

Søren Kierkegaard [1813-1855]

écrivain, poète, théologien, et philosophe danois,
dont l'œuvre est considérée comme une première forme de l'existentialisme.

(1844) [1967]

Les miettes philosophiques

Traduction de Paul Petit [-1943]

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

REMARQUE



Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

Cette édition électronique a été réalisée par [Charles Bolduc](#), bénévole, Docteur en philosophie et professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi.

Page web dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel: cbolduc@cegep-chicoutimi.qc.ca

à partir de :

Søren Kierkegaard [1813-1855]

Les miettes philosophiques

Préface et traduction de Paul Petit. Paris : Les Éditions Gallimard, 1967, 185 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

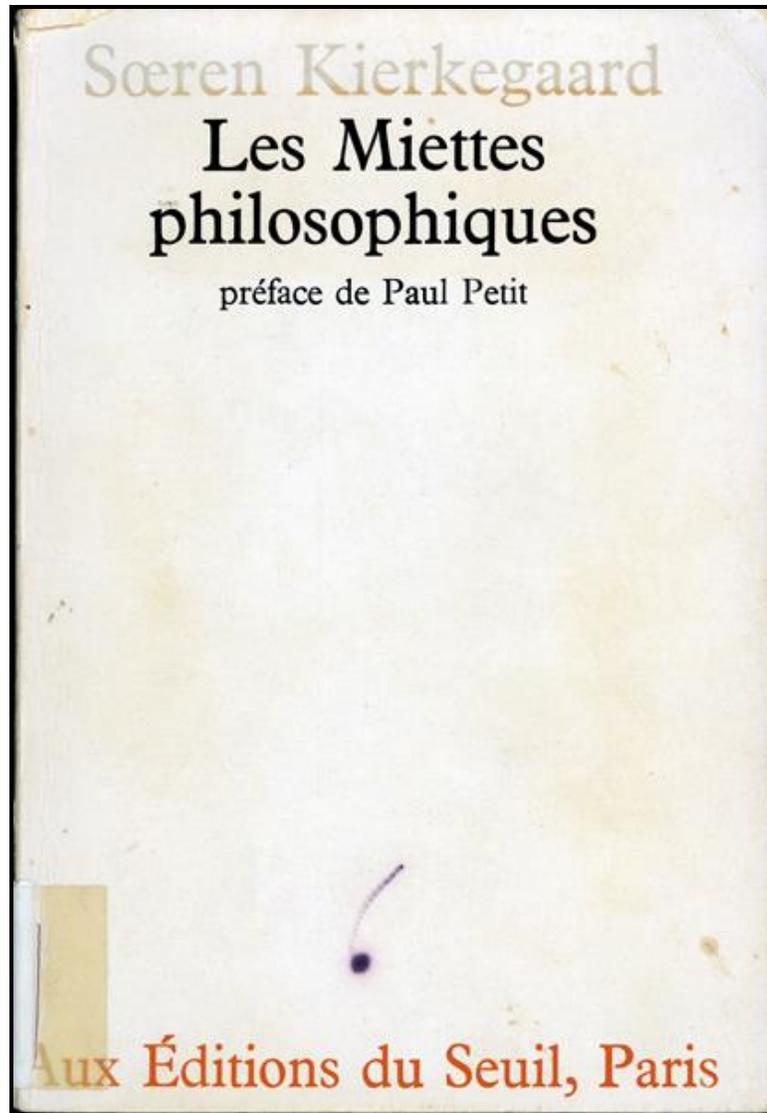
Édition numérique réalisée le 12 mai 2019 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Søren Kierkegaard [1813-1855]

écrivain, poète, théologien, et philosophe danois,
dont l'œuvre est considérée comme une première forme de l'existentialisme.

Les miettes philosophiques



Préface et traduction de Paul Petit. Paris : Les Éditions Gallimard,
1967, 185 pp.

Les miettes philosophiques.
Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Les *Miettes philosophiques* ont paru en 1844. Kierkegaard était alors âgé de trente et un ans.

« L'idée centrale des *Miettes*, écrit Paul Petit dans sa préface, est de montrer la différence de nature qu'il y a entre la vérité telle que la concevaient les Grecs – Socrate – où le Maître n'est jamais que l'occasion de la découverte (ou plutôt de la prise de conscience) par l'élève d'une vérité qui existait déjà en lui (sans quoi comment pourrait-il la reconnaître comme vraie ?) – et la vérité religieuse chrétienne pour qui le Maître – le Dieu – engendre au contraire la vérité dans l'âme du disciple qu'il *sauve* de lui-même par une véritable nouvelle naissance. Dans le premier cas le disciple était déjà dans la vérité, et le Maître ne joue que le rôle d'accoucheur en l'aidant à en prendre connaissance (ou à s'en ressouvenir). Dans le second cas, au contraire, le Maître – le Dieu – est un Père, le père de cette nouvelle créature qui vient de naître dans cette nouvelle naissance – un sauveur auquel le disciple se trouve attaché par un lien personnel de reconnaissance et d'amour qui serait tout à fait déplacé dans la perspective purement maïeutique de Socrate. »

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[185]

Les miettes philosophiques. Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Avis aux lecteurs](#) [7]

[Préface du traducteur](#) [9]

[Avant-propos](#) [27]

Chapitre I. [Projet idéal](#) [39]

Chapitre II. [Le dieu comme maître et sauveur, *essai poétique*](#) [59]

Chapitre III. [Le paradoxe absolu, *une chimère métaphysique*](#) [79]

[Annexe](#) : Le scandale provoqué par le paradoxe : *une illusion acoustique* [93]

Chapitre IV. [La contemporanéité du disciple](#) [103]

[Intermède](#) : Le passé est-il plus nécessaire que l'avenir ? *ou* pour être devenu réel le possible en est-il devenu plus nécessaire qu'il ne l'était ? [123]

1. *Le devenir* [124]
2. *L'historique* [127]
3. *Le passé* [128]
4. *Intellection du passé* [131]

[Annexe](#) : Application [141]

Chapitre V. [Disciple de seconde main](#) [147]

1. [Le disciple de seconde main dans sa différence d'avec lui-même](#) [149]
2. [La question du disciple de seconde main](#) [160]

[NOTES](#) [175]

[7]

Les miettes philosophiques.
AVIS AUX LECTEURS

[Retour à la table des matières](#)

Bien que ce livre ait déjà été soigneusement traduit du danois en français et publié (Gallimard, 1937), Paul Petit se sentait obligé à faire sa propre traduction, tant il trouvait le sujet important pour la compréhension de l'œuvre de Søren Kierkegaard et pour la pensée catholique de nos jours.

Comme dans le Post-Scriptum, déjà publié (N.R.F., 1938), il s'est efforcé à conserver fidèlement le style particulier de l'auteur.

La Préface a été écrite dans la prison de Fresnes, au secret, après l'arrestation de Paul Petit (février 1942), à la suite de la publication par lui et quelques amis du journal clandestin [La France continue](#). Elle a pu être transmise à sa famille lors de son transfert en Allemagne où il fut tenu au secret jusqu'à son exécution à Cologne le 24 août 1944. Il avait été condamné à mort en 1943.

La famille remercie les personnes qui ont bien voulu faciliter l'exécution de ce testament tacite : la publication de ce petit livre. Elle remercie particulièrement un ami danois du travail de vérification d'après le texte danois qu'il a effectué dès l'époque où Paul Petit faisait sa traduction.

[8]

[9]

Les miettes philosophiques.
PRÉFACE
DU TRADUCTEUR

[Retour à la table des matières](#)

[10]

[11]

L'idée centrale des Miettes est de montrer la différence de nature qu'il y a entre la vérité telle que la concevaient les Grecs – Socrate – où le Maître n'est jamais que l'occasion de la découverte (ou plutôt de la prise de conscience) par l'élève d'une vérité qui existait déjà en lui (sans quoi comment pourrait-il la reconnaître comme vraie ?) – et la vérité religieuse chrétienne pour qui le Maître – le Dieu – engendre au contraire la vérité dans l'âme du disciple qu'il sauve de lui-même par une véritable nouvelle naissance. Dans le premier cas le disciple était déjà dans la vérité, et le Maître ne joue que le rôle d'accoucheur en l'aidant à en prendre connaissance (ou à s'en ressouvenir). Dans le second cas, au contraire, le Maître – le Dieu – est un Père, le père de cette nouvelle créature qui vient de naître dans cette nouvelle naissance – un sauveur auquel le disciple se trouve attaché par un lien personnel de reconnaissance et d'amour qui serait tout à fait déplacé dans la perspective purement maïeutique de Socrate.

Ces deux conceptions de la vérité sont donc en opposition complète. La conception grecque, ou naturelle, est optimiste. Elle présuppose que le sujet est, en lui-même, dans la vérité et peut donc la reconnaître. La seconde conception, au contraire, qui est la conception chrétienne (surnaturelle) – cf. le chapitre III de saint Jean, confirmé par saint Paul et par le témoignage de tous les convertis – est pessimiste ; elle présuppose [12] que le sujet est déchu de la vérité et ne peut sans un miracle de la grâce (qu'opère le divin dans un instant qui participe à la fois du temps et de l'éternité) être remis en sa possession.

Ainsi se trouve posé une fois de plus, mais avec une maîtrise dialectique sans précédent, l'éternel problème des rapports de la

nature et de la grâce qui a déjà fait couler tant d'encre et que nous voudrions remuer un peu en guise de préface à ce livre. (Du moins ne pourra-t-on nous en vouloir si nous ne disons rien d'original sur ce sujet !)

De quoi s'agit-il ? De savoir où en est, depuis le Péché Originel, la nature humaine. Est-elle, ou non, si profondément déçue que l'homme ne puisse plus voir le vrai, ou faire le bien, en suivant ses propres lumières ?

Dans le premier cas, il s'agira bien pour le chrétien d'une véritable régénération, d'une seconde naissance. Dans le second, au contraire, la grâce parfera, parachèvera, couronnera la nature, mais sans métamorphose.

Au sein de l'Église les deux courants subsistent – ce qui n'a rien d'étonnant si l'on pense que (comme nous le verrons tout à l'heure) on les trouve tous les deux dans saint Paul (et dans saint Jean). Mais les auteurs mettent l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre. Tandis que saint Thomas, par exemple, se rattache au second de ces courants, l'auteur de l'Imitation se rattache au premier. Dans ses deux fameux chapitres 54 et 55 du livre III, il s'exprime comme s'il n'y avait d'autre nature que « la nature corrompue qui nous entraîne au vice », la « nature toujours portée au mal dès son adolescence ». « Son penchant », dit-il encore, « la porte tout entière aux choses de la terre. » Ce qui revient à dire qu'il n'y aurait pas de bons instincts. Mais quoi, n'est-il pas d'observation courante qu'il y a des enfants qui ont un bon naturel (qui aiment prêter leurs jouets, qui préfèrent être punis plutôt que de mentir, etc.) comme il y en a d'autres qui en ont un mauvais ? Et, chez les [13] adultes, l'amour du beau, la passion de la vérité, le courage civique, le goût du sacrifice pour une cause qu'on sait juste, l'amour du travail bien fait, le besoin de défendre le faible contre le fort, ne sont-ce pas là de bons instincts ? En un sens, comme le dit Claudel, Dieu fait donc bien partie des choses naturelles. La grâce n'est pas seulement en opposition avec la nature, elle est aussi dans son prolongement. « Mon fils », dit le Seigneur de l'Imitation, « ma grâce ne souffre pas le mélange des choses étrangères. » Certes, en un certain sens. Mais, en un autre,

tout le monde sait que ce n'est pas seulement dans les champs de la terre que l'ivraie et le bon grain poussent côte à côte.

Ce qui est sûr, c'est que ce n'est qu'avec l'aide de la grâce que nous pouvons éliminer en nous l'ivraie au profit du bon grain. Sans elle, nous ne pouvons rien faire. Mais ceci n'empêche pas qu'il y ait de bons instincts.

De ce que l'orgueil ou la complaisance pour soi-même fasse inmanquablement tourner, comme on dit d'une crème, les plus belles qualités naturelles dès que celles-ci croient pouvoir se passer de l'appui de la grâce, en sorte que ces qualités sont la matière première des pires des vices (optimi corruptio pessima), il ne s'ensuit pas que la nature soit tout entière corrompue et porte toujours au mal. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'aucune qualité ne peut subsister par elle-même, Dieu n'étant pas seulement le créateur mais aussi le conservateur de tout ce qui existe. (C'est pourquoi l'humilité est la clef de la vie religieuse, comme l'orgueil est celle de l'enfer.) Disons donc seulement que la nature coupée de Dieu est corruption. Mais ce n'est pas son état exclusif, ni normal, même depuis le Péch^e Originel. Fragile, oui, et menacée sans cesse de la corruption si elle croit pouvoir être autonome, tel est l'état de notre nature blessée, mais elle ne nous porte pas « toujours » au mal.

Ceci est important. Si la nature est corrompue au point de nous entraîner « toujours » au mal, alors il n'y a pas de vertus [14] naturelles et nous sommes plongés dans des ténèbres si profondes (sans pouvoir rien faire pour en sortir) que le désespoir, le pessimisme, le fatalisme, la « prédestination » (au sens de Calvin) – bref l'hérésie protestante – n'est pas loin.

Si, au contraire, il y a des vertus naturelles, l'Incarnation se situe dans le prolongement en quelque sorte de la création et on peut penser qu'elle n'a pas essentiellement dépendu de la faute originelle. Selon plus d'un Docteur catholique, Notre Seigneur serait venu dans le monde (sans la croix, il est vrai) même si Adam n'avait pas pêché. C'est d'ailleurs ce que soutient toute une tradition qui semble fort vivace s'il est vrai qu'elle a joué un rôle important dans la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception et dans l'institution de la fête du Christ Roi. Pour les tenants de cette opinion

(parmi lesquels on trouve saint Bonaventure, Duns Scot et aussi, croyons-nous, saint François de Sales), il serait choquant que le plan de Dieu ait pu être essentiellement modifié, ou rectifié, à la suite d'une démarche extérieure à sa volonté comme l'a été le Pêché Originel (car on ne peut penser malgré le « *O felix culpa, o certe necessarium Adæ peccatum* » de la liturgie du Samedi Saint que le péché – sinon sa possibilité – ait pu faire partie intégrante du plan divin). L'Incarnation aurait donc été décidée de toute éternité et aurait dû seulement s'adapter aux conditions provoquées par le Pêché Originel. L'homme pécheur reste donc responsable de la Passion de Notre Seigneur, mais ce serait lui faire vraiment trop d'honneur de penser que c'est à lui qu'est due l'Incarnation du Christ. Nous nous rendons bien compte que sur cette difficile question du « motif de l'Incarnation » l'accord est bien loin d'exister entre tous les théologiens – même thomistes. Rappelons que si saint Thomas, par souci de ne pas dépasser le sens des textes révélés, rattache l'Incarnation à l'œuvre rédemptrice, il ne prétend nullement pour autant subordonner l'Incarnation à la Rédemption. Il paraîtrait au contraire que, pour un thomiste authentique, c'est la Rédemption [15] qui, en définitive, se subordonne à l'Incarnation. Il faut donc rejeter, comme anthropomorphique, la multiplicité de décrets divins successifs.

Dans cette perspective, le Christ, *per quem omnia facta sunt* ou comme le dit saint Paul (Héb. I, 2) « par lequel aussi Dieu a créé le monde » et qui le « soutient par la parole de sa puissance » (Héb. I, 3), est tout autant créateur que rédempteur et serait vraiment de toute façon venu *in propria*. Sa grâce se faisait sentir dans le monde avant Son Incarnation et on peut en retrouver les traces dans toutes les traditions. Nous n'avions pas encore, il est vrai, accès à Dieu dans l'immortalité personnelle, n'ayant pas encore été rachetés. Mais le monde n'était pas que ténèbres et corruption et Dieu ne prêtait pas l'appui de sa grâce qu'à la seule tradition juive. Le miracle grec, le miracle de Virgile, le miracle chinois, le miracle hindou, sont là pour l'attester. Le catholicisme a sa racine dans la tradition juive, mais ce serait un drôle de catholicisme s'il ne voyait pas aussi la main de Dieu dans les autres traditions.

D'ailleurs saint Paul lui-même ne dit-il pas (Rom. I, 18) que c'est « l'injustice des hommes » qui « retient la vérité captive, car ce qui est connu de Dieu est manifeste pour eux : Dieu le leur a fait connaître. Car ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, aperçues par l'intelligence au moyen de ses œuvres » ? (Notons en passant que Hébr. XI, 3, semble en contradiction avec ce texte.) Ces œuvres, c'est la nature. Comment les perfections de Dieu y seraient-elles si bien aperçues (que ceux qui ne les aperçoivent pas sont, dit saint Paul, « inexcusables ») si la nature avait atteint ce degré de corruption ? Quel est le crime de ces « hommes injustes contre lesquels se révèle la colère de Dieu » ? C'est « d'avoir échangé le Dieu véritable pour le mensonge et d'avoir adoré et servi la créature de préférence au Créateur » (v. 25). L'homme peut donc par la loi naturelle seule [16] servir le Créateur et le pouvait même avant la Rédemption. Si c'est par nature qu'il le pouvait, celle-ci n'est pas « toujours » portée au mal et son penchant ne la porte pas « tout entière » aux choses de la terre. L'auteur de l'Imitation était trop averti pour ne pas avoir pressenti l'objection. Aussi, ajoute-t-il, « le peu de force qui lui est demeurée (à la nature) n'est que comme une faible étincelle cachée sous la cendre. La raison naturelle, enveloppée d'une grande obscurité, discerne encore le bien du mal, le vrai du faux ; mais elle est dans l'impuissance d'exécuter ce qu'elle trouve meilleur ». Et c'est bien ce que dit saint Paul (Rom. VIII), mais il dit aussi (Rom. II, 10) : « Gloire, honneur et paix pour quiconque fait le bien, pour le juif premièrement, puis pour le Grec. » La raison naturelle n'était donc pas dans l'impuissance d'effectuer le meilleur. Mais elle ne le pouvait, dira-t-on, qu'avec le secours de la grâce qui n'a pas manqué à tous ces « héros de la foi », par exemple, dont saint Paul parle d'abondance dans sa lettre aux Hébreux, sans toutefois prononcer le mot de grâce (chap. XI). Au surplus, l'homme ne pouvant, selon la doctrine catholique, faire le bien (surnaturel) sans le secours de la grâce, on est bien forcé d'en conclure que cette grâce a toujours existé et que l'Incarnation et la Rédemption l'ont seulement multipliée, intensifiée et développée de toute manière. Tous les vrais sages – et les simples justes – de la Chine, de l'Inde et d'ailleurs étaient donc, eux aussi, assistés par la grâce, et cela réduit considérablement leur différence d'avec David et les prophètes juifs – et les simples justes de l'Ancien Testament. C'est d'ailleurs ce que dit saint Paul qui, tout en affirmant que l'avantage du Juif (sur le Gentil)

est grand de toute manière (Rom. III, 2), n'en met pas moins la loi écrite des Juifs sur le même plan que la loi naturelle des Gentils (chap. II et III), de sorte que le problème des rapports de la nature à la grâce se rapproche beaucoup de celui de la loi à la foi.

[17]

Une religion ne peut pas plus se passer de loi (c'est-à-dire de commandements) qu'elle ne peut se passer d'œuvres. « Toi qui m'as appelé, dis-moi ce que tu veux. » C'est le premier mot de tout converti qui, si bouillant soit-il, est bien aise de trouver une loi (commandements, dogmes, pratiques) qui lui permet de s'orienter et de s'adapter progressivement à ce milieu nouveau où il se trouve plongé par une volonté supérieure à la sienne. C'est pourquoi le Psalmiste n'en finit pas (cf. le Psaume 118) de chanter les louanges de ces commandements, préceptes, lois, ordonnances, enseignements. Saint Paul lui-même, qui, dans l'Épître aux Romains, déclare tenir pour certain que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi (III, 28) et que la loi ne fait que donner la connaissance du péché (III, 20), est, néanmoins, obligé de reconnaître dans la même épître que ceux qui mettent en pratique la loi seront justifiés (II, 13), que la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon (VIII, 12). L'idée de saint Paul est pourtant claire. Pharisien austère, il sait ce que c'est que la loi, ce que c'est que les œuvres, ce que c'est que le zèle. Et il sait aussi depuis sa révélation du chemin de Damas que ces fruits de la loi ne seront rien à côté de ceux de la grâce – ou de la charité – qu'il décrit si admirablement dans plusieurs de ses lettres. Il comprend que le vrai plan religieux est celui d'Abraham qui est antérieur, et celui du Christ postérieur à celui de la loi. Et il se demande : pourquoi la loi ? car « si ceux qui ont la loi sont héritiers la foi est vaine » (Rom. IV, 14). Nous avons déjà vu plus haut que sa réponse est assez embarrassée, puisque après avoir dit que l'avantage du Juif était grand, il déclare, à grand renfort de citations des Psaumes, que le Juif n'a sur le Gentil aucune supériorité (III, 9) et souligne plus loin que ce n'est pas dans l'état de circoncision que sa foi fut imputée à justice à Abraham. Alors la question nous vient, comme à lui sur les lèvres : N'est-ce pas là anéantir la loi par la foi ? (III, 31). Mais saint Paul répond : « Loin de là, nous la confirmons au contraire. » Et [18] comment cela ? En ce que « la loi est intervenue pour faire abonder la faute » (V, 20) qui a fait surabonder la grâce.

Alors se pose immédiatement la question : « Demeurerons-nous dans le péché afin que la grâce abonde ? » Et saint Paul répond : « Loin de là. » De sorte que nous ne sommes toujours pas plus avancés pour savoir comment la foi confirme la loi. Il faudra nous contenter du passage suivant : « Lorsque nous étions dans la chair, les passions qui engendrent les péchés, excités par la loi, agissaient dans nos membres, de manière à produire des fruits pour la mort. Mais, maintenant, nous avons été dégagés de la loi de la mort, sous l'autorité de laquelle nous étions tenus, de sorte que nous servons Dieu dans un esprit nouveau, et non selon une lettre vieillie. Que dirons-nous donc ? La loi est-elle péché ? Loin de là ! Mais je n'ai connu le péché que par la loi ; par exemple, je n'aurais pas connu la convoitise si la loi ne disait : « Tu ne convoiteras point. » Puis le péché saisissant l'occasion, a fait naître en moi, par le commandement, toutes sortes de convoitises ; car, sans la loi, le péché est mort. Pour moi, étant autrefois sans loi, je vivais ; mais le commandement étant venu, le péché a pris vie, et moi, je suis mort. Ainsi le commandement, qui devait conduire à la vie, s'est trouvé pour moi conduire à la mort. Car le péché, saisissant l'occasion, m'a séduit par le commandement et par lui m'a donné la mort. Ainsi donc la loi est sainte, et le commandement est saint, juste et bon. Une chose bonne a donc été pour moi une cause de mort ? Loin de là ! Mais c'est le péché qui m'a donné la mort, afin de se montrer péché en me donnant la mort par le moyen d'une chose bonne, et de se développer à l'excès comme péché par le moyen du commandement. Nous savons, en effet, que la loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu au péché. Car je ne sais pas ce que je fais, je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne voudrais pas, je reconnais par là que la loi est bonne. » (Rom. VII, 5 à 16.) Ainsi la loi est « sainte, bonne » et « spirituelle », [19] mais, étant impuissante dans la lutte de la chair contre l'esprit, elle ne sert pratiquement qu'à développer à l'excès le péché. C'est peu de chose à mettre à son actif. Saint Paul dissocie donc apparemment la loi dont il vient de préciser le rôle (négatif) du courant de foi qui a sa source en Abraham, amorce du régime instauré par N.S.J.C. auquel le nom de « grâce ¹ » est réservé.

¹ On peut se demander si le mot de grâce, tel qu'on le trouve dans les lettres de saint Paul, implique les mérites de Jésus homme, c'est-à-dire présuppose la Rédemption, ou si saint Paul l'emploie également pour désigner l'action

Mais David, lui, est un poète et un prophète, et non un penseur. Il ne fait pas cette dissociation entre la foi et la loi, entre Abraham et Moïse. Il sait seulement qu'il est possible de quelque manière de faire le bien et pense, selon la parole de Moïse citée par saint Paul (Rom. X, 5), que « l'homme qui mettra la loi en pratique vivra par elle ». Il s'en faut d'ailleurs que même aujourd'hui cette attitude nous doive apparaître comme caduque. Bien que nous soyons en plein « sous la grâce », l'Église juge nécessaire de maintenir la loi, ce qui ne l'empêche aucunement de reconnaître la supériorité de la justification qui vient de la foi sur celle qui vient de la loi. Car au fond, bien entendu, c'est saint Paul qui a raison : un atome de charité sauve plus sûrement que toutes les œuvres de la loi. Mais les exposés de saint Paul sont « difficiles à entendre ». Saint Pierre le premier semble y avoir attrapé quelques maux de tête (II Petr. III, 16) et après lui les innombrables générations de théologiens et d'amateurs qui ont étudié ses lettres depuis dix-neuf siècles. Pour ne point s'y perdre, il importe de distinguer les plans : autant [20] il est vrai de dire que les œuvres de la loi sont impuissantes par elles-mêmes à procurer le salut, autant il est nécessaire de les encourager et d'empêcher ce contresens mortel (que n'ont pas évité la plupart des protestants) de croire qu'une foi sans œuvres peut être une foi vivante. À cet égard, l'Épître de saint Jacques (chap. II) met fort bien les choses au point, et, malgré les apparences, complète les vues de saint Paul bien plus qu'elle ne les contredit. La foi, dont saint Paul dit qu'elle suffit pour justifier, produit des bonnes œuvres à la pelle et n'a aucun rapport avec la foi que saint Jacques (II, 17) regarde à juste titre comme morte sans les œuvres. L'Église, d'ailleurs, est d'accord avec l'un comme avec l'autre : elle maintient les deux plans. Au surplus saint Paul lui-même abonde dans le sens de saint Jacques quand il écrit que le Royaume de Dieu consiste non en paroles mais en œuvres (I Cor. IV, 20 – voir aussi Éph. II, 10). Telle est aussi, d'ailleurs, l'opinion de Søren

de Dieu dans le monde dès avant l'Incarnation. Il semble de notre examen que dans la quasi-totalité des cas (Rom. V, 15, 20 ; VI, 14, 15 ; VII, 25. – I Cor. 1, 4, 7 ; XV, 10. – II Cor. XII, 9. – Gal. I, 6. – Éph. II, 5,8. – I Tim. I, 14. – II Tim. I, 9. – Hébr. X, 29) la grâce est bien pour saint Paul un don de Dieu par N.S.J.C. incarné et ressuscité. Voir pourtant Gal. III, 18. Rom. IV, 16. Rom. III, 24. V, 2. – Éph. I, 7.

Kierkegaard, grand admirateur de cette Épître de saint Jacques que Luther déclarait apocryphe.

C'est un souci constant de l'Église d'être maîtresse de vérité à tous les stades de la vie spirituelle. Elle ne pouvait donc faire bon marché de la loi. L'impulsion de caractère mystique (donc gracieux) venue du Christ devait être organisée socialement, de même que l'impulsion venue d'Abraham s'était prolongée par la loi. Loi et grâce ne sont jamais, au fond, tout à fait isolables l'une de l'autre (cf. Le social est-il une source ?, Desclée, De Brouwer et Cie, 1933). Quiconque, comme saint Paul, est arrivé sur le plan de la charité pure, en sorte qu'il est entré dans le circuit Trinitaire et que c'est l'Esprit-Saint qui prie en lui de façon incessante par des gémissements ineffables, ne peut plus voir dans la loi qu'une lettre vieillie ou morte. Mais ne serait-ce pas l'observance rigoureuse et zélée de cette loi (qui le faisait persécuter l'Église) qui l'a fait choisir entre tous par le Christ ? En sorte que, même chez lui, la loi aurait été le tuteur de la foi et qu'il y aurait eu simplement, [21] sous la main toute-puissante du Christ, transmutation de zèle en charité ?

Nous n'oublions pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, Kierkegaard et ses Miettes. Si nous nous sommes tant attardé sur ces deux courants de sens opposé (loi naturelle, d'une part, et justification par la grâce de Jésus-Christ seule² de l'autre) dont chacun suivi isolément pourrait nous conduire à l'hérésie³, c'est que nous les retrouvons tous les deux dans l'œuvre du grand penseur danois. C'est au second de ces courants que se rattachent les Miettes. Comme saint Paul, plus encore que saint Paul, car sa dialectique est plus serrée, Kierkegaard souligne le caractère de nouvelle créature qu'assume celui qui est dans le Christ. Il s'agit d'une vraie résurrection ou renaissance au sens du chapitre III de l'Évangile de saint Jean. Pour le Søren Kierkegaard des Miettes, le Christ Incarné (né de la Vierge sous Tibère) est l'unique Sauveur du Monde et notre

² Nous avons déjà cité plus haut les principaux textes (empruntés aux deux premiers chapitres de l'Épître aux Romains) qui illustrent le premier de ces courants. Indiquons aussi quelques-uns de ceux qui sont à la source du second : II Cor. V, 17. Rom. VI, 4, 8, 13. Éph. IV, 24. Gal. VI, 15. Col. II, 12 ; III, 1, 3, 9, 10.

³ Mais que l'Église s'est appropriés tous deux et qu'elle vit, ce qui est plus important (sinon plus difficile) que d'opérer leur conciliation dialectique.

béatitude est donc irréductiblement fonction d'un événement historique. Ce livre aboutit donc à me conception du « hors de l'Église pas de salut » qui est beaucoup plus étroite que celle de l'Église catholique. La position de celle-ci est beaucoup-plus nuancée. Elle se garde bien d'aborder le problème de front. Certes, comme dit saint Paul, elle fait des mérites de Notre Seigneur, du Christ incarné, de l'homme-Dieu né en un certain joint de l'espace et du temps, la pierre angulaire du salut de chaque homme. Mais en même temps elle maintient intégralement [22] le principe que le Christ est mort pour tous les hommes sans exception, y compris ceux qui, de par la date ou le lieu de leur naissance, n'ont pu connaître son Évangile. En sorte que, sauf erreur, le trésor des mérites de Notre Seigneur se répand sur tous les membres de l'Église invisible qui peuvent même être antérieurs à l'Incarnation. Celle-ci, tout en restant un événement qui a eu lieu dans le temps, n'introduit donc pas dans le monde une coupure aussi radicale que l'entend Søren Kierkegaard et la béatitude n'est pas rigoureusement liée à un événement historique. Nul ne peut être sauvé que par le Christ, mais il n'y a en Dieu qu'un seul instant éternel et entre le Christ, deuxième personne de la Sainte Trinité, « per quem omnia facta sunt » et « qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » et le Christ incarné, né de la Vierge à Bethléem, il y a une solidarité telle qu'aucune coupure absolue n'est de mise. On ne peut introduire en Dieu un avant et après. De même que le Christ est mort pour tous les hommes et donc non seulement pour ceux qui sont venus sur terre avant lui mais aussi pour ceux qui devaient venir après, de même ses mérites sont applicables non seulement à ceux qui l'ont suivi, mais aussi à ceux qui l'ont précédé. Ceux qui l'ont suivi ont, il est vrai, l'immense avantage de bénéficier des sacrements institués en leur faveur.

Mais les Miettes constituent-elles le dernier mot dans l'œuvre de Søren Kierkegaard ? Il est bien difficile de parler du dernier mot d'un esprit aussi critique et aussi universel que Søren Kierkegaard. Mais on peut dire ceci :

De même que dans saint Paul la doctrine de la loi naturelle (Rom. I et II) équilibre d'une certaine façon la doctrine de l'homme nouveau et de la résurrection dans le Christ (voir note page 26) et de même que le Prologue de saint Jean joue un rôle analogue par rapport à

l'entretien de Notre Seigneur avec Nicodème (III), de même il y a dans le Post-Scriptum un organe [23] hypertrophié (dont il n'était pas question dans les Miettes elles-mêmes) qui neutralise une bonne partie de la thèse qu'elles soutiennent. Il s'agit du religieux A, c'est-à-dire non spécifiquement chrétien, non paradoxo-dialectique. Par lui se trouve subrepticement réintégrée dans la perspective kierkegaardienne la loi naturelle, mais une loi naturelle tellement éclairée et tellement complète qu'on peut dire qu'elle pousse ses racines jusqu'à la surnature, jusqu'au Verbe qui, dès avant son Incarnation, « erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ». Ce religieux A attaque et travaille des zones si profondes que le lecteur est amené à se demander si l'auteur, par une dialectique inverse de celle des Miettes, n'intègre pas le christianisme lui-même dans ce religieux immanent, ou en d'autres termes si le religieux B (paradoxo-dialectique, basé sur l'Incarnation, fait historique) est absolument nécessaire pour faire son salut. Par là se trouve à peu près rétabli dans l'œuvre critique de Søren Kierkegaard un équilibre analogue à celui qui existe dans l'enseignement positif de saint Jean ou de saint Paul, ou dans la doctrine de l'Église. Seulement, l'effort dialectique grandiose de Kierkegaard pour opérer la conciliation entre ces deux aspects de la vérité orthodoxe n'a tout de même pas réussi. Ce sont les rapports du religieux A et du religieux B – et surtout le point d'insertion du religieux B dans le religieux A – qui constitue, croyons-nous, la pierre d'achoppement de sa tentative.

Encore un mot. On a beaucoup reproché à Kierkegaard la place faite dans son œuvre au paradoxe et à l'absurde, et il n'est pas douteux que sur ce point, comme sur quelques autres, il est en opposition avec la doctrine catholique. La foi pour lui consiste à croire non seulement contre la vraisemblance mais contre l'intelligence. C'est face au soleil et aveuglés par lui que les chrétiens, comme jadis les Romains à Zama, combattent le combat spirituel. Il est curieux de penser que cette conception [24] héroïque de la foi, cette magnifique, certes, mais invraisemblable construction dialectique qui a sa clef de voûte dans le paradoxe au sens le plus fort du mot, c'est-à-dire la vérité de l'absurde – construction si ardue que bien peu de lecteurs font l'effort nécessaire pour en comprendre

l'économie, – a, sans doute, son origine dans l'idée par trop simpliste qu'on se faisait de l'orthodoxie dans les communautés de croyants danois (luthériennes) hostiles, par principe, à tout mysticisme – et que se font aussi d'ailleurs bien des catholiques – idée que Kierkegaard a mis sa coquetterie à défendre et à justifier comme si elle était l'orthodoxie même. Quoi de plus absurde, répète à mainte occasion Kierkegaard, que de croire que Dieu soit né, ait grandi, soit devenu un homme comme nous... etc. Et il est bien vrai que la Sainte Vierge est « mère de Dieu ». Mais ces vérités ne doivent pas éclipser – comme elles le font au petit catéchisme parce qu'elles touchent davantage les imaginations – ces autres vérités tout aussi importantes de la génération éternelle du Verbe et du Corps Mystique du Christ. Avoir recours à des constructions dialectiques aussi difficiles justement pour défendre ce qu'il y a de trop facile dans la façon dont sont souvent présentés certains dogmes aux enfants et aux simples, c'est encore un paradoxe à ajouter à tous ceux qu'on trouve dans l'œuvre de Søren Kierkegaard.

