

Søren Kierkegaard

Traité du désespoir

TRADUIT DU DANOIS

PAR KNUD FERLOV
ET JEAN-J. GATEAU

Gallimard

La maladie mortelle

*Un exposé psychologique chrétien
pour l'édification et le réveil*

par Anti Climacus

édité par S. Kierkegaard.

Copenhague
1849

Préface.

Il se peut qu'à plus d'un cette forme d'« exposé » paraisse singulière ; qu'elle leur semble trop sévère pour édifier, trop édifiante pour avoir une rigueur spéculative. Trop édifiante, je ne sais ; trop sévère, je ne crois pas ; et si vraiment celle-ci l'était, ce serait à mon sens une faute. La question n'est pas qu'elle ne puisse édifier tout le monde, car nous ne sommes pas tous à même de la pouvoir suivre ; mais, ici, que de nature elle soit édifiante. La règle chrétienne, en effet, veut que tout, tout serve à édifier. Une spéculation qui n'y aboutit point est, du coup, a-chrétienne. Un exposé chrétien doit toujours rappeler des propos de médecin au chevet d'un malade ; sans besoin même d'être profane pour les comprendre, on ne doit jamais oublier l'endroit où ils sont tenus.

Cette intimité de toute pensée chrétienne avec la vie (en contraste avec les distances que garde la spéculation) ou encore ce côté éthique du christianisme implique précisément qu'on édifie, et un écart radical, une différence de nature, sépare un exposé de ce genre, nonobstant d'ailleurs sa rigueur, de cette sorte de spéculation qui se veut « impartiale » et dont le soi-disant héroïsme sublime, bien loin d'en être, tout au contraire n'est pour le chrétien qu'une manière d'inhumaine curiosité. Oser à fond être soi-même, oser réaliser un individu, non tel ou tel, mais celui-ci, isolé devant Dieu, seul dans l'immensité de son effort et de sa responsabilité : c'est là l'héroïsme chrétien, et, avouons sa rareté probable ; mais en est-ce que de se leurrer en se cantonnant dans l'humanité pure, ou de jouer à qui s'émerveillera devant l'histoire universelle ? Toute connaissance chrétienne, si stricte du reste qu'en soit la forme, est inquiétude et doit l'être ; mais cette inquiétude même édifie. L'inquiétude est le vrai comportement envers la vie, envers notre réalité personnelle et, par suite, pour le chrétien, elle est le sérieux par excellence ; la hauteur des sciences impartiales, bien loin d'être un sérieux encore supérieur, n'est, pour lui, que farce et vanité. Mais le sérieux, vous dis-je, est l'édifiant.

En un sens donc ce petit livre, un étudiant de théologie eût pu l'écrire, quoique, en un autre peut-être, n'importe quel professeur n'aurait pu l'entreprendre.

Mais, tel quel, l'accoutrement de ce traité n'est du moins pas irréfléchi, ni sans avoir non plus des chances de justesse psychologique. Il existe bien un style plus solennel, mais la solennité à ce degré n'a plus guère de sens et du fait de l'habitude tombe aisément dans l'insignifiance.

Pour le reste une seule remarque encore, sans doute superflue, mais que je commettrai cependant : je tiens une fois pour toutes à faire observer l'acception qu'a le désespoir dans toutes les pages qui suivent ; comme le titre l'indique, il est la maladie, non le remède. C'est là sa dialectique. Comme dans la terminologie chrétienne, la mort exprime bien aussi la pire misère spirituelle, quoique la guérison même soit de mourir, de mourir au monde.

*Herr ! gieb uns blöde Augen
für Dinge, die nichts taugen, und
Augen voller Klarheit in alle deine
Wahrheit.*

Exorde.

« Cette maladie n'est point à mort » (Jean, XI, 4) et cependant Lazare mourut ; mais comme les disciples mécomprenaient la suite : « Lazare, notre ami, s'est endormi, mais je m'en vais le réveiller de son sommeil », le Christ leur dit, sans ambiguïté : « Lazare est mort » (XI, 14). Lazare est donc mort et ce n'était point pourtant une maladie mortelle, c'est un fait qu'il est mort, sans avoir été cependant malade à mort.

Le Christ, évidemment, pensait, ici, à ce miracle qui montrerait aux contemporains, c'est-à-dire à ceux qui peuvent croire, « la gloire de Dieu », à ce miracle qui réveilla Lazare d'entre les morts ; en sorte que « cette maladie, non seulement n'était point à mort, mais, il l'a prédit, à la gloire de Dieu, afin que le fils de Dieu en fût glorifié ».

Mais, quand bien même le Christ n'eût réveillé Lazare, serait-il pas moins vrai que cette maladie, la mort même, n'est point à mort !

Dès que le Christ s'approche du tombeau en criant : « Lazare, lève-toi et sors ! » (XI, 43), nous sommes sûrs que « cette » maladie n'est point à mort. Mais même sans ces mots, rien qu'en s'approchant du tombeau, Lui, qui est « la Résurrection et la Vie » (XI, 25) n'indique-t-il pas que *cette* maladie-là n'est point à mort ? et par l'existence même du Christ, n'est-ce pas l'évidence ? Quel profit, pour Lazare, d'être ressuscité pour devoir finalement mourir ! Quel profit, sans l'existence de Celui qui est la Résurrection et la Vie pour tout homme qui croit en Lui ! Non, ce n'est point par la résurrection de Lazare que *cette* maladie n'est point à mort, c'est parce qu'il est, c'est par Lui. Car dans la langue des hommes la mort est la fin de tout, et, comme ils disent, tant va la vie, tant l'espoir. Mais, pour le chrétien, la mort n'est nullement la fin de tout, ni un simple épisode perdu dans la seule réalité qu'est la vie éternelle ; et elle implique infiniment plus d'espoir que n'en comporte pour nous la vie, même débordante de santé et de force.

Ainsi, pour le chrétien, pas même la mort n'est « la maladie mortelle » et encore moins tout ce qui ressortit aux souffrances temporelles : peines, maladies, misère, détresse, adversités, tortures du corps ou de l'âme, chagrins et deuil. Et de tout ce lot, si lourd, si dur soit-il aux hommes, du moins à ceux qui souffrent, qu'ils aillent disant « la mort n'est pas pire », de tout ce lot pareil aux maladies même quand ce n'en est pas une, rien pour le chrétien n'est maladie mortelle.

Tel est le mode magnanime sur lequel le christianisme apprend au chrétien à penser sur toutes choses ici-bas, y compris la mort. C'est presque comme s'il lui fallait s'enorgueillir d'être fièrement au-dessus de ce que d'ordinaire on traite de malheur, de ce que, d'ordinaire, on dit le pire des maux... Mais en revanche le christianisme a découvert une misère dont l'homme ignore, comme homme, l'existence ; et c'est la maladie mortelle. L'homme naturel a beau dénombrer tout l'horrible — et tout épuiser, le chrétien se rit du bilan. Cette distance de l'homme naturel au chrétien est comme celle de l'enfant à l'adulte : ce dont tremble un enfant, pour l'adulte n'est rien. L'enfant ne sait ce qu'est l'horrible, l'homme le sait, et il en tremble. Le défaut de l'enfance, c'est d'abord de ne pas connaître l'horrible, et en second lieu, suite de son ignorance, de trembler de ce qui n'est pas à craindre. De même l'homme naturel : il ignore où gît réellement l'horreur, ce qui ne l'exempte pourtant pas de trembler, mais c'est de ce qui n'est pas l'horrible qu'il tremble. De même le païen dans son rapport à la divinité ; non seulement il ignore le vrai Dieu, mais encore il adore une idole pour dieu.

Le chrétien est seul à savoir ce qu'est la maladie mortelle. Il tient du christianisme un courage qu'ignore l'homme naturel — courage reçu avec la crainte d'un degré de plus de l'horrible. Certes, le courage nous est toujours donné ; et la crainte d'un danger majeur nous donne le cœur d'en affronter un moindre ; et la crainte infinie d'un unique danger nous rend tous les autres inexistants. Mais l'horrible leçon du chrétien, c'est d'avoir appris à connaître « la Maladie mortelle ».

PREMIERE PARTIE

*La maladie mortelle
est le désespoir*

LIVRE PREMIER

Que le désespoir est la maladie mortelle

CHAPITRE PREMIER

Maladie de l'esprit, du moi, le désespoir peut ainsi prendre trois figures : le désespéré inconscient d'avoir un moi (ce qui n'est pas du véritable désespoir); le désespéré qui ne veut pas être lui-même et celui qui veut l'être.

L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? C'est le moi. Mais alors, le moi ? Le moi est un rapport se rapportant à lui-même, autrement dit il est dans le rapport l'orientation intérieure de ce rapport ; le moi n'est pas le rapport, mais le retour sur lui-même du rapport.

