le tout n'aboutit à rien, car une vie d'homme ne peut comme un cargo rester à la même place jusqu'au dimanche suivant. C'est pourquoi la difficulté doit justement être exposée à l'église, et il vaut mieux sortir de l'église découragé et trouver sa tâche plus légère qu'on n'avait cru, que d'en sortir avec présomption et perdre courage quand on est chez soi. L'orateur religieux se gardera aussi de joindre à son discours des instants pathétiques, ou d'y mettre son maximum, et cela pour ne pas se tromper soi-même ni tromper les autres. Il ressemblera plutôt à celui qui pourrait bien parler sur un ton plus haut, mais ne l'ose, pour que le « mystère de la foi » ne soit pas bafoué et prostitué par une trop grande publicité, mais plutôt « conservé » (1 TIM., 3, 9) en sorte qu'il

soit encore plus grand et plus fort en lui-même qu'il n'apparaît dans son discours. Comme en effet la tâche de l'orateur, comme celle de tout autre homme, est principalement d'exprimer en existant ce qu'il annonce et non pas une fois par semaine d'électriser les fidèles et de galvaniser les gens jusqu'à la frénésie, il sera prudent, pour ne pas faire lui-même la désagréable constatation que ce qui paraissait magnifique dans le discours grandiloquent se montre tout autre à l'usage quotidien. Mais céder, marchander, rabattre de ses prétentions il ne le doit pour rien au monde ; même là où il semble être le plus éloigné de l'exigence absolue du sentiment religieux, celui-ci doit être là et déterminer le prix et le jugement ; même quand il se commet avec les fractions les plus misérables de la vie de tous les jours, ce dénominateur commun absolu doit, encore que caché, être toujours présent et à chaque seconde être prêt à poser l'exigence absolue.

Et où en sommes-nous en ce qui concerne la tâche quotidienne ? Car j'ai toujours *in mente* mon thème de prédilection. Est-il dans l'ordre que notre théocentrique dix-neuvième siècle aille au delà du christianisme avec le besoin de spéculer, le besoin d'un développement qui se poursuit, le besoin d'une nouvelle religion ou d'une abolition du christianisme ? En ce qui concerne ma modeste personne, que le lecteur veuille bien se rappeler que je trouve la tâche extrêmement difficile, ce qui semble indiquer que je ne l'ai pas remplie, moi qui ne me donne même pas pour un chrétien (mais pourtant pas, remarquons-le bien, en ce sens que j'aurais cessé de l'être en allant plus loin). Mais c'est toujours quelque chose d'attirer l'attention sur le fait que c'est difficile, même quand, comme ici, cela ne se produit que dans un intermède édifiant qui est représenté essentiellement avec le concours d'un informateur que j'envoie parmi les hommes les jours de travail, et aussi avec l'assistance de quelques dilettantes qui jouent leur rôle contre leur gré.

Voyez, dimanche dernier le pasteur disait : « Tu ne dois pas bâtir sur le monde, ni sur les hommes, ni sur toi-même, mais sur Dieu seul ; car un homme ne peut rien par lui-même. » Et nous le comprenions tous de compagnie, et moi aussi ; car l'éthique et l'éthico-religieux est si facile à comprendre, mais aussi, à cause de cela même, si difficile. Un enfant peut le comprendre, l'homme le plus simple, peut, comme nous l'avons dit, tout à fait bien comprendre que nous ne pouvons rien du tout, que nous devons tout sacrifier, renoncer à tout. Le dimanche on le comprend terriblement facilement (oui terriblement, car cette facilité conduit bien souvent là où conduisent les bonnes intentions) on le comprend *in abstracto*, et le lundi il est si difficile de comprendre que c'est ce peu de chose, cette chose si simple à l'intérieur de l'existence relative et concrète dans laquelle l'individu mène sa vie journalière, où l'homme fort est tenté

d'oublier l'humilité, et l'homme chétif de confondre l'humilité devant Dieu avec la modestie toute relative envers ceux qui sont au-dessus de lui ; et pourtant c'est peu de chose et une chose très simple, une vraie bagatelle en comparaison avec tout. Oui, même quand le pasteur se plaint de ce que personne ne suit ses exhortations, c'est terriblement facile à comprendre, mais le lendemain c'est si difficile qu'on ajoute du sien même à cette chose simple, à cette petite bagatelle et qu'on se rend coupable à son sujet. — A cela le pasteur ajoutait : « Nous devons toujours y réfléchir. » Et nous le comprenions tous de compagnie ; car toujours est un mot magnifique qui dit tout en une fois et est terriblement facile à comprendre, mais c'est aussi pour cette raison on ne peut plus difficile de faire toujours quelque chose, et si difficile le lundi après-midi à quatre heures de comprendre ce toujours une seule demi-heure. Même dans le sermon du pasteur il y avait presque quelque chose qui attirait indirectement l'attention sur cette difficulté ; car il contenait quelques tournures qui semblaient indiquer qu'il le faisait difficilement toujours, oui qu'il l'avait fait à peine pendant chacun des courts instants où il méditait son sermon, oui, qu'il le faisait à peine dans chaque partie de son court sermon.

C'est donc aujourd'hui lundi, et notre informateur a tout son temps pour lier conversation avec les gens ; car le pasteur parle *devant* les gens, mais l'informateur parle *avec* eux. Il prend donc langue avec l'un d'eux et la conversation finit par aboutir au point que voulait l'informateur ; il dit : ceci est sans doute vrai, mais il y a pourtant quelque chose que tu ne peux pas faire, tu ne peux pas bâtir un palais avec quatre corps de bâtiment et un pavement de marbre. L'homme répond : non, tu as raison, comment pourrais-je le faire, je n'ai guère que le nécessaire, je mets peut-être quelque chose de côté pendant l'année, mais je ne possède vraiment pas de capitaux pour construire des palais, et au surplus je ne m'entends pas en constructions. Il ne peut donc pas le faire. L'espion le quitte et voici qu'il a l'honneur de rencontrer un homme tout-puissant. Il flatte sa vanité et en vient finalement à parler du palais : « mais un palais de marbre avec quatre corps de bâtiments serait pourtant au delà des moyens de Votre Excellence. ». « Comment, répond l'homme puissant, mais vous oubliez que je l'ai déjà construit, que mon grand palais sur la place du château est justement le bâtiment que vous décrivez. » Il peut donc le faire, et notre espion s'en va, avec des courbettes, en souhaitant du bonheur à l'homme tout-puissant. En s'en allant il rencontre une troisième personne et lui raconte son entretien avec les deux autres, et cette personne lui ouvre son cœur en disant : « Oui, il en va bizarrement dans ce monde, les moyens des gens sont on ne peut plus différents, l'un peut énormément et l'autre si peu, et pourtant chaque homme pourrait quelque chose si l'expérience et la sagesse mondaine

lui apprenaient à rester à l'intérieur de ses limites. » La différence est donc frappante ; mais n'est-il pas encore plus frappant que trois personnes différentes disent de la différence une seule et même chose, à savoir que tous les hommes sont également capables d'agir. L'homme n° 1 ne peut pas faire ceci et cela parce qu'il n'a pas d'argent, c'est-à-dire qu'il peut le faire essentiellement. L'homme n° 2 peut le faire, il le peut essentiellement, et qu'il le puisse on le voit par hasard à ce qu'il a de l'argent pour cela. L'homme n° 3 peut par intelligence se passer de quelques-unes des conditions qu'il faut pour agir, que ne pourrait-il faire s'il possédait ces conditions ! — Mais dimanche, c'était hier, le pasteur disait qu'un homme ne pouvait rien faire du tout et nous le comprenions tous. Quand le pasteur le dit à l'église alors nous le comprenons tous, et quand quelqu'un voudrait l'exprimer en existant, et qu'on peut en remarquer quelque chose pendant les six jours de la semaine, il s'en faut de peu que nous ne comprenions tous : il est fou. Même l'homme le plus dévot aura dix fois par jour l'occasion de se surprendre dans l'idée qu'il peut pourtant quelque chose. Mais quand le pasteur dit qu'un homme ne peut rien du tout, nous le comprenons tous si terriblement facilement. Et un philosophe spéculatif comprend à nouveau cette facilité de telle façon qu'il prouve par elle la nécessité d'aller plus loin, la nécessité de passer à ce qui est plus difficile à comprendre : la Chine, la Perse, le Système. Car le philosophe méprise spéculativement la pauvre sagesse quotidienne du chez soi ; au lieu, en sortant de l'église et de l'abstraite représentation dominicale de l'homme, de rentrer à la maison en lui-même, il va directement de l'église vers la Chine et la Perse, vers l'astronomie — oui, vers l'astronomie. Le vieux maître Socrate faisait le contraire, il renonçait à l'astronomie en choisissant le plus haut et le plus difficile : se comprendre soi-même devant Dieu. Mais le philosophe spéculatif prouve cette nécessité d'aller plus loin d'une façon si vigoureuse que même un pasteur perd l'équilibre et émet en chaire l'opinion professorale que la compréhension par laquelle chaque individu se rend compte que de lui-même il ne peut rien n'est que pour les hommes simples et médiocres ; il les avertit même *ex cathedra*, ou comme je voulais dire de sa chaire de pasteur, de se contenter de cette tâche misérable et de ne pas perdre patience parce qu'il leur est interdit de s'élever à la compréhension de la Chine et de la Perse. Et le pasteur a raison en ceci que la tâche est pour les simples, mais le secret de celle-ci est qu'elle est tout aussi difficile pour l'esprit le plus éminent, du fait qu'il ne s'agit pas du rapport d'un homme simple à un esprit éminent mais du rapport de l'esprit éminent à lui-même devant Dieu. Et le philosophe a raison en ceci que la compréhension de la Chine et de la Perse est toujours bien quelque chose de plus que la compréhension dominicale abstraite de l'abstrait

homme du dimanche ; la Chine et la Perse sont en effet quelque chose de plus concret. Mais plus concret que toute compréhension, le seul concret absolu, est ce par quoi chaque individu comparé avec lui-même se comprend devant Dieu. Mais c'est aussi la plus difficile des compréhensions, parce que la difficulté, ne peut ici servir à personne à s'excuser. — Ainsi en va-t-il, dans les six jours de la semaine nous sommes tous capables de quelque chose, le Roi plus que le Ministre. Le spirituel journaliste dit : je vais montrer à tel et tel de quoi je suis capable, à savoir : le rendre ridicule. L'agent de police dit au pékin : tu ne sais pas ce dont je suis capable ? à savoir l'arrêter. La cuisinière dit à la pauvre femme qui vient le samedi : as-tu oublié ce dont je suis capable ? à savoir intriguer auprès de son maître pour que la pauvre femme ne reçoive plus, les restes de la semaine. Nous pouvons tous quelque chose et le Roi sourit de ce que peut le Ministre et le Ministre rit de ce que peut le journaliste et le journaliste de ce que peut l'agent de police et l'agent de police de ce que peut l'homme en veston et celui-ci de ce que peut la mendicante — et le dimanche nous allons tous à l'église (à l'exception de la cuisinière qui n'a pas le temps parce que le dimanche, chez le conseiller intime, il y a toujours du monde à déjeuner) et nous entendons le pasteur nous dire qu'un homme ne peut rien du tout — si nous avons la chance de ne pas être tombés sur un pasteur spéculatif. Pourtant encore un instant : nous sommes arrivés à l'église ; avec l'aide d'un sacristain qui peut beaucoup (car le sacristain est particulièrement puissant le dimanche, et d'un regard silencieux donne à comprendre à celui-ci et à celui-là ce qu'il peut faire) nous prenons notre place, chacun suivant ce qu'il peut, dans la compagnie ; alors le pasteur monte dans la chaire — mais au dernier moment il y a encore un homme très puissant qui est arrivé trop tard, en sorte que le sacristain doit faire voir ce qu'il peut ; alors le pasteur commence son sermon et nous comprenons tous, de notre place et de notre point de vue particuliers, ce qu'il dit de son point de vue plus élevé : un homme ne peut rien. Amen. Le lundi le pasteur est un homme qui peut beaucoup, nous devons le sentir tous, à l'exception de ceux qui peuvent davantage. — Mais il faut pourtant que l'une des deux alternatives soit une plaisanterie : ou bien il faut que ce que dit le pasteur, qu'un homme ne peut rien du tout, soit une plaisanterie, une sorte de jeu de société, on y réfléchit de temps en temps et on n'y pense plus ; ou bien le pasteur a tout de même raison quand il dit qu'un homme doit toujours y penser — et nous autres, item le pasteur, et moi aussi, avons tort en interprétant d'une façon si médiocre le mot toujours, malgré qu'il soit pourtant accordé à un homme 30, 40, 50 ans pour se perfectionner, même en admettant que chaque jour est un jour de préparation mais aussi un jour d'examen.

Aujourd'hui c'est mardi et notre espion est en visite chez un homme qui fait construire une grande maison aux portes de la ville. Il amène de nouveau l'entretien sur le pouvoir d'un homme et sur celui de son honorable hôte ; mais voici que cet homme dit non sans une certaine solennité : « Un homme ne peut rien du tout, ce n'est qu'avec l'aide de Dieu que j'ai réussi à rassembler cette grande fortune et que je ... » Ici la tranquille solennité de l'entretien est interrompue, car on entend du bruit au dehors. L'homme s'excuse et sort en hâte. Il laisse la porte entr'ouverte derrière lui, et voici que notre informateur, qui a de longues oreilles, entend à son grand étonnement tomber coup sur coup des paroles comme : je vous montrerai ce dont je suis capable. L'espion peut à peine s'empêcher de rire — n'est-ce pas, il est aussi un homme qui à chaque instant peut être tenté de s'imaginer qu'il peut quelque chose, par exemple en ce moment que c'est lui qui a pincé l'homme puissant en flagrant délit de ridicule.

Mais si un homme doit chaque jour réfléchir à ce que le pasteur dit le dimanche et le conserver présent à l'esprit comme étant le sérieux de la vie, et si par suite il doit comprendre comme une plaisanterie ce dont il est ou n'est pas capable, cela signifie-t-il qu'il ne doit rien vouloir entreprendre parce que tout n'est pourtant que vaine bagatelle ? Que non, en pareil cas il n'a justement pas l'occasion de comprendre la plaisanterie, parce que par là n'intervient aucune contradiction qui l'oppose au sérieux de la vie, aucune contradiction, car aux yeux d'un être vain tout est vanité. La paresse, l'oisiveté, l'importance à l'égard du fini, tout cela est une mauvaise plaisanterie, ou plus exactement ce n'est pas de la plaisanterie ; mais prendre sur les heures de son sommeil, bien employer celles de la journée et ne pas se ménager, et ensuite comprendre que tout est plaisanterie, oui, voilà du sérieux. Et du point de vue religieux le positif est toujours reconnaissable au négatif, le sérieux à la plaisanterie, pour que ce soit du sérieux religieux, non le sérieux immédiat, la sotte importance bureaucratique d'un conseiller de justice, la sotte importance d'un journaliste devant ses contemporains, la sotte importance d'un régénéré devant Dieu, comme si Dieu, s'il se trouvait en quelque manière dans l'embarras, ne pouvait créer des millions de génies. Avoir dans sa main le sort de beaucoup d'hommes, transformer le monde et ne cesser de comprendre que c'est de la plaisanterie, oui, c'est là du sérieux ! Mais pour pouvoir cela il faut que toutes les passions du monde fini soient mortes, que tout égoïsme soit extirpé, l'égoïsme qui veut tout avoir et l'égoïsme qui se détourne de tout avec orgueil. Mais c'est ici que se trouve justement la difficulté, c'est ici que réside la souffrance : que l'on doive mourir à soi-même, et que l'éthique, dont le signe distinctif est qu'on en comprend l'expression abstraite si facilement, soit *in concreto* si difficile à comprendre.

Nous ne devons jamais perdre de vue qu'un homme ne peut rien du tout, dit le pasteur. Ainsi même quand un homme veut, par exemple, aller à Dyrehaven [*Dyrehaven* : « parc aux cerfs », muni d'attractions, près de Copenhague, dans les bois de Klampenborg], il doit penser qu'il ne peut pas s'amuser et que l'idée qu'il pourrait bien s'y amuser, car il en a grande envie, est une tentation de l'immédiateté, tout comme l'idée qu'il pourrait bien y aller car il en a les moyens. Or, c'est aujourd'hui mercredi et un mercredi de la saison de Dyrehaven ; envoyons donc de nouveau notre espion en tournée. Peut-être quelque personne religieuse pense-t-elle qu'il n'est pas convenable pour elle d'aller à Dyrehaven. S'il en est ainsi, je dois, en vertu de la dialectique qualitative, demander qu'on ait du respect pour le cloître, car à quoi bon bousiller. Si le religieux doit se singulariser extérieurement de quelque manière, alors le cloître est pour cette exigence la seule expression forte : le reste n'est que bousillage. Mais notre époque, n'est-ce pas, est allée plus loin dans le sentiment religieux que le moyen âge. Qu'exprimait donc le sentiment religieux du moyen âge ? Qu'il y a dans le fini quelque chose qui ne se laisse pas penser en même temps que la pensée de Dieu ni accorder, en existant, avec elle. L'expression passionnée de ce sentiment était la rupture avec le fini. Si le sentiment religieux de notre temps est allé plus loin, c'est donc qu'il peut accorder la pensée de Dieu avec la plus périssable expression du fini, par exemple avec l'amusement à Dyrehaven ; à moins que le sentiment religieux de notre temps ne soit allé si loin qu'il en est revenu aux formes enfantines du sentiment religieux, en comparaison desquelles l'enthousiasme juvénile du moyen âge est quelque chose de magnifique. C'est par exemple une forme enfantine du sentiment religieux de recevoir pour ainsi dire de Dieu, une fois par semaine, la permission de s'amuser toute la semaine suivante et ensuite de redemander à Dieu une nouvelle permission en allant à l'église et en entendant le pasteur dire que nous devrions toujours avoir présent à la pensée qu'un homme ne peut rien du tout. L'enfant n'a pas de réflexion et c'est pourquoi il n'a pas le besoin de penser ensemble ce qui est différent. Pour l'enfant l'instant sérieux est qu'il doit demander la permission à ses parents. Que je l'obtienne seulement, pense l'enfant, et alors, ma foi, je pourrai m'amuser. Et quand il a été dans le bureau de son père et a obtenu la permission, il en sort tout jubilant et se persuade qu'il aura bien aussi la permission de sa mère. Il savoure déjà un avant-goût de la joie et, en ce qui concerne l'instant sérieux dans le bureau, pense à peu près : Dieu soit loué, maintenant le cap est passé — ainsi pense, je crois, l'enfant, parce que l'enfant ne pense pas à proprement parler. Si le même rapport se répète vis-à-vis de Dieu dans la vie d'un homme plus âgé c'est de l'enfantillage, qui se montre, comme les propos de l'enfant, à une prédilection pour les expressions abstraites :

toujours, jamais, rien que cette fois-ci, etc. Le moyen âge fit une tentative puissante pour penser ensemble en existant Dieu et le monde fini, mais arriva au résultat que ce ne pouvait se faire, ce qu'exprime le cloître. Le sentiment religieux de notre temps va plus loin. Mais si le rapport avec Dieu et le monde fini doivent être accordés dans l'existence jusque dans leur plus petit détail (là où la difficulté est la plus grande), l'acquiescement dans la sphère du sentiment religieux doit lui-même trouver son expression et être de telle nature que l'individu ne passe pas à nouveau du rapport avec Dieu à l'existence pure et simple dans d'autres catégories. Des formes plus basses que le mouvement monastique du moyen âge seront aussitôt reconnaissables à cette séparation, par quoi le rapport divin devient quelque chose pour soi, et le reste de l'existence quelque chose d'autre. Ces formes plus basses sont donc au nombre de trois : 1) quand l'individu revient chez lui du rapport divin dominical pour exister d'une façon tout à fait immédiate dans la dialectique de l'agréable et du désagréable ; 2) quand il revient chez lui pour exister dans une éthique finie, et, tandis qu'il vaque à ses affaires, gagne de l'argent, etc., ne remarque rien de sa parcimonie vis-à-vis du rapport divin ; 3) quand il revient chez lui et conduit sa vie selon une conception ethico-spéculative qui laisse le rapport divin s'épuiser purement et simplement dans des buts relatifs, conception de vie dont la formule est la suivante : être capable dans sa profession, comme roi, comme charpentier, comme équilibriste, etc., est la plus haute expression pour le rapport divin, et pour cela, à vrai dire, on n'a pas besoin d'aller à l'église. Tout sentiment religieux de ce genre vous libère, en effet, en allant une fois par semaine à l'église, d'avoir toujours avec vous le rapport divin. On obtient le dimanche, pas tout à fait comme l'enfant, la permission de s'amuser toute la semaine, mais la permission de ne plus penser à Dieu pendant toute la semaine. Il faut donc que le sentiment religieux qui va plus loin que le moyen âge trouve exprimé dans sa pieuse contemplation que le religieux doit exister le lundi de la même façon et dans les mêmes catégories. Ce qui méritait d'être vénéré dans le moyen âge était qu'il se préoccupait sérieusement de cela ; mais il arriva à la conclusion que cela ne se pouvait faire que dans le cloître. Le sentiment religieux de notre époque va plus loin ; le dimanche le pasteur dit que nous devons toujours avoir présent à la pensée que nous ne pouvons rien, qu'au surplus nous devons être tout à fait comme les autres hommes, que nous n'avons pas besoin d'aller dans un cloître mais pouvons aller à Dyrehaven — mais, *nota bene*, devons pourtant d'abord avoir présent à l'esprit le rapport avec Dieu par l'arrière-pensée religieuse qu'un homme ne peut rien du tout. Et c'est cela qui rend la vie si monstrueusement tendue, c'est cela qui rend possible que tous les hommes sont peut-être tout de même en réalité vraiment religieux,

parce que l'intériorité cachée est le vrai sentiment religieux, l'intériorité cachée qui dépense justement tout son art à faire en sorte que personne ne remarque rien. Car, comme la toute-puissance de Dieu, le vrai sentiment religieux est reconnaissable à l'invisibilité, à l'invisibilité c'est-à-dire à ce qu'on ne voit rien ; le Dieu que l'on peut montrer du doigt est une idole, et le sentiment religieux que l'on peut montrer du doigt est une espèce imparfaite de sentiment religieux. Mais quelle tension ! Voyez, une chanteuse ne peut faire des trilles tout le temps, ce n'est que de temps en temps que la musique l'exige. Mais l'homme religieux dont le sentiment religieux consiste en l'intériorité cachée, il maintient, si je puis ainsi parler, en toute chose la trille du rapport divin et (ce qui est le plus difficile de tout, même quand un temps particulier est fixé pour cela) il le fait si facilement, que cela n'a l'air de rien ; en sorte que le mot d'esprit arrive juste au bon moment, malgré qu'il fasse d'abord dans la paix de son âme le mouvement divin ; en sorte qu'invité il arrive à l'heure tapante, frais et dispos à souhait, malgré qu'il fasse d'abord en lui-même le mouvement divin. Oui, et quand autrement un homme a le moindre effort extérieur à fournir, cela le dérange, tandis qu'il s'habille pour aller dîner en ville, et il arrive en retard, et on le voit à son apparence. Mais la plus astreignante de toutes les pensées, en comparaison avec quoi, même la grave pensée de la mort est légère — la pensée de Dieu, l'homme religieux peut l'avoir à l'esprit avec autant d'aisance que toi et moi et Pierre et Paul et le Conseiller de justice Durand — car il est bien certain que personne ne remarque quelque chose en nous.

Notre informateur s'en va donc. Il rencontre un homme qui ne peut pas aller à Dyrehaven parce qu'il n'a pas d'argent, c'est-à-dire quelqu'un qui, donc, le peut. Si l'informateur lui donnait de l'argent en disant : tu ne peux néanmoins pas y aller il le tiendrait sans doute pour fou ou supposerait qu'il doit y avoir quelque chose là-dessous, soit qu'il s'agît peut-être d'une pièce fausse ou que les portes de la ville, ou l'octroi, fussent fermés, bref, par courtoisie envers l'espion et pour ne pas le récompenser tout de suite de sa libéralité en le taxant de folie, il essaierait bien une foule d'hypothèses ingénieuses, et quand toutes auraient échoué, l'espion niant qu'il y eût aucun obstacle de ce genre, alors il le tiendrait pour fou, remercierait pour le cadeau — et là-dessus irait à Dyrehaven. Et le même homme, le dimanche suivant, comprendrait très bien le pasteur prêchant qu'un homme ne peut rien et que nous devrions toujours y penser. C'est justement là que gît l'amusant, dans le fait qu'il peut très bien comprendre le pasteur ; car si un seul homme était assez simple pour ne pas comprendre, comme tout le monde, la tâche que le pasteur a essentiellement à proposer, qui alors pourrait supporter la vie ? — Ensuite l'espion rencontre un autre homme qui dit : « Aller à

Dyrehaven quand on en a les moyens et que vos affaires vous le permettent, quand on emmène sa femme, ses enfants et ses domestiques, et qu'on ne revient pas trop tard, est une joie innocente et on doit prendre part aux joies innocentes, on ne doit pas lâchement aller dans un cloître, par le moyen de quoi on veut échapper au danger. » L'espion répond : « Mais ne disais-tu pas au commencement de notre entretien que tu avais entendu dimanche dernier le pasteur dire qu'un homme ne peut rien du tout et que nous devons toujours y penser, et ne disais-tu pas que tu le comprenais ? » — « Certainement. » — « Tu oublies donc de quoi il est question. Quand tu dis que c'est un plaisir innocent, ceci est le contraire de la faute, mais ce contraire appartient à la morale ou à l'éthique. Le pasteur, par contre, parlait de ton rapport avec Dieu. Du fait qu'il est permis éthiquement d'aller à Dyrehaven il ne suit pas que ce soit permis religieusement, et, en tous cas, d'après les paroles du pasteur, tu dois justement prouver que ce l'est en l'unissant à la pensée de Dieu. Et cela, remarquons-le bien, non pas en général, car tu n'es pas un pasteur qui doit prêcher sur ce thème, mais tu sembles naturellement, comme aussi beaucoup d'autres, te confondre avec un pasteur dans l'usage quotidien, à quoi on peut voir qu'être pasteur n'est tout de même pas la plus difficile des tâches. Un pasteur parle des joies innocentes en général, mais tu dois exprimer en existant ce qu'il dit. Tu dois donc, aujourd'hui que tu vas à Dyrehaven, non pas faire un petit discours sur les joies innocentes de la vie, c'est l'affaire de l'orateur, mais tu dois, puisque aujourd'hui mercredi 4 juillet tu veux aller à Dyrehaven avec ta femme, tes enfants et tes domestiques, réfléchir à ce que disait le pasteur dimanche dernier, qu'un homme ne peut rien du tout et qu'il doit toujours y penser. Sur ton comportement en cette conjoncture je désirais que tu me donnes une explication, car si j'avais désiré une espèce de sermon je me serais adressé au pasteur. » — « Comme il est peu équitable, répond l'homme, d'exiger de moi plus que du pasteur ! Je trouve tout à fait dans l'ordre que le pasteur prêche ainsi, il est payé par l'État pour cela et pour ce qui est de mon directeur de conscience, le pasteur Dupont, je suis toujours prêt à attester qu'il prêche la vraie doctrine évangélique, et c'est pour cela que je vais l'entendre à l'église. Car je ne suis pas un hérétique qui voudrait changer la foi. Si, à en juger par ce que tu viens de dire, on peut avoir des doutes sur la question de savoir dans quelle mesure je suis réellement un croyant, ceci reste pourtant certain que je suis un vrai croyant, qui abomine les baptistes. Par contre l'idée ne me vient jamais de mettre en connexion de telles bagatelles, comme d'aller à Dyrehaven avec la pensée de Dieu. Oui, cela m'apparaît comme une offense contre Dieu, et je sais que l'idée de le faire ne vient pas non plus à une seule des nombreuses personnes que je connais. » — « Si tu trouves dans l'ordre que le pasteur prêche ainsi trouves-tu aussi dans l'ordre que le

pasteur prêche sur le fait que personne ne fait ce qu'il dit ? » — « Singulier discours, répond, l'homme, oui certainement, je trouve dans l'ordre qu'un homme de Dieu comme lui parle ainsi le dimanche et aux enterrements et aux mariages. Il n'y a guère plus de quinze jours que je l'ai remercié dans le journal pour le magnifique discours qu'il a fait sans qu'on le lui demande et que je n'oublierai *jamais*. » — « Dis plutôt dont je me souviendrai *toujours*, car cette expression rappelle mieux le sujet de notre entretien, que nous devons *toujours* penser qu'un homme ne peut rien du tout. Mais brisons là cette conversation, car nous ne nous comprenons pas, et je n'obtiens pas auprès de toi l'explication que je cherchais, à savoir comment tu t'y prends pour faire ce que le pasteur dit ; tandis que je dois reconnaître que tu as un talent indéniable pour devenir pasteur. Cependant tu peux, si tu veux, me rendre un service : donne-moi par écrit l'assurance et procure-moi, si tu peux, auprès de tes nombreuses relations d'autres certificats comme quoi l'idée ne te vient jamais, pas plus qu'à eux, de mettre en connexion la pensée de Dieu avec quelque chose comme d'aller à Dyrehaven. »

Nous allons maintenant laisser partir notre espion et, pour lui tendre un piège, lui demander pour quel usage il veut ces certificats et quelle est à proprement parler son idée. Il dit : « Pourquoi je désire ces certificats ? Je peux bien le dire. D'après ce que j'ai entendu dire le clergé tient des convents [les premiers convents de pasteurs eurent lieu en 1841, au déplaisir des autorités constituées], dans lesquels les vénérables frères posent la question de ce qu'exige l'époque, et y répondent — naturellement au point de vue religieux, car autrement un tel convent ressemblerait tout à fait aux séances du conseil municipal. D'après ce qu'on dit, le convent serait arrivé à la conclusion que cette fois-ci c'est un nouveau livre de psaumes qu'exige l'époque [l'évêque Mynster avait édité en 1843 un appendice au livre de psaumes ; le convent de Copenhague proposa la création d'un comité pour rédiger un nouveau psautier]. Qu'elle l'exige est bien possible, mais il ne s'ensuit pas qu'elle en ait besoin. Pourquoi n'arriverait-il pas à l'époque, en tant que personne morale, ce qu'il arrive aux autres personnes morales, bien que pas précisément en raison de leur moralité, à savoir qu'elle exige ce dont elle n'a pas besoin, que les nombreuses choses qu'elle réclame, même si elle les obtenait, n'apaiseraient pas son besoin, parce que celui-ci ne consiste qu'en exigences et réclamations. Peut-être l'époque exigera-t-elle bientôt que le pasteur ait un nouveau costume pour pouvoir édifier davantage. Il ne serait pas impossible que l'époque puisse vraiment exiger cela, et dans ce cas je ne serais pas éloigné d'admettre que l'époque en a vraiment besoin. Voyez maintenant j'ai l'intention de rassembler une quantité d'attestations écrites sur la façon dont on comprend le lundi et les autres jours de la semaine le sermon

dominical du pasteur — afin de pouvoir peut-être éventuellement contribuer pour quelque chose à répondre à la question de ce qu'exige notre époque — ou, comme je préfère dire, de ce dont elle a besoin. Alors en effet la question ne s'énoncerait pas : « Que manque-t-il au sentiment religieux de notre époque ? », car cela induit toujours en erreur d'apporter la réponse dans la question, mais « que manque-t-il à notre époque ? » — Le sentiment religieux. Tout le monde est occupé de ce que l'époque exige, personne ne semble se soucier de ce dont l'individu a besoin. Il est possible qu'on n'ait pas du tout besoin d'un nouveau livre de cantiques. Pourquoi personne ne se décide-t-il à proposer — on y viendra bientôt et plus prochainement peut-être que certains ne le croient — que l'on fasse provisoirement l'essai de faire relier l'ancien manuel d'une nouvelle manière pour voir si cela ne ferait pas l'affaire, surtout si on permettait au relieur d'imprimer sur le dos du livre « Nouveau Livre de Cantiques ». Il est vrai qu'on pourrait objecter que ce serait dommage pour l'ancienne reliure qui était bonne, car, chose curieuse, le vieux livre de cantiques doit être en particulièrement bon état, sans doute parce qu'on en fait si peu d'usage. Ce pourquoi la nouvelle reliure serait une dépense tout à fait superflue. A cette objection il faut répondre avec une voix profonde, notons bien qu'il faut que ce soit avec une voix profonde : tout homme sérieux se rend compte à notre époque pleine de préoccupations sérieuses qu'on doit faire quelque chose — alors chaque objection disparaît comme rien. En effet, que certaines petites congrégations à tendances particulières et des sectes isolées au point de vue dogmatique éprouvent réellement le besoin d'un nouveau livre de cantiques pour entendre le parterre des régénérés faire résonner leurs mots d'ordre sous les voûtes de l'église, ce ne serait pas une affaire si sérieuse. Mais quand l'époque entière, d'une seule voix et avec plusieurs voix, réclame un nouveau livre de cantiques, oui presque plusieurs nouveaux livres de cantiques, alors il faut faire quelque chose. Les choses ne peuvent rester comme elles sont maintenant, ou ce serait la ruine du sentiment religieux. D'où vient donc que les visites à l'église sont dans la capitale relativement si peu nombreuses ? Eh, naturellement, c'est clair comme le soleil, la faute en est à l'ancien livre de cantiques. D'où vient-il donc que ceux qui vont à l'église n'arrivent, contre toute règle, qu'au moment où le pasteur monte en chaire, ou encore un peu plus tard ? Eh, naturellement, c'est clair comme le soleil, par antipathie pour le livre de cantiques. Qu'est-ce qui a détruit le royaume assyrien ? La discorde, Madame. D'où vient-il donc que les gens quittent l'église d'une façon inconvenante dès que le pasteur a dit *Amen* ? Eh, naturellement, c'est clair comme le soleil, cela vient de leur antipathie pour le livre de cantiques. D'où vient que le recueillement chez soi est si rare malgré qu'on puisse pourtant utiliser aussi

à son choix d'autres livres de cantiques ? Eh, naturellement, c'est clair comme le soleil, cela vient de ce que l'aversion pour l'ancien livre est telle qu'aussi longtemps qu'il est là on ne veut rien faire : toute dévotion est étouffée par sa seule présence. D'où vient que le comportement des fidèles envers Dieu soit, hélas, sans rapport avec ce qu'ils chantent le dimanche ? Eh, naturellement, c'est clair comme le soleil, parce que l'ancien livre de cantiques est si mauvais qu'il empêche même les gens d'agir d'après ce qui s'y trouve. Et d'où vient alors que tout ceci était malheureusement déjà vrai longtemps avant qu'il ne fût parlé du besoin d'un nouveau livre de cantiques ? Eh, naturellement, clair comme le soleil, c'était le besoin profond des fidèles, besoin profond qui n'était pas encore devenu clair pour eux-mêmes — parce qu'il n'y avait pas de convent. Mais c'est justement pourquoi, me semble-t-il, on devrait attendre avant de se défaire de l'ancien livre, de façon à ne pas se trouver dans un trop grand embarras pour expliquer ces mêmes phénomènes quand le nouveau livre sera paru. Si, avant, l'ancien n'a jamais servi, il sert maintenant. Avec son aide on peut tout expliquer, tout ce qui, autrement, serait inexplicable quand on pense que notre époque a des préoccupations si sérieuses, et de même les pasteurs, si pleins de graves préoccupations pas seulement chacun pour sa petite paroisse et pour ceux qui la composent, mais pour toute l'époque. Imaginez, au contraire, qu'avant que le nouveau livre de cantiques ne soit terminé il arrive quelque chose d'autre, imaginez que l'individu se décide à mettre l'accent de la faute à un autre endroit et désire mélancoliquement se réconcilier avec le livre de cantiques et le jour de la confirmation qu'il lui rappelle, imaginez qu'il soit zélé pour aller à l'église, y arrive exactement, chante les hymnes, écoute le sermon, reste ensuite là, comme il est convenable, qu'il garde les impressions reçues le lundi, le mardi, oui même le samedi : alors peut-être le besoin d'un nouveau livre de cantiques deviendrait-il moindre — mais d'un autre côté le clergé, du fait que les individus apprendraient peu à peu à s'aider eux-mêmes, gagnerait du temps et du loisir pour se consacrer entièrement à siéger dans des convents, où les vénérables frères posent les questions que réclame l'époque et y répondent — du point de vue religieux naturellement ; car autrement un tel convent ressemblerait tout à fait aux réunions du conseil municipal.

Voilà pour l'informateur qui peut maintenant s'occuper de ses propres affaires ; et revenons maintenant à ce que dit le pasteur, qu'un homme ne peut rien et que nous devons toujours y penser — et donc aussi quand nous allons à Dyrehaven. Sans doute plus d'un lecteur est-il depuis longtemps déjà dégoûté de cet exemple concret qui n'en finit pas et qui d'ailleurs n'a rien à voir avec le fait que nous ne pouvons rien et devons toujours y penser. Il en est bien ainsi, l'éthique, l'éthico-religieux dans sa généralité abstraite, c'est si vite dit

et si terriblement facile à comprendre ; dans la vie concrète de tous les jours ce qu'on en dit est si lent et la mise en pratique si difficile. De nos jours, c'est à peine si un pasteur oserait parler à l'église d'aller à Dyrehaven ou il n'oserait que mentionner la chose : tant c'est difficile de mettre en connexion dans un discours de piété Dyrehaven et la pensée de Dieu. Mais en revanche nous pouvons tous le faire. Où sont donc les tâches les plus pénibles que nous avons à accomplir ? Chez nous et sur la route vers Dyrehaven. Le discours religieux observe de nos jours, bien qu'il prêche contre le cloître, la plus rigide bienséance monastique et, tout autant que le cloître, s'éloigne de la réalité et montre par là indirectement à suffisance que pour l'usage journalier on existe à proprement parler dans d'autres catégories, ou que le religieux ne s'assimile pas la vie journalière. De cette manière on va plus loin que le moyen âge. Mais alors l'homme religieux doit, en vertu de la dialectique qualitative, réclamer le cloître. Si celui-ci ne doit pas être prôné et si l'on veut néanmoins être allé dans le sentiment religieux plus loin que le moyen âge, alors, que le pasteur soit assez bon pour parler des choses les plus simples et pour s'abstenir des vérités éternelles *in abstracto*. Car personne ne voudra pourtant me faire croire qu'il est si facile d'avoir en soi la représentation de Dieu dans les choses les plus insignifiantes. Nous ne voulons pas dire non plus que le pasteur doive rester assis dans sa chambre, comme un « *Kildehans* [Jean la source : surnom de l'époque pour les maniaques de la source de Dyrehaven] » et parler d'aller à Dyrehaven, car ce n'est vraiment pas malaisé, si sa propre dignité ne le lui rendait pas un peu difficile. Non, l'idée est qu'il en parle avec piété et qu'avec la puissance divine du religieux il parle, même de cela, d'une façon édifiante. S'il ne le peut pas, s'il pense que cela ne se peut faire, il doit mettre en garde là-contre — et ensuite juger avec respect le moyen âge. Si au contraire le discours religieux contribue indirectement à ancrer dans l'erreur que le sentiment religieux consiste à obtenir de soi-même une fois par semaine une représentation fantastiquement comme il faut, à entendre exposer *in abstracto* quelques vérités éternelles, à entendre combattre ceux qui ne vont jamais à l'église, et ensuite à vivre dans de tout autres catégories, alors ce n'est pas un miracle que la confusion vouloir-aller-plus-loin gagne de plus en plus. Des prélats capables doivent se manifester comme modérateurs de leur temps, et si c'est le rôle du pasteur de consoler, il doit aussi, quand c'est nécessaire, savoir rendre le religieux si difficile que cela fasse plier l'échine à chaque réfractaire. De même que les dieux, pour subjuguier les Titans qui montaient à l'assaut du ciel, leur imposèrent des montagnes comme fardeaux, de même il doit mettre sur chaque révolté le pesant fardeau de la tâche religieuse (naturellement en l'assumant lui-même) en sorte que personne ne se figure que le religieux est une bagatelle, une farce, ou tout au plus quelque

chose pour gens simples et bêtes, ou qu'on se figure que le sentiment religieux est relatif et comparatif-dialectique et identique avec un dressage conventionnel du fini, ou que le devoir religieux doit être rendu plus difficile par des aperçus panoramiques historico-mondiaux et par des résultats systématiques, par quoi il ne devient que plus aisé encore. Quand, donc, l'orateur religieux explique que l'homme ne peut rien du tout et met en connexion avec cela quelque chose de tout à fait particulier, il donne à ses auditeurs l'occasion de jeter un coup d'œil profond dans son propre intérieur, les aide à dissiper imaginations et illusions, et à se débarrasser, au moins un instant, de cette pauvre atmosphère petit-bourgeoise dans laquelle ils se trouvent autrement. En dernière analyse, ce avec quoi l'orateur religieux opère à proprement parler est le rapport absolu, qu'un homme ne peut rien, mais, ce avec quoi il fait la transposition dans le concret est la chose particulière qu'il met en connexion avec cela. S'il se borne seulement à dire : rien, tout, toujours, jamais — il pourrait très bien arriver qu'il ne sorte rien ¹ de tout cela. Mais s'il s'oublie ainsi que l'absolu, rien, tout, toujours, jamais, qui est à sa base, il transforme le temple peut-être pas en une caverne de voleurs, mais bien en une bourse.

Or, si personne d'autre ne peut présenter en connexion l'absolu du religieux avec la chose particulière, connexion qui dans la vie est la base et la signification de la souffrance, je veux le faire, moi qui ne suis pourtant ni un orateur religieux ni un homme religieux, mais seulement un psychologue humoriste qui fait des expériences. Si quelqu'un veut en rire, qu'il le fasse, mais je voudrais pourtant bien voir quel esthéticien ou quel dialecticien serait en état de découvrir le moindre comique dans la souffrance religieuse. S'il y a quelque chose que j'ai étudié à fond et au suprême degré, c'est bien le comique ; et justement pour cela je sais aussi que dans la souffrance religieuse le comique est exclu, que ce domaine est inaccessible au comique, parce que la souffrance est justement la conscience de la contradiction ; celle-ci est prise pathétiquement et tragiquement dans la conscience du religieux, et c'est justement pour cela que le comique en est exclu.

Ce qui chez un homme doit produire la représentation de Dieu et de sa propre béatitude éternelle est qu'il transforme d'après cela toute son existence, transformation par laquelle il meurt à l'immédiateté. Ceci arrive lentement, mais ensuite il se sentira finalement ² pris dans

¹ Le discours religieux devrait donc être un peu taquin, juste comme l'existence. Car la taquinerie consiste en ce que nous, hommes, avons la tête pleine de grandes idées, et alors vient l'existence qui nous offre le quotidien.

² J'emploie ici en ce qui concerne la disparition du temps, une expression fantastique : « Lentement — mais ensuite finalement. » L'intérêt de ma tâche n'ayant pas encore commencé, ceci est dans l'ordre.

la représentation absolue de Dieu, car la représentation absolue de Dieu ne signifie pas : avoir *en passant* la représentation absolue, mais l'avoir à chaque instant. Ceci est la cessation de l'immédiateté et la condamnation à mort de l'anéantissement. Comme l'oiseau, qui volait çà et là avec insouciance, quand il est attrapé, comme, le poisson qui fendait l'eau avec confiance et se gouvernait avec sûreté à travers le pays enchanté du fond de la mer, quand il gît sur la terre en dehors de son élément, ainsi le religieux est pris ; car l'absolu n'est pas directement l'élément d'un être fini. Et comme celui qui est malade et ne peut remuer parce que cela lui fait mal partout, et comme celui qui est malade et qui ne peut, aussi longtemps qu'il y a de la vie en lui, s'empêcher de bouger, malgré que cela lui fasse mal partout, ainsi l'homme religieux est emprisonné dans le fini, avec l'absolue représentation de Dieu en lui dans la petitesse de l'homme. Et l'oiseau dans la cage, le poisson sur le sable, le malade sur son lit, le détenu dans le plus étroit cachot n'est pas aussi prisonnier que celui qui est pris dans la représentation de Dieu ; car, comme Dieu, la représentation qui l'enchaîne est aussi partout et à chaque instant. Oui, de même que cela doit être terrible pour celui que l'on tient pour mort de vivre pourtant, d'avoir sa connaissance et d'entendre ce que les gens disent de lui, sans pouvoir exprimer aucunement qu'il vit encore, de même la souffrance de l'anéantissement pour l'homme religieux quand, dans son néant, il a la représentation absolue mais pas de réciprocité. S'il est arrivé et si c'est une vérité poétique qu'un grand et vaste plan conçu et mûri dans l'esprit d'un homme ait suffi à faire sauter le fragile vaisseau ; s'il est arrivé qu'une jeune fille aimée par celui qu'elle admire ait été anéantie par la souffrance du bonheur : alors il n'y a pas lieu de s'étonner que le juif ait pensé que de voir Dieu signifiât mourir, et le païen que le rapport divin fût le prélude de la folie ! Même si la représentation de Dieu est le secours absolu, elle est aussi la seule qui puisse montrer à l'homme d'une façon absolue sa propre détresse. Comme un enfant abandonné, le religieux gît dans le fini ; il veut absolument garder la représentation de Dieu et ceci justement l'anéantit. Il veut tout faire et pendant qu'il le veut (car pour un être fini il y a un pendant que) commence l'impuissance. Il veut tout faire, il veut exprimer ce rapport d'une façon absolue, mais ne peut faire que le monde fini soit commensurable avec lui.

Y a-t-il quelqu'un qui veuille rire ? Si jamais la position des étoiles au ciel a indiqué l'épouvante, ici la position des catégories n'indique pas le rire et la plaisanterie. Essaye maintenant d'ajouter là cela le fait d'aller à Dyrehaven. Tu frissonneras, tu chercheras des faux-fuyants, tu penseras qu'il y a pourtant des buts plus hauts pour lesquels on peut vivre. Oui, certainement. Et alors tu te détourneras. Mais il y a comme on sait un « pendant que » et pendant que ... voici que revient à nouveau l'impuissance. Tu diras : peu à peu ce deviendra

possible. Mais là où pour la première fois le commencement de ce peu à peu se montre comme la dégradation de l'absolu en connexion avec cet absolu, c'est là en vérité qu'est l'épouvante. Laisser entre temps s'écouler une année comme dans les romans ne signifie naturellement, du point de vue religieux, que se moquer de soi-même et du religieux.

Le religieux a perdu la relativité de l'immédiat, sa dissipation, sa façon de passer le temps — précisément sa façon de passer le temps ; la représentation absolue de Dieu le consume comme l'embrasement du soleil d'été quand il ne veut pas se coucher, comme l'embrasement du soleil d'été quand il ne veut pas lâcher prise. Mais alors il est malade ; un sommeil réparateur le réconforterait, et dormir est une façon innocente de passer le temps. Oui, quiconque n'a jamais eu de fréquentations qu'avec des camarades de sommeil, il peut trouver, dans ce monde du sommeil, qu'il doit aller au lit ; mais pour qui seulement s'est occupé d'un grand dessein le cri du veilleur de nuit était certainement un triste memento et l'appel au sommeil plus redoutable que l'arrivée de la mort, car le sommeil de la mort ne dure qu'un instant et est l'interruption d'un instant, mais le sommeil est un ajournement de longue durée. Mais alors il peut bien commencer quelque chose. Peut-être n'importe quoi ? Non, laissez un adroit commis épicier de ce bas-monde avoir toujours sous la main quelque chose à bricoler ; quiconque s'est seulement rapporté à sa bien-aimée dans la pensée de l'amour, il connaît autre chose : quand vouloir tout faire n'apparaît pas encore comme suffisant et que la tension de vouloir tout faire engendre la fatigue et qu'il en est de nouveau à son point de départ. Mais alors il doit revenir à soi et se comprendre lui-même. S'exprimer par la parole, peut-être ? Si celui qui croit que parler signifie laisser courir sa langue peut se vanter de n'avoir jamais été dans l'embarras pour une expression, de n'avoir jamais cherché le mot en vain, celui qui était déjà rendu muet par l'admiration de la grandeur humaine a sans doute appris qu'au moins à cet instant il n'avait pas besoin d'exhortation pour tenir sa langue en laisse. Et qui n'est jamais allé au lit en larmes, en larmes non parce qu'il ne pouvait pas dormir mais parce qu'il n'osait plus veiller ; et qui n'est jamais passé par la souffrance de l'impuissance de commencer ; et qui n'a jamais été rendu muet [par l'ineffable], il devrait au moins ne jamais se mêler de parler de la sphère religieuse, mais rester sur le plan auquel il appartient, dans sa chambre à coucher, dans son échoppe, dans les commérages de la rue. Mais pourtant combien relative est une telle vie d'homme, combien relative en comparaison du rapport absolu de l'homme religieux avec l'absolu !