On aurait d'ailleurs tort de croire qu'il s'agisse là de quelque chose de spécifiquement protestant ou luthérien. Pascal lui aussi avait essayé de se frayer un chemin dialectique dans les mêmes parages, alors que c'est de l'autre côté, du côté de Maître Eckhart, dans l'approfondissement du Prologue de saint Jean et des enseignements de saint Paul et de saint Augustin sur le Corps Mystique du Christ, qu'est le chemin de la tradition – enseignements et idées qui ne peuvent tout de même pas être rendus suspects par la condamnation du 27 mars 1329. – La plupart des théologiens compétents estiment en effet que c'est seulement dans l'expression outrée ou indiscrete de ces vérités [25] que Maître Eckhart était répréhensible⁴. Quant au fond, il a, à cet égard du moins, toute la meilleure tradition derrière lui. Si cette porte était vraiment fermée on serait bien forcé de se retourner du côté opposé, c'est-à-dire du côté de Pascal et de Kierkegaard – ou,

⁴ Nous espérons revenir sur ce point dans une préface que nous donnerons, *volente Deo*, et si les circonstances le permettent, à une seconde édition de la traduction d'Œuvres allemandes de Maître Eckhart qui vient de paraître aux éditions de la N.R.F. Disons seulement aujourd'hui, pour montrer la légèreté avec laquelle cette condamnation a été prononcée, qu'une des propositions condamnées par les juges de Cologne était empruntée textuellement à l'ouvrage de saint Bernard : *De diligendo Deo*.

bien entendu, s'en tenir à des positions purement verbales, qui ont parfois, il faut le reconnaître, la préférence des théologiens professionnels.

PAUL PETIT
Fresnes, 1942

[26]

[27]

Les miettes philosophiques.
AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

[28]

[29]

*Mieux vaut bien pendu que mal marié.*SHAKESPEARE ⁵

Ce que l'on offre ici n'est qu'une brochure, *proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio* ⁶, sans aucune prétention de participer aux visées scientifiques où on est légitimé en tant que passage, transition, concluant, préparant, participant, collaborant ou suite volontaire, héros ou quand même héros relatif ou tout au moins trompette absolu. Ce n'est qu'une brochure et ne sera pas davantage, même si, comme l'agrégé chez Holberg ⁷, je la faisais suivre, *volente deo* ⁸, de dix-sept autres ; elle ne sera pas davantage, pas plus que celui qui écrit de la littérature éphémère n'écrit autre chose que cela, même s'il écrit des in-folio. La réalisation est cependant proportionnée à mes aptitudes, moi qui m'abstiens de servir le système, non pas comme ce noble Romain ⁹ *merito magis quam ignavia* ¹⁰, mais parce que je suis un oisif par indolence, *ex animi sententia* ¹¹, et pour de bonnes raisons. Je ne veux pourtant pas me rendre coupable d'ἀπραγμοσύνη ¹², qui sans doute est toujours un crime politique mais l'est particulièrement à une époque de fermentation, étant donné qu'elle était défendue, sous peine de mort même, à l'antiquité. Mais supposez maintenant que, par son immixtion, l'on provoquât un crime [30] plus grand encore en cela que l'on ne produisît que de la confusion, ne serait-ce pas mieux alors

⁵ La Nuit des Rois, acte I, scène 5.

⁶ De mes propres mains, de mon propre chef, à mes propres frais. (N.d.T.)

⁷ Stygotius dans *Jacob von Thyboe*, acte III, scène 4. (N.d.T.)

⁸ Si Dieu le veut. (N.d.T.)

⁹ Salluste : *Jugurtha*, 4, 4. (N.d.T.)

¹⁰ Plutôt de bon droit que par paresse. (N.d.T.)

¹¹ Par inclination de cœur. (N.d.T.)

¹² Abstention de la vie publique. (N.d.T.)

de se mêler de ses propres affaires ? Ce n'est pas donné à chacun de voir son travail d'esprit s'accorder heureusement avec l'intérêt général, si heureusement qu'il devient presque difficile de déterminer dans quelle mesure il s'en inquiète pour lui-même ou pour la cause générale ; car Archimède n'était-il pas assis imperturbablement en regardant ses cercles, lors de la prise de Syracuse, et n'était-ce pas au soldat romain qui l'assassina qu'il dit ces belles paroles : *nolite perturbare circulos meos* ¹³ ? Mais celui qui n'est pas aussi heureux, il faut qu'il cherche un autre modèle. Quand Corinthe était menacée d'un siège par Philippe, tous les habitants étaient en pleine activité : occupés, l'un à fourbir ses armes, un autre à apporter des pierres, un troisième à réparer le mur, et Diogène le vit : alors il se serra vivement dans son manteau et roula son tonneau avec grand empressement de long en large dans les rues. Quand on lui demanda pourquoi il le faisait, il répondit : Moi aussi, je suis occupé et je roule mon tonneau pour ne pas être le seul oisif parmi tant de gens actifs. Une telle conduite n'est pas sophistique, tout au moins, si d'ailleurs l'explication d'Aristote est correcte : que l'art sophistique est celui par lequel on gagne de l'argent. Une telle attitude ne peut créer aucun malentendu, tout au moins, car il serait quand même inconcevable que quelqu'un eût l'idée que Diogène était le bienfaiteur de la ville – et il serait quand même impossible que quelqu'un eût l'idée d'attribuer à une brochure une importance historico-mondiale (ce que je considère, moi, tout au moins comme le plus grand danger qui pourrait arriver à mon projet), ou supposer que son auteur fût ce Salomon Goldkalb ¹⁴ systématique, tant attendu dans notre chère capitale de [31] Copenhague. Il faudrait, pour cela, que le coupable fût particulièrement stupide naturellement, et probablement, en braillant tout le long de l'année en chant alternatif avec antistrophe chaque fois que quelqu'un lui faisait croire que c'est maintenant le commencement d'une nouvelle ère ¹⁵, une nouvelle époque, etc., qu'il eût à ce degré totalement vidé de sa tête, en criant, ce *quantum satis* ¹⁶ de bon sens qui ne lui était que parcimonieusement attribué, si bien

¹³ Ne dérange pas mes cercles. (N.d.T.)

¹⁴ J.-L. Heiberg : Kong Salomon og Jorgen Hattemager. (N.d.T.)

¹⁵ Réfère à la thèse de licence théologique de Martensen (éditée en danois en 1841). (N.d.T.)

¹⁶ Suffisamment. (N.d.T.)

qu'il eût été comblé de bonheur de ce que l'on pourrait appeler la démence brillante de l'aberration supérieure, dont le symptôme est la vocifération, la vocifération convulsive, tandis que cette vocifération contient les mots suivants : ère, époque, ère et époque, époque et ère, système, – et l'état du bienheureux est une exaltation irrationnelle, étant donné qu'il vit comme si chaque jour n'était pas seulement un de ces jours intercalaires qui n'arrivent que tous les quatre ans, mais un de ceux qui n'arrivent que chaque millénaire, tandis que le concept, tel un saltimbanque pendant ce temps de fête foraine, à chaque instant doit faire ces bouffonneries de renversement – jusqu'au moment où il renverse l'homme. Le ciel me protège, moi et ma brochure, de voir un tel bruyant « nigaud tapageur ¹⁷ » m'arracher par son immixtion à ma complaisance insouciant comme l'auteur d'une brochure et empêcher un bon et bienveillant lecteur de chercher, tout à fait à son aise, si, dans la brochure, il y a quelque chose qu'il peut utiliser, et me causer cet embarras tragi-comique d'avoir à rire de mon propre malheur, comme la bonne ville de Fredericia sans doute a dû rire au milieu de son malheur quand elle lut dans le journal la nouvelle d'un incendie dans la ville : « Le tambour d'alarme résonna, les pompes à incendie volèrent dans les rues » – bien qu'il n'y ait qu'une pompe à Fredericia et sans [32] doute pas beaucoup plus d'une rue, et le journal ainsi vous obligea à en conclure que cette seule pompe, au lieu de se rendre au foyer de l'incendie, errait prétentieusement dans la rue – bien que ma brochure sans doute moins que toute autre semble rappeler le son d'un tambour d'alarme et son auteur sans doute moins que tous soit disposé à faire sonner le tambour d'alarme.

Quelle est, maintenant, mon opinion ?... Que personne ne me le demande et, après la question de savoir si j'en ai une, peut-il vraiment y en avoir une plus indifférente que de demander quelle elle est ? Avoir une opinion, c'est pour moi à la fois trop et trop peu, cela présuppose sécurité et bien-être, tout comme dans cette vie terrestre d'avoir femme et enfants, ce qui n'est pas accordé à celui qui doit se débattre jour et nuit sans pourtant avoir sa subsistance assurée. Dans le monde de l'esprit, c'est là ma situation ; car à quoi ont tendu et tendent encore mes efforts, c'est à pouvoir toujours danser au service de l'idée, autant que possible à l'honneur du Dieu et pour mon propre

¹⁷ Cf. Hertz. (*N.d.T.*)

plaisir, renonçant aux joies du foyer et à la considération bourgeoise, à cette *communio bonorum* ¹⁸ et à cette harmonie des joies qu'est le fait d'avoir une opinion. Si j'en ai quelque profit, si, comme le desservant ¹⁹ à l'autel, je mange moi-même une part de ce qu'on y offre ?... C'est mon affaire ; celui que je sers est solide, comme disent les financiers, et dans un autre sens qu'ils l'entendent. Si, par contre, quelqu'un veut être assez courtois pour croire que j'ai une opinion, s'il pousse la galanterie jusqu'à l'adopter parce que c'est la mienne, je suis aux regrets, pour sa courtoisie, qu'il la place si mal, et pour son opinion, s'il n'en a pas d'autre que la mienne ; ma vie, en effet, je peux bien la risquer, je peux en toute gravité badiner avec elle, – mais pas avec celle d'un autre. Voilà ce [33] dont je suis capable, la seule chose que je puisse faire pour l'idée, moi qui n'ai pas d'érudition à offrir « à peine le petit cours à I drachme, à plus forte raison pas le grand à 50 » (Cratyle ²⁰). Je n'ai que ma vie et je la risque aussitôt, chaque fois qu'une difficulté se présente. Danser alors est facile, car la pensée de la mort est une agile danseuse, ma danseuse, toute personne est trop lourde à mon gré ; c'est pourquoi, *per deos obsecro* ²¹ : que personne ne m'invite, je ne danse pas.

JOHANNES CLIMACUS ²²

[34]

¹⁸ Communauté de biens. (*N.d.T.*)

¹⁹ I Corinthiens, 9, 13. (*N.d.T.*)

²⁰ Platon. (*N.d.T.*)

²¹ Je vous conjure par les dieux. (*N.d.T.*)

²² *Johannes Climacus*, théologien byzantin du VI^e s. Un des pseudonymes de Kierkegaard.

[35]

Proposition : *La question est posée
par l'ignorant qui ne sait même pas
ce qui l'a amené à la poser.*

[36]

[37]

Les miettes philosophiques.

Chapitre I

PROJET IDÉEL

[Retour à la table des matières](#)

[38]

[39]

Projet idéal ²³

I.

[Retour à la table des matières](#)

Dans quelle mesure la vérité peut-elle s'apprendre ? C'est avec cette question que nous voulons commencer. C'était une question socratique, ou plutôt elle est née de cette question socratique : dans quelle mesure la vertu peut-elle s'apprendre ? car la vertu est définie de son côté comme une connaissance (cf. *Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon*, *Euthydème*). Dans la mesure où la vérité peut s'apprendre, il faut bien présupposer qu'elle n'est pas ; en tant donc qu'elle doit être apprise, on la cherche. Ici on se heurte à cette difficulté sur laquelle Socrate (dans *Ménon*, § 80 *in fine*) attire l'attention et qu'il qualifie de « proposition batailleuse » : qu'il est impossible à un homme de chercher ce qu'il sait et tout aussi impossible de chercher ce qu'il ne sait pas ; car ce qu'il sait, il ne peut le chercher puisqu'il le sait, et ce qu'il ne sait pas, il ne peut le chercher, car il ne sait même pas ce qu'il doit chercher. Socrate élucide la difficulté par l'idée que toute étude, toute recherche, n'est que souvenir, en sorte que l'ignorant n'a besoin que de se rappeler pour se rendre compte par lui-même de ce qu'il sait. La vérité n'est donc pas apportée en lui, mais elle était en lui. Socrate développe cette idée, en laquelle se concentre à vrai dire le pathos grec puisqu'elle devient une preuve de l'immortalité de l'âme, preuve rétrograde, [40] remarquons-le bien, c'est-à-dire une preuve de la préexistence de l'âme ²⁴.

²³ Littéralement : projet de pensée. (*N.d.T.*)

²⁴ Prise en son sens absolu, en sorte qu'il n'est donc pas tenu compte des différents états de la préexistence, on retrouve cette idée grecque dans la spéculation ancienne et moderne : une création éternelle ; une émanation

Par cette considération, on voit avec quelle merveilleuse logique Socrate resta fidèle à lui-même et réalisa en artiste ce qu'il avait compris. Il était et resta sage-femme, non parce qu'il « n'avait pas le positif »²⁵ mais parce qu'il se rendait compte que ce rapport est le plus haut de ceux qu'un homme peut avoir avec un autre ; en quoi, de toute éternité, il ne cessera d'avoir raison ; car, même s'il y a jamais eu un point de départ divin, ceci reste, d'homme à homme, le vrai rapport quand on réfléchit sur l'absolu et qu'au lieu de flirter avec le contingent on renonce du fond du cœur à comprendre cette demi-mesure qui semble la joie des hommes et le secret du Système. Socrate, au contraire, était une sage-femme [41] diplômée par le dieu lui-même ; l'œuvre qu'il accomplissait était une mission divine (voir *Apologie de Socrate*), même s'il apparaissait aux hommes comme un drôle d'original (ἀποπώτατος²⁶. *Théétète*, § 149) et c'était bien là l'intention divine, comme Socrate le comprenait lui-même, quand il disait que le dieu lui interdisait d'enfanter (μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν²⁷. *Théétète*, § 150) ; car, d'homme à homme, la maïeutique est le rapport suprême, d'enfanter est l'affaire du dieu.

éternelle du Père ; un devenir divin éternel ; un sacrifice éternel de soi ; une résurrection passée ; un jugement prononcé. Toutes ces idées ne sont que l'idée grecque du « souvenir », seulement on ne le remarque pas toujours parce que, comme on sait, on y est arrivé en allant plus loin. Si l'on démonte cette idée en un certain nombre d'états différents de la préexistence, alors les *præ*^a éternels de cette pensée approximative équivalent aux *post*^b éternels de l'approximation correspondante. On explique la contradiction de l'existence en posant un *præ* dont on a besoin (un état antérieur en vertu duquel l'individu est arrivé à son état actuel autrement inexplicable) ou en posant le *post* dont on a besoin (sur un autre globe où l'individu est mieux placé, en considération de quoi son état actuel n'est pas inexplicable).

^a Avant. (*N.d.T.*)

^b Après. (*N.d.T.*)

²⁵ C'est ainsi qu'on s'exprime à notre époque où l'on a le positif, à peu près comme si un polythéiste voulait tourner en dérision la négativité du monothéisme. Le polythéiste n'a-t-il pas beaucoup de dieux, le monothéiste n'en a qu'un ; ainsi les philosophes ont beaucoup d'idées qui, toutes, valent jusqu'à un certain point, Socrate n'en avait qu'une qui est absolue.

²⁶ Tout à fait bizarre. (*N.d.T.*)

²⁷ « Accoucher les autres est contrainte que le dieu m'impose ; procréer est puissance dont il m'a écarté. » (*N.d.T.*)

Du point de vue socratique, tout point de départ dans le temps est *eo ipso* ²⁸ un événement contingent, quelque chose d'inconsistant, une occasion ; le maître n'est pas non plus davantage, et s'il se donne et donne son enseignement de quelque autre manière, alors il ne donne pas, mais prend, alors il n'est même pas ami de l'élève, encore moins son maître. Là est la profondeur de la pensée socratique, cette humanité si noble, si accomplie, qui fut la sienne, qui ne recherche pas vainement la compagnie de la clique des intellectuels mais se sent tout aussi proche d'un peaussier ; ce pourquoi il eut tôt fait de « se rendre compte que la physique n'est pas l'affaire de l'homme et commença donc à philosopher sur l'éthique dans les ateliers et sur la place publique » (Diogène de L., II, 5, 21) ; mais philosopha d'une façon tout aussi absolue, quel que fût son interlocuteur. Des moitiés d'idées, des marchandages et des chipotages, des affirmations et des concessions comme si chacun était redevable de quelque chose à l'autre jusqu'à un certain point, tout en ne l'étant pas, des mots en l'air expliquant tout, sauf quel est ce certain point ; avec tout cela on ne va pas plus loin que Socrate, on ne s'approche pas non plus du concept de révélation : on reste dans le radotage. Du point de vue socratique, chaque homme est lui-même [42] le centre, et le monde entier ne fait que se concentrer en lui parce que sa connaissance de soi-même est une connaissance de Dieu. C'est ainsi que Socrate se comprenait lui-même, c'est ainsi, d'après son idée, que tout homme devait se comprendre, en vertu de quoi il devait comprendre son rapport à chaque homme, toujours avec autant d'humilité et de fierté. Socrate avait le courage et la retenue nécessaire pour se suffire à lui-même, mais aussi, dans son rapport à d'autres, pour n'être qu'une occasion, même vis-à-vis de l'homme le plus bête. O magnanimité rare, rare dans notre temps, où le pasteur est un peu plus que le sacristain, où un homme sur deux est une autorité, cependant que toutes ces différences et cette pléthore d'autorité ne trouvent de médiation que dans une folie générale et un *commune naufragium* ²⁹ ; car aucun homme n'a jamais été réellement une autorité et n'a jamais, en tant qu'autorité, fait de bien à un autre, ni réellement été capable de racoler le client ; avec une autre méthode, au contraire, cela réussit

²⁸ En tant que. (*N.d.T.*)

²⁹ Naufrage commun est facile à supporter. (*N.d.T.*)

mieux ; en effet, un fou qui ³⁰ va son chemin, cela ne rate jamais qu'il entraîne beaucoup d'autres avec lui.

S'il en va ainsi pour apprendre la vérité, le fait que je l'ai apprise de Socrate, de Prodikos ou d'une servante ne peut m'occuper que du point de vue historique ou, si j'ai l'exaltation d'un Platon, du point de vue poétique. Mais cette exaltation, si belle soit-elle, et bien que je me souhaite à moi-même et à chacun cette *ἐγκαταφορία* ³¹ *εἰς πάθος*, contre laquelle les stoïciens seuls pouvaient nous prévenir, bien que je n'aie pas assez de magnanimité et d'abnégation socratiques pour penser son néant, – cette exaltation n'est pourtant qu'une illusion, comme dirait Socrate, oui, une confusion où la diversité terrestre fermente presque avec volupté. Que l'enseignement [43] de Socrate ou de Prodikos ait été tel ou tel, cela ne peut pas non plus m'intéresser, autrement que du point de vue historique, car la vérité en laquelle je repose était en moi-même et a été produite par moi-même, et même Socrate n'était pas plus capable de me la donner que le cocher n'est capable de traîner le fardeau de son cheval, bien que par son fouet il puisse l'y aider ³². Mon rapport à Socrate et à Prodikos ne peut pas m'occuper en ce qui concerne ma béatitude éternelle, car celle-ci est donnée rétrospectivement dans la possession de la vérité que j'avais, sans le savoir, depuis le commencement. Si, dans une autre vie, je pouvais me rencontrer avec Socrate, Prodikos, ou la servante, alors aucun d'eux ne serait, ici encore, plus qu'une occasion, ce que Socrate exprime hardiment en disant que, même chez les morts, il ne ferait qu'interroger ; car l'idée finale de toute question est que l'interrogé doit pourtant lui-même posséder la vérité et se la procurer par lui-même. Le point de départ temporel est un néant ; car à l'instant même où je découvre que, de toute éternité, j'ai su la vérité,

³⁰ Locution du jeu du coucou. (*N.d.T.*)

³¹ Disposition à la souffrance (passion). (*N.d.T.*)

³² À titre de simple propos de tiers (ce dialogue étant considéré comme apocryphe), je citerai un passage du *Clitophon*. Clitophon reproche à Socrate de n'être qu'encourageant (*προτετραμμένος*^a) par rapport à la vertu, en sorte qu'après l'avoir suffisamment recommandée en général, il laisse chacun à lui-même. Clitophon croit que ce comportement doit avoir pour raison soit que Socrate n'en sait pas davantage, soit qu'il ne veut pas en dire davantage (cf. § 410).

^a Encouragé. K. s'est trompé écrivant : *προτετραμμένος* au lieu de *προτρεπτικός* (encourageant). (*N.d.T.*)

sans le savoir, cet instant se résorbe dans l'éternel, incorporé en lui, en sorte que, pour ainsi dire, je ne pourrais même pas le trouver, si je le cherchais, parce qu'il n'est pas ici ou là, mais n'est qu'un *ubique et nusquam* ³³.

[44]

2.

Si maintenant il ne doit pas en être ainsi, alors l'instant dans le temps doit avoir une signification décisive, en sorte que je ne puisse l'oublier à aucun moment ni dans le temps ni dans l'éternité, parce que l'éternel qui n'existait pas auparavant est né à cet instant. En partant de cette présupposition, considérons maintenant la question de savoir dans quelle mesure la vérité peut s'apprendre.

L'état antérieur.

Nous commençons avec la difficulté socratique : comment peut-on chercher la vérité, puisqu'il est aussi impossible qu'on l'ait ou qu'on ne l'ait pas ? Le raisonnement socratique supprimait à vrai dire la disjonction en ce qu'il s'avérait qu'au fond tout homme possède la vérité. Telle était son explication, et nous en avons vu les conséquences en ce qui concerne l'instant. Si celui-ci doit recevoir une signification décisive, il faut que l'homme qui cherche n'ait pas eu la vérité jusqu'à cet instant précis même sans le savoir, car alors l'instant n'est plus que celui de l'occasion ; oui, il faut même qu'il ne soit pas le chercheur ; car c'est ainsi que nous devons exprimer la difficulté si nous ne voulons pas l'expliquer socratiquement. Il doit donc être défini comme hors de la vérité (non pas allant vers elle en prosélyte, mais s'éloignant d'elle) ou comme non-vérité. Il est donc la non-vérité. Mais comment, alors, doit-on lui rappeler, ou à quoi cela servira-t-il qu'on lui rappelle ce qu'il n'a pas su et dont par conséquent il ne peut pas non plus se souvenir ?

³³ Partout et nulle part. (*N.d.T.*)

[45]

Le maître.

Si le maître doit être l'occasion qui éveille le souvenir du disciple, alors il ne peut évidemment pas contribuer à ce qu'il se souvienne, à ce qu'il sache la vérité, car le disciple est, nous l'avons vu, la non-vérité. Ce dont le maître peut donc être pour lui l'occasion de se souvenir est qu'il est la non-vérité. Mais par cette connaissance le disciple est justement, n'est-ce pas, exclu de la vérité, plus que quand il était ignorant d'être la non-vérité. De cette façon le maître, justement par ce souvenir qu'il éveille chez le disciple, le repousse loin de lui, mais de telle façon que le disciple, par ce retour qu'il fait sur lui-même, ne découvre pas qu'il connaissait auparavant la vérité, mais découvre sa non-vérité ; et en ce qui concerne cette prise de conscience du disciple par lui-même, le socratisme reste vrai en ceci que le maître, quel qu'il soit, fût-il même un dieu, n'est que l'occasion ; ma propre non-vérité, en effet, je ne peux la découvrir que par moi-même, car ce n'est que quand *je* l'ai découverte qu'elle est découverte, pas avant, le monde entier l'eût-il connue. (En vertu de la présupposition relative à l'instant qui a été admise plus haut, ceci est la seule analogie avec le socratique.)

Si maintenant le disciple doit entrer en possession de la vérité, il faut que le maître la lui apporte ; ce n'est pas tout, il faut qu'il lui donne aussi la condition pour la comprendre, car, si le disciple lui-même était pour lui-même la condition, il n'aurait besoin, n'est-ce pas, que de se souvenir ; il en est en effet de la condition pour comprendre la vérité comme du pouvoir d'interroger sur elle, la condition et la question impliquent le conditionné et la réponse (s'il n'en était pas ainsi, l'instant ne pourrait être compris que socratiquement).

[46]

Mais celui qui donne au disciple non seulement la vérité mais encore la condition, il n'est pas maître. Tout enseignement repose sur le fait que la condition est pourtant, en fin de compte, présente ; si elle

manque, un maître ne peut rien ; car autrement il faudrait, n'est-ce pas, que le maître, non pas transforme, mais recrée le disciple avant de commencer à l'enseigner. Mais ceci, aucun homme ne le peut ; si cela doit arriver, il faut que ce soit fait par le dieu lui-même.

Maintenant, dans la mesure où le disciple existe, il a évidemment été créé, et dans cette mesure Dieu doit lui avoir donné la condition pour comprendre la vérité (car autrement il ne serait auparavant qu'un animal et ne deviendrait homme que par ce maître qui avec la condition lui donne la vérité) ; mais dans la mesure où l'instant doit avoir une signification décisive (et faute de l'admettre, nous retombons, n'est-ce pas, dans le socratisme) le disciple doit être sans la condition, donc en avoir été dépouillé. Ceci ne peut être le fait du dieu (ce serait une contradiction) ni être un hasard (car c'est une contradiction que le plus bas puisse avoir le pas sur le plus haut), il faut donc que ce soit le fait du disciple lui-même. S'il avait pu perdre la condition sans qu'il y fût pour rien et se trouver dans cet état déficient sans que ce fût de son fait, il n'aurait possédé la condition que par hasard, ce qui est une contradiction, car la condition pour la vérité est une condition essentielle. La non-vérité est donc non seulement hors de la vérité, mais est polémique contre la vérité ; ce qu'on exprime en disant que le disciple lui-même a perdu et perd la condition.

Le maître est donc le dieu lui-même qui, agissant comme occasion, amène le disciple à se souvenir qu'il est la non-vérité et qu'il l'est par sa propre faute. Mais [47] cet état (d'être la non-vérité et de l'être par sa propre faute), quel nom lui donnerons-nous ? Appelons-le *péché*.

Le maître est donc le dieu, qui donne la condition, et qui donne la vérité. Maintenant, comment devons-nous appeler un tel maître ? Car, n'est-ce pas, il y a un point sur lequel nous sommes bien d'accord : c'est que nous avons déjà, de beaucoup, dépassé le concept de maître. En tant que le disciple est dans la non-vérité mais y est par lui-même (et nous avons vu qu'il ne pouvait y être d'une autre façon), il pourrait sembler être libre ; car être en soi-même n'est-ce pas être libre ? Et pourtant, comme on le sait, il n'est pas libre, il est lié, il est exclu ; car être libéré de la vérité n'est-ce pas être exclu, et être exclu par soi-même n'est-ce pas être lié ? Mais puisqu'il est lié par lui-même ne peut-il se délier ou se libérer lui-même ; car le pouvoir qui me lie doit aussi être capable de me délivrer, s'il le veut, et comme c'est lui-

même il doit, n'est-ce pas, le pouvoir. D'abord il devrait sans doute le vouloir. Mais admettons que l'occasion qui lui a été fournie par ce maître (et n'oublions jamais, n'est-ce pas, que ce n'est qu'une occasion) l'ait si profondément touché qu'il se souvienne ; admettons maintenant qu'il le veuille. En ce cas (où, en le voulant, il le peut par lui-même) le fait d'avoir été lié devient un état passé qui, au moment de la délivrance, aurait disparu sans laisser de traces, et l'instant n'aurait pas de signification décisive ; il aurait ignoré s'être lié lui-même et maintenant il se délivrait lui-même ³⁴. Ainsi [48] pensé,

³⁴ Ici, nous allons prendre tout notre temps, il n'y a d'ailleurs pas lieu de se presser. Il est vrai qu'en allant lentement on manque parfois le but, mais en se dépêchant trop il arrive qu'on le dépasse. Nous allons parler un peu à la grecque de cette question. Supposons qu'un enfant ait reçu en cadeau un peu d'argent ; il peut, avec cet [48] argent, acheter ou bien un bon livre ou bien un jouet du même prix ; or il a acheté le jouet, peut-il dès lors pour le même argent s'acheter le livre ? Naturellement pas, car l'argent est déjà dépensé. Mais peut-être peut-il aller chez le libraire et lui demander d'échanger le jouet contre le livre. Supposons que le libraire réponde : « Mon cher enfant, ton jouet n'a plus aucune valeur ; il est bien vrai que quand tu avais l'argent tu aurais aussi bien pu acheter le livre que le jouet, mais il y a ceci de particulier avec un jouet qu'une fois acheté, il perd toute valeur. » L'enfant ne pensera-t-il pas que c'est pourtant curieux ? Et de même, il y a eu aussi un temps où, pour le même prix, l'homme pouvait acheter la liberté ou la non-liberté et ce prix était le libre choix de l'âme et l'abandon dans le choix. Alors, il choisit la non-liberté ; mais si, maintenant, il venait demander au dieu s'il ne pourrait pas la lui échanger, il obtiendrait sans doute pour réponse : il y a eu un moment, c'est indéniable, où tu aurais pu acheter ce que tu voulais, mais il en va étrangement avec la non-liberté : une fois achetée elle n'a plus aucune valeur, bien qu'on la paie tout aussi cher. Ne croyez-vous pas que cet homme dirait : c'est pourtant curieux ! Ou alors, supposons que deux armées soient rangées en bataille et que survienne un chevalier qu'elles invitent toutes deux à prendre part au combat ; il choisit l'une d'elles, est vaincu et fait prisonnier. En tant que tel, il comparait devant le vainqueur et est assez bas pour lui offrir ses services aux conditions qui lui avaient été précédemment offertes. Ne croyez-vous pas que le vainqueur lui dirait : ô mon cher, maintenant, tu es mon [49] prisonnier, il y a bien eu un moment où tu aurais pu choisir autrement, mais maintenant tout est changé. Ne serait-ce pas plutôt curieux ! S'il en allait différemment, si l'instant n'avait pas de signification décisive, au fond l'enfant devrait avoir acheté le livre et seulement ne pas s'en douter et être dans l'erreur en croyant avoir acheté le jouet ; le prisonnier devrait, au fond, avoir combattu de l'autre côté, mais sans avoir été vu à cause du brouillard ;

l'instant ne reçoit donc pas de signification décisive et pourtant c'était cela, n'est-ce pas, que nous voulions admettre comme hypothèse. Ainsi d'après l'hypothèse il ne pourra se libérer par lui-même. (Et c'est bien ainsi qu'il en est en réalité ; car il se sert de la force de la liberté au profit de la non-liberté, car il est bien libre en elle, et ainsi s'accroît par l'effort conjugué la force de la non-liberté qui le rend esclave du péché.) – Maintenant comment appellerons-nous un tel maître qui lui redonne la condition et, avec elle, la vérité ? Appelons-le un *sauveur*, car il sauve le disciple de la non-liberté, le sauve de lui-même ; un *libérateur*, car il [49] délivre celui qui s'était emprisonné lui-même, et personne, en vérité, n'est aussi terriblement captif, et aucun lien de captivité n'est aussi impossible à rompre que celui où l'individu se détient lui-même ! Et pourtant tout n'est pas dit encore ; car par la non-liberté il s'était, comme on sait, rendu coupable de quelque chose, et si ce maître lui donne la condition et la vérité, alors il est, n'est-ce pas, un *réconciliateur* qui retire la colère suspendue au-dessus de la faute.

Un tel maître, le disciple ne pourra jamais l'oublier ; car au même moment il s'affaisserait à nouveau sur lui-même comme celui qui, jadis en possession de la condition, s'enfonça dans la non-liberté en oubliant que Dieu existe. S'ils se rencontraient dans une autre vie, le maître pourrait encore donner la condition à celui qui ne l'aurait pas encore reçue ; mais, vis-à-vis de celui qui l'aurait déjà reçue, son attitude serait autre. La condition, n'est-ce pas, était un dépôt pour lequel le dépositaire est toujours responsable. Mais un tel maître, comment l'appellerons-nous ? Un maître peut bien porter un jugement [50] sur son élève et sur ses progrès, mais le juger, il ne le peut ; car il doit tout de même être assez socratique pour se rendre compte qu'il ne peut donner l'essentiel au disciple. Ce maître n'est donc pas à proprement parler maître, mais *juge*. Même quand le disciple s'est approprié la condition dans toute la mesure du possible et s'est

il aurait été du parti de celui dont il s'imagine à présent être le prisonnier. « Ni l'impie ni l'homme vertueux n'ont de pouvoir sur leur conduite morale, mais ils avaient, au commencement, le pouvoir de devenir l'un ou l'autre, comme celui qui jette une pierre a pouvoir sur elle avant de la jeter, mais plus après. » (Aristote). Autrement, l'acte de jeter serait une illusion, et celui qui jette la pierre la garderait toujours en main malgré tous ses efforts, puisque, comme « la flèche volante » des sceptiques, elle ne bougerait pas.

approfondi dans la vérité, il ne peut pourtant jamais oublier ce maître ou le laisser disparaître socratiquement, ce qui est néanmoins beaucoup plus profond que toute mesquinerie intempestive ou ferveur illusoire, oui, ce qui est le plus haut si notre hypothèse n'est pas la vérité.

Et maintenant l'instant. Un tel instant est d'une nature particulière. Sans doute est-il bref et temporel comme l'est tout instant, passant, comme tout autre, dans l'instant d'après ; et pourtant il est le décisif, pourtant il est plein d'éternité. Un tel instant doit vraiment avoir un nom à lui ; appelons-le : *plénitude des temps*.

Le disciple.

Quand le disciple est la non-vérité (et autrement nous retombons dans le socratique) mais est pourtant homme et qu'il reçoit maintenant la condition et la vérité, alors il n'est évidemment pas seulement à ce moment homme, car il l'était déjà ; mais il devient un autre homme, non pas pour plaisanter comme quand on devient un autre de la même qualité qu'auparavant, mais il devient un homme d'une autre qualité, ou (comme nous pouvons l'appeler) un homme *nouveau*.

Dans la mesure où il était la non-vérité, il était toujours en train de s'éloigner de la vérité ; en recevant, dans l'instant, la condition, sa marche a pris la direction opposée ou s'est renversée. Appelons ce changement [51] *conversion*, bien que nous n'ayons pas jusqu'à présent employé ce mot, mais c'est justement pour cela que nous le choisissons, pour éviter toute confusion, car il a tout l'air d'avoir été créé pour désigner le changement dont nous parlons.

Dans la mesure où il était dans la non-vérité par sa propre faute, cette conversion ne peut survenir sans être reçue dans sa conscience, c'est-à-dire sans qu'il devienne conscient d'avoir été dans cet état par sa propre faute ; et avec cette conscience il prend congé de son état antérieur. Mais comment prend-on congé sinon avec de la tristesse dans l'âme ? Cependant, ici, cette tristesse vient de ce qu'on est resté si longtemps dans l'état antérieur. Appelons cette tristesse *repentir* ; car qu'est d'autre le repentir que de regarder en arrière, mais de telle manière que par là justement on accélère sa marche en avant !

Dans la mesure où il était dans la non-vérité et, maintenant, par la condition, reçoit la vérité, il s'opère donc un changement en lui, comme le passage du non-être vers l'être. Mais ce passage c'est, n'est-ce pas, celui de la naissance. Pourtant celui qui existe ne peut naître et pourtant il naît. Appelons ce passage la *re-naissance*, par quoi une seconde fois il vient au monde, tout comme par la naissance, isolé, qui ne sait encore rien du monde dans lequel il naît, s'il est habité, s'il s'y trouve des autres hommes, car on peut bien être baptisé *en masse* ³⁵ mais on ne renaît jamais *en masse*. Comme celui qui, avec l'aide de la maïeutique socratique, s'accouchait lui-même, en oubliait toute autre chose au monde et, dans un sens plus profond, ne devait rien à personne, de même l'homme qui est re-né ne doit, comme on sait, rien à aucun homme, mais tout à ce maître divin, et doit, comme celui qui à cause de lui-même oubliait le [52] monde entier, s'oublier lui-même en pensant à ce maître.