L'homme est un synthèse d'infini et de fini, de temporel et d'éternel, de liberté et de nécessité, bref une synthèse. Une synthèse est le rapport de deux termes. De ce point de vue le moi n'existe pas encore.

Dans un rapport entre deux termes, le rapport entre en tiers comme unité négative et les deux termes se rapportent au rapport, chacun existant dans son rapport au rapport ; ainsi pour ce qui est de l'âme, la relation de l'âme et du corps n'est qu'un simple rapport. Si, au contraire, le rapport se rapporte à lui-même, ce dernier rapport est un tiers positif et nous avons le moi.

Un tel rapport, qui se rapporte à lui-même, un moi, ne peut avoir été posé que par lui-même ou par un autre.

Si le rapport qui se rapporte à lui-même a été posé par un autre, ce rapport, certes, est bien un tiers, mais ce tiers est encore en même temps un rapport, c'est-à-dire qu'il se rapporte à ce qui a posé tout le rapport.

Un tel rapport ainsi dérivé ou posé est le moi de l'homme : c'est un rapport qui se rapporte à lui-même et, ce faisant, à un autre. De là vient qu'il y a deux formes du véritable désespoir. Si notre moi s'était posé lui-même, il n'en existerait qu'une : ne pas vouloir être soi-même, vouloir se débarrasser de son moi, et il ne saurait s'agir de cette autre : la volonté désespérée d'être soi-même. Ce qu'en effet cette formule-ci traduit, c'est la dépendance de l'ensemble du rapport, qui est le moi, c'est-à-dire l'incapacité du moi d'atteindre par ses seules forces à l'équilibre et au repos : il ne le peut, dans son rapport à lui-même, qu'en se rapportant à ce qui a posé l'ensemble du rapport. Bien plus : cette seconde forme de désespoir (la volonté d'être soi) désigne si peu un mode spécial de désespérer, qu'au contraire, tout désespoir se résout finalement en lui et s'y ramène. Si l'homme qui désespère est, ainsi qu'il le croit, conscient de son désespoir, s'il n'en parle en absurde comme d'un fait advenu du dehors (un peu comme quelqu'un qui souffre du vertige et, dupe de ses nerfs, en parle comme d'une lourdeur sur sa tête, comme d'un corps qui serait tombé sur lui, etc., alors que lourdeur ou pression, ce n'est, sans rien d'externe, qu'une sensation interne, retournée), si ce désespéré veut à toutes forces, par lui-même et rien que par lui-même, supprimer le désespoir, il dit qu'il n'en sort pas et que tout son effort illusoire l'y enfonce seulement davantage. La discordance du désespoir n'est pas une simple discordance, mais celle d'un rapport, qui, tout en se rapportant à lui-même, est posé par un autre ; ainsi la discordance de ce rapport, existant en soi, se reflète en outre à l'infini dans son rapport à son auteur.

Voici donc la formule qui décrit l'état du moi, quand le désespoir en est entièrement extirpé : en s'orientant vers lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé.

CHAPITRE II

Désespoir virtuel et désespoir réel

Le désespoir est-il un avantage ou un défaut ? L'un et l'autre en dialectique pure. À n'en retenir que l'idée abstraite, sans penser de cas déterminé, on devrait le tenir pour un avantage énorme. Être passible de ce mal nous place au-dessus de la bête, progrès qui nous distingue bien autrement que la marche verticale, signe de notre verticalité infinie ou du sublime de notre spiritualité. La supériorité de l'homme sur l'animal, c'est donc d'en être passible, celle du chrétien sur l'homme naturel, c'est d'en être conscient, comme sa béatitude est d'en être guéri.

Ainsi, c'est un avantage infini de pouvoir désespérer, et, cependant, le désespoir n'est pas seulement la pire des misères, mais notre perte. D'habitude le rapport du possible au réel se présente autrement, car si c'est un avantage, par exemple, de pouvoir être ce qu'on souhaite, c'en est un encore plus grand de l'être, c'est-à-dire que le passage du possible au réel est un progrès, une montée. Par contre, avec le désespoir, du virtuel au réel on tombe, et la marge infinie d'habitude du virtuel sur le réel mesure ici la chute. C'est donc s'élever que de n'être pas désespéré. Mais notre définition est encore équivoque. La négation, ici, n'est pas la même que de n'être pas boiteux, n'être pas aveugle, etc. Car si ne pas désespérer équivaut au défaut absolu de désespoir, le progrès, alors, c'est le désespoir. Ne pas être désespéré doit signifier la destruction de l'aptitude à l'être : pour qu'un homme vraiment ne le soit pas, il faut qu'à chaque instant il en anéantisse en lui la possibilité. D'habitude le rapport du virtuel au réel est autre. Les philosophes disent bien que le réel, c'est du virtuel détruit ; sans pleine justesse toutefois, car c'est du virtuel comblé, du virtuel agissant. Ici, au contraire, le réel (n'être pas désespéré), une négation par conséquent, c'est du virtuel impuissant et détruit ; d'ordinaire le réel confirme le possible, ici il le nie.

Le désespoir est la discordance interne d'une synthèse dont le rapport se rapporte à lui-même. Mais la synthèse n'est pas la discordance, elle n'en est que le possible, ou encore elle l'implique. Sinon, il n'y aurait trace de désespoir, et désespérer ne serait qu'un trait humain, inhérent à notre nature, c'est-à-dire qu'il n'y aurait pas de désespoir, mais ce ne serait qu'un accident pour l'homme, une souffrance, comme une maladie où l'on tombe, ou comme la mort, notre lot à tous. Le désespoir est donc en nous ; mais si nous n'étions une synthèse, nous ne pourrions désespérer, et si cette synthèse n'avait pas reçu de Dieu en naissant sa justesse, nous le ne pourrions pas non plus.

D'où vient donc le désespoir ? Du rapport où la synthèse se rapporte à elle-même, car Dieu, en faisant de l'homme ce rapport, le laisse comme échapper de sa main, c'est-à-dire que, dès lors, c'est au rapport à se diriger. Ce rapport, c'est l'esprit, le moi, et là gît la responsabilité dont dépend toujours tout désespoir, tant qu'il existe ; dont il dépend en dépit des discours et de l'ingéniosité des désespérés à se leurrer et leurrer les autres, en le prenant pour un malheur — comme dans le cas du vertige que le désespoir, quoique différent de nature, sur plus d'un point rappelle, le vertige étant à l'âme comme le désespoir à l'esprit et fourmillant d'analogies avec lui.

Puis, quand la discordance, le désespoir, est là, s'ensuit-il sans plus qu'elle persiste ? Point du tout ; la durée de la discordance ne vient pas de la discordance, mais du rapport qui se rapporte à lui-même. Autrement dit, chaque fois qu'une discordance se manifeste, et tant qu'elle existe, il faut remonter au rapport.

On dit, par exemple, que quelqu'un attrape une maladie, mettons par imprudence. Puis le mal se déclare, et, dès ce moment, c'est une *réalité*, dont l'origine est de plus en plus du *passé*. On serait un cruel et un monstre de reprocher tout le temps au malade, d'être en train d'attraper la maladie, comme afin de dissoudre à tout instant la réalité du mal en son possible. Eh ! oui ! il l'a attrapée par sa faute, mais ce n'a été qu'une fois sa faute. La persistance du mal n'est qu'une simple conséquence de l'unique fois qu'il l'a attrapée, à laquelle on ne peut, à tout instant, en ramener le progrès ; il l'a attrapée, mais on ne peut pas dire qu'il l'*attrape encore*. Les choses se passent autrement dans le désespoir ; chacun de ses instants réels est à ramener

à sa possibilité, à chaque instant qu'on désespère, on *attrape* le désespoir ; toujours le présent s'évanouit en passé réel, à chaque instant réel du désespoir le désespéré porte tout le possible passé comme un présent. Ceci vient de ce que le désespoir est une catégorie de l'esprit, et s'applique dans l'homme à son éternité. Mais, cette éternité, nous n'en pouvons être quitte de toute éternité ; ni surtout la rejeter d'un seul coup ; à chaque instant où nous sommes sans elle, c'est que nous l'avons rejetée ou que nous la rejetons — mais elle revient, c'est-à-dire qu'à chaque instant que nous désespérons, nous attrapons le désespoir.

Car le désespoir n'est pas une suite de la discordance, mais du rapport orienté sur lui-même. Et ce rapport à soi-même, l'homme n'en peut pas plus être quitte que de son moi, ce qui n'est, du reste, que le même fait, puisque le moi c'est le retour du rapport sur lui-même.

CHAPITRE III

Le désespoir est « la maladie mortelle »

Cette idée de « maladie mortelle » doit être prise en un sens spécial. À la lettre elle signifie un mal dont le terme, dont l'issue est la mort et sert alors de synonyme d'une maladie dont on meurt. Mais ce n'est point en ce sens qu'on peut appeler ainsi le désespoir ; car, pour le chrétien, la mort même est un passage à la vie. À ce compte, aucun mal physique n'est pour lui « maladie mortelle ». La mort finit les maladies, mais n'est pas un terme en elle-même. Mais une « maladie mortelle » au sens strict veut dire un mal qui aboutit à la mort, sans plus rien après elle. Et c'est cela le désespoir.