Un homme ne peut rien du tout, à cela il doit toujours penser. L'homme religieux se trouve aussi dans cette situation — il ne peut donc pas non plus aller à Dyrehaven ; et pourquoi pas ? Parce qu'il

est à ses propres yeux meilleur que les autres hommes ? *Absit*, ceci est la supériorité du mouvement monastique ; non parce qu'il est un homme vraiment religieux et non un pasteur fantastique qui parle de « toujours », ou un auditeur fantastique qui comprend « toujours — et rien », mais parce qu'il comprend heure par heure qu'il ne peut rien. Quand il est malade, l'homme religieux ne peut accorder la représentation de Dieu avec une chose finie aussi fortuite que d'aller à Dyrehaven. Il perçoit la douleur, et qu'il la perçoive en ce qui concerne quelque chose d'aussi insignifiant est sans doute une expression plus profonde pour son impuissance que l'expression déclamatoire : rien, laquelle, quand on n'en dit pas plus, devient facilement vide de sens. La difficulté ne consiste pas en ce que (humainement parlant) il ne peut rien, mais avant toutes choses elle consiste à comprendre qu'il ne peut rien, et à abolir l'illusion (car il doit toujours penser au fait qu'il ne peut rien) — voilà la difficulté surmontée, et voici maintenant celle qui consiste à pouvoir avec Dieu. Plus une entreprise, une décision, un événement, est décisif, plus il est facile (justement parce que cela arrive d'une façon plus immédiate) de l'accorder avec la représentation de Dieu — plus c'est facile, cela veut dire que la facilité a sa cause dans le fait qu'on s'illusionne très facilement avec une idée fausse. Dans les romans et les nouvelles il n'est pas rare que dans les grandes décisions on voie les personnages du roman former un groupe pittoresque en posture de prière, ou le héros agenouillé à l'écart pour prier. Quoi qu'il en soit, les honorables auteurs et auteresses sont assez naïfs pour déceler indirectement par le contenu de la prière, par sa forme et par l'attitude de ceux qui prient, que leurs héros et héroïnes n'ont sans doute pas souvent prié auparavant au cours de leur vie, bien que la scène se passe en l'an 1844 dans un pays chrétien et que les personnages soient des chrétiens, et que roman et nouvelle aient pour tâche de montrer les hommes comme ils sont réellement, et même un peu mieux qu'ils ne sont. Avec la plus grande intériorité le personnage principal du roman met en connexion la représentation de Dieu avec l'événement le plus important — mais du point de vue religieux l'intériorité de la prière ne consiste justement pas dans sa véhémence instantanée, mais dans sa durée. Par contre, plus quelque chose est insignifiant, plus il est difficile de l'accorder avec la représentation de Dieu. Et pourtant c'est justement ici qu'on reconnaît le rapport divin. Dans la prise d'une grande décision, dans la production d'une œuvre qui est censée devoir changer la face du monde entier, dans un tremblement de terre, dans des noces d'or, dans un naufrage, une naissance clandestine, le nom de Dieu est peut-être aussi souvent employé comme une interjection que d'une façon proprement religieuse. On ne doit donc pas se laisser induire en erreur par le fait qu'un pasteur laisse de côté les menus incidents de la vie et réserve son éloquence et sa mimique

pour les grandes scènes en ajoutant tout au plus à la fin, moitié par pudeur, moitié par honte, qu'on doit aussi dans la vie journalière montrer la même foi, la même espérance et le même courage. Au lieu de cela un discours religieux devrait au contraire être ainsi disposé qu'on y parle des menus événements, de la vie de tous les jours, et qu'ensuite on ajoute tout au plus quelques mots pour mettre en garde contre l'illusion qui est si facilement à la base d'un sentiment religieux qui n'est reconnaissable que chaque 29 février ¹, car ceci est de l'esthétique et, du point de vue esthétique, l'appel à Dieu n'est ni plus ni moins que la plus vive des interjections, et la révélation de Dieu dans les événements qu'un tableau théâtral.

Nous avons abandonné le religieux dans la crise de la maladie, mais cette maladie ne va pas à la mort. Nous allons maintenant le reconforter justement par cette représentation même qui l'anéantissait, par la représentation de Dieu. J'emploie à nouveau une perspective raccourcie parce que l'intérêt de ma tâche n'est pas encore apparu et je ne m'arrête pas à la question de savoir comment l'éthique (qui est tout de même toujours quelque peu éloigné du rapport divin absolu) doit intervenir comme facteur régulateur et prendre le commandement. Je voudrais pourtant retenir le lecteur en présentant quelques remarques. Avant tout celle-ci qu'il n'y a pas beaucoup de gens dans chaque génération qui éprouvent à fond la souffrance, ne fût-ce que du commencement du rapport religieux absolu ; et ensuite qu'un commencement sur le plan de l'existence n'est rien moins que quelque

¹ En somme il n'y a rien que le comique accompagne davantage que le religieux et la Némésis n'est nulle part si vite à l'œuvre que dans le domaine religieux. Quand on entend dans une église un discours religieux de caractère esthétique on a naturellement le devoir de se laisser édifier, quelque bête que soit le bavardage de Sa Révérence ; mais quand on examine le discours à un autre moment, l'effet comique qu'il produit n'est pas sans intérêt, et la loi de cet effet comique est que l'orateur, là où il déploie toutes ses voiles pour dire les choses les plus hautes, fait sans le savoir une satire : « Celui qui prie se relève de sa prière si reconforté, oh ! si reconforté, si extraordinairement reconforté. » Mais du point de vue religieux le vrai reconfort consiste en la préparation de la lutte qui recommence peut-être l'instant suivant. « L'individu se lie par un vœu à Dieu, par un saint vœu que maintenant et toujours etc.. et se sent alors si pacifié, oh ! si pacifié. » Mais du point de vue religieux on est prudent pour faire un vœu (cf. le prédicateur [Pr. Salomon, 5, 4]) et du point de vue religieux l'intériorité du vœu est justement reconnaissable à la brièveté du délai imparti et à la méfiance envers soi-même. Non, l'intériorité de l'âme entière, quand le cœur purifié de l'inconstance consent à faire un vœu pour la journée ou pour la matinée, un tel vœu possède du point de vue religieux beaucoup plus d'intériorité que quand on trinque esthétiquement avec le Seigneur Dieu. Le premier indique que celui qui fait le vœu vit pour l'usage journalier dans la sphère religieuse, l'autre révèle d'une façon suffisamment satirique que celui qui prie est un amateur en voyage présenté par le pasteur.

chose de réglé une fois pour toutes, car ce n'est que sur le papier qu'on en a fini avec le premier moment, et qu'on n'a plus par la suite à s'en occuper. La décision absolue sur le plan de l'existence n'est et ne reste pourtant qu'une approximation (néanmoins ceci ne doit pas être entendu comparativement comme plus ou moins par rapport à d'autres, car alors l'individu a perdu son idéalité) d'en haut, en effet, l'éternel vise l'existant qui est en mouvement par l'existence et ainsi, à l'instant où l'éternel l'atteint, est déjà d'un petit instant plus loin. Le commencement de la décision absolue sur le plan de l'existence se produit, moins que tout autre, une fois pour toutes, comme si c'était quelque chose de déjà parcouru, parce que l'existant n'est pas un abstrait x qui dépasse quelque chose pour ensuite, si je puis dire, poursuivre sa vie sans l'avoir assimilé, mais l'existant devient concret dans la décision qu'il vit, et, en continuant à avancer, il l'a avec soi et peut donc la perdre à chaque instant ; il l'a avec soi non pas comme on a quelque chose dans sa poche, mais par elle il se détermine plus exactement et, s'il la perdait, il perdrait cette détermination plus précise. C'est par la décision dans l'existence qu'un existant devient ce qu'il est ; s'il la laisse, ce n'est pas lui qui a perdu quelque chose, qui reste lui-même et a perdu quelque chose, mais c'est lui-même qu'il a perdu, et il doit recommencer.

L'homme religieux a donc surmonté la maladie (demain, à la suite d'une petite imprudence, il y aura peut-être une rechute), il se reconforte peut-être avec la considération édifiante que Dieu, qui a créé l'homme, doit bien connaître mieux que personne les nombreuses choses qui apparaissent à un homme tout à fait inconciliables avec la pensée de Dieu, tous les besoins terrestres, toute la confusion dans laquelle il peut être plongé, et avec quelle nécessité il a besoin de distraction, de repos, ainsi que du sommeil de la nuit. Naturellement nous ne parlons pas ici de l'indulgence qui est prêchée dans le monde où un homme se console avec un autre, où on se console réciproquement en laissant Dieu de côté. Chaque homme a une destinée magnifique, mais ce qui en perd beaucoup est, entre autres choses, ce bavardage funeste entre homme et homme sur ce qui doit être souffert dans le silence mais aussi doit mûrir, cette confession qu'on fait devant les hommes au lieu de la faire devant Dieu, cette communication cordiale à celui-ci et à celui-là de ce qui est un secret et doit rester tel devant Dieu, cet ardent et impatient désir d'une consolation provisoire. Non, dans la douleur de l'anéantissement, l'homme religieux a appris que l'indulgence humaine ne fait aucun bien, c'est pourquoi il ne veut rien entendre de ce côté et éprouve à fond la souffrance d'être un homme et de l'être devant Dieu. C'est pourquoi il ne peut être consolé par ce que savent les uns des autres les hommes rassemblés, qui ont une représentation petit-bourgeoise de ce que c'est que d'être homme et une représentation verbeuse de dix-

septième main de ce que c'est qu'être devant Dieu. C'est auprès de Dieu qu'il doit chercher sa consolation pour que toute sa religion ne se change pas en un vain bruit. Nous ne disons pas du tout par là qu'il doive découvrir de nouvelles vérités, etc. Non, il doit seulement faire attention à lui-même, de peur que le goût des bavardages et des prêcheurs ne le saisisse et ne l'empêche de vivre en lui-même ce que des milliers et des milliers d'autres ont vécu avant lui. S'il est déjà vrai de l'amour qu'il n'est ennoblissant que s'il apprend à un homme à faire de son sentiment un secret, combien ceci n'est-il pas plus vrai encore de la religion !

Pensons à ce qu'a imaginé la poésie du paganisme, qu'un dieu était devenu amoureux d'une femme d'ici-bas. Si elle restait ignorante du fait que c'était un dieu, alors ce rapport serait la plus grande des misères ; car à la pensée que la même échelle doit être appliquée aux deux parties elle désespérerait en exigeant d'elle-même l'égalité. Si au contraire elle venait à savoir que c'est un dieu, alors elle serait d'abord en quelque sorte anéantie dans sa petitesse, en sorte qu'elle oserait à peine la reconnaître. Elle ferait coup sur coup des tentatives désespérées pour s'élever à son niveau. Elle s'inquiéterait toutes les fois que sa petitesse les obligerait à se séparer. Dans sa détresse elle serait torturée par le doute sur la question de savoir si c'est la volonté ou la force qui lui manque. Transposons ceci dans le domaine religieux ; où est alors pour l'individu particulier dans son existence concrète la frontière entre ce qui est manque de volonté et ce qui est manque de force, entre ce qui est indolence ou égoïsme terrestre et ce qui tient aux limites d'un être fini ; et quand, alors, pour un être existant, le temps de la préparation est-il passé, le temps où cette question (avec toute son anxieuse application du début) ne peut plus revenir, quand ce temps arrive-t-il dans l'existence (qui est, comme on sait, une préparation) ? Que tous les dialecticiens du monde se réunissent, ils ne peuvent en décider pour un seul individu *in concreto*. Car la dialectique est dans sa vérité une puissance amicale et utile qui découvre et permet de trouver où est l'objet absolu de la foi et de l'adoration, où est l'absolu — c'est-à-dire là où la différence entre savoir et ne pas savoir s'abîme dans l'adoration absolue qui est celle de l'ignorance, où l'incertitude objective regimbe pour faire jaillir la certitude passionnée de la foi, où la lutte entre le juste et l'injuste s'abîme dans l'adoration absolue qui est celle de l'absolue soumission. La dialectique elle-même ne voit pas l'absolu, mais elle conduit en quelque sorte l'individu vers lui et dit : c'est ici qu'il doit être, j'en réponds ; si tu adores ici tu adores Dieu. Mais l'adoration elle-même n'est pas de la dialectique. Un dialecticien qui fait de la médiation est un génie qui a fait naufrage. — La femme d'ici-bas qui était aimée par le dieu serait donc d'abord anéantie dans sa petitesse, mais ensuite elle prendrait sans doute courage en se disant qu'après tout il doit savoir

tout cela mieux qu'elle. Elle serait anéantie parce qu'elle aurait de lui une pensée divine, mais ranimée par la pensée qu'il aurait d'elle une pensée humaine. Oui, si seulement une simple jeune fille de modeste condition s'unissait à un roi étranger, combien n'aurait-elle pas à souffrir pour supporter de bon cœur tout ce qui lui rappellerait sa petite condition et qui pourrait déranger le rapport entre elle et lui, pour trouver la paix entre ces deux alternatives : ou bien céder devant soi-même [se laisser aller] ou bien trop exiger de soi ?

Mais à cette petitesse de l'homme appartient aussi le fait qu'il est temporel, qu'il ne peut supporter de mener sans interruption dans le temps la vie de l'éternité. Et si sa vie est dans le temps elle est *eo ipso* faite de pièces et de morceaux. Si elle est ainsi morcelée elle est mêlée de dissipation, et dans la dissipation l'homme est éloigné de son rapport divin ou, en tout cas, ne se trouve pas dans ce rapport comme dans l'instant de la décision. Si les hommes disent que c'est pénible de séparer des amants, ne devrait-ce pas alors être pénible pour l'homme religieux d'être séparé de Dieu, et est-ce moins pénible parce que c'est une distraction et non un travail ardu qui sépare, quand la nécessité de la distraction prouve justement avec le plus de force sa petitesse ? Car notre homme religieux n'est pas tel que le pasteur doive l'exhorter à chercher Dieu ; au contraire il est si saisi par lui qu'il a besoin de distraction pour ne pas périr. Voyez, c'est ici que se présente la tentation du mouvement monastique. Ne pourrait-on pas, par une application surhumaine, se rapprocher de Dieu, garder le rapport sans interruption et si possible sans sommeil ! On dit bien par ailleurs que l'amour a le pouvoir de rendre semblables les deux parties. Oui, et l'on a raison si l'on parle du rapport entre deux êtres humains, parce qu'ils sont essentiellement au même niveau et que leur différence est quelque chose de fortuit. Mais comme entre Dieu et l'homme il y a une différence absolue, cette ressemblance et cette similitude directe est une pensée présomptueuse qui provoque le vertige ; mais qu'il en soit ainsi ne signifie pas une indulgence humaine relative pour l'effort d'application le plus intense. Mais comme entre Dieu et l'homme il règne une différence absolue, comment alors s'exprime l'égalité de l'amour ? Par la différence absolue. Et quelle est la forme absolue de la différence ? L'humilité. Quelle humilité ? Celle qui reconnaît entièrement sa petitesse humaine, avec une humble sincérité devant Dieu, qui sait bien cela mieux que l'homme lui-même. Le mouvement monastique est une tentative pour vouloir être plus qu'un homme, une tentative enthousiaste, peut-être pieuse, de vouloir ressembler à Dieu. Mais c'est là que gît la souffrance profonde du vrai sentiment religieux, la plus profonde qu'on puisse penser : se rapporter à Dieu d'une façon absolument décisive, et ne pouvoir avoir pour cela aucun moyen d'expression décisif extérieur (car l'amour heureux s'exprime exté-

rieurement, comme on sait, par le fait que les amants s'obtiennent réciproquement), parce que l'expression extérieure la plus décisive n'est qu'une expression relative, trop et trop peu, trop parce qu'elle contient de l'arrogance envers les autres hommes, et trop peu parce qu'elle n'est pourtant qu'une expression finie.

Il y a donc deux chemins pour la contemplation : celui de l'humble distraction et celui de l'effort désespéré, le chemin pour Dyrehaven et celui pour le cloître. Pour Dyrehaven ? Oh ! oui, n'hésitons pas à le nommer, je pourrais tout aussi bien nommer beaucoup d'autres choses appartenant à la même catégorie. Un fou rira sans doute à cette pensée, un homme religieux distingué se sentira offensé, et tous deux prouvent que la chose est correcte. Mais pourquoi faire mention d'un endroit comme Dyrehaven ? N'est-il pas beaucoup plus correct, le dimanche, de parler d'une façon indéterminée, générale, aérienne et dominicale de ces joies innocentes — et ensuite d'en parler d'une façon terre à terre les jours de la semaine. Oui, assurément, c'est plus correct ; et je devine quelle amertume le mot Dyrehaven doit éveiller dans cet ordre d'idées chez un homme correct, parce qu'il rappelle peut-être indirectement dans quel sens le sentiment religieux de notre époque est allé plus loin que le moyen âge ; et parce qu'il est inconfortable d'entrer par un tel mot en contact si direct avec le religieux, au lieu de le contempler de loin quand on parle de « rien », « tout », « toujours », « jamais », « vigilance quotidienne ». — Notre homme religieux choisit le chemin de Dyrehaven, et pourquoi ? Parce qu'il n'ose pas choisir celui du cloître. Et pourquoi n'ose-t-il pas le choisir ? Parce qu'il est trop relevé. Il va donc à Dyrehaven. « Mais, dit peut-être quelqu'un, il ne s'amuse pas. » Si, il s'amuse vraiment. Et pourquoi s'amuse-t-il ? Parce que l'expression la plus humble pour le rapport divin est d'avouer son humanité et que s'amuser est humain. Si une femme peut réussir à se transformer tout à fait, rien que pour plaire à un homme, pourquoi l'homme religieux ne pourrait-il pas réussir à s'amuser, si ceci est la plus humble expression pour le rapport divin ?

Si un pauvre ouvrier était amoureux d'une princesse et se croyait aimé d'elle, quelle serait la plus humble façon de conserver ce rapport ? Ne serait-ce pas d'être tout à fait comme les autres travailleurs, d'aller à son travail comme à l'ordinaire, de prendre part à ses occupations avec les autres, et, si pendant le travail il devait penser à son amour, alors de s'encourager lui-même par la pensée que l'humilité plaît à la princesse plus que toute autre chose, tout en ne cessant pas néanmoins de penser à elle dans son for intérieur, et en sachant bien que, si seulement il l'osait, il n'aurait que trop de joie à exprimer son amour d'une façon plus forte ? Car l'idée ne viendrait jamais à l'humble ouvrier que la princesse soit assez méchante et ait des sentiments assez perfidement mondains pour éprouver de la joie à ce

que le monde fût rendu attentif par sa conduite singulière au fait qu'elle est aimée d'un ouvrier. Mais ainsi il y a une certaine espèce de sentiment religieux qui, sans doute parce que le premier commencement de l'anéantissement n'a pas été bien fait et n'est pas [pour cela] efficace dans l'intériorité [jeu de mots : *tilgavns* signifie à la fois être bien fait et être efficace], se représente Dieu comme un despote jaloux et d'une intelligence bornée, animé du désir maladif que le monde entier apprenne par le comportement bizarre d'un homme particulier que Dieu est aimé de lui. Comme si Dieu désirait une marque d'honneur digne de lui, car tout le monde comprend pourtant qu'être aimé par un ouvrier n'est rien de tel même pour une princesse ! Un sentiment religieux de ce genre est lui-même maladif et malsain, et c'est pourquoi il donne à Dieu lui aussi un caractère maladif. Que l'idée puisse venir à un homme possédé du désir de dominer d'exiger que, par la soumission très apparente d'autres hommes, il soit bien manifeste aux yeux du monde qu'il a un grand pouvoir sur les gens, ne prouve pourtant rien en ce qui concerne Dieu. Mais peut-être l'homme religieux n'hésiterait-il pas à faire tout cela s'il pouvait avoir une telle idée de Dieu, à savoir que Dieu ait à proprement parler — besoin de l'émerveillement du monde et de ce que ses dévots provoquent cet émerveillement par leur comportement extraordinaire et ainsi attirent la plus haute attention du monde sur l'existence de Dieu — pauvre Dieu qui, dans sa situation embarrassée d'être invisible, désire tellement pourtant que l'attention du public soit attirée sur lui, et attend toujours que quelqu'un le fasse pour lui !

Jusqu'à présent je me suis tenu sur un plan encore quelque peu abstrait, je vais à présent laisser aller les choses comme si c'était aujourd'hui, car en fait c'est aujourd'hui un des mercredis de la saison de Dyrehaven et notre homme religieux veut aller au bois pendant que je fais des recherches psychologiques expérimentales. On peut bien parler d'une chose, tandis que c'est quelque chose d'autre de l'exécuter. Et pourtant, en un certain sens, ce n'est peut-être tout de même pas si facile de parler de cette-chose ; je vois très bien ce que je risque et que je joue ma petite renommée d'écrivain, car tout le monde trouvera cela suprêmement ennuyeux. C'est encore le même mercredi de la saison de Dyrehaven, tout tourne autour d'une promenade à Dyrehaven et tant de pages ont déjà été gaspillées à cela qu'un romancier n'en aurait pas eu besoin de tant pour raconter les intéressants événements de dix années, avec des entrées en scène prestigieuses et des situations passionnantes, des rendez-vous d'amour et des accouchements clandestins. Oui, tant de pages ont été employées qu'avec une moitié, un pasteur aurait pu en finir avec le temps et l'éternité et la mort et la résurrection avec tout et jamais et

rien et toujours, et en finir si bien qu'avec ce seul sermon on en aurait eu assez pour toute sa vie.

Ainsi donc nous sommes un mercredi de la saison de Dyrehaven. Notre homme religieux s'est rendu à l'idée que d'une façon générale il avait besoin de distraction, mais il ne suit aucunement de là que cette distraction soit nécessaire précisément aujourd'hui. C'est ici justement que gît la difficulté de la réalité concrète, qui dure aussi longtemps que l'existence, quand il s'agit pour notre religieux de mettre en connexion son idée avec tel instant d'un jour déterminé, tels et tels états d'âme déterminés, telles ou telles circonstances déterminées. Quand la vie est ainsi comprise disparaissent les vaines différences de la quantité, car c'est le comment de l'intériorité qui détermine la signification [qu'a pour cet homme une distraction], non le quoi de la quantité.

Or, notre religieux est un homme indépendant et à son aise, il a lui-même chevaux et voitures, mettons qu'il ait le temps et les moyens, s'il le voulait, d'aller chaque jour à Dyrehaven. C'est ainsi qu'il faut procéder car, comme nous le disions plus haut, le discours religieux doit avoir assez d'ironie pour rendre extérieurement les hommes heureux au delà de toute mesure, uniquement pour que par là le religieux puisse se montrer d'autant plus clairement. Un homme qui n'est libre qu'un seul mercredi pour aller à Dyrehaven ne se heurte peut-être pas à tant de difficultés pour partir ; mais cette circonstance, et la difficulté qu'il ne peut pas se dégager les autres jours, rend aussi possible que le facteur religieux ne soit pas déterminant. Il en va ici comme du sérieux. Plus d'un croit qu'il est sérieux parce qu'il a femme et enfant et des affaires absorbantes. Mais il ne s'ensuit pourtant pas qu'il ait le sérieux religieux, son sérieux peut être aussi de l'humeur revêche et maussade. Si le sérieux religieux doit être exposé, il se montre le mieux dans les conditions extérieures les plus favorables, car alors il ne peut pas si facilement être confondu avec quelque chose d'autre.

Il s'assurera d'abord que ce n'est pas une envie instantanée ni une idée immédiate qui le détermine. Il saura de lui-même qu'il a besoin de distraction et aura confiance que Dieu le sait aussi. Ceci n'est pas la sottise assurance d'un régénéré vis-à-vis de Dieu, car on sait que les gaillards esthétiques et sans gêne de cette espèce sont généralement reconnaissables à ce qu'ils se sont une fois pour toutes procuré un accreditif auprès de Dieu. Mais, bien qu'il sache en lui-même qu'il ne recherche pas la distraction avec l'envie de l'immédiateté, parce qu'il ne s'en passerait que trop volontiers, le souci de savoir s'il n'aurait pas pu s'en passer encore un peu plus longtemps éveillera en lui de la méfiance envers lui-même. Mais, ici aussi, il sait dans son for intérieur que, déjà le dimanche d'avant, il a senti le besoin d'une distraction, sans lui céder pour éprouver de quel côté il lui venait ; il

est en effet persuadé que Dieu ne l'abandonnera pas mais lui viendra en aide, car il est si difficile de trouver le point exact où passe la frontière entre l'indolence et les bornes de notre nature finie. Mais voyez, au même instant où, inquiet, il voudrait autant que possible se passer de cette distraction et tenir encore un jour, presque au même instant s'éveille l'irritabilité humaine qui sent bien l'aiguillon qu'il y a dans cette dépendance, dans cette éternelle exigence de comprendre qu'on ne peut rien du tout. Et cette irritabilité est arrogante et impatiente, elle voudrait presque s'unir avec l'inquiétude dans un complot menaçant, car c'est par enthousiasme que l'inquiétude voudrait renoncer à la distraction, mais l'arrogance c'est par orgueil. Et cette irritabilité est sophistique, elle voudrait lui persuader que cela gâte le rapport divin de le mettre en liaison avec de pareilles bagatelles et qu'il ne se montre dans sa vérité que dans les grandes décisions. Et cette irritabilité est orgueilleuse, car, malgré que l'homme religieux se soit assuré plus d'une fois que consentir à la distraction nécessaire était la plus humble expression du rapport divin, il est pourtant toujours séduisant de comprendre ce que l'on ne doit peut-être pas exécuter au même moment, à l'instant fort de l'enthousiasme quand le travail quitte la main rapidement, plutôt que de le comprendre juste au moment où cela doit être exécuté comme un devoir déterminé. Cette épreuve néanmoins disparaît de nouveau, car l'homme religieux fait silence, et qui fait silence devant Dieu apprend bien à baisser le ton, mais il apprend aussi que cela est une joie. Si notre homme religieux avait été en compagnie d'un ami bavard il serait sans difficulté allé à Dyrehaven, car c'est là, comme on sait, une bagatelle quand on a chevaux et voiture, et assez d'argent, et qu'on est bavard — mais alors il n'aurait pas été notre homme religieux, et notre homme religieux va aussi à Dyrehaven. Maintenant il est donc décidé à chercher de la distraction, au même instant la tâche à accomplir se trouve transformée. Si, peu après, la pensée lui traverse l'esprit que c'est pourtant une faute, alors il se borne à lui opposer une considération éthique, car une pensée fugitive ne doit pas jouer à la maîtresse vis-à-vis d'une décision prise après mûre réflexion ; il désarme éthiquement cette pensée pour ne pas en revenir au point de tension suprême [de la décision], ce par quoi la signification de la distraction qu'il a décidé de prendre serait réduite à néant. La direction n'est donc pas ici, comme quand le pasteur prêche, vers le rapport divin, mais le rapport divin commande lui-même à l'homme religieux de s'en écarter un instant, sorte de transaction entre la sollicitude de Dieu et la légitime défense de l'homme. La considération éthique est tout bonnement celle-ci que, à tout prendre, il est pire de devenir un radoteur que d'exécuter avec décision ce qu'on a résolu qui est peut-être insuffisamment réfléchi ; car le radotage est la ruine absolue de tout rapport spirituel. — Voyez, nous attendons

tous un grand événement pour avoir l'occasion de montrer par nos actes quel genre d'hommes nous sommes ; et quand un prince héritier arrive au pouvoir dans le royaume le plus puissant de l'Europe et prend la responsabilité du sort de millions d'hommes, alors il y a là une occasion de prendre une décision et d'agir *sensu eminenti*. Sans contredit ! Mais c'est ce qu'il y a de profond et en même temps d'ironique dans l'existence qu'on peut agir tout aussi bien *sensu eminenti* quand celui qui agit est le plus simple des hommes et que l'action consiste à aller faire une promenade à Dyrehaven. Car la chose la plus haute que puisse faire Son Altesse Impériale est pourtant de prendre une décision devant Dieu. Sur ce « devant Dieu » est mis l'accent, les millions d'hommes ne sont qu'une illusion. Mais devant Dieu l'homme le plus chétif peut aussi prendre sa décision, et celui qui serait vraiment religieux au point de pouvoir se décider devant Dieu à aller à Dyrehaven, on pourrait très bien le mettre à côté d'une Altesse Impériale.

Ceci pour ce qui est de la souffrance religieuse qui consiste à mourir à l'immédiateté. Mais en voilà assez là-dessus. Je sens mieux que personne combien pitoyable doit être l'effet produit par des recherches sur une telle histoire de la vie quotidienne que connaît bien la moindre bonne ou n'importe quel soldat ; combien il est imprudent de reconnaître sa difficulté et par là peut-être de montrer son incapacité à s'élever si peu que ce soit au-dessus de l'horizon de la classe sociale la plus modeste ; combien risque d'être tourné en dérision celui qui, après plusieurs années d'études, finit par ne pas être arrivé plus loin que ce que sait l'homme le plus bête — hélas oui, tandis qu'en employant le même temps et la même application à étudier la Chine, la Perse, ou même l'astronomie, il aurait pu sans doute accomplir quelque chose. Peut-être n'y a-t-il pas dix personnes qui ont pu supporter de lire cet exposé, et à peine une seule dans tout le royaume qui voudrait se donner la peine de noter une pareille chose ; ceci néanmoins me console d'une certaine manière, car même si tout le monde est capable de le faire et s'il ne s'agit là à proprement parler que d'un travail d'écriture, mon mérite est précisément d'avoir fait ce que sans doute tout le monde pouvait faire (et c'est ici ce qui est si accablant pour le pauvre cœur humain), mais ce qu'aucun autre ne voulait se donner la peine de faire. Ainsi personne ne se donne la peine de le décrire ; mais l'exprimer en existant, le faire ? Oui, cela se comprend, l'action a toujours l'avantage sur la description, du fait que ce qui nécessite beaucoup de temps pour le décrire peut être si vite fait — si on le peut. Mais jusqu'à ce qu'on en soit arrivé à pouvoir, la peine qu'il faut prendre, jusqu'à ce qu'on le puisse ? Oui, je dis seulement : je ne le peux pas ; mais comme le secret réside justement dans l'intériorité cachée du sentiment religieux, peut-être tous le peuvent-ils — tout au moins ne remarque-t-on rien en

eux. — Au cas, par contre, où quelqu'un devrait reculer avec effroi devant la prodigieuse application que doit être une telle vie, et devant son caractère astreignant, je peux m'en rendre compte suffisamment par le fait que moi, qui pourtant suis seulement assis là à faire des expériences et me tiens donc essentiellement en dehors, je sens néanmoins la fatigue de ce travail : eh bien, je ne dis non plus rien d'autre, malgré que j'admire la besogne intérieure du sentiment religieux, que je l'admire comme le plus grand des miracles, mais aussi reconnais ouvertement que je ne peux réussir à : m'amuser à Dyrehaven en partant de la plus haute représentation de Dieu et de ma béatitude éternelle et en la gardant présente à l'esprit. Miracleux, c'est ainsi que je le considère et je ne parle pas dans l'intention, s'il tenait à moi, de rendre aux pauvres la vie encore plus pénible (oh, loin de là !) ou de tracasser aucun homme en lui rendant la vie encore plus difficile (Dieu m'en garde !). Au contraire j'espère rendre aux hommes cultivés un service, soit en louant l'intériorité cachée de leur sentiment religieux (car le secret consiste, comme on sait, en ce que personne ne doit remarquer quelque chose et il n'y a personne qui remarque quelque chose) soit en rendant la chose aussi difficile que possible, en sorte qu'elle puisse satisfaire aux exigences des gens cultivés, puisque dans leur progrès ils ont déjà surmonté tant de difficultés. Car, si quelqu'un recule avec effroi devant la tension énorme d'une telle vie, je trouve encore plus effroyable que l'on aille même encore plus loin, et, par-dessus le marché, qu'on aille plus loin en passant à la spéculation et à l'histoire mondiale, je le trouve encore plus effroyable. Mais que dis-je ? tout ce qui va plus loin est reconnaissable à ceci que *ce n'est pas seulement* ceci, mais *en même temps* quelque chose de plus — je le trouve donc plus effroyable — et en même temps encore quelque chose de plus — effroyablement bête.

La signification de la souffrance religieuse consiste à mourir à l'immédiateté, sa réalité est sa permanence essentielle ; mais elle appartient à l'intériorité et ne peut s'exprimer à l'extérieur (le mouvement monastique). Si maintenant nous prenons un homme religieux, le chevalier de l'intériorité cachée, et le plaçons sur le plan de l'existence, il se produira une contradiction quand il se rapportera à son entourage, et il faut qu'il en soit conscient. La contradiction ne réside pas en ce qu'il est différent de tous les autres (car cette contradiction intérieure est précisément la loi de la Nemesis du comique qui s'applique au mouvement monastique) mais elle consiste en ce que, avec toute cette intériorité qu'il cache en lui, avec cette grosseur en lui de la souffrance et de la bénédiction, il ressemble tout à fait aux autres hommes — et c'est par là justement (qu'il est extérieurement tout à fait comme les autres) que l'intériorité est cachée ¹. Il y a ici quelque chose de comique, car il y a ici une contradiction et, là où il y a une contradiction, le comique est aussi à

sa place. Ce comique n'existe cependant pas pour les autres, qui n'en savent rien, mais pour l'homme religieux lui-même, si, comme le dit Frater Taciturnus (cf. *Étapes sur le chemin de la vie*), l'humour est son incognito. Et ceci mérite bien d'être compris de plus près ; car, après la confusion qui s'est produite dans la plus récente spéculation d'après laquelle la foi serait immédiateté, la confusion la plus gênante est peut-être que l'humour est la chose la plus haute, car l'humour n'est pas encore le sentiment religieux, mais sa limite ; et là-dessus on trouvera déjà dans ce qui précède quelques remarques que je voudrais rappeler au lecteur.

Mais l'humour est-il l'incognito du religieux ? Son incognito n'est-il pas ceci qu'il n'y a rien du tout à remarquer, rien qui puisse éveiller une pensée d'intériorité cachée, même pas l'humoristique ? A son degré le plus haut, si celui-ci se laisse atteindre dans l'existence, il en serait bien ainsi ², mais aussi longtemps que la lutte et la souffrance

¹ Un autre écrivain (dans *Enten-Eller* [seconde partie]) a ramené à juste titre l'éthique à cette détermination que c'est le devoir de chaque homme de devenir *ouvert* [transparent] : donc à la franchise. Le sentiment religieux, au contraire, est l'intériorité cachée, mais, remarquons-le bien, pas l'immédiateté qui doit être transparente, pas l'intériorité inexpliquée, mais l'intériorité dont la définition est d'être cachée. Au surplus, j'ai à peine besoin de rappeler que, quand je dis que l'incognito du religieux consiste à être extérieurement comme tous les autres, cela ne veut pas dire que son incognito est la réalité d'un brigand, d'un voleur ou d'un assassin ; car le monde n'est pourtant pas tombé si bas que la rupture ouverte avec la légalité puisse être considérée comme la norme générale de l'humanité. Non, l'expression : avoir tout à fait la même apparence que les autres hommes, protège naturellement la légalité, mais celle-ci peut bien aussi, comme on sait, être présente, sans que le sentiment religieux habite dans un homme.

² Dans *Crainte et Tremblement* était décrit un tel « chevalier de la foi ». Mais cette description n'était qu'une impertinente anticipation, et l'illusion était produite par la description de son habileté (donc sur un faux plan) au lieu de l'être sur le plan de l'existence, et l'on commençait en évitant de voir la contradiction qu'il y a à ce qu'un observateur puisse du tout faire si *attention* à lui qu'il se pose du dehors en admirateur et qu'il puisse admirer que rien, absolument rien, ne soit à *remarquer*. A moins que Johannes de Silentio n'ait voulu dire que ce chevalier de la foi était sa propre création poétique, mais alors la contradiction est de nouveau là dans sa duplicité, du fait qu'il se rapporte en même temps au même objet en tant que poète et qu'observateur, produisant ainsi en tant que poète un personnage sur le plan de l'imagination (car c'est le plan du poète) et en tant qu'observateur considérant le même personnage poétique sur le plan de l'existence. Frater Taciturnus semble déjà avoir été attentif à cette difficulté dialectique, car il a évité l'incorrection au moyen de la forme de l'expérimentation. Il ne se rapporte pas non plus en observateur au *quidam* de l'expérience, mais il transpose son observation en production psychologico-poétique et se rapproche à nouveau de cette réalité dans la mesure du possible en faisant usage (approximativement) de la mesure de longueur de la réalité au lieu de la perspective raccourcie, et en appliquant la forme de l'expérimentation.

durent dans l'intériorité il ne réussira pas tout à fait à cacher l'intériorité, mais il ne l'exprimera pas directement et c'est avec l'aide de l'humour, d'une façon négative, qu'il évitera l'écueil. Un observateur qui irait parmi les gens pour découvrir l'homme religieux suivra donc le principe que tout homme, chez qui il découvre l'humoristique, devrait être l'objet de son attention. Mais, s'il s'est rendu compte clairement des rapports de l'intériorité, il saura aussi qu'il peut être induit en erreur, car le religieux n'est pas l'humoriste, mais il l'est dans son extérieur. Ainsi un observateur, qui cherche l'homme religieux et veut le reconnaître à l'humoristique, serait induit en erreur s'il me rencontrait ; il trouverait l'humoristique mais serait induit en erreur s'il voulait en tirer une conclusion, car je ne suis pas l'homme religieux mais en tout et pour tout un humoriste. Quelqu'un pensera peut-être que c'est là une terrible prétention de me conférer à moi-même le nom d'humoriste et que, si j'en étais vraiment un, il me témoignerait déjà de la louange et de l'honneur. Je ne veux pas m'arrêter à cela, car celui qui fait cette objection tient manifestement l'humour pour la qualité la plus haute. Comme on le sait je dis au contraire : l'homme religieux *stricte sit dictus* et qualitativement distinct de l'humoriste, se tient sur un plan infiniment plus haut que l'humoriste. Et quant au fait qu'il ne veut pas me regarder comme un humoriste, bon, je suis prêt à reporter la situation d'observateur de moi à celui qui fait l'objection et à laisser l'observateur diriger sur lui son attention : le résultat sera le même — l'observateur est induit en erreur.

Il y a trois sphères d'existence : l'esthétique, l'éthique et la religieuse. A ces trois sphères correspondent deux zones limites : l'ironie est la zone limite entre l'esthétique et l'éthique ; l'humour, la zone limite entre l'éthique et le religieux.

Prenons l'ironie. Aussitôt qu'un observateur découvre un ironiste, il deviendra attentif, car il est possible que l'ironiste soit un homme éthique ; mais il peut aussi être induit en erreur, car ce n'est pas dit qu'il en soit un. L'immédiat est reconnaissable aussitôt, et dès qu'il est reconnu il n'y a plus de doute qu'il n'en est pas un ; car il n'a pas fait le mouvement de l'infini. Supposons que l'observateur est un homme d'expérience qui sait bien comment on s'y prend pour embrouiller l'orateur afin de voir s'il a appris quelque chose par cœur ou s'il donne d'abondance la monnaie ironique, comme tout ironiste existant en aura toujours, alors la réplique ironique, si elle est correcte, montre que l'orateur a fait le mouvement de l'infini, mais pas plus. L'ironie apparaît quand, en mettant de façon continue les particularités de la vie finie en connexion avec l'infinie exigence éthique, on laisse ainsi apparaître la contradiction. Qui peut faire cela avec adresse en sorte qu'il ne se laisse prendre dans aucune conjoncture où l'adresse se rebute, il faut qu'il ait fait un mouvement de

l'infini, et c'est dans cette mesure qu'il est possible qu'il soit un homme éthique ¹. L'observateur ne pourra donc même pas le saisir à ce fait qu'il ne peut lui-même se prendre ironiquement, car il peut aussi parler de lui comme d'un tiers, il peut *se mettre* lui-même, comme une particularité infime, *en connexion* avec l'exigence absolue ; comme c'est bizarre que la locution qui traduit la suprême difficulté de l'existence, laquelle consiste précisément à réunir ce qui est absolument différent (comme la représentation de Dieu avec une promenade à Dyrehaven) que la même locution traduise aussi la taquinerie ! Mais, malgré que ceci soit certain, il ne l'est pas encore qu'il soit un homme éthique. Éthique il ne l'est que par le fait qu'il se rapporte en lui-même à l'exigence absolue. Un tel homme éthique se sert de l'ironie comme incognito. En ce sens Socrate était un homme éthique, mais, remarquons-le bien, à la frontière du religieux, ce pourquoi il a été montré plus haut (dans le deuxième chapitre de la deuxième section) que dans son existence on trouvait l'analogue de la foi. Qu'est donc l'ironie si on veut appeler Socrate un ironiste et non comme Maître Kierkegaard [dans son traité sur « le concept de l'ironie », 1841] n'en mettre en relief, consciemment ou inconsciemment, qu'un seul aspect ? L'ironie est l'unité de la passion éthique, qui accentue infiniment dans l'intériorité le propre je par rapport à l'exigence éthique, — et de la culture, qui extérieurement fait abstraction infiniment du je propre comme d'une chose finie de plus parmi toutes les autres choses finies et particularités. Cette abstraction a pour effet que personne ne remarque le premier je, et c'est là précisément qu'est l'art, et par là qu'est conditionnée l'accentuation infinie de ce je ². La plupart des gens vivent d'une façon

1 Si l'observateur peut prendre son homme dans une conjoncture qu'il n'a pas la force de comprendre ironiquement il n'est pas à proprement parler un ironiste. Quand l'ironie, en effet, n'est pas prise dans un sens décisif, tout homme est au fond ironique. Dès qu'un homme, dont la vie se meut dans une certaine relativité (ce qui montre justement qu'il n'est pas ironique) se trouve placé dans une relativité extérieure à celle-ci qu'il considère comme plus basse (un gentilhomme par exemple dans un cercle de paysans, un professeur dans une société de maîtres d'école de villages, un millionnaire dans une ville pleine de gueux, un cocher du roi dans la même pièce que des charbonniers, une cuisinière de grande maison avec des sarcleuses) il est ironique, cela veut dire qu'il n'est pas ironique, car son ironie ne consiste qu'en l'importance illusoire de la relativité, mais les symptômes et répliques ont une certaine ressemblance. Mais le tout se joue à l'intérieur d'une certaine présupposition, et on reconnaît très bien le manque d'humanité du personnage au fait qu'il ne peut se prendre lui-même ironiquement, et sa fausseté à la servilité dont il fait preuve quand il se trouve dans une relativité qui est plus haute que la sienne. Hélas, c'est ce qu'on appelle dans le monde modestie. L'ironiste, lui, est orgueilleux !

² La tentative désespérée de la malheureuse *Éthique* de Hegel de faire de l'État la dernière instance de l'éthique, est une tentative tout ce qu'il y a de moins éthique

façon inverse : ils montrent du zèle à être quelque chose quand quelqu'un les regarde ; ils sont autant que possible quelque chose à leurs propres yeux dès que d'autres les regardent ; mais dans leur for intérieur, là où l'exigence absolue les regarde, ils n'ont aucune envie d'accentuer leur propre je.

L'ironie est une détermination d'existence, et il n'y a donc rien de plus risible que de croire qu'elle est une façon de parler ou quand un écrivain s'estime heureux de s'exprimer ironiquement de temps à autre. Qui possède essentiellement de l'ironie la possède aussi longtemps que dure le jour, sans être lié à aucune forme, parce qu'elle est l'infinité en lui.

L'ironie est la culture de l'esprit et vient donc plutôt après l'immédiateté ; ensuite vient l'éthique, ensuite l'humour, et ensuite le religieux.

Mais pourquoi donc l'homme éthique se sert-il de l'ironie comme incognito ? Parce qu'il saisit la contradiction qu'il y a entre la manière suivant laquelle il existe dans son être intérieur et le fait qu'il ne l'exprime pas extérieurement ; car l'homme éthique se manifeste bien en tant qu'il s'épuise dans des tâches réelles, mais c'est ce que fait aussi l'homme qui vit dans l'immédiat, et ce qui constitue l'homme éthique est le mouvement ¹ par lequel il met intérieurement en connexion sa vie dirigée vers l'extérieur avec l'exigence infinie de l'éthique, et cela on ne le voit pas à première vue. Pour ne pas se laisser

pour rendre finis les individus, une fuite inéthique de la catégorie de l'individualité vers celle de la génération (que l'on compare avec ceci le premier chapitre de la seconde section). Déjà l'éthicien d'*Enten-Eller* a protesté là-contre directement et indirectement, indirectement à la fin du traité de l'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la personnalité, où il doit lui-même faire une concession en faveur du religieux, et ensuite de nouveau à la fin de l'article sur le mariage (dans les *Étapes*) où, même du point de vue éthique qu'il défend, qui est précisément opposé au point de vue hégélien, il tient la dragée aussi haute que possible au religieux, mais lui cède quand même une place.

1 Quand Socrate se rapportait d'une façon négative à la réalité de l'État, ceci est en relation d'une part avec le fait qu'il devait justement, comme on sait, découvrir l'éthique, d'autre part avec sa position dialectique en tant qu'exception et en tant qu'être extraordinaire, et enfin avec le fait qu'il était éthique jusqu'à la limite du religieux. De même qu'on trouve chez lui une analogie avec la foi, de même on doit trouver aussi une analogie avec l'intériorité cachée, seulement il exprimait celle-ci extérieurement par l'action négative, par l'abstention, et par là contribuait à attirer l'attention sur elle. L'intériorité cachée du sentiment religieux dans l'incognito de l'humour se soustrait à l'attention par le fait que l'intéressé est tout à fait comme les autres. Néanmoins l'humour résonne dans la réplique toute simple et s'accuse d'un trait dans la vie journalière, mais il faut quand même un observateur pour y être attentif, tandis que tout le monde devait remarquer la réserve de Socrate.

laisser troubler par le fini, par tout ce qu'il y a de relatif dans le monde, l'homme éthique met le comique entre lui et le monde et, ainsi, se garantit contre l'éventualité de devenir lui-même comique par l'incompréhension naïve de sa passion éthique. Un enthousiaste immédiat fait entendre ses cris dans le monde du matin au soir ; toujours en représentation il tourmente les gens avec son excitation, il ne remarque pas du tout qu'elle ne les excite pas, à moins que ce ne soit à le battre, il est bien renseigné, et le mot d'ordre est la transformation complète — du monde entier. Oui, mais ici il a mal entendu, car c'est d'une transformation complète de soi-même qu'il est question. Si un enthousiaste de ce genre vit en même temps qu'un ironiste, celui-ci le traite naturellement d'une façon comique.

L'éthicien, par contre, est suffisamment ironique pour voir très bien que ce qui le préoccupe absolument, ne préoccupe pas les autres de la même façon. Il saisit lui-même cette incompréhension et interpose le comique, pour conserver l'éthique en lui-même d'autant plus intérieurement. Alors commence la comédie ; car le jugement des gens sur un tel homme sera toujours qu'il n'y a pour lui rien d'important. Et pourquoi ? Parce que l'éthique est pour lui d'une importance absolue, car par là il se distingue des hommes en général pour qui tant de choses, oui, presque toutes les choses, sont importantes — mais pour qui rien n'est d'une importance absolue. — Pourtant, comme nous l'avons dit, un observateur peut être induit en erreur s'il tient un ironiste pour un homme éthique, car l'ironie est seulement la possibilité.

Il en est ainsi de nouveau pour l'humoriste et le religieux, car, d'après ce qui précède, la dialectique propre au religieux interdit l'expression directe, la différence connaissable, proteste contre la commensurabilité de l'extérieur et de l'intérieur, et pourtant, au pis aller, estime beaucoup plus haut le mouvement monastique que la médiation. L'humoriste met continuellement (pas au sens du « toujours » du pasteur, mais à chaque heure du jour, où qu'il soit ou quoi qu'il pense ou fasse) la représentation de Dieu en connexion avec quelque chose d'autre et fait naître la contradiction — mais il ne se rapporte pas lui-même dans la passion religieuse (*stricte sit dictus*) à Dieu, aimant plaisanter et pourtant profond, il se transforme lui-même en un lieu de passage pour tout ce trafic, mais il ne se rapporte pourtant pas lui-même à Dieu. Le religieux fait la même chose, il met la représentation de Dieu en connexion avec tout et voit la contradiction, mais dans son être le plus intérieur il se rapporte à Dieu : tandis que le sentiment religieux immédiat s'abandonne à la pieuse superstition qui consiste à voir Dieu directement dans tout, et que le régénéré réquisitionne Dieu sottement pour l'avoir avec lui partout où il est, en sorte qu'il suffit de le voir pour être assuré que Dieu est là aussi car il l'a dans sa poche. Le sentiment religieux avec

l'humour comme incognito est donc l'unité de l'absolue passion religieuse (approfondie dialectiquement) et de la maturité spirituelle qui rappelle le sentiment religieux de l'extérieur à l'intérieur, et là, de nouveau, est la passion religieuse absolue. L'homme religieux découvre que ce qui l'occupe absolument ne semble que peu occuper les autres, mais n'en tire aucune conclusion, en partie parce qu'il n'a pas de temps pour cela, et en partie parce qu'il ne peut savoir avec certitude si tous ces hommes ne sont quand même pas des chevaliers de l'intériorité cachée. Il se laisse astreindre par ce qui l'entoure à ce que le processus d'intériorisation dialectique exige de lui, à établir une cloison entre les hommes et lui pour abriter et protéger l'intériorité de la souffrance et du rapport divin. Il ne s'ensuit pas néanmoins qu'un tel homme religieux devienne inactif, au contraire, il ne sort pas du monde mais y reste, car c'est en cela justement que consiste son incognito. Mais il approfondit intérieurement son action extérieure devant Dieu en reconnaissant qu'il ne peut rien, en brisant tout rapport téléologique dirigé vers l'extérieur, tout succès de son action dans le monde fini, même s'il travaille de toutes ses forces ; et c'est cela qui est précisément l'enthousiasme. Un régénéré prend toujours extérieurement Dieu à témoin ¹ ; la certitude de sa foi est tout à fait solide. Mais la certitude de la foi est, comme on sait, reconnaissable à son incertitude, et de même que sa certitude est la plus haute de toutes, de même cette certitude est la plus ironique de toutes, autrement ce n'est pas la certitude de la foi. Il est certain que tout ce qui plaît à Dieu réussit à l'homme pieux, c'est certain, oh, si certain, oui rien n'est plus certain. Mais maintenant la suite, et ne perdez pas de vue, s'il vous plaît, que l'enquête n'a pas lieu sur le papier, mais dans l'existence, et que le croyant est un individu particulier existant dans le concret de l'existence. *Ceci* est donc éternellement certain que ce qui plaît à Dieu réussit à l'homme pieux. Mais maintenant la suite, qu'est ce qui plaît à Dieu ? Est-ce ceci ou cela, est-ce cette situation qu'il doit choisir, cette jeune fille qu'il doit épouser ? Ce travail qu'il doit commencer, cette entreprise qu'il doit abandonner ? Oui, peut-être et peut-être pas. N'est-ce pas suffisamment ironique ? Et pourtant il est éternellement certain, il n'est rien de si certain que le fait que ce qui plaît à Dieu réussit à l'homme pieux. Oui, mais c'est pourquoi l'homme religieux ne doit pas tellement se préoccuper de l'extérieur, mais tendre vers les biens les plus hauts, la paix de l'âme, la paix de son âme : ceci plaît toujours à Dieu. Et il est certain, oh, tellement certain, aussi certain que Dieu existe, que ce qui plaît à Dieu réussit à l'homme pieux. Il plaît donc à

¹ Qu'on se rappelle que la vie d'un apôtre est paradoxo-dialectique, c'est pourquoi elle se tourne vers l'extérieur. Quiconque n'est pas un apôtre, s'il fait la même chose, devient un esthéticien égaré.