Si donc l'*instant* doit avoir une signification décisive, sans quoi nous ne parlons que la langue de Socrate, quoi que nous disions et quelque bizarre que soit notre riche vocabulaire et bien que, à ne pas nous comprendre nous-mêmes, nous nous imaginions être allés beaucoup plus loin que ce sage si simple, juge et arbitre incorruptible entre le dieu, les hommes et lui-même, juge plus incorruptible que Minos, Éaque et Rhadamante ; – ainsi la rupture s'est produite, et l'homme ne peut revenir en arrière et il ne trouvera plus sa joie à se souvenir de ce que sa mémoire lui présente, et encore moins sera-t-il capable par ses propres forces de tirer à nouveau le dieu de son côté.

Mais ce que nous venons de développer se laisse-t-il penser ? Nous ne nous hâterons pas de répondre, car celui qui reste redevable d'une réponse n'est pas seulement, n'est-ce pas, celui qui de par la prolixité de sa réflexion n'en est jamais venu à répondre, mais aussi celui qui tout en faisant preuve d'une merveilleuse célérité à répondre n'a pas, avant de l'expliquer, examiné la difficulté avec toute la lenteur désirable. Avant de répondre, nous demanderons donc qui doit répondre à la question. Le fait d'être né se laisse-t-il penser ? Oui, pourquoi pas ? Mais qui est-ce qui doit le penser ? Celui qui est né ou celui qui n'est pas né ? Cette dernière alternative est évidemment une absurdité qui n'a pu venir à l'esprit de personne, de personne qui soit

³⁵ En français dans le texte. (N.d.T.)

né en tout cas. Quand donc l'homme né pense sa naissance, il pense évidemment ce passage de ne pas être à être. Il doit sans doute en être de même pour la seconde naissance. Ou bien la chose est-elle rendue plus difficile du fait que le non-être qui précède cette seconde naissance contient plus d'être que le non-être qui précède la première. [53] Mais qui donc le pensera ? Il faut évidemment que ce soit l'homme qui est né une seconde fois. Car, que celui qui ne l'est pas le fasse, ce serait bien une absurdité, et ne serait-il pas ridicule que cette idée vienne à l'homme qui n'est pas re-né ?

Si un homme est originellement en possession de la condition pour comprendre la vérité, alors il pense que Dieu existe par le fait que lui-même existe. S'il est dans la non-vérité, il faut bien qu'il le pense de lui-même et le souvenir ne lui sera d'aucun secours, sauf pour penser cela. Quant à la question de savoir s'il ira plus loin, c'est à l'*instant* d'en décider (bien que celui-ci eût déjà été à l'œuvre pour lui faire comprendre qu'il est la non-vérité). S'il ne comprend pas cela, il faut l'adresser à Socrate, bien que sa prétention d'être allé beaucoup plus loin doive causer à ce sage bien des tracas, comme ceux qui étaient si irrités contre lui qu'à chaque bourde qu'il tirait d'eux (ἐπειδὴν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι³⁶) (cf. *Théétète*, § 151) ils voulaient le mordre pour de bon. Dans l'*instant* l'homme devient conscient d'être né ; car son état précédent (auquel il doit se rapporter) était, n'est-ce pas, de ne pas être ; dans l'*instant* il devient conscient de sa seconde naissance ; car son état précédent était, n'est-ce pas, de ne pas être. Si son état précédent avait été d'être, en aucun cas l'instant n'aurait eu pour lui une signification décisive, ainsi que nous l'avons développé plus haut. Tandis donc que tout le pathos de la pensée grecque se concentre sur le souvenir, le pathos de notre projet se concentre sur l'instant, et ce n'est pas merveille, à moins que ce ne soit pas une chose hautement pathétique de passer du non-être à l'existence.

[54]

Voyez, c'est là mon projet ! Mais quelqu'un dira peut-être : « C'est le plus ridicule de tous les projets, ou, plus exactement, tu es le plus ridicule de tous les faiseurs de projets ; car même si quelqu'un projette une sottise, il peut pourtant toujours subsister en elle ceci de vrai que c'est lui qui a eu une idée, mais tu te comportes au contraire comme

³⁶ Dès la première niaiserie que je leur enlève. (*N.d.T.*)

un lazzarone qui prend de l'argent pour montrer un paysage que chacun peut voir ; tu es comme cet homme qui, l'après-midi, montrait pour de l'argent un bélier que, sans payer un sou, on pouvait voir le matin paissant dans un lieu public. » – « Peut-être en est-il ainsi, je me cache de honte. Mais en admettant que j'aie été tellement ridicule, laisse-moi alors me réhabiliter par un autre projet. Il y a bien, maintenant, déjà des siècles qu'on a inventé la poudre, je serais donc ridicule si je voulais me donner l'apparence de l'avoir inventée ; mais serais-je aussi ridicule si j'admettais que quelqu'un l'eût inventée ? Vois, maintenant je vais être assez courtois pour admettre que c'est toi qui as inventé mon projet, tu ne peux pourtant en demander davantage. Ou, si tu le nies, nieras-tu aussi que quelqu'un l'ait inventé, je veux dire quelque homme ? En ce cas je suis aussi près de l'avoir inventé que tout autre homme. Ainsi tu ne te fâches donc pas contre moi parce que je m'attribue faussement quelque chose qui appartient à un autre homme, mais tu te fâches contre moi parce que je m'attribue faussement ce qui ne revient à aucun homme, et tu te fâches tout autant quand je t'impute mensongèrement l'invention. N'est-ce pas étrange qu'il existe un quelque chose de tel que chacun, qui le connaît, sait en même temps qu'il ne l'a pas inventé, sans que ce « passe-parole ³⁷ » général puisse jamais cesser, s'adressât-on à tous les hommes. Et pourtant cette étrangeté m'enchanté au plus haut point, [55] car elle vérifie et prouve la justesse de l'hypothèse. Ce serait pourtant absurde de vouloir exiger d'un homme qu'il découvrit par lui-même qu'il n'avait pas d'existence. Mais ce passage est, comme on sait, celui de la seconde naissance : de ne pas être à être. Que cet homme l'ait compris plus tard ne fait rien à l'affaire, car, si l'on sait se servir de la poudre ou en analyser les parties, on ne l'a pas, pour cela, inventée. Ainsi donc, libre à toi de te fâcher contre moi ou contre tout homme qui veut se donner l'air d'être l'auteur de l'invention, mais tu n'as pas besoin pour cela de te fâcher contre l'idée. »

[56]

³⁷ Allusion au jeu du coucou. (*N.d.T.*)

[57]

Les miettes philosophiques.

Chapitre II

**LE DIEU COMME
MAÎTRE ET SAUVEUR.**

Essai poétique

[Retour à la table des matières](#)

[58]

[59]

Le dieu comme maître et sauveur

essai poétique

[Retour à la table des matières](#)

Considérons un instant Socrate qui, comme on sait, fut lui aussi un maître. Il naquit dans des conditions particulières, fut formé dans le peuple auquel il appartenait et, sentant en lui, à un âge plus mûr, une vocation et une impulsion, il commença à sa manière à enseigner d'autres personnes. Après avoir ainsi vécu quelque temps comme Socrate, il se présenta, quand le moment lui parut convenable, comme Socrate le maître. Lui qui avait subi l'influence des circonstances, il y mit à son tour sa marque. En accomplissant sa tâche, il satisfaisait tout autant à l'exigence qui était en lui qu'à celle que d'autres hommes pouvaient réclamer de lui. Ainsi compris, et c'est ainsi comme on le sait que le comprenait Socrate, le maître trouve sa place dans un rapport d'échanges où la vie et les circonstances deviennent pour lui l'occasion d'enseigner en même temps qu'il donne à d'autres l'occasion d'apprendre quelque chose. Son rapport ne cesse donc d'être tout autant autopathique³⁸ que sympathique. C'est d'ailleurs ainsi que l'entendait Socrate, c'est pourquoi il ne voulait recevoir ni honneurs, ni dignités, ni argent pour son enseignement, car il jugeait avec l'intégrité d'un mort. O rare simplicité, rare dans notre temps où les sommes d'argent et les couronnes de laurier ne peuvent pas être assez [60] grandes et brillantes pour rétribuer l'éclat de l'enseignement ; mais où aussi tout l'or du monde et tous les honneurs sont l'équivalent de l'enseignement, car il n'a pas plus de valeur

³⁸ Autant influencé qu'il influence. (N.d.T.)

qu'eux. Mais notre temps, comme on sait, est en possession du positif et il s'entend en pareille matière ; Socrate, au contraire, en était dépourvu. Mais ce défaut n'explique pourtant pas son étroitesse d'esprit due sans doute à son zèle pour l'humain, à cette divine jalousie avec laquelle il se châtiât lui-même comme il châtiât les autres, et par quoi il manifestait son amour du divin. D'homme à homme il n'y a rien de plus haut. Le disciple est l'occasion pour le maître de se comprendre lui-même, le maître est l'occasion pour le disciple de se comprendre lui-même. À sa mort le maître n'a rien à prétendre sur l'âme du disciple, pas plus que le disciple sur celle de son maître. Et si j'avais l'enthousiasme d'un Platon en écoutant Socrate, si le cœur me battait aussi fort qu'à Alcibiade, plus fort encore qu'aux corybantes ³⁹, si ma passion à l'admirer ne se pouvait satisfaire qu'en embrassant cet homme prestigieux, sans doute Socrate me sourirait-il en disant : « O mon cher, quel amant trompeur n'est-ce pas ! car tu veux me diviniser à cause de ma sagesse et être celui qui m'a le mieux compris, celui à l'étreinte admirative de qui je ne puisse m'arracher ; n'es-tu pas un séducteur ? » Et si je ne voulais pas le comprendre, alors sa froide ironie me jetterait dans le désespoir quand il m'expliquerait avoir à mon égard une dette tout aussi grande que celle que j'ai envers lui. O rare probité, qui ne trompe personne, pas même celui qui mettait sa félicité à l'être ; rare de nos jours où chacun va plus loin que Socrate aussi bien dans l'art de s'estimer soi-même que d'être utile à un disciple, de mettre de l'émotion dans ses relations ou de trouver de la jouissance [61] aux compresses chaudes de l'admiration ! O rare fidélité, qui ne séduit personne, même pas celui qui fait usage de tout l'art de la séduction ⁴⁰ pour se faire séduire !

Mais le dieu n'a pas besoin de disciple pour se comprendre soi-même et aucune occasion ne peut ainsi lui donner lieu à mettre en elle autant de poids que dans la décision. Qu'est-ce, alors, qui peut le pousser à se produire ? Il doit se mouvoir lui-même tout en restant ce qu'Aristote dit de lui : ἀκίνητος πάντα κινεῖ ⁴¹. Mais s'il se meut lui-même, alors ce n'est pas un besoin qui le fait mouvoir, comme s'il ne pouvait lui-même endurer le silence mais devait éclater en paroles.

³⁹ Platon : *Criton*, 54 d. (N.d.T.)

⁴⁰ Cf. Platon : *Le Banquet*, 218. (N.d.T.)

⁴¹ Immobile, il meut tout. Cf. Aristote, *Métaphysique* (12,7 et 5,1). (N.d.T.)

Mais s'il se meut lui-même et non par besoin, qu'est-ce qui le meut, quoi, sinon l'amour ; car l'amour justement est une impulsion qui n'a pas sa satisfaction en dehors d'elle mais en elle ? Sa décision, qui n'entretient pas un rapport d'égale réciprocité avec l'occasion, doit exister de toute éternité, malgré qu'en se réalisant dans le temps elle devienne justement l'*instant* ; car là où l'occasion et l'occasionné se correspondent exactement comme dans le désert la réponse au cri, là l'instant n'apparaît pas mais le souvenir l'engloutit dans son éternité. L'instant est produit justement par le rapport de la décision éternelle avec l'inégale occasion. S'il en est autrement nous retombons dans le socratisme et l'on n'obtient ni le dieu, ni la décision éternelle, ni l'instant.

C'est donc par amour que le dieu doit se décider éternellement à agir ; mais, comme son amour est la cause, l'amour doit aussi être le but ; car ce serait tout de même une contradiction que le dieu eût un mobile et un but qui ne lui correspondît pas. L'amour doit donc s'adresser à celui qui apprend et le but doit être de le gagner ; car ce n'est que dans l'amour que la différence s'aplanit, ce n'est que dans l'égalité et l'unité [62] qu'il y a compréhension, mais sans parfaite compréhension le maître n'est pas le dieu, si la raison ne doit pas être cherchée dans le refus de celui qui apprend d'obtenir ce dont on lui avait donné les moyens.

Pourtant cet amour est foncièrement malheureux, tellement ils sont différents l'un de l'autre, et ce qui semblait si facile, que le dieu se rende compréhensible, ne l'est pas tant que cela, dès lors qu'il ne doit pas supprimer la différence.

Nous ne voulons pas nous presser, et s'il semble à quelqu'un que nous perdons notre temps au lieu d'en venir au résultat décisif, notre consolation est qu'il ne suit pas de là que notre peine soit perdue. – On a beaucoup parlé dans le monde d'amour malheureux, chacun sait fort bien ce que cela signifie : que les amants ne peuvent pas s'obtenir, quant aux raisons, oui, il peut y en avoir tant. Il y a une autre espèce d'amour malheureux, celui dont nous parlons, dont aucune relation humaine ne peut donner une vraie analogie, mais que nous pouvons pourtant, en parlant un instant d'une façon impropre, nous représenter sur terre. Le malheur ne consiste pas en ce que les amants ne peuvent s'obtenir mais en ce qu'ils ne peuvent se comprendre. Et ce chagrin n'est-il pas infiniment plus profond que cet autre dont parlent les gens,

car ce malheur vise au cœur de l'amour et blesse pour l'éternité, à l'inverse de l'autre qui ne nous frappe qu'à l'extérieur et pour un temps, et qui pour les âmes généreuses n'est en quelque sorte qu'une plaisanterie sur le fait que les amants ne s'obtiennent pas dans le temps ? Et ce chagrin, infiniment plus profond, appartient essentiellement à l'homme supérieur parce que lui seulement comprend aussi le malentendu ; il n'appartient à proprement parler qu'au dieu, et à lui seul, parce qu'aucun rapport humain ne peut offrir [63] d'analogie valable, encore que nous allions en esquisser une pour mettre l'esprit en éveil et l'amener à comprendre le divin.

Supposons qu'un roi aimât une fille de petite condition. Mais peut-être le lecteur a-t-il déjà perdu patience en entendant ce début qui est comme celui d'un conte et n'a rien de systématique. Oh, il est vrai que le docte Polos ⁴² trouvait fastidieux que Socrate ne cessât de parler de manger et de boire, et de médecins, et d'autres futilités dont lui Polos ne parlait pas du tout (cf. *Gorgias*) ; mais Socrate n'avait-il pas pourtant un avantage, celui d'être comme chacun de nous en possession depuis l'enfance des connaissances nécessaires à cet égard ? et ne serait-il pas souhaitable que je puisse – ce qui dépasserait de beaucoup mes capacités – m'en tenir au manger et au boire sans avoir besoin de faire appel aux rois qui n'ont pas toujours, comme on sait, les pensées de tout le monde si par ailleurs elles sont royales ; mais ne peut-on me le pardonner, à moi qui ne suis qu'un poète et qui, me rappelant les belles paroles de Thémistocle, vais déployer le tapis de mon discours pour que le travail n'en reste pas caché si je le laissais roulé ? Supposons donc qu'un roi aimât une fille du peuple. Le cœur du roi n'était pas contaminé par cette sagesse qu'on ne prône que trop, il ignorait ces difficultés que découvre l'entendement pour tenir le cœur captif et qui donnent bien de l'ouvrage aux poètes et rendent leurs formules magiques nécessaires. Sa décision était facile à exécuter ; car chaque homme d'État craignait sa colère et n'osait pas faire de remarque, et chaque État étranger tremblait devant sa puissance et n'osait s'abstenir d'envoyer aux noces des ambassadeurs chargés de vœux, et le plus vil courtisan rampant dans la poussière n'osait le blesser par peur de se faire

⁴² Platon : *Gorgias*. Ce n'est pas le sophiste Polos qui formule cette critique mais une autre personne (p. 490 c.). (*N.d.T.*)

écraser la tête. Que l'on accorde donc les harpes, [64] que le chant des poètes commence à se faire entendre, que rien ne manque à la fête : voici que l'amour célèbre son triomphe ; car l'amour crie victoire quand il unit des égaux, mais quel triomphe quand il égalise dans l'amour ce qui était inégal ! Alors surgit un souci dans l'âme du roi ; qui y songerait sinon un roi qui pense royalement ! Il ne dit mot à personne de son souci, car s'il l'avait fait chaque courtisan aurait dit : « Ce que Votre Majesté a fait pour cette jeune fille est un bienfait dont elle ne pourra jamais vous remercier assez pendant toute sa vie » ; ce qui eût sans doute éveillé la colère du roi contre le courtisan qu'il eût fait exécuter pour crime de lèse-majesté envers sa bien-aimée ; et en cela le courtisan aurait aussi d'une autre manière provoqué le chagrin du roi. Solitaire, il tisonnait son chagrin dans son cœur : la jeune fille serait-elle tout de même rendue heureuse, aurait-elle un assez franc naturel pour ne jamais se rappeler ce que le roi ne tenait qu'à oublier : qu'il était le roi et qu'elle avait été une pauvre fille ? Car si cela arrivait, si ce souvenir devait s'éveiller en elle pour détourner, en rival heureux, ses pensées loin du roi ; s'il l'attirait dans l'hermétisme d'une douleur secrète et passait parfois sur son âme comme la mort sur la tombe : que serait alors la splendeur de son amour ! N'aurait-elle pas, alors, été plus heureuse dans son coin obscur, aimée d'un de ses semblables, contente dans son humble chaumière, mais franc jeu en son amour et gaie du matin au soir ? Quelle plénitude, quelle surabondance de chagrin ne trouvons-nous pas ici, mûrie pour ainsi dire et succombant presque sous le poids de sa fécondité, n'attendant que le temps de la moisson, quand la pensée du roi, tel un fléau, en fera sortir tout le grain. Car même si la jeune fille devait être contente de n'être rien, cela ne pourrait satisfaire le roi, justement à cause de son amour, [65] et il lui serait plus pénible d'être son bienfaiteur que de la perdre. Et si alors elle n'avait même pas pu le comprendre (car quand on se met à parler improprement de l'humain rien n'empêche d'admettre une différence de mentalité qui rend la compréhension impossible), quel profond chagrin ne sommeille-t-il pas dans cet amour malheureux, et qui oserait l'éveiller ? Pourtant un homme n'a pas à connaître cette souffrance ; car, lui, nous l'adresserons à Socrate ou à ce qui, dans un sens encore plus beau, peut aplanir les différences.

Si, maintenant, l'*instant* doit avoir une importance décisive (sans quoi nous retombons dans le socratisme même si nous croyons le dépasser), le disciple est dans la non-vérité, oui, il y est par sa propre faute – et pourtant il est l'objet de l'amour du dieu qui veut être son maître et la préoccupation du dieu est de rétablir l'égalité. Faute d'y réussir, l'amour sera malheureux et l'enseignement dépourvu de sens, parce qu'ils n'auront pu se comprendre. Sans doute pense-t-on que cela peut être indifférent au dieu parce qu'il n'a pas besoin de disciple, mais on oublie et par là, hélas, on prouve à quel point on est éloigné de le comprendre, on oublie qu'il aime le disciple. Et comme ce chagrin royal ne se trouve que dans une âme de roi et que dans la foule des langues humaines, il n'y a même pas de mot pour le nommer, de même il n'y a pas de langue humaine qui ne soit trop égoïste pour exprimer un chagrin qu'elle ne soupçonne pas. Mais c'est pourquoi le dieu se le réserve, ce chagrin insondable : de savoir qu'il peut repousser le disciple, se passer de lui, que le disciple par sa faute est voué à la perdition, qu'il peut le laisser s'enfoncer – et de savoir que c'est presque une impossibilité de maintenir cette franchise naturelle du disciple sans laquelle la compréhension et l'égalité disparaissent et l'amour est malheureux. [66] Celui qui ne soupçonne pas au moins ce chagrin est une âme basse, d'une frappe de menue monnaie seulement qui ne porte l'effigie ⁴³ ni de César ni de Dieu.

Telle est donc la tâche assignée, la tâche que nous invitons le poète à assumer s'il n'a pas déjà été invité ailleurs et s'il n'est pas de l'espèce qu'il faut chasser, en même temps que joueurs de flûte et autres baladins, de la maison du chagrin si toutefois la joie doit y pénétrer. C'est la tâche du poète de trouver une solution, un point unique où la compréhension de l'amour est réalisée en vérité, où le souci du dieu est dépouillé de sa douleur ; car n'est-il pas insondable, l'amour qui ne se contente pas de ce que son objet, peut-être, dans sa folie, s'estimerait bienheureux de posséder.

⁴³ Matthieu, 22, 21. (*N.d.T.*)

I.

L'unité s'obtient par un mouvement vers le haut. Le dieu voudrait alors hausser le disciple jusqu'à lui, le magnifier, le combler d'une joie millénaire (car mille ans ⁴⁴ ne sont-ils pas pour lui comme un seul jour ?), lui faire oublier le malentendu dans l'orgie du ravissement. Hélas ! le disciple ne serait peut-être que trop disposé à se contenter de cette félicité ; et ne serait-ce pas magnifique, comme cette fille du peuple, de trouver ainsi le bonheur du fait que le dieu lui a jeté un regard favorable, ne serait-ce pas magnifique de lui venir en aide pour prendre tout en vain, ravi par son propre cœur ! Pourtant, ce noble roi perçait déjà à jour la difficulté ; il était un peu connaisseur d'hommes et comprenait parfaitement qu'au fond la jeune fille était trompée, ce qu'on est bien de la façon la plus terrible quand, sous le charme de ses beaux habits, on ne s'en doute même pas.

[67]

L'unité pourrait s'obtenir si le dieu se montrait au disciple, acceptait son adoration et l'amenait ainsi à s'oublier lui-même. Ainsi le roi aurait pu se montrer à la jeune fille de modeste condition dans toute sa splendeur, il aurait pu faire lever sur sa chaumière le soleil de sa gloire, et le faire briller sur l'endroit où il lui était apparu, et la faire s'oublier elle-même dans un émerveillement voisin de l'adoration. Hélas ! et ceci peut-être aurait satisfait la jeune fille, mais pas le roi qui ne recherchait pas son apothéose mais celle de la jeune fille, et c'est pourquoi il éprouvait un si pesant chagrin qu'elle ne le comprît pas, mais il lui aurait été encore plus douloureux de la tromper. Et rien que de donner à son amour une expression imparfaite aurait été déjà une tromperie à ses yeux, malgré que personne ne le comprît et que les reproches offensassent son âme.

Sur cette voie l'amour n'est donc pas heureux, celui du disciple et de la fille peuvent bien apparemment s'en contenter, mais non pas celui du maître et du roi qu'aucune illusion ne peut satisfaire. Ainsi le dieu éprouve de la joie à parer le lys de plus de splendeur que

⁴⁴ II, Pierre, 3, 8. (*N.d.T.*)

Salomon ⁴⁵ ; mais s'il pouvait être question d'une compréhension, alors ne serait-ce pas une triste illusion pour le lys que de s'imaginer, en voyant ses magnifiques habits, que c'est à cause d'eux qu'il est l'aimé, et, tandis que maintenant il se dresse hardiment dans la prairie et joue avec le vent, insouciant comme lui, alors, au contraire, sans doute se flétrirait-il et ne pourrait-il plus lever franchement la tête. Et ceci n'était-il pas le chagrin du dieu ? car la tige du lys est frêle et bientôt brisée. Mais si l'instant doit avoir une signification décisive, alors, à quel degré, indicible, son chagrin ne s'élèvera-t-il pas ! Il y eut un peuple qui s'entendait aux choses divines ; ce peuple croyait qu'on mourait de voir le dieu ⁴⁶. – Qui comprend cette contradiction [68] de la tristesse : que ne pas se révéler soit, comme on sait, la mort de l'amour, et que se révéler soit la mort de l'aimé ? Oh, le cœur des hommes soupire si souvent vers la puissance et la force, et, tandis que c'est vers ces buts que leurs pensées se tournent sans cesse, comme si de les obtenir tout devenait clair, ils ne soupçonnent pas qu'il n'y a pas que de la joie dans le ciel ⁴⁷, mais aussi de la tristesse : combien pénible, en effet, de devoir refuser au disciple ce à quoi il aspire de toute son âme, et de devoir le lui refuser justement parce qu'il est l'aimé.

2.

L'unité doit donc être obtenue d'une autre manière. Ici, encore, nous voulons nous rappeler Socrate. Son ignorance, en effet, qu'exprimait-elle, sinon l'unité qu'exigeait l'amour envers le disciple ? Mais cette unité était en même temps la vérité, ainsi que nous l'avons vu. Si, par contre, l'instant doit avoir une signification décisive – alors, n'est-ce pas, cette unité n'est pas la vérité ; car le disciple doit tout au maître. De même donc que, du point de vue socratique, l'amour du maître ne serait que celui d'un imposteur s'il laissait l'élève dans l'idée qu'il lui doit quelque chose, au lieu que c'est pour se suffire à lui-même que le maître doit lui venir en aide, de

⁴⁵ Matthieu, 6, 29. (*N.d.T.*)

⁴⁶ Exode, 33, 20. (*N.d.T.*)

⁴⁷ Luc, 15, 7. (*N.d.T.*)

même l'amour du dieu, quand il veut être maître, ne doit pas être seulement un amour qui aide mais qui engendre, par quoi le dieu fait naître le disciple, ou plutôt, comme nous l'avons dit, l'appelle à une nouvelle naissance, mot par lequel nous voulions signifier le passage du non-être à l'être. La vérité, alors, est que le disciple lui doit tout ; mais ceci justement rend la compréhension si difficile : être réduit à rien et pourtant ne pas être anéanti, [69] devoir tout au maître tout en gardant son franc naturel, comprendre la vérité et que pourtant ce soit elle qui délivre ; saisir la faute de la non-vérité et que pourtant ce soit encore le franc naturel qui triomphe dans la vérité. D'homme à homme, venir en aide est le plus haut, faire naître est réservé au dieu dont l'amour est générateur, non pas cet amour qui met au monde au sujet duquel Socrate sut dire de si belles choses à l'occasion d'une fête. Car il ne désignait pas alors le rapport du maître à l'élève, mais celui de l'autodidacte au beau quand, détournant le regard de la beauté éparse, il contemple le beau en soi et ainsi met au jour beaucoup de beaux discours et de prestigieuses pensées, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίττει καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφία ἀφθόνῳ ⁴⁸ (*Le Banquet*, § 210 D) ; et ici on peut dire que ce qu'il enfante et produit ainsi, il le portait depuis longtemps au fond de lui-même (§ 209 C). La condition, il l'a donc en lui-même, et la production (la naissance) n'est qu'une mise au jour de ce qui existait déjà ; c'est pourquoi dans cette production l'instant est aussitôt réenglouti dans le souvenir. Et celui qui naît en mourant de plus en plus, il est bien clair qu'on peut, de moins en moins, dire qu'il naît, puisqu'il ne fait qu'en venir à la conscience de plus en plus nette qu'il existe ; et celui qui, maintenant, enfante lui-même à nouveau les manifestations du beau, il ne les enfante pas mais laisse en lui le beau les enfanter de soi.

Si donc on ne peut arriver à l'unité par un relèvement il faut bien essayer de l'obtenir par un abaissement. Maintenant appelons X le disciple, qui, comme on sait, peut aussi être le plus modeste des hommes ; car, si déjà Socrate n'avait même pas de prédilection pour la compagnie des esprits alertes, comment le dieu pourrait-il faire une différence ! Pour obtenir l'unité, le dieu doit se faire [70] l'égal du

⁴⁸ « Il pourra enfanter en foule de beaux, de magnifiques discours, ainsi que des pensées nées dans l'inépuisable aspiration vers le Savoir. » (*N.d.T.*)

disciple. Ainsi se montrera-t-il l'égal du plus humble. Mais le plus humble est, comme on sait, celui qui doit servir les autres, le dieu doit donc se montrer dans la forme d'un *serviteur*. Mais cette forme n'est pas une forme d'emprunt comme le manteau de mendiant du roi, qui justement pour cette raison était mal ajusté et le trahissait, ce n'est pas non plus une forme d'emprunt comme le léger manteau d'été de Socrate qui, bien que fait de rien, pourtant révèle et cache, non, elle est sa vraie forme ; car c'est là l'insondable dans l'amour : de vouloir, non en manière de plaisanterie, mais sérieusement et en vérité, être l'égal de l'aimé ; et c'est la toute-puissance décisive de l'amour de pouvoir ce que n'ont pu ni le roi ni Socrate, par quoi leur forme d'emprunt n'était qu'une espèce de tromperie.

Vois, il est là – le dieu. Où donc ? Là, ne peux-tu pas le voir ? Il est le dieu et pourtant il n'a rien où reposer sa tête ⁴⁹ et n'ose la reposer sur aucun homme pour ne pas lui être à scandale. Il est le dieu, et pourtant sa marche est plus circonspecte que si des anges le portaient, non par crainte de se heurter le pied mais par crainte de fouler les hommes dans la poussière du fait qu'ils se scandalisent de lui. Il est le dieu, et pourtant son regard se pose inquiet sur le genre humain, car la tige frêle de l'individu peut être brisée aussi vite qu'un brin d'herbe. Quelle vie ! pur amour et pur chagrin : de vouloir exprimer l'unité de l'amour et de n'être pas compris ; de devoir craindre la perte d'un chacun, et pourtant de ne pouvoir en vérité sauver un seul homme que de cette manière. Pur chagrin, alors que pourtant les jours et les heures sont déjà remplis du chagrin du disciple qui se confie à lui. C'est donc ainsi que le dieu apparaît sur la terre, égal au dernier des hommes par la toute-puissance de son amour. Il sait que le disciple est la non-vérité – s'il allait se [71] tromper, s'affaisser et perdre courage ! Oh, porter ainsi le ciel et la terre dans un *fiat* tout puissant, en sorte que tout croulerait si, la moindre parcelle de temps, il lui faisait défaut, quel fardeau léger si on le compare à la possibilité de scandale du genre humain quand c'est par amour qu'on en est devenu le sauveur !

Mais la forme de serviteur n'était pas simulée ; c'est pourquoi le dieu doit tout souffrir, tout supporter, la faim dans le désert, la soif dans les supplices, l'abandon dans la mort, absolument comme le dernier des hommes – vois, quel homme ; car sa souffrance n'est pas

⁴⁹ Luc, 9, 58. (*N.d.T.*)

seulement celle de la mort, mais toute cette vie est, comme on sait, une passion, et c'est l'amour qui souffre, l'amour qui donne tout, qui est lui-même dans le besoin. Merveilleuse abnégation, même au plus humble des disciples, il demande, inquiet : m'aimes-tu tout de même vraiment ? car il sait, lui-même, où est le danger, et il sait pourtant que toute joie plus aisée lui serait une tromperie, même si le disciple ne le comprenait pas.

Toute autre façon de se révéler serait, pour l'amour, une tromperie, car ou bien il devrait d'abord avoir opéré un changement du disciple (mais l'amour ne change pas l'aimé : il se change lui-même) en lui cachant que c'était nécessaire, ou bien demeurer avec insouciance dans l'ignorance du fait que toute compréhension n'était qu'illusion (ceci est la non-vérité du paganisme). Toute autre révélation serait, pour l'amour du dieu, une tromperie. Et quand bien même mes yeux auraient plus de larmes que ceux d'une pécheresse repentante et chacune de ces larmes plus de prix que toutes celles d'une pécheresse pardonnée ⁵⁰ ; quand même je pourrais trouver une place plus humble ⁵¹ encore qu'aux pieds du maître, et m'y asseoir plus humblement qu'une femme dont le cœur n'eût choisi que l'unique nécessaire ; quand même [72] je l'aimerais avec plus de dévouement encore que le fidèle serviteur qui l'aime jusqu'à la dernière goutte de son sang, et eussé-je à ses yeux plus de grâce que la plus pure des femmes – si, néanmoins, je voulais le prier de modifier sa décision, de se montrer sous un jour différent, de s'épargner lui-même, il arrêterait ses yeux sur moi en disant : homme, de quoi te mêles-tu ? disparais, Satan que tu es, même si tu ne t'en rends pas compte ! Ou si, une seule fois, il levait la main en un geste de commandement et que ce *fiat* fût obéi et qu'alors je crusse mieux le comprendre et l'aimer, alors je le verrais sans doute pleurer sur moi aussi et l'entendrais dire : que tu aies pu ainsi me devenir infidèle et ainsi contrister l'amour ; tu n'aimes donc que le Tout-Puissant, qui fait le miracle, et pas celui qui s'est abaissé en s'égalant à toi !

Mais la forme de serviteur n'était pas simulée, c'est pourquoi il faut qu'il rende son souffle dans la mort et qu'il quitte à nouveau la terre. Et ma douleur fût-elle plus profonde que celle de la mère quand

⁵⁰ Luc, 7, 37. (N.d.T.)

⁵¹ Luc, 10, 39. (N.d.T.)

l'épée ⁵² lui perce le cœur ; et ma situation plus terrible que celle du croyant quand se brise la force de la foi ; ma misère fût-elle plus touchante que celle de celui qui crucifie son espérance et ne garde que la croix – quand même si je le suppliais de s'épargner lui-même et de rester parmi nous, sans doute alors le verrais-je triste jusqu'à la mort, mais triste aussi à cause de moi, car cette souffrance ne devait-elle pas m'être avantageuse ? Mais son chagrin serait aussi que je n'aie pas pu le comprendre. O amer calice, si l'ignominie de la mort est sans doute pour les mortels plus amère que l'absinthe, que n'est-elle pas, alors, pour l'immortel ! O aigre breuvage – plus aigre que le vinaigre, de n'avoir pour se reconforter que l'incompréhension de l'aimé ! O consolation dans la détresse de souffrir coupable, mais souffrir innocent !

[73]

Ainsi le poète ; car comment l'idée pourrait-elle lui venir que le dieu voulût se révéler d'une manière propre à produire le plus épouvantable dénouement ; comment l'idée lui viendrait-elle de jouer légèrement avec la douleur du dieu, d'éliminer mensongèrement l'amour pour introduire la colère ?

Et le disciple, n'a-t-il pas part à cette passion bien que son lot ne soit pas celui du maître ? Et pourtant il en doit être ainsi et c'est l'amour qui occasionne toute cette souffrance, justement parce que le dieu n'est pas jaloux de lui-même, mais veut dans l'amour être l'égal du plus humble. Quand on plante un gland dans un vase de terre, celui-ci éclate ; quand on verse du vin nouveau dans de vieilles outres, elles crèvent. Comment cela se passe-t-il, alors, quand le dieu s'implante dans la faiblesse d'un homme, s'il ne devient pas un nouvel homme et un nouveau vase ! mais cette métamorphose, combien elle est difficile, semblable à un pénible enfantement ! Et le rapport de compréhension, comme il est fragile, côtoyant à chaque instant les limites du malentendu, quand l'angoisse de la faute veut troubler la paix de l'amour ! Et le rapport de compréhension, comment n'est-il pas une épouvante : car il est moins épouvantable de tomber sur le visage quand les montagnes tremblent ⁵³ à la voix du dieu que d'être assis auprès de lui comme auprès d'un égal, et

⁵² Luc, 2, 35. (*N.d.T.*)

⁵³ Exode, 19, 18. (*N.d.T.*)

pourtant n'est-ce pas justement le souci du dieu que l'on soit ainsi avec lui ?