Mais en un autre sens, plus catégoriquement encore, il est la « maladie mortelle ». Car loin qu'à proprement parler on en meure, ou que ce mal finisse avec la mort physique, sa torture, au contraire, c'est de ne pouvoir mourir, comme dans l'agonie le mourant qui se débat avec la mort sans pouvoir mourir. Ainsi être *malade à mort*, c'est ne pouvoir mourir, mais ici la vie ne laisse d'espérer, et la désespérance, c'est le manque du dernier espoir, le manque de la mort. Tant qu'elle est le suprême risque, on espère en la vie ; mais quand on découvre l'infini de l'autre danger, on espère dans la mort. Et quand le danger grandit tant que la mort devient l'espoir, le désespoir c'est la désespérance de ne pouvoir même mourir.

Dans cette ultime acception le désespoir est donc la « maladie mortelle », ce supplice contradictoire, ce mal du moi : éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort. Car mourir veut dire que tout est fini, mais mourir la mort signifie vivre sa mort ; et la vivre un seul instant, c'est la vivre éternellement. Pour qu'on meure de désespoir comme d'une maladie, ce qu'il y a d'éternel en nous, dans le moi, devrait pouvoir mourir, comme fait le corps de maladie. Chimère ! Dans le désespoir le mourir se change continuellement en vivre.

Qui désespère ne peut mourir ; « comme un poignard ne vaut rien pour tuer des pensées », jamais le désespoir, ver immortel, inextinguible feu, ne dévore l'éternité du moi, qui est son propre support. Mais cette destruction d'elle-même qu'est le désespoir est impuissante, et ne parvient à ses fins. Sa volonté propre c'est de se détruire, mais c'est ce qu'elle ne peut, et cette impuissance même est une seconde forme de destruction d'elle-même, où le désespoir manque une seconde fois son but, la destruction du moi ; c'est, au contraire, une accumulation d'être ou la loi même de cette accumulation. C'est là l'acide, la gangrène du désespoir, ce supplice dont la pointe, tournée vers l'intérieur, nous enfonce toujours plus dans une autodestruction impuissante. Loin de consoler le désespéré, tout au contraire l'échec de son désespoir à le détruire est une torture, qui ravive sa rancune, sa dent ; car c'est en accumulant sans cesse dans le présent du désespoir passé, qu'il désespère de ne pouvoir se dévorer ni se défaire de son moi, ni s'anéantir. Telle est la formule d'accumulation du désespoir, la poussée de la fièvre dans cette maladie du moi.

L'homme qui désespère a un *sujet* de désespoir, c'est ce qu'on croit un moment, pas plus ; car déjà surgit le vrai désespoir, la vraie figure du désespoir. En désespérant d'une chose, au fond l'on désespérait de *soi* et, maintenant, l'on veut se défaire de son moi. Ainsi, quand l'ambitieux qui dit « Être César ou rien » n'arrive pas à être César, il en désespère. Mais ceci a un autre sens, c'est de n'être point devenu César, qu'il ne supporte plus d'être lui-même. Ce n'est donc pas de n'être point devenu César qu'au fond il désespère, mais de ce moi qui ne l'est point devenu. Ce même moi autrement qui eût fait toute sa joie, joie d'ailleurs non moins désespérée, le lui voilà maintenant plus insupportable que tout. À y regarder de plus près, l'insupportable, pour lui, n'est pas de n'être point devenu César, mais c'est ce moi qui ne l'est pas devenu ; ou plutôt ce qu'il ne supporte point, c'est de ne pouvoir pas se défaire de son moi. Il l'eût pu, s'il était devenu César ; mais il ne l'est devenu et notre désespéré n'en peut plus être quitte. Dans son essence, son désespoir ne varie pas, car il ne possède pas son moi, il n'est pas lui-même. Il ne le serait pas devenu, il est vrai, en devenant César, mais il se fût défait de son moi ; en ne devenant pas

César, il désespère de ne pouvoir en être quitte. C'est donc une vue superficielle de dire d'un désespéré (faute sans doute d'en avoir jamais vu, ni même de s'être vu), comme si c'était son châtiment, qu'il détruit son moi. Car c'est justement ce dont, à son désespoir, à son supplice, il est incapable, puisque le désespoir a mis le feu à quelque chose de réfractaire, d'indestructible en lui, au moi.

Désespérer d'une chose n'est donc pas encore du véritable désespoir, c'en est le début, il couve, comme disent d'un mal les médecins. Puis le désespoir se déclare : on désespère de soi. Regardez une jeune fille désespérée d'amour, c'est-à-dire de la perte de son ami, mort ou volage. Cette perte n'est pas du désespoir déclaré, mais c'est d'elle-même qu'elle désespère. Ce moi, dont elle se fût défait, qu'elle eût perdu sur le mode le plus délicieux s'il était devenu le bien de « l'autre », maintenant ce moi fait son ennui, puisqu'il doit être un moi sans « l'autre ». Ce moi qui eût été — d'ailleurs en un autre sens aussi désespéré — pour elle son trésor, maintenant lui est un vide abominable, quand « l'autre » est mort, ou comme une répugnance, puisqu'il lui rappelle l'abandon. Essayez donc d'aller lui dire : « Ma fille tu te détruis », et vous entendrez sa réponse : « Hélas ! non, ma douleur, justement, c'est de n'y parvenir. »

Désespérer de soi, désespéré, vouloir se défaire de soi, telle est la formule de tout désespoir et la seconde : désespéré, vouloir être soi-même, se ramène à elle, comme nous avons ramené plus haut (voir Chap. I) au désespoir où l'on veut être soi, celui où l'on refuse de l'être. Qui désespère veut, dans son désespoir, être lui-même. Mais alors, c'est qu'il ne veut pas se débarrasser de son moi ? En apparence, non ; mais à y regarder de près, on retrouve bien toujours la même contradiction. Ce moi, que ce désespéré veut être, est un moi qu'il n'est point (car vouloir être le moi qu'il est véritablement, c'est le contraire même du désespoir), ce qu'il veut, en effet, c'est détacher son moi de son auteur. Mais, ici, il échoue malgré qu'il désespère, et, nonobstant tous les efforts du désespoir, cet Auteur reste le plus fort et le contraint d'être le moi qu'il ne veut être. Mais ce faisant l'homme désire toujours se défaire de son moi, du moi qu'il est, pour devenir un moi de sa propre invention. Être ce « moi » qu'il veut eût fait toutes ses délices — quoique

en un autre sens son cas aurait été aussi désespéré — mais cette sienne contrainte d'être ce moi qu'il ne veut être, c'est son supplice : il ne peut se débarrasser de lui-même.

Socrate prouvait l'immortalité de l'âme par l'impuissance de la maladie de l'âme (le péché) à la détruire, comme la maladie fait du corps. On peut de même démontrer l'éternité de l'homme par l'impuissance du désespoir à détruire le moi, par cette atroce contradiction du désespoir. Sans éternité en nous-mêmes nous ne pourrions désespérer ; mais s'il pouvait détruire le moi, il n'y aurait pas non plus alors de désespoir.

Tel est le désespoir, ce mal du moi, « la Maladie mortelle ». Le désespéré est un malade à mort. Plus qu'en aucun autre mal, c'est au plus noble de l'être qu'ici le mal s'attaque ; mais l'homme n'en peut mourir. La mort n'est pas ici le terme du mal, elle est ici un terme interminable. Nous sauver de ce mal, la mort même ne le peut, car ici le mal avec sa souffrance et... la mort, c'est de ne pouvoir mourir.

C'est là l'état de désespoir. Et le désespéré a beau ne pas s'en douter, il a beau réussir (surtout vrai dans le désespoir qui s'ignore) à perdre son moi, et à le perdre si bien qu'on n'en voie plus de traces : l'éternité fera quand même éclater le désespoir de son état, et le clouera à son moi ; ainsi le supplice reste toujours de ne pouvoir se défaire de soi-même, et l'homme découvre bien alors toute son illusion d'avoir cru s'en défaire. Et pourquoi s'étonner de cette rigueur ? puisque ce moi, notre avoir, notre être, est à la fois la suprême concession infinie de l'Éternité à l'homme et sa créance sur lui.