Dieu qu'il le fasse ; mais quand cela lui réussira-t-il ? Tout de suite, ou après une année, ou peut-être seulement à la fin de sa vie terrestre, la lutte ou l'épreuve ne peut-elle durer si longtemps ? Peut-être, peut-être pas. N'est-ce pas ironique ? Et pourtant il est certain, oh si certain, que ce qui plaît à Dieu réussit à l'homme pieux ; si cette certitude se brise, la foi se brise, mais si l'incertitude cesse, qui est son signe distinctif et sa forme, nous n'avons pas progressé dans le sentiment religieux mais nous sommes revenus à des formes enfantines. Dès que l'incertitude n'est plus la forme de la certitude, dès que l'incertitude cesse de tenir l'homme religieux en suspens, pour qu'il ne cesse de saisir la certitude, dès que la certitude plombe pour ainsi dire l'homme religieux, oui, il est naturel qu'il soit sur le point de tomber comme une masse. — Mais, de l'intériorité cachée, avec l'humour comme incognito, il semble suivre que l'homme religieux est protégé contre l'éventualité de devenir un martyr, ce que le régénéré ne voudrait que trop volontiers devenir. Oui, naturellement, le chevalier de l'intériorité cachée est protégé là-contre, il est par rapport au régénéré, qui marche sans crainte au-devant du martyre, un enfant à la mamelle — à moins que le martyre ne réside dans la souffrance de l'anéantissement qu'éprouve celui qui meurt à l'immédiateté, dans la résistance du divin lui-même contre l'existant qui est empêché de se rapporter absolument à lui, et enfin dans le fait de vivre en ce monde avec cette intériorité sans avoir de moyen de l'exprimer. Psychologiquement est valable tout simplement la loi que, quand une force qui se tourne vers le dehors peut faire ceci ou cela, une force encore plus grande est requise pour l'empêcher d'agir au dehors. Car quand la force se tourne vers le dehors et que la résistance vient du dehors, la résistance ne doit être regardée comme résistance que pour moitié, elle est pour moitié un appui. L'intériorité cachée a le martyre en elle-même. Mais alors il est bien possible qu'un homme sur deux soit un tel chevalier de l'intériorité cachée ? Oui, pourquoi pas ? A qui cela peut-il nuire ? Peut-être à tel ou tel qui possède quand même quelque sentiment religieux et trouve inexcusable que cela ne doive pas être reconnu ; donc à quelqu'un qui ne pourrait pas supporter que l'intériorité passionnée ressemblât extérieurement à s'y méprendre à son contraire ? Mais pourquoi un tel religieux ne choisit-il pas d'aller au cloître où il y a pourtant avancement et promotions, une hiérarchie pour les religieux ? Cela ne peut gêner le vrai chevalier de l'intériorité cachée, qui est préoccupé seulement d'être tel, non de le paraître (puisque il lui faut employer une certaine application pour l'empêcher) et moins encore de ce que tous les autres hommes passent pour tels.

Mais quittons cette vue hypothétique pour revenir à l'observateur : il peut être trompé quand il prend un humoriste pour un homme

religieux. Dans son être intérieur un religieux n'est rien moins qu'humoriste, il est au contraire préoccupé d'une façon absolue de son rapport avec Dieu. Il ne met donc pas le comique entre lui et les autres pour les rendre risibles ou pour se moquer d'eux (une telle direction vers l'extérieur s'éloigne du sentiment religieux) mais comme, du fait que le vrai sentiment religieux consiste en l'intériorité cachée, il n'ose l'exprimer extérieurement, par quoi elle serait profanée, il doit sans cesse découvrir la contradiction ; et justement parce qu'il n'a pas encore tout à fait réussi à révoquer l'intériorité, l'humour devient son incognito, et un indice. Il ne cache donc pas son intériorité pour prendre les autres d'une façon comique, non, au contraire, pour que l'intériorité soit chez lui vérité il la cache et découvre par là le comique, que néanmoins il ne se donne pas le temps de comprendre. Il ne se sent donc pas non plus meilleur que les autres, car un tel sentiment religieux comparatif est justement de l'extériorité et n'est donc pas du sentiment religieux. Il ne pense pas non plus que quelqu'un regarde comme une bouffonnerie ce qui est pour lui le plus important ; même si quelqu'un l'affirme il n'a pas de temps pour l'entendre, mais il sait que la limite de la compréhension réciproque est la passion absolue. La passion absolue ne peut être comprise par un tiers, ceci est vrai pour le rapport d'autres avec lui et pour son rapport avec d'autres. Dans la passion absolue l'homme passionné se trouve sur la pointe suprême de sa subjectivité concrète, après s'être soustrait par la réflexion à toute relativité extérieure, mais un tiers est précisément une relativité. Déjà un amoureux absolu sait bien cela. Un amoureux absolu ne sait rien du fait d'être plus ou moins amoureux que d'autres, car qui sait cela n'est justement pas absolument amoureux. Il ne sait pas non plus qu'il est le seul à être vraiment amoureux, car s'il sait cela il n'est justement pas absolument amoureux — et pourtant il sait qu'un tiers ne peut pas le comprendre, parce qu'un tiers ne le comprendra que comme un sujet de la passion en général, mais pas dans l'absolu de la passion. Que si maintenant quelqu'un pense que ceci a sa raison dans le fait que l'objet de l'amour, en tant que cet être particulier, a en soi quelque chose de fortuit et, donc, objecte que, Dieu n'étant pas, comme on sait, quelque chose de particulier, un homme religieux doit comprendre l'autre dans la passion absolue, il faut répondre à cela que toute compréhension d'homme à homme doit toujours se produire sur un plan plus abstrait que celui où se trouve chacun des deux. Mais dans la passion absolue qui est le summum de la subjectivité et dans le comment intérieur de cette passion l'individu est justement aussi éloigné que possible de ce plan. Mais l'amour est pourtant, dialectiquement, quelque chose d'autre que le sentiment religieux, car l'amour peut s'exprimer extérieurement, non le sentiment religieux,

si par ailleurs le vrai sentiment religieux consiste en l'intériorité cachée et si le mouvement monastique lui-même est un égarement.

Si quelqu'un dit que cette intériorité cachée avec l'humour comme incognito est de l'orgueil, il ne fait que montrer ainsi qu'il n'est pas lui-même religieux, car autrement il se trouverait précisément dans la même situation que l'autre, il serait tourné absolument vers l'intérieur. Ce que l'objecteur a en vue à proprement parler avec son objection est d'attirer le religieux dans une querelle relative quant à savoir lequel des deux est le plus religieux, et d'atteindre par là ce résultat qu'aucun des deux ne le devient. En somme il y a une foule d'objections qui ne contiennent qu'une indication sur soi-même, et je me rappelle souvent quand j'y pense ce qu'on raconte d'un lieutenant et d'un juif qui se rencontrèrent dans la rue. Le lieutenant se mit en colère parce que le juif le regardait et cria : « Qu'as-tu à écarquiller les yeux ainsi, juif ! » Le juif répondit avec une correcte ironie : « D'où savez-vous, mon lieutenant, que je vous regarde ? » Non, si quelque chose est de l'orgueil et de la présomption, ceci dit sans accuser personne et moins que tout autre celui qui en serait conscient, c'est cette expression directe du rapport divin par quoi l'homme religieux veut se rendre reconnaissable. Quand le rapport divin est la plus haute marque de distinction d'un homme (même quand cette marque de distinction est accessible à tous) alors l'expression directe est de l'arrogance ; oui, même l'expression directe selon laquelle on est, comme on dit, un pécheur, oui, même le fait de transformer la moquerie du monde à son égard en une façon d'exprimer directement qu'on est religieux est de l'arrogance, car l'expression directe contient indirectement une accusation contre tous les autres de ne pas être religieux. L'humain est l'intériorité cachée dans la passion absolue ; ce qui veut dire à nouveau que tout autre homme doit pouvoir tout aussi bien se rapprocher de Dieu, car qui veut savoir dans l'intériorité absolue qu'il est un élu, il lui manque *eo ipso* l'intériorité, car sa vie est comparative. Ce comparatif et ce relatif cherchent habituellement dans une illusion inconsciente l'indulgence sous forme d'effusion cordiale l'un pour l'autre. L'amoureux absolu n'a à faire avec aucun tiers, il admet volontiers que tout autre soit tout aussi amoureux, il ne trouve aucun homme risible en tant qu'amoureux ; mais il trouve risible qu'on se rapporte en tant qu'amoureux à un tiers, de même qu'inversement tout amoureux devrait le trouver risible s'il se présentait comme tiers. Celui qui a le sentiment religieux de l'intériorité cachée ne se trouve pas meilleur qu'un autre homme quelconque, ne se trouve pas distingué par le rapport divin d'une autre manière que tout homme peut l'être, et celui qui s'humilie devant l'idéal se trouve difficilement bon, et donc à plus forte raison meilleur que d'autres, mais il sait aussi que, quand un tiers est témoin qu'il s'humilie devant Dieu (à son escient,

autrement c'est comme s'il n'y avait personne), il ne s'humilie pas devant Dieu. Cependant il suit justement de là d'une façon tout à fait logique qu'il prendra part au service divin ; car, d'une part, il en éprouvera le même besoin que les autres, d'autre part, son abstention à cet égard serait une tentative mondaine d'attirer d'une façon négative l'attention sur lui, et enfin il n'y a *là* aucun tiers, tout au moins à la connaissance de l'homme religieux, car il suppose naturellement que toute personne qui est là l'est pour elle-même, non pour observer les autres, ce qui n'est même pas le cas pour celui qui, comme un distingué propriétaire terrien, va à l'église pour ses serviteurs, pour leur montrer par son exemple — comment on ne doit pas aller à l'église.

Le comique se montre dans le rapport de l'intériorité cachée à son entourage, en ce que l'homme religieux voit bien et entend ce qui, étant mis en connexion avec sa passion intérieure, produit un effet comique. C'est pourquoi même si deux personnes religieuses causeraient ensemble, l'une produirait sur l'autre un effet comique, car chacune d'elles ne cesserait d'avoir son intériorité *in mente* et, donc, mettrait en connexion avec celle-ci ce qu'elle entend, et ce serait comique parce qu'aucune des deux ne pourrait exprimer directement l'intériorité cachée, tout au plus se soupçonneraient-elles mutuellement par la résonance humoristique.

Maintenant, qu'il y ait ou qu'il y ait eu réellement un tel religieux, que tous le soient, ou personne, je n'en décide pas et il m'est tout à fait impossible d'en décider. Même si j'étais réellement un observateur je ne pourrais pourtant jamais aller, en présence d'un tel religieux, au delà d'un soupçon sur la base de l'humoristique — et en ce qui me concerne personnellement je ne sais que trop bien que je ne suis pas l'homme religieux. Mais on peut bien tout de même m'accorder le plaisir de m'occuper à faire des suppositions sur la manière dont un tel homme religieux se comporterait dans l'existence, sans me rendre coupable spéculativement, en opposition au vieil adage *conditio non ponit esse*, du paralogisme qui consiste à conclure de l'hypothétique à l'être, et donc à plus forte raison, en vertu de l'identité de la pensée et de l'être, de ma pensée hypothétique à ce que je suis moi-même. Mes recherches sont aussi innocentes que possible et ne peuvent offenser personne, car elles ne disent de personne qu'il est religieux et n'offensent personne en niant qu'il le soit — elles rendent possible que personne ne le soit et que tout le monde le soit — à l'exception de ceux que cela ne peut offenser puisqu'ils disent eux-mêmes qu'ils ne sont pas religieux, qu'ils le disent directement, comme moi, ou indirectement, en allant plus loin. En outre il faut tenir compte aussi de tel ou tel régénéré que cela offenserait si l'on disait de lui qu'il est un religieux de ce genre — et mes recherches ne doivent offenser personne. Elles

concèdent volontiers qu'un tel régénéré n'est pas le chevalier de l'intériorité cachée ; cela on le reconnaît très bien, car on reconnaît très bien un régénéré. De même qu'il y a une impiété qui se rend méconnaissable et veut être reconnue, de même il y a aussi une piété analogue, encore qu'il faille remarquer que ce caractère reconnaissable a partiellement sa raison dans le fait que le régénéré, accablé par le sentiment religieux, est malade ; il s'agirait alors d'une contenance maladroite dont il souffre lui-même jusqu'à ce que le sentiment religieux devenu plus sain se concentre vers l'intérieur. Mais là où la piété veut être reconnue, il en va différemment. C'est pour le rapport à Dieu une expression dévote et pieuse au sens le plus strict de se reconnaître soi-même comme pécheur ; il y a une impiété qui veut être reconnue à l'arrogance avec laquelle elle nie ceci ; mais voyons maintenant l'autre côté : quand trois régénérés ont entre eux une compétition d'honneur pour savoir lequel est le plus grand pécheur et luttent donc pour cette dignité, alors l'expression pieuse est devenue pour eux un titre mondain.

Au siècle dernier une proposition de Lord Shaftesbury faisant du rire l'épreuve de la vérité [*Characteristics of men, manners, opinions, times*, London, 1714, p. 57 et s.)] donna l'occasion à quelques recherches pour savoir si c'était exact ou non [Herder, *l'Adrastea*]. A notre époque la philosophie hégélienne [*Esthétique*, III, p. 579] a voulu donner la suprématie au comique, ce qui de la part de la philosophie hégélienne peut paraître particulièrement drôle, elle qui, moins peut-être que toute autre philosophie, ne peut supporter un coup de ce côté. Dans la vie quotidienne on rit quand quelqu'un est rendu risible, et quand on a ri on dit quelquefois : il est pourtant inexcusable de rendre cela ridicule. Mais quand on a rendu cela bien risible on ne peut s'empêcher de continuer à raconter l'histoire — naturellement en y ajoutant, après avoir ri, la phrase édifiante : il est impardonnable de rendre cette chose ridicule. On ne remarque pas combien *cela* est risible, que la contradiction consiste en la tentative simulée de vouloir agir éthiquement avec l'aide d'une phrase additionnelle édifiante, au lieu d'abandonner l'anecdote comique. Or, quand les choses sont telles que le progrès et l'extension de la culture et de la polissure, que raffinement de la vie contribue à développer le sens du comique, en sorte qu'un goût prépondérant pour le comique est caractéristique de notre époque, qui semble se réjouir, dans son vrai comme dans son faux sens, de la réflexion d'Aristote [*Poétique*, chap. 4 ; *Éthique à Nicomaque*, 4, 14] mettant en relief le sens du comique comme signe distinctif de la nature humaine, l'attention du discours religieux devrait depuis longtemps avoir été attirée sur la façon dont le comique se rapporte au religieux, car ce qui occupe tellement la vie des hommes, ce qui revient sans cesse dans la conversation, dans les relations, dans les écrits, dans la modification

de toute la conception de la vie, le religieux n'a pas le droit de l'ignorer, à moins que les représentations dominicales à l'église ne doivent être une espèce d'indulgence par laquelle, au moyen d'une heure de dévotion à contre-cœur, on s'achète la permission de rire sans se gêner pendant toute la semaine. La question de la justification du comique, de son rapport au religieux, la question de savoir si dans le discours religieux il n'a pas lui-même une signification justifiée est d'une importance essentielle pour l'existence religieuse de notre époque où le comique triomphe partout. Gémir et se lamenter sur cette assertion prouve seulement combien peu le religieux est respecté par ses défenseurs, car c'est tout de même faire preuve d'un plus grand respect pour le religieux de demander la reconnaissance de ses prérogatives dans la vie journalière que de le maintenir hors d'usage dans l'intervalle entre les dimanches.

La chose est toute simple. Le comique est présent dans chaque stade de vie (*si ce n'est que la situation est différente*) car partout où il y a de la vie il y a de la contradiction, et là où il y a de la contradiction le comique est à sa place. Le tragique et le comique sont la même chose, en tant qu'ils indiquent tous deux la contradiction, mais *le tragique est la contradiction souffrante, le comique la contradiction sans douleur*¹. Que ce

¹ La définition aristotélicienne (Poétique, chap. 5) : τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἀμάρτημα τι καὶ αἰσχρὸς ἀνῶδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν [car le ridicule est une faute et une laideur qui n'est ni douloureuse ni dommageable] n'est pas telle qu'elle ne laisse des familles entières du comique à l'abri dans leur ridicule, et que la question ne reste pas douteuse de savoir dans quelle mesure la définition, même par rapport au comique qu'elle embrasse, ne nous met pas en collision avec l'éthique. Son exemple : que l'on rit d'un visage laid ou grimaçant quand celui-ci, remarquons-le bien, ne fait pas souffrir son propriétaire, n'est ni tout à fait exact ni si heureusement choisi qu'il explique en quelque sorte d'un seul coup le mystère du comique. L'exemple manque de réflexion, car même si la figure grimaçante ne cause pas de douleur à son propriétaire, il est pourtant douloureux d'être ainsi appelé à provoquer le rire quand on ne fait que montrer sa figure. Il est beau et correct qu'Aristote veuille séparer le risible de ce qui provoque la compassion à quoi se rattache aussi le pitoyable et le lamentable. Même chez les poètes comiques d'un niveau élevé on peut trouver des exemples du fait qu'on se sert non du pur risible mais du risible mélangé de pitoyable (« Trop », par exemple, est dans certaines scènes plus pitoyable que risible. L'« homme affairé », par contre, est risible sans mélange, justement parce qu'il est en possession de toutes les conditions nécessaires à une vie heureuse et insouciante). En ce sens l'exemple d'Aristote manque de réflexion, mais le défaut de la définition est qu'elle conçoit le risible comme un quelque chose, tandis que le comique est un rapport, le rapport de discordance, mais exempt de douleur, de la contradiction. — Je vais donner en désordre un certain nombre d'exemples pour montrer que le comique est partout là où il y a une contradiction et où l'on fait avec raison abstraction de la douleur parce qu'elle n'est pas essentielle. Hamlet jure par une paire de pinces [acte II, scène II, Schlegel : « Bei diesen beiden Diebszangen » (par ces deux pincettes de voleur), [ses mains] ; le comique se trouve dans la contradiction entre la solennité d'un serment et l'attribut qui annule le serment, son objet étant

qui du point de vue comique est regardé comme tel, puisse causer au personnage comique une souffrance imaginaire ne fait rien à l'affaire. Ainsi, par exemple, il ne serait pas correct de concevoir d'une façon

indifférent. Si quelqu'un disait : « J'ose risquer ma vie que sur la reliure de ce livre il y a largement pour quatre shillings d'or [allusion à l'*Urania* d'Helberg] c'est comique. La contradiction réside entre le pathos le plus haut (risquer sa vie) et l'objet ; il est renforcé d'une façon agaçante par le mot « largement », qui ouvre la perspective d'une possibilité de 4 shillings et demi, comme si alors la contradiction était moindre. — D'Holopherne il est dit qu'il avait une longueur de 7 aunes $1/4$ [dans *Ulysse d'Ithaque* de Holberg, acte II, scène 5], La contradiction se trouve à vrai dire à la fin. Les sept aunes sont fantastiques, mais le fantastique n'a pas coutume de parler de quarts ; le quart en tant que mesure rappelle à la réalité. Qui rit des 7 aunes ne rit pas correctement, mais qui rit des 7 aunes $1/4$ sait de quoi il rit. — Quand le pasteur gesticule au plus haut point là où la catégorie appartient à une sphère très basse, c'est comique, c'est comme si quelqu'un disait tranquillement et avec insouciance : « Je veux sacrifier ma vie pour ma patrie », et ensuite ajoutait avec le pathos le plus haut : Oui, je le ferai pour dix thalers. Mais quand cela se passe à l'église je n'ai pas la permission d'en rire, parce que je ne suis par un spectateur esthétique mais un auditeur religieux, quel que soit le rôle joué par le pasteur. — C'est du vrai comique quand Pryssing [dans *Le critique littéraire et l'animal*, de Heiberg, scène 6 et suivantes] dit « il » à Trop [la troisième personne ainsi employée a, en danois, un sens de profond mépris] et pourquoi ? Parce que la relativité du mécénat que Pryssing veut faire valoir contre Trop dans son discours est en contradiction avec le ridicule total dans lequel Pryssing et Trop sombrent également. — Quand un enfant de 4 ans se tourne vers un enfant de 3 ans $1/2$ et lui dit avec sollicitude : Allons, viens, mon petit agneau, c'est comique, même si, parce qu'aucun des enfants n'est risible en soi, on sourit plus qu'on ne rit, et non sans une certaine émotion. Mais le comique réside pourtant dans la relativité que le petit enfant veut faire valoir contre l'autre ; l'émouvant gît dans la manière enfantine dans laquelle la chose se produit. — Quand un homme sollicite la permission de s'établir comme aubergiste et que cela lui est refusé, ce n'est pas comique ; si par contre cela lui est refusé parce qu'il y a peu d'aubergistes, cela est comique parce que de ce qui est une raison *pro* on se sert comme d'une raison *contra*. Ainsi on raconte d'un boulanger qu'il dit à une pauvre femme : « non, la mère, tu n'auras rien, il vient de venir une femme qui n'a rien eu non plus, nous ne pouvons donner à toutes ». Le comique gît dans le fait que par soustraction il parvient au résultat de l'addition. — Quand une fille recherche la permission de s'établir comme prostituée et que cela lui est refusé, c'est comique. On pense avec raison qu'il est difficile d'obtenir une place en vue (ainsi, par exemple, il n'est pas comique, si l'on cherche à devenir veneur, de se le voir refuser), mais obtenir un refus à une demande tendant à avoir une situation vile, est une contradiction. Naturellement c'est aussi comique quand la fille obtient la permission demandée, mais alors la contradiction est différente, celle-ci, que l'autorité légale justement en montrant sa puissance montre son impuissance, sa puissance par l'octroi de la permission, son impuissance par le fait qu'elle ne peut l'approuver. — Les erreurs sont comiques et s'expliquent toutes par une contradiction, quelque enchevêtrées que soient les combinaisons. — Quand quelque chose de comique en soi est devenu habituel, quelque chose qui fait partie de l'ordre du jour, on ne s'y attache pas et

comique « l'homme affairé » [pièce de Holberg]. La satire cause aussi de la douleur, mais cette douleur est orientée dialectiquement vers le but de la guérison. La différence entre le tragique et le comique réside

on ne rit que quand cela se montre à la deuxième puissance. Quand on sait qu'un homme est distrait on s'y habitue et on ne pense pas à la contradiction jusqu'à ce que celle-ci se redouble de temps en temps, et alors la contradiction consiste dans le fait que ce qui doit servir à dissimuler la première distraction en manifeste une encore plus grande. Comme quand un homme distrait met la main dans un plat d'épinards qui lui est présenté par le domestique, découvre sa distraction et pour la dissimuler dit : Ah ! je croyais que c'était du caviar ; car on ne prend pas non plus le caviar avec les doigts. — Un saut dans un discours peut produire un effet comique, parce que la contradiction est entre le saut et la présentation raisonnable du discours, dans le fait que celle-ci consiste justement en sa cohérence. Si l'orateur est fou on n'en rit pas. — Quand un paysan danois frappe à la porte d'un Allemand établi dans le pays et obtient un entretien pour demander si dans la maison n'habite pas un homme dont le paysan a oublié le nom mais qui a commandé une charretée de tourbe, et quand l'Allemand, impatienté, parce qu'il ne peut pas comprendre ce que dit le paysan, crie : *Das ist doch wunderbarlich* [c'est pourtant singulier], à la grande joie du paysan qui dit : Oui, Wunderlich est son nom, la contradiction consiste en ce que l'Allemand et le paysan ne peuvent causer ensemble, à cause de la langue, et que néanmoins le paysan obtient par la langue l'éclaircissement qu'il cherchait, — Par la contradiction, ce qui n'est pas en soi risible peut donc provoquer le rire. Quand un homme a coutume d'apparaître chaque jour dans des accoutrements étranges et un jour enfin fait son entrée très élégamment habillé, alors on rit, parce qu'on se rappelle comment il était avant. — Quand un soldat, debout dans la rue, reste bouchée bée devant la magnifique vitrine d'un magasin de modes et se rapproche pour mieux voir ; quand alors avec une vraie figure de badaud, l'œil fixé sur les beaux atours de la vitrine, il ne remarque pas que la descente du sous-sol se présente inopinément sous ses pas, en sorte que juste au moment où il allait bien voir il disparaît dans le sous-sol, la contradiction se trouve dans le mouvement, dans la direction de la tête et du regard vers le haut et ensuite vers le bas dans la cave. S'il n'avait pas regardé en l'air il n'aurait pas été si risible. C'est pourquoi il est aussi plus comique de voir un homme qui regarde les étoiles tomber dans un trou, que quand cela arrive à quelqu'un qui n'est pas si élevé au-dessus des choses terrestres. — Si un homme ivre peut produire un effet si comique, c'est parce qu'il exprime la contradiction du mouvement. L'œil exige l'uniformité de la marche ; si maintenant une autre espèce de raison s'ajoute à celle-là pour l'exiger, l'effet produit n'en sera que plus comique : (c'est pourquoi un homme complètement ivre est moins comique). Si, par exemple, un supérieur de l'ivrogne vient à passer et que notre homme, qui s'en est aperçu lui-même, veut se ressaisir et aller droit, le comique devient plus clair parce qu'il est la contradiction. Cela lui réussit pour quelques pas, jusqu'à ce que l'esprit de la contradiction l'entraîne à nouveau. Si cela lui réussit tout à fait pendant qu'il passe devant son supérieur, la contradiction devient autre : que nous savons qu'il est ivre et qu'on ne le voit pourtant pas. Dans le premier eut, nous rions de lui quand il titube parce que l'œil requiert l'uniformité de la marche ; dans l'autre cas nous rions de lui parce qu'il se tient droit, car notre connaissance du fait qu'il est ivre requiert que nous le voyions tituber. Ainsi cela produit aussi un effet comique de voir un homme qui n'est pas ivre en conversation cordiale et confiante avec un homme dont il ne sait pas qu'il est ivre, quand celui qui le voit le sait. La contradiction gît dans le

dans le rapport de la contradiction à l'idée. La conception comique engendre la contradiction, ou la fait devenir manifeste, tandis qu'elle a *in mente* le moyen d'en sortir, c'est pourquoi la contradiction est sans

rapport réciproque des deux interlocuteurs, dans le fait qu'il n'y a pas de réciprocité et que l'homme qui n'est pas ivre ne l'a pas remarqué. — Il est comique, quand un homme emploie dans ses conversations de tous les jours la forme rhétorique interrogative usitée dans les sermons (qui n'appelle pas de réponse, mais est seulement une transition oratoire à laquelle on répond de soi-même), c'est comique quand, alors, l'interlocuteur de cet homme se méprend là-dessus et se met à répondre. Le comique git dans la contradiction qu'il y a à vouloir être à la fois orateur et interlocuteur, ou orateur dans un entretien ; l'erreur de l'autre le rend manifeste et est une juste Némésis ; car qui cause avec un autre de cette manière dit indirectement : nous ne causons pas ensemble tous les deux, mais c'est moi qui parle. — La caricature est comique, pourquoi ? Par la contradiction entre ressemblance et dissemblance ; la caricature doit ressembler à un homme, et même à un homme particulier, si elle ne ressemble à personne elle n'est, pas comique, mais est un essai immédiat dans un domaine fantastique sans signification. — L'ombre d'un homme sur le mur quand on cause avec lui peut produire un effet comique, parce qu'elle appartient à l'homme avec qui on cause (la contradiction est qu'on voit en même temps que ce n'est pas lui). Si l'on voyait la même ombre sur le mur, mais qu'il n'y eût personne, ou si on voyait l'ombre sans voir l'homme, ce ne serait pas comique. Plus la réalité de l'homme est accentuée plus l'ombre devient comique. Si, par exemple, on est captivé par l'expression de sa physionomie, par le son agréable de sa voix, par la justesse de ses remarques — et qu'on voit au même instant l'ombre grimaçante, l'effet comique est le plus grand, quand il ne choque pas. Si c'est avec un radoteur qu'on cause, l'ombre ne produit pas un effet si comique, on ressent plutôt de l'apaisement à voir que l'ombre lui ressemble idéalement d'une certaine façon. — Le contraste produit un effet comique par la contradiction, que le rapport consiste en ce que le non-risible en soi soit employé pour rendre le risible risible, ou que le risible rende risible ce qui en soi n'est pas risible, ou que le risible et le risible se rendent réciproquement risibles, ou que le non risible en soi et le non risible en soi deviennent risibles par leur rapport. — Quand un pasteur dano-allemand dit en chaire : Le Verbe s'est fait viande [*Flaesk*, en danois, veut dire viande de porc ; *Fleish*, en allemand, veut dire « viande » mais aussi « chair »], cela est comique. Le comique ne consiste pas seulement en la contradiction générale qui se manifeste quand quelqu'un parle une langue étrangère qu'il ne connaît pas et provoque par sa parole un tout autre effet que celui qu'il a en vue, mais la contradiction est renforcée par le fait que c'est un pasteur et qu'il prêche, car le mot « parler » n'est employé en ce qui concerne le discours d'un pasteur que dans un sens plus particulier, et l'on présuppose sans plus pour le moins qu'il sait parler la langue. En outre la contradiction frôle aussi le domaine éthique : qu'on peut innocemment en venir à se rendre coupable d'un blasphème. — Quand au cimetière on lit sur une tombe l'effusion poétique d'un homme qui pleure en trois lignes la mort de son petit garçon, jusqu'à ce qu'enfin il éclate dans ce vers : Console-toi, Raison, il vit ! et trouve que cette effusion est signée : « Hilarius, bourreau » cela fera sûrement sur tout le monde une impression comique. D'abord le nom (Hilarius) produit de soi-même dans cette conjoncture un effet comique, involontairement on pense : oui, quand on s'appelle Hilarius, ce n'est pas merveille qu'on sache se consoler ! Ensuite vient sa dignité de bourreau ; car encore que tout homme puisse avoir du sentiment, il y a pourtant certaines situations dans la vie qui ne

douleur. La conception tragique voit la contradiction et désespère d'en sortir. Ceci doit être naturellement compris en ce sens que les différentes nuances obéissent pourtant de nouveau à la dialectique qualitative des sphères, ce qui condamne tout arbitraire. Quand quelqu'un veut ainsi rendre tout comique avec rien, on voit tout de

qui ne passent pas pour avoir un rapport très étroit avec le sentiment. Enfin, l'exclamation : console-toi, Raison ! Qu'un professeur de philosophie, en effet, puisse avoir l'idée de se confondre lui-même avec la raison, passe encore, mais cela réussira moins bien à un bourreau. Que si quelqu'un dit que le bourreau ne se parle pas à lui-même (console-toi, homme raisonnable !), mais à la Raison, la contradiction est encore plus comique, car on peut dire à notre époque de la raison ce qu'on veut, c'est pourtant une supposition trop audacieuse qu'elle soit sur le point de désespérer à la pensée qu'Hilarius a perdu son enfant. — Or donc, ces exemples peuvent suffire, et ceux que cette note dérange ne sont pas forcés de la lire. On verra facilement que les exemples ne sont pas assemblés avec ordre, mais aussi que ce ne sont pas des laissés-pour-compte de l'esthétique. Du comique, il y en a assurément assez partout et à chaque instant, il suffit d'avoir les yeux ouverts pour cela ; on pourrait en parler aussi longtemps qu'on voudrait si, voyant clairement où l'on doit rire, on savait en même temps où l'on ne doit pas rire. Que le comique ait seulement sa place ; il n'est pas plus immoral de rire que de pleurer. Mais de même qu'il est immoral de gémir tout le temps, de même il est aussi immoral de s'abandonner à l'attrait de l'indétermination qui gît dans le rire quand on ne sait pas exactement si l'on doit rire ou non, en sorte qu'on n'a pas de joie à rire et qu'on ne peut se repentir quand on a ri au mauvais endroit. C'est pourquoi le comique est devenu à notre époque une tentation, parce qu'il semble désirer se donner lui-même l'apparence de n'être pas permis, pour obtenir le charme de la chose défendue et, alors, laisser pressentir de nouveau, en tant que défendu, que le rire peut tout dévorer. — Bien qu'en tant qu'écrivain je n'aie pas beaucoup de raisons d'être fier, je suis fier pourtant dans la conscience que j'ai de ne jamais avoir mésusé de ma plume avec le comique, de ne l'avoir jamais mise au service de l'instant, de ne jamais avoir appliqué la façon de voir comique à quelqu'un ou à quelque chose sans voir d'abord par l'agencement des catégories de quelle sphère venait le comique et comment il se rapporterait à la même chose ou à la même personne dans la conception pathétique. Se rendre compte où git le comique apaise aussi, et plus d'un cesserait peut-être de rire s'il le comprenait ; mais un tel homme n'a jamais eu à proprement parler un sens du comique, et pourtant tous ceux qui bousillent dans le comique comptent à vrai dire sur le rire de tels gens. Plus d'un, qui n'est productif que de comique d'espiègleries ou d'extravagance, si on lui disait : Pense que tu es responsable éthiquement pour l'usage que tu fais de ton comique, et s'il se donnait le temps d'y réfléchir, perdrait sa *vis comica*. Et pourtant, c'est justement la résistance qui donne au comique sa vigueur et qui l'empêche de chavirer. L'espièglerie et la légèreté comme producteurs du comique engendrent le rire retentissant de l'indétermination et de l'excitation des sens, qui est au plus haut point différent du rire qui accompagne la calme lucidité du comique. Veut-on passer par une bonne école, que l'on s'abstienne un certain temps du rire, qui éveille la passion antipathétique où des puissances obscures peuvent si facilement vous entraîner, et que l'on s'exerce à voir le comique dans l'homme ou dans la chose qu'on veut ménager, où la sympathie et l'intérêt, oui la prédilection, constituent la défense de la culture contre l'irréflexion.

suite que son comique n'a pas de nerf, car il lui manque le droit de domicile dans une sphère quelconque, et l'inventeur lui-même devrait, vu de la sphère éthique, être traité comme comique parce qu'en tant qu'existant il doit être en quelque manière chez lui dans l'existence. Si quelqu'un disait : le repentir est une contradiction, *ergo* il est comique, on verrait aussitôt que ceci n'a pas de sens. Le repentir réside dans la sphère éthico-religieuse, il est donc déterminé ainsi qu'il n'y a qu'une chose qui soit plus élevée, à savoir le religieux au sens strict. Mais ce n'est pas de celui-ci, n'est-ce pas, qu'on voulait faire usage pour rendre le repentir risible. *Ergo* on voulait faire usage de quelque chose de plus bas, et alors le comique est donc injustifié, ou quelque chose de chimériquement plus élevé (l'abstraction) et alors le rieur est lui-même comique ; dans le même sens j'ai essayé plus haut de me servir contre les spéculants du fait qu'ils étaient comiques parce qu'ils étaient devenus fantastiques et avaient atteint le plus haut par ce chemin. Le plus bas ne peut jamais rendre comique le plus haut, c'est-à-dire qu'il ne peut à juste titre prendre le plus haut de façon comique, n'a aucun pouvoir pour le rendre comique. Il en est autrement quand le plus bas, en tant que mis en connexion avec le plus haut, peut rendre risible le rapport. Ainsi un cheval peut être l'occasion de ce qu'un homme se montre risible, mais le cheval n'a pas de pouvoir de le rendre risible.

La hiérarchie des différents stades d'existence s'établit d'après leur rapport avec le comique, suivant qu'ils ont le comique en eux ou en dehors d'eux, pas néanmoins en ce sens que le comique serait ce qu'il y a de plus haut. L'immédiateté a le comique en dehors d'elle, car partout où il y a de la vie il y a de la contradiction, mais dans l'immédiateté il n'y a pas de contradiction, c'est pourquoi elle vient du dehors. L'intelligibilité finie veut prendre l'immédiateté de façon comique, mais par là elle devient justement comique elle-même, car ce qui est censé justifier son comique est qu'elle connaît déjà une issue, mais l'issue qu'elle connaît est encore plus comique. Ceci est du comique injustifié. Partout où il y a une contradiction et où on ne connaît pas de moyen d'en sortir, où on ne sait pas élever et justifier la contradiction dans quelque chose de plus haut, la contradiction n'est pas sans douleur ¹, et là où la justification consiste en un plus haut chimérique (de Charybde en Scylla) elle est elle-même plus comique parce que la contradiction est plus grande. Il en est ainsi dans le rapport entre l'immédiateté et la compréhension finie. De même le

¹ Ceci, néanmoins, doit être compris en ce sens qu'on n'oublie pas que de ne connaître aucune issue peut être pris d'une façon comique. Ainsi l'« homme affairé » est comique, parce qu'il est comique qu'un homme raisonnable et riche ne connaisse pas le moyen de sortir de tous ces comptes idiots, moyen qui consiste non pas à engager quelques nouveaux scribes pour contrôler les calculs, mais à les mettre tous à la porte.

comique du désespoir est injustifié car le désespoir ne connaît justement aucune issue, ne sait pas lever la contradiction (ce qui est précisément le chemin de la guérison) et doit donc la prendre d'une façon tragique. Ce qui justifie l'humour est justement son côté tragique, qu'il se réconcilie avec la douleur, dont le désespoir, bien qu'il ne connaisse aucune issue, veut faire abstraction. L'ironie est justifiée vis-à-vis de l'immédiateté parce que l'équilibre, non en tant qu'abstraction mais en tant qu'art d'exister, est plus haut que l'immédiateté. Seul un ironiste existant est donc justifié vis-à-vis de l'immédiateté. Une ironie totale valable une fois pour toutes, comme une idée à bon marché sur le papier, est, comme toute abstraction, injustifiée vis-à-vis de chaque sphère d'existence. L'ironie est bien en effet une abstraction et une mise en connexion abstraite, mais la justification de l'ironiste existant consiste en ce qu'il exprime lui-même en existant qu'il vit dedans, et ne pérore pas avec la grandiloquence de l'ironie tout en menant lui-même une vie de philistin ; car alors son comique est injustifié.

L'immédiateté a le comique en dehors d'elle ; l'ironie l'a *en elle* ¹. L'homme éthique qui a de l'ironie comme incognito peut de nouveau voir le comique dans l'ironie, mais n'est justifié à le voir que quand il ne cesse de se tenir dans l'éthique et ne le voit donc toujours que d'une façon évanouissante.

L'humour a le comique *en soi* et est justifié chez l'humouriste existant (car l'humour une fois pour toutes *in abstracto* est injustifié comme tout ce qui est abstrait, l'humoriste n'obtient sa justification qu'en le vivant), il est justifié, sauf vis-à-vis du religieux, mais il l'est bien vis-à-vis de tout ce qui se donne pour tel. Le sentiment religieux qui a l'humour comme incognito peut de nouveau regarder l'humoristique comme comique, mais n'est justifié à le faire que quand il ne cesse de se maintenir dans la passion religieuse orientée vers le rapport divin et ne le voit donc toujours que d'une façon évanouissante.

1 Aristote remarque (Rhétorique 3, 18) : ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον: ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἕνεκα ποιῇ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου. [« L'ironie convient mieux à un homme libre que la plaisanterie, car l'ironiste s'amuse pour son propre compte, le farceur pour le compte d'un autre. »] L'ironiste jouit du comique lui-même, par opposition au farceur qui sert aux autres à rendre quelque chose risible. C'est pourquoi un ironiste qui, pour jouir du comique a besoin de l'assistance de parents et d'amis et d'applaudissements, est *eo ipso* un ironiste médiocre et tout proche de devenir un raseur. Mais dans un autre sens aussi l'ironiste a le comique en lui et, par la conscience qu'il en a, s'est prémuni contre la possibilité de devenir risible. Dès qu'un ironiste existant est obligé d'abandonner son ironie il devient comique, par exemple si Socrate avait été pathétique le jour du jugement. Ce qui justifie l'ironie consiste justement en ce qu'elle n'est pas une sottise fantaisie, mais un art d'existence, car alors un ironiste remplit des tâches plus grandes qu'un héros tragique, justement par l'ironique maîtrise de lui-même.

Maintenant nous sommes à la limite. Le sentiment religieux qui consiste dans l'intériorité cachée est *eo ipso* inaccessible à la conception comique. Il ne peut avoir le comique en dehors de lui justement parce qu'il est l'intériorité cachée et ne peut donc entrer en contradiction avec quelque chose. C'est lui-même qui s'est rendu conscient de la contradiction que domine l'humour, le plus haut cercle du comique, et cette contradiction est plus basse que lui et contenue en lui. Ainsi elle est absolument armée contre le comique, ou protégée contre le comique par le comique.

Quand, parfois, le sentiment religieux a sollicité l'aide du législateur et de la police pour se protéger contre le comique, ceci pouvait être fait dans une bonne intention, mais la question est de savoir dans quelle mesure, en dernier ressort, le facteur déterminant à cet égard était religieux ; et c'est une injustice contre le comique de le tenir pour un ennemi du religieux. Pas plus que la dialectique le comique n'est un ennemi du religieux ; tout est au contraire à son service et lui obéit. Mais le sentiment religieux, qui prétend essentiellement à l'extériorité, qui rend l'extériorité essentiellement commensurable, qu'il prenne garde seulement et qu'il se méfie de lui-même (de peur de devenir esthétique) plus que du comique qui pourrait à bon droit l'aider à ouvrir les yeux. A cet égard plus d'une chose dans le catholicisme peut servir d'exemple. Et en ce qui concerne l'individu on peut dire ceci : le religieux qui veut que tout le monde soit sérieux, et même juste aussi sérieux que lui, parce qu'il est bêtement sérieux, il se trouve dans une contradiction ; quant au religieux qui ne peut supporter que (s'il devait en être ainsi) tout le monde rie de ce qui l'occupe absolument, il manque d'intériorité. De là vient qu'il cherche consolation dans l'illusion des sens, dans le fait que beaucoup soient de la même opinion, oui qu'ils aient le même visage que lui, et cherche de l'édification dans le fait qu'il adapte l'historico-mondial à son peu de réalité, « car maintenant partout une vie nouvelle commence à s'éveiller, le temps annoncé de l'an de grâce nouveau avec le regard et le cœur à l'ouvrage » [Grundtvig].

L'intériorité cachée est inaccessible au comique, ce qui se voit aussi à ce que, si un tel religieux pouvait être incité à faire valoir tout à coup son sentiment religieux à l'extérieur, si par exemple il s'oubliait lui-même et se disputait avec un religieux de l'espèce « comparative » et, s'oubliait à nouveau lui-même et oubliant l'exigence absolue de l'intériorité, il voulait être comparativement plus religieux que l'autre, il serait alors comique, la contradiction étant celle-ci : vouloir être à la fois visible et invisible. Contre des formes prétentieuses du religieux l'humour se sert avec raison du comique, justement parce qu'un religieux doit pourtant, si seulement il le veut, savoir par où s'échapper. Si l'on ne peut supposer cela, alors une telle conception

sera douteuse dans le même sens que le serait la conception comique de « l'homme affairé » s'il s'avérait qu'il fût réellement fou.

La loi du comique est bien simple : il est partout où il y a de la contradiction, et où la contradiction n'est pas douloureuse du fait qu'on voit qu'elle est levée, car, si le comique ne lève pas la contradiction (il la rend au contraire manifeste), néanmoins le comique justifié en est capable, autrement il n'est pas justifié. Le talent consiste à pouvoir exposer cela *in concreto*. L'épreuve du comique consiste en l'examen du rapport que contient l'énonciation comique avec les différentes sphères ; si le rapport n'est pas correct, le comique est injustifié ; et un comique qui n'est chez lui nulle part n'est *eo ipso* pas justifié. Le sophistique dans le comique vit donc dans le néant, dans l'abstraction pure, et trouve chez Gorgias son expression dans la formule abstraite : détruire le sérieux par le comique et le comique par le sérieux (cf. Aristote, *Rhétorique* 3, 18). L'équilibre vers lequel tout concourt ici est la bouffonnerie, et il est facile de voir le point épineux, à savoir qu'un existant s'est transformé en un X fantastique ; car il faut tout de même que ce soit un existant qui s'engage dans une telle voie, qui ne fait que le rendre lui-même risible si l'on fait usage à son égard de la formule d'exorcisme contre les spéculants dont nous parlions plus haut : puis-je me permettre de demander avec qui j'ai l'honneur de parler, si c'est un homme, etc ... Gorgias atterrit en effet, avec sa découverte, dans le domaine fantastique de l'être pur ; car s'il détruit l'un avec l'autre, il ne reste rien. Néanmoins Gorgias a sans doute voulu avant tout décrire la ruse d'un avocat marron qui obtient le succès en changeant son arme d'après celle de son adversaire ; mais un avocat marron n'est pas pour le comique une instance justifiée, il est, en ce qui concerne la justification, frustré dans son attente, et doit se contenter du profit qui est d'ailleurs comme on sait le résultat préféré de tous les sophistes — l'argent, l'argent, l'argent, ou ce qui est d'un niveau semblable.

Dans la sphère religieuse, quand celle-ci est maintenue dans l'intériorité pure, le comique est utile. On pourrait dire que le repentir par exemple est une contradiction, *ergo* quelque chose de comique, non pas pour l'esthétique ou pour l'entendement fini, qui sont plus bas, ni pour l'éthique, qui a sa force dans cette passion, ni pour l'abstraction qui est fantastique et est par conséquent plus bas (la prendre, de ce point de vue, d'une façon comique, a été rejeté plus haut comme un non-sens) mais pour le religieux même qui pourrait trouver un moyen d'en sortir. Il n'en est pourtant pas ainsi, le religieux ne connaît pas contre le repentir de moyen propre à en détourner sa vue, le religieux ne cesse au contraire d'utiliser ¹ le négatif comme la forme essentielle, ainsi la conscience du péché appartient nettement à la conscience de la rémission des péchés. Le négatif n'est pas présent une fois pour toutes et ensuite le positif, mais le positif ne cesse d'être

dans le négatif, et le négatif est le signe distinctif, en sorte que le principe régulateur *ne quid nimis* ne trouve pas ici d'application. Quand le religieux est pris esthétiquement, comme quand au moyen âge on vendait pour 4 shillings d'indulgences et on supposait qu'avec cela l'affaire était entendue, au cas où l'on veut maintenir cette fiction, alors il faut prendre le repentir d'une façon comique, alors celui qui est contrit dans le repentir est tout aussi comique que « l'homme affairé », à condition qu'il possède les 4 shillings, le moyen de se libérer est en effet si facile, et on admet dans la fiction que c'est un moyen de se libérer. Mais tout ce galimatias est la suite du fait que le religieux est devenu une farce. Mais au même degré où dans la sphère religieuse on supprime le négatif on le laisse avoir été là une fois pour toutes et on s'en contente, au même degré le comique se fera valoir, et avec raison, contre le religieux — parce que le religieux est devenu esthétique et veut pourtant être le religieux.

On rencontre très souvent des exemples d'un effort mal compris pour faire valoir d'une manière ridiculement superstitieuse le pathétique et le sérieux en tant que baume universel de bonheur, comme si le sérieux était un bien en soi ou quelque chose qu'on puisse prendre sans ordonnance, en sorte que tout serait bon si seulement on était toujours sérieux, même si les conjonctures devaient être si étranges qu'on ne le fût jamais au bon endroit. Non, chaque chose a sa dialectique, sa dialectique par quoi, remarquons-le bien, elle n'est pas rendue sophistiquement relative (ceci est la médiation) mais par quoi l'absolu est, en vertu du dialectique, reconnaissable en tant que l'absolu. Il est donc aussi scabreux d'être pathétique et sérieux au mauvais moment, que de rire au mauvais moment. On dit qu'un fou rit toujours, car il est bien vrai que c'est folie de rire toujours, mais c'est faire preuve d'un esprit borné de n'estampiller comme folie que le mauvais emploi du rire, car la folie est tout aussi grande et tout aussi corruptrice quand elle s'exprime en étant toujours aussi bêtement sérieux.

1 De là vient aussi que le religieux, même quand il considère la souffrance esthétique comme pourvue d'une certaine nuance de comique, fait cela avec ménagement, parce qu'on reconnaît que cette souffrance n'aura qu'un temps. Par contre le repentir, du point de vue religieux, n'aura pas qu'un temps pour être ensuite passé, de même l'incertitude de la foi, de même la conscience du péché, autrement nous en revenons à l'esthétique.

§ 3. *L'expression décisive du pathos existentiel est la faute. — Que la recherche va en arrière au lieu d'en avant. — Le souvenir éternel de la faute est le plus haut moyen d'exprimer que la conscience de la faute se rapporte à une béatitude éternelle. — Expressions plus basses de la conscience de la faute et formes de réparation qui leur correspondent. — La pénitence volontaire. — L'humour. — Le sentiment religieux de l'intériorité cachée.*

Le lecteur dialectique verra facilement que la recherche va en arrière au lieu d'en avant. Dans le § 1 on s'est donné comme tâche de se rapporter à la fois absolument au τέλος absolu et relativement aux buts relatifs. Précisément au moment où on devait se mettre à l'ouvrage il apparut que l'immédiateté devait d'abord être surmontée, ou que l'individu devait être mort à la vie immédiate avant qu'il puisse être question de réaliser la tâche assignée dans le § 1. Le § 2 faisait de la souffrance l'expression essentielle du pathos existentiel, la souffrance comme mort à l'immédiat, la souffrance comme signe distinctif de ce qu'un existant se rapporte au τέλος absolu. Dans le § 3 la faute devient l'expression décisive du pathos existentiel et on est encore plus éloigné de la tâche assignée dans le § 1, non pas néanmoins parce qu'elle est oubliée, mais parce que la recherche, tout en la gardant devant les yeux, va en arrière en s'approfondissant dans l'existence. Il en va en effet ainsi dans l'existence, et la recherche essaie de l'imiter. *In abstracto* et sur le papier les choses vont plus facilement. Là on présente le problème, on laisse l'individu être un abstrait quelque chose qui, aussitôt que la tâche est assignée, est à son service de toutes les façons — et alors on a fini.