Si maintenant quelqu'un venait dire : « Ton essai poétique est le plus piètre des plagiats qu'on ait jamais fait ; car il n'est ni plus ni moins que ce que chaque enfant sait », je devrais non sans honte apprendre que je suis un menteur. Mais pourquoi « le plus piètre » ? Tout poète, qui vole son bien, ne le vole-t-il pas à un autre poète, et [74] ainsi ne sommes-nous pas tous aussi misérables ? Que dis-je, mes larcins sont peut-être plus inoffensifs que d'autres, car ils sont plus faciles à découvrir. Mais qui est le poète ? Si j'avais assez de courtoisie pour croire que c'est toi, toi qui me condamnes, peut-être te mettrais-tu encore en colère. N'y a-t-il donc pas de poète, quoiqu'il y ait pourtant une fiction poétique ? Ce serait bien étrange, comme d'entendre un morceau de flûte sans qu'il y eût de joueur de flûte. À moins que cet essai poétique soit peut-être comme ces proverbes dont on ne connaît pas les auteurs, parce que c'est comme si l'humanité entière les avait conçus, et n'était-ce pas pour cela que tu appelas mon plagiat le plus piètre des plagiats : parce que j'avais volé non pas un seul homme mais tout le genre humain, et que, simple homme moi-même, oui, pauvre voleur, je me donnais des grands airs d'être le genre humain ? S'il en était ainsi, si me promenant parmi les hommes je voyais que tout le monde le connaissait, mais que chacun savait en même temps qu'il n'en était pas l'auteur, pourrais-je en conclure : ainsi donc, c'est le genre humain qui l'a fait ? Ne serait-ce pas étrange ? Car si tout le genre humain en était l'auteur, ne devrait-on pas pouvoir dire que chacun était tout près de l'être ? Ne te semble-t-il pas que l'affaire devient scabreuse, alors que le tout, au début, semblait si facilement réglé par ton bref sarcasme, quand tu qualifiais mon essai de dernier des plagiats et que je devais rougir de me l'entendre dire ? Ainsi peut-être ne s'agit-il pas d'une invention poétique, ou, en tout cas, d'une nature telle qu'elle puisse être imputée à un homme, ni au genre humain. Et je te comprends, c'est pour cela que tu appelas mon procédé le plus piètre des plagiats : parce que mon larcin n'était pas effectué aux dépens d'un homme particulier ni du genre humain, mais de la Divinité, oui, parce que je lui volais pour ainsi [75] dire son être même, moi simple particulier, moins que cela : misérable voleur, en affectant d'une façon blasphématoire d'être le dieu ; ô mon cher, maintenant, je te comprends pleinement, et je

comprends que ta colère est juste. Mais voici que mon âme est saisie d'un nouvel émerveillement, que dis-je, elle est au comble de l'adoration ; car ç'aurait tout de même été étonnant que cette invention eût été humaine. L'homme pourrait bien avoir l'idée de se faire poétiquement l'égal du dieu ou de faire le dieu à sa similitude, mais inventerait-il que le dieu s'invente et se fasse l'égal de l'homme ? Car, si le dieu ne se faisait remarquer en rien, comment l'homme pourrait-il avoir l'idée que le dieu saint pût avoir besoin de lui ? Ceci serait bien la pire des pensées, ou plutôt une pensée si perverse qu'elle ne pourrait lui venir, bien que, quand le dieu la lui eut confiée, il dise en adorant : cette pensée n'est pas née dans mon cœur, et la trouve miraculeusement belle. Et le tout n'est-il pas un miracle ? Et ce mot sur mes lèvres n'est-il pas à nouveau un heureux présage ; car ne sommes-nous pas ici, comme je le disais bien, et, comme tu le disais toi-même sans le vouloir : en présence du *miracle* ? Et puisque nous voilà tous les deux devant le miracle dont le silence religieux ne peut être troublé par des querelles humaines sur le mien et le tien et dont la voix majestueuse couvre infiniment les disputes humaines sur le mien et le tien, pardonne-moi l'aberration où j'ai été de l'avoir inventé. C'était une aberration et l'invention était trop différente de ce qu'inventent les hommes pour en être une : elle était le miracle.

[76]

[77]

Les miettes philosophiques.

Chapitre III

LE PARADOXE ABSOLU. *Une chimère métaphysique*

[Retour à la table des matières](#)

[78]

[79]

Le paradoxe absolu

une chimère métaphysique

[Retour à la table des matières](#)

Encore que Socrate fît tous ses efforts pour assembler des connaissances sur l'homme et se connaître lui-même, oui, et bien qu'il soit loué à travers les siècles comme l'homme qui connut sans doute le mieux l'homme, il avoue pourtant que son peu de goût à réfléchir sur la nature d'êtres comme Pégase et les Gorgones provenait de ce qu'il n'avait pas tout à fait élucidé une question : celle de savoir si lui-même (le connaisseur de l'homme) n'était pas un monstre plus étrange que Typhon, ou un être plus aimable et plus simple, participant par sa nature à quelque chose de divin (cf. *Phèdre*, § 229 E). Ceci semble un paradoxe. Pourtant il ne faut pas penser de mal du paradoxe ; car le paradoxe est la passion de la pensée, et le penseur sans paradoxe est comme l'amant sans passion : un médiocre sujet. Mais le paroxysme de toute passion est toujours de vouloir sa propre ruine, et c'est aussi la plus haute passion de l'intelligence de vouloir le choc, nonobstant que ce choc, d'une manière ou d'une autre, doive être sa propre ruine. C'est alors le plus haut paradoxe de la pensée que de vouloir découvrir quelque chose qu'elle-même ne peut penser. Cette passion de la pensée reste au fond partout présente en elle, et aussi dans celle de l'individu, dans la mesure où, quand il pense, il n'est pas seulement lui-même. Mais l'habitude empêche de [80] s'en apercevoir. Ainsi les naturalistes nous ont aussi révélé que la marche de l'homme n'est qu'une chute continue ; mais un homme rangé et comme il faut, qui s'en va le matin à son bureau et rentre chez lui pour dîner, pensera sans doute que c'est une exagération, car son pas est,

comme on sait, la médiation ; comment pourrait-il avoir l'idée qu'il ne cesse de tomber, lui qui ne fait que suivre son nez ?

Maintenant, pour nous décider à commencer, nous allons émettre une proposition hardie ; supposons que nous sachions ce qu'est un homme ⁵⁴. Nous avons ici, n'est-ce pas, le critère du vrai qu'a cherché, ou mis en doute, ou postulé, ou exploité toute la philosophie grecque. Et n'est-il pas remarquable qu'il en soit ainsi avec les Grecs ; n'est-ce pas comme un bref résumé de la signification de l'hellénisme, une épigramme qu'il s'est écrite lui-même et qui lui rend justice mieux que ne font maintes dissertations parfois prolixes qu'on écrit sur lui ? Ainsi cette proposition vaut bien qu'on l'adopte, et cela aussi pour cette autre raison que nous l'avons déjà expliquée [81] dans les deux chapitres précédents, tandis que, si on veut expliquer Socrate autrement que nous n'avons fait, on doit faire bien attention de ne pas tomber dans les pièges des sceptiques grecs plus ou moins anciens. Si l'on ne s'en tient pas à la théorie socratique du souvenir et à l'idée que tout homme individuel est l'homme, alors Sexte l'Empirique se présente, prêt à rendre non seulement difficile, mais impossible, le passage qui se trouve dans le mot apprendre ; et Protagoras ⁵⁵, reprenant les choses au point où Sexte en était resté, dit que tout est à la mesure de l'homme, en ce sens qu'il est la mesure pour les autres, nullement au sens socratique où l'individu est sa propre mesure, ni plus ni moins.

⁵⁴ Peut-être semblera-t-il risible de vouloir donner à cette proposition la forme du doute en la « supposant » ; car ces choses-là, chacun les sait à notre époque théocentrique. Oui, plutôt au ciel qu'il en fût ainsi. Démocrite aussi le savait, car il définit l'homme en ces termes : « L'homme est ce que nous savons tous » et il poursuit : « car nous savons tous ce qu'est un chien, un cheval, une plante, etc., mais rien de tout cela n'est l'homme ». Maintenant, nous n'aurons pas autant de malice (nous n'avons pas non plus autant d'esprit) que Sexte l'Empirique ^a qui en conclut très correctement, comme on sait, que l'homme est un chien : car l'homme est ce que nous savons tous, or nous savons tous ce qu'est un chien, *ergo* – non, nous n'aurons pas autant de malice ; mais reste à savoir si la chose est si bien tirée au clair à notre époque, en sorte que celle-ci n'ait pas à se montrer un peu inquiète à son sujet en pensant au pauvre Socrate et à son embarras ?

^a Sceptique du II^e siècle. (*N.d.T.*)

⁵⁵ K. cite la formule de Protagoras incorrectement dans le texte original. (*N.d.T.*)

Ainsi donc nous savons ce qu'est l'homme, et cette connaissance, que je sous-estimerai moins que personne, peut toujours s'enrichir et devenir plus significative, et aussi, par conséquent, la vérité ; mais alors s'arrête aussi l'intelligence – comme fit Socrate ; car maintenant s'éveille la passion paradoxale de l'intelligence qui veut le scandale et, sans bien se comprendre elle-même, veut sa propre perte. Ainsi en est-il déjà avec le paradoxe de l'amour. L'homme vit tranquillement en lui-même, alors s'éveille le paradoxe de l'égoïsme en tant qu'amour pour un autre dont on regrette l'absence (l'amour de soi est au fond de tout amour ou y périt, c'est pourquoi, si nous voulons nous faire une idée d'une religion de l'amour, celle-ci ne supposerait, ne postulerait qu'une seule condition – et ceci, qui est la vérité, est aussi une épigramme – celle de s'aimer soi-même pour prescrire ensuite qu'on aime le prochain comme soi-même ⁵⁶). Or, comme celui qui aime est transformé par le paradoxe de l'amour, en sorte qu'il ne se connaît pour ainsi dire plus (comme en témoignent les poètes, qui sont les porte-parole de l'amour, ainsi que les amants eux-mêmes, car ils n'invitent [82] les poètes qu'à parler, et non à aimer, à leur place), de même ce paradoxe pressenti de l'intelligence réagit sur l'homme et sur sa connaissance de soi, en sorte que cet homme, qui croyait se connaître, ne sait plus maintenant avec certitude s'il n'est pas peut-être un animal plus étrangement complexe que Typhon ou s'il participe dans son être à quelque chose de plus doux et de plus divin (σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλὰ ἑμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὢν τυγχάνω πολυπλοκότερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον ⁵⁷. *Phèdre*, § 230 A).

Mais qu'est donc cet inconnu contre lequel se heurte l'intelligence dans sa passion paradoxale, et qui va jusqu'à troubler la connaissance que l'homme a de soi ? C'est l'inconnu. Mais ce n'est pourtant pas quelque homme, dans la mesure où il le connaît, ni quelque autre chose qu'il connaît. Alors, nous allons appeler cet inconnu *le dieu*. Ce

⁵⁶ Cf. Matthieu, 22, 39. Marc, 12, 31. (*N.d.T.*)

⁵⁷ « Je le disais à l'instant, ce n'est point elles que j'examine, c'est moi-même : peut-être suis-je une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon ? Peut-être suis-je un animal plus paisible et moins compliqué dont la nature participe à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil ? » (*N.d.T.*)

n'est qu'un nom que nous lui donnons. Vouloir prouver que cet inconnu (le dieu) existe, ne peut guère venir à l'idée de l'intelligence. Si, en effet, le dieu n'existe pas, alors, n'est-ce pas, c'est une impossibilité de vouloir prouver son existence, mais c'est une folie s'il existe. Car justement, au moment où commence la démonstration, je l'ai présupposé, non comme douteux, ce qu'une présupposition en tant que telle ne saurait être, mais comme certain, autrement je n'aurais pas voulu commencer, comprenant facilement l'impossibilité de la preuve s'il n'existait pas. Si, au contraire, par l'expression « prouver l'existence de Dieu » j'entends vouloir prouver que cet inconnu qui existe est le dieu, alors je m'exprime d'une façon peu heureuse, car alors je ne prouve rien et moins que tout une existence, mais je développe une définition. En somme vouloir prouver que quelque chose existe est une affaire difficile, et, ce qui est pire encore [83] pour les gens courageux qui s'y risquent, la difficulté est de telle nature que celui qui s'y attaque ne peut s'attendre à la notoriété. Toute la conduite de la preuve se transforme toujours en tout autre chose, en un développement additionnel de la conclusion que je tirais d'avoir admis que ce qui était en question existe. Ainsi ma conclusion n'aboutit jamais à l'existence, mais elle en vient, et cela que je me meuve dans le monde sensible et palpable ou dans celui de la pensée. Ainsi, je ne prouve pas qu'une pierre existe, mais que cette chose, qui existe, est une pierre ; le tribunal ne prouve pas qu'il existe un criminel mais que l'accusé, qui évidemment existe, est un criminel. Que l'on appelle l'existence un *accessorium* ou l'éternel *prius* ⁵⁸, elle ne pourra jamais être prouvée. Prenons bien notre temps ; nous n'avons aucune raison de nous presser comme ceux qui, préoccupés d'eux-mêmes, ou du dieu, ou d'autre chose, doivent en hâte trouver une preuve que cela existe. Quand il en est ainsi, il ne manque pas de raisons de se hâter, surtout si l'intéressé se rend compte sincèrement du risque que lui-même ou la chose dont il s'agit n'existe qu'après qu'il l'aura prouvé, et ne se dit pas secrètement en fraude qu'au fond cela existe tout de même, que ce soit prouvé ou non.

Si quelqu'un voulait, par les actes de Napoléon, prouver son existence, ne serait-ce pas au plus haut point étrange ? Car sans doute son existence explique-t-elle ses actes, mais ses actes ne prouvent pas

⁵⁸ Référence à la philosophie de Kant et de Hegel. (*N.d.T.*)

son existence, à moins que je n'aie déjà compris le mot *son* de telle façon que j'ai par là admis qu'il existe. Pourtant Napoléon n'est qu'un individu, et en tant que tel ne trouve place aucun rapport absolu entre lui et ses actions, en sorte qu'un autre homme aurait pu aussi accomplir les mêmes actions. Peut-être est-ce pour cette raison que je ne peux conclure des actes à l'existence. Si j'appelle ces actes ceux de Napoléon, [84] alors la preuve est superflue, puisque je l'ai déjà nommé ; si je l'ignore, alors je ne peux jamais prouver par ces faits que ce sont ceux de Napoléon, mais je puis (d'une façon purement abstraite) prouver que de tels actes sont ceux d'un grand général, etc. Pourtant, entre Dieu et ses actes, il y a un rapport absolu, Dieu n'est pas un nom mais un concept, peut-être est-ce pour cette raison que son *essentia involvit existentiam*⁵⁹. Ainsi, les [85] actes de Dieu, Dieu

⁵⁹ Ainsi Spinoza, qui, en approfondissant le concept de Dieu, veut en tirer, par la pensée, l'existence, mais, remarquons-le bien, non pas comme une qualité fortuite, mais comme une détermination essentielle. Ceci est ce qu'il y a de profond dans Spinoza, mais voyons comment il s'y prend. Dans ses *Principia philosophiæ Cartesianæ Pars I Propositio VII Lemma I*, il dit : *Quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit ; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectio r^a*. Ainsi, plus une chose est parfaite, plus elle a d'être ; plus elle a d'être, plus elle est parfaite. Ceci, cependant, est une tautologie. Elle devient encore plus claire dans une note (nota II) : *quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse^b*. Il explique *perfectio* par *realitas, esse*. Ainsi, plus parfaite est une chose, plus elle *est* ; mais sa perfection est qu'elle a plus d'*esse* en elle, ce qui revient à dire : plus elle est, plus elle est. Voilà pour la tautologie ; mais allons plus loin. Ce qui manque ici, c'est une distinction entre l'être de fait et l'être idéal. La façon, en elle-même pas claire, par laquelle on parle de plus ou de moins d'être, donc de différences de degrés dans l'être, devient encore plus confuse quand on ne fait pas cette distinction, quand, en bon français, Spinoza dit des paroles sans doute profondes, mais ne s'enquiert pas d'abord de la difficulté. Par rapport à l'être de fait, parler de plus ou moins d'être n'a pas de sens. Une mouche, quand elle est, a tout autant d'être que le dieu ; la sottise remarque que j'écris ici a, par rapport à l'être de fait, tout autant d'être que la profondeur de Spinoza, car, en ce qui concerne l'être de fait, c'est la dialectique d'Hamlet^c qui vaut : être ou ne pas être. L'être de fait est indifférent à toutes les distinctions de déterminations d'essence, tout ce qui est participe à l'être sans jalousie mesquine et y participe dans une égale mesure. [85] Idéalement, il n'en va pas de même, ceci est tout à fait vrai.

seul peut les faire ; tout à fait juste, mais quels sont donc les actes de Dieu ? Des actes immédiats d'où je veux prouver son existence, il n'y en a absolument pas. Ou bien serait-ce quelque chose qui crève les yeux de voir la sagesse dans la nature, la bonté ou la sagesse dans la Providence ? N'est-on pas ici en butte aux plus terribles tentations et n'est-il pas impossible de les surmonter toutes ? Mais non, d'un tel ordre des choses je ne tirerai pas quand même la preuve de l'existence de Dieu, et même si je m'y mettais je ne pourrais jamais en finir, et en même temps je devrais toujours vivre *in suspenso*⁶⁰, de peur qu'il ne m'arrive tout à coup cette chose terrible : la perte de mes petites preuves. Alors de quels actes est-ce que je tire ma preuve ? D'actes contemplés idéalement, c'est-à-dire qu'on ne peut voir d'une façon immédiate. Mais alors ce n'est donc pas d'actes que je tire ma preuve, mais je ne fais que développer l'idéalité que j'ai présupposée ; par confiance en *elle*, j'ose défier toutes les objections, même celles qui n'ont pas encore été élevées. Ainsi, en commençant, j'ai déjà présupposé l'idéalité et présupposé que je réussirai à la soutenir jusqu'au bout ; mais est-ce là autre chose que de présupposer [86] l'existence du dieu, et c'est donc à proprement parler par confiance en lui que j'ai commencé.

*Mais aussitôt que je parle idéalement de l'être, je ne parle plus de l'être mais de l'essence. Le nécessaire a la plus haute idéalité, c'est pourquoi il est. Mais cet être-là est son essence, avec quoi il ne peut justement entrer dans la dialectique de l'être de fait, parce qu'il est ; et l'on ne peut non plus dire de lui qu'il a plus ou moins d'être par rapport à autre chose. C'est ce que l'on a exprimé jadis, imparfaitement il est vrai, de la façon suivante : si Dieu est possible, il est *eo ipso* nécessaire (Leibnitz). La proposition de Spinoza est donc tout à fait correcte et la tautologie est dans l'ordre, mais il est certain aussi qu'il a complètement esquivé la difficulté ; car la difficulté est de saisir l'être de fait et d'y introduire dialectiquement l'idée de Dieu.*

^a « Plus une chose est parfaite, selon sa nature, plus elle implique d'existence et avec plus de nécessité ; et, au contraire, plus une chose, selon sa nature, implique nécessairement d'existence, plus elle est parfaite. » (*N.d.T.*)

^b « ...que nous ne parlons pas de beauté et d'autres perfections que les hommes, à cause de leur superstition et leur ignorance, ont voulu appeler des perfections. Mais je ne comprends pas plus perfection que réalité ou être. » (*N.d.T.*)

^c Shakespeare : *Hamlet*, acte III, scène 1. (*N.d.T.*)

⁶⁰ Inquiet. (*N.d.T.*)

Et maintenant comment l'existence du dieu est-elle produite par la preuve ? Cela va-t-il tout seul ? N'en va-t-il pas ici comme des poupées cartésiennes ⁶¹ ? Dès que je lâche la poupée, elle se tient sur la tête. Dès que je la lâche ; je dois donc la lâcher. De même avec la preuve ; aussi longtemps que je la tiens (c'est-à-dire que je fournis ma démonstration), l'existence n'apparaît pas, ne serait-ce que parce que je suis en train de la prouver, mais, dès que je la lâche, l'existence est là. Mais cet acte de lâcher, il est pourtant bien aussi quelque chose, oui, il est *meine Zuthat* ⁶². Ne devrait-on pas aussi en tenir compte, de ce petit instant, si court soit-il – il n'a pas besoin, n'est-ce pas, d'être long, étant un *saut*. Si petit que soit ce moment, même s'il n'est qu'un clin d'œil, ce clin d'œil doit être porté en compte. Si l'on veut l'oublier, je m'en servirai, en vue de montrer qu'il existe tout de même, pour raconter une petite anecdote ⁶³. Chrysippe faisait des expériences pour arrêter le mouvement de va-et-vient d'un sorite ⁶⁴. Carnéade ne pouvait pas arriver à saisir le moment où apparaissait réellement la qualité nouvelle. Alors Chrysippe lui dit qu'on pouvait s'arrêter un instant de dépouiller le sorite, et qu'ensuite, ensuite – ensuite on pourrait mieux comprendre. Mais Carnéade répondit : « Je t'en prie, mais pas besoin de te gêner pour moi ; tu peux non seulement t'arrêter mais même aller te coucher, cela t'aidera tout autant, quand tu te réveilleras, nous recommencerons où tu en es resté. » Et c'est bien ainsi qu'il en est ; cela sert tout aussi peu de vouloir, par le sommeil, s'éloigner que se rapprocher de quelque chose.

Celui, donc, qui veut prouver l'existence de Dieu (dans un autre sens que de se rendre clair le concept de Dieu et sans la *reservatio finalis* ⁶⁵ que nous avons indiquée, [87] que l'existence, même issue de la preuve, apparaît par un saut), il prouve, à défaut de cela, quelque chose d'autre, quelque chose qui, parfois, n'a même pas besoin d'une preuve, et en tout cas quelque chose qui n'est pas mieux prouvé ; car

⁶¹ K. pense à des ramponneaux qu'il associe erronément aux « diables cartésiens ». (*N.d.T.*)

⁶² Mon ingrédient. (*N.d.T.*)

⁶³ Cf. Cicéron : *Academica*, II, 29, 93. (*N.d.T.*)

⁶⁴ La question est de savoir combien de grains il faut pour qu'il y ait un tas (soros) ou pour qu'il n'y en ait plus. (*N.d.T.*)

⁶⁵ Dernière réservation. (*N.d.T.*)

le fou dit dans son cœur qu'il n'y a pas de dieu, mais celui qui dit dans son cœur (ou à d'autres) : attends seulement un instant et je vais le prouver, oh, quelle rare sagesse ne montre-t-il pas ⁶⁶ ! S'il n'est pas, au moment où il doit commencer la démonstration, dans une indécision parfaite au sujet de l'existence ou de la non-existence du dieu, il ne la prouve évidemment pas ; et s'il se trouve dans cette indécision, il n'en viendra jamais à commencer, en partie par crainte de ne pas réussir, car le dieu n'existe peut-être pas, en partie faute d'avoir de quoi commencer. – Dans les anciens temps, certes, on ne s'est guère occupé de pareilles choses. Socrate du moins qui, comme on dit ⁶⁷, a présenté la preuve physico-téléologique de l'existence de Dieu ne s'y est pas pris ainsi. Il ne cesse de présupposer que Dieu existe et, s'appuyant sur ce postulat, il cherche à pénétrer la nature par l'idée de finalité. Si on lui avait demandé les raisons de ce comportement, il aurait, sans doute, expliqué qu'il n'avait pas assez de courage pour oser se risquer dans un tel voyage de découverte sans avoir derrière lui cette assurance que Dieu existait. Sur la parole du dieu, il jette pour ainsi dire un filet pour attraper l'idée de la finalité. Car la nature elle-même trouve bien des épouvantails et des échappatoires pour jeter la confusion.

La passion paradoxale de l'intelligence se heurte donc sans cesse à cet inconnu, existant sans doute, mais inconnu aussi et en tant que tel non existant. L'intelligence ne va pas plus loin, pourtant son sens du paradoxe la pousse [88] à s'en approcher et à s'en occuper ; car vouloir exprimer son rapport à cet inconnu en niant son existence n'est pas correct, puisque l'énoncé de cette négation implique justement un rapport. Mais qu'est donc cet inconnu ? Car qu'il est le dieu signifie seulement pour nous, n'est-ce pas, qu'il est l'inconnu ? En disant de lui qu'il est l'inconnu parce qu'on ne peut le connaître et, le pût-on, parce qu'on ne peut l'exprimer, on ne satisfait pas la passion, encore que celle-ci ait correctement vu dans l'inconnu une limite. Mais la limite est justement le tourment de la passion en même

⁶⁶ Quel remarquable sujet de comique délirant !

⁶⁷ Hegel. (*N.d.T.*)

temps que son aiguillon. Et pourtant elle ne peut aller plus loin sans qu'elle risque une sortie *via négations* ou *via eminentiæ* ⁶⁸.

Qu'est donc l'inconnu ? Il est la limite vers laquelle on ne cesse d'aller, et, en tant que tel, quand, à la détermination de mouvement est substituée celle de repos, il est le différent, l'absolument différent. Mais le différent absolu est ce pour quoi on n'a pas de signe distinctif. Défini comme l'absolument différent, il semble sur le point de se révéler ; mais il n'en est pas ainsi ; car, la différence absolue, l'intelligence ne peut même pas la penser ; car elle ne peut se nier elle-même de façon absolue, mais se sert, pour cela, d'elle-même et pense donc la différence en elle-même, comme elle la pense par elle-même ; et ne pouvant, absolument parlant, aller au delà d'elle-même, elle ne pense donc qu'au-dessus d'elle-même la sublimité qu'elle pense par elle-même. Quand donc l'Inconnu (Dieu) ne reste pas seulement limité, la pensée une de la différence est rendue confuse par les pensées multiples de la différence. Ainsi l'Inconnu est dans une *διασπορά* ⁶⁹, et l'intelligence n'a qu'à choisir à son gré dans ce qui est à la portée de sa main et de son imagination (le monstrueux, le ridicule, etc.).

Mais cette différence ne se laisse pas fixer. Chaque fois [89] que cela se produit, c'est au fond un acte arbitraire, et, dans les profondeurs de la crainte de Dieu, est aux aguets l'insensé, le lunatique arbitraire, qui sait qu'il a lui-même produit le dieu. Or, si la différence ne se laisse pas fixer, faute de signe distinctif, il en va alors de la différence et de l'égalité comme de tous les contraires dialectiques de ce genre : ils sont identiques. La différence, qui s'attache à l'intelligence, l'a troublée, en sorte que celle-ci ne se connaît plus elle-même et tout à fait logiquement se confond avec la différence. Le paganisme a été fertile en découvertes fantaisistes de toute nature ; mais, en ce qui concerne la dernière idée que nous avons émise, cette auto-ironie de l'intelligence, je vais seulement l'esquisser en quelques traits sans m'occuper de savoir si elle est devenue historique ou non. Voici donc un homme individuel existant, il a la même apparence que les autres hommes, grandit comme eux, se

⁶⁸ Par la négation ou par la qualité supérieure. Expressions scolastiques pour déterminer les qualités de Dieu. (*N.d.T.*)

⁶⁹ Dispersion. (*N.d.T.*)

marie, a un emploi pour vivre, est préoccupé de son gagne-pain du lendemain comme il se doit quand on est un homme ; car il peut être très joli de vouloir vivre comme les oiseaux du ciel, mais ce n'est pas permis et cela peut très mal finir, soit qu'on meure de faim, si on a le cran de tenir jusque-là, soit qu'on vive des biens des autres. Cet homme est en même temps le dieu. D'où le sais-je ? C'est vrai, je ne puis le savoir ; car alors je devrais connaître le dieu et la différence ; et je ne connais pas la différence, car l'intelligence l'a assimilée à ce dont elle diffère. Ainsi le dieu est devenu le plus dangereux des imposteurs, du fait que l'intelligence s'est trompée. Le dieu auquel elle aboutit est aussi proche de nous que possible et, pourtant, tout aussi éloigné.

Peut-être quelqu'un dira-t-il : « Tu es un chasseur de chimères, je le sais très bien, mais tu ne crois tout de [90] même pas toi-même que l'idée puisse me venir de m'occuper d'une pareille chimère ; elle est si étrange ou si ridicule qu'elle n'est sans doute jamais venue à l'esprit de personne, et surtout si absurde qu'il me faudrait d'abord vider mon cerveau de tout son contenu pour pouvoir l'inventer. » Bien sûr, c'est cela qu'il te faut faire ; aurais-tu, en effet, la prétention de garder toutes les présuppositions que tu as dans l'esprit et en même temps de vouloir raisonner sur lui sans présupposition ? Tu ne nies pourtant pas la conséquence de ce que je viens d'exposer, que l'intelligence, en définissant l'Inconnu comme le différent, finit par s'égarer et confond la différence avec la similitude. Mais de cela semble résulter autre chose, à savoir que l'homme, si tant est qu'il puisse savoir quelque chose de vrai sur l'Inconnu (le dieu), doit d'abord savoir qu'il est différent de lui, absolument différent de lui. D'elle-même, l'intelligence ne peut pas le savoir (ce serait en effet, comme nous l'avons vu, une contradiction interne) ; si elle doit le savoir, il faut qu'elle l'apprenne du dieu, et si elle l'apprend, elle ne peut même pas le comprendre et ne peut donc pas le savoir ; car comment comprendrait-elle l'absolument différent ? Si ceci n'est pas clair tout de suite, cela le deviendra davantage par sa conséquence ; car, si le dieu est absolument différent de l'homme, l'homme est absolument différent du dieu, mais comment l'intelligence le comprendrait-elle ? Ici, semble-t-il, nous sommes devant un paradoxe. Rien que pour savoir que le dieu est le différent, l'homme a besoin du dieu, et il

apprend maintenant que le dieu est absolument différent de lui. Mais si le dieu est absolument différent de lui, ceci ne peut avoir sa raison dans ce que l'homme doit au dieu (car sous ce rapport, il lui est évidemment apparenté) mais dans ce qu'il se doit à lui-même, ou dans ce dont il s'est rendu coupable. En quoi [91] consiste alors la différence ? Oui, en quoi d'autre que le péché, puisque la différence, l'absolue différence, c'est l'homme lui-même qui doit s'en être rendu coupable ? C'est ce que nous exprimions plus haut en disant que l'homme était la non-vérité, et l'était par sa propre faute, et nous nous étions mis d'accord en plaisantant, mais pourtant sérieusement, que ce serait trop demander de l'homme qu'il le découvrit par lui-même. Voici maintenant que nous avons retrouvé la même chose. Le connaisseur d'hommes fut presque désemparé à son propre sujet en se heurtant à la différence, il ne savait pour ainsi dire plus s'il était un monstre plus étrange que Typhon, ou s'il y avait en lui quelque chose de divin. Que lui manquait-il donc ? La conscience du péché, qu'il était, certes, aussi incapable d'enseigner à un autre homme que de l'apprendre de lui, que Dieu seul pourrait enseigner, s'il voulait être maître. Mais justement il le voulait, comme nous l'avons exposé dans cet essai poétique, et, pour l'être, il voulait s'égaliser à l'individu pour que celui-ci puisse tout à fait le comprendre. Ainsi le paradoxe devient encore plus terrible, ou disons que le même paradoxe a cette double nature par quoi il se montre absolu : négative par la mise en relief de l'absolue différence du péché, positive par sa prétention d'abolir cette absolue différence dans l'égalité absolue.

Maintenant un tel paradoxe se laisse-t-il penser ? Nous ne nous pressons pas, quand on lutte pour la solution d'un problème, on ne lutte pas comme dans les courses du stade et ce n'est pas la vitesse mais la vérité qui remporte la victoire. L'intelligence sans doute ne le pense pas, elle ne peut même pas en avoir l'idée, et quand le paradoxe est annoncé, elle ne peut le comprendre, et remarque seulement qu'il pourrait bien être sa perte. À ce titre, l'intelligence a beaucoup à lui objecter, et [92] pourtant, d'un autre côté, n'est-ce pas sa propre perte que veut l'intelligence dans sa passion paradoxale ? Mais cette déchéance de l'intelligence est aussi ce que veut le paradoxe et ainsi ils sont tout de même d'accord, mais cette entente n'existe qu'à l'instant de la passion. Examinons le rapport de l'amour, bien qu'il ne soit qu'une image imparfaite ; l'amour de soi est à la base de tout

amour, mais sa passion paradoxale veut justement, quand elle atteint son paroxysme, sa propre perte. C'est ce que veut aussi l'amour pour autrui, et ces deux puissances s'entendent ainsi dans la passion de l'instant et cette passion est justement l'amour. Or pourquoi l'amant ne pourrait-il pas penser cela, même si celui dont l'égoïsme se débat contre l'amour ne peut ni n'ose le concevoir, puisque, n'est-ce pas, c'est sa perte ? Ainsi en est-il de la passion de l'amour. L'égoïsme y sombre sans doute ; il n'est pas toutefois anéanti, mais fait prisonnier et constitue les *spolia opima*⁷⁰ de l'amour, mais il peut revenir à la vie et nous avons alors l'épreuve de l'amour. Ainsi en est-il aussi avec le rapport du paradoxe à l'intelligence, avec cette différence que la passion en question a un autre nom, ou plutôt : il nous reste à essayer de lui en trouver un.

⁷⁰ Butins abondants. (*N.d.T.*)

[93]

Chapitre III.
Le paradoxe absolu, *une chimère métaphysique*

ANNEXE

Le scandale provoqué par le paradoxe : *une illusion acoustique*

[Retour à la table des matières](#)

Si le paradoxe et l'intelligence se heurtent dans la compréhension commune de leur différence, la collision sera heureuse comme la compréhension mutuelle de l'amour, heureuse dans la passion à laquelle nous n'avons pas encore donné de nom (nous ne la nommerons que plus tard). Si la collision n'a pas lieu dans la compréhension, alors le rapport est malheureux, et cet amour malheureux (si j'ose dire) de l'intelligence (lequel, remarquons-le bien, ne correspond qu'à l'amour malheureux causé par l'amour-propre mal compris ; l'analogie ne va pas plus loin, car la puissance du hasard ne peut rien ici), nous pourrions l'appeler d'une façon plus précise : *le scandale*.