LIVRE II

L'universalité du désespoir

Comme il n'y a, au dire des docteurs, personne peut-être d'entièrement sain, on pourrait dire aussi en connaissant bien l'homme, qu'il n'en est pas un seul exempt de désespoir, en qui n'habite au fond une inquiétude, un trouble, une désharmonie, une crainte d'on ne sait quoi d'inconnu ou qu'il n'ose même connaître, une crainte d'une éventualité extérieure ou une crainte de lui-même ; ainsi comme disent les médecins d'une maladie, l'homme couve dans l'esprit un mal dont, par éclairs, à de rares fois, une peur inexplicable lui révèle la présence interne. Et dans tous les cas nul n'a jamais vécu et ne vit hors de la chrétienté sans être désespéré, ni dans la chrétienté personne, s'il n'est un vrai chrétien ; car, à moins de l'être intégralement, il reste toujours en lui un grain de désespoir.

A plus d'un cette vue-là fera sans doute l'effet d'un paradoxe, d'une exagération, également d'une idée noire et décourageante. Il n'en est rien pourtant. Loin d'assombrir, elle tente d'éclairer au contraire ce qu'on laisse d'habitude dans une certaine pénombre ; loin d'abattre, elle exalte, puisqu'elle considère toujours l'homme d'après l'exigence suprême que sa destinée lui fait : d'être un esprit ; enfin, bien loin d'être une boutade en l'air, c'est une vue fondamentale et parfaitement logique, et par suite qui n'exagère pas.

Par contre la conception courante du désespoir en reste à l'apparence, elle n'est qu'une vue superficielle, non pas une conception. Elle prétend que chacun de nous soit le premier à savoir s'il est désespéré ou non. L'homme qui se dit désespéré, elle croit qu'il l'est, mais il suffit qu'on ne croie pas l'être, pour qu'on ne passe pas non plus pour l'être. On raréfie ainsi le désespoir, quand, en réalité, il est universel. Le rare ce n'est pas d'être désespéré, au contraire, le rare, le rarissime, c'est vraiment de ne pas l'être.

Mais le jugement du vulgaire ne comprend pas grand-chose au désespoir. Ainsi (pour ne citer qu'un cas, qui, si on le comprend bien, fait rentrer des milliers de millions d'hommes sous la rubrique du désespoir) ce que ne voient la plupart, c'est que c'est justement une forme de désespoir que de n'être désespéré, que d'être inconscient de l'être. Au fond, quand il définit le désespoir, le vulgaire fait la même erreur que lorsqu'il vous décrète malade ou bien portant... mais une erreur, ici, bien plus profonde, car il sait encore infiniment moins à quoi s'en tenir sur ce qu'est l'esprit (et sans le savoir, on ne comprend rien au désespoir) qu'en fait de santé et de maladie. D'ordinaire, quelqu'un qui ne se dit pas malade, on le croit bien portant, et plus encore, si c'est lui qui dit aller bien. Les médecins, par contre, considèrent autrement les maladies. Pourquoi ? Parce qu'ils ont une idée précise et développée de la bonne santé, et qu'ils se règlent sur elle pour juger notre état. Ils savent qu'aussi bien que des maladies imaginaires, il y a des bonnes santés imaginaires ; aussi donnent-ils alors des remèdes pour faire éclater le mal. Car toujours, dans le médecin, il y a un praticien, qui ne se fie qu'à moitié à ce que nous racontons de notre état. Si l'on pouvait se fier sans réserve à toutes nos impressions individuelles, comment nous sommes, où nous souffrons, etc., le rôle du médecin ne serait qu'une illusion. Il n'a pas, en effet, qu'à prescrire des remèdes, mais d'abord à reconnaître le mal et donc, avant tout, à savoir, si tel est réellement malade, qui se l'imagine, ou si tel, qui se croit bien-portant, au fond n'est pas malade. De même le psychologue en face du désespoir. Il sait ce qu'est le désespoir, il le connaît et ne se contente donc pas des dires de quelqu'un qui ne se croit pas ou se croit désespéré. N'oublions pas, en effet, qu'en un certain sens même ceux qui disent l'être ne le sont pas toujours. Le désespoir est aisé à singer, on peut se tromper et pour du désespoir, phénomène de l'esprit, prendre toutes sortes d'abattements sans suite, de déchirements qui passent, sans y aboutir. Toutefois le psychologue ne laisse pas, là aussi, d'en retrouver des formes ; il voit bien, certes, que c'est de l'affectation, mais cette singerie même, c'est encore du désespoir ; il n'est pas dupe non plus de tous ces abattements sans portée, mais leur insignifiance même c'est encore du désespoir !

Également le vulgaire ne voit pas que le désespoir, en tant que mal spirituel, est autrement dialectique que ce qu'on appelle d'ordinaire une maladie. Mais cette dialectique, à la bien comprendre, elle englobe encore des milliers d'hommes dans la catégorie du désespoir. Si quelqu'un, en effet, dont il a vérifié à un moment donné la bonne santé, tombe ensuite malade, le médecin a le droit de dire de lui qu'il *était* alors bien-portant et qu'il *est* maintenant malade. Il en va autrement du désespoir. Son apparition montre déjà sa préexistence. Par suite on ne peut jamais se prononcer sur quelqu'un, qui n'a pas été sauvé pour avoir désespéré. Car l'événement même qui le jette au désespoir, manifeste aussitôt que toute sa vie passée était du désespoir. Tandis qu'on ne saurait dire quand quelqu'un a la fièvre, qu'il est clair, à présent, qu'il l'a toujours eue auparavant. Mais le désespoir est une catégorie de l'esprit, suspendue à l'éternité, et par conséquent un peu d'éternité entre dans sa dialectique.

Le désespoir n'a pas seulement une autre dialectique qu'une maladie, mais tous ses symptômes mêmes sont dialectiques et c'est pourquoi le vulgaire a tant de chances de se tromper lorsqu'il se mêle de trancher si vous êtes ou non désespéré. Ne pas l'être, en effet, peut très bien signifier : qu'on l'est, ou encore : que, l'ayant été, on s'en est sauvé. Être rassuré et calme peut signifier qu'on l'est, ce calme même, cette sécurité peuvent être du désespoir ; et marquer également, quand on l'a surmonté, la paix qu'on a acquise. L'absence de désespoir n'équivaut pas à l'absence d'un mal ; car ne pas être malade n'indique jamais qu'on l'est, tandis que n'être pas désespéré peut être le signe même qu'on l'est. Il n'en va donc pas de même que dans une maladie où le malaise alors est la maladie même. Aucune analogie. Le malaise même est ici dialectique. Ne l'avoir jamais senti, c'est le désespoir même.

La raison en est, qu'à le considérer comme esprit (et pour parler de désespoir c'est toujours sous cette catégorie qu'on doit le faire), l'homme ne cesse jamais d'être dans un état critique. Pourquoi ne parle-t-on de crise que pour les maladies et non pour la santé ? Parce qu'avec la santé physique on reste dans l'immédiat, il n'y a de dialectique qu'avec la maladie et l'on peut alors parier de crise. Mais au spirituel, ou lorsqu'on regarde

l'homme sous cette catégorie, maladie et santé sont l'une et l'autre critiques, et il n'est pas de santé immédiate de l'esprit.

Par contre, dès qu'on se détourne de la destinée spirituelle (et sans elle on ne saurait parler de désespoir) pour ne plus voir dans l'homme qu'une simple synthèse d'âme et de corps, la santé redevient une catégorie immédiate et c'est la maladie, du corps ou de l'âme, qui devient la catégorie dialectique. Mais le désespoir justement c'est l'inconscience où sont les hommes de leur destinée spirituelle. Même le plus beau pour eux et le plus adorable, la féminité dans la fleur de l'âge, toute paix, harmonie et joie, est quand même du désespoir. C'est du bonheur, en effet, mais du bonheur, est-ce une catégorie de l'esprit ? Nullement. Et en son fond, jusqu'en son tréfonds le plus secret, l'angoisse aussi l'habite qui est du désespoir et qui ne veut que s'y cacher, le désespoir n'ayant pas de place de prédilection plus chère qu'au fin fond du bonheur. Toute innocence, nonobstant sa sécurité et sa paix illusoire, est de l'angoisse, et jamais l'innocence n'a si peur, que quand son angoisse manque d'objet ; jamais la pire description d'une horreur n'épouvante l'innocence comme la réflexion sait le faire d'un mot adroit, presque tombé par mégarde, mais pourtant calculé sur quelque vague danger ; oui, la pire épouvante à faire à l'innocence, c'est de lui insinuer, sans y toucher, qu'elle sait bien elle-même de quoi il retourne. Et c'est vrai qu'elle l'ignore, mais jamais la réflexion n'a de pièges plus subtils et plus sûrs que ceux qu'elle forme de rien, et jamais elle n'est plus elle-même que quand elle n'est... rien. Seule une réflexion acérée ou mieux, une grande foi, sauraient endurer de réfléchir le néant, c'est-à-dire de réfléchir l'infini. Ainsi le plus beau même et le plus adorable, la féminité dans la fleur de son âge est pourtant du désespoir, du bonheur. Aussi cette innocence ne suffit-elle guère pour traverser la vie. Si l'on n'a jusqu'au bout que ce bonheur pour bagage, on n'est guère avancé, puisque c'est là du désespoir. Justement, en effet, parce qu'il n'est que dialectique, le désespoir est la maladie, peut-on dire, que le pire des malheurs est de n'avoir pas eue... et c'est une chance divine de l'attraper, quoiqu'elle soit de toutes la plus nocive, quand on ne veut en guérir. Tant il est vrai que, sauf en ce cas, guérir est un bonheur, et que c'est la maladie le malheur.