Dans l'existence l'individu est quelque chose de concret, le temps est concret, et l'individu, même quand il réfléchit, est responsable éthiquement de l'emploi de son temps. L'existence n'est pas une affaire pressée abstraite, mais un effort et un continuuel en attendant ; même au moment où la tâche est assignée il y a déjà du temps de perdu parce qu'on existe dans l'intervalle et qu'on n'a pas aussitôt commencé à la remplir. Ainsi on va en arrière : la tâche est donnée à l'individu dans l'existence, et au moment précis où l'existant se met présomptueusement en devoir de l'accomplir (ce qui pourtant ne se peut faire qu'*in abstracto* et sur le papier, car le costume de celui qui abstrait : pantalons flottants, est très différent de la camisole de force de l'existence) et veut commencer, il apparaît qu'un autre point de départ est nécessaire, le départ sur la voie très indirecte qui consiste à mourir à l'immédiat, et au moment où on doit se mettre à y marcher il apparaît que, du temps s'étant écoulé dans l'intervalle, on a

commencé dans le mauvais sens et que c'est du devenir-coupable qu'il faut partir, et que depuis cet instant le capital décisif de la culpabilité totale ne cesse de s'accroître des intérêts d'une culpabilité nouvelle. La tâche apparaissait si haute, et l'on pensait : aux grands maux les grands moyens, telle est la tâche tel doit être celui qui doit la réaliser, mais alors vint l'existence avec un « mais » après l'autre, alors vint la souffrance comme détermination plus précise, et l'on pensa : oui, un pauvre existant doit supporter la souffrance, car il est dans l'existence, mais alors vint comme détermination décisive la faute : maintenant l'existant est vraiment dans la détresse, maintenant il est sur le plan de l'existence.

Et néanmoins ce recul est un progrès, en tant que s'approfondir en quelque chose signifie progresser. *In abstracto* et sur le papier l'illusion consiste en ce que l'individu doit à la façon d'Icare décoller vers la tâche idéale. Mais ce progrès, étant chimérique, est un pur recul, et toutes les fois qu'un existant commence dans cette voie l'inspecteur de l'existence (l'éthique) lui fait remarquer qu'il se rend coupable, même quand il ne le remarque pas. Par contre, plus l'individu s'approfondit et approfondit sa tâche dans l'existence, plus il marche en avant, malgré que, pour ce qui est de l'expression, il aille, si l'on veut, à reculons. Mais, de même que toute réflexion un peu profonde est un retour vers le fondamental, de même le rappel de la tâche vers le concret est justement un approfondissement dans l'existence. En comparaison avec la totalité de la tâche, la réalisation d'une petite partie de celle-ci est un regrès, et pourtant elle constitue un progrès en comparaison du fait d'avoir cette tâche entière devant les yeux, sans en rien réaliser. J'ai lu quelque part l'analyse d'un drame hindou, je n'ai pas lu le drame lui-même Deux armées sont rangées en bataille l'une en face de l'autre. Juste au moment où la bataille doit commencer, le général s'abîme dans ses pensées Là-dessus commence le drame qui contient ces pensées [Bhagavad-Gita]. Ainsi se manifeste aux yeux d'un existant la tâche à accomplir, et l'on a un instant l'illusion que cette méditation était tout : que la tâche est maintenant finie (car le commencement a toujours une certaine ressemblance avec la fin), mais sur ces entrefaites intervient l'existence, et plus on s'approfondit dans l'existence en agissant et en s'efforçant (ceci est le signe distinctif essentiel du plan de l'existence, tandis qu'un penseur fait plus ou moins abstraction de l'existence), plus on s'éloigne, en la remplissant, de la tâche qu'on s'est assignée.

Mais comment la conscience de la faute peut-elle devenir l'expression décisive pour le rapport pathétique d'un existant à une béatitude éternelle, et de telle manière que chaque existant qui n'a pas cette conscience, *eo ipso* ne se rapporte pas à une béatitude éternelle ? On devrait croire, en vérité, que cette conscience est l'expression de ce qu'on ne se rapporte pas à elle, l'expression décisive de ce qu'elle est

perdue et de ce que l'on renonce au rapport. La réponse n'est pas difficile. Justement parce que c'est un existant qui doit s'y rapporter mais que la faute est l'expression la plus concrète de l'existence, la conscience de la faute est l'expression pour le rapport. Plus l'individu est abstrait, moins il se rapporte à une béatitude éternelle et plus il s'éloigne aussi de la faute ; car l'abstraction rend l'existence indifférente, mais la faute est l'expression pour la plus forte auto-affirmation de l'existence et c'est, comme on sait, un existant qui doit se rapporter à une béatitude éternelle. Cependant la difficulté est sans doute autre ; car la faute étant expliquée par l'existence, l'existant semble bien être rendu innocent, il semble qu'il puisse rejeter la faute sur celui qui l'a placé dans l'existence ou sur l'existence elle-même. Dans ce cas la conscience de la faute n'est rien d'autre qu'une nouvelle expression pour la souffrance dans l'existence, et la recherche n'est pas allée plus loin que dans le § 2, d'où il suit que le § 3 devrait être supprimé ou traité comme une annexe au § 2.

L'existant devrait donc pouvoir rejeter la faute sur l'existence, ou sur celui qui l'a posé dans l'existence, et donc être innocent. Au lieu de tonner éthiquement à ce propos, prenons tout simplement nos précautions dialectiques. La méthode proposée contient une contradiction. Qui est essentiellement innocent ne peut jamais avoir l'idée de rejeter la faute de lui ; car l'innocent n'a rien du tout à faire avec la détermination faute. Du fait, donc, que quelqu'un rejette la faute dans un cas particulier et prétend être innocent, il reconnaît au même instant que, tout en n'étant peut-être pas coupable dans ce cas particulier, il est essentiellement un coupable. Mais ici il n'est pas question d'un cas particulier où quelqu'un, qui justement se reconnaît essentiellement comme coupable par sa justification, rejette la faute, mais du rapport essentiel qui est celui de l'existant dans l'existence. Mais vouloir rejeter de soi la faute, c'est-à-dire la détermination totale de la faute, pour se disculper, est essentiellement une contradiction, cette façon de faire signifiant précisément qu'on se reconnaît soi-même comme coupable. S'il est vrai d'une détermination quelconque qu'elle vous prend au piège cela est vrai de la « faute ». Sa dialectique est si insidieuse que, qui se justifie entièrement, s'accuse par cela même, et qui se justifie partiellement, s'accuse entièrement.

Néanmoins ce n'est pas dans le même sens que le vieux dicton « qui s'excuse s'accuse » [en français dans le texte]. Le sens de ce dicton est que celui qui se défend ou s'excuse lui-même de quelque chose peut le faire de telle façon qu'il s'accuse de la même chose, en sorte que l'excuse et l'accusation portent sur la même chose. Ce n'est pas ce que nous voulons dire ici ; non, celui qui se justifie réellement dans un cas particulier s'accuse d'une façon globale. Tout homme qui ne vit pas seulement d'une façon comparative n'aura pas de peine à s'en apercevoir ; dans le commerce de la vie la faute globale, admise

précisément comme générale, est peu à peu devenue une présupposition au point qu'on l'a oubliée. Et pourtant, en dernière analyse, cela seul rend possible cette totalité de la faute que quelqu'un puisse, ou non, être coupable dans un cas particulier. Qui est complètement ou essentiellement innocent peut aussi dans un cas particulier ne pas être coupable, par contre celui qui est globalement coupable peut très bien dans un cas particulier être innocent. Ainsi ce n'est pas seulement par sa faute dans un cas particulier qu'on se reconnaît comme coupable par essence (*totum est partibus suis prius*) mais aussi par son innocence dans ce cas particulier (*totum est partibus suis prius*).

La priorité de la faute totale n'est pas une détermination empirique, une *summa summarum* ; car on n'arrive jamais par le nombre à une détermination totale. La totalité de la faute apparaît pour l'individu quand il pose sa faute, ne serait-ce qu'une seule et la plus insignifiante, en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle. C'est pourquoi nous avons commencé ainsi : la conscience de la faute est l'expression décisive pour le rapport à une béatitude éternelle. Qui ne se rapporte pas à celle-ci n'en vient jamais à se comprendre comme totalement ou essentiellement coupable. La plus petite faute, même quand l'individu depuis lors s'est conduit comme un ange, si elle est posée en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle, suffit ; car c'est cette connexion qui donne la détermination qualitative, et c'est en cette *mise en connexion* que consiste tout approfondissement dans l'existence. Comparativement, relativement, devant un tribunal humain, conservée par la mémoire (et non par le resouvenir de l'éternité) une faute (entendue collectivement) ne suffit aucunement, et la somme de toutes les fautes pas davantage. Le nœud, cependant, consiste en ceci qu'il est précisément contraire à l'éthique de conduire sa vie dans le comparatif, dans le relatif, dans l'extérieur, et, en dernière analyse, d'avoir pour soi la correctionnelle, la justice de paix, un journal, quelques-uns des notables de sa petite ville, ou la plèbe de la capitale.

On trouve dans les vieux théologiens orthodoxes, quand ils défendent l'éternité des peines de l'enfer, l'idée que la grandeur du péché requiert une telle peine, et la grandeur du péché est déterminée par le fait que c'est un péché contre Dieu. Ce qui est naïf et extérieur, ici, est que tout se passe comme s'il y avait un droit et un tribunal, comme s'il y avait un tiers qui débat la question et exprime son avis dans l'affaire entre Dieu et l'homme. Cela produit toujours un effet naïf et extérieur quand un tiers parle de ce qui regarde essentiellement l'individu dans son isolement devant Dieu. Le naïf et l'extérieur disparaissent complètement quand c'est l'individu lui-même qui pose en connexion la représentation de Dieu et celle de sa faute, si petite que soit celle-ci — non, halte ! De cela l'individu ne sait rien, car, comme on sait, c'est le comparatif qui mène sur les

mauvais chemins. Du fait que la représentation de Dieu est là, la détermination de la faute se change en détermination qualitative. Avec le comparatif comme étalon la faute se change en quelque chose de quantitatif ; par rapport à la qualité absolue la faute devient dialectique en tant que qualité ¹.

La nature enfantine, la conscience comparative de la faute est reconnaissable à ceci qu'elle ne saisit pas l'exigence de l'existence, qui est la *mise en connexion*. Ainsi un être enfantin est, pour ce qui est de la pensée, reconnaissable à ce qu'il ne pense qu'occasionnellement, à propos de telle ou telle chose, et ensuite à quelque chose d'autre, à ce qu'au fond il n'a pas *une* mais beaucoup de pensées. Dans la conscience de la faute, l'être enfantin admet que ce qu'il a fait aujourd'hui par exemple dans telle et telle affaire, est coupable. Ensuite s'écoulent à nouveau huit jours où il est innocent, mais voici que le neuvième jour les choses se gâtent à nouveau. La conscience comparative de la faute est reconnaissable à ce qu'elle a son étalon en dehors d'elle, et quand le pasteur le dimanche fait usage d'un très grand étalon (sans pourtant se servir de celui de l'éternité), celui qui compare trouve effrayant ce dont il s'est rendu coupable. Le lundi, en bonne compagnie, cela ne lui apparaît plus si terrible, et ainsi le rapport extérieur détermine une façon de voir toute différente, à laquelle, malgré ses variations, il manque pourtant toujours une chose : la détermination essentielle de l'éternité.

La conscience essentielle de la faute est ainsi l'approfondissement le plus grand possible dans l'existence, et est aussi le moyen d'exprimer qu'un existant se rapporte à une béatitude éternelle (la conscience enfantine et comparative de la faute se rapporte à elle-même et au comparatif), par là l'expression pour le rapport est qu'il exprime la

¹ Dans le discours religieux on trouve parfois des exemples de la tactique opposée : l'orateur religieux, tout en vitupérant contre l'individu et en mettant sur sa tête la responsabilité de la faute, veut comparativement lui inculquer la totalité de la conscience de la faute. C'est justement ce qui ne se peut faire ; et plus on vitupère contre l'intéressé, plus on le rend abominable, beaucoup *plus* abominable que les autres hommes, plus on s'éloigne de son but, et on en est plus loin que jamais quand le pasteur gesticule au maximum, pour ne rien dire du coup d'œil ironique que cela permet de jeter sur l'état de l'âme de Sa Révérence. Il en va tout autrement, et mieux, quand l'orateur religieux « humble devant Dieu et soumis à la royale majesté de l'éthique », dans la crainte et le tremblement, met, même en ce qui le concerne, la faute en connexion avec la représentation d'une béatitude éternelle, en sorte que l'auditeur n'est pas irrité, mais influencé indirectement, en ce qu'il lui semble que le pasteur ne parle que pour lui-même. A la tribune c'est un beau geste de montrer du doigt Catilina, assis au banc des accusés. En chaire il vaut mieux se frapper soi-même la poitrine, surtout quand il est question de la totalité de la faute. Car quand le pasteur se frappe lui-même la poitrine il empêche toute comparaison, si au contraire il se donne comme modèle, nous avons de nouveau le comparatif.

disparité ¹. Pourtant, quelque décisive que soit la conscience de la faute, le rapport est toujours gêné par la disparité, en sorte que l'existant ne peut saisir le rapport, parce que la disparité ne cesse de s'interposer comme expression du rapport. Mais d'un autre côté ils ne se heurtent pourtant pas (la béatitude éternelle et l'existant) de telle façon que la rupture se produit en tant que telle, au contraire, ce n'est que quand ils sont maintenus ensemble que se reproduit essentiellement la disparité en tant que conscience décisive de la faute (non de celle-ci ou de celle-là).

Ceci veut dire que la conscience de la faute dans son essence git pourtant encore dans l'immanence, différente en cela de la conscience du péché ². Dans la conscience de la faute c'est le même sujet qui, en mettant la faute en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle, devient essentiellement coupable, mais l'identité du sujet est pourtant telle que la faute ne fait pas du sujet quelque chose d'autre, ce qui est la façon d'exprimer la rupture. Mais la rupture, en quoi consiste l'accentuation paradoxale de l'existence, ne peut apparaître dans le rapport entre un existant et l'éternel, parce que l'éternel environne de toutes parts l'existant et que la disparité reste donc à l'intérieur de l'immanence. Si la rupture doit se produire, l'éternel doit se déterminer lui-même comme quelque chose de temporel, comme étant dans le temps, comme historique, par quoi l'existant et l'éternel dans le temps ont entre eux l'éternité. Ceci est le paradoxe (au sujet duquel nous renvoyons au deuxième chapitre de la deuxième section et à la section B ci-dessous).

Dans la sphère religieuse le positif est reconnaissable au négatif, le rapport à une béatitude éternelle est reconnaissable à la souffrance (§ 2) ; maintenant l'expression négative est beaucoup plus forte : le

¹ C'est-à-dire : à l'intérieur de la détermination totalitaire dans laquelle nous nous trouvons maintenant. Le lecteur se rappellera (cf. le deuxième chapitre de la deuxième section, dans la discussion des *Miettes*) que celui qui accentue *paradoxalement* l'existence s'approfondit paradoxalement dans l'existence. Ceci est le spécifiquement chrétien et sera discuté à nouveau dans la section B. Les sphères se rapportent de la façon suivante : Immédiateté, compréhension finie, ironie, éthique avec ironie comme incognito, humour, sentiment religieux, avec humour comme incognito, — et finalement le chrétien, qui est reconnaissable à l'accentuation paradoxale de l'existence, au paradoxe, à la rupture avec l'immanence, et à l'absurde. Le sentiment religieux avec l'humour comme incognito n'est donc pas encore le sentiment religieux chrétien. Et même quand celui-ci est l'intériorité cachée, il se rapporte pourtant au paradoxe. En effet bien que l'humour ait aussi affaire avec les paradoxes, il s'exprime toujours à l'intérieur de l'immanence, et c'est toujours comme s'il savait quelque chose d'autre, d'où la plaisanterie.

² Voir ci-dessus, l'annexe à B.

rapport est reconnaissable à la totalité de la conscience de la faute. Comparée à la conscience de la faute comme signe distinctif, la souffrance pouvait apparaître comme un rapport direct (naturellement pas direct esthétiquement : la béatitude reconnaissable à la béatitude). Si l'on veut on peut dire que la conscience de la faute est le rapport de scandale. Pourtant il est plus exact de dire que la souffrance est la réaction directe d'un rapport de scandale, la conscience de la faute la réaction de scandale d'un rapport de scandale, pourtant, remarquons-le bien, encore et toujours à l'intérieur de l'immanence, malgré qu'un existant soit toujours empêché d'avoir sa vie en elle ou d'être *sub specie aeterni*, mais ne le puisse que dans une possibilité suspendue, non pas comme on suspend le concret pour trouver l'abstrait, mais comme on suspend l'abstrait parce qu'on se trouve dans le concret.

La conscience de la faute est l'expression décisive pour le pathos existentiel vis-à-vis d'une béatitude éternelle. Aussitôt qu'on retire la béatitude éternelle la conscience de la faute s'en va aussi, essentiellement, ou bien elle reste dans des déterminations enfantines, qui sont sur le même niveau que la détermination de valeur d'une censure d'écoliers, ou bien elle se change en légitime défense bourgeoise. L'expression décisive de la conscience de la faute est donc à nouveau la durée essentielle de cette conscience ou le souvenir éternel de la faute, parce qu'elle ne cesse d'être mise en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle. Il n'est donc pas ici question d'être comme un enfant qui se remet à être sage, à être « un bon enfant », mais pas non plus du laisser-aller de l'indulgence : tous les hommes, n'est-ce pas, sont ainsi. Rien qu'une faute, comme nous l'avons dit, et l'existant, qui se rapporte avec elle à une éternelle béatitude, est pris pour l'éternité, car la justice humaine ne condamne que pour la troisième fois à perpétuité, mais l'éternité condamne dès la première fois pour l'éternité. Il est pris pour l'éternité, attelé dans le harnais de la faute et ne s'en débarrasse jamais, non pas comme le chenal de trait que l'on dételle tout de même de temps en temps, non pas comme l'homme de journée qui a tout de même parfois un peu de liberté, même la nuit il n'est pas vraiment débarrassé du harnais. Appelez ce souvenir de la faute une chaîne et dites qu'elle n'est jamais retirée au prisonnier et vous ne décrivez encore qu'un côté de la réalité, car la chaîne ne représente que la privation de la liberté, mais le souvenir éternel de la faute est en même temps un fardeau qui doit être traîné dans le temps de lieu en lieu, C'est pourquoi appelez plutôt ce souvenir éternel de la faute : harnais et dites du prisonnier : il n'est jamais débarrassé du harnais. Car sa conscience est qu'il est changé d'une façon décisive, tandis que l'identité du sujet consiste pourtant en ce qu'il est lui-même, et qu'il en est conscient en mettant la faute en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle ¹. Mais il se

rapporte pourtant à une béatitude éternelle, et la conscience de la faute est une expression plus haute que la souffrance. Et dans la souffrance de la conscience de la faute, la faute est de nouveau à la fois adoucissante et cuisante, adoucissante parce qu'elle est l'expression de la liberté, telle que cette expression peut se manifester dans la sphère éthico-religieuse, où le positif est connaissable au négatif et la liberté à la faute, non pas directement esthétiquement : la liberté à la liberté.

Ainsi les choses vont à reculons : souffrir coupable est une expression plus basse que souffrir innocent, et pourtant c'est une expression plus haute, parce que le négatif est le signe d'un positif plus élevé. Un existant qui ne souffre qu'innocent ne se rapporte pas *eo ipso* à une béatitude éternelle, à moins que l'existant ne soit lui-même le paradoxe, détermination par laquelle nous nous trouvons dans une autre sphère ; en ce qui concerne tout existant pur et simple, il est vrai de dire que, s'il ne souffre qu'innocemment (ceci étant entendu naturellement d'une façon totale et non en ce sens que dans tel ou tel cas ou dans beaucoup de cas il souffre innocemment) il ne se rapporte pas à une béatitude éternelle et s'est soustrait par l'existence abstraite à la conscience de la faute. Ceci doit être maintenu pour que les sphères n'entrent pas en confusion, en sorte que nous ne glissions pas en arrière dans des considérations beaucoup plus basses que le sentiment religieux de l'intériorité cachée. Ce n'est que dans le religieux-paradoxal, dans le chrétien, et ce n'est que du paradoxe qu'il peut être vrai de dire que souffrir innocemment est une plus haute expression que souffrir coupable. Pour mettre de l'ordre dans les sphères totalitaires on se sert tout bonnement de l'humour comme terme pour la détermination du sentiment religieux de l'intériorité cachée, et de ce sentiment religieux comme terme pour la détermination du chrétien. Le chrétien est aussi reconnaissable à sa catégorie et partout où elle n'est pas là ou qu'on ne fait que pérorer à son sujet, le chrétien n'est pas là non plus, à moins que l'on admette que ce soit du christianisme de prononcer le nom du Christ, que dis-je, de profaner le nom du Christ.

Le souvenir éternel de la conscience de la faute est l'expression décisive de celle-ci, mais la plus forte expression du désespoir dans l'instant n'est pas du pathos existentiel. Se rapporter pathétiquement à une béatitude éternelle ne consiste jamais à faire une fois un effort violent, mais consiste en la constance du rapport, en la constance avec laquelle celui-ci est mis en connexion avec tout. Car c'est en cela pourtant que réside tout art d'exister et c'est de cela peut-être que les hommes manquent le plus. Quels saints vœux un homme ne sait-il pas

1 La conscience du péché est le paradoxe et par cela même il est tout à fait logique que l'existant ne découvre pas le paradoxe en lui mais l'apprenne du dehors. Ainsi l'identité est rompue.

faire à l'instant d'un péril mortel, mais quand celui-ci est passé, oui alors il est si vite et si complètement oublié, et pourquoi ? Parce qu'il ne sait pas mettre en connexion ; quand le péril de mort ne vient pas de l'extérieur il ne peut de lui-même le mettre en connexion avec son effort. Quand un volcan entre en éruption et que la terre tremble, ou quand la peste se répand dans le pays, avec quelle rapidité et quelle profondeur l'homme même le plus inculte, même le plus obtus, ne comprend-il pas l'insécurité de tout ! Mais ensuite, quand le danger est passé, oui, alors il ne peut pas le mettre en connexion avec lui, et c'est précisément alors qu'il devrait s'y employer. Car quand c'est l'existence qui fait pour lui cette mise en connexion, quand la furie des éléments déchaînés le sermonne avec une éloquence plus grande que celle du pasteur dominical, alors la compréhension vient presque de soi, oui, si facilement que la tâche consiste plutôt à empêcher le désespoir par la compréhension anticipée de la même chose.

Dans le souvenir éternel de la conscience de la faute l'existant se rapporte à une béatitude éternelle, pas néanmoins de telle façon qu'il en soit à proprement parler rapproché, car au contraire il en est à présent aussi éloigné que possible, mais pourtant il se rapporte à elle. Le dialectique qu'il y a ici, à l'intérieur néanmoins de l'immanence, freine puissamment pour potentialiser le pathos. Dans le rapport qui est à la base de la disparité, dans l'immanence pressentie qui est à la base de la disjonction de la dialectique, il est en liaison avec la béatitude comme par le fil le plus ténu, avec l'aide d'une possibilité qui ne cesse de s'évanouir, et c'est justement pour cela que le pathos est si fort, quand il existe.

La conscience de la faute est la chose décisive, et *une* seule faute, mise en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle, suffit, et pourtant de rien comme de la faute il n'est vrai de dire qu'elle se sème soi-même. Cependant c'est la faute totale qui est le décisif ; en comparaison avec quoi s'être rendu coupable quatorze fois est un jeu d'enfant — c'est pourquoi d'ailleurs la nature enfantine s'en tient toujours au nombre. Quand au contraire la conscience de la faute nouvelle est ramenée à l'absolue conscience de la faute, le souvenir éternel de la faute se trouve par là préservé, au cas où l'existant aurait été sur le point de l'oublier.

Que si, maintenant, l'on dit qu'aucun homme ne pourrait endurer un tel souvenir éternel de la faute, que cela devrait conduire à la folie ou à la mort, que l'on fasse bien attention à qui parle ainsi. Car l'intelligence finie tient très souvent de tels propos pour prêcher l'indulgence. Et ce discours manque rarement son effet, si seulement on est trois ou quatre de compagnie, car je doute que quelqu'un ait jamais pu dans la solitude se tromper soi-même par un tel discours, mais quand on est plusieurs de compagnie et que l'on entend comment les autres se conduisent, on ne se gêne pas tant ; comme ce

serait peu humain, d'ailleurs, de vouloir être meilleur que les autres ! Encore un faux-fuyant, car qui est seul avec l'idéal ne sait pas du tout s'il est meilleur ou pire que d'autres. Il est donc possible que ce souvenir éternel conduise à la folie ou à la mort. Eh bien, voyez, à la longue un homme ne peut pas non plus supporter le pain et l'eau, mais alors un médecin peut juger le régime qui doit être ordonné à un particulier, en sorte, remarquons-le bien, qu'il ne vive pas dans l'opulence, mais que la nourriture soit calculée si exactement qu'il puisse tout juste vivre. Justement parce que le pathos existentiel n'est pas celui de l'instant, mais celui de la durée, l'existant lui-même qui vit dans l'enthousiasme pathétique, et ne recherche pas, abâtardi par les us et coutumes, des échappatoires, s'efforcera de trouver le minimum d'oubli dont il a besoin pour tenir le coup, car il se rend compte lui-même que l'instantané est un malentendu. Mais, parce qu'il est impossible de trouver une certitude absolue dans ces raisonnements dialectiques, il déterminera à nouveau, malgré tout, la conscience de la faute d'une façon totale, par le fait qu'en ce qui concerne une béatitude éternelle il n'osera jamais dire qu'il a fait tout ce qu'il pouvait pour maintenir le souvenir de la faute.

En tant que détermination totale le concept de la faute appartient essentiellement à la sphère religieuse. Aussitôt que l'esthétique veut s'occuper de lui ce concept devient dialectique comme le bonheur et le malheur, ce par quoi tout entre en confusion. Esthétiquement la dialectique de la faute est celle-ci : l'individu est innocent, ensuite viennent la faute et l'innocence comme déterminations alternantes dans la vie, tantôt l'individu est coupable de ceci ou de cela, tantôt il est innocent. Si ceci ou cela n'était pas arrivé, alors l'individu n'aurait pas été coupable ; dans d'autres circonstances celui qui est maintenant regardé comme innocent aurait été coupable. Le *pro et contra* comme *summa summarum* (ainsi, pas un cas isolé de culpabilité ou de non-culpabilité à l'intérieur de la détermination totale de la faute) est l'objet de l'attention des tribunaux, de l'intérêt des romanciers, des commérages de quartier et de la méditation de certains pasteurs. Les catégories esthétiques sont facilement reconnaissables et l'on peut bien faire usage des noms de Dieu, du devoir, de la faute, etc., sans pour cela parler d'une façon éthique ou religieuse. L'esthétique consiste en ceci qu'en dernier ressort l'individu est en lui-même non-dialectique. L'un vit 60 ans, a été trois fois condamné et placé sous la surveillance de la police ; l'autre vit 60 ans, n'a jamais eu affaire avec la justice, mais on raconte certaines vilaines histoires sur son compte ; ou bien il vit 60 ans, un brave homme : et après ? En savons-nous davantage ? Non, nous avons au contraire à nous représenter comment des vies d'hommes peuvent, l'une après l'autre, s'écouler en bavardages, quand l'existant ne possède pas en lui-même l'intériorité qui est le pays natal et la patrie de toutes les déterminations de totalité.

Le discours religieux a essentiellement affaire avec la détermination de totalité. Il peut se servir d'un crime, d'une faiblesse, d'une négligence, bref de n'importe quelle chose particulière, mais il se distingue en tant que tel en ce qu'il s'élève toujours de cette chose à la détermination de totalité, en la mettant en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle. Car le discours religieux a toujours à faire avec la détermination de totalité, non pas du point de vue de la connaissance (en ce qu'on fait abstraction du détail particulier) mais existentiellement, et c'est donc son affaire d'amener le particulier par le bien ou par le mal, directement ou indirectement, sous la catégorie de totalité, non pas pour qu'il y disparaisse, mais pour qu'il soit mis ainsi en connexion avec le total. Si le discours religieux se développe en particularités, s'il distribue tantôt la louange tantôt le blâme, s'il reçoit certains *encomio publico ornatos* [formule d'admission aux examens], en rejette d'autres, alors il se confond avec un jury solennel d'examens pour adultes, si ce n'est qu'aucun nom n'est prononcé. Si le discours religieux croit pouvoir venir en aide à la police en tonnant contre les criminels qui lui échappent, alors il est de nouveau vrai de dire que, quand l'orateur religieux ne tonne pas en vertu de la détermination de totalité (qui est en elle-même si sérieuse qu'elle n'a pas besoin de beaucoup de violences gesticulatoires), qu'alors sa Révérence se confond avec une sorte d'agent de police qui, comme il sied, devrait se promener avec un bâton et être payé par la préfecture. Pour l'usage quotidien, dans le commerce de la vie, l'un est coupable en un point, l'autre en un autre et les choses en restent là ; un discours religieux au contraire a affaire avec l'intériorité où la détermination de totalité saisit l'homme. La détermination de totalité est le religieux, tout le reste, qui ne l'a pas, est essentiellement illusion, par quoi même le plus grand criminel est au fond innocent, et un brave homme est un saint.

Retenir éternellement, par la mémoire, la faute, est l'expression du pathos existentiel, sa plus haute expression, plus haute donc que la pénitence enthousiaste qui veut réparer la faute ¹. Cette façon de retenir la faute ne peut trouver son expression dans quelque chose d'extérieur, par quoi elle serait rendue finie ; elle appartient donc à l'intériorité cachée. Ici comme partout notre exposé n'offense personne, cela n'offense pas quelqu'un de dire de lui qu'il est religieux,

¹ Qu'on se rappelle que la rémission des péchés signifie la réparation paradoxale en vertu de l'absurde. Pour être seulement attentif à cela (combien elle est paradoxale) il faut qu'entre-temps s'interpose le souvenir éternel de la faute comme la plus haute expression du pathos existentiel, pour que les sphères n'entrent pas en confusion et pour que le chrétien ne soit pas compris dans les radotages et déterminations enfantines de la rémission des péchés qui appartiennent au plan où l'éthique n'a pas encore pénétré, ni à plus forte raison le religieux, ni à plus forte raison le chrétien.

de révéler ce qu'il cache ; cela n'offense pas quelqu'un de nier qu'il soit religieux, car le nœud consiste justement, n'est-ce pas, en ce que cela est caché — et que personne ne remarque quelque chose.

Je vais maintenant indiquer brièvement les conceptions de la faute et les conceptions de la réparation qui leur correspondent, conceptions qui sont plus basses que l'éternel souvenir de la faute, laquelle est la conception de l'intériorité cachée. Ayant été très circonstancié dans le paragraphe précédent, je peux me résumer plus brièvement ; car ce qui a été montré comme inférieur dans le paragraphe précédent doit ici de nouveau apparaître comme tel. Comme partout je ne prendrai aussi en considération que la catégorie, et c'est pourquoi je traiterai en même temps de ce qui, bien que souvent appelé chrétien, n'apparaît pas comme tel quand on le ramène à sa catégorie. Qu'un pasteur, et même un pasteur en soutane de soie, qu'un chrétien baptisé et patenté et classé avec les vrais chrétiens bricole quelque chose, ce quelque chose ne peut pourtant pas s'ériger en christianisme, de même que, de ce qu'un docteur écrit quelque chose sur un papier d'ordonnance, il ne suit pas sans plus que ce quelque chose est une médecine — ce peut être aussi n'importe quoi. Il n'y a rien dans le christianisme de si nouveau que ce n'ait été déjà apparemment dans le monde ¹ et pourtant tout est nouveau. Or quand quelqu'un fait usage du nom du christianisme ou du nom du Christ, mais que ses catégories (malgré ses expressions) ne sont rien moins que chrétiennes, est-ce du christianisme ? Ou quand quelqu'un (cf. le chapitre II de la première section) soutient qu'un homme ne peut pas avoir de

¹ Autrement le christianisme serait reconnaissable directement esthétiquement ; la nouveauté à la nouveauté, et alors tout serait de nouveau embrouillé. La nouveauté directe peut être le signe distinctif, par exemple pour une invention mécanique, et cette nouveauté peut par hasard être dialectique ; mais cette nouveauté peut aussi ne pas provoquer de scandale. Le scandale n'apparaît en dernière instance pour un individu qu'en ce qui concerne l'essentiel, quand on veut lui rendre nouveau ce qu'il croit posséder essentiellement. Qui n'a pas du tout de sentiment religieux ne peut sûrement pas non plus se scandaliser du christianisme ; et la raison pour laquelle le scandale était plus proche des juifs était qu'ils étaient plus proches du christianisme que personne. Si le christianisme avait simplement voulu ajouter quelque chose de nouveau à l'ancien il n'aurait pu éveiller qu'un scandale relatif ; mais précisément parce qu'il voulait prendre tout l'ancien et le rendre nouveau, le scandale était si proche. Si la nouveauté du christianisme n'avait jamais pénétré dans le cœur d'un homme en ce sens qu'avant lui rien de ce dont il s'imaginait que c'était le plus haut n'avait été à sa place, il n'aurait pas pu non plus éveiller de scandale. Justement parce que sa nouveauté n'est pas directe, mais doit d'abord supprimer une illusion, le scandale est possible. La nouveauté du christianisme a donc derrière elle, comme limite, le sentiment religieux éternel de l'intériorité cachée ; car, dans le rapport avec l'éternel, une nouveauté est évidemment un paradoxe. Si on le prend à tout hasard avec d'autres nouveautés, ou si on l'affirme en assurant que parmi toutes les nouveautés il est la plus remarquable, ce n'est que de l'esthétique.

disciples, et qu'un autre se pose comme un adepte de cette doctrine, n'y a-t-il pas alors un malentendu entre eux, malgré toutes les protestations du disciple sur l'admiration qu'il a pour son maître et sur le fait qu'il s'est entièrement approprié — le malentendu ? Le signe distinctif du christianisme est le paradoxe, le paradoxe absolu. Dès qu'une spéculation soi-disant chrétienne supprime le paradoxe et fait de cette suppression un moment [du processus spéculatif], toutes les sphères sont brouillées.

Plus basse, maintenant, est toute conception de la faute qui ne met pas celle-ci, par un souvenir éternel, en connexion avec le rapport à une béatitude éternelle, mais la met en connexion dans la mémoire avec quelque chose d'inférieur, quelque chose de comparatif (sa propre contingence ou celle des autres) et, entre les particularités de la faute, laisse pénétrer l'oubli. Ceci rend la vie facile et sans gêne, comme celle de l'enfant, car l'enfant a beaucoup de mémoire (dont la direction est vers l'extérieur) mais pas de souvenance, tout au plus l'intériorité de l'instant. Il subsiste toujours la question de savoir combien il y a de gens qui, en dernière instance, se rapportent d'une façon absolue à la détermination spirituelle, la question subsiste, je n'en dis pas plus, car il est bien possible que nous le fassions tous, en tant que l'intériorité cachée est justement cachée. Ceci seulement est certain, que la question n'est pas du tout la même que celle qui a trait à des forces, des degrés, de l'habileté, des connaissances, etc. L'homme le plus insignifiant peut parfaitement se rapporter à la détermination spirituelle tout aussi bien que l'homme le plus doué ; car l'intelligence, les connaissances et le talent sont pourtant un quoi, tandis que l'absolu du rapport spirituel est un comment par rapport à ce qu'on est, que ce soit peu ou beaucoup.

Plus basse est toute conception de la faute qui met celle-ci en connexion avec une béatitude éternelle momentanément, par exemple le dimanche ou au premier service divin du jour de l'an quand on est encore à jeun, et qu'on veut ensuite être libre toute la semaine ou toute l'année.

Une plus basse conception de la faute est toute médiation : car la médiation détache toujours du rapport absolu à l'absolu et laisse celui-ci s'épuiser en prédicats fragmentaires, dans le même sens qu'un billet de cent thalers en procure beaucoup d'un thaler. Mais le rapport absolu est justement absolu par le fait qu'il a son bien pour lui-même, qu'il se rapporte à l'absolu comme un joyau qu'on ne peut avoir que tout entier et qu'on ne peut changer. La médiation dispense l'homme d'approfondir la détermination de totalité et lui donne des occupations vers l'extérieur, en sorte que sa faute et sa punition sont orientées vers l'extérieur ; car le mot d'ordre et l'excuse de la médiation est que l'extérieur est l'intérieur et l'intérieur l'extérieur, par quoi le rapport absolu à l'absolu est aboli.

De même que la conception de la faute est plus basse, de même à chacune de ces conceptions correspond une réparation qui est plus basse que cette conception la plus haute : l'éternelle souvenance, laquelle n'accepte donc aucune réparation, tandis que l'immanence, qui est à sa base, et au dedans de laquelle gît le dialectique, renferme pourtant une possibilité pressentie.

Une réparation plus basse est le concept bourgeois de la punition. Ce concept correspond à telle ou telle faute et se trouve donc tout à fait en dehors de la détermination de totalité.

Une réparation plus basse est le concept esthétique-métaphysique de la Némésis. La Némésis est extérieurement dialectique, est la conséquence de l'extériorité ou la justice naturelle. L'esthétique est l'intériorité qui n'est pas manifestée, d'où il suit que ce que l'intériorité est, ou doit être, doit se montrer extérieurement. C'est comme quand dans une tragédie le héros du temps passé se manifeste comme un fantôme au dormeur : le spectateur doit voir le fantôme, bien que le fait qu'il se montre soit l'intériorité du dormeur. Il en est de même avec la conscience de la faute : l'intériorité devient extériorité. Il suit de là qu'on pourrait voir les furies, mais leur visibilité rend justement l'intériorité moins terrible, et justement en raison de leur visibilité il y avait pour elles une limite : les furies n'avaient pas la permission d'entrer dans le temple. Quand par contre on va jusqu'à ne prendre la conscience de la faute que comme un remords cuisant pour une faute particulière, son caractère caché est justement ce qui est terrible ; car, le remords, personne ne peut le voir, et il franchit avec soi tous les seuils. Mais la visibilité des furies exprime symboliquement la commensurabilité de l'extérieur et de l'intérieur, par quoi la conscience de la faute perd son infinité, et la réparation réside en la souffrance de la punition temporelle, et la réconciliation réside en la mort, et tout finit dans l'élévation mélancolique qui est l'adoucissement de la mort, que tout est maintenant fini et qu'il n'y avait pas de faute éternelle.

Une réparation plus basse est toute pénitence faite de soi-même, non seulement parce qu'elle est faite de soi-même, mais parce que même la pénitence la plus enthousiaste ramène pourtant la faute à quelque chose de fini en la rendant commensurable, tandis que c'est son mérite qu'elle découvre une faute à l'intérieur, qui se dérobe à l'attention non seulement de la police, mais aussi de la Némésis. Ce qui a été dit du mouvement monastique du moyen âge est vrai ici de nouveau : ayons un profond respect pour la pénitence du moyen âge. Elle est tout de même un essai enfantin et enthousiaste dans le grand, et celui-là doit vraiment avoir perdu toute imagination, et par sa grande intelligence être devenu autant dire complètement idiot, qui ne peut se mettre dans la peau du moyen âge et peut vraiment prôner le manque de mémoire et l'étourderie et le « regarde mon voisin » comme quelque chose de plus vrai. Car si la pénitence du moyen âge

avait quelque chose de faux, elle était pourtant une erreur touchante et enthousiaste, et si la fausse représentation de Dieu, d'après laquelle il doit se complaire à ce qu'un homme se donne la discipline, est entachée d'irréflexion et d'étourderie, c'est pourtant une fausseté encore plus affreuse de laisser continuellement Dieu, si j'ose dire, jouer dehors, et de se consoler avec la pensée qu'on n'est pas passé en jugement et qu'on est même conducteur de cotillon à son club. Le moyen âge, au contraire, laisse pour ainsi dire Dieu jouer sa partie dans le jeu ; bien entendu les représentations sont assez enfantines, mais Dieu est pourtant absolument présent. Que l'on essaie l'expérience de pensée suivante : un homme met en connexion sa faute avec la représentation d'une béatitude éternelle, il est donc, justement par là, seul avec lui-même, avec sa faute et avec Dieu (là est le vrai, par rapport à tout l'affairement des choses relatives et à l'insouciance grégaire), que l'on s'imagine ses méditations désespérées pour savoir s'il n'y a pourtant pas quelque chose qu'il pourrait trouver pour réparer la faute, que l'on se représente ces pénibles efforts inventifs pour essayer de trouver quelque chose qui puisse le réconcilier avec Dieu, et qu'on rie, si on le peut, de ce malheureux qui trouve la pénitence, si, comme cela se fait toujours dans une expérience, on admet que c'est son intention et son désir sincères que Dieu se laisse pourtant toucher et adoucir par toute cette souffrance. Certes, il y a quelque chose de comique là-dedans, car cette conception fait de Dieu une figure fantastique, un Holopherne, un pacha orné de trois queues de cheval, à qui une pareille chose peut plaire : mais vaut-il mieux mettre Dieu à l'écart et le changer en un titre honorifique ou en un pédant qui est assis au ciel et ne peut venir jusqu'à nous, en sorte que personne ne le remarque parce que son action ne touche l'individu que par l'intermédiaire de la masse compacte des causes secondes, vaut-il mieux mettre Dieu de côté en l'enfermant par ruse dans des lois naturelles et dans le développement nécessaire de l'immanence ! Non, ayons un profond respect pour la pénitence du moyen âge et pour ce qui, en dehors du christianisme, présente des analogies avec elle, il s'y trouve toujours ceci de vrai que l'individu ne se rapporte pas à l'idéal à travers sa génération, ou l'État, ou le siècle, ou le cours du marché appliqué aux hommes dans la ville où il habite (ce qui signifie être empêché de se rapporter à lui), mais se rapporte à l'idéal, même s'il ne l'a pas compris. Que ne peut pas imaginer une jeune fille pour se réconcilier avec celui qu'elle aime quand elle le croit fâché ? Même si elle invente quelque chose de risible, l'amour ne sanctifie-t-il pas en elle le risible ? Et le vrai en elle n'est-il pas qu'elle se rapporte idéalement à son amour dans l'originalité amoureuse de sa représentation, et ne cherche donc pas la compagnie d'une péronnelle qui puisse lui raconter comment les autres jeunes filles traitent leurs amoureux ? Quiconque a un œil pour les

catégories voit facilement que la première jeune fille n'est comique que pour une conception plus pure qui, donc, lui sourit avec bienveillance pour l'aider vers un avenir meilleur, mais ne cesse d'éprouver un profond respect devant sa passion ; il voit aussi qu'une péronnelle, au contraire, une coureuse qui ne sait rien que de troisième main, est en tant qu'amoureuse absolument comique, car chez une amoureuse de telles connaissances à côté sont un indice de légèreté de sentiment, qui, pire que l'infidélité, montre qu'il n'y a rien en elle dont elle puisse être fidèle.

Et, de même, le religieux qui s'égare ainsi dans l'originel, la passion originelle jette sur lui une lumière bienfaisante si on le compare avec le religieux qui sait bien par la rue, par le journal, par le club, comment on traite Dieu, comment d'autres chrétiens savent le prendre. Par suite de l'enchevêtrement avec l'idée de l'État, et de la collectivité, et de la communauté, et de la société, Dieu ne peut plus atteindre directement l'individu. Quelque grande que puisse être la colère de Dieu, la punition qui doit atteindre le coupable doit pourtant passer par toutes les instances de l'objectivité : de cette façon on a mis Dieu dehors dans les *termini* philosophiques les plus obligeants et les plus flatteurs. On désire ardemment avoir une représentation de Dieu toujours plus vraie, mais on semble oublier les premiers principes : que l'on doit craindre Dieu. Un religieux objectif dans la masse objective des hommes ne craint pas Dieu ; il ne l'entend pas dans le tonnerre, car c'est une loi naturelle, et peut-être a-t-il raison ; il ne le voit pas dans les événements, car c'est la nécessité de l'immanence de cause à effet, et peut-être a-t-il raison ; mais alors l'intériorité de la solitude devant Dieu ? Oui c'est trop peu de choses pour lui, il ne la connaît pas, lui qui se préoccupe de réaliser l'objectif.

Que notre époque soit plus immorale que d'autres, je ne veux pas en décider ; mais comme la pénitence dégénérée était la forme d'immoralité particulière à une certaine époque du moyen âge, celle de notre temps pourrait facilement devenir une faiblesse fantastico-éthique, une décomposition voluptueuse et molle du désespoir dans lequel les individus, comme dans un rêve, cherchent à tâtons la représentation de Dieu sans en éprouver aucune terreur ; se vantant au contraire de cette supériorité qui, dans le vertige de la pensée, leur fait pressentir Dieu en quelque sorte, dans l'indéterminé, avec l'indétermination de l'impersonnalité entretenant des rapports fantastiques avec lui, dont l'existence devient à peu près analogue à celle des ondines. Et la même chose peut facilement se répéter dans le rapport de l'individu avec lui-même, en sorte que l'éthique et la responsabilité et la force d'agir et l'isolement bienfaisant du repentir s'évaporent en une richesse spirituelle de dissolution, où l'individu rêve métaphysiquement de lui-même (à moins que ce ne soit la métaphysique qui rêve de lui), se confond avec la Grèce, Rome, la Chine,

l'Histoire Mondiale, notre époque, le siècle ; saisit d'une façon immanente la nécessité de son propre développement, et alors laisse de nouveau son propre moi devenir sur le tout comme une tache de moisissure, oubliant que, même si la mort transforme en poussière le corps d'un homme et le mélange avec les éléments, il est pourtant horrible de devenir, vivant, une moisissure sur le développement immanent de l'infini. Péchons plutôt, alors, péchons carrément, séduisons des jeunes filles, assassinons des hommes, faisons du brigandage sur la grand'route : cela au moins on peut s'en repentir, et Dieu peut tout de même avoir prise sur nous. Mais cette distinction qui s'est élevée à un tel niveau, on ne peut s'en repentir que difficilement ; elle a une apparence de profondeur qui fait illusion. Alors mieux vaut se moquer carrément de Dieu, comme cela arrivait autrefois dans le monde, cela doit en tous cas être préféré à cette importance débilatante avec laquelle on veut prouver l'existence de Dieu. Prouver en effet l'existence de quelqu'un qui existe est le plus éhonté des attentats, car c'est une tentative pour le rendre risible. Mais le malheur est qu'on ne s'en doute même pas, qu'on le considère tout à fait sérieusement comme une pieuse entreprise. Comment, pourtant, peut-on avoir l'idée de prouver qu'il existe, si ce n'est parce que l'on s'est permis de l'ignorer ; et voici qu'on rend la chose encore pire en lui prouvant son existence devant le nez. L'existence ou la présence d'un roi s'exprime généralement à sa façon par la soumission et obséquiosité : que dirait-on si l'on voulait prouver en sa souveraine présence qu'il existe ? Le prouve-t-on alors ? Non, on se moque de lui ; car on prouve sa présence par l'expression de la soumission, celle-ci pouvant d'ailleurs être très différente selon les usages du pays : et de même on prouve l'existence de Dieu par l'adoration — non par des preuves. Un pauvre écrivain que, plus tard, un savant tire de l'obscurité de l'oubli doit naturellement être très content que le chercheur réussisse à prouver son existence : mais un omniprésent ne peut être mis dans ce risible embarras que par la pieuse bévée d'un penseur.

Mais si ceci peut arriver, ou si cela arrive à une certaine époque, d'où cela vient-il si ce n'est justement de ce qu'on met de côté la conscience de la faute ? Comme la monnaie de papier peut être un important moyen de circulation entre les hommes, mais est en soi une quantité chimérique, si en dernier ressort il n'y a pas de valeurs pour la gager, de même la conception conventionnelle comparative, extérieure, bourgeoise, de l'éthique est d'une façon générale tout à fait utilisable, mais si l'on oublie que les valeurs de l'éthique doivent être dans l'intériorité de l'individu ou nulle part, si toute une génération peut oublier cela, elle est, même en admettant (ce qui d'ailleurs ne peut pas du tout être considéré comme une conséquence naturelle de la culture et de la civilisation) qu'il n'existe pas un seul criminel

mais seulement des honnêtes gens — elle est tout de même essentiellement appauvrie éthiquement et essentiellement en faillite. Dans le commerce de la vie il est tout à fait correct de considérer chaque tiers comme un tiers, mais si cette pratique conduit les individus particuliers à se regarder eux-mêmes devant Dieu comme des tiers, c'est-à-dire seulement de l'extérieur, alors l'éthique est perdue, l'intériorité morte, la pensée de Dieu devenue sans signification, l'idéalité disparue, car celui dont l'intériorité ne reflète pas l'idéal, il n'a pas d'idéalité. Par rapport à la foule des hommes, c'est-à-dire quand l'individu particulier regarde les autres (mais cela tourne en rond, car chacun est à son tour le particulier par rapport aux autres) il est correct de se servir d'un étalon comparatif, mais quand cet usage de l'étalon comparatif acquiert une telle prépondérance que l'individu s'en sert vis-à-vis de lui-même dans son être le plus intérieur : alors l'éthique a pris la porte et, ainsi démonétisée, elle pourrait très bien chercher une place dans un journal commercial sous la rubrique : prix moyens, qualités moyennes.