Or tout scandale est, dans son tréfonds, souffrance ⁷¹. Il en est ici comme de cet amour malheureux ; même quand l'amour-propre (et ne dirait-on pas déjà une contradiction que l'amour pour soi-même soit une souffrance ?) se manifeste dans la prouesse la plus folle, dans une action étonnante, même alors il souffre, il est blessé, et la douleur [94] de la blessure lui donne cette force extérieure illusoire, qui a l'air d'une action et peut facilement abuser, d'autant plus que l'amour-

⁷¹ Notre langue appelle à juste titre la passion : la souffrance de l'esprit ; alors que par le mot passion nous pensons le plus souvent d'abord à l'audace convulsive qui provoque l'étonnement et ainsi fait oublier qu'elle est une souffrance. Tels, par exemple, l'orgueil, le défi, etc.

propre, avant tout, cache sa souffrance. Même quand il terrasse l'objet de l'amour, même quand, se torturant lui-même, il s'entraîne à l'indifférence de l'endurcissement, et se martyrise pour montrer de l'indifférence, même alors, même quand il s'adonne avec une légèreté triomphante à la joie d'avoir réussi à se dissimuler (cette forme fait davantage illusion), même alors il souffre ; il en est de même avec le scandale ; il peut s'exprimer comme il veut, même quand insolemment il fête le triomphe du manque de spiritualité, il est toujours un souffrant ; que le scandalisé, assis effondré, et presque comme un mendiant, pétrifié dans sa souffrance, regarde fixement le paradoxe, ou qu'il s'arme de la raillerie et lui décoche – comme s'il en était loin – les flèches de ses saillies, il est pourtant toujours un souffrant, et pas si loin (du paradoxe) ; que le scandale vienne retirer au scandalisé la dernière miette de consolation et de joie, ou qu'il le fortifie – le scandale est pourtant une souffrance ; il a combattu avec plus fort que lui et son attitude de force correspond, sur le plan corporel, à quelqu'un dont l'échine est brisée, ce qui n'est pas sans donner une certaine espèce de souplesse.

Cependant, nous pouvons bien distinguer entre le scandale souffrant et le scandale agissant, sans oublier toutefois que le scandale souffrant est toujours assez agissant pour ne pouvoir se laisser complètement détruire (car le scandale est toujours une action, non un événement) et le scandale agissant toujours assez faible pour ne pouvoir se détacher de la croix à laquelle il est cloué ni s'arracher la flèche qui l'a blessé ⁷².

⁷² L'usage de la langue démontre aussi que tout scandale est souffrant. On dit : être scandalisé, ce qui, à proprement parler, [95] n'exprime que l'état. Mais, dans le même sens, on dit aussi « at tage Forargelse » (*prendre* du scandale) (identité de l'agissant et du souffrant). En grec, on dit *σκανδαλίζεσθαι*. Ce mot vient de *σκάνδαλον* (un choc) et signifie donc « at tage Anstoed » (*prendre* un choc). Ici encore, le sens se montre clairement : ce n'est pas le scandale qui choque, mais qui reçoit le choc, donc passivement bien qu'assez activement pour le « prendre ». C'est pourquoi l'intelligence n'a pas, elle-même, inventé le scandale ; car le choc paradoxal, que développe l'intelligence isolée, ne découvre ni le paradoxe ni le scandale.

[95]

Mais justement, parce que le scandale est ainsi souffrant, sa découverte (si l'on peut parler ainsi) n'appartient pas à l'intelligence mais au paradoxe ; car de même que la vérité est *index sui et falsi* ⁷³, de même le paradoxe, et le scandale ne se comprend pas lui-même ⁷⁴ mais est compris par le paradoxe. C'est pourquoi, tandis que le scandale, quelle que soit la façon dont il s'exprime, se fait entendre partout et même du côté opposé, c'est pourtant le paradoxe qui retentit en lui, et n'est-ce pas là une illusion acoustique. Mais, si le paradoxe est *index et judex sui et falsi* ⁷⁵, on peut alors voir dans le scandale comme une preuve indirecte de la vérité du paradoxe, car le scandale est le faux calcul, il est cette conséquence de la non-vérité au moyen de laquelle le paradoxe repousse. Les paroles du scandalisé ne sortent pas de lui-même ; elles viennent du paradoxe, comme celui qui contrefait quelqu'un n'invente rien mais ne fait que l'imiter grossièrement. Plus l'expression du scandale entre profondément dans la passion (agissante ou souffrante), mieux on voit tout ce dont le scandale est redevable au paradoxe. Le scandale n'est donc pas une découverte de l'intelligence ; loin de là ; car alors l'intelligence aurait dû être aussi en état de [96] découvrir le paradoxe ; non, avec le scandale le paradoxe *entre dans l'existence* ; il *prend naissance*, ici nous avons de nouveau l'instant autour de quoi tourne tout. Récapitulons. Faute d'admettre l'instant, nous revenons à Socrate et, comme on sait, nous voulions justement le quitter pour partir à la découverte. L'instant admis, le paradoxe est là ; car dans sa forme la plus abrégée on peut nommer l'instant le paradoxe ; c'est par l'instant que le disciple devient la non-vérité ; l'homme qui se connaissait lui-même devient désemparé à son propre sujet et, au lieu de la connaissance de soi, apprend la conscience du péché, etc. ; car, aussitôt que nous posons simplement l'instant, tout va tout seul.

Du point de vue psychologique, le scandale va maintenant se nuancer avec une diversité infinie, selon qu'il est déterminé de façon

⁷³ Critérium de soi-même et de la vérité. (*N.d.T.*)

⁷⁴ Ainsi le socratisme est dans le vrai quand il dit que tout péché est ignorance, il ne se comprend pas dans la vérité ; mais il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse pas très bien se vouloir dans la non-vérité.

⁷⁵ Juge. (*N.d.T.*)

plus active ou plus passive. Il n'entre pas dans l'intérêt de la recherche présente d'entamer une description de ces états du scandale, mais il importe, en revanche, de préciser que tout scandale est dans son essence une compréhension erronée de l'instant, car le scandale, comme on sait, porte sur le paradoxe et le paradoxe est l'instant.

La dialectique de l'instant n'est pas difficile. Du point de vue socratique, on ne peut ni le voir ni le discerner ; il n'existe pas, n'a pas été et ne surviendra pas ; c'est pourquoi, on le sait, le disciple est lui-même la vérité, et l'instant de l'occasion n'est qu'une frime, tout comme un faux titre qui n'appartient pas essentiellement au livre ; et l'instant de la décision est une *folie* ; car, si une décision doit être posée, alors (cf. plus haut) le disciple devient la non-vérité, mais c'est justement ce qui rend nécessaire un commencement dans l'instant. L'expression du scandale est que l'instant est la folie, que le paradoxe est la folie ; ce qui est l'exigence du paradoxe : que l'intelligence est [97] l'absurde, mais qui, par une résonance, semble maintenant être exprimé par le scandale. Ou bien l'instant doit toujours arriver, ce pourquoi on le *considère*, et l'instant doit être le considérable ; mais le paradoxe ayant fait de l'intelligence l'absurde, la considération qu'on a pour l'intelligence n'est pas une pierre de touche.

Le scandale reste donc en dehors du paradoxe, parce que... *quia absurdum*. Pourtant ce n'est pas l'intelligence qui l'a découvert, puisque c'est au contraire le paradoxe, qui, maintenant, reçoit le témoignage du scandale. L'intelligence dit que le paradoxe est l'absurde, mais ce n'est là qu'une simagrée puisque le paradoxe est, comme on sait, le paradoxe *quia absurdum*⁷⁶. Le scandale reste en dehors du paradoxe et conserve la vraisemblance, tandis que le paradoxe est le comble de l'invraisemblable. Ce n'est pas non plus l'intelligence qui découvre cela, elle ne fait, si étrange que cela puisse paraître, qu'abonder dans le sens du paradoxe ; car le paradoxe dit lui-même : comédies, romans et mensonges doivent être vraisemblables ; mais moi, comment pourrais-je l'être ? Le scandale reste en dehors du paradoxe, quoi de merveilleux à cela puisque le paradoxe est le prodige ? Cela, l'intelligence ne l'a pas découvert, au contraire, c'est le paradoxe qui l'a mise sur la sellette et qui lui répond : eh bien, ce

⁷⁶ Parce que c'est absurde. Allusion à la formule, attribuée à Tertullien : « Je crois parce que c'est absurde. » (*N.d.T.*)

dont tu t'étonnes est exactement comme tu dis, et ce qui est étonnant, c'est que tu croies que c'est une objection ; mais la vérité dans la bouche d'un hypocrite m'est plus chère que dans celle d'un ange ou d'un apôtre. Quand l'intelligence se targue de sa splendeur en se comparant avec le paradoxe si vil et méprisable, ce n'est pas elle qui l'a découvert, mais c'est le paradoxe lui-même qui laisse à l'intelligence tout le splendide, même les péchés splendides (*vitia splendida* ⁷⁷). Quand l'intelligence veut prendre le paradoxe en pitié et l'aider à s'expliquer, le paradoxe [98] ne se laisse pas faire sans doute, mais trouve dans l'ordre qu'elle agisse de la sorte ; nos philosophes ne sont-ils pas là en effet pour rendre triviales et quotidiennes les choses surnaturelles ? Quand l'intelligence ne peut se faire entrer le paradoxe dans la tête, ce n'est pas l'intelligence qui l'a trouvé mais le paradoxe lui-même, qui était assez paradoxal pour ne pas hésiter à traiter l'intelligence de lourdaude et d'empotée, qui peut tout au plus dire oui et non sur la même chose, ce qui n'est pas de bonne théologie. Il en est de même avec le scandale. Tout ce qu'il dit du paradoxe, c'est de celui-ci qu'il le tient, même si, profitant d'une illusion acoustique, il prétend l'avoir découvert lui-même.

Mais quelqu'un dira peut-être : « Cela devient vraiment ennuyeux avec toi ; car voilà que nous avons encore une fois la même rengaine ; toutes les paroles que tu mets dans la bouche du paradoxe ne sont pas du tout de toi. » – « Comment pourraient-elles m'appartenir puisqu'elles appartiennent au paradoxe ? » – « Tu peux épargner ta sophistication, tu comprends bien ce que je veux dire, ces propos ne t'appartiennent pas, ils sont archiconnus et chacun sait à qui ils appartiennent. » – « Oh, mon cher, ce que tu dis là ne me fait aucune peine comme tu le crois peut-être, non, cela me fait au contraire un plaisir extraordinaire ; car, je l'avoue, je tremblais un peu en les écrivant, je ne me reconnaissais plus, moi qui d'habitude suis plutôt anxieux et craintif, d'oser dire quelque chose de semblable. Mais si ces propos ne sont pas de moi, voudrais-tu me dire de qui ils sont ? » – « Rien de plus facile. Le premier est de Tertullien, le second de Hamann, le troisième de Hamann, le quatrième de Lactance (on le répète souvent), le cinquième de Shakespeare dans une comédie qui

⁷⁷ Expression attribuée à saint Augustin et non à Lactance. (*N.d.T.*)

s'appelle *Tout est bien qui finit bien*, acte II, [99] scène V, le sixième de Luther, le septième est une réplique du Roi Lear. Tu vois, je sais ce qu'il en est et sais te prendre en flagrant délit de larcins. » – « Oh, je le vois bien, mais veux-tu me dire maintenant si tous ces hommes n'ont pas parlé d'un rapport du paradoxe au scandale et ne veux-tu pas aussi prendre en considération le fait que ce n'était pas eux, comme on sait, qui étaient les scandalisés, mais justement les tenants du paradoxe, et que pourtant ils parlaient comme si c'étaient eux les scandalisés, et le scandale ne peut pas trouver une façon de s'exprimer plus significative. N'est-ce pas étrange que le paradoxe retire pour ainsi dire le pain de la bouche au scandale et en fasse un art misérable où l'on ne touche rien pour sa peine, un art cocasse vraiment, comme si, par distraction, l'adversaire officiel d'un auteur de thèse défendait celui-ci au lieu de l'attaquer ? N'est-ce pas ton avis ? Le scandale a pourtant un mérite, celui de faire apparaître plus nettement la différence ; en effet, dans cette passion heureuse à laquelle nous n'avons pas encore donné de nom, la différence est en bonne entente avec l'intelligence. Il faut de la différence pour qu'une entente puisse trouver place dans un troisième terme ; mais la différence était justement celle-ci que l'intelligence renonçait à elle-même et que le paradoxe se livrait lui-même (*halb zog sie ihn, halb sank er hin*⁷⁸) et la compréhension réside dans cette heureuse passion qui reçoit bien un nom, et même cela est le moindre de l'affaire, même si mon bonheur n'a pas de nom – pourvu que je l'aie, je n'en demande pas plus. »

[100]

⁷⁸ À moitié elle l'entraîna ; à moitié il s'affaissa. Goethe : *Der Fischer*. (N.d.T.)

[101]

Les miettes philosophiques.

Chapitre IV

LA CONTEMPORANÉITÉ DU DISCIPLE

[Retour à la table des matières](#)

[102]

[103]

La contemporanéité du disciple

[Retour à la table des matières](#)

Voici donc le dieu apparu comme maître (car maintenant nous poursuivons notre fiction poétique) ; il a emprunté la forme du serviteur ; car d'envoyer un autre à sa place, un dignitaire ayant sa confiance, cela ne pouvait le satisfaire, pas plus qu'à ce noble roi d'envoyer à sa place son premier chambellan. Pourtant le dieu avait aussi une autre raison ; car d'homme à homme le rapport socratique est, comme on sait, le plus haut et le plus vrai. Si le dieu n'était donc pas venu lui-même, tout serait resté socratique ; nous n'aurions pas eu l'instant et aurions dû nous passer du paradoxe. La forme de serviteur prise par le dieu n'est cependant pas empruntée, mais réelle, ce n'est pas un corps parastatique ⁷⁹, mais un corps réel ; et dès le moment où, par la décision toute-puissante de son tout-puissant amour, il est devenu serviteur, il s'est pour ainsi dire pris lui-même dans sa décision et il doit maintenant, qu'il le veuille ou non, rester tel (si nous pouvons parler d'une façon impropre). Il ne peut donc pas se trahir ; il n'a pas, comme ce noble roi, la possibilité de montrer tout à coup qu'il est quand même bien le roi, ce qui pourtant, d'avoir cette possibilité, n'est pas une perfection chez le roi, mais montre seulement son impuissance et la faiblesse de sa décision : qu'il ne peut réellement devenir ce qu'il voulait être. Tandis donc que [104] le dieu ne pourrait pas du tout envoyer quelqu'un d'autre à sa place, il peut bien envoyer en éclaireur quelqu'un qui puisse éveiller l'attention du disciple. Ce précurseur ne peut naturellement rien savoir de ce que le dieu veut enseigner ; car la présence du dieu n'est pas, comme on sait,

⁷⁹ Corps irréel mais apparent. (*N.d.T.*)

le contingent par rapport à son enseignement, mais est l'essentiel ; et la présence du dieu sous une forme humaine, que dis-je, dans l'humble forme d'un serviteur est justement, comme on sait, la doctrine, et le dieu doit donner lui-même la condition (cf. chap. I), autrement le disciple ne comprendrait rien du tout. Un tel précurseur peut donc éveiller l'attention du disciple mais pas plus.

Pourtant le dieu n'a pas pris la forme d'un serviteur pour se moquer des hommes ; son intention ne peut donc pas être de passer ainsi à travers le monde sans qu'un seul homme ne l'apprenne. Il veut donc faire comprendre quelque chose de lui, encore que tout essai d'explication en ce sens ne soit pas d'une grande aide à celui qui ne reçoit pas la condition (ce pourquoi de tels essais ne lui sont extorqués, au fond, qu'à contrecœur) et puisse donc aussi éloigner le disciple tout autant que le rapprocher. Il s'est humilié ⁸⁰ lui-même en prenant la forme d'un serviteur, mais n'est pourtant évidemment pas venu pour vivre comme un serviteur aux gages de tel ou tel, vaquant à sa besogne sans faire comprendre ni à son maître ni aux autres serviteurs qui il était ; une pareille attitude ⁸¹, nous n'oserions évidemment pas l'attribuer au dieu. Qu'il ait pris la forme d'un serviteur veut donc dire seulement qu'il était d'humble condition, l'homme de peu, qui ne se distinguait de la masse ni par des habits somptueux ⁸² ni par quelque autre avantage terrestre, qu'on ne pouvait discerner des autres hommes, même pas par ces innombrables légions d'anges ⁸³ qu'il laissa en arrière quand il se réduisit à cette humilité. Mais, bien qu'il fût l'homme de [105] peu, ses préoccupations ne seront pourtant pas celles des hommes en général ; il ira son chemin, insoucieux des biens de la terre et de leur partage, comme celui qui n'a rien et ne désire rien posséder, insoucieux de sa nourriture comme l'oiseau du ciel, insoucieux de maison et de foyer, comme celui qui n'a pas de gîte ⁸⁴, ni de nid, et qui n'en cherche pas, insoucieux de suivre les morts jusqu'à leur sépulture, sans se retourner vers rien de ce qui généralement attire l'attention des hommes, sans liens avec aucune femme, sans être sous son charme ni chercher à lui plaire,

⁸⁰ Épître aux Philippiens, 2, 7. (N.d.T.)

⁸¹ Littéralement, une telle colère. (N.d.T.)

⁸² Cf. Luc, 7, 25. (N.d.T.)

⁸³ Cf. Matthieu, 26, 53. (N.d.T.)

⁸⁴ Cf. Matthieu, 8, 20. (N.d.T.)

mais cherchant seulement l'amour du disciple. Tout cela semble sans doute bon, mais est-ce aussi convenable ? Ne s'élève-t-on pas par là au-dessus de ce qui passe pour la norme humaine ; car est-il correct qu'un homme soit insouciant comme un oiseau sans même voler de-ci de-là pour chercher à manger, puisqu'il devrait pourtant penser au lendemain ? Imaginer le dieu autrement, nous ne le pouvons, mais que prouve une fiction ? Est-il donc permis de vagabonder ainsi et de prendre ses quartiers n'importe où quand la nuit vient ? C'est à se demander si un homme oserait agir ainsi, car autrement le dieu n'a pas réalisé l'humain. Sans doute s'il le peut, il osera aussi le faire ; s'il peut ainsi se perdre au service de l'esprit au point d'en oublier le boire et le manger, s'il est sûr que leur défaut ne le distraira pas, que le besoin ne dérangera pas sa constitution et ne lui fera pas regretter de ne pas avoir d'abord compris les notions les plus élémentaires avant de vouloir en comprendre davantage, oui, alors il osera aussi agir de la sorte, et sa grandeur est plus prestigieuse que la tranquille confiance du lys.

Déjà, par ce magnanime oubli de soi dans son œuvre, le maître attirera sur lui l'attention de la masse au sein de laquelle se trouvera sans doute également le disciple qui probablement appartiendra, lui aussi, à la classe la plus [106] modeste ; car les sages et les savants lui poseront sans doute d'abord de subtiles questions, l'inviteront à des entretiens, ou lui feront subir un examen, et, ensuite, lui assureront une position stable et un gagne-pain.

Laissons maintenant le dieu se promener dans la ville où il est apparu (peu importe laquelle) ; l'enseignement de sa doctrine est son seul besoin vital et lui tient lieu de boire et de manger. Enseigner les gens est son travail dont il se délasse en s'occupant des disciples ; d'amis, il n'en a pas, ni de parents, mais le disciple est son frère et sa sœur. Dès lors on s'explique facilement comment bientôt une réputation naît et se propage qui prend dans son filet la foule curieuse. Partout où se montre le maître, la foule accourt, curieuse de voir et d'entendre, chacun avide de pouvoir raconter qu'il l'a vu et entendu. Cette foule curieuse est-elle le disciple ? Nullement. Ou bien quand un individu, docteur ⁸⁵ attitré de cette ville, se rend en secret chez le dieu pour éprouver sa force dans une discussion avec lui, est-ce là le

⁸⁵ Cf. Jean, 3. (*N.d.T.*)

disciple ? En aucune façon ; si la foule ou si ce docteur *apprennent* quelque chose, alors le dieu n'est, au sens purement socratique, que l'occasion.

Or l'apparition du dieu est la nouvelle du jour sur la place du marché, dans les foyers, à la réunion du conseil, au palais du gouverneur, elle est l'occasion de maints sots et frivoles bavardages, l'occasion aussi peut-être de réflexions plus sérieuses – mais pour le disciple la nouvelle du jour n'est pas l'occasion d'autre chose, même pas l'occasion de s'approfondir en lui-même en toute probité socratique, non, elle est l'éternel, le commencement de l'éternité. La nouvelle du jour est le commencement de l'éternité ! – que le dieu se soit laissé mettre au monde dans une auberge, envelopper de chiffons, coucher dans une crèche, y a-t-il là contradiction plus grande qu'à ce que la nouvelle du jour soit le maillot de l'éternel et [107] même, comme dans le cas présent, soit sa forme réelle, en sorte que l'*instant* est réellement la décision de l'éternité ! Si le dieu ne donnait pas aussi la condition pour comprendre cela, comment le disciple pourrait-il en avoir l'idée ? mais que le dieu, lui-même, donne aussi la condition, n'est-ce pas ce que nous avons développé dans ce qui précède comme une conséquence de l'*instant*, en montrant que l'instant est le paradoxe et que sans lui nous n'allons pas plus loin ? mais revenons à Socrate.

Ici, nous allons tout de suite veiller à rendre bien clair que même pour le disciple contemporain la question est celle d'un point de départ historique ; car, si nous n'y veillons pas dès maintenant, la difficulté deviendra plus tard (au chap. V) insurmontable, quand il s'agira de la situation du disciple que nous appelons le disciple de seconde main. Un point de départ historique pour sa conscience éternelle, le contemporain l'a aussi, car n'est-il pas justement contemporain de l'historique qui ne veut pas être l'instant de l'occasion, et cet historique l'intéressera autrement que d'une façon purement historique, il conditionnera sa félicité éternelle, et même (renversons les conséquences), s'il n'en est pas ainsi alors, ce maître n'est pas le dieu mais seulement un Socrate qui, s'il ne se comporte pas comme Socrate, n'est même pas un Socrate.

Mais comment le disciple arrive-t-il à entrer en contact avec ce paradoxe, car nous ne disons pas qu'il le comprenne, mais seulement qu'il comprenne qu'il est en sa présence ? Comment cela arrive, nous l'avons déjà montré, cela arrive quand le choc de l'intelligence et le

paradoxe est une heureuse rencontre dans l'instant, quand l'intelligence se résorbe et que le paradoxe s'abandonne ; et le tiers en qui ceci s'opère (car ce n'est pas produit par l'intelligence, qui est congédiée, ni par le paradoxe, qui s'abandonne – ceci s'opère donc *en* quelque tiers) est [108] cette passion heureuse, à laquelle nous allons maintenant donner un nom, bien que ce ne soit pas précisément son nom qui nous importe. Nous l'appellerons *foi*. Cette passion doit donc être la condition dont nous parlions que le paradoxe donne en même temps. N'oublions pas que si le paradoxe ne donne pas la condition en même temps, alors le disciple en est possesseur ; mais s'il est en possession de la condition, alors il est lui-même *eo ipso* la vérité et l'instant n'est que l'occasion (cf. le premier chapitre).

Le disciple contemporain a d'ailleurs de grandes facilités pour avoir toute espèce d'information historique. Mais n'oublions pas qu'en ce qui concerne la naissance du dieu il est néanmoins dans la même situation que le disciple de seconde main ; en effet, si on veut insister sur l'exactitude absolue du savoir historique, il n'y aura qu'une seule personne complètement renseignée, à savoir la femme par qui le dieu s'est fait mettre au monde. Il est donc facile au disciple contemporain de devenir témoin oculaire. Le malheur, néanmoins, est que de savoir une circonstance historique, et même de savoir toutes les circonstances historiques avec la certitude du témoin oculaire, ne transforme en aucune façon celui-ci en un disciple, ce qu'on peut voir facilement par le fait que ce savoir ne signifie pour lui rien d'autre que l'historique. On voit tout de suite ici que l'historique dans son contenu concret est indifférent. Nous pouvons, à ce propos, faire intervenir l'ignorance et la laisser en quelque sorte détruire historiquement, morceau par morceau, l'historique : il suffit que l'instant subsiste encore, comme point de départ de l'éternel, et le paradoxe est sauf. S'il y avait un contemporain qui eût lui-même réduit son sommeil au minimum pour suivre ce maître d'une façon plus assidue que le petit poisson ⁸⁶ ne fait du requin, s'il disposait [109] d'une centaine d'espions à son service pour espionner le maître, conférant lui-même avec eux tous les soirs en sorte qu'il connût le signalement du maître jusqu'au plus petit détail, ses paroles et son emploi du temps à chaque

⁸⁶ Le fanfre, sorte de maquereau qu'on voit toujours en compagnie du requin et qui passe pour le guider à la recherche de sa proie. (*N.d.T.*)

heure du jour, son zèle lui faisant regarder comme importantes les choses les plus insignifiantes, un tel contemporain serait-il le disciple ? Pas le moins du monde. Il pourrait se laver les mains si quelqu'un l'accusait d'inexactitude historique, mais rien de plus. Si un autre ne s'était occupé que de la doctrine enseignée à l'occasion par ce maître, si chaque parole enseignante sortie de sa bouche avait eu pour lui plus d'importance que le pain quotidien, s'il avait disposé d'une centaine de collaborateurs qui auraient intercepté chacune de ses syllabes pour qu'aucune ne soit perdue et s'il conférerait soigneusement avec eux pour présenter l'exposé le plus exact de sa doctrine, serait-il pour cela le disciple ? En aucune façon, pas plus que Platon n'était autre chose qu'un disciple de Socrate. S'il y avait un contemporain qui eût séjourné dans des pays étrangers et ne fût revenu dans le sien que quand ce maître n'eût plus eu qu'un ou deux jours à vivre, si ce contemporain était encore empêché par des affaires de voir ce maître et n'arrivait qu'au dernier moment, quand celui-ci est sur le point de rendre l'âme, cette ignorance relative à l'historique serait-elle un empêchement à ce qu'il pût être le disciple – si l'instant pour lui était la décision de l'éternité ? Pour le premier des contemporains dont nous parlions, cette vie du maître n'aurait été qu'un événement historique, pour le second ce maître aurait été l'occasion de se comprendre lui-même, et il pourra oublier sa personne (cf. chap. I) ; car, vis-à-vis d'une compréhension éternelle de soi-même, un savoir relatif à la personne du maître est un savoir contingent et historique, une affaire de mémoire. Aussi longtemps [110] que l'éternel et l'historique restent extérieurs l'un à l'autre, l'historique n'est que l'occasion. Si donc ce disciple enthousiaste (mais qui ne pousse pourtant pas le zèle jusqu'à être le disciple) devait nous rebattre les oreilles de tout ce dont il était redevable à son maître, en sorte que ses louanges fussent interminables et d'une dorure presque inestimable, s'il se fâchait contre nous pour avoir tenté de lui expliquer que ce maître n'avait été que l'occasion, eh bien, pas plus son discours de louanges que sa colère ne feraient avancer notre délibération, car tous deux ont la même raison d'être : n'ayant même pas le courage de simplement comprendre, il n'a pas voulu se refuser la folle prétention d'aller plus loin. Avec des boniments et des coups de trompette de ce genre on ne trompe que soi et les autres, dans la mesure où on se persuade et persuade les autres qu'on a réellement des idées – tandis qu'on les doit à un autre. Mais, bien que la politesse, d'habitude, ne

coûte rien, celle-ci est pourtant payée chèrement ; car ce remerciement enthousiaste, qui peut-être va jusqu'aux larmes et en provoque chez les autres, est un malentendu ; les idées, en effet, qu'a un tel homme, il ne les doit certainement à personne d'autre, et son bavardage non plus. Hélas, combien n'y en a-t-il pas eu qui ont été assez courtois pour prétendre être tant et tant redevables à Socrate malgré qu'ils ne lui dussent rien du tout ! Car la meilleure façon de comprendre Socrate, c'est justement de comprendre qu'on ne lui doit rien, c'est cela que préfère Socrate et qu'il est beau d'avoir pu préférer ; et celui qui croit être redevable à Socrate de tant et tant, il peut être bien certain que Socrate le dispense avec joie de s'acquitter de sa dette, car Socrate n'apprendrait vraisemblablement pas sans chagrin être censé avoir donné à l'intéressé un fonds de roulement qu'il s'agirait en quelque sorte de faire fructifier. Si, au contraire, toute [111] l'affaire n'est pas, comme on sait que nous l'admettons, socratique, alors le disciple doit *tout* à son maître (ce qu'on ne peut absolument pas devoir à Socrate qui, comme on sait, il le disait lui-même, était incapable d'*enfanter*) et ce rapport ne se laisse pas exprimer avec des boniments et des coups de trompette, mais seulement par cette passion heureuse, que nous appelons la foi, dont l'objet est le paradoxe, mais le paradoxe concilie justement l'opposition, étant l'éternisation de l'historique et l'historisation de l'éternité. Qui comprend autrement le paradoxe garde l'honneur de l'avoir expliqué, honneur qu'il ne s'est acquis qu'en ne voulant pas se contenter de le comprendre.

On voit donc facilement (si d'ailleurs il est utile de démontrer ce qui réside dans l'expression que l'intelligence est congédiée) que la foi n'est pas une connaissance ; car toute connaissance est ou bien la connaissance de l'éternel excluant le temporel et l'historique comme indifférent, ou bien la connaissance purement historique ; et aucune connaissance ne peut avoir comme objet cette absurdité que l'éternel est l'historique. Si j'accepte la doctrine de Spinoza, je ne m'occupe pas, au moment où je l'accepte, de Spinoza, mais de sa doctrine, cependant que je puis, à un autre moment, m'occuper historiquement de lui. Le disciple, au contraire, se rapporte dans la foi à un maître tel qu'il s'occupe éternellement de son existence historique.

Admettons maintenant qu'il en soit bien comme nous l'avons supposé (sans quoi nous revenons, n'est-ce pas, au socratique), que ce maître donne lui-même au disciple la condition, alors l'objet de la foi

ne sera pas la *doctrine* mais le *maître* ; car c'est en ceci justement que consiste le socratique : que le disciple, étant lui-même la vérité et ayant la condition, peut rejeter de lui le maître ; là [112] résidait justement l'art et l'héroïsme socratiques d'aider l'homme à pouvoir le faire. La foi doit donc toujours s'attacher au maître. Mais, pour que le maître puisse donner la condition, il faut qu'il soit le dieu, et, pour mettre le disciple en sa possession, il faut qu'il soit homme. Cette contradiction est de nouveau l'objet de la foi et est le paradoxe, l'instant. Que le dieu, une fois pour toutes, ait donné à l'homme la condition est l'éternel postulat du socratisme, qui ne se heurte pas au temps d'une façon hostile, mais est incommensurable aux déterminations temporelles ; mais la contradiction est que l'homme reçoit la condition dans l'instant, condition qui, étant une condition pour la compréhension de la vérité éternelle, est *eo ipso* la condition éternelle. S'il en est autrement, nous restons dans le souvenir socratique.

On voit donc aisément (si, au surplus, il est utile de démontrer quelque chose qui découle du fait que l'intelligence est congédiée) que la foi n'est pas un acte de volonté ; car toute volonté humaine n'a jamais de pouvoir qu'à l'intérieur de la condition. Si, ainsi, j'ai le courage de le vouloir, je comprendrai le socratique, c'est-à-dire que je me comprendrai moi-même parce que, du point de vue socratique, je suis en possession de la condition et peux donc le vouloir. Mais si je ne suis pas en possession de la condition (et c'est, n'est-ce pas, ce que nous avons supposé pour ne pas revenir au socratisme), alors tout mon vouloir ne sert pourtant à rien, même si, dès que la condition est donnée, ce qui était valable sur le plan socratique l'est à nouveau ici.

Le disciple contemporain est, il est vrai, en possession d'un avantage, pour lequel, hélas, celui qui est né plus tard ne manquera certainement pas, ne serait-ce que pour s'occuper, de le jalouser fort. Le contemporain, lui, peut aller trouver ce maître et le regarder – et alors osera-t-il [113] en croire ses yeux ? Oui, pourquoi pas ? Mais osera-t-il aussi pour cette raison croire qu'il est le disciple ? En aucune façon, s'il en croit ses yeux, alors justement il est trompé ; car le dieu ne se laisse pas connaître directement. Alors il peut bien fermer les yeux ? Tout à fait juste, mais alors quel est son avantage à être contemporain ? Et, s'il ferme les yeux, alors sans doute se représentera-t-il le dieu. Mais s'il le peut par lui-même, alors il est en

possession de la condition. Et ce qu'il se représente sera sans doute une forme qui se montre devant l'œil intérieur de l'âme ; s'il la voit, ne sera-t-il pas troublé par la forme de serviteur dès qu'il ouvre les yeux ? Allons plus loin : ce maître, n'est-ce pas, doit mourir, eh bien, le voilà donc mort, que fait alors celui qui était son contemporain ? Peut-être a-t-il dessiné son portrait, peut-être même en a-t-il toute une série reproduisant scrupuleusement tous les changements (d'âge, d'état d'âme) qui ont pu se produire dans la forme extérieure de ce maître ; quand alors il les regarde et s'assure que le maître avait bien cette apparence, osera-t-il en croire ses yeux ? Oui, pourquoi pas ? Mais est-il pour cela le disciple ? Nullement. Mais alors, il peut bien se représenter le dieu. Mais le dieu ne se laisse pas représenter, n'était-ce pas pour cela qu'il avait pris la forme d'un serviteur ? et pourtant la forme de serviteur n'était pas une tromperie, car, si c'en était une, cet instant ne serait pas l'instant mais une contingence, une apparence qui, en tant qu'occasion, disparaît absolument vis-à-vis de l'éternité. Et si le disciple pouvait, par lui-même, se le représenter, alors ne serait-il pas lui-même en possession de la condition, il n'aurait alors qu'à se rappeler, à se représenter le dieu tel qu'il le pouvait bien, même s'il ne le savait pas. Mais s'il en est ainsi, alors au même instant ce rappel disparaît comme un atome dans la possibilité éternelle qui était dans son [114] âme, qui devient maintenant réelle, mais qui, de nouveau, en tant que réalité, s'est éternellement présupposée elle-même.

Comment, alors, l'élève devient-il croyant ou disciple ? Quand l'intelligence est congédiée et qu'il reçoit la condition. Quand la reçoit-il ? Dans l'*Instant*. Qu'est-ce qui conditionne cette condition ? Qu'il comprenne l'*Éternel*. Mais une telle condition ne doit-elle pas être une condition éternelle ? – Ainsi il reçoit dans l'instant la condition éternelle, et il sait qu'il l'a reçue dans l'instant, car autrement, il ne fait que se rappeler qu'il l'avait de toute éternité. Dans l'instant, il reçoit la condition, et il la reçoit de ce maître lui-même. Tous les boniments et parades de foire d'après quoi, bien que n'ayant pas reçu la condition du maître, il n'en était pas moins assez malin pour découvrir l'incognito du dieu, qu'il pouvait le remarquer par lui-même, car il se sentait si drôle chaque fois qu'il voyait ce maître, qu'il y avait quelque chose dans sa voix, dans sa contenance, etc., etc. – tout cela n'est que contes de bonnes femmes par quoi, loin

de devenir disciple, on ne fait que se moquer du dieu ⁸⁷. Cette forme n'était pas un incognito, et quand le dieu, par sa décision toute-puissante, qui est comme son amour, veut être semblable à l'homme le plus humble, il n'y a pas de cabaretier ni de philosophe en chaire qui puisse se flatter d'être un gaillard assez [115] malin pour remarquer quelque chose, si le dieu ne donne pas lui-même la condition. Et quand le dieu, sous la forme de serviteur, étend sa main toute-puissante, alors, que le badaud ébahi n'aille pas s'imaginer qu'il est le disciple parce qu'il s'émerveille et peut rassembler autour de lui d'autres gens qui s'étonneront à leur tour de ses dires. Si le dieu ne donne pas lui-même la condition, alors c'est que l'apprenti-disciple savait déjà dès le début ce qu'il en est du dieu, même s'il ne savait pas qu'il le savait ; et toute autre chose n'est pas le socratisme mais infiniment en deçà.