Le vulgaire a donc très grand tort de voir une exception dans le désespoir, c'est, au contraire, la règle. Et loin, comme il suppose, que tous ceux qui ne se croient ou ne se sentent pas l'être ne soient désespérés, et que ne le soient que ceux qui disent l'être, bien au contraire, l'homme, qui sans singerie affirme son désespoir, n'est pas si loin d'être guéri, il en est même plus près — d'un degré dialectique — que tous ceux qu'on ne croit pas et qui ne se croient non plus désespérés. Mais la règle justement, et le psychologue ici me l'accordera sans doute, c'est que la plupart des gens vivent sans grande conscience de leur destinée spirituelle... de là toute cette fausse insouciance, ce faux contentement de vivre, etc., qui est le désespoir même. Mais de ceux qui se disent désespérés, en règle générale, les uns, c'est qu'ils ont eu en eux assez de profondeur pour prendre conscience de leur destinée spirituelle, et les autres, c'est que de durs événements ou d'après décisions les ont portés à s'en apercevoir; hormis eux, il n'y en a guère d'autres — car il doit être plutôt rare celui qui réellement n'est pas désespéré.

Oh ! je sais bien tout ce qui se dit de la détresse humaine... et j'y prête l'oreille, j'en ai aussi connu plus d'un cas de près ; que ne dit-on pas d'existences gâchées ! Mais seule se gaspille celle que leurrent tant les joies ou les peines de la vie, qu'elle n'arrive jamais comme un gain décisif pour l'éternité, à la conscience d'être un esprit, un moi, autrement dit jamais à remarquer ou à ressentir à fond l'existence d'un Dieu ni qu'elle-même, « elle », son moi, existe pour ce Dieu ; mais cette conscience, ce gain de l'éternité, ne s'obtient qu'au-delà du désespoir. Et cette autre misère ! tant d'existences frustrées d'une pensée qui est la béatitude des béatitudes ! Dire, hélas ! qu'on s'amuse ou qu'on amuse les foules avec tout, sauf ce qui compte ! qu'on les entraîne à gaspiller leurs forces sur les tréteaux de la vie sans leur rappeler jamais cette béatitude ! qu'on les pousse en troupes... et les trompe au lieu de les disperser, d'isoler chaque individu, afin qu'il s'applique seul à gagner le but suprême ; le seul qui vaille qu'on vive et qui ait de quoi nourrir toute une vie éternelle. Devant cette misère-là je pourrais bien pleurer toute une éternité ! Mais un signe horrible de plus pour moi de cette maladie, la pire de toutes,

c'est son secret. Non pas seulement le désir et les efforts heureux pour la cacher de celui qui en souffre, non pas seulement qu'elle puisse loger en lui sans que personne, personne ne la découvre, non ! mais encore qu'elle puisse si bien se dissimuler dans l'homme qu'il n'en sache même rien ! Et, vidé le sablier, le sablier terrestre, et tombés tous les bruits du siècle, et finie notre agitation forcenée et stérile, quand à l'entour de toi tout est silence, comme dans l'éternité — homme ou femme, riche ou pauvre, subalterne ou seigneur, heureux ou malheureux, que ta tête ait porté l'éclat de la couronne ou, perdu chez les humbles, que tu n'aies eu que les peines et les sueurs des jours, qu'on célèbre ta gloire tant que durera le monde ou qu'oublié, sans nom, tu suives la foule sans nombre anonymement ; que cette splendeur qui t'enveloppa ait passé toute peinture humaine, ou que les hommes t'aient frappé du plus dur des jugements, du plus avilissant, qui que tu aies été, avec toi comme avec un chacun de tes millions de semblables, l'éternité ne s'enquerra que d'une chose : si ta vie fut ou non du désespoir, et si, désespéré, tu ne te savais point l'être, ou si, ce désespoir, tu l'enfouissais en toi, comme un secret d'angoisse, comme le fruit d'un amour coupable, ou encore si, en horreur aux autres, désespéré, tu hurlais de rage. Et, si ta vie n'a été que désespoir, qu'importe alors le reste ! victoires ou défaites, pour toi tout est perdu, l'éternité ne t'avoue point pour sien, elle ne t'a point connu ou pis encore, t'identifiant, elle te cloue à ton moi, ton moi de désespoir !

LIVRE III

Personnifications du désespoir

On peut dégager abstraitement les diverses personnifications du désespoir en scrutant les facteurs de cette synthèse qu'est le moi. Le moi est formé d'infini et de fini. Mais sa synthèse est un rapport, qui, quoique dérivé, se rapporte à lui-même, ce qui est la liberté. Le moi est liberté. Mais la liberté est la dialectique des deux catégories du possible et du nécessaire.

Il n'en faut pas moins considérer le désespoir, surtout sous la catégorie de la conscience : s'il est conscient ou non, il diffère de nature. À s'en tenir au concept il l'est certes toujours ; mais de là ne s'ensuit pas que l'individu qu'habite le désespoir, et qu'en principe on devrait donc appeler désespéré, ait conscience de l'être. Ainsi la conscience, la conscience intérieure, est le facteur décisif. Décisif toujours quand il s'agit du moi. Elle en donne la mesure. Plus il y a de conscience, plus il y a de moi ; car plus elle croît, plus croît la volonté, et plus il y a de volonté, plus il y a de moi. Chez un homme sans vouloir, le moi n'existe pas ; mais plus il en a, plus il a également conscience de lui-même.

CHAPITRE PREMIER

*Du désespoir considéré non sous l'angle de la conscience
mais seulement selon les facteurs de la synthèse du moi*

a) LE DESESPOIR VU SOUS LA DOUBLE CATEGORIE DU FINI ET DE L'INFINI

Le moi est la synthèse consciente d'infini et de fini qui se rapporte à elle-même et dont le but est de devenir elle-même, ce qui ne peut se faire qu'en se rapportant à Dieu. Mais devenir soi-même, c'est devenir concret, ce qu'on ne devient pas dans le fini ou dans l'infini, puisque le concret à devenir est une synthèse. L'évolution consiste donc à s'éloigner indéfiniment de soi-même dans une « infinisation » du moi, et à revenir indéfiniment à soi-même dans la « finisation ». Par contre le moi qui ne devient pas lui-même reste, à son insu ou non, désespéré.

Pourtant à tout instant de son existence le moi est en devenir, car le moi *κατα δυναμιν* (en puissance) n'existe pas réellement et n'est que ce qui doit être. Tant qu'il n'arrive donc pas à devenir lui-même, le moi n'est pas lui-même ; mais ne pas être soi, c'est le désespoir.

α) Le désespoir de l'infinitude, ou le manque de fini.

Ceci tient à la dialectique de la synthèse du moi, où l'un des facteurs ne cesse d'être son propre contraire. On ne peut donner de définition directe (non dialectique) d'aucune forme de désespoir, il faut toujours qu'une forme reflète son contraire. On peut peindre sans dialectique l'état du désespéré dans le désespoir, comme font les poètes en le laissant parler lui-même. Mais le désespoir ne se définit que par son contraire ; et pour qu'elle ait une valeur d'art l'expression doit alors avoir dans

le coloris comme un reflet dialectique du contraire. Dans toute vie humaine donc qui se croit déjà infinie ou qui veut l'être, chaque instant même est désespoir. Car le moi est une synthèse de fini qui délimite et d'infini qui illimite. Le désespoir qui se perd dans l'infini est donc de l'imaginaire, de l'informe ; car le moi n'a de santé et n'est franc de désespoir, que parce qu'ayant désespéré, transparent à lui-même, il plonge jusqu'à Dieu.

Il est vrai que l'imaginaire tient d'abord à l'imagination ; mais celle-ci touche à son tour au sentiment, à la connaissance, à la volonté, ainsi on peut avoir un sentiment, une connaissance, un vouloir imaginaires. L'imagination est en général l'agent de l'infinisation, elle n'est pas une faculté comme les autres... mais pour ainsi parler, elle est leur *protée*. Ce qu'il y a de sentiment, de connaissance et de volonté dans l'homme dépend en dernier ressort de ce qu'il a d'imagination, c'est-à-dire de la façon dont toutes ces facultés se réfléchissent : en se projetant dans l'imagination. Elle est la réflexion qui crée l'infini, aussi le vieux Fichte avait-il raison d'y placer, même pour la connaissance, la source des catégories. Comme l'est le moi, l'imagination aussi est réflexion, elle reproduit le moi, et, en le reproduisant, crée le possible du moi ; et son intensité est le possible d'intensité du moi.