Ce qui était respectable dans la pénitence du moyen âge était que l'individu, en ce qui le concernait lui-même, se servait de l'étalon absolu. Si l'on ne connaît rien de plus haut que le comparatif, l'étalon bien réglé, bourgeois, province et sectaire, on ne doit pas sourire du moyen âge. Tout le monde est pourtant d'accord pour trouver que la morale petit-bourgeoise est comique. Mais qu'est-ce donc que la morale petit-bourgeoise ? Ne peut-on pas être petit-bourgeois dans une grande ville ? Pourquoi pas ? Être petit-bourgeois consiste toujours, dans ses rapports avec l'essentiel, à faire usage du relatif comme étant l'absolu. Que bien des gens ne remarquent pas cela, sauf quand la relativité dont on se sert saute aux yeux, montre seulement combien ils sont bornés en ce qui concerne le comique. Il en est de la morale petit-bourgeoise comme de l'ironie, chaque homme et jusqu'au plus insignifiant bousille dans l'ironie, mais là où l'ironie commence à proprement parler, il n'y a plus personne, et la légion de tous ceux qui sont relativement ironiques chacun pour soi par rapport à ceux qui sont au-dessous d'eux, se tourne avec irritation contre le vrai ironiste. On rit à Copenhague de ce que quelqu'un soit le meilleur sujet de Kjøge [petite ville au sud de Copenhague], mais être le meilleur sujet de Copenhague est tout aussi risible, car l'éthique et l'éthico-religieux n'a rien du tout à faire avec le comparatif. Tout étalon comparatif, que ce soit celui de Kjøge ou celui de Copenhague, ou celui de notre époque, ou celui du siècle est, s'il doit être l'absolu, petit-bourgeois.

Aussitôt, par contre, que l'individu se tourne vers lui-même avec l'exigence absolue, interviennent aussi des analogies avec la pénitence volontaire, même si celles-ci ne s'expriment pas si naïvement, et surtout, conservées dans le secret de l'intériorité, sont protégées

contre l'extériorité ostentatoire qui devient si facilement une invitation au malentendu, aussi nuisible pour l'individu lui-même que pour les autres. Car toute comparaison retarde la décision et c'est pourquoi la médiocrité la tient en si haute estime et attrape si possible tout le monde dans le filet pitoyable de son amitié, que l'on soit, une fois prisonnier, admiré comme un sujet extraordinaire — parmi les médiocres, ou que l'on soit tendrement embrassé par ses pareils. Il est parfaitement dans l'ordre que chacun, même l'homme le plus remarquable en tant que tiers, se serve vis-à-vis d'un autre, que ce soit par compassion ou pour toute autre raison, d'un étalon inférieur à celui qu'il doit et peut avoir en lui dans le recueillement en face de l'idéal. Il suit de là que quiconque accuse les hommes comme si c'étaient eux qui le pervertissaient, radote, et ne fait que se dénoncer lui-même, s'étant dérobé à sa tâche pour s'en donner une autre par voie détournée, car pourquoi ne s'y est-il pas opposé, et pourquoi continue-t-il dans cette voie au lieu de rattraper si possible ce qui était perdu en cherchant silencieusement l'étalon idéal dans son for intérieur ? Certes, un homme peut exiger de lui-même des efforts que lui déconseillerait l'ami le mieux intentionné s'il les connaissait ; mais que personne n'accuse son ami, que chacun au contraire s'accuse soi-même pour avoir cherché, par des marchandages, cet adoucissement. Quiconque a réellement risqué sa vie connaît l'étalon du silence ; car un ami ne peut et ne doit jamais conseiller cela, tout simplement parce que celui qui, quand il veut risquer sa vie, a besoin d'un confident pour considérer la chose avec lui n'est pas en mesure de le faire. Mais quand l'affaire devient chaude et qu'il s'agit de faire le dernier effort, alors on fait un saut en arrière, alors on cherche du soulagement auprès d'un confident et l'on obtient le bon conseil : épargne-toi toi-même. Là-dessus le temps passe et le besoin s'apaise. Et quand, plus tard, on est visité par un souvenir, alors on accuse les hommes, nouvelle preuve que l'on s'est perdu soi-même et que l'on a égaré son idéalité parmi des affaires en souffrance. Au contraire celui qui se tait n'accuse personne que lui-même, n'offense personne par son effort, car c'est sa conviction victorieuse que dans chaque homme vit et doit vivre cette conscience de l'idéal qui exige tout et ne devient une consolation que dans l'anéantissement devant Dieu. Se fasse donc qui veut porte-parole de la médiocrité pour grogner et faire du bruit contre Lui : mais s'il est permis de se défendre contre un brigand sur la grand'route il y a aussi une légitime défense contre les tracasseries de la médiocrité, défense permise et agréable à Dieu plus que toute autre — elle s'appelle le silence. Dans le rapport du silence à l'idéal il y a un jugement sur un homme, malheur à celui qui, en tant que tiers, se permettrait de juger ainsi un homme ; de ce jugement il n'y a pas d'appel car il est absolument le plus haut. Mais il y a une échappatoire, et alors on

obtient un jugement incomparablement plus doux. Et quand, alors, il arrive qu'on rêve à nouveau sa vie, on prend peur et on accuse les hommes, nouvelle preuve que notre affaire personnelle se trouve encore et toujours devant le forum de la médiocrité. Dans le rapport du silence à l'idéal il y a un étalon qui même de la plus grande tension fait une bagatelle, qui transforme un effort poursuivi d'année en année en un « pas de coq » [*Haneffed* : chose insignifiante, un rien] — par contre on fait sans effort des pas de géant dans le bavardage. Or, quand le découragement a pris le dessus chez un homme, quand il a trouvé cruel de la part du Très-Haut que tout son effort mis en connexion avec lui s'évanouisse comme rien, quand il n'a pu supporter que le chemin et l'étalon de l'idéal soit l'impraticabilité, alors il a cherché du soulagement, et l'a trouvé auprès de quelqu'un qui peut-être avait sincèrement les meilleures intentions, qui a fait ce qu'on peut et doit demander d'un tiers, et il l'en remercia, jusqu'à ce qu'il en vînt à accuser niaisement les hommes, n'étant arrivé à rien, même sur la voie facilement carrossable de la médiocrité. Dans les relations entre le silence et l'idéal il manque un mot, de l'absence duquel on ne s'aperçoit pas parce que ce qu'il désigne n'existe pas non plus : c'est le mot excuse. Dehors, dans le bruit des conversations et dans les relations chuchotantes entre voisins ce mot est essentiel et a d'innombrables applications. — Ceci soit dit à l'honneur de l'idéalité du silence. Qui vit ainsi ne peut pas le dire, car il est silencieux ; eh bien, je le dis donc, et n'ai par conséquent pas besoin d'ajouter que je ne me donne pas pour quelqu'un qui vit ainsi.

Qui se tourne vers lui-même avec l'étalon absolu ne pourra donc naturellement vivre dans la félicité, du fait qu'exécutant les commandements, n'ayant pas maille à partir avec la justice et passant pour un excellent homme auprès de la clique des régénérés, il serait si mignon qu'à moins de mourir bientôt il deviendrait rapidement trop parfait pour cette terre. Au contraire il découvrira toujours en soi de nouvelles fautes et les découvrira à nouveau à l'intérieur de la détermination totalitaire de la faute. Mais c'est une idée profondément enracinée dans la nature humaine que la faute exige une punition. Il n'y a pas loin de là à tomber sur quelque chose, peut-être un travail pénible (même s'il est conçu dialectiquement de manière à pouvoir être utile à d'autres, comme la bienfaisance aux nécessiteux), ou le fait de se refuser quelque chose qu'on désire, etc. Ceci est-il donc risible ? Je le trouve enfantin et beau. Et pourtant c'est une chose analogue à la pénitence volontaire, mais, quelque bien intentionné que cela puisse être, cela fait de la faute quelque chose de fini. Il y a là une espérance enfantine et un souhait enfantin, que tout puisse redevenir bien, un enfantillage en comparaison de quoi le souvenir de la faute dans l'intériorité cachée est d'un sérieux terrible. Qu'est-ce qui rend si facile la vie de l'enfant ? Qu'on y dit si souvent : « nous

sommes quittes » et qu'elle recommence de plus belle. L'enfantillage de la pénitence volontaire consiste en ce que l'individu veut quand même s'imaginer pieusement que la punition est pire que le souvenir de la faute. Non, la punition la plus grave est justement le souvenir. Pour l'enfant c'est la punition ce qu'il y a de plus grave, parce que l'enfant n'a pas de mémoire. Il pense à peu près : si seulement je peux échapper à la punition je serai déjà joyeux et content. Mais qu'est-ce que l'intériorité ? C'est le souvenir. Chez les hommes comparatifs à la douzaine, qui sont comme la plupart des gens ici dans la ville et se ressemblent comme des soldats de plomb dans leur boîte, l'irréfléchi est qu'il manque à toutes leurs comparaisons un vrai *tertium comparationis* ; l'intériorité enfantine chez ceux qui sont plus âgés est l'attention sur soi-même, mais ce qui trompe est la quittance. Le sérieux au contraire est le souvenir éternel qu'il ne faut pas précisément confondre avec le sérieux : se marier, avoir des enfants, avoir la goutte, faire passer des examens théologiques, être député, ou même bourreau.

L'humour, en tant que zone limite du sentiment religieux de l'intériorité cachée, appréhende la totalité de la conscience de la faute. L'humoriste parle donc rarement de telle ou telle faute parce qu'il saisit le total, ou il souligne à l'occasion telle ou telle faute particulière, parce que la totalité se trouve par elle indirectement exprimée. L'humoristique apparaît du fait qu'on laisse l'enfantin se réfléchir dans la conscience totale. La culture de l'esprit sous le rapport de l'absolu mise en connexion avec l'âme enfantine donne l'humour. On rencontre assez souvent d'excellents hommes de grande taille, confirmés, qui bien que plus vieux, agissent comme des enfants et ont l'air d'en être, et qui, à quarante ans encore, devraient être considérés comme des enfants sur qui on pourrait fonder de grands espoirs si l'usage était que chacun vive jusqu'à 250 ans. Mais la puérité, la gaminerie, est très différente de l'humour. L'humoriste possède l'enfantin mais n'est pas possédé par lui. Il l'empêche toujours de s'exprimer directement, mais ne le laisse briller qu'à travers une culture accomplie. C'est pourquoi quand on met ensemble un homme de grande culture et un enfant ils découvrent toujours de concert l'humoristique : l'enfant l'exprime et n'en sait rien, l'humoriste sait que cela a été exprimé. Par contre un homme de culture relative mis en connexion avec un enfant ne découvre rien, parce qu'il ignore l'enfant et sa nature.

Je me souviens d'une réplique, dans une certaine situation, que je vais raconter ici. C'était dans un des petits groupes qui se forment de façon transitoire à l'intérieur d'une plus grande société, une jeune femme, à propos d'un événement malheureux dont il était question, exprimait, non sans grâce, son amertume de la vie qui tient si peu ce qu'elle promet. « Ah ! l'enfance heureuse, ou plutôt le bonheur de

l'enfant ! » Elle se tut, se pencha vers un enfant qui se cramponnait tendrement à sa robe et lui caressa la joue. Un de ceux qui prenaient part à la conversation et qui montrait par son émotion qu'il sympathisait avec la jeune femme continua : « Oui, et surtout le bonheur de l'enfance de recevoir des coups » ¹, sur quoi il se détourna pour parler à la maîtresse de maison qui justement passait.

¹ Quand la réplique tomba, on en rit. Ceci était un pur malentendu. On prit la réplique pour de l'ironie, ce qu'elle n'était pas du tout. Si elle en avait été son auteur aurait été un ironiste médiocre ; car elle contenait une résonance de douleur qui est tout à fait incorrecte dans l'ironie. La réplique était de l'humour et par suite rendait la situation ironique par un malentendu. Ceci est à nouveau tout à fait dans l'ordre, car une réplique ironique ne peut rendre la situation ironique, elle peut tout au plus rendre conscient que la situation est telle, par contre une réplique humoristique peut rendre la situation ironique. L'ironiste s'affirme lui-même et empêche une atmosphère de confiance [le texte emploie le mot français *situation*] de se créer, par contre, la douleur cachée de l'humoriste contient une sympathie, par quoi il contribue lui-même à créer cette atmosphère et par quoi une situation ironique devient possible. Mais on confond très souvent ce qui est dit ironiquement avec ce qui, quand c'est dit, peut produire un effet ironique dans la conjoncture [*situation*]. Dans le cas présent elle devint ironique par le fait que l'on rit et que l'on prit la réplique pour une taquinerie, sans remarquer qu'elle contenait, en ce qui concerne le bonheur de l'enfance, beaucoup plus de mélancolie que la phrase de la jeune femme. La conception mélancolique de l'enfance est hiérarchiquement plus haute que la conception contraire, de laquelle on jette sur elle un regard d'envie. Mais la conception la plus opposée est le souvenir éternel de la faute et le désir le plus mélancolique s'exprime très correctement par le désir de recevoir des coups. Quand la jeune femme parlait on était quelque peu ému, par la réplique de l'humoriste on fut, bien qu'on, rit, presque choqué, et pourtant il disait quelque chose de beaucoup plus profond. Soupirer vers le bonheur de l'enfance quand on est plongé dans les bavardages de la vie, dans les ennuis et les rancœurs, oui, dans le sérieux maussade des soucis matériels et même dans la souffrance quotidienne d'un mariage malheureux, n'est pourtant pas, à beaucoup près, aussi mélancolique que de le faire du point de vue du souvenir éternel de la faute, et c'est sur ce souvenir que réfléchissait tristement l'humoriste, car, du point de vue de la conscience totale de la faute, soupirer vers la prétendue représentation de la pure innocence de l'enfant est à proprement parler de la niaiserie, bien que les hommes ... superficiels s'en servent souvent pour émouvoir. La réplique n'était pas une taquinerie discourtoise, elle était au contraire sympathisante. — On raconte de Socrate qu'un homme était venu le voir et s'était plaint à lui de ce que les gens le calomniaient en son absence ; Socrate répondit : « Doit-on se plaindre d'une pareille chose, je me moque tellement de ce que les gens font en mon absence, qu'ils peuvent même me battre en mon absence si cela leur fait plaisir. » Cette réplique est de l'ironie correcte, elle est exempte de la sympathie avec laquelle Socrate aurait pu constituer avec l'autre une atmosphère de confiance [*situation*] (et la loi pour l'ironie taquine consiste tout simplement en ceci que l'astuce de l'ironiste ne cesse d'empêcher l'entretien d'être un entretien, malgré qu'à tous égards il ait l'air d'en être un et même peut-être un cordial ; elle est, même si elle s'oriente vers l'éthique, une taquinerie ironique pour encourager l'homme à acquérir de l'assurance. C'est donc tout à fait à juste titre que Socrate en dit moins

Justement parce que la plaisanterie de l'humour réside en la rétraction (une amorce de profondeur qui est rétractée) elle a naturellement souvent recours à l'enfance. Si un homme comme Kant, qui se tient au sommet de la connaissance, disait à propos des preuves de l'existence de Dieu : oui, je n'en sais pas plus là-dessus que ce que mon père m'a dit, qu'il en est ainsi : ceci serait de l'humour et en dirait réellement plus que tout un livre sur les preuves, si ce livre oubliait cela. Mais justement parce que dans l'humour il y a toujours une souffrance cachée, il y a aussi de la sympathie. Dans l'ironie il n'y a pas de sympathie, l'ironie est affirmation de soi-même et c'est pourquoi elle sympathise très indirectement non avec un être humain mais avec l'idée de l'affirmation de soi, idée qui est une possibilité pour chaque homme. C'est pourquoi chez la femme on trouve souvent de l'humour mais jamais d'ironie. S'y essaie-t-elle, cela lui va mal, et une nature vraiment féminine considérera l'ironie comme une sorte de cruauté.

L'humour réfléchit sur la conscience de la faute dans sa totalité, et c'est pourquoi il est plus vrai que toute mesure ou jauge comparative. Mais le profond est rétracté dans le plaisant, tout à fait comme précédemment dans la conception de la souffrance. L'humour saisit le tout, mais, justement quand il se dispose à l'expliquer, il devient impatient et rétracte tout : « ce serait trop long et trop profond, c'est pourquoi je rétracte tout et rembourse l'argent. » « Nous sommes tous pécheurs », dirait un humoriste, « nous tombons maintes fois et nous cassons en beaucoup de morceaux, nous tous qui appartenons à l'espèce animale appelée homme que Buffon décrit ainsi ... » Sur quoi pourrait suivre une définition d'histoire naturelle pure. Le contraste a atteint ici son sommet : le contraste entre un individu qui possède dans le souvenir éternel la totalité de la conscience de la faute, et un exemplaire d'une espèce animale. C'est pourquoi il n'y a

que son interlocuteur, car calomnier est pourtant quelque chose, mais battre quelqu'un en son absence ne signifie rien. Par contre, une réplique humoristique doit toujours, bien que cachée dans la plaisanterie, contenir quelque chose de profond et doit donc en dire plus. Ainsi, quand quelqu'un s'adresse à un ironiste pour lui faire une confidence sous le sceau du secret et que celui-ci répond : « comptez sur moi, on peut sans hésiter me confier un secret car je l'oublie aussi vite qu'il est dit » le caractère confidentiel de l'entretien se trouve ici très correctement détruit avec l'aide de la dialectique abstraite. Si l'autre lui confie réellement son secret, ils parlent naturellement ensemble, mais s'il doit s'agir d'une conversation intime, alors c'est un malentendu. Si par contre cet homme poursuivi par la calomnie, au lieu de s'adresser à Socrate, avait parlé à une jeune fille et s'était plaint à elle de celui-ci et de celui-là qui avait dit du mal de lui en son absence et si la jeune fille avait répondu : alors je peux dire que j'ai de la chance car, moi, il m'a complètement oubliée, cette réplique a une résonance d'humour, encore qu'elle ne soit pas humoristique dans la mesure où elle ne reflète aucune détermination totalitaire, dont l'antithèse spécifique constitue l'humour.

pas non plus d'analogie à la métamorphose d'un homme, en tant qu'il subit l'expérience suprême, je veux dire, se place sous la détermination absolue de l'esprit. Une plante est, en germe, ce qu'elle sera essentiellement quand elle sera développée, et de même un animal ; par contre il n'en est pas ainsi pour un enfant, quelle que puisse être d'ailleurs la raison pour laquelle il y en a beaucoup dans chaque génération qui n'arrivent jamais à être placés sous la détermination absolue de l'esprit¹. L'oscillation humoristique de l'individu à l'espèce est d'ailleurs un pas en arrière vers des déterminations esthétiques et ce n'est pas du tout en elle que gît ce qu'il y a de profond dans l'humour. Le religieux est la totalité de la conscience de la faute chez un particulier, devant Dieu, par rapport à une éternelle béatitude. L'humour réfléchit là-dessus mais le rétracte de nouveau. Du point de vue religieux en effet l'espèce est une catégorie plus basse que l'individu, et se cacher derrière l'espèce est un faux-fuyant².

L'humour met le souvenir éternel de la faute en connexion avec tout, mais ne se rapporte pas lui-même dans ce souvenir à une béatitude éternelle. Maintenant nous en sommes à l'intériorité cachée. Le souvenir éternel de la faute ne se laisse pas exprimer à l'extérieur, il est incommensurable, parce que chaque expression extérieure rend la faute finie. Mais le souvenir éternel de la faute par l'intériorité cachée n'est pourtant pas non plus du désespoir ; car le désespoir est toujours l'infini, l'éternel, le total à l'instant de l'impatience, et tout désespoir est une espèce d'emportement. Non, le souvenir éternel est le signe distinctif du rapport à une éternelle béatitude, aussi loin que possible d'être le signe distinctif immédiat, mais toujours suffisant néanmoins pour empêcher le saut du désespoir.

L'humour découvre le comique en tant qu'il met la faute totale en connexion avec toute la relativité humaine. Le comique consiste en ce que la faute totale est la base qui supporte toute cette comédie. Si en effet l'innocence ou la bonté essentielle était à la base du relatif, ce ne serait pas comique, car il n'est pas comique de déterminer le plus

¹ Que l'on se rappelle que nous ne parlons pas ici de différence de talent, mais que la possibilité de ce dont il s'agit existe pour tout homme, tandis que néanmoins la métamorphose est un changement si qualitatif qu'on ne peut l'expliquer par le peu à peu d'un développement direct, malgré que la conscience éternelle, en tant qu'elle est donnée, se présuppose elle-même éternellement.

² Ce n'est que dans la dernière détermination du religieux, du religieux-paradoxal, que le genre devient plus haut, mais aussi seulement en vertu du paradoxe, et pour être attentif au paradoxe il faut que s'interpose dans l'esprit la détermination religieuse que l'individu est plus haut que l'espèce, afin qu'il ne se produise pas de confusion entre les sphères et qu'on ne pérore pas esthétiquement sur le religieux-paradoxal.

ou le moins à l'intérieur d'une détermination positive. Mais quand la relativité repose sur la faute totale, le plus ou le moins repose donc sur ce qui est moins que rien, et ceci est la contradiction que le comique découvre. Dans la mesure où l'argent est quelque chose la relativité entre plus riche et plus pauvre n'est pas comique mais quand ce sont des jetons il est comique qu'il y ait là une relativité. Quand les hommes courent ça et là, affairés, et que cette agitation correspond à la possibilité d'échapper à un danger, elle n'est pas comique, quand par contre il s'agit d'un bateau qui sombre, il y a dans tout ce va-et-vient quelque chose de comique, car c'est une contradiction que, malgré tout ce mouvement, on ne s'éloigne pas de l'endroit où le malheur se produit.

L'intériorité cachée doit aussi découvrir le comique non pas dans le fait que l'homme religieux est différent des autres, mais dans le fait que, bien qu'ayant la plus lourde des charges (car il porte le souvenir éternel de la faute) il ressemble à tous les autres. Il découvre le comique, mais comme, dans le souvenir éternel, il ne cesse de se rapporter à une béatitude éternelle, le comique est toujours évanouissant.

TRAIT D'UNION ENTRE A ET B

Le problème exposé (cf. Chapitre 4 de la deuxième partie) était existentiel et, en tant que tel, pathético-dialectique. La première partie (A), la partie pathétique : le rapport à une béatitude éternelle, a été traitée. Nous allons maintenant passer à la partie dialectique (B) qui est décisive pour le problème. Car le religieux dont il a été question jusqu'ici et que nous appellerons dorénavant, par souci de brièveté, le religieux A, n'est pas spécifiquement chrétien. D'un autre côté, la dialectique n'est le décisif que dans la mesure où il est mis en connexion avec le pathétique et orienté avec lui vers un nouveau pathos.

D'une façon générale on n'est pas en même temps attentif aux deux. Le discours religieux veut représenter le pathétique et supprimer d'un trait le dialectique ; quelque bien intentionné qu'il soit, il est donc un pathos confus et tumultueux de toutes sortes de choses, d'esthétique, d'éthique, de religieux A et de christianisme ; par suite il se contredit parfois lui-même, mais « il contient de beaux passages », particulièrement beaux pour celui qui doit agir et exister conformément à eux. Le dialectique se venge en se moquant, d'une façon voilée et ironique, des gestes et des grands mots, et surtout par le jugement ironique qu'il exprime sur un discours religieux, qu'il se laisse bien entendre mais pas exécuter. — La science veut s'occuper du dialectique et le conduit à cette fin sur le plan de l'abstraction, par

quoi le problème n'est pas non plus résolu, car c'est un problème d'existence, et la difficulté dialectique en tant que telle disparaît, du fait qu'elle est expliquée sur le plan de l'abstraction qui fait abstraction de l'existence. Si le discours religieux tumultueux est pour les hommes sensibles qui transpirent et oublient facilement [« *Svede og svede ud* » : *svede ud* a deux sens (transpirer et oublier)], la conception spéculative, elle, est pour les penseurs purs ; mais ni l'un ni l'autre n'est pour des hommes agissant et existant en vertu de l'action.

La distinction entre le pathétique et le dialectique doit néanmoins être déterminée d'une façon plus précise, car le religieux A n'est aucunement non-dialectique, mais il n'est pas paradoxo-dialectique. Le religieux A est la dialectique de l'intériorisation ; il est le rapport à une béatitude éternelle, non pas déterminé par un quelque chose, mais il est l'intériorisation dialectique du rapport et n'est ainsi conditionné que par l'intériorisation qui est dialectique. Par contre le religieux B, comme nous l'appellerons à l'avenir, ou religieux paradoxal, comme nous l'avons appelé jusqu'ici, ou religieux dont le dialectique se trouve à un autre endroit, pose des conditions telles qu'elles ne sont pas les approfondissements dialectiques de l'intériorisation, mais un certain quelque chose qui détermine de plus près la béatitude éternelle (tandis que dans A il n'y a que la détermination plus précise de l'intériorisation), ceci non en tant qu'il détermine plus précisément l'appropriation de cette béatitude par l'individu, mais en tant qu'il détermine plus précisément la béatitude éternelle, non pas néanmoins en tant que tâche pour la pensée, mais justement paradoxalement en tant que repoussant vers un nouveau pathos.

Le religieux A doit d'abord être présent dans l'individu avant qu'il puisse être question qu'il devienne attentif au dialectique B. Quand l'individu se rapporte à une béatitude éternelle dans l'expression la plus décisive du pathos existentiel, alors il peut être question qu'il devienne attentif à la façon dont le dialectique *secundo loco* le repousse dans le pathos de l'absurde. On verra par là combien il est insensé pour un homme sans pathos de vouloir se rapporter au christianisme ; car avant qu'il puisse être le moins du monde question qu'il soit seulement en état d'y prêter son attention, il faut qu'il existe d'abord dans le religieux A. Cette erreur est pourtant arrivée très souvent : on s'est approprié sans plus, dans un galimatias esthétique, le Christ et le christianisme et le paradoxe et l'absurde, bref tout ce qui est chrétien, tout à fait comme si le christianisme était, parce qu'il ne peut pas être pensé, une pâture toute trouvée [*Gefundenes Fressen* — en allemand dans le texte] pour les nigauds, et tout comme si la détermination, qu'il ne peut être pensé, n'était pas la plus difficile de toutes à maintenir, si l'on doit exister en elle, et cela — surtout pour les bons cerveaux.

Le religieux A peut exister dans le paganisme et, dans le christianisme, exister chez tout homme, qu'il soit ou non baptisé, qui n'est pas nettement un chrétien. Naturellement en suivant notre indolence il est beaucoup plus facile de devenir une édition bon marché de chrétien et c'est en même temps comme qui dirait l'idéal suprême, n'est-on pas baptisé et n'a-t-on pas été gratifié d'une Bible et d'un livre de cantiques ? Alors, n'est-ce pas, on est un chrétien, un chrétien évangéliste luthérien. Pourtant cela reste l'affaire de l'intéressé. Mon idée est que le religieux A (dans les confins duquel se trouve mon existence) est pour un homme si astreignant qu'il aura toujours en lui une tâche suffisante à accomplir. Mon intention est de rendre difficile de devenir un chrétien, pourtant pas plus difficile que ce n'est, et pas non plus difficile pour les hommes bêtes et facile pour les hommes intelligents, mais également difficile qualitativement pour chacun, car, essentiellement parlant, il est pour chaque homme aussi difficile de renoncer à son entendement et à sa pensée et de maintenir son âme fixée sur l'absurde, et comparativement c'est pour celui qui a beaucoup d'intelligence que c'est le plus difficile, quand on se rappelle que tout homme, qui n'a pas perdu l'intelligence devant le christianisme, ne prouve pas par là qu'il en a. Quand je parle de mon intention, c'est au sens où un expérimentateur qui fait tout pour lui-même peut en avoir une. Le comparatif donne lieu à malentendu, comme quand un homme intelligent se compare à un homme simple, au lieu de comprendre que la même tâche est particulière pour chacun et n'existe pas dans les deux l'un par rapport à l'autre. Non, chaque homme, le plus sage comme le plus simple, peut essentiellement faire la même distinction qualitative entre ce qu'il comprend et ce qu'il ne comprend pas. (Cette conclusion astreignante sera naturellement le fruit de son effort suprême, et entre Socrate et Hamann, qui ont fait cette distinction, deux mille ans se sont écoulés). Chaque homme peut découvrir qu'il y a quelque chose qui va directement contre sa pensée et contre son intelligence. Quand il joue toute sa vie sur cet absurde, il fait le mouvement en vertu de l'absurde et est essentiellement trompé quand il se manifeste que l'absurde qu'il a choisi n'est pas l'absurde. Quand cet absurde est le christianisme alors il est chrétien croyant ¹ ; mais s'il comprend que

1 La définition de la foi a été donnée dans les chapitres 2 et 3 de la seconde section, sur l'idéalité et la réalité. Dans la mesure où l'on raisonne ainsi : on ne peut s'en tenir au fait qu'on ne comprend pas le paradoxe, parce que c'est trop peu, parce que c'est une tâche trop facile et trop commode — il faut répondre à cela : non, au contraire, c'est justement à l'opposé la plus difficile de toutes les tâches de se rapporter chaque jour à quelque chose sur quoi on fonde sa béatitude éternelle en gardant la passion avec quoi on comprend qu'on ne peut pas comprendre, d'autant plus qu'on tombe si facilement dans l'illusion qu'on a maintenant compris.

ce n'est pas l'absurde, alors *eo ipso* il n'est plus un croyant (fût-il baptisé, confirmé, possesseur d'une bible et d'un livre de cantiques, même s'il s'agit du nouveau livre de cantiques attendu) jusqu'à ce qu'il détruise de nouveau cette compréhension comme une illusion et comme un malentendu et se rapporte de nouveau à l'absurde chrétien. Quand en effet le religieux A n'intervient pas comme *terminus a quo* pour le religieux paradoxal, le religieux A se tient plus haut que le religieux B, car alors le paradoxe, l'absurde, etc., n'est pas compris *sensu eminenti* (en ce qu'il ne peut absolument pas être compris, ni par ceux qui sont intelligents, ni par ceux qui sont bêtes) mais est utilisé esthétiquement comme une chose merveilleuse entre autres choses merveilleuses, comme une chose qui est bien merveilleuse, mais qu'on peut tout de même concevoir. La spéculation doit (dans la mesure où elle ne veut pas supprimer tout sentiment religieux pour nous introduire *en masse* [en français dans le texte] dans la terre promise de l'être pur) être logiquement d'avis que le religieux A est plus haut que le religieux B car il est celui de l'immanence : mais pourquoi alors l'appelle-t-elle chrétien ? Le christianisme ne veut pas se contenter d'être une évolution à l'intérieur de la détermination totale de la nature humaine, ce serait trop peu de chose pour l'offrir à Dieu. Il ne veut pas non plus être *une* fois pour le croyant le paradoxe et ensuite, en sous-main, peu à peu, le rendre compréhensible, car le martyre de la foi (crucifier son entendement) n'est pas le martyre d'un instant, mais justement celui de la durée.

On peut en existant d'une façon religieuse exprimer son rapport à une béatitude éternelle (à l'immortalité, la vie éternelle) en dehors du christianisme et cela s'est sans doute déjà produit : car on doit dire du religieux A que, même s'il n'y en avait pas eu dans le paganisme, il aurait pourtant pu y en avoir, parce qu'il n'a comme présupposition que la nature humaine en général, tandis que le religieux avec le dialectique en dehors de lui n'a pas pu exister avant soi-même et on ne peut dire de lui après qu'il est venu qu'il aurait pu exister avant qu'il n'a existe. Ce qui est spécifique pour le christianisme est le dialectique à l'extérieur si ce n'est, notons-le bien, qu'il n'est pas une tâche pour la pensée (comme si le christianisme était une doctrine et non un message d'existence, cf. la deuxième section chapitre 2 et chapitre 4, Section 1, § 2) mais se rapporte au pathétique comme stimulant vers un nouveau pathos. Dans le religieux A une béatitude éternelle est quelque chose de simple, et le pathétique devient le dialectique dans la dialectique de l'intériorisation ; dans le religieux B le dialectique reste au dehors, car le message est dans la direction de l'existence, pathétique dans l'intériorisation.

En ce qui concerne la façon dont l'individu exprime en existant le pathos existentiel (résignation—souffrance—totalité de la conscience

de la faute) son rapport pathétique à une béatitude éternelle croît dans la même mesure. Or, quand la béatitude éternelle, comme elle est le τέλος absolu, est devenue absolument pour lui l'unique consolation, et quand dans l'approfondissement existentiel le rapport à elle est réduit à son minimum, en tant que la conscience de la faute constitue le rapport de scandale et ne cesse de vouloir le priver de cette béatitude, et que pourtant ce minimum, cette possibilité, est pour lui absolument plus que tout, alors il convient de commencer avec le dialectique — qui, quand l'homme est en cet état, provoquera un pathos qui est encore plus haut. Mais l'on se prépare à devenir attentif au christianisme, non par la lecture de livres ni par des perspectives historico-mondiales, mais par l'approfondissement dans l'existence. Toute autre étude préparatoire doit *eo ipso* finir par un malentendu, car le christianisme est un message d'existence, il prie que l'on se dispense de le comprendre (cf. la deuxième partie, chapitre 2), comprendre ce qu'est le christianisme n'est pas la chose difficile, mais de devenir un chrétien et de l'être (cf. la deuxième partie, chapitre 4, section 1, § 2).

Remarque. — Dans la mesure où l'édifiant est un attribut essentiel de tout sentiment religieux, le religieux A aura aussi le sien. Partout où le rapport divin est trouvé par l'existant dans l'intériorité de la subjectivité il y a de l'édifiant, qui appartient à la subjectivité, tandis qu'en devenant objectif on renonce à ce qui, bien qu'appartenant à la subjectivité, n'est pourtant pas l'arbitraire, tout aussi peu que l'amour, à quoi on renonce pourtant aussi en devenant objectif. La totalité de la conscience de sa faute est ce qu'il y a de plus édifiant dans le religieux A ¹. L'édifiant dans la sphère du religieux A est immanent, il est l'anéantissement dans lequel l'individu s'élimine lui-même pour trouver Dieu, car l'individu lui-même est un obstacle à cela ². Ici l'édifiant est donc tout à fait à juste titre reconnaissable au négatif, à l'anéantissement personnel de celui qui trouve en soi le rapport divin, qui, torturé par la souffrance, s'enfonce dans le rapport divin, qui se fonde en lui, parce que Dieu est au fond dès qu'on a déblayé tous les obstacles qui sont sur son chemin, c'est-à-dire toute chose finie, et, avant tout, l'individu lui-même dans sa finitude, dans ses prétentions à faire valoir ses droits vis-à-vis de Dieu. Esthétiquement le point sacré de l'édification est en dehors de l'individu, celui-ci cherche ce point ; dans la sphère esthétique-religieuse l'individu est lui-même ce point quand il s'est anéanti lui-même.

Ceci est l'édifiant dans la sphère du religieux A. Si l'on n'est pas attentif à cela et si l'on ne tient pas compte de cette détermination de l'édifiant, tout s'embrouille de nouveau en tant qu'on détermine l'édifiant-paradoxal et qu'on le confond avec un rapport esthétique vers l'intérieur. Dans le religieux B l'édifiant est un quelque chose

qui se trouve en dehors de l'individu, l'individu ne trouve pas l'édification en trouvant en lui le rapport divin, mais se rapporte, pour le trouver, à quelque chose qui est en dehors de lui. Le paradoxe réside en ce que ce rapport apparemment esthétique, par lequel l'individu se rapporte à quelque chose en dehors de lui, doit pourtant être le rapport divin absolu ; car dans l'immanence Dieu n'est pas un quelque chose, mais tout, et il est infiniment tout, et il n'est pas non plus en dehors de l'individu, car l'édification se trouve justement dans le fait qu'il est dans l'individu. Il suit de là que l'édifiant-paradoxal correspond à la détermination de Dieu dans le temps comme homme particulier, car s'il en est ainsi l'individu se rapporte à quelque chose qui se trouve en dehors de lui. Que ceci ne se puisse pas penser, c'est justement le paradoxe. Autre chose est de savoir si l'individu n'éprouvera pas là devant un mouvement de recul : cela reste son affaire. Mais si le paradoxe n'est pas ainsi maintenu fermement, alors le religieux A est le plus haut et tout le christianisme doit être ramené à des déterminations esthétiques, malgré son affirmation que le paradoxe dont il est question ne se laisse pas penser, et est donc différent d'un paradoxe relatif que l'on peut penser avec beaucoup de difficulté. Il faut accorder à la spéculation qu'elle s'en tient fermement à l'immanence, même si celle-ci doit être comprise autrement que la pensée pure de Hegel, mais la spéculation n'a pas le droit de se dire chrétienne. C'est pourquoi le religieux A n'a jamais été appelé par moi chrétien ni christianisme.

¹ Que le lecteur se rappelle qu'un rapport divin immédiat est esthétique et n'est pas à proprement parler un rapport divin, tout aussi peu qu'un rapport immédiat à l'absolu est un rapport absolu, car la séparation de l'absolu n'est pas survenue. Dans la sphère religieuse, le positif est reconnaissable au négatif. Le suprême bien-être d'un bonheur immédiat qui éclate en cris de joie sur Dieu et sur tout ce qui existe est quelque chose de gentil comme tout mais n'est pas édifiant et n'est pas essentiellement un rapport divin.

² L'esthétique réside toujours dans le fait que l'individu se persuade qu'il est occupé à se saisir de Dieu et à s'en rendre possesseur, et donc dans l'idée que l'individu non-dialectique est assez habile pour se rendre possesseur de Dieu comme d'une chose extérieure.

B. — LE DIALECTIQUE

C'est ce dont les *Miettes* se sont occupées essentiellement ; j'aurai donc continuellement à m'y référer et pourrai être plus bref. La difficulté consiste seulement à maintenir la dialectique qualitative du paradoxe absolu et à affronter toute illusion des sens. En ce qui concerne ce que le paradoxe absolu, l'absurde, l'incompréhensible, peut et doit et veut être, il s'agit de passion pour maintenir la distinction dialectique de l'incompréhensibilité. De même, donc, qu'il est risible d'entendre d'obscurs discours superstitieux et exaltés sur l'incompréhensibilité de quelque chose qui peut être compris, de même, quand il s'agit de ce qui est essentiellement le paradoxe, l'inverse est tout aussi risible : de voir des tentatives pour vouloir le comprendre, comme si c'était cela le devoir et non pas justement son contraire qualitatif : maintenir que cela ne peut être compris, en sorte que la compréhension, c'est-à-dire la fausse compréhension ne finisse pas par introduire la confusion en même temps dans toutes les autres sphères. Quand l'exposé du paradoxe-religieux ne fait pas attention à cela, il se donne en proie à une interprétation à juste titre ironique ; soit qu'avec la griserie et l'ivresse spirituelle d'un régénéré il regarde derrière le rideau, devine les runes obscures, voie l'explication, et prêche celle-ci d'une voix chantante qui est la résonance du commerce contre-nature du voyant avec le merveilleux (le paradoxe absolu se refusant justement à toute explication) ; soit que l'exposé du paradoxe religieux renonce modestement à l'explication, en reconnaissant volontiers toutefois que ceci serait quelque chose de beaucoup plus haut ; soit qu'il tente une esquisse d'explication et ne reconnaisse qu'ensuite l'incompréhensibilité ; soit qu'il mette en parallèle l'incompréhensibilité du paradoxe avec autre chose, etc. Tout cela, que l'ironie a à dépister et à mettre en lumière, vient de ce que l'on ne respecte pas la dialectique qualitative des différentes sphères : en effet, ce qui est un mérite pour ce qui est incompris mais est essentiellement compréhensible : le comprendre, cela, vis-à-vis de ce qui est essentiellement incompréhensible, n'est aucunement méritoire. Le malentendu a sa cause dans le fait que, malgré l'usage qu'on fait du nom du Christ, etc., on a relégué le christianisme dans l'esthétique (ce qui a particulièrement bien réussi aux hyper-orthodoxes, sans qu'ils le veuillent), là où ce qui est incompréhensible ne l'est que relativement (relativement soit eu égard au fait que ce n'est pas encore compris, soit eu égard au fait qu'il faut pour le comprendre un voyant à l'œil de faucon). L'incompréhensible entendu de cette façon a derrière soi, dans le temps, l'explication comme quelque chose de plus haut, alors que le christianisme est un

message existentiel qui rend l'existence paradoxale, ce pourquoi, aussi longtemps qu'on existe, le paradoxe demeure, et l'éternité seule possède l'explication, sans qu'il soit donc méritoire, aussi longtemps qu'on est dans le temps, de vouloir bousiller une explication, c'est-à-dire de vouloir s'imaginer qu'on est dans l'éternité, car, aussi longtemps qu'on est dans le temps, la dialectique qualitative taxe toute tentative de ce genre de bousillage sans valeur. La dialectique qualitative ne cesse de recommander expressément qu'on ne joue pas *in abstracto* avec ce qui est le plus haut pour ensuite bâcler quelque chose à son sujet ; mais qu'on saisisse au contraire *in concreto* ses devoirs essentiels et qu'on les exprime essentiellement.

Mais il y a certaines choses qui entrent assez difficilement dans la tête de certaines personnes, et parmi ces choses se trouve la détermination passionnée de l'incompréhensible. L'exposé débute peut-être tout à fait correctement, mais en un clin d'œil la nature reprend le dessus sur l'éducation, et Sa Révérence ne peut pourtant pas résister à l'idée que d'entrevoir est quelque chose de plus haut : alors commence la comédie. Déjà dans certains problèmes relatifs les gens peuvent souvent se rendre risibles par leur zèle et leur empressement à expliquer avec des mimiques profondes ; mais quand il s'agit du paradoxe absolu cet effort pour entrevoir et ce clignement d'yeux, ce silence passionnément attentif des assemblées de « régénérés », interrompu seulement quand l'un après l'autre ils se lèvent, et, dans une attitude inspirée, cherchent à entrevoir ce que croit entrevoir elle-même Sa Révérence, cependant que les femmes ôtent leur chapeau pour saisir au passage chaque mot prophétique qui est prononcé : toute cette tension vers l'intuition de Sa Révérence est très ridicule. Et le plus ridicule de tout est que cet effort d'intuition doit être quelque chose de plus haut que la passion de la foi. S'il devait être quelque chose, ce serait plutôt une faiblesse qu'il faut supporter chez un croyant débile qui n'aurait pas la force de souligner passionnément l'incompréhensibilité de l'objet de sa foi, et, en conséquence, devrait contempler quelque chose : car toute intuition est de l'impatience. Et le désir de voir et de faire voir n'est en général tentant que pour une certaine classe d'esprits bornés et fantastiques ; tout esprit vraiment solide et sérieux s'efforce de savoir de quoi il s'agit, si c'est quelque chose qui peut et doit être compris, et alors il ne veut pas entrevoir, ou si c'est de quelque chose qui ne peut pas et ne doit pas être compris, et alors il ne veut pas davantage entrevoir, ou, ce qui dans le cas présent revient au même, plaisanter [jeu de mots danois, entre *skimte* (entrevoir, deviner) et *skiemte* (plaisanter)] ; car, malgré les mines sérieuses et les sourcils levés, tout cet effort d'intuition n'est pourtant qu'une farce, même si Monsieur le Révérend Knud, qui le fait, croit que c'est tout à fait sérieux.

Toute cette intuition, avec tout ce qui s'y rattache et qui naturellement, quelle qu'en puisse être la raison, arrive rarement à notre époque, n'est ni plus ni moins que pieuse coquetterie. Un pasteur chrétien qui ne sait pas, humblement et avec la passion de l'effort existentiel, se maintenir ainsi que ses paroissiens dans une attitude respectueuse en annonçant que le paradoxe ne peut ni ne doit être compris, qui ne met pas précisément son devoir à maintenir cela et à supporter ce crucifiement de l'intelligence, mais qui a compris tout spéculativement : il est comique. Mais plus quelqu'un accentue l'incompréhensible et pourtant, finalement, « entrevoit », plus sa coquetterie est dépravée, car le tout devient un compliment pour lui-même : tandis que la difficulté et l'incompréhensibilité sont des obstacles pour « les gens sans esprit », il a, lui, assez d'esprit — pour jeter dans les paroles obscures un regard de devin. Le christianisme est un message d'existence, qui rend l'existence paradoxale et plus difficile qu'elle n'a jamais été auparavant et ne pourra jamais être en dehors du christianisme ; mais ce n'est pas un chemin de traverse pour devenir d'une richesse d'esprit incomparable. Et pourtant peut-être est-ce surtout parmi les étudiants régénérés que se produit ce phénomène que, ne pouvant avancer sur le sentier étroit de la science et des connaissances de la pensée, on saute et on devient absolument éveillé [*Opvakt* : éveillé, régénéré, converti] et d'une richesse d'esprit incomparable. Alors plutôt le malentendu de la spéculation où, abstraction faite de ce malentendu, il y a assez à apprendre et à admirer chez les hommes qui, à la force du génie joignirent une persévérance de fer, plutôt le malentendu de la spéculation qui prétend pouvoir expliquer tout. Il en va du crucifiement de l'intelligence dans la foi comme de maintes déterminations éthiques. L'un renonce à la vanité — mais veut être admiré parce qu'il le fait. L'un abandonne, comme il dit, sa raison, pour croire — mais alors il reçoit une raison plus haute, une raison tellement plus haute que, par sa vertu, il se conduit comme un voyant d'une richesse d'esprit incomparable. Mais il est toujours scabreux de vouloir tirer avantage de son sens religieux, ou d'en recevoir un avantage apparent. Parce qu'un individu abandonne la raison dans la foi et croit contre la raison, il ne doit pas pour cela faire peu de cas de la raison ou tout à coup s'attribuer faussement une brillante distinction à l'intérieur du champ d'action global de la raison ; car une raison plus haute est tout de même encore une raison. Là gît la présomption du régénéré religieux ; mais, avec quelque respect qu'on doive d'ailleurs se comporter envers un chrétien et quelque ménagements qu'on doive aussi avoir envers le caractère maladif qui parfois peut se faire jour dans une période de transition et qui peut avoir des effets perturbateurs : tout aussi tranquillement doit-on livrer le prétendu « régénéré » au traitement de l'ironie. S'il est vrai que l'habitant du cloître, dans la période

dégénérée du moyen âge, voulait tirer de sa vie l'avantage d'être honoré comme un saint : de même il est tout aussi condamnable, et seulement un peu plus ridicule, de vouloir devenir, à l'aide de son sens religieux, d'une richesse d'esprit incomparable. Et si c'est un triste égarement, au lieu de devenir toujours plus humble par la vertu et la sainteté, de vouloir être carrément semblable à Dieu, il est encore plus ridicule de vouloir l'être parce qu'on est un cerveau exceptionnellement brillant ; car la vertu et la pureté ont bien avec l'être de Dieu un rapport essentiel, tandis que l'autre détermination rend Dieu lui-même risible comme *tertium comparationis*. Celui qui a en vérité renoncé à sa raison et croit contre la raison, il conservera toujours un respect plein de sympathie pour la faculté dont il connaît le mieux la puissance, celle-ci s'exerçant contre lui ; et, en même temps, par son effort quotidien il saura se maintenir dans la passion de la foi qui s'oppose à la raison, ce qui est quelque chose comme de rouler un fardeau en haut d'une montagne, il sera empêché par cet effort de jouer au génie aux dépens de son sentiment religieux. La contradiction chez le prétendu régénéré réside en ce que, après être entré avec la foi contre la raison dans la dernière enceinte de l'intériorité, il veut en même temps être dehors, dans la rue, et y être d'une richesse d'esprit incomparable. Et la farce, ou la représentation à bénéfice, se poursuit d'une façon tout aussi risible, soit qu'il tire profit de l'admiration du monde quand l'occasion s'en présente (encore une inconséquence, que celui qui est en possession de la raison supérieure veuille se laisser admirer par le monde, qui, comme on sait, ne possède que l'inférieure, et dont l'admiration n'est en conséquence qu'un non-sens), soit qu'il réproouve le manque de spiritualité du monde et tonne contre lui s'il ne veut pas admirer (étrange cérémonie puisqu'il sait bien lui-même que le monde ne possède que la raison inférieure), soit qu'il se plaigne d'être mal compris, ce qui est pourtant tout à fait dans l'ordre, si bien que la plainte à ce sujet n'est qu'un malentendu, qui révèle la secrète liaison qu'il entretient avec ce qui est du monde.

Le malentendu réside toujours dans l'idée que l'incompréhensibilité du paradoxe se rapporte à une différence de plus ou de moins dans l'intelligence, à une comparaison entre esprits bien ou mal doués. Le paradoxe se rapporte essentiellement à l'être humain, et, d'une façon qualitative, à chaque homme en particulier, qu'il ait beaucoup ou peu d'intelligence. L'homme le plus intelligent peut donc très bien croire (contre l'intelligence) et n'est gêné dans sa foi par sa grande intelligence qu'en ce qu'il a en même temps l'avantage d'éprouver réellement ce que cela veut dire de croire contre l'intelligence. Socrate, dont il a été montré plus haut (dans le chapitre 2 de la seconde partie) que l'ignorance présentait une espèce d'analogie avec la foi (à propos de quoi pourtant il faut toujours rappeler qu'il

n'y a pas d'analogies avec le vrai paradoxe religieux) n'était pas un imbécile parce qu'il ne voulait pas follement prétendre entrevoir ou savoir ceci ou cela, mais voulait au contraire être absolument ignorant. Mais, d'un autre côté, l'idée ne vint jamais non plus à Socrate, après qu'il eût rejeté le savoir humain vulgaire, de se faire admirer en raison de son intelligence supérieure, ni d'entrer en relations directes avec un homme parce que, dans son ignorance, il avait essentiellement rompu la communication avec eux tous.