Mais, pour le disciple, la forme extérieure du dieu (pas les détails) n'est pas indifférente. Elle est ce que le disciple de ses yeux a vu et touché de ses mains ; mais la forme n'est pas importante en ce sens qu'il cesserait d'être croyant s'il lui arrivait un jour de voir le maître dans la rue sans le reconnaître aussitôt, ou même de faire un bout de chemin à son côté sans s'apercevoir que c'est lui. Mais au disciple le dieu a donné la condition afin qu'il voie et lui a ouvert les yeux de la foi. Mais de voir cette apparence extérieure était une chose terrible : le fréquenter comme l'un de nous et à chaque éclipse de la foi ne voir que la forme de serviteur. Quand, alors, le maître, mort, est séparé du disciple, alors celui-ci peut bien, par le souvenir, reproduire sa forme, mais il n'en croit pas pour cela, mais c'est parce qu'il a reçu du maître la condition qu'il revoit le dieu dans l'image exacte de la mémoire. Tel est le disciple qui sait que, sans la condition, il n'aurait rien vu,

⁸⁷ Toute détermination qui veut rendre le dieu connaissable directement est bien une borne milliaire d'approximation, mais qui signale en sens inverse non pas le chemin vers le paradoxe, mais le chemin qui en revient en passant par Socrate et l'ignorance socratique. Il faut bien faire attention à cela pour qu'il n'en aille pas dans le monde de l'esprit comme de ce voyageur qui demanda à un Anglais si le chemin menait à Londres. L'Anglais répondit : « Oui, il y va », mais le voyageur n'y arriva tout de même pas, car l'Anglais avait passé sous silence qu'il devait faire demi-tour, car il était justement en train de s'éloigner de Londres.

puisque la première chose qu'il a comprise était qu'il était lui-même la non-vérité.

Mais alors la foi est tout aussi paradoxale que le paradoxe ? Parfaitement juste ; sinon comment aurait-elle son objet dans le paradoxe et pourrait-elle être heureuse dans son rapport avec lui ? La foi, elle-même, est un [116] miracle et tout ce qui vaut pour le paradoxe vaut aussi pour la foi. Mais à l'intérieur de ce miracle, tout se passe encore socratiquement, de telle façon, néanmoins, que le miracle n'est jamais aboli, le miracle que la condition éternelle est donnée dans le temps. Tout se passe socratiquement, car le rapport entre un contemporain et un autre contemporain, dans la mesure où ils sont tous deux croyants, est tout à fait socratique, l'un ne doit rien à l'autre, mais tous deux doivent tout à Dieu.

Peut-être quelqu'un dira-t-il : « Mais alors le contemporain n'a aucun avantage à être contemporain, et pourtant, si on admet ce que tu as admis de l'apparition du dieu, n'est-il pas naturel de proclamer bienheureuse la génération contemporaine qui l'a vu et entendu ? » – Oui, en vérité, c'est naturel, si naturel, je pense, que cette génération s'est bien, en effet, proclamée bienheureuse ; nous devons l'admettre, car autrement, n'est-ce pas, elle n'était pas bienheureuse, et notre glorification exprimerait seulement que dans les mêmes circonstances, en agissant autrement, on aurait pu devenir bienheureux. Mais, s'il en est ainsi alors, n'est-ce pas, la glorification peut, si nous y réfléchissons bien, devenir extrêmement variée ; oui, à la fin peut-être deviendra-t-elle même tout à fait ambiguë. Représentons-nous, comme nous le lisons dans de vieilles chroniques, un empereur fêtant ses noces huit jours de suite avec une solennité sans précédent, l'air qu'on respirait était saturé de parfums, tandis qu'on ne cessait de l'entendre résonner de lyres et de chants pour magnifier la jouissance de toutes les choses précieuses offertes avec surabondance. Et de jour comme de nuit, car la nuit était comme le jour à la lueur des flambeaux, la reine était belle et gracieuse, plus qu'aucune femme de ce monde, et tout était un enchantement merveilleux [117] comme l'assouvissement, plus hardi encore, du plus hardi des désirs –

admettons que ceci fût une réalité et que nous dussions nous contenter du maigre compte rendu de cette réalité, pourquoi alors, humainement parlant, ne proclamerions-nous pas heureux les contemporains ? Les contemporains, c'est-à-dire ceux qui virent et entendirent et saisirent avec leurs mains ; car, autrement, à quoi bon être contemporain ? La magnificence de la noce impériale et la surabondance des jouissances étaient bien choses à voir et à toucher directement, en sorte que celui qui en a été, à proprement parler, contemporain, les a donc vues et a pu s'y réjouir le cœur. Mais si, maintenant, la magnificence était d'une autre nature, en sorte qu'on ne pût la voir directement, à quoi bon alors être le contemporain ? On n'en serait, en effet, pas pour cela témoin de cette magnificence. Un pareil contemporain, on ne pourrait donc l'appeler bienheureux, ni célébrer ses yeux et ses oreilles, car il n'était pas contemporain, il n'y voyait ni n'entendait rien de ces magnificences, sans pourtant que ceci eût sa cause dans un manque de temps ou d'occasion (au sens immédiat) mais dans autre chose qui pourrait lui faire défaut, même s'il avait été au plus haut point favorisé par les occasions de voir et d'entendre et s'il n'avait pas manqué (au sens immédiat) de les mettre à profit. Mais qu'est-ce que cela veut donc dire qu'on puisse être contemporain sans pourtant l'être, qu'on puisse donc être contemporain et pourtant, tout en utilisant cet avantage (au sens immédiat), ne pas être contemporain ; qu'est-ce que cela veut dire sinon qu'on ne peut pas du tout, immédiatement parlant, être contemporain d'un tel maître et d'un tel événement, en sorte que le vrai contemporain ne le soit pas en vertu de la contemporanéité immédiate, mais de quelque chose d'autre ? Ainsi donc : le contemporain peut, malgré sa [118] contemporanéité, être le non-contemporain ; le vrai contemporain ne l'est pas en vertu de l'immédiate contemporanéité, *ergo* le non-contemporain (au sens immédiat) doit aussi pouvoir être contemporain au moyen de ce quelque chose d'autre par quoi le contemporain devient le vrai contemporain. Mais, le non-contemporain (au sens immédiat), il appartient, n'est-ce pas, à la postérité, ainsi l'homme de la postérité doit pouvoir être le vrai contemporain. Ou bien est-ce être le contemporain, ce contemporain que nous exaltons, que de pouvoir dire : j'ai mangé et bu sous les yeux de ce maître, et il a enseigné dans nos rues, je l'ai vu bien souvent, c'était un homme sans apparence, d'humble origine, et seuls quelques individus avaient confiance en lui pour trouver l'extraordinaire, que pour ma part je n'ai jamais pu

découvrir, encore que vraiment, s'il s'agit d'avoir été son contemporain, je l'aie été autant que personne ? Ou bien est-ce être contemporain, celui-là est-il le contemporain à qui le dieu devra dire, s'ils devaient un jour se rencontrer dans une autre vie et qu'il voudût maintenant invoquer d'avoir été contemporain : « Je ne te connais pas ? » Et ceci était bien, en vérité, tout aussi vrai qu'il était vrai que le contemporain en question n'avait pas connu le maître – que seul le croyant (c'est-à-dire le contemporain non-immédiat) connaît, qui a reçu du maître lui-même la condition et ainsi l'a connu ⁸⁸ comme il était connu de lui. – « Arrête-toi donc un instant, si tu continues ainsi à parler, je ne pourrai placer un mot ; car tu parles vraiment comme si tu soutenais une thèse, oui, tu parles comme un livre, et, malheureusement pour toi, comme un livre bien connu ; car tu viens à nouveau, que tu le saches ou non, d'introduire dans ton discours quelques paroles qui ne t'appartiennent pas en propre et ne sont pas non plus mises par toi dans la bouche de [119] celui que tu fais parler, mais que tout le monde connaît, avec cette différence que tu les emploies au singulier au lieu du pluriel. Les paroles de la Bible ⁸⁹ (car il s'agit de la Bible) sont ainsi conçues : nous avons mangé et bu sous ses yeux et il a enseigné dans nos rues – en vérité, je ne vous connais pas. Soit, passons là-dessus ; seulement quand, de cette réponse du maître à un homme (« je ne te connais pas »), tu conclus que cet homme n'a pas été contemporain du maître, et ne l'a pas connu, ne vas-tu pas un peu loin ? Si cet empereur dont tu parlais avait répondu à quelqu'un qui prétendait avoir été présent à ces noces splendides : je ne te connais pas, cet empereur aurait-il par là prouvé que l'autre n'avait pas été présent ? » – « En aucune façon ; tout au plus aurait-il prouvé qu'il était un fou de ne pas vouloir se contenter, comme Mithridate, de connaître le nom de ses soldats et de prétendre connaître tous ses contemporains, décidant par là si tel individu avait, ou non, été son contemporain. L'empereur, évidemment, était connaissable directement, aussi un individu peut-il très bien avoir connu l'empereur sans que l'empereur l'ait connu ; mais ce maître dont nous parlons n'était pas directement connaissable, mais seulement quand il donnait lui-même la condition. Celui qui recevait la condition la recevait par lui-même, et ainsi ce maître doit connaître

⁸⁸ Cf. I Corinthiens, 8, 3. – Galates, 4, 9. (*N.d.T.*)

⁸⁹ Luc. 13, 26. (*N.d.T.*)

quiconque le connaît et l'individu ne peut connaître le maître qu'en étant connu de lui. N'en est-il pas ainsi et ne vois-tu pas, dès l'abord, ce que nous avons dit implicitement par là ? Quand le croyant est bien le croyant et est celui que le dieu connaît du fait qu'il reçoit la condition du dieu lui-même, il faut que l'homme des générations subséquentes reçoive tout à fait de la même façon la condition du dieu lui-même, et il ne peut la recevoir de seconde main, car, s'il en était autrement, la seconde main devrait être le dieu lui-même [120] et, en pareil cas, c'est comme si on n'en avait rien dit du tout. Mais si l'homme des générations postérieures reçoit la condition du dieu même, il est donc le contemporain, le vrai contemporain que, seul, peut être le croyant et qu'est tout croyant. » – « Je vois cela parfaitement, maintenant que tu le dis, et j'en discerne déjà les importantes conséquences, je m'étonne seulement de n'avoir pas eu cette idée moi-même et je donnerais beaucoup pour l'avoir découverte. » – « Et moi, je donnerais plus encore pour l'avoir tout à fait comprise ; car ceci me préoccupe plus que de savoir qui a fait la découverte. Mais je ne l'ai pas encore tout à fait comprise, ainsi que je vais le montrer immédiatement en une occasion où j'espère pouvoir compter sur ton appui, toi qui as tout de suite tout compris. En revanche, si tu le permets, je vais en attendant donner ici ce que les juristes appellent un duplicatum de ce que j'ai jusqu'ici développé et compris. Et pendant que je le confectionne, surveille toi-même ton droit et défends-le ; car je te cite par la présente *sub pœna præclusi et perpetui silentii* ⁹⁰. La contemporanéité directe ne peut être que l'occasion, a) Elle peut être pour le contemporain l'occasion d'acquérir un savoir historique. À cet égard, le contemporain de ces noces impériales est plus heureux que le contemporain du maître ; car ce dernier n'a que l'occasion de voir la forme du serviteur, et au maximum quelque acte excentrique duquel il ne peut savoir avec certitude s'il doit l'admirer ou s'indigner d'avoir été mystifié, car il ne veut tout de même pas demander à ce maître de recommencer, comme fait un prestidigitateur pour donner aux assistants l'occasion de mieux comprendre comment il s'y prend. b) Elle peut être l'occasion pour le contemporain de s'approfondir socratiquement en lui-même, par quoi cette contemporanéité disparaît comme un néant vis-à-vis de l'éternité [121] qu'on découvre en soi-même. c) Enfin (et c'est ce que nous

⁹⁰ Sous peine de silence complète et perpétuelle. (N.d.T.)

admettons pour ne pas tomber dans le socratisme), elle devient pour le contemporain – en tant qu’il est la non-vérité – l’occasion de recevoir du dieu la condition et de voir la magnificence avec les yeux de la foi. Oui, bienheureux un tel contemporain ! Mais un tel contemporain n’est évidemment pas un témoin oculaire (au sens immédiat), mais, en tant que croyant, il est le contemporain dans l’*autopsie* de la foi. Mais, dans cette autopsie, tout non-contemporain (au sens immédiat) est à son tour le contemporain. Si donc un homme des générations postérieures, peut-être même ému de sa propre ferveur, désire être le contemporain, alors il prouve qu’il est un imposteur, reconnaissable, comme le faux Smerdis ⁹¹, à ce qu’il n’a pas d’oreilles – celles de la foi, encore qu’il ait d’assez longues oreilles d’âne, avec lesquelles, bien que contemporain (au sens immédiat), il entend tout ce qui vous empêche de devenir contemporain. Si un homme des générations postérieures continue à vaticiner de la splendeur d’être contemporain (au sens immédiat) et veut toujours se mettre en route, alors qu’on le laisse donc partir ; si tu le suis des yeux, tu pourras voir facilement à sa démarche et au chemin qu’il prend qu’il ne se dirige pas vers l’épouvante du paradoxe, mais qu’il bondit comme un maître à danser pour arriver à temps aux noces de l’empereur. Et même s’il donne à son expédition un nom sacré et prêche aux autres de se joindre à lui et ils font le voyage en foule, alors il n’y a guère de chances, quand même, qu’il découvre la terre sainte (au sens immédiat), car elle ne se trouve ni sur la carte ni sur la terre, et son voyage est une farce comme le jeu d’enfant où l’un d’eux est accompagné jusqu’à la porte de la grand-mère. Et même s’il ne s’accorde aucun repos ni jour ni nuit et va plus vite qu’un cheval ne court ou qu’un homme [122] ne ment, il ne court pourtant qu’avec de la glu, se prenant à tort pour un oiseleur ; car, si l’oiseau ne vient pas à lui, à quoi bon courir après avec de la glu ? – À un seul égard, je pourrais être tenté de considérer le contemporain (au sens immédiat) comme plus heureux que l’homme des générations subséquentes. Si, en effet, nous supposons que des siècles se sont écoulés entre l’événement en question et la vie de cet homme, il a dû y avoir dans l’intervalle tant de bavardages sur cette affaire, tant de misérables racontars, que les rumeurs fausses et confuses qu’avait à supporter le contemporain (au sens immédiat) ne

⁹¹ Fut découvert, après s’être emparé du trône de la Perse, à cause de ses oreilles coupées en punition d’un crime antérieur. (*N.d.T.*)

rendaient tout de même pas aussi difficile la possibilité d'établir le vrai rapport ; d'autant plus que selon toute vraisemblance humaine l'écho séculaire, comme celui de certaines de nos églises, n'éclabousserait pas seulement la foi avec des commérages, mais la ferait tourner elle-même en commérages, ce qui ne pouvait tout de même pas se faire dans la première génération où la foi doit s'être manifestée dans toute son originalité et où il était aisé, par le contraste, de la distinguer de tout le reste. »

[123]

Chapitre IV.
La contemporanéité du disciple

INTERMÈDE

**Le passé est-il plus nécessaire que l'avenir ?
ou pour être devenu réel le possible
en est-il devenu plus nécessaire qu'il ne l'était ?**

[Retour à la table des matières](#)

Mon cher lecteur ! Nous supposons maintenant que ce maître s'est montré, qu'il est mort et enterré, et qu'il s'écoule donc un temps entre les chapitres IV et V. Ainsi, il peut arriver également dans une comédie qu'entre deux actes s'étende un espace de temps de quelques années. Pour rendre sensible cet écoulement de temps, on fait parfois exécuter par l'orchestre une symphonie ou autre chose de ce genre, afin de raccourcir le temps en le remplissant. D'une façon analogue, j'ai eu l'idée de combler l'intervalle en réfléchissant à la question posée ci-dessus. Combien de temps durera cet intervalle, tu peux toi-même le déterminer, mais, si tu n'y as pas d'objection, nous allons, à la fois sérieusement et en manière de plaisanterie, supposer que se sont écoulées exactement mille huit cent quarante-trois années. Tu vois donc que pour l'amour de l'illusion il faut que je me donne du bon temps, car mille huit cent quarante-trois années sont un rare délai de faveur qui, sans doute, va me mettre rapidement dans un embarras inverse de celui de nos philosophes à qui le temps, en général, ne permet guère que de faire des allusions, inverse aussi de celui où se trouvent les historiens

[124] à qui le temps, et non l'étoffe, fausse compagnie. Si donc tu me trouves un peu prolix, répétant toujours la même chose et, remarquons-le bien, « sur le même sujet ⁹² », tu dois te dire que c'est pour l'amour de l'illusion et alors tu me pardonneras sans doute ma prolixité et tu te l'expliqueras d'une façon autrement satisfaisante qu'en présumant que je me suis permis de penser que cette affaire méritait réflexion même de ta part, comme si je t'avais soupçonné de ne pas te comprendre très bien toi-même à ce sujet ; et cela, bien que je ne doute aucunement ni de ta pleine compréhension ni de ton adhésion à la plus récente philosophie qui comme l'époque la plus récente semble être atteinte d'une étrange distraction, confondant le titre avec l'exposé ; car qui a jamais accompli des choses si merveilleuses et merveilleusement grandes que la plus récente philosophie et la plus récente époque – en fait de titres ?

I. LE DEVENIR.

Comment se transforme ce qui devient ? ou en quoi consiste la transformation du devenir (κίνησις ⁹³) ? Tout autre changement (ἀλλοίωσις ⁹⁴) présuppose que ce qui subit le changement existe, même si le changement consiste à cesser d'exister. Il n'en est pas ainsi avec le devenir, car, si le devenant ne reste pas en soi-même inchangé dans le changement du devenir, alors le devenant n'est pas *ce* devenant mais un autre, et la question est entachée d'une μετάβασις ⁹⁵ εἰς ἄλλο γένος, en ce que le questionneur dans le cas donné ou bien voit dans le changement du devenir ⁹⁶ un autre changement qui lui embrouille la question, ou bien se méprend sur le devenant et n'est donc pas en mesure de poser la question. Si un plan, pendant qu'il devient, change en soi, alors ce n'est plus [125] ce plan qui devient ; si, par contre, il

⁹² Cf. *Gorgias* (490 e). Calliclès : « Tu dis toujours la même chose, Socrate. » Socrate : « Non seulement la même chose, Calliclès, mais aussi sur le même sujet ; ... mais je te reproche de ne jamais dire la même chose sur le même sujet. » (*N.d.T.*)

⁹³ Mouvement. Chez Aristote : changement (en général). (*N.d.T.*)

⁹⁴ Changement (spécifique). (*N.d.T.*)

⁹⁵ Passage d'un concept à un autre. (*N.d.T.*)

⁹⁶ Aristote (*Physique* 3, 1). (*N.d.T.*)

ne change pas en devenant, quel est alors le changement du devenir ? Il s'agit donc d'un changement non dans l'essence mais dans l'être et il va de la non-existence vers l'existence. Mais ce non-être que quitte le devenant doit aussi exister, car autrement « le devenant ne resterait pas inchangé dans le devenir » à moins de n'avoir pas du tout existé, auquel cas alors le changement du devenir serait à nouveau, pour une autre raison, absolument différent de tout autre changement, car il n'y aurait aucun changement ; car tout changement a toujours présupposé un quelque chose. Mais un tel être, qui est pourtant un non-être, c'est, n'est-ce pas, la possibilité ; et un être, qui est être, c'est, n'est-ce pas, l'être réel, ou la réalité ; et le changement du devenir est le passage de la possibilité à la réalité.

Le nécessaire peut-il devenir ? Le devenir est un changement, mais le nécessaire ne peut pas du tout être changé, car il se rapporte toujours à lui-même et se rapporte à lui-même de la même façon. Tout devenir est une *souffrance*, et ce nécessaire ne peut pas souffrir, ne peut pas souffrir la souffrance de la réalité qui est celle-ci que le possible (pas seulement le possible qui est exclu, mais même le possible qui est admis) se montre néant à l'instant où il devient réel, car, par la réalité, la possibilité est *anéantie*. Tout ce qui devient montre justement par le devenir que ce n'est pas nécessaire ; car la seule chose qui ne peut pas devenir est le nécessaire, car le nécessaire *est*.

La nécessité⁹⁷ est-elle donc l'unité du possible et du réel ? – Qu'est-ce que cela voudrait dire ? La possibilité et la réalité ne sont pas différentes en essence mais en être ; comment de leur différence pourrait-on faire une unité, qui serait nécessité, qui n'est pas détermination d'être, mais d'essence, car l'essence du nécessaire est d'être ? En pareil cas, la possibilité et la réalité, en devenant [126] nécessité, deviendraient une essence absolument autre ce qui n'est pas un changement, et, en devenant la nécessité ou le nécessaire, deviendraient la seule chose qui exclut le devenir, ce qui est tout aussi impossible que contradictoire. (La proposition d'Aristote⁹⁸ : « C'est possible », « c'est possible que non », « ce n'est pas possible ». – La doctrine d'Épicure sur les fausses et vraies propositions joue ici un

⁹⁷ Cf. Hegel, *Logik*, II. (N.d.T.)

⁹⁸ De l'interprétation 12 et 13. (N.d.T.)

rôle perturbateur, car elle s'attache à l'essence, non à l'être et par conséquent on n'aboutit à rien sur cette voie en ce qui concerne la détermination de l'avenir.)

La nécessité est tout à fait autonome ; rien ne devient avec nécessité tout aussi peu que la nécessité devient, ou que quelque chose, en devenant, devient le nécessaire. Rien n'existe parce que c'est nécessaire, mais le nécessaire existe parce qu'il est nécessaire ou parce que le nécessaire est. Le réel n'est pas plus nécessaire que le possible, car le nécessaire est absolument différent des deux. (Doctrines d'Aristote sur les deux espèces de possible par rapport au nécessaire. Son erreur est de commencer par la proposition : tout ce qui est nécessaire est possible, pour éviter alors d'en venir à dire le contraire, et même le contradictoire sur le nécessaire, il s'en tire en créant deux espèces de possible, au lieu de découvrir que sa première proposition est incorrecte, du fait que le possible ne peut être prédicat du nécessaire).

Le changement du devenir est la réalité. Le passage s'effectue par la liberté. Aucun devenir n'est nécessaire ; ni avant qu'il ne devienne, car alors il ne peut devenir, ni après, car alors, il n'est pas devenu.

Tout devenir s'opère par liberté, non par nécessité ; aucun devenant ne devient par une raison, mais toujours par une cause. Toute cause aboutit à une cause librement agissante. L'illusion des causes intermédiaires est que le [127] devenir semble nécessaire ; leur vérité est que, devenues elles-mêmes, elles renvoient définitivement à une cause librement agissante. Même la conséquence d'une loi naturelle n'explique la nécessité d'aucun devenir, dès qu'on réfléchit définitivement sur le devenir. Il en est de même avec les manifestations de la liberté, dès qu'on ne se laisse pas tromper par celles-ci, mais réfléchit sur son devenir.

2. L'HISTORIQUE.

Tout ce qui est devenu est *eo ipso* historique ; car même si on ne peut rien en dire de plus historiquement, le prédicat décisif de l'historique se laisse pourtant attribuer : qu'il est devenu. Ce dont le

devenir est le devenu simultané (*nebeneinander*⁹⁹, l'espace) n'a pas d'autre histoire que celle-ci ; mais même sous cet aspect (*en masse*¹⁰⁰) et en faisant abstraction de ce qu'une considération plus spirituelle¹⁰¹ appelle dans un sens plus particulier l'histoire de la nature, la nature a une histoire.

Mais l'histoire est le passé (car le présent aux confins de l'avenir n'est pas encore devenu de l'histoire), comment alors peut-on dire que la nature, bien qu'immédiatement présente, est historique, quand on n'a pas en vue par là cette considération plus spirituelle ? La difficulté vient de ce que la nature est trop abstraite pour être, strictement parlant, dialectique sous le rapport du temps. C'est l'imperfection de la nature de ne pas avoir d'histoire dans un autre sens, et sa perfection qu'elle en a pourtant une trace (à savoir qu'elle est devenue, ce qui est le passé, qu'elle existe, ce qui est le présent), tandis que la perfection de l'éternité est de ne pas avoir d'histoire et d'être la seule chose qui existe et qui pourtant n'ait absolument pas d'histoire.

[128]

Pourtant le devenir peut inclure en soi une reduplication, c'est-à-dire une possibilité de devenir à l'intérieur de son propre devenir. Ici réside, strictement parlant, l'historique, qui est dialectique sous le rapport du temps. Le devenir qu'elle a ici en commun avec le devenir de la nature, est une possibilité, une possibilité qui, pour la nature, est toute sa réalité. Mais ce devenir historique proprement dit est pourtant intérieur à un devenir, il faut ne jamais le perdre de vue. Le devenir historique plus particulier devient par l'opération d'une cause relativement libre qui, à son tour, renvoie définitivement à une cause absolument libre.

⁹⁹ Cf. Hegel : *Encyklopaedie*, § 254. (*N.d.T.*)

La nature est pour Hegel le développement de l'idée dans l'espace, l'histoire, son développement dans le temps

¹⁰⁰ En français dans le texte. (*N.d.T.*)

¹⁰¹ Hegel, probablement. (*N.d.T.*)

3. LE PASSÉ.

Ce qui est arrivé est arrivé et ne peut être refait ; ce ne peut donc être changé (le stoïcien Chrysippe ¹⁰² – le mégarien Diodore ¹⁰³). Cette immutabilité est-elle celle de la nécessité ? L'immutabilité du passé s'est opérée par un changement, par le changement du devenir, mais une telle immutabilité n'exclut évidemment pas tout changement, puisqu'elle ne l'a pas exclu antérieurement ; car tout changement (dialectique sous le rapport du temps) n'est évidemment exclu que parce qu'il l'est à chaque instant. Regarder le passé comme nécessaire ne peut se faire qu'en oubliant qu'il est devenu ; mais une telle distraction serait-elle aussi nécessaire ?

Ce qui est arrivé est arrivé comme c'est arrivé ; ainsi est-ce invariable ; mais cette invariabilité est-elle celle de la nécessité ? Cette invariabilité du passé est que le mode de sa réalité ne peut devenir autre, mais suit-il de là que le « comment » possible de ce passé n'aurait pu devenir [129] autre ? Par contre, l'immutabilité du nécessaire est de se rapporter toujours à lui-même et de la même façon, exclut tout changement, ne se contente pas de l'immutabilité du passé qui, comme nous l'avons vu, n'est pas seulement dialectique par rapport à un changement antérieur dont elle résulte, mais aussi doit être dialectique par rapport à un changement d'ordre supérieur qui l'abolit (par exemple, celui du repentir qui veut abolir une réalité).

L'avenir n'est pas encore arrivé ; mais il n'en est pas *pour cela* moins nécessaire que le passé, puisque le passé n'est pas devenu plus nécessaire du fait qu'il est arrivé, mais, au contraire, a montré par là qu'il n'était pas nécessaire. Si le passé était devenu nécessaire, on ne devrait pas pouvoir en conclure l'opposé en ce qui concerne l'avenir, mais au contraire il suivrait de là que l'avenir aussi était nécessaire. Si la nécessité pouvait pénétrer en un seul point, il ne serait plus question du passé et de l'avenir. Vouloir prédire l'avenir (prophétiser) et

¹⁰² « Tout arrive selon un destin immuable, en conséquence, beaucoup de choses sont possibles qui, pourtant, n'arriveront jamais. » (*N.d.T.*)

¹⁰³ « N'est possible que ce qui est réel ou le deviendra. » (Cicero, *De fato*). (*N.d.T.*)

vouloir comprendre la nécessité du passé, c'est tout à fait la même chose et, si l'un semble à une génération plus plausible que l'autre, ce n'est qu'une question de mode. Le passé est évidemment devenu ; le devenir est le changement de la réalité par la liberté. Or, si le passé était devenu nécessaire, il ne ressortirait plus à la liberté, c'est-à-dire à ce par quoi il est devenu. La liberté serait alors en mauvaise posture et il y aurait à la fois de quoi rire et pleurer, puisqu'elle serait coupable de ce qui ne serait pas de son ressort, produirait ce que la nécessité engloutirait. La liberté deviendrait une illusion et le devenir également. La liberté deviendrait magie ¹⁰⁴ et le devenir une fausse alerte ¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Comédie de Holberg. (*N.d.T.*)

¹⁰⁵ La génération prophétisante dédaigne le passé, refuse d'entendre le témoignage de l'Écriture ; la génération qui s'occupe à comprendre [130] la nécessité du passé n'aime pas être questionnée sur l'avenir. Leur conduite à toutes deux est tout à fait conséquente ; car chacune pourrait avoir l'occasion de voir sur la thèse opposée combien son comportement est insensé. La méthode absolue, dont Hegel est l'inventeur, est déjà en logique une affaire difficile, oui, une brillante tautologie qui est venue au secours de la superstition scientifique par maints signes et prodiges. Dans les sciences historiques elle est une idée fixe, et que la méthode, ici, commence aussitôt à être concrète (l'histoire étant comme chacun sait la concrétion de l'idée), cela a, sans doute, fourni à Hegel l'occasion de montrer une rare érudition, une rare puissance de donner forme à une matière mise par lui en plein état de fermentation, mais cela a donné aussi l'occasion de devenir distrait à l'élève, qui, peut-être, justement en raison de son émerveillement plein de révérence devant la Chine et la Perse, et les penseurs du Moyen Age et les philosophes de la Grèce, les quatre monarchies historico-mondiales (une découverte qui n'avait pas échappé à Gert Westphaler^a et qui, par la suite, donna aussi le branle aux bavardages de plus d'un Gert Westphaler hégélien), en a oublié de vérifier si, à la fin, à l'issue de cette pérégrination enchanteresse, se montrait effectivement ce qu'on n'avait cessé de promettre au commencement, ce qui était comme on sait la chose essentielle, ce que la magnificence du monde entier ne pouvait remplacer, le seul dédommagement pour l'état de tension anormal dans lequel on était plongé – la justesse de la méthode. Pourquoi donc était-on devenu tout de suite concret, pourquoi commençait-on tout de suite à expérimenter *in concreto* ? en d'autres termes, une réponse à cette question ne se laissait-elle pas encore donner dans la sèche brièveté de l'abstraction, sans divertissements ni sortilèges, la question de savoir ce que signifie que l'idée devient concrète, ce qu'est le devenir, comment on se rapporte à ce qui est devenu, etc. ; de même n'aurait-on pu déjà dans la logique discuter ce que signifie le passage

[131]

4. INTELLECTION DU PASSÉ.

La nature, en tant que détermination de l'espace, n'existe qu'immédiatement. Ce qui est dialectique sous le rapport du temps a, en soi, une ambiguïté : celle de pouvoir, après avoir été présent, subsister comme passé. Ce qui est à proprement parler historique est toujours le passé (c'est passé ; que ce le soit depuis des années ou des jours ne fait aucune différence) et, en tant que passé, est réel ; car il est sûr et certain que c'est arrivé ; mais que ce soit arrivé est justement, à nouveau, son incertitude qui ne cesse d'empêcher de concevoir le passé comme s'il avait été ainsi de toute éternité. Ce n'est que dans cette opposition de certitude et d'incertitude, qui est le *discrimen* ¹⁰⁶ du devenu et par là aussi du passé, que l'on comprend le passé. Comprise autrement, l'intellection du passé se méprend sur elle-même (qu'elle est intellection) et sur son objet (qu'un quelque chose de ce genre puisse devenir un objet d'intellection). Toute conception du passé qui veut l'avoir compris à fond en le construisant ne fait que se tromper à fond. (Une théorie de la manifestation ¹⁰⁷ au lieu de la construction déçoit à première vue, mais le moment d'après on a de nouveau la construction secondaire et la manifestation nécessaire.) Le passé n'est pas nécessaire au moment qu'il devient, il ne l'a pas été en devenant (une contradiction) et encore moins devient-il nécessaire par quelque intellection. (L'éloignement dans le temps provoque l'illusion du sens spirituel, comme l'éloignement dans l'espace provoque l'illusion des sens. Le contemporain ne voit

avant de se mettre à écrire trois volumes où on le rangeait dans les déterminations catégoriques pour plonger la superstition dans l'étonnement, et rendre scabreuse la position de celui qui serait heureux d'avoir une dette de reconnaissance envers un esprit supérieur et de la lui payer en remerciements mais n'en peut tout de même pas oublier ce que Hegel, lui-même, devait tenir pour l'essentiel.

^a Gert Westphaler ou le Barbier loquace. Comédie de Holberg. (N.d.T.)

¹⁰⁶ Point tournant. (N.d.T.)

¹⁰⁷ L'expression : « la manifestation de l'idée » est un slogan de la philosophie hégélienne. (N.d.T.)

pas la nécessité de ce qui devient, mais quand il y a des siècles entre le devenir et l'observateur – alors il voit la nécessité, comme celui qui, à distance, voit le carré rond.) Si le passé devenait nécessaire par la conception [132] qu'on s'en fait, alors le passé gagnerait ce que perdrait l'intellection, car celle-ci comprendrait quelque chose d'autre, ce qui est une piètre compréhension. Si l'objet de l'intellection se change dans l'intellection, alors celle-ci se change en erreur. Une connaissance du présent ne donne à celui-ci aucune nécessité, une prescience de l'avenir ne donne à celui-ci aucune nécessité (Boèce ¹⁰⁸), une connaissance du passé ne donne à celui-ci aucune nécessité ; car toute intellection, de même que toute connaissance, n'a rien à donner.

Celui qui comprend le passé, l'*historico-philosophus*, est donc un prophète à reculons (Daub). Qu'il est prophète signifie justement qu'à la base de la certitude du passé gît l'incertitude, qui existe pour le passé tout à fait comme pour l'avenir, la possibilité (Leibniz ¹⁰⁹ – *Les mondes possibles*) de laquelle il serait impossible que *résulte* quelque chose avec nécessité, *nam necessarium se ipso prius est, necesse est* ¹¹⁰. L'historien se retrouve donc à nouveau dans le passé, ému par la passion qui est le sens passionné du devenir, c'est-à-dire l'admiration. Si le philosophe n'admire rien du tout (et comment, sans une nouvelle espèce de contradiction, pourrait-il en venir à admirer une construction nécessaire ?), il n'a donc, *eo ipso*, rien à faire avec l'historique ; car partout où est le devenir (qui est, comme on sait, dans le passé), l'incertitude (propre au devenir) de ce qui est le plus certainement devenu ne peut s'exprimer que par cette passion qui sied au philosophe et qui lui est nécessaire (Platon-Aristote ¹¹¹). Même si le devenu est tout à fait certain, même si l'admiration lui donne d'avance son témoignage en disant que, si cela n'était pas arrivé, il aurait fallu l'inventer (Baader ¹¹²), même alors la passion de l'admiration se contredit elle-même, quand elle veut attribuer faussement de la nécessité au devenu et, ainsi, [133] se mystifier elle-même. – Déjà le mot, et aussi le concept, de méthode, montre

¹⁰⁸ De consolatione, V, 4. (N.d.T.)

¹⁰⁹ Voir *Théodicée*, § 42. (N.d.T.)

¹¹⁰ Car le nécessaire se précède nécessairement. (N.d.T.)

¹¹¹ Théétète, 155 d. – Métaphysique, I, 2. (N.d.T.)