C'est l'imaginaire en général qui transporte l'homme dans l'infini, mais en l'éloignant seulement de lui-même et en le détournant ainsi de revenir à lui-même.

Une fois donc le sentiment devenu imaginaire, le moi s'évapore de plus en plus, jusqu'à n'être à la fin qu'une sorte de sensibilité impersonnelle, inhumaine, sans désormais d'attache dans un individu, mais partageant on ne sait quelle existence abstraite, celle par exemple de l'idée d'humanité. Comme le rhumatisant, que dominant ses sensations, tombe tellement sous l'empire des vents et du climat, qu'instinctivement son corps ressent le moindre changement d'air, etc., de même l'homme, au sentiment englouti dans l'imaginaire, verse toujours plus dans l'infini, mais sans devenir toujours plus lui-même, puisqu'il ne cesse de s'éloigner de son moi.

La même aventure arrive à la connaissance qui devient imaginaire. Ici la loi de progrès du moi, s'il faut vraiment aussi que le moi devienne lui-même, c'est que la connaissance aille

de pair avec la conscience, et que, plus il connaît, plus le moi se connaisse. Sinon la connaissance, à mesure qu'elle progresse, tourne en un connaître monstrueux, où l'homme, à l'édifier, gaspille son moi, un peu comme le gaspillage des vies humaines pour bâtir les pyramides ou des voix dans les chœurs russes pour ne fournir qu'une note, une seule.

Même aventure encore avec la volonté, quand elle verse dans l'imaginaire : le moi toujours plus s'évapore. Car quand elle ne cesse d'être aussi concrète qu'abstraite, ce qui n'est point le cas ici, plus ses buts et résolutions versent dans l'infini, plus elle reste en même temps disponible pour elle-même comme pour la moindre tâche tout de suite réalisable ; et c'est alors, en s'infinisant, qu'elle revient — au sens strict — le plus à elle-même, c'est quand elle est au *plus loin* d'elle-même (le plus infinisée dans ses buts et résolutions) qu'elle est au même instant le *plus près* d'accomplir cette infinitésimale parcelle de sa tâche réalisable encore aujourd'hui même, à l'heure même, à l'instant même.

Et quand l'une de ses activités, vouloir, connaître ou sentir, a versé ainsi dans l'imaginaire, tout le moi à la fin risque aussi d'y verser, et, qu'il s'y jette plutôt de lui-même ou s'y laisse plutôt entraîner : dans les deux cas, il reste responsable. On mène alors une existence imaginaire en s'infinisant ou en s'isolant dans l'abstrait, toujours privé de son moi, dont on ne réussit qu'à s'éloigner davantage. Voyons ce qui se passe alors dans le domaine religieux. L'orientation vers Dieu dote le moi d'infini, mais ici cette infinisation, quand l'imaginaire a dévoré le moi, n'entraîne l'homme qu'à une ivresse vide. Certain pourra trouver ainsi insupportable l'idée d'exister pour Dieu, l'homme ne pouvant plus en effet revenir à son moi, devenir lui-même. Un tel croyant ainsi en proie à l'imaginaire dirait (pour le personnifier par ses propres paroles) : « On comprend qu'un moineau puisse vivre, puisqu'il ne se sait vivre pour Dieu. Mais soi-même le savoir ! et ne pas sombrer tout de suite dans la folie ou le néant ! »

Mais chez quelqu'un en proie ainsi à l'imaginaire, un désespéré donc, la vie peut très bien suivre son cours, quoique d'habitude on s'en aperçoive, et, pareille à celle de tout le monde, être emplie du temporel, amour, famille,

honneurs et considération ; ...peut-être ne s'aperçoit-on pas qu'en un sens plus profond cet homme-là manque de moi. Le moi n'est point de ces choses dont le monde fasse grand cas, c'est celle en effet dont on est le moins curieux et qu'il est le plus risqué de laisser voir qu'on a. Le pire des dangers, la perte de ce moi, peut passer parmi nous aussi inaperçue que si de rien n'était. Nulle autre qui fasse aussi peu de bruit, et, quelle qu'elle soit, bras ou jambe, fortune, femme, etc., nulle autre qui, elle, ne se sache.

*β) Le désespoir dans le fini,
ou le manque d'infini.*

Ce désespoir, comme on l'a montré dans *α*), vient de la dialectique du moi, du fait de sa synthèse, où l'un des termes ne cesse d'être son propre contraire.

Manquer d'infini resserre et borne désespérément. Et il ne s'agit ici naturellement que d'étroitesse et d'indigence morale. Le monde, au contraire, ne parle que d'indigence intellectuelle ou esthétique ou de choses indifférentes dont toujours il s'occupe le plus ; car son esprit justement, c'est de donner une valeur infinie aux choses indifférentes. La réflexion des gens s'accroche toujours à nos petites différences, sans se douter comme de juste de notre unique besoin (car la spiritualité c'est de s'en douter), aussi n'entend-elle rien à cette indigence, à cette étroitesse qu'est la perte du moi, perdu non parce qu'il s'évapore dans l'infini mais s'enferme à fond dans le fini, et parce qu'au lieu d'un moi, il ne devient qu'un chiffre, qu'un être humain de plus, qu'une répétition de plus d'un éternel zéro.

L'étroitesse ici où l'on désespère, c'est un manque de primitivité, ou c'est qu'on s'en est dépouillé, qu'on s'est, au spirituel, émasculé. Notre structure originelle est en effet toujours disposée comme un moi devant devenir lui-même ; et, comme tel, un moi n'est certes jamais sans angles, mais de là s'ensuit seulement qu'il faut les endurcir et non les adoucir ; nullement que, par peur d'autrui, le moi doit renoncer à être lui-même ni n'oser l'être dans toute sa singularité (avec ses angles mêmes), cette singularité où l'on est pleinement soi pour

soi-même. Mais à côté du désespoir qui s'enfonce à l'aveugle dans l'infini jusqu'à la perte du moi, il en est un d'une autre sorte qui se laisse comme frustrer de son moi par « autrui ».

À voir tant de foules autour de lui, à se mettre sur les bras tant d'affaires humaines, en tâchant de saisir comment va le train du monde, ce désespéré-ci s'oublie lui-même, oublie son nom divin, n'ose croire en lui-même et trouve trop hardi de l'être et bien plus simple et sûr de ressembler aux autres, d'être une singerie, un numéro, confondu dans le troupeau.

Cette forme de désespoir échappe en somme parfaitement aux gens. À perdre ainsi son moi un désespéré de ce genre s'acquiert du coup une indéfinie aptitude à se faire partout bien voir, à réussir dans le monde. Ici nul accroc, ici le moi et son infinisation ont cessé d'être une gêne ; poli comme un galet, notre homme roule partout comme une monnaie en cours. Bien loin qu'on le prenne pour un désespéré, c'est juste un homme comme on en veut. En général le monde ne sait pas, et pour cause, où il y a de quoi trembler. Et ce désespoir-là, qui facilite la vie au lieu de la gêner et vous la remplit d'aise, n'est naturellement pas pris pour du désespoir. Tel est l'avis du monde, comme on peut le voir entre autres à presque tous les proverbes, qui ne sont que des règles de sagesse. Tel le dicton qui veut qu'on se repente dix fois d'avoir parlé pour une de s'être tu ; pourquoi ? parce que nos paroles, comme un fait matériel, peuvent nous embrouiller dans des désagréments, ce qui est une chose réelle. Comme si se taire n'était rien ! Quand c'est le pire des dangers. L'homme qui se tait est réduit en effet à son propre tête-à-tête, et la réalité ne vient pas à son secours en le châtiant, en faisant retomber sur lui les suites de ses paroles. En ce sens-là, non il n'en coûte de se taire. Mais aussi celui qui sait, où il y a de quoi trembler, craint plus que tout justement tout méfait, toute faute, d'une orientation intérieure et sans trace au dehors. Aux yeux du monde le danger c'est de risquer, pour la bonne raison qu'on peut perdre. Point de risques, voilà la sagesse. Pourtant à ne point risquer, quelle facilité épouvantable à perdre ce qu'on ne perdrait, en risquant, qu'à grand-peine, quoi qu'on perdît, mais jamais en tout cas ainsi, si facilement, comme rien : à perdre quoi ? soi-même. Car si je risque et me trompe, eh bien ! la vie me punit pour

me secourir. Mais quand je ne risque rien, qui m'aide alors ? d'autant qu'en ne risquant rien au sens éminent (ce qui est prendre conscience de son moi) je gagne en lâche par-dessus le marché tous les biens de ce monde — et perds mon moi !