Les « régénérés » ont souvent beaucoup à faire avec le monde sans Dieu, qui se moque d'eux, ce que pourtant dans un autre sens ils désirent eux-mêmes, pour être tout à fait sûrs qu'ils sont des régénérés — car ils sont, comme on sait, tournés en dérision, et ensuite pour avoir encore l'avantage de pouvoir se plaindre de l'impiété du monde. Cependant cela reste toujours une preuve douteuse pour l'impiété du monde qu'il rie d'un régénéré — spécialement quand celui-ci commence à devenir un voyant, car alors il est vraiment risible. A notre époque où il y a tant de tolérance ou d'indifférentisme il n'est certainement pas impossible pour un vrai chrétien qui, sévère pour lui-même, ne s'occupe pas de juger les autres, d'aller son chemin en paix ; mais naturellement il aurait néanmoins le martyre en lui-même : en croyant contre la raison. Par contre, tout ce qui est prétentieux, quand par-dessus le marché cela se contredit soi-même, est comique. Prenons quelques exemples dans certaines conjonctures insignifiantes de la vie, tout en ne cessant néanmoins de penser, en ce qui concerne l'application, à la différence absolue, qui fait qu'il n'y a pas d'analogie avec le plan du paradoxe religieux et que, donc, l'application, quand on la comprend, est une rétractation. Un homme établit sa vie d'une façon particulière qui lui paraît la plus convenable et la plus commode suivant la connaissance qu'il a de lui-même, de ses forces, de ses défauts, etc. ; c'est pourquoi il peut très bien arriver que cette manière de vivre et surtout sa réalisation systématique apparaisse dès l'abord comme risible à tel autre qui n'a pas le même point de vue sur la vie : s'il s'agit d'une personne à prétention, alors cette bizarre façon de vivre qui est la sienne sera naturellement proclamée être la preuve d'une intelligence supérieure ; si, par contre, il s'agit d'un homme sérieux, il écouterait tranquillement les autres exposer leur façon de voir, il montrera par la façon dont il se prête à la conversation qu'il voit très bien le comique qu'il peut y avoir pour un tiers dans sa façon de vivre — et là-dessus il rentrera bien tranquillement chez lui et suivra le plan de vie qu'il a conçu d'après une exacte connaissance de lui-même. Il en est de même aussi avec celui qui est en réalité un chrétien, si nous ne perdons pas de vue qu'il n'y a pas d'analogie. Il peut très bien avoir de l'intelligence (que dis-je, il faut qu'il en aie pour pouvoir croire contre l'intelligence), il peut s'en servir dans toutes les autres circons-

tances, s'en servir dans ses relations avec les autres (n'est-ce pas aussi une inconséquence de vouloir s'entretenir avec quelqu'un qui ne possède pas l'intelligence supérieure, si on veut soi-même se servir de celle-ci, car la conversation est le mode d'expression pour ce qui est commun, et le rapport entre un homme d'intelligence supérieure et un homme ordinaire serait celui d'un apôtre ou d'un professeur doué d'une autorité absolue, mais pas celui qu'on a avec son prochain), il comprendra bien chaque objection, oui, il en présentera lui-même aussi bien que personne, car autrement une intelligence supérieure deviendrait de façon scabreuse un encouragement équivoque au bavardage et à l'absurdité. Il est très facile d'esquiver la tâche pénible de développer et d'aiguiser son intelligence, d'exécuter une danse de grand style, et de se défendre contre toute accusation en prétendant agir avec une intelligence supérieure ¹. Le chrétien croyant a donc son intelligence et en fait usage, il respecte ce qui est du ressort de l'humanité commune ; quand quelqu'un ne devient pas chrétien il ne l'explique pas par défaut d'intelligence, mais, dans son rapport avec le christianisme, il croit contre l'intelligence, et ici aussi se sert de l'intelligence — pour faire attention au fait qu'il croit contre elle. C'est pourquoi il ne peut croire aucune absurdité contre l'intelligence, comme on pourrait peut-être le craindre, car l'intelligence justement percera à jour qu'il s'agit d'une absurdité et l'empêchera d'y croire ; mais il fait usage de l'intelligence là où, par elle, son attention est attirée sur l'incompréhensible, et alors il se comporte envers celui-ci de cette manière qu'il croit contre l'intelligence. — Une personnalité éthique enthousiaste se sert de l'intelligence pour découvrir ce qui est le plus avisé, pour ensuite s'abstenir de le faire ; car ce qu'on appelle généralement le plus avisé est rarement ce qui est noble. Mais même ce comportement (sorte d'analogie à celui du croyant, si ce n'est que la compréhension de son application est la rétractation) est assez rarement compris ; et quand on voit comment un homme enthousiaste se sacrifie, avec quel enthousiasme au lieu de la commodité il choisit l'effort, oui, un effort qui n'est payé que d'ingratitude et d'avatars, au lieu d'une commodité qui serait payée d'admiration et d'avantages, plus d'un pense que c'est une espèce de bêtise, sourit de cet homme, et va peut-être, dans un accès de bonté naturelle, jusqu'à vouloir aider le pauvre homme à voir ce qui est le plus avisé — par quoi naturellement il ne fait qu'aider le pauvre simple d'esprit à jeter un petit regard ironique dans l'âme du donneur de conseils. Donner ainsi des conseils est un malentendu qui a sa cause non pas tant dans un manque d'intelligence, que dans un manque de

¹ C'est pourquoi il a été dit plus haut que c'est toujours une chose grave de donner quelque chose pour l'absurde, l'incompréhensible, dont un autre pourrait expliquer que c'est facile à comprendre.

ferveur. C'est pourquoi l'éthicien enthousiaste ne s'arrêtera pas du tout à l'objection ou à la moquerie ; longtemps avant d'en être l'objet il se sera mis en situation d'y faire face, il sera aussi bien que personne en état de tourner son effort en dérision et se décidera bien tranquillement à employer son intelligence pour voir ce qui est le plus avisé, pour ensuite se dispenser de le faire. L'analogie n'est pas tout à fait probante ; car, pour un tel éthicien, il n'y a dans ce rapport contre la raison aucune souffrance ; sa façon d'agir enthousiaste est pourtant une compréhension de l'infini, et il rompt seulement avec une certaine pitoyable sagesse ; il n'y a pas en lui de véritable rupture et pas de souffrance à cause de cette rupture. Un croyant au contraire, qui croit, c'est-à-dire qui croit contre l'intelligence ¹, prend au sérieux le mystère de la foi et ne fait pas le fou à vouloir comprendre, mais est attentif au fait que la curiosité de voir est de l'infidélité et équivaut à abandonner son devoir.

Le dialectique dans le problème exige la pensée passionnée — de ne pas vouloir le comprendre, mais de comprendre ce que cela veut dire de rompre ainsi avec l'intelligence et avec la pensée et avec l'immanence, pour quitter alors la dernière terre ferme de l'immanence, l'éternité derrière soi, et, placé au point suprême de l'existence, exister en vertu de l'absurde.

Ce dialectique était, comme il a été dit, ce dont les *Miettes* se sont particulièrement occupées ; je vais reprendre la question plus brièvement et, en me référant à elles, me résumer, si je peux, d'une façon encore plus précise.

§ 1. — *La contradiction dialectique, qui est la rupture : d'attendre une béatitude éternelle dans le temps d'un rapport à quelque chose d'autre dans le temps.*

Dans cette contradiction, l'existence est accentuée paradoxalement et la distinction *ici-bas* et *là-haut* se trouve absolument déterminée du fait que l'existence est accentuée paradoxalement, parce que l'Éternel lui-même est apparu dans un moment du temps. Qu'on ne cesse d'avoir présent à l'esprit que je ne me charge pas d'expliquer le problème, mais seulement de le poser.

La conception de la distinction « *ici-bas* et *là-haut* » est décisive pour tout message existentiel. La *spéculation* l'abolit absolument (elle est un mode d'expression du principe de contradiction) dans l'être pur ;

1 Et la foi appartient essentiellement, ainsi que nous n'avons cessé de le souligner expressément (cf. entre autres passages les chapitres 2 et 3 de la deuxième partie), à la sphère du paradoxe-religieux ; toute autre foi n'est qu'une analogie qui n'en est pas une, une analogie qui peut servir à devenir attentif mais pas plus, et sa compréhension est donc une rétractation.

et cette abolition est de nouveau une façon d'exprimer le fait que la spéculation n'est pas un message existentiel, ce en quoi consiste son caractère équivoque, en tant qu'elle veut expliquer l'existence. Le *religieux A*, qui n'est pas la spéculation, mais est pourtant spéculatif, réfléchit sur cette distinction en réfléchissant sur l'existence ; mais même la détermination décisive de la conscience de la faute reste encore à l'intérieur de l'immanence. Le *religieux-paradoxal* détermine la distinction d'une façon absolue, en accentuant paradoxalement l'existence. Du fait, en effet, que l'éternel est apparu dans un moment du temps, l'individu existant ne se préoccupe pas de se rapporter dans le temps à l'éternel ou de se souvenir de ce rapport (ceci est A) mais de se rapporter *dans le temps* à l'éternel *dans le temps* ; en sorte que le rapport prend donc place dans le temps, rapport qui lutte également contre toute pensée, soit que la réflexion se porte sur l'individu soit qu'elle se porte sur Dieu.

La conception de la distinction « ici-bas et là-haut » est au fond la conception *de l'existence*, et ici se concentrent de nouveau les différences, quand on prête attention au fait que le christianisme n'est pas une doctrine, mais un message existentiel. *La spéculation* fait abstraction de l'existence ; exister devient pour elle un avoir existé (un passé), l'existence devient un moment évanouissant et aboli dans le pur être de l'éternel. En tant que l'abstraction la spéculation ne peut jamais devenir simultanée de l'existence et ne peut donc jamais comprendre l'existence en tant qu'existence, mais seulement après coup. *Ceci* explique pourquoi la spéculation se tient très sagement à l'écart de l'éthique et pourquoi elle se rend ridicule quand elle se commet avec elle. Le *religieux A* accentue l'existence comme la réalité, et l'éternité, qui pourtant supporte le tout dans l'immanence qui est à sa base, disparaît si bien que le positif devient reconnaissable au négatif. Pour la spéculation, l'existence a disparu et il ne subsiste que l'être pur ; pour le religieux A n'existe que la réalité de l'existence, et pourtant l'éternel ne cesse de lui être caché, et caché présent. Le *religieux-paradoxal* pose comme absolue l'antinomie de l'existence et de l'éternel ; car le fait que l'éternel existe à un moment défini du temps est justement l'expression du fait que l'existence est abandonnée par l'immanence cachée de l'éternel. Dans le religieux A l'éternel est *ubique et nusquam*, mais caché par la réalité de l'existence ; dans le religieux paradoxal l'éternel se trouve à un endroit déterminé, et ceci marque justement la rupture avec l'immanence.

Dans le second chapitre de la seconde partie il a été dit que ce que notre époque avait oublié, par quoi se pouvait expliquer le malentendu de la spéculation au sujet du christianisme, était : ce que signifie exister et ce que signifie l'intériorité. Le religieux est, sans nul doute, l'intériorité existante, et plus celle-ci est déterminée

profondément, plus le religieux s'élève, et le religieux paradoxal est le suprême degré.

Suivant la détermination de l'individu par l'intériorité dialectique se classent toutes les conceptions d'existence. Je vais maintenant, en présupposant les développements qui ont déjà été faits à ce sujet dans cet ouvrage, faire seulement une récapitulation, en rappelant que la spéculation reste naturellement en dehors du jeu, du fait qu'objective et abstraite, elle est indifférente à l'égard de la détermination du sujet existant et n'a à faire, tout au plus, qu'avec l'humanité pure ; tandis que le message existentiel comprend quelque chose d'autre, aussi bien par le *unum* quand on dit *unum noris omnes*, que par le « toi-même » quand on dit « connais-toi toi-même », c'est-à-dire un homme réel, et signifie par là qu'il ne s'occupe pas de différences anecdotiques entre Pierre et Paul. — Si l'individu est en lui-même sans dialectique et s'il a sa dialectique en dehors de lui : alors nous avons les *conceptions esthétiques*. Si l'individu est dialectique en lui-même vers l'intérieur dans l'affirmation de soi-même, en sorte donc que sa dernière raison ne devienne, pas dialectique en soi puisque le soi qui est à sa base est employé à se surmonter et à s'affirmer soi-même : alors nous avons la *conception éthique*. Si l'individu est déterminé dialectiquement vers le dedans dans l'anéantissement de soi-même devant Dieu : nous avons le *religieux A*. Si l'individu est paradoxal-dialectique, si tout reste d'immanence originelle est anéanti et si, tout lien étant coupé, l'individu est posé au point le plus extrême de l'existence : nous avons le *religieux-paradoxal*. Cette intériorité paradoxale est la plus grande qui soit pensable, car même la détermination la plus dialectique, quand elle se trouve néanmoins au dedans de l'immanence a en quelque sorte une possibilité d'évasion, de saut au dehors, de retraite par derrière dans l'éternel ; c'est comme si tout n'était pourtant pas engagé. Mais la rupture rend l'intériorité aussi grande qu'on peut la penser¹.

Suivant la conception de l'existence se classent à nouveau les différents messages existentiels. (La spéculation en tant qu'abstraite et objective fait entièrement abstraction de l'existence et de l'intériorité ; et, du fait que le christianisme accentue l'existence d'une façon même paradoxale, elle se trompe sur le christianisme de la façon la plus lourde qu'on puisse imaginer.) *L'immédiateté*, *l'esthétique* ne trouve dans l'existence aucune contradiction ; exister est pour elle une chose, la contradiction quelque chose d'autre, qui vient du dehors. *L'éthique* trouve la contradiction, mais au dedans de l'affirmation de soi-même. Le *religieux A* saisit la contradiction comme

¹ D'après ce schéma on pourra s'orienter et, sans se laisser troubler si quelqu'un dans un discours esthétique fait usage du nom du Christ et de toute une terminologie chrétienne, voir seulement les catégories.

une douleur dans l'anéantissement de soi-même, mais pourtant à l'intérieur de l'immanence ; mais en accentuant éthiquement l'existence, il empêche l'existant de devenir ou de rester abstrait dans l'immanence. Le *religieux paradoxal* rompt avec l'immanence et fait de l'existence une contradiction absolue, non pas au dedans de l'immanence, mais contre l'immanence. Il n'y a pas de parenté immanente commune entre le temporel et l'éternel, parce que l'éternel lui-même est venu dans le temps et veut y fonder la parenté.

Remarque. — Que l'on compare avec ceci les deux premiers chapitres des *Miettes* sur la façon d'apprendre la vérité, sur l'instant, sur Dieu dans le temps comme maître. Dans la *conception esthétique* l'un est maître, l'autre apprend, puis est maître à son tour, bref le rapport est celui de la relativité. *Du point de vue religieux* il n'y a pas d'élève et pas de professeur (« le professeur est seulement l'occasion » cf. les *Miettes*), chaque individu est, du point de vue de l'éternité, essentiellement établi comme les autres et se tient vis-à-vis de l'éternel dans un rapport essentiel, le maître humain est un passage éphémère. *Du point de vue religieux-paradoxal* le maître est Dieu dans le temps, l'élève une nouvelle créature. (« Dieu, en tant que maître dans le temps, donne aussi les conditions » cf. les *Miettes*). A l'intérieur du religieux-paradoxal, entre homme et homme, le religieux A est valable. C'est pourquoi quand un chrétien (qui est paradoxalement un élève de Dieu, c'est-à-dire une nouvelle créature) devient à nouveau, au dedans du christianisme, un disciple de celui-ci ou de celui-là, ceci éveille un soupçon indirect que tout son christianisme pourrait bien être du galimatias esthétique.

Le problème dont on ne cesse de parler ici était : comment peut-il y avoir un point de départ historique ..., etc. Dans le religieux A il n'y a pas de point de départ historique. L'individu remarque seulement dans le temps qu'il doit se présupposer lui-même en tant qu'éternel. Le moment dans le temps est donc *eo ipso* dévoré par l'éternel. Dans le temps l'individu se ressouvient de ce qu'il est éternel. Cette contradiction n'existe qu'à l'intérieur de l'immanence. Il en est autrement quand l'historique est et reste dehors, et que l'individu, qui n'était pas éternel, le devient à présent, ne se ressouvient donc pas de ce qu'il est, mais devient ce qu'il n'était pas, et, remarquons-le bien, devient quelque chose, dans une dialectique telle qu'aussitôt qu'il l'est il doit l'avoir été, car ceci est la dialectique de l'éternel. — Ceci est inaccessible à toute pensée : qu'on puisse devenir éternel, malgré qu'on ne le fût pas.

En A est l'existence, mon existence un moment au dedans de ma conscience éternelle (le moment qui est, remarquons-le bien, non le moment qui est écoulé, car celui-ci est la volatilisation de la

spéculation) donc quelque chose de moindre qui m'empêche d'être ce quelque chose d'infiniment plus haut, que je suis. En B au contraire l'existence, bien qu'encore plus petite, se trouve pourtant, du fait qu'elle est accentuée paradoxalement, tellement plus haute, que ce n'est que dans l'existence que je deviens éternel, et ainsi l'existence engendre d'elle-même une détermination qui est infiniment plus haute que l'existence.

§ 2. — *La contradiction dialectique, qu'une béatitude éternelle soit fondée sur le rapport à quelque chose d'historique.*

Pour la pensée il est constant que l'éternel est plus haut que tout ce qui est historique, car c'est ce qui est à la base. Dans le sentiment religieux de l'immanence l'individu ne fonde donc pas son rapport à l'éternel sur son existence dans le temps ; mais le rapport de l'individu à l'éternel est cause, dans la dialectique de l'intériorisation, qu'il transforme son existence d'après le rapport et exprime le rapport par la transformation.

La confusion de la spéculation est, ici comme partout, qu'elle se perd dans l'être pur. Les conceptions irrégieuses et immorales de la vie réduisent l'existence à rien, à une bouffonnerie. Le religieux A rend l'existence aussi tendue que possible (en dehors de la sphère du religieux-paradoxal), mais ne fonde pas le rapport de l'individu à une béatitude éternelle sur son existence, mais laisse ce rapport fonder la transformation de l'existence. Du rapport de l'individu à l'éternel résulte le comment de son existence, non l'inverse, par quoi on gagne infiniment plus que ce qu'on avait engagé.

La contradiction dialectique consiste pourtant ici essentiellement en ce que l'historique vient sur un autre plan. De tout savoir et de toute connaissance historique, en effet, on peut dire qu'elle n'est elle-même à son maximum qu'une approximation. La contradiction est de fonder sa béatitude éternelle sur une approximation, ce qui ne se peut faire que quand on n'a en soi aucune détermination éternelle (ce qui, à nouveau, ne se peut penser, pas plus que la manière dont, alors, on peut la concevoir ; en conséquence Dieu doit donner en même temps les conditions), ce pourquoi ceci est de nouveau en connexion avec l'accentuation paradoxale de l'existence. En ce qui concerne l'historique tout savoir ou toute connaissance à ce sujet est, à son maximum, une approximation, même en ce qui concerne le propre savoir de l'individu sur sa propre activité extérieure historique. La raison en est pour une part dans l'impossibilité ou l'on se trouve de s'identifier absolument avec l'objectif, et pour une autre part dans le fait que tout ce qui est historique, quand on doit le savoir, est *eo ipso*

quelque chose de passé et a l'idéalité du souvenir. Dans le troisième chapitre de la seconde partie on a exposé la thèse suivant laquelle la propre réalité éthique de l'individu est l'unique réalité, mais la réalité éthique n'est pas l'activité extérieure historique de l'individu. Que mon intention fût telle ou telle, je peux le savoir absolument dans toute l'éternité, car ceci est justement une manifestation de l'éternité en moi, est mon moi, mais l'activité extérieure historique ne peut être, à l'instant suivant, atteinte qu'*approximando*.

L'historien cherche à atteindre une certitude aussi grande que possible, et il n'y a là chez lui aucune contradiction, car il n'est pas passionné ; tout au plus possède-t-il la passion objective du chercheur, mais il n'y a pas en lui de passion subjective. En tant que savant il joue un rôle dans un plus grand effort qui se poursuit de génération en génération ; objectivement, scientifiquement, il est toujours d'importance pour lui d'arriver aussi près que possible de la certitude ; mais ce n'est pas important pour lui subjectivement. Si par exemple — ce qui chez un savant est une faute — cela devenait tout à coup pour lui une affaire d'honneur tout à fait personnelle d'arriver à la certitude absolue sur ceci ou cela : il découvrirait, saisi par une juste Némésis, que tout savoir historique n'est qu'une approximation. Ce n'est pas là rabaisser la recherche historique, mais cela éclaire justement la contradiction qu'il y a à mettre en relation la passion la plus extrême de la subjectivité avec quelque chose d'historique, ce qui est la contradiction dialectique dans le problème, et il ne s'agit pourtant d'aucune passion injustifiée mais de la plus profonde de toutes les passions. — Le philosophe cherche à pénétrer par la pensée la réalité historique, il est occupé objectivement à ce travail et, dans la mesure où il y réussit, le détail historique a pour lui moins d'importance. Il n'y a, ici non plus, aucune contradiction.

La contradiction apparaît seulement quand le sujet, dans le paroxysme de sa passion subjective (dans son souci de béatitude éternelle) doit fonder celle-ci sur une connaissance historique qui, au maximum, reste une approximation. Le savant vit tranquillement ; ce qui l'occupe objectivement et scientifiquement ne lui fait rien, ni pour ni contre, dans son être subjectif et dans son existence. Admettons que quelqu'un soit, pour telle ou telle raison, en proie à une passion subjective, et qu'il ait le devoir de renoncer à celle-ci : la contradiction disparaîtra aussi. Mais exiger la plus grande passion subjective possible jusqu'à la haine contre père et mère et ensuite mettre en connexion celle-ci avec une connaissance historique qui ne peut être au maximum qu'une approximation : voilà la contradiction. Et la contradiction est encore une nouvelle expression du fait que l'existence est accentuée paradoxalement ; car s'il est demeuré encore dans l'existant quelque reste de l'immanence, quelque détermination éternelle : alors cela ne peut se faire. L'existant doit avoir

perdu la continuité avec lui-même, doit être devenu un autre (non pas différent de lui-même à l'intérieur de lui-même) et donc, en recevant de Dieu les conditions nécessaires, devenir une nouvelle créature. La contradiction est que devenir chrétien commence avec le miracle de la création, et que cela arrive à quelqu'un qui est créé, et que pourtant le christianisme est annoncé à tous les hommes qui doivent être regardés par lui comme non existants, car le miracle, par quoi ils sont nés, doit s'interposer, soit comme réel soit comme expression de la rupture avec l'immanence et avec la résistance, rupture qui rend absolument paradoxale la passion de la foi, aussi longtemps qu'on existe dans la foi, c'est-à-dire toute la vie ; car l'existant a toujours fondé sa béatitude éternelle sur quelque chose d'historique.

Celui qui, dans la passion la plus grande qui se puisse concevoir, dans la détresse au sujet de son salut éternel, s'intéresse, ou doit s'intéresser, à la question de savoir si celui-ci ou celui-là a existé, est, ou doit être, intéressé au plus petit détail, et ne peut pourtant pas atteindre plus qu'une approximation, et se trouve absolument en état de contradiction. En admettant que l'historique du christianisme soit vrai : si les historiens du monde entier se réunissent pour rechercher la certitude et la produire au jour, il est pourtant impossible d'aboutir à plus qu'une approximation. Historiquement, il n'y a donc pas d'objections à faire ; mais la difficulté est autre ; elle vient quand la passion subjective doit être unie à quelque chose d'historique et que le devoir est de ne pas renoncer à la passion subjective. Si une femme amoureuse apprenait de seconde main avec certitude que son bien-aimé, mort sans qu'elle eût jamais entendu l'aveu de son amour, avait spontanément déclaré qu'il l'aimait : le ou les témoins auront beau être des gens de toute confiance, l'affaire pourra être si claire qu'un historien, un avocat subtil et sceptique dira : c'est sûr — l'amoureuse découvrira bientôt l'équivoque ; et, si elle ne le faisait pas, il n'y aurait pas précisément lieu de lui faire des compliments, car pour une amoureuse l'objectivité n'est pas un titre de gloire. Si quelqu'un devait, par des documents historiques, découvrir la certitude absolue sur le fait qu'il est un enfant légitime ou naturel, et si toute sa passion était suspendue à cette affaire d'honneur et qu'il n'y eût pour trancher la question ni juridiction ni autre instance occasionnelle, grâce à quoi il pourrait peut-être trouver du repos : trouverait-il une certitude qui suffise à sa passion, même si se laissait trouver la certitude qui suffirait objectivement au juriste le plus subtil et à un homme objectif ? L'amoureuse dont nous parlions et cet homme préoccupé de son honneur s'efforceraient bien, pourtant, de renoncer à cette passion, en trouvant consolation dans l'éternel, qui apporte plus de bonheur que la naissance la plus légitime, qui est la propre béatitude de l'amour, indépendante du fait qu'on soit aimé ou non.

Mais on ne peut renoncer à la préoccupation relative à son salut éternel, l'homme n'ayant au-dessus d'elle rien d'éternel en quoi il puisse trouver consolation ; et pourtant il doit fonder son salut éternel sur quelque chose d'historique dont la connaissance est au maximum une approximation.

Remarque. — Que l'on compare avec ce qui précède les *Miettes*, chapitres 3, 4, 5 passim. — La conception objective du christianisme est cause du malentendu et de l'erreur [*Vildelse og Villedelse*] qui consiste à croire qu'en apprenant à savoir objectivement ce qu'est le christianisme (comme un chercheur, un savant, acquiert, grâce à ses recherches, de la connaissance et de l'instruction) on devient un chrétien (qui fonde sa béatitude sur le rapport à ce quelque chose d'historique). On laisse précisément la difficulté de côté, ou bien on admet ce qu'admet au fond la théorie de la Bible ou celle de l'Église, que nous sommes tous bonnement ce-qu'on-appelle-des-chrétiens et qu'alors nous devons après coup (car quand nous le devînmes ce n'était pas si nécessaire) apprendre à savoir objectivement ce qu'est à proprement parler le christianisme (sans doute pour cesser d'être des chrétiens, ce qu'on était d'ailleurs devenu si facilement qu'on n'avait même pas besoin de savoir ce qu'est le christianisme, donc pour cesser d'être des chrétiens et devenir des savants). La difficulté (qui, remarquons-le bien, reste essentiellement la même à chaque génération, si bien qu'aujourd'hui et en l'an 1700 et ainsi de suite, c'est tout aussi difficile que dans la première génération et que dans chaque génération où le christianisme a été introduit dans un pays) consiste en ce que, dans l'intérêt de sa béatitude éternelle, on aspire subjectivement vers la connaissance de quelque chose d'historique ; et quiconque n'a pas cette suprême passion subjective n'est pas un chrétien, car ainsi qu'il a été dit plus haut quelque part, un chrétien objectif est précisément un païen.

En ce qui concerne le religieux A on peut dire : que l'histoire du monde âgé de 6,000 ans soit vraie ou non, cela ne fait rien à l'affaire pour l'existant quant à sa béatitude, car en dernière analyse il repose dans la conscience de l'éternité.

Objectivement, il n'est pas du tout plus difficile d'apprendre ce qu'est le christianisme que ce qu'est le mahométanisme ou n'importe quel autre objet historique, si ce n'est dans la mesure où le christianisme n'est pas quelque chose de simplement historique ; mais la difficulté est de devenir un chrétien, parce que chaque chrétien n'est tel que du fait que, comme cloué au paradoxe, il a fondé son salut éternel sur le rapport à quelque chose d'historique. Transformer spéculativement le christianisme en une histoire éternelle, Dieu dans le temps en une éternelle divinisation, ce ne sont que des échappatoires et une façon de jouer sur les mots. Encore une fois : la

difficulté est qu'il n'y a rien d'historique que je puisse arriver à savoir de telle façon que moi (qui objectivement peux bien me contenter de ce savoir) je puisse subjectivement fonder sur cette base un salut éternel, non pas celui d'un autre mais le mien propre — c'est-à-dire que je puisse penser le faire. Si je le fais, je romps avec toute pensée et alors je ne serai pas assez fou pour vouloir le comprendre, je ne puis ni avant ni après le comprendre autrement que comme une lutte contre toute pensée.

§ 3. — *La contradiction dialectique, que l'historique dont il est ici question n'est pas quelque chose de simplement historique, mais est fait de ce qui ne peut devenir historique que contre sa nature, donc en vertu de l'absurde.*

L'historique est que Dieu, l'Éternel, est apparu à un certain moment du temps comme un homme individuel. Cette propriété particulière de l'historique, qu'il n'est pas quelque chose de simplement historique, mais qu'il est l'historique (qu'il ne peut être devenu que contre sa nature) a procuré à la spéculation une amusante illusion des sens. Un tel historique, un historique éternel, comme on dit, on peut bien, naturellement, le comprendre, on peut même le comprendre éternellement. Merci pour la gradation ; elle a cette particularité qu'elle va en arrière ; car le comprendre éternellement est précisément le plus facile, dans la mesure où l'on ne se laisse pas gêner par le fait que c'est un malentendu. Si la contradiction est de fonder une béatitude éternelle sur le rapport à quelque chose d'historique, celle-ci ne se trouve pas levée du fait que l'historique dont il est question est fait d'une contradiction, quand bien même on doit maintenir que c'est quelque chose d'historique ; et si on ne maintient pas ceci, alors l'éternel n'est pas devenu historique ; et même si on ne le maintient pas, la gradation demeure toujours risible, car, si on devait en faire une, il faudrait qu'elle soit faite dans l'autre sens.

Quelque chose d'éternellement historique est un jeu de mots et signifie transformer l'historique en un mythe, même si dans le même paragraphe on lutte contre la tendance à créer des mythes. Au lieu de faire attention au fait qu'il y a là deux contradictions dialectiques, d'abord de fonder sa béatitude éternelle sur quelque chose d'historique, et ensuite que cet historique est constitué contre toute pensée, on laisse la première de côté et on volatilise la seconde. Un homme est, suivant sa capacité, éternel, et en devient conscient dans le temps : c'est la contradiction à l'intérieur de l'immanence. Mais que celui qui est, selon sa nature, éternel, apparaisse dans le temps, naisse, croisse et meure, cela est une rupture avec toute pensée. Si au

contraire l'apparition de l'éternel dans le temps doit être une apparition éternelle, alors le religieux B est supprimé, « toute théologie est anthropologie » [Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*], du message d'existence qu'il était, le christianisme est transformé en une doctrine métaphysique riche de sens, qui se rapporte aux professeurs, le religieux A est paré d'ornements esthético-métaphysiques, qui du point de vue catégorique ne font rien à l'affaire.

Que l'on compare avec ce qui précède les chapitres 4 et 5 des *Miettes* où est mise en lumière la dialectique particulière du paradoxal-historique. Par là la différence entre l'élève de première et de seconde main se trouve abolie, parce que nous sommes tous aussi près du paradoxe et de l'absurde. Cf. dans ce livre le deuxième chapitre de la seconde partie.

Remarque. — Ceci est le paradoxal-religieux, la sphère de la foi. Il se laisse croire en bloc — contre la raison. Si quelqu'un s' imagine qu'il le comprend, il peut être tranquille qu'il se trompe. Qui le comprend directement (au lieu de comprendre au contraire qu'il n'y a pas à le comprendre) confondra le christianisme avec une analogie quelconque du paganisme (analogie qui est celle de l'illusion par rapport à la réalité de fait) ; ou avec la possibilité qui est à la base de toutes les analogies illusoires du paganisme (lesquelles analogies n'ont pas l'invisibilité essentielle de Dieu comme plus haute détermination dialectique intermédiaire, mais sont induites en erreur par la connaissabilité esthétique immédiate, cf. l'annexe au deuxième chapitre de la seconde partie). Ou bien il confondra le christianisme avec quelque chose qui s'est, il est vrai, introduit au cœur de l'homme, c'est-à-dire de l'humanité, avec l'idée de la nature humaine, et il oubliera la différence qualitative qui accentue le point de départ absolument dissemblable : ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme. Par un malentendu, au lieu de définir le paradoxe en partant de l'analogie (la nouveauté du christianisme n'est pas la nouveauté directe et justement à cause de cela paradoxale, cf. ce qui précède), il révoquera au contraire le paradoxe à l'aide de l'analogie, qui n'est pourtant que l'analogie de l'illusion, et dont l'application signifie donc la révocation de l'analogie, non du paradoxe. Il fera erreur en comprenant le christianisme comme une possibilité et oubliera que ce qui est possible sur le plan fantaisiste de la possibilité, dans l'illusion, ou sur le plan fantastique de la pensée pure (et ceci, que la scène se transfère sur le plan de la possibilité, est la base de tout discours spéculatif sur un devenir divin éternel), doit sur le plan de la réalité, être le paradoxe absolu. Il fera erreur en oubliant que la compréhension n'est à sa place que vis-à-vis de ce dont la possibilité est plus haute que la réalité, tandis qu'ici au contraire, c'est précisément la réalité qui est le plus haut, le paradoxe ; car le christianisme en tant que plan n'est pas

difficile à comprendre, la difficulté et le paradoxe est qu'il est réel. C'est pourquoi il a été montré au chapitre 3 de la seconde partie que la foi est une sphère tout à fait autonome qui, paradoxalement distincte de l'esthétique et du métaphysique, accentue la réalité, et, paradoxalement distincte de l'éthique, accentue la réalité d'un autre, non la sienne propre. C'est pourquoi un poète religieux est, en ce qui concerne le religieux-paradoxal, une détermination douteuse, parce que du point de vue esthétique la possibilité est plus haute que la réalité et le poétique gît justement dans l'idéalité de la vision imaginative, ce pourquoi il n'est pas rare de voir des cantiques qui, bien que touchants et enfantins et, grâce à un vernis d'imagination, poétiques jusqu'à la limite du fantastique, considérés sous l'aspect catégorique, ne sont pas chrétiens ; sous cet aspect, vus à travers la suavité poétique, les lumières bleues et le son des cloches favorisent le mythe beaucoup mieux que n'importe quel libre-penseur, car le libre-penseur déclare que le christianisme est un mythe, tandis que le poète naïvement orthodoxe a horreur de cela et affirme la réalité historique du christianisme — en des vers fantastiques. Qui comprend le paradoxe (au sens de le comprendre immédiatement) il oublie, par erreur, que ce qu'il a une fois saisi dans la passion décisive de la foi comme le paradoxe absolu (non comme un paradoxe relatif, car alors l'assentiment n'était plus de la foi) donc comme ce qui ne correspondait absolument pas à ses propres pensées, que cela ne pourra jamais y correspondre (au sens immédiat), à moins qu'alors la foi ne se transforme en une illusion, par quoi il en viendrait plus tard à l'idée qu'il a été induit en erreur en croyant absolument que ce n'étaient pas ses propres pensées. Dans la foi au contraire il peut très bien continuer à conserver son rapport au paradoxe absolu. Mais à l'intérieur de la sphère de la foi ne peut jamais venir l'instant où il comprend le paradoxe (immédiatement) : car, si cela arrive, toute la sphère de la foi disparaît comme un malentendu. La réalité, c'est-à-dire que ceci et cela est réellement arrivé, est l'objet de la foi et n'est pourtant pas la propre pensée d'un homme ou de l'humanité, car la pensée indique tout au plus la possibilité, mais la possibilité en tant que compréhension est justement la compréhension par laquelle on fait le pas en arrière qui est la fin de la foi. Qui comprend le paradoxe oublie par erreur que le christianisme est le paradoxe absolu (comme sa nouveauté est la nouveauté paradoxale), justement parce qu'il détruit une possibilité (les analogies du paganisme, un devenir divin éternel) comme une illusion et fait d'elle une réalité, et c'est justement cela qui est le paradoxe, non pas ce qui est directement (esthétiquement) étranger, inhabituel, mais ce qui est apparemment connu et pourtant absolument étranger, qui justement en tant que réalité fait de l'apparence une tromperie. Celui qui comprend le paradoxe oublie que par la compréhension (la possibilité) il revient à

l'ancien et perd le christianisme. Sur le plan fantaisiste de la possibilité Dieu peut très bien se fondre pour l'imagination avec l'homme, mais le paradoxe est précisément dans la réalité avec l'homme individuel.

Pourtant confondre et aller plus loin en revenant en arrière, ou condamner le christianisme en criant pour le défendre quand on fait pourtant soi-même usage, dans le bruit et l'importance, des catégories qui sont la cause du malentendu, est sensiblement plus facile que d'observer la stricte diète dialectique, et est pourtant généralement mieux payé, si toutefois on considère comme une récompense (et non comme un avertissement qui donne à réfléchir) d'acquérir des disciples, si l'on considère comme une récompense (et non comme un avertissement qui donne à réfléchir) d'avoir satisfait aux exigences de son temps.

ANNEXE à B

Le contre-coup du dialectique sur le pathétique produit un pathos renforcé [Skaerpet : aiguisé et renforcé]. Les moments simultanés de ce pathos.

Le sentiment religieux qui n'a rien de dialectique en dehors de lui, c'est-à-dire A, qui est chez l'individu la propre transformation pathétique de l'existence (non la transformation paradoxale de l'existence pour la foi par le rapport à quelque chose d'historique) se rapporte à l'homme en tant que tel, en sorte qu'on doit admettre que chaque homme a essentiellement part à cette félicité qui finalement lui échoit. La différence entre l'homme religieux et celui qui ne transforme pas sa vie par la religion est humoristique ; elle consiste en ce que, tandis que l'homme religieux applique toute sa vie à devenir conscient de son rapport à une béatitude éternelle et que l'autre ne s'en préoccupe pas (l'homme religieux, remarquons-le bien, éprouve de la satisfaction en lui-même et ne se soucie pas en son for intérieur de plaintes dépourvues de sens relatives au fait que d'autres obtiennent facilement ce vers quoi il s'efforce péniblement et avec la plus extrême application), tous deux, du point de vue de l'éternité, arrivent au même point. Ici gît l'humour sympathique, et ce qui est le sérieux est que l'homme religieux ne se laisse pas troubler par la comparaison avec d'autres. Dans le religieux A il y a ainsi une possibilité continuelle de tirer en arrière l'existence dans l'éternité.

Le religieux B sépare, met à part, il est polémique : ce n'est que sous cette condition que je deviendrai bienheureux, et comme je me lie moi-même absolument à cette condition, j'exclus toute autre. Ceci est dans le pathos général l'aiguillon du particularisme. Tout chrétien a le pathos comme dans le religieux A et ensuite ce pathos de

l'exclusivité. Cette exclusivité donne au chrétien une certaine ressemblance avec quelqu'un qui est heureux par faveur ; et, quand elle est comprise par un chrétien égoïstement, nous avons la misérable prétention de la prédestination. Le favorisé ne peut sympathiser avec d'autres qui ne sont pas en possession de cette faveur ou qui ne peuvent y arriver. C'est pourquoi, ou bien le favorisé doit rester ignorant de ce que d'autres existent, ou bien il sera malheureux par cette connaissance. Le fait qu'il a fondé sa béatitude éternelle sur quelque chose d'historique rend le bonheur du chrétien reconnaissable à la souffrance, car la détermination religieuse d'être l'élú de Dieu est aussi paradoxalement opposée que possible à l'heureux sort d'un veinard, précisément parce que l'élú, s'il n'est pas l'homme malheureux, n'est pas non plus l'homme heureux dans un sens immédiat, mais au contraire dans un sens si pénible que tout autre que l'élú en devrait désespérer. C'est pourquoi l'idée d'être l'élú est si horrible, l'élú qui par exemple se souhaite esthétiquement à la place d'un apôtre. La béatitude, attachée à des circonstances historiques, exclut tous ceux qui sont en dehors de ces conjonctures, et parmi ces exclus il y en a pourtant d'innombrables qui ne le sont pas par leur propre faute, mais par le hasard que le christianisme ne leur a pas encore été annoncé.

Défini plus précisément le pathos renforcé est :

a) *La conscience du péché*¹. — Cette conscience est l'expression pour la transformation paradoxale de l'existence. Le péché est le nouveau plan d'existence. Autrement, exister signifie simplement que l'individu par sa naissance est né et est dans le devenir, à présent cela signifie que par la naissance il est devenu un pécheur, exister n'est d'ailleurs pas un attribut déterminant plus précisément le sujet, mais la forme de tous les attributs déterminant plus précisément ; loin de devenir « quelqu'un » en venant au monde, naître, maintenant, veut dire devenir un pécheur. Dans la totalité de la conscience de la culpabilité, l'existence s'affirme aussi fortement que cela lui est possible à l'intérieur de l'immanence, mais la conscience du péché est la rupture. Par la naissance l'individu devient un autre, ou plutôt, à l'instant où il est sur le point de naître, il devient par la naissance un autre, car autrement la détermination du péché est placée à l'intérieur de l'immanence. De toute éternité l'individu n'est pas un pécheur, quand l'être éternellement posé qui apparaît dans la naissance devient dans la naissance un pécheur ou naît comme pécheur : c'est donc l'existence qui englobe ainsi l'individu en sorte

¹ Que l'on compare avec ceci le développement sur la conscience de la faute présenté sous la rubrique A § 3. Cf. aussi le chapitre 2 de la seconde partie.

que se trouve coupée toute retraite de l'immanence vers l'éternel par le resouvenir, et l'attribut « pécheur » qui n'apparaît qu'à la naissance, acquiert tout de suite une puissance si paradoxalement accablante que la naissance fait de l'individu un autre. Ceci est la conséquence de l'apparition de Dieu dans le temps, qui empêche que l'individu se rapporte à l'éternel par derrière, car c'est à présent en avant qu'il arrive, par le rapport à Dieu dans le temps, à devenir éternel dans le temps.

L'individu ne peut donc pas par lui-même acquérir la conscience du péché, ce qui est le cas pour la conscience de la faute ; car dans celle-ci l'identité du sujet avec lui-même est maintenue, et cette conscience de la faute est une modification du sujet à l'intérieur du sujet lui-même. La conscience du péché au contraire est une modification du sujet lui-même, ce qui montre que c'est en dehors de l'individu que doit être la puissance qui lui apprend qu'il est devenu en naissant un autre que celui qu'il était, un pécheur. Cette puissance est Dieu dans le temps (que l'on compare à ce sujet les *Miettes*, chapitre premier, ce qui est dit de l'instant).

Dans la conscience du péché l'individu devient conscient de ce qui le distingue de l'humain en général, l'individu qui n'est conscient que par lui-même de ce que cela signifie d'exister en tant qu'homme. Car, du fait que le rapport à ce quelque chose d'historique (Dieu dans le temps) conditionne la conscience du péché, il ne peut, pendant tout le temps où ce quelque chose d'historique n'existait pas, y avoir eu non plus aucune conscience du péché. Par contre, en tant que le croyant, dans la conscience du péché, veut être conscient en même temps du péché de tout le genre humain, apparaît un autre isolement. Le croyant étend la conscience du péché à tout le genre humain et ne sait pas en même temps si tout le genre humain est sauvé, en tant que le salut de chaque individu dépend de ce qu'il est mis en rapport avec ce quelque chose d'historique qui, justement en tant qu'historique, ne peut être connu partout d'un seul coup, mais a besoin au contraire de temps pour être connu des hommes, cependant que les générations meurent l'une après l'autre. Dans le religieux A règne la sympathie avec tous les hommes parce qu'il se rapporte à l'éternel, chaque homme étant considéré essentiellement comme capable d'avoir ce rapport, et parce que l'éternel est partout, en sorte qu'on n'a pas besoin d'attendre ni de s'informer de ce qui en tant qu'historique ne peut être partout à la fois, et de quoi d'innombrables races peuvent, sans que ce soit leur faute, continuer à ignorer l'existence.

Ainsi définie notre existence est du pathos renforcé, aussi bien parce qu'on ne peut la penser que parce qu'elle nous isole. Le péché, en effet, n'est pas un enseignement ou une doctrine pour penseurs, autrement tout cela finalement ne rimera à rien, il est une détermination d'existence et ne se laisse précisément pas penser.

b) *La possibilité du scandale* ou la collision autopathique. Dans le religieux A le scandale n'est pas du tout possible, car même la détermination la plus décisive reste à l'intérieur de l'immanence. Mais le paradoxe, qui exige la foi contre la raison, met aussitôt le scandale en lumière, que celui-ci, défini de plus près, soit le scandale souffrant, ou que ce soit le scandale qui tourne en dérision le paradoxe comme une folie. Aussitôt, donc, que celui qui a eu la passion de la foi, la perd, il est *eo ipso* scandalisé.

Mais, de nouveau, le pathos renforcé consiste en ce qu'on a toujours une possibilité de chute qui, si elle se produit, est d'autant plus profonde que la foi est plus haute que tout sentiment religieux de l'immanence.

A notre époque, le christianisme a été tellement naturalisé et accommodé que personne ne rêve de scandale ; c'est d'ailleurs tout à fait dans l'ordre, car on ne se scandalise pas d'une bagatelle, et c'est ce que le christianisme est en train de devenir. Autrement, il est naturellement la seule puissance qui puisse en vérité provoquer le scandale, et la difficulté d'accès au chemin étroit de la foi est le scandale, et l'affreuse résistance contre le commencement de la foi est le scandale, et, s'il en va correctement avec le devenir chrétien, le scandale doit, dans chaque génération comme dans les premières, prendre son pourcentage. Le christianisme est la seule puissance qui peut en réalité provoquer le scandale, car d'hystériques ou sentimentales attaques de scandale sur ceci ou cela se laissent écarter purement et simplement et expliquer comme manque de sérieux éthique, en ce qu'on se complaît à accuser le monde entier, au lieu de soi-même. Pour le croyant le scandale est au commencement, et sa possibilité est continuellement crainte et tremblement dans son existence.

c) *La douleur de la sympathie*, comme conséquence de ce que le croyant ne sympathise pas d'une façon latente et ne peut pas sympathiser comme le religieux A avec chaque homme en tant qu'homme, mais avec les seuls chrétiens. Qui, de toute la passion de son âme, fonde sa béatitude sur une condition qui consiste en un rapport avec quelque chose d'historique, ne peut naturellement regarder ce rapport comme une bouffonnerie. Cette dernière chose, seul un moderne théologien peut la faire, ce lui sera facile parce qu'il lui manque le pathos pour la première. Pour le croyant il est de fait qu'il n'y a pas de béatitude sans cette condition, pour lui il est de fait, ou il peut arriver qu'il soit pour lui de fait, qu'il doit haïr père et mère. Car cela ne ressemble-t-il pas à de la haine contre eux, quand il attache sa béatitude à une condition dont il sait qu'ils ne l'admettent pas ? Et n'est-ce pas là aiguiser d'une façon effrayante le pathos dans

son rapport avec une béatitude éternelle ? Et en admettant que ce père, ou cette mère, ou cette amante, soient morts sans avoir fondé leur béatitude sur cette condition ! ou qu'ils vivent mais qu'ils ne puissent pas les conquérir ! Il peut vouloir faire tout pour eux, jusqu'à l'impossible, il peut remplir avec le plus grand enthousiasme tous les devoirs d'un bon fils ou d'un fidèle amant, le christianisme ne commande pas de haïr ainsi ; et pourtant, quand cette condition les sépare, les sépare pour l'éternité : n'est-ce pas comme s'il les haïssait ?

De belles choses ont été vécues dans le monde. De nos jours on ne les vit plus ; ne sommes-nous pas tous des chrétiens ? Mais qu'est-ce que nous sommes bien tous devenus, et qu'est-ce que le christianisme est bien devenu par le fait que nous sommes ainsi tous, sans plus, des chrétiens ?

CHAPITRE V

CONCLUSION

L'ouvrage qui précède a rendu difficile de devenir un chrétien, si difficile qu'il n'accroîtra peut-être pas le nombre des chrétiens parmi les personnes cultivées au sein du christianisme ; je dis peut-être, car on ne peut pas savoir. Quant à décider si cette façon de procéder est chrétienne je ne veux pas le faire. Mais aller plus loin que le christianisme et tâtonner çà et là dans des déterminations que les païens connaissaient, aller plus loin et ensuite ne pouvoir en aucune façon se mesurer avec des païens sous le rapport de l'aptitude à l'existence : le moins qu'on puisse dire est que ce n'est pas chrétien. La difficulté (dans l'expérience, car le livre n'a pas de τέλος) n'est d'ailleurs pas faite pour rendre difficile à des laïcs de devenir chrétiens. D'abord, chacun peut devenir chrétien et ensuite on admet que tout homme qui dit qu'il est un chrétien et qu'il a fait tout pour cela est réellement un chrétien et a réellement fait tout, à moins qu'en cherchant à se pousser en avant avec importance, il ne nous donne l'occasion d'y regarder de plus près, d'un point de vue purement psychologique, pour apprendre nous-même quelque chose. Malheur à celui qui veut juger les cœurs. Mais quand toute une génération semble, quoique de manières variées, s'unir *en masse* [en français dans le texte] pour aller plus loin ; quand toute une génération, quoique de points de vue différents, tend de tous ses efforts, comme vers le bien suprême, à devenir objective, ce par quoi on cesse d'être un chrétien quand on en était un : cela peut bien autoriser un homme individuel à prêter son attention aux difficultés. Par contre cela ne l'autorise pas à créer la nouvelle confusion qui consiste, en exposant les difficultés, à vouloir avoir de l'importance pour un autre homme (et à plus forte raison pour le genre humain) ; car alors il commence aussi à devenir objectif.

Aux époques où on se décidait à devenir un chrétien dans la maturité de l'âge d'homme, ballotté peut-être et éprouvé par la vie, et dans la douleur peut-être de devoir rompre les plus tendres relations avec ses parents et ses proches, avec la femme qu'on aimait, on éprouvait difficilement le besoin d'aller plus loin, parce que l'on comprenait quelle application est nécessaire pour se maintenir chaque jour dans cette passion, parce que l'on comprenait parmi quelles terreurs on conduit sa vie. De nos jours, au contraire, où il semble que déjà à l'âge de huit jours on soit un vrai chrétien, où l'on a, je le répète, transformé le Christ, signe du scandale, en un ami des enfants à la « oncle Franz » en un bon vieux, ou en un professeur de

l'Assistance publique, on pense pourtant qu'on doit en tant qu'homme faire quelque chose, et alors il faut aller plus loin. Dommage seulement qu'on n'aille pas plus loin en devenant vraiment un chrétien, mais qu'on revienne en arrière par la spéculation et l'historico-mondial à de plus basses — et en partie fantastiques — conceptions de l'existence. Étant habitués à être sans plus des chrétiens et à nous appeler des chrétiens, il s'est produit aussi ce malentendu que des conceptions de vie d'un niveau beaucoup plus bas que le christianisme se sont fait jour au sein du christianisme et ont plu davantage aux hommes (aux chrétiens), ce qui est naturel, car le christianisme est la conception de vie la plus ardue, et ont été prônées comme des découvertes plus élevées qui vont au delà du christianisme pur et simple.