¹¹² *Werke*. La citation n'a pas été trouvée. (N.d.T.)

suffisamment que la progression, dont il peut être question ici, est de nature téléologique ; mais dans toute progression de ce genre il y a à chaque instant une pause (ici l'admiration est *in pausa* ¹¹³ et attend le devenir) qui est celle du devenir et de la possibilité, justement parce que le τέλος ¹¹⁴ est au-dehors. S'il n'y a qu'une voie de possible, alors le τέλος n'est pas au-dehors mais dans la progression même, oui, par derrière, comme pour la progression de l'immanence ¹¹⁵.

Ceci en ce qui concerne l'intellection du passé. Il est, néanmoins, présupposé que la connaissance du passé est donnée ; comment s'acquiert-elle ? L'historique ne peut être directement reconnu comme vrai, parce qu'il a en lui l'*ambiguïté* du devenir. L'impression immédiate produite par un phénomène de la nature ou par un événement n'est pas une impression historique ; car le *devenir* ne peut être immédiatement perçu comme vrai, mais seulement le présent ; mais le présent de l'historique a le devenir en lui, autrement ce n'est pas le présent de l'historique.

La perception immédiate et la connaissance immédiate ne peuvent tromper. Déjà, par là, on voit que pour elles l'historique ne peut devenir un objet ; car l'historique a, en lui, cette ambiguïté qui est propre au devenir. Par rapport à l'immédiat le devenir est, en effet, une ambiguïté par quoi ce qui est le plus certain devient douteux. Quand, par exemple, je perçois une étoile, l'étoile me devient douteuse à l'instant où je me rends compte du fait qu'elle est devenue. C'est comme si la réflexion ôtait l'étoile de ma perception visuelle. Ceci du moins est donc clair que l'organe pour l'historique doit être conforme à son objet, doit avoir en soi la correspondance par quoi il ne cesse d'abolir dans sa certitude [134] l'incertitude qui répond à celle du devenir, laquelle est double : le néant du non-être et la possibilité abolie qui est, en même temps, l'abolition de tout autre possible. Or telle est justement la nature de la foi ; car dans la certitude de la foi ne cesse d'être présente, comme une chose abolie, l'incertitude qui correspond de toute manière à celle du devenir. Ainsi la foi croit en ce qu'elle ne voit pas. Elle ne croit pas que l'étoile existe, car on la voit, mais elle croit qu'elle est devenue. Il en est de

¹¹³ En attente. (N.d.T.)

¹¹⁴ But. (N.d.T.)

¹¹⁵ Cf. Hegel : *Werke*, III, p. 64. (N.d.T.)

même en ce qui concerne un événement. Ce qui est arrivé se laisse connaître immédiatement, mais nullement que c'est arrivé ni même que cela arrive même sous votre nez. L'ambiguïté de ce qui est arrivé est que c'est arrivé. Là se trouve le passage venant du rien, du non-être et du comment multiples possible. La perception immédiate, la connaissance immédiate ne se doutent pas de l'incertitude avec laquelle la foi s'approche de son objet, mais pas non plus de la certitude qui se dégage de l'incertitude.

La perception immédiate et la connaissance immédiate ne peuvent tromper. Il est important de le comprendre pour comprendre le doute et par là réassigner à la foi sa place. Or, si étrange que cela puisse sembler, on trouve cette idée à la base du scepticisme grec. Ce n'est pourtant pas si difficile à comprendre, ou plutôt de comprendre quelle lumière cela jette sur la foi, si l'on n'a pas l'esprit entièrement brouillé par le doute universel hégélien, contre lequel on ne doit vraiment pas prêcher, car ce que les hégéliens disent là-dessus est de telle nature qu'on ne peut réprimer un doute modeste quant à la question de savoir dans quelle mesure il est exact qu'ils aient jamais douté de quelque chose. Le scepticisme grec était plein de réserve (ἐποχή) ; les Grecs ne doutaient pas en vertu de la connaissance, [135] mais en vertu de la volonté (le refus d'approuver ¹¹⁶ – μετριοπαθεῖν). Or il suit de là que le doute ne peut être aboli que par la liberté, par un acte de volonté, ce que comprenait tout sceptique grec, car il s'était compris lui-même, mais il n'abolissait pas son scepticisme, justement parce qu'il *voulait* douter. C'est réellement son affaire, mais qu'on n'aille pas lui attribuer la bêtise de croire que l'on douterait avec nécessité, ni, ce qui est encore plus bête, qu'en pareil cas le doute pourrait être aboli. Le sceptique grec ne nie pas la vérité de la perception et de la connaissance immédiate, mais, dit-il, l'erreur a une tout autre raison : elle vient de la conclusion que j'en tire. Si je peux seulement m'abstenir de conclure je ne serai jamais trompé. Si, par exemple, la perception à distance me montre un objet rond qui, vu de près, est carré, ou un bâton brisé dans l'eau bien qu'il soit droit quand on l'en retire, la perception ne m'a pas trompé, mais je n'ai été trompé que quand j'ai conclu quelque chose du bâton et de cet objet. C'est

¹¹⁶ Ne correspond pas à μετριοπαθεῖν mais plutôt à ἀπροσθετεῖν Diogène Laërce. (9, 76). (N.d.T.)

pourquoi le sceptique se tient toujours *in suspenso* ¹¹⁷ et cet état est celui qu'il *voulait*. En tant que le scepticisme grec a été appelé φιλοσοφία ζητητική ἀπορητική, σκεπτική ¹¹⁸, ces prédicats n'exprimaient donc pas ce qui lui est particulier, lui qui n'a jamais employé la connaissance que pour sauvegarder le sentiment, qui était l'essentiel, et pour cette raison ne voulait même pas exprimer θετικῶς ¹¹⁹, le résultat négatif de la connaissance pour ne pas être pris en flagrant délit de raisonnement inductif. Le sentiment était la chose principale : τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποκὴν, ἢ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἢ ἀταραξία ¹²⁰ (Diogène Laërce, lib, IX, 107¹²¹). À l'opposé de cela, on voit [136] maintenant clairement que la foi n'est pas une connaissance, mais un acte de liberté, une expression de la volonté. Elle croit au devenir et a donc aboli en elle l'incertitude qui correspond au néant du non-être ; elle croit à cet « ainsi » du devenu et a donc aboli en elle le « comment » possible du devenu, et sans nier la possibilité d'un autre « ainsi », l'« ainsi » du devenu est pourtant pour la foi le plus certain.

Dans la mesure maintenant où ce qui, par la foi, devient l'historique, et en tant que tel devient l'objet de la foi (l'un correspond à l'autre), existe immédiatement et est saisi immédiatement, cela ne trompe pas. Que le contemporain se serve donc bien de ses yeux, etc., mais qu'il fasse grande attention à la conclusion. Il ne peut connaître immédiatement que ceci ou cela est devenu, mais il ne peut non plus le connaître avec nécessité ; car la première expression de devenir est

¹¹⁷ Dans l'incertitude. (*N.d.T.*)

¹¹⁸ Philosophie qui recherche, doute (et) scrute. (*N.d.T.*)

¹¹⁹ D'une façon absolue. (*N.d.T.*)

¹²⁰ « Les sceptiques disent que le but est la réserve avec laquelle l'imperturbable suit comme son ombre. » (*N.d.T.*)

¹²¹ Que la perception et la connaissance immédiate ne puissent tromper, Platon et Aristote ^a le soulignent tous les deux. Plus [136] tard aussi. Descartes qui dit justement, à l'instar des sceptiques grecs, que l'erreur vient de la volonté qui se hâte trop de tirer des conclusions. Ceci jette aussi une lumière sur la foi ; en se décidant à croire, elle court le risque que ce soit une erreur, mais veut pourtant croire. Autrement, on ne croit jamais ; vouloir échapper au risque, c'est vouloir être tout à fait assuré qu'on sait nager avant d'aller dans l'eau.

^a Descartes. Platon : *Théétète*, 195 c. Aristote : *Hermeneut.* I, et *De Anima* 3, 3. Descartes : *Principia philosophiæ*, 39 et 42. (*N.d.T.*)

justement l'interruption de la continuité. À l'instant où la foi croit que ceci est devenu, est arrivé, elle rend cette chose (arrivée et devenue) douteuse dans le devenir, et douteux son « ainsi » dans le « comment » possible du devenir. La conclusion de la foi n'est pas une conclusion, mais une décision, et c'est pourquoi le doute est exclu. Quand la foi conclut : ceci est, *ergo*, c'est devenu, cela pourrait sembler être une conclusion de l'effet à la cause. Cependant, il n'en est pas tout à fait ainsi et, même s'il en était ainsi, on doit se rappeler que la conclusion de la connaissance va [137] de la cause à l'effet ou, plus exactement, de la raison à la conséquence (Jacobi ¹²²). Il n'en est pas tout à fait ainsi, car immédiatement je ne peux pas percevoir ni connaître que ce que je perçois et connais immédiatement est en effet, car immédiatement « c'est » seulement. Que ce soit un effet, je le crois ; car, pour affirmer de cela que c'est un effet, je dois déjà l'avoir rendu douteux dans l'incertitude du devenir. Mais si la foi s'y résout, alors le doute est aboli. Au même instant l'équilibre, l'indifférence du doute est abolie, non par la connaissance mais par la volonté. Ainsi, d'une manière approximative, la foi est la chose la plus « disputable » (car l'incertitude du doute, qui est forte et insurmontable pour interpréter dans un *double* sens – *dis-putare*, s'est anéantie dans la foi) et la moins disputable en vertu de sa nouvelle qualité. La foi est l'opposé du doute. Foi et doute ne sont pas deux espèces de connaissance qui se laissent déterminer dans le prolongement l'une de l'autre, car aucune des deux n'est un acte de connaissance et elles sont des passions opposées. Foi est un sens du devenir et doute, protestation contre toute décision qui veut aller au-delà de la perception immédiate et de la connaissance immédiate. Le douteur, par exemple, ne nie pas sa propre existence, mais il n'en conclut rien, car il ne veut pas être trompé. Dans la mesure où il se sert de la dialectique pour rendre toujours le contraire aussi vraisemblable, ce n'est pourtant pas en vertu de cette dialectique qu'il pose son scepticisme, ce ne sont là qu'ouvrages extérieurs et accommodations humaines ; aussi n'en obtient-il aucun résultat, même pas négatif (car ceci est reconnaître la connaissance), mais par force de volonté, il

¹²² Werke, I, p. 148 ; III, p. 367. (N.d.T.)

décide de s'arrêter et de s'abstenir (φιλοσοφία ἐφεκτική ¹²³) de toute conclusion.

Celui qui n'est pas contemporain à l'historique, il [138] dispose, en lieu et place de l'immédiateté de la perception et de la connaissance (qui cependant ne peut pas saisir l'historique) des informations des contemporains, auxquelles il se rapporte de la même façon que le contemporain à l'immédiateté ; car, même si un changement s'est produit dans le récit, il ne peut recevoir celui-ci de telle façon qu'il lui refuse son consentement sans le transformer en non-historique pour lui. L'immédiateté de l'information, c'est-à-dire que l'information est là, est le présent immédiat, mais l'historique au présent : c'est d'être devenu, au passé : d'avoir été un présent par le fait d'être devenu. Or, dès que l'homme des générations postérieures croit au passé (non à sa vérité, car c'est une affaire de savoir, qui regarde l'essence et non l'être ; mais croit que c'était un présent par le fait d'être devenu), alors il est dans l'incertitude du devenir et celle-ci (le néant du non-être – le « comment » possible de l'« ainsi » réel) doit être pour lui la même que pour le contemporain, son esprit doit être *in suspenso* comme celui du contemporain. Il n'a donc plus d'immédiateté devant lui, ni de nécessité du devenir, mais seulement l'AINSI du *devenir*. L'homme des générations postérieures croit donc bien en vertu de ce que disent les contemporains, mais seulement dans le même sens que le contemporain en vertu de la perception et de la connaissance immédiate ; car croire ce n'est pas en vertu de celles-ci que le contemporain le peut, et de même pas davantage l'homme d'une génération postérieure en vertu des informations qu'il possède.

Ainsi le passé ne devient à aucun moment nécessaire, pas plus qu'il n'était nécessaire quand il est devenu, ni ne se montre nécessaire pour le contemporain qui y croyait, c'est-à-dire qui croyait qu'il était devenu ; car [139] la foi et le devenir se correspondent, et concernent des déterminations abolies de l'être : le passé et le futur, et le présent, seulement dans la mesure où on le voit, sous la détermination abolie de l'être, comme ce qui est devenu ; cependant que la nécessité concerne l'essence, et de telle façon que la détermination de l'essence est justement d'exclure le devenir. La

¹²³ Philosophie dont le principe est la réserve (ἐποχή). (N.d.T.)

possibilité d'où est sorti le possible qui est devenu le réel accompagne toujours le devenu et reste avec le passé, même après des millénaires ; dès que l'homme des générations postérieures répète que telle chose est devenue (ce qu'il fait en le croyant), il en répète la possibilité quant à savoir s'il peut être question ou non de représentations plus particulières de cette possibilité, cela est indifférent.

[141]

Chapitre IV.
La contemporanéité du disciple

ANNEXE

APPLICATION

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui vient d'être dit est valable pour l'historique pur et simple dont la contradiction est seulement que c'est devenu, est la contradiction ¹²⁴ du devenir : car, ici encore, il ne faut pas se faire illusion, comme s'il était plus facile à comprendre qu'une chose est devenue, après qu'elle est devenue qu'avant qu'elle ne le fût ; car qui est de cet avis ne comprend pas encore que la chose est devenue, il n'a que la perception et la connaissance immédiate du présent dans lequel n'est pas compris le devenir.

Nous allons maintenant revenir à notre fiction poétique et à notre supposition que le dieu *a* été. En ce qui concerne l'historique pur et simple, il faut dire qu'il ne peut devenir historique pour la perception ou la connaissance immédiate, pas plus pour le contemporain que pour l'homme d'une génération postérieure. Or ce [142] fait historique (qui est le contenu de notre fiction poétique) a une propriété particulière, celle de n'être pas un simple fait historique, mais un fait basé sur une contradiction (ce qui suffit à montrer qu'il n'y a aucune

¹²⁴ Le mot contradiction ne doit pas être pris ici dans le sens émoussé où Hegel s'est imaginé et a fait accroire aux autres (y compris à la contradiction) qu'elle avait la puissance de produire quelque chose. Aussi longtemps que rien n'est devenu, la contradiction n'est que le besoin de l'admiration, le *nisus* de celle-ci, non le *nisus* ^a du devenir ; quand la chose est devenue, la contradiction est de nouveau présente en tant que *nisus* de l'admiration dans la passion qui reproduit le devenir.

^a Effort, tendance. Hegel : *Logik*, II, I^{re} sect., ch. III c. (*N.d.T.*)

différence entre le contemporain immédiat et l'homme d'une génération subséquente, car en face d'une contradiction interne et du risque qu'il y a d'y assentir, la contemporanéité immédiate ne présente aucun avantage). Pourtant c'est un fait historique et seulement pour la foi. Ici la foi est donc prise d'abord au sens direct et général comme le rapport à l'historique ; mais, en outre, elle doit être prise dans un sens tout à fait éminent, que ce mot ne peut présenter qu'une fois, c'est-à-dire souvent mais relativement à un seul rapport. Du point de vue éternel, on ne *croit* pas que le dieu existe même si l'on admet qu'il existe. C'est une façon de parler erronée. Socrate ne croyait pas que le dieu existait. Ce qu'il savait du dieu, il y parvenait par le souvenir et la présence du dieu n'était pas du tout pour lui quelque chose d'historique. Que sa connaissance du dieu fût très imparfaite par rapport à celle où, suivant notre supposition, le dieu lui-même donne la condition, n'est pas ce qui est en cause ici ; car la foi n'a rien à faire avec l'essence, mais avec l'être, et l'admission que le dieu existe le détermine éternellement et non historiquement. L'historique, c'est que le dieu est *devenu* (pour le contemporain), qu'il a été un être présent par le fait qu'il est *devenu* (pour l'homme d'une génération postérieure). Mais c'est ici justement que gît la contradiction. Immédiatement personne ne peut être contemporain de ce fait historique (cf. ce qui précède) mais c'est un objet de foi puisque cela concerne le devenir. Il n'est pas question ici de la vérité du fait mais de savoir si on veut donner son assentiment à ce que le dieu est devenu, par quoi l'essence éternelle du [143] dieu est infléchie dans les déterminations dialectiques du devenir.

Ainsi demeure en suspens ce fait historique ; il n'a aucun contemporain immédiat, car il est historique à la première puissance (la foi au sens général) ; il n'a aucun contemporain immédiat à la seconde puissance, car il est basé sur une contradiction (la foi au sens éminent). Mais cette identité, finalement, de ceux qui, sous le rapport du temps, sont le plus différents les uns des autres fait disparaître en elle la différence qui, en ce qui concerne le premier rapport, existe pour ceux qui appartiennent à des époques variées. Chaque fois que le croyant laisse ce fait être l'objet de la foi, le laisse pour lui devenir historique, il répète les déterminations dialectiques du devenir. Qu'il se soit écoulé tant et tant de millénaires depuis ce fait, que ce fait ait entraîné tant et tant de conséquences, il n'en devient pas pour cela

plus nécessaire (et les conséquences, elles-mêmes, ne seront en fin de compte que relativement nécessaires puisqu'elles découlent de cette cause librement agissante), pour ne rien dire de l'idée, la plus déraisonnable de toutes, que le fait dût devenir nécessaire en raison de ses conséquences, car, n'est-ce pas, les conséquences ont coutume d'avoir leur raison en autre chose et non pas d'être la raison de cette autre chose. Que le contemporain ou l'homme des premières générations ait vu autant qu'on voudra de présages, de symptômes, de signes avant-coureurs annonçant ce fait, celui-ci n'était pourtant pas nécessaire puisqu'il est devenu ; en d'autres termes, ce fait n'est pas plus nécessaire comme avenir que comme passé.

[145]

Les miettes philosophiques.

Chapitre V

DISCIPLE DE SECONDE MAIN

[Retour à la table des matières](#)

[146]

[147]

Disciple de seconde main

[Retour à la table des matières](#)

Mon cher lecteur ! comme d'après notre supposition s'étend un intervalle de dix-huit cent quarante-trois années entre le disciple contemporain et cet entretien, il semble que ce soit une occasion suffisante de traiter la question du disciple de seconde main, car ce rapport a dû se présenter pas mal de fois. La question semble donc inéluctable, comme aussi l'exigence qu'elle implique que soient expliquées les difficultés qui pourraient possiblement se présenter quand il s'agit de déterminer le *disciple* de seconde main dans sa ressemblance et dans sa différence d'avec le contemporain. Mais, malgré cela, ne devrions-nous pas d'abord réfléchir à la question pour voir si elle est aussi fondée que prompte à se présenter ? Si, en effet, il apparaissait que la question n'est pas correcte, ou qu'un fou seul peut la poser et ainsi ne peut être fondé à taxer de folie celui qui a assez de bon sens pour ne pouvoir y répondre – alors les difficultés semblent être écartées. – « Indéniablement ; car quand on ne peut pas poser de question, la réponse n'est pas un embarras et la difficulté est devenue on ne peut plus facile. » – « On ne peut tirer cette conséquence ; car supposons que la difficulté soit de comprendre qu'on ne peut poser la question ainsi. Mais peut-être l'as-tu déjà compris ; peut-être était-ce là le sens de ce que tu [148] disais dans notre dernière conversation (chap. IV) : que tu m'avais compris, ainsi que toutes les conséquences de mes paroles, tandis que je ne m'étais pas encore tout à fait compris moi-même ? » – « Telle n'était pas du tout mon idée, pas plus que d'avoir voulu dire que la question était irrecevable, et ceci d'autant moins qu'elle en implique aussitôt une autre, celle d'une différence à faire entre les nombreuses personnes contenues dans la détermination : le disciple de seconde main ; en d'autres termes, est-il

correct de diviser un aussi énorme espace de temps en deux parts aussi inégales : le contemporain – l’homme des générations postérieures ? » – « Tu veux dire qu’il pourrait être question d’un disciple de cinquième, de septième main, etc. Mais, même si, pour te faire plaisir, il en était question, s’ensuivrait-il que toutes ces différences, si elles n’étaient pas en désaccord avec elles-mêmes, ne pourraient être ramenées à un seul type en face de l’autre catégorie : « le disciple contemporain » ? Ou bien serait-il correct de la part de notre recherche de faire comme toi, d’avoir la simplicité, qui chez toi était de l’astuce, de transformer la question du disciple de seconde main en une tout autre question par quoi tu as trouvé l’occasion de me mystifier avec une nouvelle question au lieu d’accepter ou de rejeter ma proposition ? Mais, comme tu ne désires sans doute pas poursuivre cette conversation, par crainte qu’elle ne dégénère en sophistique ou en querelle, je l’interromps ; mais, par les développements qui vont suivre, tu verras que j’ai tenu compte des propos que nous avons échangés. »

[149]

I. Le disciple de seconde main dans sa différence d’avec lui-même.

[Retour à la table des matières](#)

Il ne sera donc pas ici question du rapport du disciple de seconde main au contemporain, mais la distinction dont il s’agira est celle où l’identité des différences internes subsiste en face d’autre chose ; car la différence qui ne diffère que d’elle-même reste évidemment à l’intérieur de l’identité avec soi-même. C’est pourquoi il n’y a pas non plus d’arbitraire à s’interrompre où on veut. La différence relative, en effet, quand elle est à l’intérieur d’une qualité déterminée, n’est pas un sorite dont un *coup de main* ¹²⁵ fait jaillir la qualité. Un sorite ne se produirait que si l’on rendait le fait d’être contemporain dialectique dans le mauvais sens du mot, par exemple en montrant qu’en un certain sens personne ne serait contemporain, car personne ne pourrait

¹²⁵ En français dans le texte. (N.d.T.)

être contemporain, à tout moment, ou en demandant quand la contemporanéité a cessé, où a commencé la non-contemporanéité et s'il n'y aurait pas un confin où on pût ergoter, dont le commérage intellectuel pourrait dire : jusqu'à un certain degré, etc. etc. Toute subtilité inhumaine de ce genre ne mène à rien sinon peut-être de nos jours à passer pour authentiquement spéculatif, car, le diable sait comment on en est arrivé là, le sophisme méprisé est devenu le secret pitoyable de la spéculation authentique, et ce qu'on regardait dans l'ancien temps comme négatif, le « jusqu'à un certain degré » (cette parodie de tolérance qui fait la médiation de tout sans parcimonie), est devenu le Positif, et ce que l'ancien temps appelait le positif, la passion de la distinction, est devenu une sottise.

Or les contrastes apparaissent plus vivement quand on les rapproche et c'est pourquoi nous choisissons ici la première génération de disciples de seconde main, [150] et la dernière (celle qui limite l'espace de temps donné, les mille huit cent quarante-trois années) et nous nous résumons aussi brièvement que possible, car nous ne parlons pas le langage historique, mais algébrique, et ne désirons distraire ni séduire personne par les charmes de la variété. En revanche, nous ne cessons d'avoir présent à l'esprit de maintenir sous la diversité l'identité commune dans la diversité en face du contemporain (ce n'est que dans le prochain paragraphe que nous verrons de plus près que la question du disciple de seconde main est, essentiellement, une question incorrecte) et aussi que la diversité ne doit pas croître jusqu'à embrouiller tout.

La première génération de disciples de seconde main.

Celle-ci a, relativement, l'avantage d'être plus près de la certitude immédiate ; il lui est plus facile d'obtenir sur ce qui s'est passé une exacte et solide information auprès de gens dont on peut contrôler la véracité de bien des manières. Nous avons déjà évalué cette certitude immédiate dans le chapitre IV. Or être un peu plus près d'elle est sans doute une illusion ; car celui qui n'est pas si près de la certitude immédiate qu'il est immédiatement certain, il en est infiniment éloigné. Nous allons pourtant essayer d'apprécier cette différence

relative (que la première génération de disciples de seconde main a par rapport aux suivants) ; quelle valeur devons-nous lui donner ? Nous ne pouvons tout de même l'évaluer que par rapport à l'avantage du contemporain ; mais l'avantage de celui-ci (la certitude immédiate au sens strict), n'avons-nous pas déjà montré dans le chapitre IV qu'il est ambigu (*anceps* – dangereux) et nous le ferons d'une façon plus circonstanciée dans [151] le prochain paragraphe. – Ou bien imaginons qu'ait vécu dans la génération la plus proche un homme qui aurait eu à la fois la puissance et la passion d'un tyran et qu'il n'ait eu d'autre idée que de s'occuper d'établir la vérité sur ce point, aurait-il été pour cela le disciple ? Supposons qu'il se soit saisi de tous les témoins contemporains encore vivants et de ceux qui les touchaient le plus près, qu'il les ait fait interroger séparément de la façon la plus serrée, qu'il les ait fait incarcérer et jeûner comme ces soixante-dix traducteurs ¹²⁶ pour les forcer à dire la vérité, les ait soumis aux confrontations les plus insidieuses, seulement pour s'assurer par tous les moyens une information digne de foi, serait-il à l'aide de cette information le disciple ? Le dieu ne devrait-il pas plutôt sourire de lui, de ce qu'il ait ainsi voulu usurper par ce moyen ce qu'on ne peut acheter pour de l'argent mais pas non plus prendre par force ? Même si ce fait dont nous parlons était un simple fait historique, les difficultés ne tarderaient pourtant pas à se montrer quand ce tyran voudrait établir une concordance absolue dans tous les détails, ce qui devrait être pour lui d'une importance énorme, car la passion de la foi, c'est-à-dire la passion qui est aussi intense que la foi, se serait fourvoyée dans le domaine purement historique. Il est assez connu que les hommes les plus intègres et les plus véridiques s'empêchent le plus promptement dans les contradictions, quand ils sont l'objet d'une enquête serrée menée par un inquisiteur à idée fixe, tandis que, la mauvaise conscience aiguisant l'exactitude, il est réservé aux seuls criminels éhontés de ne pas se contredire eux-mêmes dans leurs propres mensonges. Mais, abstraction faite de cela, le fait dont nous parlons n'étant évidemment pas un fait simplement historique, en quoi alors notre tyran peut-il être aidé [152] par tout

¹²⁶ D'après la légende, la traduction grecque de l'Ancien Testament aurait été faite de la façon suivante : le roi Ptolémée aurait fait venir à Alexandrie soixante-douze Juifs, les aurait fait enfermer dans des cellules séparées et ils auraient ainsi traduit tout l'Ancien Testament en un jour. (*N.d.T.*)

ceci ? S'il arrive à obtenir tout un réseau d'informations concordant à la lettre et à la minute, il en serait, sans aucun doute, abusé. Il aurait même une certitude plus grande que le contemporain qui a vu et qui a entendu, car celui-ci devrait pourtant facilement découvrir que, parfois, il n'a pas vu et parfois mal vu et pas bien entendu, et devrait en tout cas toujours avoir présent à l'esprit qu'il n'a pas vu ni entendu le dieu d'une façon immédiate, mais a vu un homme d'humble apparence qui disait de lui-même qu'il était le dieu ; en d'autres termes, il devrait sans cesse avoir présent à l'esprit que ce fait reposait sur une contradiction. Alors, à quoi servirait à cet homme l'authenticité de son information ? À quelque chose d'historique, mais autrement à rien ; car tout ce qu'on dit de la beauté terrestre du dieu (alors que pourtant il n'avait que l'apparence d'un serviteur – un individu comme chacun de nous – objet de scandale), de sa divinité immédiatement perceptible (alors que pourtant la divinité n'est pas une détermination immédiate, et que le maître devait d'abord développer dans le disciple la plus profonde réflexion introspective, la conscience du péché, comme condition d'être compris de lui), du caractère miraculeux immédiat de son œuvre (alors que pourtant le miracle n'est pas immédiat, mais n'est que pour la foi, s'il est vrai par ailleurs que celui qui ne croit pas ne voit pas le miracle) – tout cela n'est ici comme partout que du galimatias, une tentative pour arrêter notre enquête par des bavardages.

Cette génération a l'avantage relatif d'être plus proche de l'ébranlement du fait. Cet ébranlement et ses remous contribuent à éveiller l'attention, dont la signification (qui peut aussi faire scandale) a déjà été appréciée au chapitre IV. En être un peu plus près (par rapport aux [153] hommes des générations plus tardives), admettons que ce soit un avantage, cet avantage n'est tel que par rapport à l'avantage douteux du contemporain. Il est tout à fait dialectique comme l'attention. Il est de devenir attentif, que ce soit d'ailleurs pour se scandaliser ou pour croire. L'attention, en effet, n'est aucunement partielle pour la foi, comme si la foi sortait de l'attention par voie de simple conséquence. Il est qu'on en vient à un état où la décision à prendre se montre plus clairement. Tel est l'avantage et cet avantage est le seul qui signifie quelque chose, oui, qui signifie tant qu'il est effrayant et n'a rien à voir avec une douce commodité. Si, par suite de sottise distraction, ce fait n'a jamais pénétré dans la routine humaine,

alors chaque génération présentera le même rapport de scandale que la première ; car on n'arrive par aucune voie immédiate plus près du fait. Vis-à-vis de ce fait, il n'y a pas d'éducation, fût-elle poussée autant qu'on voudra, qui serve à quelque chose. Par contre, on peut bien, surtout si l'éducateur est déjà lui-même expérimenté en cette matière, aider quelqu'un à devenir un radoteur consommé, dans l'âme de qui il n'y a ni soupçon du scandale, ni place pour la foi.

La dernière génération.

Celle-ci est donc éloignée de l'ébranlement ; par contre, elle peut s'appuyer sur les conséquences et dispose de la preuve par la vraisemblance qui procède du résultat ; elle se trouve immédiatement devant les conséquences, le réseau de conséquences à l'aide desquelles ce fait doit avoir mis le monde entier sous son empire ; elle a, toute proche, cette preuve par la vraisemblance, d'où ne procède pourtant aucun passage immédiat vers la foi, [154] puisque, comme on sait, la foi n'est nullement partielle pour la vraisemblance, ce serait, n'est-ce pas, calomnier la foi que de le prétendre ¹²⁷. Si ce fait arrive

¹²⁷ En somme, l'idée de lier à l'in vraisemblable une preuve de vraisemblance (pour prouver – que c'est vraisemblable ? mais alors le concept est évidemment étrange ou pour prouver – que c'est invraisemblable ? mais on ne peut évidemment employer la vraisemblance à cette fin que par une contradiction), cette idée est – abstraction faite de la manière dont on s'y prend pour la présenter *in concreto* – si bête, si elle se prend au sérieux, qu'il devrait sembler impossible qu'elle pût venir à l'esprit ; en revanche, comme plaisanterie et comme farce, elle est, je trouve, extrêmement amusante et distrayante, faute de mieux, à mettre en pratique. Un noble philanthrope veut, par une preuve de vraisemblance, aider l'humanité à comprendre l'in vraisemblable ? Cela réussit au delà de toute mesure. Ému, il reçoit félicitations et remerciements, non seulement des personnalités capables de goûter la preuve mais aussi de la communauté des croyants – hélas, ce noble personnage a justement tout gâté. Ou encore : un homme a une conviction ; le contenu de cette conviction est l'absurde, l'in vraisemblable. Notre homme est très vaniteux. Qu'on s'y prenne avec lui de la façon suivante : on l'amène de la façon la plus aimable et avec beaucoup d'égards à lui faire présenter sa conviction. Ne concevant aucun soupçon, il l'exprime nettement. Quand il a fini, on se précipite sur lui de façon à piquer sa vanité dans toute la mesure du possible. Il devient

dans le monde [155] comme le paradoxe absolu, tout ce qui lui est postérieur n'est d'aucun secours, car ce n'est jamais de toute éternité que des conséquences d'un paradoxe et ainsi, en fin de compte, juste aussi invraisemblable que le paradoxe, à moins qu'on n'admette que les conséquences (qui sont, n'est-ce pas, ce qui dérive du fait) n'aient une puissance rétrospective pour transformer le paradoxe, ce qui serait tout aussi admissible que de penser qu'un fils eût le pouvoir rétrospectif de métamorphoser son père. Même si on veut penser la conséquence en pure logique, donc sous la forme de l'immanence, il reste pourtant vrai que la conséquence ne peut être définie que comme identique et homogène à la cause, et ne peut rien moins qu'avoir un pouvoir de métamorphose. D'avoir les conséquences pour soi est donc un avantage tout aussi douteux que d'avoir pour soi la certitude immédiate, et celui qui accepte les conséquences de façon directe est trompé tout autant que celui qui accepte la certitude immédiate pour la foi.

L'avantage des conséquences paraît consister en ce que le fait en question devrait s'être peu à peu *naturalisé*. Si c'est bien le cas (c'est-à-dire si cela se peut penser), alors la génération postérieure est nettement avantagée par rapport à la contemporaine (et il faudrait être

embarrassé, gêné, honteux « d'avoir pu admettre cette chose absurde » ! Au lieu de répondre bien tranquillement : « Monsieur, vous êtes un fou ; oui, c'est l'absurde et ce le restera en dépit de toutes les objections que j'ai moi-même méditées d'une façon beaucoup plus terrible que personne ne pourra jamais me les présenter, même si je choisissais l'invraisemblable », il cherche à présenter une preuve par la vraisemblance. On vient à son aide, on se laisse vaincre et on conclut à peu près ainsi : « Oui, maintenant, je vois qu'il n'y a rien de plus vraisemblable. » On le serre dans ses bras, si on veut pousser encore plus loin la plaisanterie, on l'embrasse et on le remercie *ob meliorem informationem*^a, on fixe encore une fois en guise d'adieu son œil romantique et on se sépare de lui, en ami et frère de lait, à la vie et à la mort, comme d'une âme sœur qu'on a comprise pour l'éternité. – Une semblable [155] plaisanterie est justifiée, car si l'homme n'avait pas été vaniteux, je serais resté comme un idiot en face de la probité et du sérieux de sa conviction. – Ce qu'Épicure^b dit du rapport de l'individu avec la mort (et qui n'est d'ailleurs qu'une bien piètre consolation) : « Quand je suis, elle (la mort) n'est pas et, quand elle est, je ne suis pas », est vrai pour le rapport entre vraisemblance et invraisemblance.