Tel est le désespoir de la finitude. Un homme peut parfaitement, et au fond d'autant mieux, y couler une vie temporelle, humaine en apparence, avec les louanges des autres, l'honneur, l'estime et la poursuite de tous les buts terrestres. Car le siècle, comme on dit, ne se compose justement que de gens de son espèce, en somme voués au monde, sachant jouer de leurs talents, amassant de l'argent, arrivés comme on dit et artistes à prévoir, etc., leur nom passera peut-être à l'histoire, mais ont-ils vraiment été eux-mêmes ? Non, car au spirituel ils ont été sans moi, sans moi pour qui tout risquer, absolument sans moi devant Dieu... quelque égoïstes du reste qu'ils soient.

b) LE DESESPOIR VU SOUS LA DOUBLE

CATEGORIE DU POSSIBLE ET DE LA NECESSITE

Le possible et la nécessité sont également essentiels au moi pour devenir (nul devenir en effet pour le moi s'il n'est libre). Comme d'infini et de fin, *απειρον περας*, le moi a un égal besoin de possible et de nécessité. Il désespère autant par manque de possible que par manque de nécessité.

*α) Le désespoir du possible
ou le manque de nécessité.*

Ce fait, comme on l'a vu, tient à la dialectique. En face de l'infini la finitude limite ; la nécessité de même dans le champ du possible a pour rôle de retenir. Le moi, comme synthèse de fini et d'infini, est d'abord posé, existe *κατα δυναμιν* ; ensuite, pour devenir, il se projette sur l'écran de l'imagination et c'est ce qui lui révèle l'infini du possible. Le moi *κατα δυναμιν* contient autant de possible que de nécessité, car il est bien lui-même, mais il doit le devenir. Il est nécessité, puisqu'il est lui-même, et possible, puisqu'il doit le devenir.

Si le possible culbute la nécessité et qu'ainsi le moi s'élançe et se perde dans le possible, sans attache le rappelant dans la nécessité, on a le désespoir du possible. Ce moi devient alors un abstrait dans le possible, s'épuise à s'y débattre sans pourtant changer de lieu, car son vrai lieu, c'est la nécessité : devenir soi-même en effet est un mouvement sur place. Devenir est un départ, mais devenir soi-même un mouvement sur place.

Le champ du possible ne cesse de grandir alors aux yeux du moi, il y trouve toujours plus de possible, parce qu'aucune réalité ne s'y forme. À la fin le possible embrasse tout, mais c'est qu'alors l'abîme a englouti le moi. Le moindre possible pour se réaliser demanderait quelque temps. Mais ce temps qu'il faudrait pour la réalité s'abrège tant qu'à la fin tout s'émiette en poussière d'instant. Les possibles deviennent bien de plus en plus intenses, mais sans cesser d'en être, sans devenir du réel, où il n'y a en effet d'intensité que s'il y a passage du possible au réel. À peine l'instant révèle-t-il un possible qu'il en surgit un autre, finalement ces fantasmagories défilent si vite que tout nous semble possible, et nous touchons alors à cet instant extrême du moi, où lui-même n'est plus qu'un mirage.

Ce qui lui manque maintenant, c'est du réel, comme l'exprime aussi le langage ordinaire lorsqu'on dit que quelqu'un est sorti du réel. Mais à y regarder de plus près, c'est de nécessité qu'il manque. Car, n'en déplaise aux philosophes, la réalité ne s'unit pas au possible dans la nécessité, mais c'est cette dernière qui s'unit au possible dans la réalité. Ce n'est pas non plus faute de force, du moins au sens ordinaire, que le moi s'égaré dans le possible. Ce qui manque, c'est au fond la force d'obéir, de se soumettre à la nécessité incluse en notre moi, à ce qu'on peut appeler nos frontières intérieures. Le malheur d'un tel moi n'est pas non plus de n'être arrivé à rien dans ce monde, mais de n'avoir pas pris conscience de lui-même, de ne s'être aperçu que ce moi qui est le sien, est un déterminé précis, donc une nécessité. Au lieu de cela, l'homme s'est perdu lui-même en laissant son moi se réfléchir imaginairement dans le possible. On ne peut se voir *soi-même* dans un miroir, sans se connaître déjà, sinon ce n'est point *se voir*, mais voir seulement quelqu'un. Mais le possible est un miroir

extraordinaire, dont on ne doit user qu'avec force prudence. C'en est un en effet qu'on peut dire mensonger. Un moi qui se regarde dans son propre possible n'est guère qu'à demi vrai ; car, dans ce possible-là, il est bien loin encore d'être lui-même, ou ne l'est qu'à moitié. On ne peut savoir encore ce que sa nécessité décidera par la suite. Le possible fait comme l'enfant qui reçoit une invitation agréable et qui dit oui tout de suite ; reste à voir si les parents le permettent... et les parents ont le rôle de la nécessité.

Le possible vraiment contient tous les possibles, donc tous les égarements, mais profondément deux. L'un, à forme de désir, de nostalgie, et l'autre, de mélancolie imaginative (espérance, crainte ou angoisse). Comme ce chevalier, dont parlent tant de légendes, qui voit soudain un oiseau rare et s'entête à le poursuivre, s'étant cru d'abord près de l'atteindre... mais l'oiseau toujours de repartir jusqu'à la nuit tombée, et le chevalier, loin des siens, ne sait plus sa route dans sa solitude : ainsi le possible du désir. Au lieu de reporter le possible dans la nécessité, le désir le poursuit jusqu'à perdre le chemin du retour à lui-même. — Dans la mélancolie, le contraire advient de la même façon. L'homme d'un amour mélancolique s'engage à la poursuite d'un possible de son angoisse, qui finit par l'éloigner de lui-même et le faire périr dans cette angoisse ou dans cette extrémité même, où il craignait tant de périr.

*β) Le désespoir dans la nécessité,
ou le manque de possible.*

Supposez que s'égarer dans le possible se compare aux balbutiements du bas âge, manquer de possible alors, c'est être muet. La nécessité semble n'être que des consonnes, mais pour les prononcer, il faut du possible. S'il manque, si le sort fait qu'une existence en manque, elle est désespérée et l'est à tout instant qu'il manque.

Il y a, comme on dit, un âge pour l'espérance, ou bien encore à une certaine époque, à un certain moment de sa vie on est ou fut, dit-on, débordant d'espérance ou de possible. Mais ce n'est là que du verbiage qui n'atteint pas au vrai : car tout

espérer et désespérer de ce genre n'est pas encore du véritable espoir, ni du vrai désespoir.

Le critère le voici : à Dieu tout est possible. Vérité de toujours, et donc de tout instant. C'est un refrain quotidien et dont on fait chaque jour usage sans y penser, mais le mot n'est décisif que pour l'homme à bout de tout, et lorsqu'il ne subsiste nul autre possible humain.

L'essentiel alors pour lui c'est s'il veut croire qu'à Dieu tout est possible, s'il a la volonté d'y *croire*. Mais n'est-ce pas la formule pour perdre la raison ? La perdre pour gagner Dieu, c'est l'acte même de croire. Supposons quelqu'un dans ce cas-là : toutes les forces d'une imagination dans l'épouvante lui montraient en tremblant je ne sais quelle horreur intolérable ; et c'est celle-là, celle-là qui lui arrive ! Au regard des hommes sa perte est chose sûre... et, désespérément, le désespoir de son âme lutte pour le droit de désespérer, pour, si j'ose dire, le loisir de désespérer, pour le contentement de tout son être à s'installer dans le désespoir ; jusqu'à ne maudire rien tant que celui qui prétendrait l'en empêcher, selon le mot admirable du poète des poètes, dans *Richard II* :

*Beshrew thee, cousin, which didst lead me forth
Of that sweet way I was in todes pair !*

(Acte III, Scène II.)

Ainsi donc le salut est le suprême impossible humain ; mais à Dieu tout est possible ! C'est là le combat de la *foi*, qui lutte comme une démente pour le possible. Sans lui, en effet, point de salut. Devant un évanouissement les gens crient : De l'eau ! de l'eau de Cologne ! des gouttes d'Hofmann ! Mais pour quelqu'un qui désespère, on s'écrie : du possible, du possible ! On ne le sauvera qu'avec du possible ! Un possible : et notre désespéré reprend le souffle, il revit, car sans possible, pour ainsi dire on ne respire pas. Parfois l'ingéniosité des hommes suffit pour en trouver, mais au terme, quand il s'agit de *croire*, il n'y a qu'un seul remède : À Dieu tout est possible.

Tel est le combat. L'issue ne dépend que d'un point : le combattant veut-il se procurer du possible : veut-il croire ?