Plutôt que la conservation indifférente du nom (de chrétien) il vaudrait mieux assurément, ce serait un signe de vie, que quelques hommes à notre époque avouassent en ce qui les concerne qu'ils pourraient souhaiter que le christianisme ne fût pas du tout venu dans le monde ou qu'ils ne fussent pas eux-mêmes devenus chrétiens. Cependant cet aveu devrait être fait sans mépris, ni moquerie, ni colère. A quoi bon ? On peut bien pourtant avoir du respect pour quelque chose à quoi on ne peut se forcer soi-même à adhérer. Le Christ dit lui-même qu'il a eu de la dilection pour le jeune homme qui ne pouvait pourtant pas se décider à donner tout son bien aux pauvres. Le jeune homme ne devint pas chrétien et le Christ eut pourtant de la dilection pour lui. Ainsi plutôt la franchise que l'équivoque. Car le christianisme est une magnifique conception de vie pour mourir, l'unique vraie consolation, et l'instant de la mort est le plan du christianisme. Ce pourquoi peut-être l'indifférent lui-même ne veut pas y renoncer, mais au contraire, de même qu'on dépose quelque chose dans une caisse d'assurance pour pouvoir en temps utile faire face aux frais nécessaires à son enterrement, de même on met de côté le christianisme jusqu'à la fin : on est un chrétien et pourtant on ne le devient qu'à l'instant de la mort.

Peut-être y a-t-il quelqu'un qui, s'il le comprenait lui-même sincèrement, devrait plutôt avouer le souhait de n'avoir jamais été élevé dans le christianisme que de laisser la chose tourner à l'indifférentisme. Plutôt la sincérité que l'équivoque. Mais cet aveu doit être fait sans colère, sans arrogance, avec une révérence calme et tranquille devant la puissance qui a peut-être troublé, comme il le croit, sa vie, devant la puissance qui aurait bien pu l'aider à se tirer d'affaire, mais qui pourtant ne l'a pas fait. S'il est arrivé qu'un père, lui-même le plus aimant et le plus attentionné des pères, a, précisément au moment où il a voulu faire le mieux pour son enfant, fait le pire, *le pire*, qui peut-être troubla toute la vie de l'enfant : l'enfant doit-il pour cela noyer sa piété filiale dans l'oubli de l'indifférentisme, ou la

transformer en colère, quand il pense à la chose ? Oui, de pauvres âmes, qui ne sont capables d'aimer Dieu et les hommes que quand tout va au gré de leurs désirs, peuvent bien dans l'irritation haïr et braver : l'amour d'un vrai fils est immuable. Et c'est toujours un signe de médiocrité quand quelqu'un, persuadé que celui qui l'a rendu malheureux l'a fait dans l'intention de lui faire du bien, peut se séparer de lui dans la colère et l'amertume. C'est ainsi qu'une sévère éducation dans le christianisme peut avoir rendu à un homme la vie trop pénible sans compensation ; il peut dans son for intérieur faire peut-être le même souhait que ces habitants de Palestine qui priaient le Christ de quitter leur pays, parce qu'il les effrayait. Mais le fils que le père a rendu malheureux continuera, s'il a l'âme noble, à aimer son père. Et quand il souffre des conséquences de ce que son père a fait, sans doute soupirera-t-il parfois, découragé : oh ! si cela ne m'était pourtant jamais arrivé ! Mais il ne s'abandonnera pas au désespoir, en éprouvant la souffrance à fond il aura raison d'elle. Et par ce travail son chagrin s'adoucir ; bientôt il en souffrira plus pour son père que pour lui-même, il oubliera sa propre douleur dans le profond chagrin qu'il ressentira sympathiquement en pensant à la peine qu'aurait son père s'il se rendait compte — alors il redoublera d'efforts, son salut lui deviendra important pour lui-même et, peu s'en faut, encore plus précieux à cause de son père — alors il travaillera : cela réussira sans doute. Et si cela réussit, alors, dans la joie de l'enthousiasme, il en perdra pour ainsi dire la raison ; car quel père a fait davantage pour son fils, quel fils peut devoir davantage à son père ! Et ainsi en est-il aussi du christianisme. S'il l'a rendu aussi malheureux, ce n'est pas une raison pour qu'il y renonce ; car l'idée ne lui vient jamais que le christianisme soit venu dans le monde pour nuire à l'homme ; il reste toujours vénérable à ses yeux. Il ne l'abandonne pas et même s'il soupire, découragé : plutôt au ciel que je n'aie jamais été élevé dans cette doctrine, il ne l'abandonne pas. Et le découragement se change en mélancolie à la pensée que cela doit tout de même être pénible pour le christianisme qu'une telle chose puisse arriver ; mais il ne l'abandonne pas. Finalement il faut pourtant que le christianisme le lui revaille. Finalement, oui, cela ne veut pas dire peu à peu, c'est beaucoup moins et pourtant infiniment plus. Mais seuls des hommes frivoles abandonnent là où ils ont une fois ressenti une impression d'absolu, et seules des âmes viles font de façon abjecte du prêt à usure avec leur propre souffrance, en en retirant ce misérable profit : pouvoir troubler les autres tout en se rendant importantes par la plus basse de toutes les prétentions, celle qui consiste à refuser aux autres la consolation parce qu'elles ne l'ont pas trouvée elles-mêmes. S'il y a à notre époque quelqu'un que le christianisme gêne, ce dont je ne doute pas et ce qui peut se prouver par les faits, il y a une chose qu'on peut exiger de lui — qu'il se taise ; car du point de vue éthique ce

qu'il dit est une attaque soudaine de brigand, et ses conséquences sont encore pires, car ici, finalement, aucun des deux n'a rien, ni le brigand ni la victime.

De même que le christianisme n'est pas venu dans le monde dans l'enfance de l'humanité, mais au contraire dans la plénitude des temps, de même le christianisme dans sa forme décisive ne s'accorde pas non plus avec tous les âges. Il y a des moments de la vie qui exigent quelque chose que le christianisme veut pour ainsi dire laisser complètement de côté, quelque chose qui, à un certain âge, apparaît à l'homme comme l'absolu, bien que le même homme à un âge plus avancé s'aperçoive de sa vanité. Le christianisme ne se laisse pas insuffler dans un enfant, car il est toujours vrai que chaque homme ne saisit que ce dont il a besoin, et l'enfant ne peut faire usage du christianisme d'une façon décisive. C'est toujours la même loi qui caractérise l'entrée du christianisme dans le monde à travers ce qui le précède : *personne ne commence par être un chrétien, chacun le devient dans la plénitude du temps — s'il le devient*. Une sévère éducation chrétienne dans les déterminations décisives du christianisme est une entreprise très hasardée ; car le christianisme fait des hommes dont la force réside en leur faiblesse mais dans sa forme tout à fait sérieuse, quand on force l'enfant à l'embrasser, il fait en général des jeunes gens extrêmement malheureux. Une exception est un heureux hasard.

Le christianisme qui est exposé à un enfant, ou, plus exactement, celui que l'enfant lui-même construit, quand on ne lui fait pas violence pour l'imposer dans son existence sous la forme de prescriptions chrétiennes décisives, n'est pas à proprement parler du christianisme, mais une mythologie idyllique. C'est l'idée de l'enfance à la seconde puissance et le rapport se renverse parfois de telle façon que les parents apprennent plus de l'enfant que l'enfant des parents, que l'aimable incompréhension par l'enfant de ce qui est chrétien transpose l'amour paternel et maternel en une piété qui n'est pourtant pas à proprement parler du christianisme. Il n'est pas sans exemple que des hommes qui, précédemment, n'avaient pas eux-mêmes de dispositions religieuses, en aient reçu par l'intermédiaire de l'enfant. Mais cette piété n'est pas le sens religieux, qui convient essentiellement à l'homme plus âgé, et de même que la mère n'est pas nourrie elle-même par le lait que la nature prépare pour l'enfant, de même le sens religieux des parents ne doit pas trouver dans cette piété son expression décisive. L'amour paternel et maternel s'attache si solidement à l'enfant, l'entoure si tendrement, que la piété trouve pour ainsi dire par elle-même ce qui est pourtant enseigné : qu'il doit y avoir un Dieu qui prend soin des petits enfants. Mais, si tout le sens religieux des parents consiste en cette disposition, il leur manque le sentiment religieux proprement dit, et ce qu'ils reçoivent de réconfort n'est que mélancolie qui sympathise indirectement avec

l'enfance. Gracieuse et aimable est cette piété des parents, ainsi que l'aptitude avec laquelle l'enfant comprend si facilement cette félicité ; mais ce n'est pas à proprement parler du christianisme, c'est du christianisme sur le plan d'une vision de fantaisie, un christianisme d'où on a retiré l'épouvante : on conduit l'enfant *innocent* à Dieu ou au Christ. Est-ce là le christianisme, dont la pointe consiste justement, comme on sait, dans le fait que c'est le pécheur qui se réfugie dans le paradoxe ? Il est beau, et touchant, et tout à fait dans l'ordre, qu'un homme plus âgé ressente à la vue d'un enfant sa faute et comprenne mélancoliquement l'innocence de l'enfant ; mais ce sentiment n'est pas nettement chrétien. Car la conception sentimentale de l'innocence de l'enfant oublie que le christianisme ne reconnaît pas une telle innocence dans l'humanité déchue ; et que la dialectique qualitative détermine la conscience du péché comme plus essentielle que toute innocence. La conception strictement chrétienne de l'enfant comme pécheur ne permet pas de donner la préférence à l'âge de l'enfance, car l'enfant n'a pas la conscience du péché et est donc un pécheur sans conscience du péché.

Mais on a, il est vrai, un passage de l'Écriture auquel on peut se référer et on le comprend parfois, sans peut-être s'en rendre compte, de telle façon qu'il devient la plus profonde satire de tout le christianisme et fait de lui la plus désespérée des réflexions sur la vie, car il rend infiniment facile à un enfant d'entrer dans le royaume des cieux, mais par contre le rend impossible à quelqu'un de plus âgé, et la conséquence est que le meilleur et seul correct souhait qu'on puisse formuler serait que l'enfant meure, le plus tôt le mieux.

Il s'agit du dix-neuvième chapitre de l'Évangile de St. Matthieu où le Christ dit : « Laissez venir à moi les petits enfants et ne les empêchez pas car le royaume des cieux est pour ceux qui leur ressemblent. » Dans tout le chapitre il est question de la difficulté d'entrer dans le royaume des cieux, et les expressions employées sont aussi fortes que possible. Verset 12 : « et il y en a qui se sont fait eunuques pour le royaume des cieux ». Verset 24 : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » Les disciples sont si effrayés qu'ils disent (verset 25) : « Qui peut donc devenir bienheureux ? » Et, après que le Christ eût répondu, il est question de nouveau dans le verset 29 de la récompense de ceux qui, pour l'amour du nom du Christ, ont quitté leurs maisons, ou leurs frères, ou leurs sœurs, ou leur père, ou leur mère, ou leur femme, ou leur enfant, ou leurs champs — le tout avec d'effrayantes expressions pour les crises violentes par lesquelles un chrétien peut être éprouvé. L'entrée dans le royaume des cieux est ainsi rendue si difficile que des suspensions téléologiques de l'éthique sont même mentionnées. Dans le même chapitre il est rendu compte très brièvement du petit événement que des petits enfants furent

amenés au Christ et qu'il dit les paroles que nous venons de rapporter — pourtant il intervient là entre temps, remarquons-le bien, une petite incidente et un incident : le fait que les disciples menacèrent les enfants ou plus exactement ceux qui les portaient (cf. Marc, 10, 13). Si donc les paroles du Christ doivent s'entendre directement de l'enfance, il se produit cette confusion que, tandis que l'entrée dans le royaume des cieux est rendue aux adultes aussi difficile que possible, pour l'enfant la difficulté est seulement que sa mère le porte au Christ et que l'enfant y soit porté, et alors nous pouvons bientôt être pris par la logique du désespoir : le mieux est de mourir enfant. Mais chez St. Matthieu le sens des paroles n'est pas difficile à trouver. Le Christ les adresse aux disciples qui menaçaient les enfants — et les disciples n'étaient pas, comme on sait, de petits enfants. Dans St. Matthieu, 18, 2, il est raconté que Jésus appela à lui un enfant, le plaça au milieu des disciples et dit : « En vérité je vous le dis, si vous ne vous convertissez pas et ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez jamais dans le royaume des cieux. » Il n'entre pas en conversation avec l'enfant, mais se sert de l'enfant contre les disciples. Si ces paroles au contraire doivent être prises dans leur sens immédiat, et dire la magnificence qu'il y a à être un petit enfant, un petit ange (et le christianisme ne semble même pas avoir une prédilection pour les anges, car il se rapporte aux pécheurs) : alors il est cruel de dire ces paroles en présence des Apôtres qui, comme on sait, se trouvaient en l'espèce dans la triste situation d'être des hommes adultes ; ainsi avec cette seule explication tout le christianisme est expliqué à l'envers. Pourquoi, alors, le Christ voulait-il bien avoir des disciples qui, avant de le devenir, étaient adultes ; pourquoi ne disait-il pas : allez et baptisez les petits enfants ? — S'il est triste de voir une spéculation prétentieuse qui veut tout comprendre, il est tout aussi triste de voir quelqu'un, sous l'apparence de l'orthodoxie, faire du christianisme une sentimentalité de clair de lune et d'assistance publique. Mais dire à des hommes, et juste à l'instant où ils deviennent peut-être trop importuns au Christ et réclament une récompense temporelle pour leurs relations plus intimes avec lui (ou en tous cas mettent en relief d'une façon mondaine ces relations plus intimes), leur dire : c'est à de telles âmes ¹ (c'est-à-dire des petits enfants)

1 τοιοῦτοι : ce mot justement montre suffisamment que le Christ ne parle pas précisément d'enfants ou à des enfants, mais qu'il parle au contraire aux disciples. Un enfant n'est pas à proprement parler τοιοῦτος ; τοιοῦτος contient en soi une comparaison qui présuppose une différence. D'enfants il n'est donc directement rien dit, rien du fait qu'un petit enfant (au sens direct) aurait libre entrée au paradis ; mais il est dit que seul celui qui est comme un enfant peut entrer dans le royaume des cieux. Mais comme pour les adultes c'est la chose la plus impossible du monde de devenir un petit enfant (au sens direct), de même c'est pour un petit enfant (au sens direct) la chose la plus impossible du monde d'être *comme* un enfant, justement parce qu'il est un enfant.

qu'appartient le royaume des cieux — ainsi donc éloigner un peu de soi les disciples à l'aide d'un paradoxe : oui, ce sont là des paroles obscures. Car, humainement parlant, il est encore possible de se châtrer et de quitter père, femme et enfants, mais devenir un petit enfant quand on est devenu un homme, c'est ce qu'on appelle se protéger contre tout rapprochement par l'éloignement du paradoxe. Les apôtres menacent les petits enfants ; mais le Christ ne menace pas à son tour, il ne réprimande même pas les apôtres, il se tourne vers les petits enfants, mais il parle aux apôtres, et, comme le coup d'œil à Pierre [Luc, 22, 61], cette façon de se tourner vers les enfants, comprise en tant qu'accusation des apôtres, est le jugement sur eux ; dans le dix-neuvième chapitre de Matthieu, qui autrement traite de la difficulté d'entrer dans le royaume des cieux, il est la plus forte expression de cette difficulté. Le paradoxe réside en ce qu'on fait d'un enfant le paradigme ; *en partie* parce qu'un enfant, humainement parlant, ne peut l'être aucunement, car il est immédiat et n'explique rien (c'est pourquoi un génie ne peut être non plus un paradigme — c'est ce qu'il y a de triste dans sa différence) ne peut même pas l'être pour d'autres enfants, car chaque enfant n'est immédiatement que lui-même ; et *en partie* parce qu'on en fait le paradigme pour un adulte qui, dans l'humilité de la conscience de la faute, doit ressembler à l'humilité de l'innocence.

Mais en voilà assez sur ce sujet ; une conception aussi enfantine du christianisme le rend seulement risible. Si être un enfant doit être entendu directement, c'est un non-sens de prêcher le christianisme à des adultes. Et pourtant c'est ainsi que le christianisme est défendu par des escrimeurs orthodoxes. Mais cela se comprend : si quelqu'un veut avoir de quoi rire on trouverait difficilement une matière plus riche que la façon dont le christianisme est de nos jours défendu et attaqué. Un orthodoxe tonne contre l'égoïsme des libres-penseurs, « qui n'arrivent pas dans le royaume de Dieu comme de petits enfants mais veulent être quelque chose ». Ici la catégorie est correcte, mais voici que pour donner de la force à son discours il se réfère à ce passage de l'écriture qu'il comprend littéralement des petits enfants. Peut-on en vouloir au libre-penseur s'il tient les discours de Sa Révérence, compris à la lettre, pour quelque chose de fou. Le pénible discours avec lequel l'orthodoxe avait commencé est devenu du galimatias : car pour un petit enfant ce n'est pas du tout difficile, et pour un adulte c'est impossible. Être quelque chose et vouloir être quelque chose est en un certain sens justement la condition (la condition négative) pour entrer en tant que petit enfant dans le royaume des cieux — si cela doit être difficile — autrement ce n'est pas merveille qu'on reste dehors quand on a quarante ans. Ainsi le libre-penseur se moquera peut-être du christianisme, et pourtant il n'y a personne qui le rende si ridicule que l'orthodoxe. Du point de vue

psychologique le malentendu est en connexion avec l'agréable assurance avec laquelle on a identifié être chrétien avec être homme, en connexion avec la crainte à la fois étourdie et mélancolique des décisions, qui repousse de soi toujours à nouveau, et pour cette raison rejette finalement si loin la décision de devenir un chrétien que la question se trouve réglée avant qu'on ne le sache. On accentue le sacrement du baptême d'une façon orthodoxe si exagérée qu'on devient parfaitement hétérodoxe en ce qui concerne le dogme de la nouvelle naissance et qu'on oublie l'objection de Nicodème et la réponse qui lui fut donnée, parce que, d'une façon hyper-orthodoxe, on fait d'un petit enfant un vrai chrétien parce qu'il est baptisé.

Le christianisme de l'enfance, qui apparaît comme aimable chez le petit enfant, est, chez celui qui est plus âgé, l'orthodoxie enfantine, laquelle, florissant dans le fantastique, y a introduit le nom du Christ. Une telle orthodoxie brouille tout. Si elle remarque que la détermination de la foi commence à se déprécier parce que tout le monde veut aller plus loin et faire de la foi quelque chose pour gens bêtes : alors elle s'efforcera d'en remonter le prix. Qu'arrive-t-il ? La foi devient quelque chose de tout à fait extraordinaire et rare, « pas précisément la chose de tout le monde », bref la foi devient génie de différence. Quand il en est ainsi tout le christianisme se trouve, par cette unique détermination, révoqué — par un orthodoxe. Il est très correct de la part de l'orthodoxe de vouloir remonter le prix de la foi, mais la valeur de différence brouille tout, car pour l'homme de génie être différent par le génie n'est pas difficile et pour les autres c'est impossible. C'est à bon droit qu'on fait de la foi la plus difficile des tâches, mais d'une manière qualitative-dialectique, c'est-à-dire aussi difficile pour tous, et c'est ici que vient en aide la détermination éthique contenue dans la foi, car celle-ci empêche purement et simplement le croyant d'être curieux et de comparer, elle interdit toute comparaison entre un homme et un autre, et cela devient ainsi aussi difficile pour tous. — Une telle orthodoxie enfantine a aussi dirigé l'attention d'une façon décisive sur le fait que le Christ à sa naissance fut enveloppé dans des chiffons et déposé dans une crèche, bref sur ce qu'il y a d'humiliant dans le fait qu'il est venu au monde sous l'apparence modeste d'un homme de basse condition, et elle croit que c'est en cela que consiste le paradoxe, par opposition à ce qui se serait passé s'il était venu dans la gloire. Confusion. Le paradoxe réside essentiellement dans le fait que Dieu, l'Éternel, est né dans le temps comme un homme individuel. Que cet homme individuel soit un valet ou un empereur ne fait rien à l'affaire, il n'est pas plus convenable pour Dieu d'être roi que mendiant ; ce n'est pas pour Dieu un abaissement plus grand de devenir un mendiant qu'un empereur. On reconnaît là de nouveau tout de suite l'enfantin ; car l'enfant justement n'ayant pas de Dieu une représentation développée

ou réelle (mais seulement l'intériorité de l'imagination), ne peut devenir attentif au paradoxe absolu, mais il a, par contre, une compréhension touchante de l'humoristique : que le plus puissant de tous les hommes, le Tout-Puissant (ceci pourtant sans détermination de pensée décisive et par conséquent séparé seulement par l'imagination de ce qui se tient sur le même plan, être roi ou empereur) fut déposé à sa naissance dans une crèche et enveloppé dans des chiffons. Si, par contre, l'orthodoxie enfantine présente cet abaissement comme le paradoxe, elle montre *eo ipso* que son attention n'a pas été attirée sur le paradoxe. A quoi sert alors toute sa défense ! S'il est donné et reçu qu'il est facile à comprendre que Dieu devienne un homme individuel en sorte que la difficulté se présente seulement ensuite du fait qu'il devient humble et méprisé, alors le christianisme est *in summa summarum* humour. L'humour détourne un peu l'attention de la détermination « Dieu » et accentue alors que le plus grand, le plus puissant des êtres, qui est plus grand que tous les rois et les empereurs, qu'il est devenu le plus chétif. Mais la détermination : le plus grand, le plus puissant, qui est plus grand que tous les rois et empereurs, est une détermination très indéterminée, elle est imagination, et non détermination qualitative comme être-Dieu. Il est somme toute remarquable que l'orthodoxie, quand elle est en détresse, se serve de l'imagination — et alors produise le plus grand effet. Mais, comme nous l'avons dit, le plus grand, le plus puissant des êtres, qui est plus grand que tous les rois et empereurs, n'est pas pour cela Dieu. Si l'on veut parler de Dieu, qu'on dise : Dieu. Il est la qualité. Si le prêtre veut dire éternité, qu'il dise : éternité, et pourtant il dit parfois quand il veut dire bien les choses : dans l'éternité de toutes les éternités des éternités. Mais si le christianisme est humour, alors tout est brouillé, et cela aboutirait à faire de moi un des meilleurs parmi les chrétiens ; car considéré comme un humoriste je ne suis pas mauvais, mais assez mauvais néanmoins pour considérer cela, en comparaison avec être un chrétien (ce que je ne suis pas), comme aussi humoristique que possible. — Une orthodoxie enfantine souligne la souffrance du Christ d'une façon qui induit en erreur. Dans les définitions les plus fantaisistes qui ne sont aucunement propres à faire taire la raison humaine, car celle-ci au contraire s'aperçoit assez facilement que c'est du galimatias, on accentue le caractère effrayant de la souffrance, on parle du beau corps du Christ qui souffre d'une façon si terrible ; ou bien on souligne quantitativement et comparativement que lui, qui était si saint, le plus pur et le plus innocent de tous les hommes, qu'il a fallu qu'il souffre. Le paradoxe est que le Christ est venu dans le monde *pour souffrir*. Si l'on retire cela une armée d'analogies prend sans difficultés l'imprenable forteresse du paradoxe. Qu'il puisse arriver à l'innocent de souffrir en ce bas-monde (héros de l'intellectualité, de l'art, martyrs de la vérité,

obscur martyrs de la féminité) n'est pas du tout absolument paradoxal, mais humoristique. Mais la vocation des martyrs, quand ils vinrent au monde, n'était pas de souffrir ; leur vocation était telle et telle et, en la remplissant, ils durent souffrir, endurer des supplices, aller à la mort. Mais la souffrance n'est pas τέλος. Le religieux comprend la souffrance, la détermine téléologiquement, pour le souffrant, mais la souffrance n'est pas τέλος. C'est pourquoi, de même que la souffrance d'un martyr ordinaire n'offre pas d'analogie avec la souffrance du Christ, de même la souffrance du croyant ; et le paradoxe absolu est reconnaissable à ce que toute analogie est une illusion. Ainsi, si quelqu'un par suite d'une conception de vie fantastique (la métempsychose) admettait qu'un homme, qui aurait déjà existé une fois, revenait en ce monde *pour souffrir*, cela pourrait encore apparaître comme une meilleure analogie. Mais, comme cette analogie appartient à une conception fantastique, elle est *eo ipso* une illusion, et, même en faisant abstraction de cela, le *pour* de la souffrance est justement l'opposé : la souffrance d'un coupable qui revient au monde *pour* souffrir sa punition. On dirait qu'il y a une fatalité sur l'orthodoxie enfantine : elle a souvent de bonnes intentions, mais comme elle n'est pas orientée, elle est souvent amenée à dépasser la mesure.

C'est pourquoi quand on entend un orthodoxe parler abondamment de la foi des enfants et du savoir des enfants et du cœur des femmes, etc. : il est possible qu'il ne s'agisse là que d'une nature quelque peu humoristique (en tant qu'humoriste je proteste néanmoins n'avoir rien de commun avec un tel homme, car il ne met pas l'accent au bon endroit) qui a tiré le christianisme dans l'enfantin (ceci entendu littéralement) et qui soupire ardemment vers l'enfance, et dont l'ardent désir est aussi pour cette raison reconnaissable à une passion pour la douceur pleine de tendresse des mères pieuses. Ce peut être aussi un homme trompeur qui cherche à échapper à l'épouvante, si à un âge plus avancé il s'agit sérieusement de devenir un enfant en vérité, au lieu de mettre en connexion de façon humoristique l'enfantin avec le plus âgé. Car ceci du moins est sûr : si c'est un petit enfant (entendu littéralement) qui doit être apte à déterminer ce qu'est le christianisme, alors celui-ci n'est pas effrayant, il n'est pas ce fait qui était un scandale pour les juifs et une folie pour les grecs.

Quand on parle à un enfant du christianisme et qu'on ne lui fait pas violence en lui transmettant sa propre façon de voir, alors il s'approprie tout ce qui est doux, enfantin, aimable, céleste ; il vit avec le petit enfant Jésus et avec les anges et avec les trois rois mages, il voit l'étoile dans la nuit obscure, il fait avec eux le grand voyage, le voilà dans la crèche, il tombe d'un émerveillement dans un autre, voit toujours le ciel ouvert, soupire vers ces images avec toute la

ferveur de son imagination — oui, et n'oublions pas les croquignoles et toutes les autres splendeurs qui tombent du ciel à cette occasion. Car, avant tout, ne soyons pas de vieux ânes qui disent des mensonges sur l'enfance, qui s'approprient eux-mêmes fausement son exaltation et lui enlèvent mensongèrement sa vérité. Il faudrait vraiment être un vaurien pour ne pas trouver ce qui est enfantin touchant, gracieux et ravissant. On ne devrait pourtant pas non plus soupçonner un humoriste de méconnaître la réalité de l'enfance, lui, l'amant malheureux et heureux des souvenirs. Mais il est sûrement aussi un guide aveugle celui qui dit, de quelque manière que ce soit, que ceci est la conception décisive du christianisme qui était un scandale pour les juifs et une folie pour les grecs. Le Christ se transforme en enfant divin, ou, pour l'enfant un peu plus âgé, en une apparition aimable au doux visage (la commensurabilité mythique), non en le paradoxe dont personne (entendu directement) ne pouvait s'apercevoir, même pas Jean-Baptiste (cf. Jean, 1, 31, 33), même pas les disciples, avant que leur attention ne fût attirée (Jean, 1, 36, 42) ; ce qu'a prédit Isaïe, 53, 2, 4, surtout le verset 4. La conception enfantine du Christ est essentiellement celle de la vision de l'imagination, et l'idée de la vision de l'imagination est la commensurabilité, et la commensurabilité est essentiellement paganisme, qu'elle consiste en puissance, gloire, beauté, ou qu'elle réside à l'intérieur d'une antithèse quelque peu humoristique qui n'est pourtant pas un vrai masque mais un incognito facilement transparent. Qui dit commensurable dit reconnaissable. L'aspect servile du Christ constitue alors son incognito, mais son doux visage est le signe distinctif immédiat qui permet de le reconnaître. Ici aussi, comme partout, il y a une certaine orthodoxie qui, quand elle doit se donner de l'importance à de grandes fêtes ou à des cérémonies solennelles, a recours de bonne foi au paganisme — et alors cela réussit on ne peut mieux. Pour l'usage quotidien, un prêtre s'en tient peut-être purement et simplement aux strictes et saines prescriptions orthodoxes, mais qu'arrive-t-il ? un dimanche, il fera un effort pour bien montrer combien le Christ est vivant pour lui, il nous laissera jeter un coup d'œil dans son âme. Maintenant c'est parfait. Le Christ est l'objet de la foi, mais la foi n'est rien moins qu'une vision de l'imagination et une telle vision de l'imagination n'est pas précisément quelque chose de plus haut que la foi. Car à présent on fait feu de tout bois : le doux visage, l'aspect amical, le chagrin dans les yeux, etc. Il n'y a rien de comique dans le fait qu'un homme enseigne le paganisme au lieu du christianisme, mais il y a quelque chose de comique dans le fait qu'un orthodoxe, quand dans les grandes fêtes il attaque tous les registres, se trompe et, sans le remarquer, joue sur ceux du paganisme. Si l'organiste, pour l'usage quotidien, jouait une valse, il serait sans doute congédié ; mais si un organiste, qui autrement exécute très

correctement des airs religieux, voulait, les jours de grandes fêtes, parce qu'il est accompagné de trompettes, jouer une valse — pour fêter comme il faut la journée, cela serait en vérité comique. Et pourtant on trouve chez des orthodoxes quelque chose de ce paganisme sentimental et sensible, non pour l'usage journalier, mais précisément dans les grandes fêtes, quand ils ouvrent bien leurs cœurs, et on le trouve volontiers aussi dans la dernière partie du sermon. La connaissance immédiate est paganisme ; toutes les déclarations solennelles protestant que c'est en vérité du Christ qu'il s'agit et qu'il est le vrai Dieu ne servent à rien, dès lors que tout finit pourtant avec la connaissance immédiate. Une figure mythologique est connaissable directement. Si l'on fait à l'orthodoxe cette objection il devient furieux et se récrie : oui, mais le Christ est le vrai Dieu et par conséquent il n'est pourtant pas une figure mythologique ... on peut bien le voir à son visage amical. Mais si on peut le voir en effet, alors il est *eo ipso* une figure mythologique. On comprendra facilement que la place pour la foi demeure ; car si vous retirez la possibilité de connaître directement, alors la foi est à sa vraie place. Le crucifiement de l'entendement et de la vision de l'imagination, qui ne peuvent atteindre la connaissabilité immédiate, est justement le signe distinctif de la foi. Mais il est plus facile de se dérober à la terreur et de se procurer subrepticement quelque chose du paganisme, rendu méconnaissable par cette curieuse relation qu'il sert d'ultime et de plus haute explication dans un discours qui a peut-être commencé dans des termes parfaitement orthodoxes. Si un orthodoxe confiait à quelqu'un dans un moment d'effusion qu'il n'a pourtant à proprement parler aucune foi, eh bien oui, il n'y aurait là rien de risible ; mais quand un orthodoxe dans un état bienheureux d'exaltation, presque émerveillé lui-même du haut essor que prend son sermon, s'ouvre à quelqu'un en toute confiance, mais malheureusement se trompe de direction en sorte qu'il s'élève du plus haut vers le plus bas, alors il est plus difficile de ne pas sourire.

L'âge de l'enfance (entendu littéralement) n'est donc pas le vrai âge pour devenir un chrétien. Au contraire l'âge plus avancé, l'âge de la maturité, est le temps où doit se décider si un homme veut, ou non, devenir chrétien. La religion de l'enfance est la base universelle, abstraite et pourtant pleine de fantaisie intérieure, pour tout sentiment religieux ultérieur, devenir chrétien est une décision qui appartient à un âge beaucoup plus tardif. La réceptivité de l'enfant est tellement dépourvue de décision qu'on dit qu'à un enfant on peut tout persuader. Naturellement l'homme plus âgé porte la responsabilité de ce qu'il se permet d'inculquer à un enfant, mais le fait est vrai et reste certain. La circonstance que l'enfant est baptisé ne peut le rendre plus âgé sous le rapport de l'intelligence et plus mûr pour les décisions. Un enfant juif, un enfant païen élevé depuis le berceau par

de tendres parents d'adoption chrétiens, qui le traitent avec autant d'affection que des parents leur propre enfant, s'appropriera le même christianisme que l'enfant baptisé.

Si au contraire un enfant n'obtient pas comme il le devrait la permission de jouer innocemment avec les choses les plus saintes, si l'existence doit le contraindre sévèrement à des déterminations chrétiennes décisives, alors un tel enfant aura beaucoup à souffrir. Une telle éducation ou bien précipitera la réalité immédiate en mélancolie et en angoisse, ou bien excitera le plaisir, et l'angoisse du plaisir, dans une mesure que le paganisme lui-même n'a jamais connue.

Il est beau et aimable — tandis que le contraire est impardonnable — que des parents chrétiens, de même qu'ils veillent sur les autres besoins de l'enfant, le nourrissent aussi avec des représentations enfantines du religieux. Le baptême des enfants doit, comme cela a été dit souvent plus haut, être défendu de toute manière comme anticipation de la possibilité, car il empêche la terrible déchirure qui consisterait à ce que les parents liassent leur béatitude à quelque chose à quoi ils ne lieraient pas leurs enfants. N'est à rejeter qu'une incompréhension bêtement sentimentale et nigaude, non pas tant du baptême des enfants que de l'âge de l'enfance, mais alors l'extériorité sectaire est tout aussi condamnable, car la décision appartient au plus profond de l'intériorité. C'est une violence, si bien intentionnée soit-elle, de contraindre l'existence de l'enfant à entrer dans les catégories chrétiennes décisives, par contre c'est une grande bêtise de dire que l'âge de l'enfance (entendu littéralement) est à proprement parler l'âge décisif pour devenir chrétien. De même qu'on a voulu, d'une façon fausement rusée, construire un passage immédiat de l'eudémonisme à l'éthique par l'intelligence, de même c'est une invention trompeuse d'avoir voulu dans toute la mesure du possible rendre identique de devenir chrétien et de naître, en voulant nous faire croire qu'on devient un chrétien d'une façon décisive dans l'enfance. Et en tant que cette tendance, ce besoin de rejeter dans l'enfance l'acte de devenir chrétien, devient générale, ceci est justement une preuve que le christianisme est sur le point de s'éteindre ; car on voudrait essayer de transformer l'état de chrétien en un beau souvenir, tandis que devenir un chrétien est ce qu'il y a de plus décisif dans le devenir humain. On veut orner fantastiquement l'aimable innocence de l'enfance avec cette nouvelle détermination qu'être chrétien consiste en cette innocence, et ensuite on veut faire entrer en jeu la mélancolie à la place de la décision. La disposition mélancolique, que possède l'humour vrai, consiste en effet en ce qu'il réfléchit honnêtement et sans tromperie sur l'enfance (entendue littéralement) et il reste éternellement vrai et certain, on n'y peut rien changer, que l'enfance quand elle est passée n'est plus qu'un souvenir. Mais l'humour (dans sa vérité) ne se commet pas avec la détermination

chrétienne décisive : devenir un chrétien, et n'identifie pas ensemble devenir un chrétien et être un enfant (entendu littéralement), car alors être un chrétien se changerait en un souvenir tout à fait dans le même sens. On voit ici très bien combien on se trompe en faisant de l'humour ce qu'il y a de plus haut à l'intérieur du christianisme, car l'humour, ou l'humoriste, dans la mesure où il se tient à l'intérieur du christianisme, ne se commet pas avec la détermination chrétienne décisive : devenir un chrétien. L'humour est toujours un rappel (de l'existence dans l'éternel par le resouvenir qui se trouve en arrière ; de l'âge d'homme dans l'enfance, etc. cf. ce qui précède), il est la perspective qui va en arrière ; le christianisme est la direction en avant : devenir un chrétien, et le devenir en continuant à l'être. Sans stationnement, pas d'humour ; car l'humoriste a toujours du temps, parce qu'il a le bon temps de l'éternité derrière lui. Il n'y a pas de place dans le christianisme pour la mélancolie : salut ou perdition ; le salut est en avant, la perdition en arrière pour quiconque se retourne, quelle que soit la chose qu'il voit ; car la femme de Lot, quand elle regarda derrière elle, fut changée en pierre parce qu'elle vit l'horreur de la dévastation, mais du point de vue chrétien regarder derrière soi, même quand on voit l'encourageant, l'enchanteur paysage de l'enfance, signifie se perdre. — Si on fait à la spéculation une seule concession en ce qui concerne le commencement de l'être pur, tout est perdu, et il est impossible d'arrêter la confusion, car elle doit être arrêtée à l'intérieur de l'être pur ; quand on fait à l'orthodoxie enfantine une seule concession, en ce qui concerne l'avantage spécifique de l'enfance pour être chrétien, tout est brouillé.

Mais alors ce passage de la Bible, il est pourtant dans la Bible ! Je me suis déjà rendu assez ridicule dans les pages qui précèdent en me prêtant à l'explication pusillanime et anxieuse de la Bible ; je ne m'y essaierai pas davantage. Si une orthodoxie enfantine a jeté un éclairage comique sur le christianisme, il en est de même d'une telle explication de la Bible qui, dans sa soumission anxieuse, renverse, sans s'en rendre compte, le rapport, et ne se montre pas si soucieuse de comprendre la Bible que d'être comprise par elle, pas si soucieuse de comprendre le passage de la Bible que de trouver un passage auquel elle puisse faire appel — contradiction comme si quelqu'un, qui agit, demandait conseil à un homme (ceci est, comme on sait, un rapport de dépendance), mais lui demandait conseil de telle façon qu'il exigeât de lui qu'il répondît ceci et cela, et se permît tout pour obtenir justement cette réponse. La soumission à l'autorité de celui qu'on consulte conduit à tirer avantage par ruse de l'autorité. Mais est-ce là consulter ? Est-ce là se soumettre à ce qu'on appelle l'autorité divine de la Bible ? C'est en vérité une lâche tentative de vouloir, en n'agissant jamais par soi-même, repousser de soi toute responsabilité — exactement comme si on n'avait aucune responsabilité pour

la façon dont on s'approprie un passage de la Bible. Il est psychologiquement très remarquable de voir avec quelle invention, avec quelle ingéniosité, avec quelle persévérance, certains hommes peuvent se plonger dans des recherches savantes, simplement pour trouver un passage de la Bible auquel ils puissent se référer. Par contre ils ne paraissent pas du tout faire attention au fait que c'est justement là ce qu'on appelle se moquer de Dieu, le traiter comme un pauvre niais qui a été assez fou pour se dessaisir de quelque chose d'écrit sur lui et qui doit se résigner à ce que les juristes en tireront. Ainsi se comporte un enfant rusé vis-à-vis d'un père sévère qui n'a pas su gagner l'affection de l'enfant ; il pense quelque chose comme : si seulement j'obtiens sa permission, c'est bien, même si je dois pour cela faire usage d'une certaine ruse. Mais un tel rapport n'a pas cette tendresse, cette intériorité entre père et fils. Et de même il n'y a pas de rapport intérieur entre Dieu et l'homme quand on se tient si loin l'un de l'autre qu'il y a place pour l'emploi de toute cette ingéniosité soucieuse et triste, que produit la soumission, et de ses arguties. On trouve plutôt des exemples d'un pareil comportement chez des hommes vraiment doués dont l'enthousiasme n'est pas, au niveau de leur intellectualité. Tandis que des hommes bornés et affairés se persuadent qu'ils agissent et agissent, il y a justement une certaine espèce d'intellectuels qu'on reconnaît à la virtuosité avec laquelle ils s'entendent à éviter l'action. Il est révoltant de constater avec quelle ingéniosité Cromwell, qui était un lecteur de la Bible averti, savait trouver à son profit des passages de la Bible, ou du moins avoir dans une *vox populi* une *vox dei* prouvant que ce n'est pas par son action, mais par un événement, une mission — le peuple ne l'avait-il pas choisi ? — qu'il était devenu protecteur de l'Angleterre. De même qu'il est rare de voir un hypocrite pur, de même il est rare de rencontrer un homme absolument sans conscience, mais une conscience sophistiquée n'est pas rare, qu'elle se montre dans la douloureuse contradiction intérieure consistant à éloigner par voie d'explication une responsabilité tout en ne sachant pas soi-même qu'on le fait, ou dans un état maladif chez un homme peut-être plein de bonnes intentions, état maladif qui est lié à de grandes souffrances et qui rend la respiration du malheureux plus pénible et plus douloureuse que celle de la conscience la plus chargée quand il s'agit de respirer en toute sincérité.

Une orthodoxie puérile, une explication pusillanime de la Bible, une défense folle et non chrétienne du christianisme, une mauvaise conscience chez les défenseurs en ce qui concerne leur propre rapport au christianisme, ceci (entre autres choses) contribue aussi à notre époque à fournir l'occasion d'attaques insensées et passionnées contre le christianisme. On ne doit accepter aucun marchandage sur le christianisme, on ne doit vouloir aucun changement du christia-

nisme, pas non plus l'outrer en résistant au mauvais endroit, qu'on fasse seulement attention qu'il reste ce qu'il était, un scandale pour les juifs, une folie pour les grecs, une folie, non quelque chose de fou, de quoi ni les juifs ni les grecs ne se scandalisent, mais dont ils sourient de compagnie et ne s'irritent que contre le fait qu'on le défend.

Mais on n'entend que peu parler du devoir de l'intériorité de devenir un chrétien et de le rester. Et pourtant c'est précisément cela qui devrait bien être surtout expérimenté et développé par cette expérience, une fois que le christianisme a été introduit dans un pays, donc dans un pays chrétien, où les chrétiens individuels, ne doivent pas aller comme missionnaires dans le monde pour répandre le christianisme. Dans les premiers temps il en était autrement. Les apôtres devinrent chrétiens à un âge plus avancé après avoir passé une partie de leur vie dans d'autres catégories (en conséquence de quoi la Bible ne peut rien contenir sur toutes les crises qui peuvent se produire du fait qu'on est élevé dans le christianisme depuis l'enfance). Ils devinrent chrétiens par un miracle ¹ (ici l'analogie manque pour des hommes ordinaires) ou, en tous cas, si rapidement qu'aucune explication détaillée n'en est donnée. Là-dessus ils tournèrent leur attention vers l'extérieur, pour convertir d'autres gens, mais ici fait de nouveau défaut l'analogie pour un pauvre homme individuel qui n'a que le devoir d'exister en tant que chrétien. Dès lors que l'on n'est pas attentif au devoir de l'intériorité, le penchant à aller plus loin est facile à comprendre. On vit dans la chrétienté ; on est un chrétien, au moins comme tous les autres ; le christianisme ayant existé depuis tant de siècles et ayant pénétré dans toutes les circonstances de la vie,

¹ Il a été dit souvent en passant que l'existence d'un apôtre est paradoxo-dialectique ; je vais maintenant montrer comment. Le rapport *direct* de l'apôtre à Dieu est paradoxo-dialectique, car un rapport direct est plus bas (la détermination intermédiaire constitue la religion de l'immanence, la religion A) que le rapport indirect de la communauté, du fait que le rapport indirect est le rapport d'esprit à esprit et le rapport direct est esthétique — et pourtant le rapport direct est plus haut. Ainsi le rapport de l'apôtre n'est pas immédiatement plus élevé que celui de la communauté des croyants, ce que le disert pasteur persuade à ses ouailles bâillantes, et ce par quoi toute l'affaire revient à l'esthétique. — Le rapport *direct* de l'apôtre à d'autres hommes est paradoxo-dialectique, du fait que la vie de l'apôtre est tournée vers le dehors et occupée à répandre le christianisme dans de grands et de petits pays, car ce rapport est plus bas que le rapport indirect de l'homme ordinaire aux autres qui est fondé sur le fait que c'est avec lui-même qu'il a essentiellement à faire. Le rapport direct est de nature esthétique (dans la direction vers le dehors ; et donc en tant que tel plus bas, et pourtant il est pour l'apôtre, à titre d'exception, plus élevé : ceci est le paradoxo-dialectique. Ce n'est pas immédiatement plus élevé, car alors nous avons l'affairement historico-mondial d'un chacun. Le paradoxe git précisément dans le fait que cela est plus haut pour un apôtre, qui ne l'est pas pour d'autres.

il est bien facile de devenir un chrétien ; on n'a pas la tâche d'un missionnaire : alors, comme chacun sait, la tâche est d'aller plus loin et de spéculer sur le christianisme. Mais spéculer sur le christianisme n'est pas le travail de l'intériorité ; ainsi l'on dédaigne les tâches quotidiennes que nous donne l'exercice de la foi, la tâche, en surmontant toute illusion des sens, de se maintenir soi-même dans la passion paradoxale de la foi. On met les choses à l'envers et on oublie qu'à mesure qu'on a plus d'intelligence, de culture et d'instruction, il devient de plus en plus difficile de conserver la passion de la foi. Oui, si le christianisme était simplement une doctrine subtile (entendue directement), la culture serait une aide directe, mais quand il s'agit d'un message existentiel qui accentue paradoxalement l'existence, la culture ne sert qu'en tant — qu'elle augmente la difficulté. Les gens cultivés n'ont donc, pour devenir et pour rester chrétiens, qu'un avantage très ironique sur les gens simples : l'avantage que c'est plus difficile. Mais alors on a de nouveau oublié la dialectique qualitative et on a voulu constituer comparativement, quantitativement, un passage direct de la culture au christianisme. Par là le travail de l'intériorité croîtra avec les années et donnera au chrétien, qui n'est pas un missionnaire, amplement de quoi faire, non pour spéculer, mais pour continuer à être un chrétien. Ce n'est pas devenu au dix-neuvième siècle plus facile de devenir un chrétien que dans les premiers temps, c'est au contraire devenu plus difficile, surtout pour les gens cultivés, et cela deviendra d'année en année plus difficile. La prédominance de l'intelligence chez l'homme cultivé, son penchant vers ce qui est objectif éveillera toujours davantage de la résistance contre l'acte de devenir chrétien, et la résistance est le péché de l'intelligence : la demi-mesure. Si le christianisme a jadis changé la face du monde en conquérant les passions brutes de la vie immédiate et en ennoblissant les États, elle trouvera dans la culture une résistance tout aussi dangereuse. Mais si la lutte doit être menée sur ce terrain, elle doit l'être naturellement à l'intérieur des déterminations les plus serrées de la réflexion. Le paradoxe absolu saura bien s'affirmer lui-même, car vis-à-vis de l'absolu un peu plus ou un peu moins d'intelligence ne fait rien à l'affaire ; ils arrivent au contraire l'un et l'autre au même point, l'homme brillamment doué plus lentement, le simple plus vite. — Que d'autres, donc, louent la culture directement, eh bien, c'est parfait, mais pour ma part, je préfère la louer parce qu'elle rend si difficile de devenir un chrétien. Car je suis un ami des difficultés, surtout de celles qui ont cette propriété humoristique que l'homme le plus cultivé, après qu'il a surmonté les plus grandes fatigues, n'est pas arrivé essentiellement plus loin que là où peut arriver l'homme le plus simple.

Car l'homme le plus simple peut quand même devenir un chrétien et continuer à l'être ; mais comme, d'une part, il n'a pas une grande

mesure d'intelligence, et comme, d'autre part, la situation de l'homme simple dans la vie dirige son attention vers le dehors, il se voit affranchi des peines dans lesquelles l'homme cultivé conserve la foi en combattant d'une façon toujours plus assidue à mesure que sa culture augmente. Comme, en effet, c'est le but le plus haut de devenir un chrétien et de continuer à l'être, la tâche ne peut pas consister à réfléchir sur le christianisme, mais seulement à potentialiser par la réflexion le pathos avec lequel on continue à être un chrétien.

Et c'est là dessus qu'a roulé tout cet ouvrage, dont la première partie débattait la conception objective de la question : comment on devient et comment on est un chrétien, tandis que la seconde traitait de la conception subjective.

*Objectivent le fait de devenir ou d'être un chrétien
se détermine de la façon suivante :*

1. Un chrétien est celui qui accepte l'enseignement du christianisme. Mais si, en dernière analyse, le quoi de cet enseignement doit décider si on est un chrétien, l'attention se tourne tout de suite vers l'extérieur pour apprendre jusque dans le plus petit détail, ce qu'est donc l'enseignement du christianisme, parce que ce quoi ne doit pas décider ce qu'est le christianisme mais si je suis un chrétien. — Au même instant commence la contradiction savante, soucieuse, anxieuse, de l'approximation. L'approximation peut être poursuivie aussi longtemps qu'on veut et la décision, par quoi l'individu devient un chrétien, est en fin de compte, par sa faute, complètement oubliée.

On a écarté cette difficulté par la présupposition qu'un chacun dans la chrétienté est un chrétien, que tous nous sommes tout bonnement des chrétiens. Dans cette hypothèse les théories objectives se comportent mieux. Nous sommes tous des chrétiens. La théorie de la Bible va maintenant examiner d'une façon tout à fait objective ce qu'est le christianisme (et pourtant nous sommes, comme on sait, des chrétiens, et l'hypothèse est que c'est l'objectif qui fait de nous des chrétiens, l'objectif que nous ne voulons que maintenant apprendre à connaître vraiment, nous qui sommes des chrétiens. — Car, si nous ne sommes pas des chrétiens, alors le chemin suivi ici est le chemin qui ne conduit jamais à le devenir). La théorie de l'Église admet que nous sommes des chrétiens, mais il reste à établir tout à fait objectivement ce qui est chrétien, de façon à nous défendre contre le turc, et le russe, et le joug de Rome [Grundtvig, *Sur la situation historique du Nord*, 1843, p. 19], et à pouvoir bravement combattre pour faire triompher le christianisme, tout en laissant notre époque faire un pont vers cet avenir incomparable, cet avenir que l'on entrevoit déjà.

Ceci est pure esthétique ; le christianisme est un message existentiel, il s'agit de devenir un chrétien ou de continuer à l'être, et la plus dangereuse illusion est qu'on soit si sûr d'être un chrétien qu'on veuille protéger toute la chrétienté contre le turc — au lieu de protéger en soi la foi contre l'illusion du turc.