^a Pour la meilleure information. (*N.d.T.*)

^b Cf. Diogène, Laërce 10, 125. (*N.d.T.*)

très bête pour pouvoir parler de la conséquence en ce sens et en même temps rêver du bonheur d'être contemporain de ce fait) et peut à son aise s'approprier ce fait, [156] sans rien remarquer de l'ambiguïté de l'attention d'où résulte le scandale aussi bien que la foi. Ce fait, néanmoins, n'a égard à aucune discipline : il est trop fier pour pouvoir désirer un disciple qui veuille se joindre à lui en raison du succès qu'eut l'affaire, il dédaigne d'être naturalisé par la grâce protectrice d'un roi ou d'un professeur ; il est et reste le paradoxe et ne se laisse pas annexer par la spéculation. Ce fait n'existe que pour la foi. Or la foi peut bien devenir une *seconde nature* chez un homme, mais l'homme chez qui elle devient une seconde nature, il doit tout de même bien en avoir eu une *première* puisque la foi est la seconde. Si le fait est *naturalisé* alors par rapport à l'individu, cela s'exprime en disant qu'il naît avec la foi, c'est-à-dire avec sa seconde nature. Si nous commençons ainsi notre développement, alors tout le galimatias possible commence en même temps à jubiler ; car maintenant, il est déchaîné, n'est-ce pas, et il n'y a pas moyen de l'arrêter. Ce galimatias doit naturellement avoir été imaginé en « allant plus loin » ; car, certes, la conception de Socrate était vraiment sensée, bien que nous l'ayons quittée pour découvrir le plan exposé ci-dessus, et un tel galimatias tiendrait sans doute pour une offense grave que l'on conteste qu'il ait de loin dépassé le point de vue socratique. Même dans la métempsychose, il y a pourtant du sens, mais naître avec une seconde nature, une nature autre qui se réfère à un fait historique donné dans le temps, c'est vraiment un *non plus ultra* de la folie. Du point de vue socratique, l'individu a été avant de devenir, et il s'en souvient, en sorte que le souvenir est la préexistence (et non pas souvenir de la préexistence) ; la nature (l'unique, car il n'est pas question ici d'une première et d'une seconde nature) se définit par sa continuité avec elle-même. Ici, en revanche, tout est orienté [157] vers l'avenir et historique en sorte que de naître avec la foi n'est pas au fond plus plausible que de naître à l'âge de vingt-quatre ans. Si l'on pouvait vraiment montrer un individu né avec la foi, ce serait un monstre plus remarquable que celui des Neuen Buden dont parle le Barbier dans *L'Homme affairé* ¹²⁸, encore qu'il apparaisse aux barbiers et aux gens affairés comme l'être le plus mignon qui soit, le plus grand triomphe de la

¹²⁸ Comédie de Holberg, acte I, scène 6. Une femme de matelot aurait mis au monde dans Neuen Buden 32 enfants à la fois. (*N.d.T.*)

spéculation. – À moins peut-être que l'individu ne naquît avec deux natures à la fois, non pas, remarquons-le bien, deux natures dont la synthèse constitue la nature humaine en général, mais avec deux natures humaines complètes dont l'une présuppose qu'un certain fait historique soit arrivé entre-temps ! En ce cas, tout notre plan exposé dans le chapitre I est brouillé et nous ne nous trouvons pas non plus devant le socratique, mais devant une confusion dont Socrate lui-même ne pourrait venir à bout. Il se produit une confusion dans le sens avant qui n'est pas sans présenter une grande ressemblance avec celle qu'avait provoquée Apollonius de Tyane ¹²⁹ dans le sens arrière. Il ne se contentait pas, en effet, comme Socrate de se souvenir de lui-même comme existant avant qu'il ne fût au monde (l'éternité et la continuité de la conscience, c'est là l'idée de Socrate et sa profondeur), mais il était pressé d'aller plus loin, il se rappelait en effet qu'il avait été avant d'être lui-même. Si le fait en question est naturalisé, la naissance n'est plus *la naissance*, mais est, en même temps, une *renaissance*, en sorte que celui qui n'a jamais existé, il renaît – en naissant. – Dans la vie individuelle, ceci s'exprime de la façon suivante : l'individu naît avec la foi ; pour le genre humain, il faut dire qu'après que le fait s'est produit, il est devenu tout autre sans néanmoins interrompre la continuité avec celui qu'il était [158] avant. En ce cas, le genre humain devait prendre un nom nouveau, car la foi telle que nous l'avons schématisée dans notre plan, comme une naissance à l'intérieur d'une naissance (une renaissance), n'est sans doute rien d'inhumain, mais, par contre, deviendrait bien un monstre chimérique si elle était comme cette conception (exposée plus haut) voudrait qu'elle fût.

Pour une autre raison aussi, l'avantage de la conséquence est douteux, dans la mesure où il n'est pas une simple conséquence de ce fait. Évaluons au maximum cet avantage des conséquences, admettons que ce fait ait entièrement transformé le monde, imprégnant de son omniprésence jusqu'aux détails les plus insignifiants – comment cela s'est-il produit ? Certainement pas d'un seul coup mais successivement, et comment successivement ? Sans doute, du fait que chaque génération est à son tour entrée en relation avec ce fait. Cette détermination intermédiaire doit donc être contrôlée, en sorte que

¹²⁹ Mystique grec du premier siècle. (*N.d.T.*)

toute la force des conséquences ne peut profiter à quelqu'un que par une conversion. Ou bien une erreur ne peut-elle aussi avoir des conséquences ? Un mensonge ne peut-il aussi avoir de la force ? Et n'en a-t-il pas été ainsi à chaque génération ? Que si, maintenant, l'ensemble des générations voulaient sans plus confier à la dernière toute la splendeur des conséquences – alors les conséquences ne sont-elles pas un malentendu ? Ou bien Venise n'est-elle pas bâtie sur la mer même si, après tant et tant de constructions, il arrivait à la fin une génération qui ne s'en aperçût plus du tout ? Et ne serait-ce pas un malentendu fatal si cette dernière génération restait dans son erreur jusqu'à ce que les pilotis pourrissent et que la ville s'engloutît ? Mais les conséquences bâties sur un paradoxe ne sont-elles pas, humainement parlant, bâties sur l'abîme ? Et leur [159] somme, qui n'est présentée à l'individu que sous la stipulation que c'est en vertu d'un paradoxe, doit-elle être reçue comme un bien foncier alors que tout est flottant ?

Comparaison.

Nous ne suivrons pas ce développement plus loin, mais laisserons à un chacun le soin de s'exercer à revenir des aspects les plus variés de la question à cette idée, à employer son imagination à trouver les cas les plus curieux de différences et de situations relatives pour ensuite tirer sa conclusion. Ainsi la quantité est limitée et a le champ libre à l'intérieur de ses limites. La quantité est la variété de la vie et ne cesse d'œuvrer à sa tapisserie bariolée ; elle est comme cette Parque ¹³⁰ qui filait mais il faut que la pensée, comme l'autre Parque, coupe le fil à temps, ce qui (abandonnons notre image) doit se faire chaque fois que la quantité veut façonner la qualité.

La première génération des disciples de seconde main a donc l'avantage de la difficulté, car, si je dois m'assimiler une difficulté, c'est toujours un avantage, un soulagement, qu'elle devienne pour moi difficile. Si la dernière génération, quand elle considère la première et la voit presque succombant sous l'épouvante, avait l'idée de dire : « C'est inconcevable, car tout cela n'est pas si lourd qu'on ne

¹³⁰ Cf. la mythologie grecque (Clotho, Lachésis et Atropos). (*N.d.T.*)

puisse courir en le prenant avec soi », il y aurait sans doute quelqu'un pour répondre : « Je t'en prie, cours donc, mais tu devrais tout de même regarder si ce avec quoi tu cours est bien ce dont nous parlons ; car il est inutile de discuter, n'est-ce pas, pour savoir si un vent est assez léger pour qu'on puisse courir avec. »

[160]

La dernière génération a l'avantage de la facilité, mais dès qu'elle découvre que cette facilité est justement le point scabreux qui engendre la difficulté, alors cette difficulté correspondra à la difficulté de l'épouvante et l'épouvante nous saisira d'une façon tout aussi directe et originelle que la première génération des disciples de seconde main.

2. La question du disciple de seconde main.

[Retour à la table des matières](#)

Avant de passer à l'examen de la question elle-même, nous allons tout de suite, pour nous orienter, présenter quelques remarques. – *a*) Si l'on regarde ce fait comme purement et simplement historique, il est important d'être contemporain et c'est un avantage de l'être (ceci étant compris au sens du chapitre IV) ou d'en être aussi près que possible, ou de pouvoir s'assurer de la véracité des contemporains, etc. Tout fait historique n'est qu'un fait relatif, et c'est pourquoi il est dans l'ordre que la puissance relative, le temps, décide du sort relatif des hommes en ce qui concerne la contemporanéité ; car il ne s'agit que de cela et ce n'est que par enfantillage ou par bêtise qu'on peut surestimer la décision jusqu'à en faire un absolu ; – *b*) Si ce fait est un fait éternel, alors chaque temps en est aussi proche ; mais, remarquons-le bien, pas dans la foi, car la foi et l'historique se correspondent parfaitement l'un à l'autre et je ne fais que me plier ici à une façon de parler médiocrement correcte quand je fais usage du mot « fait » tiré du vocabulaire historique ; – *c*) Si ce fait est un fait absolu ou, pour préciser encore davantage, est ce que nous avons exposé, alors c'est une contradiction que le temps puisse partager [161] (c'est-à-dire partager dans un sens décisif) le rapport

qu'entretiennent les hommes avec lui ; car ce que le temps peut essentiellement partager, cela *eo ipso* n'est pas l'absolu ; il s'ensuivrait, en effet, que l'absolu lui-même serait un casus ¹³¹ dans la vie, un *status* par rapport à autre chose, tandis que, bien que déclinable dans tous les casibus de la vie, il est pourtant toujours le même, et, bien qu'en rapport constant à autre chose, il est pourtant toujours *status absolutus* ¹³². Mais le fait absolu est pourtant en même temps historique. Si nous n'y faisons pas attention, alors tout notre développement hypothétique est réduit à néant ; car alors, nous ne parlons que d'un fait éternel. Le fait absolu est un fait historique et, comme tel, objet de la foi. Par là, l'historique doit sans doute être accentué mais pas de telle façon qu'il devienne absolument décisif pour les individus ; car alors nous retomberions dans *a*) (encore qu'ainsi compris ce soit une contradiction, car un simple fait historique n'est pas un fait absolu et n'a pas le pouvoir de provoquer de décision absolue) ; mais il ne faut pas non plus retirer l'historique, car, autrement, nous n'avons qu'un fait éternel. – Or, comme cet historique est pour le contemporain l'occasion de devenir disciple, en recevant, remarquons-le bien, la condition du dieu lui-même (car autrement, nous parlons le langage socratique), de même l'information des contemporains sera pour tout homme des générations postérieures l'occasion de devenir disciple, pourvu, notons-le bien, qu'il reçoive la condition du dieu lui-même.

Maintenant, nous commençons. C'est du dieu lui-même que reçoit la condition celui qui, par elle, devient le disciple. S'il en est ainsi (et c'est, n'est-ce pas, ce que nous avons développé dans ce qui précède où nous avons montré que la contemporanéité immédiate n'est que l'occasion, [162] pourtant, notons-le bien, pas en ce sens que la condition fût sans plus dans le sujet à qui l'occasion se présente), où, alors, y a-t-il de la place pour ce disciple de seconde main ? Car celui qui tient ce qu'il a du dieu lui-même, il est pourtant clair qu'il l'a de première main ; et celui qui ne l'a pas du dieu lui-même, il n'est pas disciple.

Admettons qu'il en aille autrement, que la génération de disciples contemporains ait reçu du dieu la condition et qu'à présent les

¹³¹ Le rapport d'un mot à un autre. (*N.d.T.*)

¹³² Cf. grammaire hébraïque. Forme invariable. (*N.d.T.*)

génération subséquentes dussent la recevoir de ces contemporains ; que s'ensuivrait-il ? Nous ne disperserons pas notre attention en arrêtant notre pensée sur la pusillanimité historique avec laquelle, apparemment par une nouvelle contradiction qui aboutit à une nouvelle confusion (car une fois déchaîné le galimatias n'a plus de raison pour s'arrêter), on s'efforce d'atteindre cette information des contemporains, comme si tout en dépendait. Non, si le contemporain doit munir l'homme de la génération subséquente de la condition, alors il faut que ce dernier en vienne à croire en lui. C'est de lui qu'il reçoit la condition, et, par là, le contemporain devient objet de foi pour l'homme des générations subséquentes ; car celui de qui l'individu reçoit la condition est *eo ipso* (voir plus haut) objet de la foi et est le dieu.

Une telle absurdité suffira tout de même pour faire fuir la pensée, effrayée, loin de cette supposition. Si, en revanche, l'homme des générations postérieures reçoit, lui aussi, la condition du dieu, alors le socratique va réapparaître, à l'intérieur, remarquons-le bien, de la différence totale qu'est ce fait et dans le rapport de l'individu (contemporain ou non) au dieu. Si cette absurdité, par contre, ne se laisse pas penser, c'est en un autre sens que quand nous disons de ce fait et du rapport de l'individu au dieu qu'il ne se laisse pas penser. Notre admission hypothétique de ce fait et du rapport de l'individu au [163] dieu ne contient aucune contradiction et la pensée peut donc s'en occuper comme de la chose la plus étrange. L'absurde conséquence dont nous parlions contient, au contraire, une contradiction ; elle ne se contente pas, en effet, d'affirmer une sottise, qui est notre hypothèse, mais à l'intérieur de cette sottise elle produit cette contradiction interne que le dieu pour le contemporain est le dieu, et que le contemporain est, à son tour, le dieu pour un tiers. Si notre projet allait au delà de Socrate, ce n'est qu'en tant qu'il mettrait le dieu en rapport avec l'individu ; mais qui oserait se présenter devant Socrate avec cette sornette d'un homme qui serait un dieu dans son rapport avec un autre homme ? Non, comment un homme se rapportait à un autre homme, Socrate le comprenait avec un héroïsme qu'il faut déjà de l'intrépidité pour comprendre. Et pourtant il s'agit d'arriver à la même compréhension, à l'intérieur de notre hypothèse présente, de comprendre que chaque homme, dans la mesure où il est croyant, ne doit rien à un autre mais tout au dieu. Que cette

compréhension n'est pas facile, surtout à conserver (car il n'est pas difficile de la comprendre une fois pour toutes, en laissant de côté les objections concrètes, c'est-à-dire de se figurer qu'on a compris), on le voit bien sans peine ; et celui qui commence à s'exercer dans cette compréhension, il ne manquera pas, plus d'une fois, de se surprendre dans des erreurs et devra, s'il veut s'expliquer avec d'autres, faire grande attention. Mais, si l'on a compris cela, on comprendra aussi qu'il n'est pas question, qu'il ne peut pas être question, d'un disciple de seconde main ; car le croyant (et lui seul est le disciple) ne cesse d'avoir l'*autopsie* de la foi, et ne voit pas avec les yeux des autres, et ne voit que cette même chose que voit tout croyant – avec les yeux de la foi.

Que peut donc faire le contemporain pour l'homme des *générations* [164] *postérieures* ? a) Il peut lui dire qu'il a lui-même cru ce fait, ce qui n'est pas du tout à proprement parler une communication (ceci s'exprime en disant qu'il n'y a pas de contemporanéité immédiate et que le fait est basé sur une contradiction) mais ne fait que donner une occasion. En effet, quand je dis : « ceci ou cela est arrivé », je m'exprime historiquement ; mais quand je dis : « je crois ou j'ai cru que ceci est arrivé *bien que ce soit une jolie pour l'intelligence* ¹³³ *et un scandale pour le cœur humain* », j'ai justement, au même instant, tout fait pour empêcher un autre de se déterminer en continuité directe avec moi, pour me soustraire à toute compagnie, car chacun doit se comporter exactement de la même façon. b) Il peut, de la même manière, raconter le contenu du fait, lequel contenu n'est pourtant que pour la foi, tout à fait dans le même sens que les couleurs ne sont que pour la vue et les sons que pour l'ouïe. Dans cette forme il peut le faire, dans toute autre il ne fait que parler en l'air et induit peut-être le non-contemporain à se déterminer en continuité de bavardage.

En quel sens la véracité du contemporain peut-elle intéresser l'homme des générations postérieures ? Pas pour savoir s'il a vraiment eu la foi ainsi qu'il en a témoigné en ce qui le concerne. Ceci ne touche pas le moins du monde le non-contemporain, il n'a rien à gagner, cela ne le rapproche ni ne l'éloigne d'avoir lui-même la foi. Seul celui qui reçoit lui-même la condition du dieu (ce qui correspond

¹³³ I Corinthiens, I, 23. (N.d.T.)

tout à fait à l'exigence imposée à l'homme d'abandonner sa raison et ce qui, par ailleurs est la seule autorité en ce qui concerne la foi), seul celui-là croit. S'il veut croire (c'est-à-dire s'imaginer qu'il croit) parce que beaucoup de braves gens ¹³⁴ de son patelin ont cru (c'est-à-dire ont dit qu'ils avaient la foi ; car un homme ne peut pas davantage en contrôler un autre ; même si cet autre [165] endurait, supportait, souffrait tout pour sa foi ; celui qui se tient en dehors ne peut aller au delà de ce que l'autre dit de lui-même, car la fausseté peut aller exactement aussi loin que la vérité – pour les yeux humains – pas pour ceux de Dieu), eh bien, c'est un bouffon, et ce n'est, au fond, qu'un hasard s'il croit en vertu de son opinion ou de celle, peut-être très répandue, de braves gens, ou s'il croit en un Münchhausen ¹³⁵. Si la véracité du contemporain doit l'intéresser (et, hélas, on peut être sûr que c'est là une chose qui éveillera une sensation énorme et donnera l'occasion d'écrire des in-folio ; car cette apparence illusoire de sérieux qui consiste à examiner si tel ou tel est digne de foi au lieu de rechercher si on a soi-même la foi est un accoutrement remarquable pour la paresse d'esprit et les commérages à l'européenne), alors ce doit être en ce qui concerne l'historique. Quel historique ? L'historique qui ne peut devenir qu'objet de foi et que l'un ne peut communiquer à l'autre, c'est-à-dire qu'il peut bien le communiquer, mais, remarquons-le bien, pas de telle manière que l'autre le croie, tandis qu'en le communiquant dans la forme de la foi il fait justement ce qu'il peut pour empêcher l'autre de l'accepter au sens immédiat. Si le fait dont nous parlons était un simple fait historique, alors l'exactitude de l'historien serait de grande importance. Ce n'est pas ici le cas ; car même des plus fins détails on ne peut distiller la foi. L'historique, que le dieu a existé dans une forme humaine, est l'essentiel, et le surplus de détails historiques n'est même pas aussi important que si, au lieu du dieu, il s'agissait d'un homme. Les juristes disent qu'un crime capital absorbe tous ceux de moindre importance – il en est de même de la foi : son absurdité engloutit entièrement les bagatelles. Des divergences qui, ailleurs, produiraient de la confusion ne dérangent pas ici et ne font [166] rien à l'affaire. En revanche, cela y fait beaucoup que quelqu'un, par des calculs mesquins, veuille donner la foi au rabais au plus offrant ; oui, cela fait

¹³⁴ Cf. Holberg : *Erasmus Montanus*, acte IV, scène 2. (N.d.T.)

¹³⁵ Cf. récits fantastiques de l'aventurier M. (N.d.T.)

tant à l'affaire qu'il n'arrivera jamais à la foi. Même si la génération contemporaine n'avait laissé comme unique message que ces mots : « Nous avons cru que le dieu s'est montré en telle et telle année sous l'humble apparence d'un serviteur, a vécu et a enseigné parmi nous, puis est mort » - ce serait plus que suffisant. La génération contemporaine aurait fait ce qui était requis ; car cette petite annonce, ce *nota bene* d'histoire universelle suffit pour servir d'occasion aux générations postérieures ; et la plus prolixe information ne peut pourtant de toute éternité être davantage pour elles.

Que si l'on désire exprimer le rapport de l'homme des générations postérieures au contemporain d'une façon aussi brève que possible sans pourtant que cette brièveté soit aux dépens de l'exactitude, alors on peut dire : l'homme des générations postérieures croit à *cause de* (à l'occasion de) l'information fournie par le contemporain en vertu de la condition qu'il a lui-même reçue du dieu. L'information du contemporain est l'occasion pour le non-contemporain, tout comme la contemporanéité immédiate l'est pour le contemporain ; et si l'information est bien ce qu'elle doit être (l'information du croyant), alors elle occasionnera justement la même ambiguïté de l'attention qu'a eue le contemporain lui-même, à l'occasion de la contemporanéité immédiate. Si l'information n'est pas telle, alors elle est *ou bien* celle d'un historien et ne traite pas à proprement parler de l'objet de la foi (si, par exemple, un historien contemporain qui n'était pas croyant raconte ceci ou cela) ; *ou bien* celle d'un philosophe, et ne traite pas non plus de l'objet de la foi. Le croyant, au contraire, donne justement l'information de telle façon [167] que personne ne peut l'accepter immédiatement ; car le mot : je le crois (en dépit de la raison et de l'imagination personnelle dont je suis doué) est un *mais* plutôt ¹³⁶ scabreux.

Il n'y a pas de disciple de seconde main. Le premier et le dernier sont essentiellement pareils, si ce n'est que la génération postérieure a, pour occasion, l'information du contemporain, tandis que le contemporain a cette occasion dans sa contemporanéité immédiate et par là n'est redevable de rien à aucune génération. Mais cette contemporanéité immédiate n'est que l'occasion et ceci ne peut sans doute pas s'exprimer de façon plus forte qu'en disant que le disciple,

¹³⁶ En allemand dans le texte. (N.d.T.)

s'il se comprenait lui-même, devrait justement souhaiter que cette contemporanéité cesse, que le dieu quitte à nouveau la terre.

Mais quelqu'un dira peut-être : « C'est tout de même curieux ; voici que je viens de lire ton exposé jusqu'au bout, et vraiment pas sans un certain intérêt, heureux de n'y trouver ni mot de passe ni chiffre secret. Mais, de quelque manière que tu te tournes et retournes, de même que le sirop ¹³⁷ finit toujours au garde-manger, tu mêles toujours dans ce que tu dis un petit mot qui n'est pas de toi et qui dérange par le souvenir qu'il éveille. Cette idée qu'il est avantageux au disciple que le dieu s'en aille, elle se trouve dans le Nouveau Testament, dans l'Évangile de saint Jean. Pourtant, que ce soit arrivé intentionnellement ou non, que tu aies ou non voulu donner à cette remarque un effet particulier en la revêtant de cette forme, au point où nous en sommes l'avantage du contemporain (qu'au début j'inclinai à évaluer très haut) semble être considérablement réduit puisqu'il ne peut pas être question d'un disciple de seconde main, ce qui équivaut à dire en bon français que tous les disciples sont essentiellement [168] identiques. Mais ce n'est pas tout : en tant qu'avantage la contemporanéité immédiate semble, d'après ta dernière observation, devenir si équivoque que ce qu'on peut en dire de mieux est qu'il est profitable qu'elle cesse. Ceci ne veut-il pas dire qu'elle est un état intermédiaire, qui a bien sa signification qu'on ne peut abandonner sans, comme tu dirais, retomber dans le socratique, mais qui n'a pourtant pas de signification absolue pour le contemporain en sorte qu'il fût privé de l'essentiel si elle cessait puisqu'au contraire il y gagne, alors qu'il eût tout perdu et fût revenu au socratisme si cette contemporanéité n'avait pas eu lieu. » – « Bien parlé, répondrais-je si la modestie ne me l'interdisait, car tu parles, ma foi, comme un autre moi-même. Oui, c'est bien ainsi qu'il en est, la contemporanéité immédiate n'est pas du tout un avantage décisif quand on l'approfondit sans curiosité, ni hâte, ni désir, oui, si on n'est pas déjà plein de désir, prêt à bondir et à risquer sa vie comme ce barbier ¹³⁸ de

¹³⁷ Cf. Oehlenschläger : *Sovedrikken* (Copenhague, 1808). (*N.d.T.*)

¹³⁸ K. pense à l'histoire du barbier du Pirée qui fut torturé parce qu'il répandit la nouvelle de la défaite de Sicile (Plutarque : Nicias), mais semble la confondre avec la légende de l'héroïque coureur de Marathon. (*N.d.T.*)

Grâce pour être le premier à annoncer la merveilleuse nouvelle ; si l'on n'est pas assez fou pour prendre une telle mort pour celle d'un martyr, la contemporanéité immédiate est si peu un avantage que le contemporain doit justement désirer qu'elle cesse pour ne pas être tenté d'accourir pour voir avec ses yeux véridiques et entendre avec ses oreilles terrestres, ce qui n'est, tout cela, que peine perdue et une triste, oui, une dangereuse fatigue. Pourtant (tu l'as sans doute remarqué toi-même) ceci appartient à proprement parler à un autre ordre de réflexions où l'on se demanderait quel avantage le croyant contemporain pourrait avoir, après être devenu croyant, à sa contemporanéité, tandis que nous ne parlons ici que de la question de savoir dans quelle mesure la contemporanéité immédiate rend plus facile à quelqu'un de devenir croyant. L'homme des générations postérieures ne peut être ainsi [169] tenté ; car il ne dispose que de l'information du contemporain, laquelle, pour autant qu'elle en est une, est dans la forme prohibitive de la foi. Si donc il se comprend lui-même, il doit souhaiter que l'information ne soit pas trop prolix et surtout pas débitée en tant de livres qu'ils pourraient couvrir toute la terre. Dans la contemporanéité immédiate, il y a une inquiétude qui ne cesse que quand on entend : tout est consommé ¹³⁹, sans pourtant que la tranquillité, à son tour, pousse l'histoire dehors ; car alors tout est socratique. » – « De cette façon l'égalité, n'est-ce pas, se trouve établie et les parties adverses accordées. » – « C'est aussi mon avis, mais tu dois en même temps considérer que c'est le dieu lui-même, n'est-ce pas, qui est le conciliateur. Comment pourrait-il établir avec quelques hommes un accord tel qu'il rendît criante, criant vers le ciel, leur différence d'avec tous les autres ? Ce serait, n'est-ce pas, apporter la discorde. Le dieu devrait-il laisser décider la puissance du temps qu'il favoriserait, ou ne serait-ce pas être de sa dignité de rendre l'accord tout aussi difficile pour chaque homme dans chaque temps et en chaque lieu, aussi difficile parce qu'aucun homme n'est capable de se donner à lui-même la condition, mais ne doit pas non plus (ce qui provoquerait une nouvelle querelle) la recevoir d'un autre homme ; aussi difficile donc, mais aussi facile, en tant que c'est le dieu qui la donne. Vois, c'est pour cela qu'au début je regardais mon entreprise (dans la mesure où on peut regarder ainsi une hypothèse) comme une entreprise divine et la regarde encore ainsi, sans être pour cela

¹³⁹ Jean, 19, 30. (*N.d.T.*)

indifférent vis-à-vis d'aucune objection humaine, puisqu'au contraire je te prie encore une fois, si tu en as une légitime, de la présenter. » – « Comme tu deviens tout d'un coup solennel ! Même si l'affaire ne l'exigeait pas, on devrait, ne serait-ce que pour ne pas interrompre cette [170] solennité, se décider à élever une objection, à moins qu'il ne fût encore plus solennel de s'en abstenir et que ton exhortation cérémonieuse n'eût en vue que de m'imposer indirectement le silence. Pour qu'au moins la nature de mon objection n'ait pas dans cette atmosphère d'effet perturbateur, je m'en vais la retirer de cette solennité qui est, à mon sens, un des signes par quoi une génération tardive se distingue par rapport à la génération contemporaine. Car je me rends bien compte, que la génération contemporaine doit percevoir et ressentir profondément la douleur qui réside dans le devenir d'un tel paradoxe ou, comme tu dis, dans cette implantation du dieu dans la vie humaine ; mais, peu à peu, il faut pourtant que ce nouvel ordre de choses s'impose victorieusement, et finalement viendra l'heureuse génération qui, parmi des chants joyeux, récoltera le fruit du grain qui a été autrefois semé dans les larmes par la première. Mais cette génération triomphante qui passe à travers la vie accompagnée de chants et de musique, elle est pourtant bien différente de la première et des générations anciennes ? » – « Oui, elle en diffère incontestablement, et peut-être tellement qu'elle ne garde rien de cette ressemblance qui est la condition nécessaire pour nous occuper d'elle, et pour que notre effort en vue de la réaliser ne soit pas compromis par cette différence. Mais une telle génération qui passe, comme tu dis, à travers la vie parmi les chants et la musique et qui me rappelle, si j'ai bonne mémoire, la traduction (en style d'étudiant et imprégné de l'ancien esprit Scandinave et de la bière) d'un passage de la Bible par un génie assez connu ¹⁴⁰ – serait-elle vraiment croyante ? En vérité si jamais la foi a eu l'idée de faire ainsi, *en masse* ¹⁴¹, une marche triomphale, ce ne serait pas la peine d'autoriser personne à chanter des refrains satiriques, [171] si les gens se taisaient on n'en percevrait pas moins au-dessus de ce cortège insensé un rire strident comme ces sons

¹⁴⁰ Allusion à la traduction de l'Épître aux Éphésiens (5, 19) par Grundtvig. (N.d.T.)

¹⁴¹ En français dans le texte. (N.d.T.)

moqueurs ¹⁴² que la nature fait entendre à Ceylan ; car la foi qui triomphe est la chose la plus ridicule du monde. Si la génération contemporaine de croyants n'a pas eu le temps de triompher, aucune génération ne l'aura ; car le devoir reste le même et la foi est toujours militante ; mais aussi longtemps qu'il y a encore lutte, il y a possibilité de défaite ; qu'on ne triomphe donc en ce qui concerne la foi jamais avant le temps, c'est-à-dire jamais dans le temps ; car où trouver le temps d'écrire des chants de triomphe ou l'occasion de les chanter ! Si cela arrivait, ce serait comme une armée prête au combat qui, au lieu d'attaquer, regagnerait triomphalement les casernes de la ville. – Même si personne ne riait, même si toute la génération contemporaine sympathisait avec cet abracadabra – le rire étranglé de l'existence ne fuserait-il pas du côté où on l'attendrait le moins ! Aussi bien ces soi-disant croyants des générations postérieures n'agiraient-ils pas d'une façon analogue, sinon pire, que le contemporain qui, ne voulant pas que le dieu fût humilié et méprisé (chap. II), le suppliait en vain ? Car ce soi-disant croyant des générations tardives ne voudrait même pas se contenter pour lui-même de bassesse et de mépris, de la folie militante, mais ne demanderait pas mieux que de croire si cela pouvait se faire avec chants et musique. À un tel homme le dieu sans doute ne dirait pas, il ne pourrait même pas dire, comme à ce contemporain : ainsi tu n'aimes que le Tout-Puissant qui fait des miracles, non celui qui s'est humilié à ta ressemblance. Et ici, je veux m'interrompre. Même si j'étais un meilleur dialecticien que je ne suis, il faudrait pourtant que je m'arrête ; et au fond, c'est justement l'inébranlable adhésion à l'absolu et aux distinctions absolues qui fait de quelqu'un [172] un bon dialecticien ; c'est ce qu'on a complètement perdu de vue à notre époque en abolissant le principe de contradiction, sans voir, bien qu'Aristote ¹⁴³ eût mis ce point en relief, que cette proposition – que le principe de contradiction est aboli – est basée sur le principe de contradiction, car autrement la proposition contraire – qu'il n'est pas aboli – serait également vraie. – Une seule remarque encore, au sujet de tes nombreuses allusions aux propos empruntés que je mêlerais à mes dires. Que ce soit le cas, je ne le nie pas, et je ne veux pas nier non plus que je l'aie fait intentionnellement et que dans

¹⁴² Cf. Schubert : *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (p. 376, 2e éd.). (N.d.T.)

¹⁴³ *Métaphysique*, III, 4. (N.d.T.)

une suite à cette brochure, si jamais je l'écris, je me propose d'appeler la chose par son vrai nom et de revêtir le problème d'un costume historique. Si jamais j'écris une suite ; car un faiseur de brochures comme moi n'a – comme tu l'as sans doute entendu dire – aucun sérieux, comment alors voudrais-je finalement affecter d'en avoir pour plaire aux hommes en leur faisant une promesse peut-être considérable. Écrire une brochure est en effet de la frivolité – mais louer le système, voilà qui est sérieux ; et plus d'un, par là, est devenu un homme tout ce qu'il y a de plus sérieux, à ses propres yeux en même temps qu'aux yeux des autres. Pourtant le costume historique de cette suite se laisse apercevoir sans difficulté. Comme on sait, le christianisme est, en effet, le seul phénomène historique qui, malgré l'historique, que dis-je ? justement par l'historique, a voulu être pour l'individu le point de départ de sa certitude éternelle, a voulu l'intéresser autrement que d'une façon purement historique, a voulu fonder son salut sur quelque chose d'historique. Aucune philosophie (qui n'est que pour la pensée), aucune mythologie (qui n'est que pour l'imagination), aucun savoir historique (qui est pour la mémoire), n'a eu cette idée dont on peut dire dans l'occurrence en toute [173] ambiguïté qu'elle n'est née dans aucun cœur d'homme ¹⁴⁴. Cela, néanmoins, j'ai voulu l'oublier jusqu'à un certain point et, me servant de l'arbitraire illimité d'une hypothèse, j'ai supposé que le tout n'était qu'une idée burlesque de mon cru, que je n'ai pourtant pas voulu abandonner avant de l'avoir examinée à fond. Les moines n'ont jamais fini de raconter l'histoire du monde parce qu'ils commençaient toujours avec la création ; si, pour parler du rapport entre christianisme et philosophie, il faut commencer par raconter ce qui a été dit antérieurement, comment, alors, arriverait-on je ne dis pas à finir mais même à commencer ? Car l'histoire, n'est-ce pas, ne cesse de s'accroître. Si l'on doit commencer avec Ponce Pilate, « ce grand penseur, ce sage, *executor* ¹⁴⁵ *Novi Testamenti* », qui n'a pas été sans rendre des services, à sa manière, au christianisme et à la philosophie, bien qu'il n'ait pas inventé la médiation ; et si l'on doit, en commençant par lui, attendre la parution de quelque ouvrage décisif

¹⁴⁴ I Corinthiens, 2, 9. (N.d.T.)

¹⁴⁵ Cf. Hamann : *Werke*, IV, p. 274. (N.d.T.)

(peut-être le système) dont on a déjà plusieurs fois, *ex cathedra* ¹⁴⁶, publié les bans, comment alors peut-on en venir à commencer ?

MORALE.

Ce projet va indiscutablement plus loin que le socratisme, on le voit sur tous les points. Qu'il en soit, ou non, plus vrai est une toute autre question qui ne peut se laisser résoudre tout d'une haleine, puisqu'on a admis ici un nouvel organe : la foi, et une nouvelle présupposition : la conscience du péché, une nouvelle décision : l'instant, et un nouveau maître : le dieu dans le temps ; sans eux, je n'aurais certainement pas osé me présenter pour passer [174] l'inspection du grand ironiste admiré depuis des millénaires et dont je m'approche, autant que personne, le cœur battant d'enthousiasme. Mais, aller plus loin que Socrate quand on dit essentiellement la même chose que lui, moins bien seulement, voilà qui, à tout le moins, n'est pas socratique.

¹⁴⁶ De l'Église ou de l'Université. (*N.d.T.*)

[175]

Les miettes philosophiques.

NOTES

[Retour à la table des matières](#)

Pour faciliter la consultation des notes en fin de texte, nous les avons toutes converties, dans cette édition numérique des Classiques des sciences sociales, en notes de bas de page. JMT.

[176]

[177]

[178]

[179]

[180]

[181]

[182]

[183]

Les miettes philosophiques. Table des matières

[184]

[185]

Quatrième de couverture

Avis aux lecteurs [7]

Préface du traducteur [9]

Avant-propos [27]

Chapitre I. Projet idéal [39]

Chapitre II. Le dieu comme maître et sauveur, *essai poétique* [59]

Chapitre III. Le paradoxe absolu, *une chimère métaphysique* [79]

Annexe : Le scandale provoqué par le paradoxe *une illusion acoustique* [93]

Chapitre IV. La contemporanéité du disciple [103]

Intermède : Le passé est-il plus nécessaire que l'avenir ? *ou* pour être devenu réel le possible en est-il devenu plus nécessaire qu'il ne l'était ? [123]

1. *Le devenir* [124]

2. *L'historique* [127]

3. *Le passé* [128]

4. *Intellection du passé* [131]

Annexe : Application [141]

Chapitre V. Disciple de seconde main [147]

1. *Le disciple de seconde main dans sa différence d'avec lui-même* [149]

2. *La question du disciple de seconde main* [160]

NOTES [175]

Fin du texte