2. On dit ; non, toute acceptation de la doctrine chrétienne ne fait pas de quelqu'un un chrétien. C'est de l'appropriation que cela dépend surtout, que l'on s'approprie cette doctrine et qu'on y tienne tout autrement qu'à quelque chose d'autre, que l'on veuille vivre et mourir en elle, risquer sa vie pour elle, etc ...

Ceci a l'air d'être quelque chose. La catégorie « tout autrement » est pourtant une catégorie assez médiocre, et toute cette formule qui essaie de déterminer l'être chrétien d'une façon un peu plus subjective, n'est ni chair ni poisson, évite d'une certaine manière la difficulté de l'approximation avec sa distraction et son illusion, mais manque de précision catégorique. Le pathos de l'appropriation dont il est ici question est celui de l'immédiateté ; on peut tout aussi bien dire qu'un amoureux enthousiaste se comporte ainsi avec son amour : qu'il y tient tout autrement qu'à quelque chose d'autre et qu'il se l'approprie, qu'il veut vivre et mourir en lui et risquer tout pour lui. A ce point de vue il n'y a pas de différence essentielle pour ce qui est de l'intériorité entre un amoureux et un chrétien, si bien qu'il faut de nouveau avoir recours au *quoi*, à la doctrine, et ainsi nous sommes à nouveau sous la rubrique n° 1.

Ce dont il s'agit en effet, est que le pathos de l'appropriation lui-même soit déterminé chez le croyant de telle façon qu'il ne puisse être confondu avec aucun autre pathos. La conception plus subjective a en effet raison en ce que c'est l'appropriation qui fait trébucher la balance, mais elle a tort dans la détermination de l'appropriation qui n'est pas spécifiquement différente de tout autre pathos immédiat.

Ceci n'est pas non plus le cas quand on détermine l'appropriation comme foi, mais qu'aussitôt on infléchit de nouveau la foi vers la compréhension, si bien que la foi devient une fonction provisoire, par laquelle on maintient à titre temporaire ce qui doit être l'objet de la compréhension, une fonction provisoire avec laquelle les pauvres gens et les hommes sans intelligence doivent se satisfaire, tandis que les privat-docents et les gens doués vont au delà. Le signe distinctif d'un chrétien (la foi) est l'appropriation, mais en ce sens qu'elle n'est pas spécifiquement différente d'une autre appropriation intellectuelle dans laquelle une acceptation temporaire constitue une fonction provisoire en ce qui concerne la compréhension. La foi n'est pas ce qui est spécifique pour le rapport avec le christianisme, et le quoi qui est cru décide de nouveau si quelqu'un est ou non un chrétien. Mais par là l'affaire est de nouveau ramenée sous la rubrique n° 1.

Il faut, en effet, que l'appropriation par laquelle un chrétien est chrétien, soit si spécifique qu'elle ne puisse être confondue avec aucune autre.

3. Devenir ou être chrétien ne se définit pas objectivement par le quoi de la doctrine, pas non plus subjectivement par l'appropriation, pas par ce qui s'est passé dans l'individu, mais par ce qui s'est passé *avec* l'individu : qu'il est baptisé. Dans la mesure où on annexe au baptême l'acceptation de la profession de foi, on ne gagne pourtant par là rien de décisif, mais la décision restera hésitante, tantôt accentuant le quoi (le chemin de l'approximation), tantôt parlant d'une façon indéterminée d'acceptation et d'assentiment et d'appropriation, etc. sans précision spécifique.

Si la détermination doit être qu'on est baptisé, l'attention se portera tout de suite vers le dehors sur la considération : suis-je réellement baptisé ? Alors commence l'approximation dans le rapport à un fait historique.

Si, par contre, quelqu'un dit qu'il a reçu dans le baptême l'esprit, et prétend savoir par le témoignage de l'esprit qu'il est baptisé, il renverse précisément l'argumentation, et conclut du témoignage de l'esprit qui habite en lui qu'il doit avoir été baptisé ; non du fait qu'il est baptisé à ce qu'il est en possession de l'esprit. Mais si la conclusion doit être ainsi tirée, alors ce n'est pas exactement le baptême qui est le signe distinctif, mais l'intériorité, et alors doit être de nouveau demandée la détermination spécifique de l'intériorité et de l'appropriation, ce par quoi le témoignage de l'esprit dans un chrétien est différent de toute autre activité de l'esprit (déterminée universellement) dans un homme.

Il est au surplus bizarre que l'orthodoxie, qui a fait en particulier du baptême le facteur décisif, se plaigne pourtant abondamment de ce que parmi les baptisés il y en a si peu qui soient chrétiens, de ce que presque tous, sauf une petite légion immortelle, soient des païens baptisés sans spiritualité, ce qui semble indiquer que le baptême ne peut être le facteur décisif pour être chrétien, même pas d'après la conclusion de ceux qui le tiennent pour tel dans leurs prémisses.

*Subjectivement le fait d'être un chrétien
se détermine de la façon suivante :*

La décision réside dans le sujet, l'appropriation est l'intériorité paradoxale qui est spécifiquement différente de toute autre intériorité. Être chrétien n'est pas déterminé par le quoi du christianisme mais par le comment du chrétien. Ce comment ne peut s'adapter qu'à *une* chose, au paradoxe absolu. Il n'y a donc là aucun discours

indéterminé, d'après quoi être chrétien signifierait accepter ceci et accepter cela et accepter de telle et telle façon [*ganske anderledes* : expression similaire au « tout autrement » de la page précédente], s'approprier, croire, s'approprier dans la foi de telle et telle façon (déterminations purement rhétoriques et fictives) ; mais *croire* est une opération spécifiquement et nettement différente de toute autre assimilation et intériorité. La foi est, dans le scandale de l'absurde, l'incertitude objective maintenue fermement dans la passion de l'intériorité, laquelle passion est justement le rapport de l'intériorité à la plus haute puissance. Cette formule ne convient qu'au croyant et à nul autre, non à un amant, ni à un homme enthousiaste, ni à un penseur, mais uniquement au croyant qui se rapporte au paradoxe absolu.

Il suit de là que la foi ne peut pas non plus être une fonction provisoire. Qui veut se représenter sa foi comme un moment aboli au sein d'une connaissance plus élevée, il a *eo ipso* cessé de croire. La foi ne *peut pas se satisfaire* avec l'incompréhensibilité ; car c'est justement le rapport avec l'incompréhensible, l'absurde (qui scandalise) qui est l'expression de la passion de la foi.

Cette détermination de l'être chrétien empêche que la considération savante, ou soucieuse, de l'approximation n'attire l'individu sur de fausses routes, en sorte qu'il ne devienne un savant, et dans la plupart des cas un demi-savant, au lieu d'un chrétien ; car la décision réside dans la subjectivité. Mais l'intériorité a retrouvé son signe particulier distinctif, par lequel elle est différente de toute autre intériorité, en sorte qu'on ne peut pas lui régler son compte avec la catégorie verbale « de telle et telle façon » ; car cela convient à toute passion au moment de la passion.

Psychologiquement, c'est généralement un signe certain que l'on commence à renoncer à sa passion quand on veut traiter objectivement son objet. D'une façon générale passion et réflexion s'excluent. A cet égard, devenir objectif signifie toujours un pas en arrière, car dans la passion réside la ruine d'un homme, mais aussi son élévation. Quand le dialectique, la réflexion, n'est pas employée pour potentialiser la passion, alors devenir objectif est une marche en arrière, et même celui qui se perd dans la passion n'a pas autant perdu que celui qui perd la passion ; car le premier garde la possibilité.

C'est ainsi qu'à notre époque on a voulu être objectif envers le christianisme ; la passion avec laquelle chacun est chrétien est devenue trop peu de chose, et comme nous sommes devenus objectifs nous avons tous la perspective — de devenir privat-docents.

Mais cet état de choses a rendu la lutte à l'intérieur du christianisme très comique, parce qu'à bien des égards elle ne consiste qu'en un échange des armes, et parce que la lutte autour du christianisme

au sein de la chrétienté a été menée par des chrétiens ou entre des chrétiens qui, tous, en tant qu'ils voulaient être objectifs et aller au delà, étaient sur le point de renoncer à leur christianisme. Quand en son temps le gouvernement danois transféra de Wilson à Rothschild l'emprunt anglais 3 % [le grand emprunt d'état émis en 1824 fut souscrit par la banque anglaise Wilson et quand elle tomba en banqueroute en 1837 Rothschild reprit la plupart des obligations.] on fit du bruit dans les journaux, une assemblée générale fut tenue par des gens qui ne possédaient aucune obligation, mais qui en avaient emprunté une pour pouvoir apparaître comme porteurs d'obligations ; on convint qu'on devait protester contre la décision du gouvernement, en refusant d'accepter les nouvelles obligations. Et l'assemblée générale était composée de gens qui ne possédaient aucune obligation et qui, donc, pouvaient à peine se trouver dans la situation embarrassante que le gouvernement leur propose d'accepter les nouvelles obligations. Être chrétien est être en passe de perdre l'intérêt de la passion, et pourtant on combat pour et contre, on argumente de soi-même ainsi : si ce n'est pas du christianisme je ne suis pas chrétien, ce que je suis pourtant bien ; et les choses sont tellement sens dessus dessous que l'on s'intéresse à être un chrétien pour décider de ce qu'est le christianisme, et non à ce qu'est le christianisme pour pouvoir être un chrétien. On se sert ici du nom de chrétien exactement comme les gens dont nous venons de parler empruntaient l'obligation — pour être admis dans l'assemblée générale où les chrétiens décident du sort des chrétiens, qui pour leur propre compte ne font rien pour être des chrétiens. — Alors dans l'intérêt de qui se passe tout ceci ?

Justement parce qu'à notre époque, et dans la chrétienté de notre époque, on ne semble pas être assez attentif à la dialectique de l'intériorisation, ni au fait que le comment de l'individu est une expression tout aussi exacte et plus décisive pour ce qu'on a que le quoi dont on parle toujours, se produisent à notre époque les plus étonnantes et, si l'on en a le goût et le temps, les plus risibles confusions, desquelles on peut prouver que la confusion du paganisme elle-même ne peut avoir été si comique, parce qu'alors tant d'intérêts n'étaient pas en jeu et les antithèses n'étaient pas poussées si loin. Mais un amour en vaut un autre, si l'amitié doit durer et si l'on doit continuer à rester optimiste. Quiconque expérimente dans le domaine de la passion et s'exclut lui-même de toutes les encourageantes et souriantes perspectives de devenir privat-docent avec de bons émoluments, devrait pourtant avoir au moins un petit succédané humoristique, du fait qu'il prend si à cœur ce que d'autres, visant beaucoup plus haut, regardent comme une bagatelle, celui-ci : que sa passion aiguise son sens du comique. Quiconque, bien qu'ami des hommes, s'expose à être exécré comme égoïste parce qu'il ne se soucie pas objectivement du christianisme

pour l'amour des autres, devrait pourtant en tant qu'ami du rire avoir un petit succédané pour le dédommager ; il ne serait pas juste d'avoir la honte d'être un égoïste sans en avoir aucun avantage : alors, n'est-ce pas, on ne serait pas un égoïste.

Un orthodoxe combat pour le christianisme avec la passion la plus extrême. Il proteste, la sueur au visage et avec les attitudes les plus soucieuses, qu'il accepte le christianisme pur et simple dans lequel il veut vivre et mourir — et il oublie qu'une telle adhésion est une expression par trop générale pour avoir des rapports avec le christianisme. Il fait tout au nom de Jésus et fait usage du nom du Christ à chaque occasion comme un signe certain qu'il est un chrétien et appelé à combattre à notre époque pour le christianisme et il ne soupçonne pas ce petit secret ironique qu'un homme en décrivant seulement le comment de son intériorité peut montrer indirectement qu'il est un chrétien sans avoir besoin de prononcer le nom du Christ ¹. — Un homme est converti le soir de la Saint-Sylvestre exactement à 6 heures ; maintenant il en a fini. Affublé fantastiquement de ce fait de la conversion il va courir ça et là et prêcher le christianisme — dans un pays chrétien. Naturellement chacun peut bien, quoique nous soyons tous également baptisés, avoir besoin de devenir chrétien en un autre sens. Mais ici la différence est celle-ci : dans un pays chrétien ce n'est pas de connaissance qu'on manque, mais de quelque chose d'autre, et ce quelque chose d'autre un homme ne peut pas le communiquer à l'autre directement. Et un converti veut agir pour le christianisme dans des catégories aussi fantastiques ; et pourtant il montre, dans la mesure même où il est plus empressé pour l'extension et la propagation du christianisme, qu'il n'est pas lui-même un chrétien. Car être chrétien est quelque chose de si profondément réfléchi que cela ne comporte pas la dialectique esthétique qui laisse téléologiquement un homme être pour d'autres quelque chose qu'il n'est pas pour lui-même. — D'un autre côté un railleur [Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*] attaque le christianisme et l'expose en même temps si remarquablement que c'est une joie de le lire, et quiconque ne sait où s'adresser pour le voir exposé d'une façon précise est presque obligé d'avoir recours à lui.

1 En ce qui concerne l'amour, pour remettre en lumière la même chose, il n'est pas exact que quelqu'un, par la détermination de son comment, puisse dire ce que ou qui il aime. Le comment de l'amour tous les amoureux l'ont en commun, et alors chacun doit ajouter le nom de sa bien-aimée. Par contre pour la foi *sensu strictissimo* il est exact que ce comment ne convient qu'à un seul objet. Si quelqu'un disait : oui, mais alors on peut apprendre par cœur le comment de la foi et le réciter, il faudrait répondre à cela : cela ne peut se faire, car qui l'exprime directement se contredit lui-même parce que le contenu, et l'énoncé, de ce qu'il dit doit toujours être l'objet d'une reduplication dans la forme.

Toute considération ironique consiste toujours à être attentif au comment, tandis que l'honorable personne avec laquelle l'ironiste a l'honneur de se commettre ne fait attention qu'au quoi. Un homme fait de grandes et solennelles protestations que ceci est son opinion ; néanmoins il ne se borne pas à répéter mot à mot la courte formule, mais s'explique de plus près et ose varier les expressions : oui, car varier les expressions n'est pas une chose si facile qu'on le croit ; plus d'un étudiant aurait reçu pour son travail la mention *laudabilis*, s'il n'avait pas varié les expressions, et une grande foule de gens possèdent ce talent d'exécuter des variations qu'admirait Socrate à Polos : ils ne disent jamais la même chose — sur la même chose. Alors l'ironiste examine ; naturellement il n'est pas si attentif à ce qui est écrit en gros caractères ou à ce qui, par la diction de l'orateur, se révèle en tant que formule (le quoi de l'honorable personne), mais il prend garde à une petite incidente qui a échappé à l'attention supérieure de l'honorable personne, à un petit adjectif qui fait signe, etc. et voit alors avec étonnement, heureux de cette variation (*in variatione voluptas*), que l'honorable personne n'a pas l'opinion qu'elle professe, non parce qu'elle est une hypocrite, oh non ! c'est là pour un ironiste une affaire trop sérieuse, mais parce que l'excellent homme s'est mis en devoir de proclamer cette opinion, beaucoup plus que de l'avoir intérieurement. A vrai dire l'excellent homme peut avoir raison quand il dit qu'il a cette opinion en tant qu'il se la persuade de toutes les forces de son corps, il peut en qualité de colporteur faire tout pour elle, il peut risquer sa vie pour elle, il peut même dans des temps très troublés aller jusqu'à donner sa vie pour cette opinion ¹ — et alors, que diable ! je sais pourtant bien qu'il faut que l'homme ait eu cette opinion — et pourtant il peut avoir vécu là à la même époque un ironiste qui, à la minute même où notre malheureux homme est exécuté, ne peut se tenir de rire, parce qu'il sait d'après ses indices que l'homme en question n'a jamais su lui-même à quoi s'en tenir là-dessus. Qu'une telle chose puisse exister est risible, et ne décourage pas de vivre, car qui, dans le silence du recueillement, est sincèrement préoccupé de lui-même devant Dieu, même quand il est encore bien naïf, Dieu le sauve de l'erreur, par la souffrance de l'intériorité il le conduit à la vérité. Par contre l'affairement et le bruit sont une marque de l'erreur, les signes d'un état anormal, comme les flatulences, et être exécuté par hasard dans un tumulte ne compte pas non plus parmi les souffrances essentiellement intérieures.

¹ Dans des temps révolutionnaires, quand un gouvernement doit lutter pour son existence à l'aide de la peine de mort, on pourrait très bien imaginer qu'un homme puisse être exécuté pour une opinion qu'il a bien eue au sens juridique et civile plus qu'au sens intellectuel.

On raconte qu'il est arrivé en Angleterre qu'un homme fut attaqué sur la route par un brigand qui s'était rendu méconnaissable à l'aide d'une grande perruque. Il se précipite sur le voyageur, le saisit à la gorge et crie : ta bourse ! Il obtient la bourse, qu'il conserve, et en revanche jette la perruque. Un pauvre homme qui vient à passer par le même chemin, trouve la perruque et la met sur sa tête. Quand il arrive à la ville prochaine où le voyageur a déjà porté plainte il est reconnu, arrêté, reconnu à nouveau par le voyageur qui affirme, sous serment, que c'est bien lui. Par hasard le brigand se trouve présent dans la salle du jugement, voit le malentendu et dit au juge : « Il me semble que le voyageur fait plus attention à la perruque qu'à l'homme » et demande la permission de faire une expérience. Il met la perruque, saisit le voyageur à la gorge en criant : ta bourse ! — et le voyageur reconnaît de nouveau le brigand et s'offre à le jurer — dommage seulement qu'il ait déjà une fois prêté serment. Ainsi en va-t-il, d'une manière ou d'une autre, de quiconque à un quoi et ne fait pas attention au comment : il jure, prête serment, court affairé de côté et d'autre, risque son sang et sa vie, et est exécuté — le tout à cause de la perruque.

Si je ne me trompe, j'ai déjà raconté une fois cette histoire dans cet ouvrage ; pourtant je désire conclure avec elle tout le livre. Je ne crois pas que personne me reproche ironiquement et à bon droit d'y avoir introduit de telles variations qu'elle n'est pas restée la même.

ANNEXE

ENTENTE AVEC LE LECTEUR

Le soussigné, Johannes Climacus, qui a écrit ce livre, ne se donne pas pour un chrétien ; comme on sait il est entièrement occupé à penser que cela doit être tout de même bien difficile d'en devenir un ; mais il est encore moins quelqu'un qui, après avoir été chrétien, a cessé de l'être en allant plus loin. C'est un humoriste ; content de la situation où il se trouve pour le moment, et, tout en espérant qu'il pourra un jour lui être accordé de monter plus haut, il se sent particulièrement heureux, à tout prendre, d'être né justement dans le siècle de la spéculation et du théocentrisme. Oui, notre temps est un temps pour spéculants et pour grands hommes aux découvertes incomparables ; et pourtant je crois qu'aucun de ces honorables Messieurs ne peut jouir autant de son époque qu'un humoriste amateur dans le silence de sa retraite, soit qu'il se frappe la poitrine à l'écart, soit qu'il rie de tout son cœur. C'est pourquoi il peut très bien être écrivain, pourvu qu'il veille seulement à ce que ce soit pour son propre plaisir qu'il reste à l'écart, pourvu qu'il ne se mêle pas à la foule, qu'il ne se perde pas dans l'importance de l'époque, comme un badaud qui dans un incendie se trouverait préposé à la pompe ou serait troublé à la seule pensée qu'il pourrait être une gêne pour une des différentes personnalités éminentes qui ont, ou peuvent avoir, ou doivent avoir, ou veulent avoir, de l'importance.

Tout l'ouvrage roule, dans le repli de l'expérimentation, sur moi-même, uniquement et exclusivement sur moi-même. « Moi, Johannes Climacus, âgé maintenant de trente ans, né à Copenhague, homme pur et simple comme le sont la plupart des gens, ai entendu dire qu'il y avait à attendre un bien suprême, qui s'appelle une béatitude éternelle, bien qui pour chacun est conditionné par le christianisme, par son rapport au christianisme : je demande donc comment je peux devenir un chrétien. » (Cf. l'Introduction.) Je mène mon enquête uniquement pour moi-même, oui, vraiment, ou plus exactement je l'ai menée, car c'est là comme on sait le contenu de cet ouvrage. Que personne ne prenne donc la peine de dire que le livre est entièrement superflu et ne concerne aucunement notre époque, à moins qu'il ne lui faille à tout prix dire quelque chose, car dans ce cas c'est là le jugement le plus souhaitable, qui a d'ailleurs déjà été exprimé par l'auteur du livre. Combien c'est embarrassant à notre époque, si l'on y fait attention, d'écrire un pareil livre, il le comprend bien. C'est pourquoi si seulement quelqu'un pouvait — mais que dis-je, que me fais-tu dire cœur frivole, non, non, ce n'est pas bien de

se laisser ainsi tenter ; autrement je dirais : si seulement quelqu'un pouvait m'indiquer où et chez qui on doit s'adresser pour obtenir la permission d'écrire, en tant que particulier, ou de s'établir écrivain, au nom de l'humanité, de son siècle, de son époque, du public, au nom de beaucoup ou de plusieurs, ou, ce qu'on doit regarder comme une faveur encore plus rare, pour obtenir la permission, en tant que particulier, d'écrire « au nom de beaucoup » contre le public, contre la majorité au nom d'une autre majorité relativement à la même affaire, d'écrire au nom de beaucoup en reconnaissant soi-même appartenir à la minorité, en ayant ainsi tout à la fois en tant que particulier la force de tension polémique qui réside en la minorité et le bien-être agréable aux yeux du monde qui réside en la majorité ; si quelqu'un pouvait me renseigner sur les dépenses qui sont liées à l'octroi d'une telle sollicitation, car même si les frais ne devaient pas être payés en argent ils pourraient très bien néanmoins pour cette raison être disproportionnés : alors peut-être, à supposer que les frais ne dépassent pas mes moyens, ne pourrais-je pas résister à la tentation d'écrire un livre tout ce qu'il y a de plus important qui parlerait au nom de millions et de millions et de billions d'hommes. En attendant personne ne peut pourtant logiquement de son point de vue, et de mon point de vue le reproche consiste en autre chose, reprocher au livre d'être superflu s'il ne peut pas expliquer ce qui est en question.

Le livre est donc superflu, c'est pourquoi que personne ne se donne la peine de l'invoquer comme une autorité ; car celui qui l'invoque l'a *eo ipso* compris de travers. Être une autorité est une existence trop pénible pour un humoriste, qui regarde justement comme une des commodités de la vie qu'il y ait de tels grands hommes qui peuvent et veulent être des autorités, dont on a le profit qu'on adopte sans plus leur opinion, si toutefois on n'est pas assez sot pour déboulonner les grands hommes, car de cela personne n'a de profit. Avant tout, que le ciel me préserve, et préserve ce livre, de toute voie de fait approbatrice, d'être cité avec éloge par un homme de parti vociférant et inscrit sur les listes de recensement. S'il ne se rend pas compte qu'aucun parti ne peut être servi par un humoriste qui fait des expériences, celui-ci peut d'autant mieux voir son inaptitude pour ce qu'il doit chercher à éviter à tout prix. Être un homme de parti je n'ai pas pour cela la moindre aptitude, car je n'ai d'autre opinion que celle-ci : qu'il ne doit rien y avoir d'aussi difficile que de devenir un chrétien, opinion qui n'en est pas une, et qui d'ailleurs n'a non plus aucune des qualités caractéristiques d'une « opinion » ; car elle ne me flatte pas moi-même puisque je ne me donne pas pour un chrétien ; elle n'offense pas le chrétien, car il ne peut rien avoir contre le fait que je tiens ce qu'il a fait et ce qu'il fait pour la chose la plus difficile du monde ; elle n'offense pas celui qui attaque le christianisme, car son triomphe sera, n'est-ce pas, d'autant plus grand, étant le triomphe

de l'homme qui va plus loin — que ce qui est le plus difficile. Logiquement, je ne désire aucune preuve de la réalité du fait que j'ai vraiment une opinion (un disciple, un hurrah, être exécuté, etc.), car je n'ai pas d'opinion, et, content de cet état, je ne désire en avoir aucune. De même que dans des livres catholiques, anciens surtout, on trouve à la fin du livre une note faisant part au lecteur que tout doit être compris en accord avec l'enseignement de notre mère commune la Sainte Église, de même ce que j'écris contient en même temps un avis que tout doit être compris en ce sens que c'est rétracté ; que le livre ne contient pas seulement une fin mais, par-dessus le marché, une rétractation. On ne peut pourtant pas, ni d'avance ni après coup, demander davantage.

Écrire et publier un livre, quand on n'a même pas un éditeur qui pourrait être mis dans l'embarras du fait qu'on ne l'achète pas, est somme toute un plaisir et un passe-temps innocent, et une affaire privée loisible dans un État bien ordonné, dans un État où le luxe est toléré et où chacun peut librement employer son temps et son argent selon son bon plaisir, que ce soit en construisant des maisons, en achetant des chevaux, en allant au théâtre ou en écrivant et en faisant imprimer des livres superflus. Mais, s'il en est ainsi, puis-je mieux faire que de regarder à nouveau comme une des innocentes et paisibles joies permises, qui ne trouble pas l'ordonnance des jours de fête ni aucune autre prescription du devoir ou de la bienséance, de se représenter un lecteur avec lequel on s'entretient dans le livre de temps en temps, quand, remarquons-le bien, on est aussi éloigné que possible de tenter ou de faire mine de vouloir obliger un seul homme réel à être ce lecteur. « Seul le positif est une intrusion dans la liberté personnelle d'un autre » (cf. l'avant-propos), le négatif est une courtoisie dont on ne peut même pas dire ici qu'elle coûte de l'argent, car c'est ce que fait seulement la publication, et, même si l'on devait, être assez discourtois pour presser les gens de l'acheter, ce ne serait pas une raison pour que quelqu'un l'achète. Dans un État bien ordonné, il est, comme on sait, permis d'être ainsi amoureux en toute tranquillité, et plus cette paix de l'amour est profonde, plus elle est permise. Par contre, il n'est pas permis à un homme de faire des avances à toutes les jeunes filles et de déclarer particulièrement à chacune que c'est elle qu'il aime vraiment. Et celui qui a vraiment une femme qu'il aime, la fidélité et la bienséance lui interdisent de suivre un soi-disant amour, même s'il le faisait tout à fait tranquillement. Mais celui qui n'en a pas : oui, il le peut — et l'écrivain qui n'a pas de vrai lecteur il peut en avoir un imaginaire, il peut même l'avouer, car, ce faisant, il n'offense personne. Louange à l'État bien ordonné et bonheur digne d'envie à celui qui sait l'apprécier ! Comment diable peut-on avoir tant de zèle pour réformer l'État et changer la forme du gouvernement ! De toutes les formes de gouvernement la forme monar-

chique est la meilleure, plus que toute autre elle favorise et protège les paisibles imaginations et les innocentes lubies des amateurs. Seule la démocratie, la plus tyrannique des formes de gouvernement, oblige chaque homme à une participation positive, à quoi les sociétés et assemblées générales de notre époque ne font que trop penser. Est-ce de la tyrannie qu'un seul veuille gouverner et nous laisser, nous autres, être libres ? Non, mais c'est de la tyrannie que tous veulent gouverner et par-dessus le marché obliger un chacun à participer au gouvernement, et même celui qui prie de la façon la plus instante que l'on s'y passe de lui.

Or, pour un écrivain, un lecteur imaginaire est, en tant que paisible fiction et plaisir privé, quelque chose qui ne regarde aucun tiers. Ceci soit dit en guise d'apologie civique et de défense de ce qui n'a aucunement besoin d'être défendu, se déroband à l'attaque par le silence : du plaisir innocent et permis, mais pourtant dédaigné peut-être et méconnu, d'avoir un lecteur imaginaire, ce qui est une joie de l'infini, la plus pure expression de la liberté d'esprit, justement parce qu'elle renonce à la liberté de s'exprimer. Je ne me sens pas en état de parler dignement à la louange et en l'honneur d'un pareil lecteur ; quiconque l'a fréquenté ne niera certainement pas qu'il est absolument le plus agréable de tous les lecteurs. Il vous comprend d'un seul coup et morceau par morceau, il a la patience de ne pas sauter les incidentes et de ne pas se hâter de la trame de l'épisode à la chaîne de la table des matières, il peut tenir bon tout aussi longtemps que l'auteur, il peut comprendre que la compréhension est une rétractation, que l'entente avec lui comme unique lecteur est justement la rétractation du volume, il peut comprendre qu'écrire un livre et le rétracter signifie quelque chose d'autre que de renoncer à l'écrire, qu'écrire un livre dont il n'est pas nécessaire qu'il ait de la signification pour quelqu'un est pourtant quelque chose d'autre que de le laisser non écrit ; et, bien qu'il se règle toujours d'après l'auteur et ne le contredise jamais, on peut avoir tout de même plus de respect pour lui que pour les bruyantes contradictions de tout un salon de lecture ; mais c'est pourquoi aussi on peut parler avec lui en toute confiance.

Mon cher lecteur ! Pour le dire moi-même : je ne suis rien moins dans la philosophie qu'un diable d'homme appelé à créer un nouveau courant ; je suis un pauvre individu existant, avec des dispositions naturelles saines, non sans une certaine habileté dialectique, et qui n'est pas non plus sans avoir un peu étudié. Mais je suis mis à l'épreuve dans les *casibus* de la vie et je me réfère avec confiance à mes souffrances, non pas au sens apostolique comme à une chose honorable pour moi, car elles n'ont été que trop souvent des punitions méritées, mais pourtant je me réfère à elles comme à mes maîtres, et je le fais avec plus de pathos que quand Stygotius invoque toutes les Universités dans lesquelles il a étudié et soutenu des thèses [Holberg,

Jakob von Tyboe, acte 3, scène V]. Je me targue d'une certaine sincérité qui m'interdit de bavarder sur ce que je ne peux comprendre et m'enjoint, ce qui m'a longtemps été douloureux dans mon isolement vis-à-vis de Hegel, de renoncer à l'invoquer, sauf en certaines parties, ce qui équivaut à renoncer à la connaissance qu'on acquiert par un étroit contact, en restant, ce qui (je suis le premier à le reconnaître) est infiniment peu, un atome méconnaissable et presque imperceptible, comme l'est en soi tout individu — sincérité qui, en revanche, me console en me munissant d'un sens pas ordinaire pour le comique et d'une certaine aptitude à rendre risible ce qui est risible ; car, chose curieuse, ce qui n'est pas risible je ne puis pas non plus le rendre risible, il faut sans doute pour cela d'autres dons. Je suis, du moins c'est ainsi que je me comprends moi-même, juste assez développé par ma propre pensée, juste assez cultivé par les livres, juste assez orienté en moi-même par l'existence, pour être en état de faire un apprenti, un étudiant, ce qui est déjà une tâche. Je ne me donne pas pour davantage que d'être bon à commencer à apprendre dans un sens plus élevé. Si seulement le maître se trouvait aussi parmi nous ! Je ne parle pas d'un professeur dans la science de l'antiquité, car nous en avons un ; si je devais apprendre celle-ci alors je serais lancé dès que j'aurais acquis les connaissances préliminaires nécessaires pour pouvoir commencer. Je ne parle pas d'un professeur d'histoire de la philosophie, ce pour quoi les connaissances préalables me feraient défaut au cas où, au surplus, nous aurions le professeur ; je ne parle pas d'un professeur dans l'art difficile du discours religieux, car nous en avons un éminent ; et je sais que je me suis efforcé de mettre à profit sa sérieuse méthode, je le sais ; si je ne le sais pas par le butin de l'appropriation, pour ne pas m'approprier astucieusement quelque chose ou mesurer sa signification par ma contingence, du moins le sais-je par le profond respect que j'ai conservé pour le Révérend. Je ne parle pas d'un professeur dans le bel art de la poésie, avec ses secrets de la langue et du goût, car nous en avons un qui lui est consacré, je le sais et j'espère que je n'oublierai jamais ni lui ni ce que je lui dois. Non, le maître dont je parle (et d'une autre manière équivoque et hésitante), est le maître dans l'art ambigu de réfléchir sur l'existence et sur ce que c'est que d'exister. Si donc on pouvait le trouver : alors je peux me porter garant que, pourvu qu'il acceptât de me donner des leçons et progressât lentement et en détail vers le but, acceptant comme il se doit dans un bon enseignement, que je pose des questions, et veillant à ne pas quitter une question avant que je l'aie tout à fait comprise, alors je peux, dis-je, me porter garant que, ma foi, il en sortirait bien quelque chose. Je ne puis, en effet, m'imaginer qu'un tel maître penserait n'avoir rien d'autre à faire que ce que fait un médiocre professeur de religion à l'école populaire : me

donner chaque jour comme pensum un paragraphe que je devrais apprendre par cœur pour le lendemain.

Mais comme jusqu'à présent il ne m'a pas été donné d'apercevoir un tel maître qui accomplisse justement ce que je cherche (que ceci soit un signe réjouissant ou attristant), ma tentative est *eo ipso* sans signification et ne sert qu'à mon propre plaisir, comme il est naturel, n'est-ce pas, quand quelqu'un qui apprend à exister et ainsi ne peut vouloir enseigner un autre (et loin de moi la pensée creuse et vaine d'être un pareil maître) avance quelque chose comme ce à quoi on peut s'attendre de la part d'un étudiant, qui n'en sait essentiellement ni plus ni moins que ce que sait à peu près chaque homme, si ce n'est qu'il le sait d'une façon un peu plus certaine, et, en revanche, pour ce qui est de bien des choses que chaque homme sait ou croit savoir, sait avec certitude qu'il ne les sait pas. Peut-être, à cet égard, ne serais-je même pas cru, si je le disais à un autre que toi, mon cher lecteur. Car à notre époque quand quelqu'un dit : je sais tout, on le croit ; mais celui qui dit : il y a beaucoup de choses que je ne sais pas, on le soupçonne d'avoir un penchant à mentir. Tu te rappelles que dans une pièce de Scribe un homme expert en amourettes raconte que quand il en a assez d'une jeune fille il emploie le procédé consistant à lui écrire : je sais tout — et, ajoute-t-il, ce moyen n'a jamais raté. Je crois qu'il en est de même à notre époque pour un spéculant quand il dit : je sais tout. Mais quant aux hommes athées et menteurs qui disent qu'il y a beaucoup de choses qu'ils ne savent pas, ah ! ils sont traités comme ils le méritent dans ce monde excellent, oui le meilleur des mondes pour tous ceux qui le mystifient en sachant tout, ou en ne sachant rien du tout.

J. C.

UNE PREMIÈRE ET DERNIÈRE EXPLICATION

Pour la forme et pour la bonne règle, je reconnais ici, ce qu'autant dire personne n'aura réellement intérêt à *savoir*, que je suis, comme on dit l'auteur de : *Enten – Eller* (Victor Eremita), Copenhague, février 1843 ; *Crainte et Tremblement* (Johannes de Silentio), 1843 ; *la Répétition* (Constantin Constantius), 1843 ; *sur le Concept de l'Angoisse* (Vigilius Haufniensis), 1844 ; *Préfaces* (Nicolaus Notabene), 1844 ; *les Miettes Philosophiques* (Johannes Climacus), 1844 ; *Étapes sur le Chemin de la Vie* (Hilarius le relieur, William Afham, l'Assesseur, Frater Taciturnus), 1845 ; *Post-Scriptum Final aux Miettes Philosophiques* (Johannes Climacus), 1846 ; un article dans « Fädrelandet » N° 1168, 1843 (Victor Eremita) ; deux articles dans « Fädrelandet », janvier 1846 (Frater Taciturnus).

Ma pseudonymie ou polynymie n'a pas eu de cause *fortuite* dans ma *personne* (certes, elle n'est pas intervenue par peur d'une punition légale, à cet égard je n'ai pas conscience d'avoir commis aucun crime, et d'ailleurs l'imprimeur, de même que le censeur en exercice, a toujours été informé officiellement, en même temps que l'ouvrage était publié, de la personnalité de l'auteur), mais une raison *essentielle* dans la *production* elle-même qui, dans l'intérêt de la réplique, de la variété psychologique des différences individuelles, exigeait poétiquement une indifférence au bien et au mal, à la componction et au laisser-aller, au désespoir et à la présomption, à la souffrance et à la joie, etc., indifférence qui n'est limitée idéalement que par la conséquence psychologique, qu'aucune personne vraiment réelle n'oserait ni ne pourrait se permettre dans la limite morale de la réalité. Ce qui est écrit est donc bien de moi, mais seulement dans la mesure où je mets dans la bouche de la personnalité poétique réelle, *qui* produit, sa conception de vie telle qu'on la perçoit par les répliques, car mon rapport à l'œuvre est encore plus relâché que celui du poète qui *crée* des personnages et est pourtant *lui-même l'auteur* dans la préface. Je suis en effet impersonnel ou personnellement un souffleur à la troisième personne qui a produit poétiquement des *auteurs*, lesquels sont les auteurs de leurs *préfaces* et même de leurs *noms*. Il n'y a donc pas dans les livres pseudonymes un seul mot qui soit de moi-même ; je n'ai de jugement à leur sujet que celui d'un tiers, de connaissance de leur signification qu'en tant que lecteur, pas le moindre rapport privé avec eux, ce serait d'ailleurs impossible d'avoir un tel rapport avec un message doublement réfléchi. Un seul mot énoncé par moi personnellement en mon nom serait un impertinent oubli de moi-même,

qui à lui seul aurait pour résultat, du point de vue dialectique, d'anéantir essentiellement les pseudonymes. De même que dans *Enten – Eller*, je suis tout aussi peu le séducteur que l'assesseur, tout aussi peu, je ne suis pas davantage l'éditeur Victor Eremita ; non, il est un penseur poétique réel subjectif, tel qu'on le retrouve d'ailleurs dans *In vino veritas*. Dans *Crainte et Tremblement* je suis tout aussi peu Johannes de Silentio que le chevalier de la foi qu'il présente, tout aussi peu, pas plus encore que l'auteur de la préface du livre, laquelle est la réplique individuelle d'un penseur subjectif poétique réel. Dans le récit de souffrances (*Coupable — Non coupable*) je suis tout aussi peu le *quidam* de l'expérience que l'expérimentateur, tout aussi peu, car l'expérimentateur est un penseur subjectif poétique réel et le *quidam* de l'expérience est son produit comme conséquence psychologique. Je suis donc l'indifférent, c'est-à-dire que ce que je suis et comment je le suis est indifférent, tout comme encore la question de savoir si dans mon for intérieur ce que je suis et comment je le suis m'est aussi à moi-même si indifférent ne regarde absolument pas cette production. Ce qui donc, autrement, pourrait avoir son heureuse signification pour plus d'une entreprise qui n'est pas une reduplication dialectique et être dans une belle harmonie avec elle, n'aurait ici en ce qui concerne le père adoptif d'une œuvre peut-être pas sans intérêt qu'un effet perturbateur. Mon fac-similé, mon portrait, etc., ne serait, comme la question de savoir si je porte un chapeau ou une casquette, qu'un sujet d'attention pour ceux auxquels ce qui est indifférent est devenu important — sans doute en compensation du fait que ce qui est important est devenu pour eux indifférent. Juridiquement et littéralement la responsabilité est mienne ¹ mais, dans un sens dialectique large, c'est moi qui *ai donné* au monde réel *l'occasion* de prendre connaissance de cette œuvre de l'esprit, et il est naturel que celui-ci ne puisse avoir affaire avec des auteurs poétiques réels, et en conséquence, s'en tienne juridiquement et littérairement à moi. Juridiquement et littérairement, car si la réplique devait être la propre parole (au sens direct) de l'auteur, toute création de l'esprit serait *eo ipso* rendue impossible, ou dépourvue de sens et insupportable. En conséquence, j'exprime le désir et la prière que, si l'idée devait venir à quelqu'un de faire une citation d'un des livres pseudonymes, il veuille bien me rendre le service de citer le nom de l'auteur pseudonyme en question, non le mien, c'est-à-dire de répartir les choses entre nous de telle façon que le propos appartienne fémininement au pseudonyme et la responsabilité, civilement, à moi.

¹ Pour cette raison mon nom a aussitôt été apposé, en tant qu'éditeur, sur la feuille de titre des *Miettes* (1844), parce que la signification absolue du sujet traité exigeait dans la réalité, comme expression de l'attention qui lui était due, que quelqu'un fût nommé qui assumât la responsabilité pour tout ce que la réalité pouvait présenter.

J'ai très bien vu depuis le début et je vois très bien que ma réalité personnelle est quelque chose de gênant, que les pseudonymes doivent, d'une façon à la fois pathétique et égoïste, désirer voir disparaître le plus tôt le mieux ou être rendue aussi insignifiante que possible, tout en désirant pourtant avec une attention ironique la conserver de par devers eux comme repoussoir. Car mon rapport à eux est l'unité d'un secrétaire et, ce qui n'est pas sans ironie, de l'auteur (dialectiquement redupliqué) de l'auteur ou des auteurs. C'est pourquoi tandis que toute personne qui s'est quelque peu intéressée à la question m'a certainement jusqu'à présent regardé *sans plus*, avant que ne vînt cette explication, comme l'auteur des livres pseudonymes, l'explication produira sans doute au premier moment cet effet singulier que moi, qui dois pourtant le savoir mieux que personne, je suis le seul qui ne me considère comme l'auteur que d'une façon très hésitante et ambiguë, parce que je ne suis pas à proprement parler l'auteur, tandis qu'au contraire je suis tout à fait à proprement parler et directement l'auteur des discours édifiants et de chaque mot qu'ils contiennent. L'auteur créé poétiquement a sa conception de vie particulière, et la réplique qui, ainsi comprise, peut être pleine de sens, piquante, suggestive, sonnerait peut-être d'une façon bizarre, ridicule et repoussante dans la bouche d'un homme réel particulier déterminé. Si quelqu'un de cette manière, sans avoir de fréquentation distinguée avec une idéalité qui éloigne, s'est, en se cramponnant à tort à ma personnalité réelle, gâché à lui-même l'impression des livres pseudonymes, s'est dupé lui-même, oui réellement dupé lui-même en ayant à supporter ma réalité personnelle au lieu de danser avec l'idéalité légère à double réflexion d'un auteur poético-réel, s'il s'est trompé lui-même par un paralogisme indiscret en faisant apparaître de façon absurde mon individualité privée de la duplicité dialectique insaisissable des contrastes qualitatifs ; ce n'est vraiment pas ma faute, moi qui justement, par décence et dans l'intérêt de la pureté du rapport, ai de mon côté agi de mon mieux pour empêcher une catégorie de lecteurs curieux d'atteindre ce que, Dieu sait dans l'intérêt de qui, ils ont depuis le début tout fait pour savoir.

L'occasion semble y inviter, oui, presque l'exiger même de la part d'un récalcitrant : je veux donc la mettre maintenant à profit pour une déclaration publique et directe — non en tant qu'auteur, car cela on sait que je ne le suis pas, mais en tant qu'ayant travaillé pour que les pseudonymes puissent le devenir. D'abord je veux remercier la Providence qui a favorisé mon effort de tant de façons, l'a favorisé pendant 4 années et quart sans que peut-être il se soit détendu un seul jour et m'a accordé beaucoup plus que je n'ai jamais attendu, même si je peux véridiquement me donner le témoignage d'avoir de toutes mes forces engagé ma vie dans ce travail ; beaucoup plus que je

n'ai jamais attendu, même si ce qui a été accompli apparaît à d'autres comme une proluxe bagatelle. Tout en remerciant ainsi profondément la Providence, je ne trouve pas mauvais qu'on ne puisse pas dire de moi précisément que j'ai créé quelque chose, ou, ce qui est encore plus indifférent, que j'ai atteint un résultat dans le monde extérieur ; je trouve qu'il est, ironiquement, dans l'ordre, que par suite du caractère ambigu de la paternité de ma production, mes honoraires, du moins, aient été plutôt socratiques. — Ensuite, après m'être excusé comme il se doit et avoir demandé pardon pour le cas où quelqu'un trouverait déplacé que je parle ainsi, mais il trouverait peut-être à nouveau déplacé que je ne le fasse pas, ensuite, dis-je, je veux évoquer avec reconnaissance la mémoire de mon défunt père, de l'homme à qui je dois le plus, et aussi pour mes travaux. — Là-dessus je me sépare des pseudonymes avec mes bons vœux, pleins d'incertitude, pour leur sort futur, pour que celui-ci, s'il doit leur être favorable, soit précisément ce qu'ils désirent ; je les connais pour les avoir fréquentés intimement, je sais qu'ils ne peuvent escompter, ni désirer, beaucoup de lecteurs : puissent-ils être assez heureux pour trouver les seuls qui soient souhaitables. — A mon lecteur, si je puis parler d'un tel homme, je voudrais demander un petit souvenir en passant, un signe qu'il pense à moi comme à quelqu'un d'étranger aux livres, ce qu'exige notre rapport. Je lui en exprime ici, au moment des adieux, ma sincère reconnaissance, de même que je remercie bien vivement, tous ceux qui ont gardé le silence et, très respectueusement, la firme Kts — pour avoir parlé.

Que si les Pseudonymes devaient avoir offensé de quelque manière un homme respectable, ou, même, un homme que j'admire moi-même ; s'ils devaient avoir détruit ou rendu équivoque quelque chose de vraiment bon dans l'ordre établi : alors personne n'est plus disposé à en faire amende honorable que je ne le suis, moi qui porte la responsabilité pour l'usage des plumes prêtées. Ce que je connais des pseudonymes ne me donne naturellement pas le droit d'affirmer leur assentiment, mais pas non plus d'en douter, car leur signification (quelle qu'elle soit dans la *réalité*) ne consiste absolument pas à faire une nouvelle proposition, une découverte inouïe, ou à fonder un nouveau parti et à vouloir « aller plus loin », mais précisément au contraire à ne vouloir avoir aucune signification, à vouloir lire seul, à la distance de l'éloignement de la double réflexion, l'écriture originelle individuelle, humaine du rapport d'existence, le texte ancien, connu et transmis par nos pères, à le relire encore une fois, si possible, d'une manière plus intérieure.

Et maintenant qu'un dialecticien à moitié expérimenté n'aille pas mettre la main à ce travail, mais qu'il le laisse comme il est.

Copenhague, février 1846

S. KIERKEGAARD.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
Introduction	8
Première partie : Le problème objectif de la vérité du christianisme	
Chapitre premier. — La considération historique	17
§ 1. — L'Écriture Sainte	18
§ 2. — De l'Église	26
§ 3. — La preuve des siècles pour la vérité du christianisme	36
Chapitre II. — La considération spéculative	39
II ^e partie : Le problème subjectif, le rapport du sujet à la vérité du christianisme ou : devenir un chrétien	
Première section Sur Lessing.	
Chapitre premier. — Remerciement à Lessing	46
Chapitre II. — Thèses possibles et réelles de Lessing	53
§ 1. — Le penseur subjectif existant est attentif à la dialectique de la communication	57
§ 2. — Le penseur subjectif existant est dans son rapport d'existence à la vérité tout aussi négatif que positif, il a tout autant de comique qu'il a essentiellement de pathos, et il est continuellement dans le devenir, c'est à-dire qu'il s'efforce	60
§ 3.	70
§ 4.	81
II ^e section Le problème subjectif, ou comment la subjectivité doit être pour que le problème puisse lui apparaître.	
Chapitre premier. — Devenir subjectif	97
Chapitre II. — La vérité subjective, l'intériorité ; la vérité est la subjectivité	146
Annexe. — Coup d'œil sur un effort simultané dans la littérature danoise	196
Chapitre III. — La subjectivité réelle, l'éthique, le penseur subjectif	237
§ 1. — Existence. Réalité	237
§ 2. — La possibilité plus haute que la réalité, la réalité plus haute que la possibilité. L'idéalité poétique et intellectuelle, l'idéalité éthique	251
§ 3. — La simultanéité des différents moments de la subjectivité dans la subjectivité existante, la simultanéité comme antithèse au procès spéculatif	273
§ 4. — Le penseur subjectif : sa tâche ; sa forme ; c'est-à-dire son style	278
Chapitre IV. — le problème des « miettes » : comment une béatitude éternelle peut-elle être édifiée sur une connaissance historique ?	287
I. — pour s'orienter dans l'ébauche des « miettes »	287
§ 1. — Que le point de départ est pris dans le paganisme, et pourquoi ?	287
§ 2. — L'importance d'un accord provisoire sur ce qu'est le christianisme avant qu'il puisse être question d'une médiation entre le christianisme et la spéculation. L'absence de cet accord favorise la médiation, cependant qu'elle la rend illusoire. Son intervention empêche la médiation	293
§ 3. — Le problème des « miettes » comme problème d'introduction non au christianisme mais au devenir-chrétien	303

II. — le problème lui-même	306
a. — le pathétique.	
§ 1. — La première expression du pathos existentiel, la rectitude absolue (le respect) vis-à-vis du télos absolu, exprimée par l'action dans la transformation de l'existence — le pathos esthétique. — L'illusion de la médiation. — Le mouvement monastique du moyen âge. — Se comporter à la fois absolument vis-à-vis de son télos absolu et relativement vis-à-vis des buts relatifs	308
§ 2. — L'expression essentielle du pathos existentiel : la souffrance	343
§ 3. — L'expression décisive du pathos existentiel est la faute	420
trait d'union entre a et b.	444
b. — le dialectique.	
§ 1. — La contradiction dialectique, qui est la rupture : d'attendre une béatitude éternelle dans le temps d'un rapport à quelque chose d'autre dans le temps	456
§ 2. — La contradiction dialectique qu'une béatitude éternelle soit fondée sur le rapport à quelque chose d'historique	460
§ 3. — la contradiction dialectique, que l'historique dont il est ici question n'est pas quelque chose de simplement historique, mais est fait de ce qui ne peut devenir historique que contre sa nature, donc en vertu de l'absurde	464
— Annexe à b	467
chapitre V. — Conclusion	472
Annexe. — Entente avec le lecteur	497
— Une première et dernière explication	503