Et cependant, à parler humainement, il sait bien sa perte archi-certaine. Et c'est là le mouvement dialectique de la foi. D'ordinaire l'homme se borne à s'en tenir à l'espoir, au probable, etc., comptant que ceci ou cela ne lui arrivera pas. Vienne ensuite l'événement, il périt. Le téméraire se jette dans un danger, dont le risque aussi peut tenir à des facteurs divers ; et vienne alors ce risque, il désespère, succombe. Le *croyant* voit et saisit en tant qu'homme sa perte (dans ce qu'il a subi ou dans ce qu'il a osé), mais il croit. C'est ce qui le garde de périr. Il s'en remet tout à Dieu sur la manière du secours, mais se contente de croire qu'à Dieu tout est possible. *Croire* à sa perte est impossible. Comprendre qu'humainement c'est sa perte et en même temps croire au possible, c'est croire. C'est alors que Dieu vient au secours du croyant, peut-être en le laissant échapper à l'horreur, peut-être par l'horreur même, où, contre toute attente, miraculeux, divin, éclate le secours. Miraculeux, car quelle pruderie de croire qu'un homme n'a été secouru miraculeusement qu'il y a dix-huit siècles ! Avant tout, l'aide du miracle dépend de l'intelligence passionnée qu'on eut de l'impossibilité du secours, et ensuite de notre loyauté envers cette puissance même qui nous sauva. Mais en règle habituelle les hommes n'ont ni l'une ni l'autre ; ils crient à l'impossibilité de l'aide, sans même avoir tendu leur intelligence à la découvrir, et plus tard ils mentent comme des ingrats.

Dans le possible le croyant détient l'éternel et sûr antidote du désespoir ; car Dieu peut tout à tout instant. C'est là la santé de la foi, qui résout les contradictions. Et c'en est une ici que l'humaine certitude de la perte en même temps néanmoins que l'existence d'un possible. La santé n'est-elle pas en somme le pouvoir de résoudre le contradictoire ? Ainsi au physique un courant d'air est une contradiction, un disparate de froid et de chaleur sans dialectique, et qu'un corps bien portant résout sans s'en rendre compte. De même la foi.

Manquer de possible signifie que tout nous est devenu nécessité ou banalité.

Le déterministe, le fataliste sont des désespérés, qui ont perdu leur moi, parce qu'il n'y a plus pour eux que de la nécessité. C'est la même aventure qu'à ce roi mort de faim, parce que sa nourriture se changeait toute en or. La personnalité est

une synthèse de possible et de nécessité. Sa durée dépend donc, comme la respiration (*re-spiratio*) d'une alternance de souffle. Le moi du déterministe ne respire pas, car la nécessité pure est irrespirable et asphyxie bel et bien le moi. Le désespoir du fataliste, c'est, ayant perdu Dieu, d'avoir perdu son moi ; manquer de Dieu, c'est manquer de moi. Le fataliste est sans un Dieu, autrement dit, le sien, c'est la nécessité ; car à Dieu tout étant possible, Dieu c'est la possibilité pure, l'absence de la nécessité. Par suite, le culte du fataliste est au plus une interjection et, par essence, mutisme, soumission muette, impuissance de prier. Prier, c'est encore respirer, et le possible est au moi, comme à nos poumons l'oxygène. Pas plus qu'on ne respire l'oxygène ou l'azote isolés, pas davantage le souffle de la prière ne s'alimente isolément de possible ou de nécessité. Pour prier il faut ou un Dieu, un moi — et du possible, ou un moi et du possible dans son sens sublime, car Dieu c'est l'absolu possible, ou encore la possibilité pure c'est Dieu ; et seul celui qu'une telle secousse fit naître à la vie spirituelle en comprenant que tout est possible, seul celui-là a pris contact de Dieu. C'est parce que la volonté de Dieu est le possible, qu'on peut prier ; si elle n'était que nécessité, on ne le pourrait, et l'homme serait de nature sans plus de langage que l'animal.

Il en est un peu autrement des philistins, de leur banalité, elle aussi manque avant tout de possible. L'esprit en est absent, alors que dans le déterminisme et le fatalisme il désespère ; mais le manque d'esprit est encore du désespoir. Vide de toute orientation spirituelle, le philistin reste dans le domaine du probable où le possible trouve toujours un refuge ; le philistin n'a ainsi aucune chance de découvrir Dieu. Sans imagination comme toujours, il vit dans une certaine somme banale d'expérience sur le train des événements, les bornes du probable, le cours habituel des choses, et qu'importe qu'il soit marchand de vin ou premier ministre. Ainsi le philistin n'a plus ni moi, ni Dieu. Car, pour découvrir l'un et l'autre, il faut que l'imagination nous sustente au-dessus des vapeurs du probable, nous y arrache et, qu'en rendant possible ce qui passe la mesure de toute expérience, elle nous apprenne à espérer et craindre ou à craindre et espérer. Mais d'imagination le philistin n'en a point, n'en veut point, la déteste. Ici donc pas de remède.

Et si l'existence l'aide parfois à coup d'horreurs, dépassant sa banale sagesse de perroquet, il désespère, c'est-à-dire qu'on voit bien alors que son cas était du désespoir, et qu'il lui manque le possible de la foi pour être à même par Dieu de sauver un moi de sa perte certaine.

Fatalistes et déterministes ont pourtant assez d'imagination pour désespérer du possible et assez de possible pour en découvrir en eux l'absence ; quant au philistin, le banal le rassure, son désespoir est le même, que tout aille bien ou mal. Fatalistes et déterministes manquent de possible pour adoucir et détendre, pour tempérer la nécessité ; et ce possible qui leur servirait d'atténuation, le philistin en manque comme d'un réactif contre l'absence d'esprit. Sa sagesse, en effet, se flatte de disposer du possible et d'en avoir traqué l'immense élasticité dans le piège ou dans la niaiserie du probable ; elle croit l'avoir capté, et notre philistin le promène dans la cage du probable, il le montre à la ronde et s'en croit le maître, sans se douter qu'il s'est ainsi pris lui-même, fait l'esclave de la sottise et le dernier des parias. Et tandis que celui qui s'égare dans le possible y porte l'audace du désespoir, et que celui qui ne croit qu'à la nécessité, désespéré se crispe et se luxe au réel, le philistin, lui, dans sa sottise, triomphe.

CHAPITRE II

Le désespoir vu sous la catégorie de la conscience

La conscience va croissant, et ses progrès mesurent l'intensité toujours croissante du désespoir ; plus elle croît, plus il est intense. Le fait, partout visible, l'est surtout aux deux extrêmes du désespoir. Celui du diable est le plus intense de tous, du diable, esprit pur et, à ce titre, conscience et limpidité absolues ; sans rien d'obscur en lui qui puisse servir d'excuse, d'atténuation ; aussi son désespoir est-il la cime même du défi. Voilà le maximum. Au minimum, c'est un état, une sorte d'innocence, comme on serait tenté de dire, sans soupçon même d'être du désespoir. Ainsi, au plus haut de l'inconscience, le désespoir est au plus bas, si bas, qu'on se demande presque si l'on peut encore le désigner de ce nom.

a) LE DESESPOIR QUI S'IGNORE OU L'IGNORANCE DESEPEREE D'AVOIR UN MOI, UN MOI ETERNEL

Cet état, qu'à bon droit on traite de désespoir et qui ne laisse pas d'en être, exprime par là même, mais dans le bon sens du terme, le droit de chicane de la Vérité. *Veritas est index sui et falsi*. Mais ce droit de chicane on le sous-estime, de même que les hommes sont bien loin d'ordinaire de tenir pour le bien suprême le rapport au vrai, leur rapport personnel envers la vérité, comme ils sont loin aussi de voir avec Socrate que le pire des malheurs est d'être dans l'erreur ; chez eux, le plus souvent, les sens l'emportent largement sur l'intellectualité. Presque toujours, quand quelqu'un semble heureux et se flatte de l'être, tandis qu'à la clarté du vrai c'est un malheureux, il est à cent lieues de désirer qu'on le tire de son erreur. Il se fâche au contraire, tient pour son pire ennemi celui qui s'y efforce, et pour un attentat et presque pour un meurtre cette façon de

s'y prendre et, comme on dit, de tuer son bonheur. Pourquoi ? Mais c'est qu'il est la proie de la sensualité et d'une âme pleinement corporelle ; c'est que sa vie ne connaît que les catégories des sens, l'agréable et le désagréable, et qu'elle envoie promener l'esprit, la vérité, etc. C'est qu'il est trop sensuel pour avoir la hardiesse, l'endurance d'être esprit. Malgré leur vanité et fatuité, les hommes n'ont d'ordinaire qu'une bien mince idée, autant dire pas du tout, d'être esprit, d'être cet absolu, que l'homme peut être ; mais vaniteux et infatués, ils le sont certes... entre eux. Qu'on se figure une maison, dont chaque étage — sous-sol, rez-de-chaussée, premier — aurait sa classe distincte d'habitants, et qu'on compare alors la vie à cette maison : verrait-on pas, tristesse ridicule, la plupart des gens préférer encore le sous-sol dans cette maison à eux. Nous sommes tous une synthèse à destination spirituelle, c'est là notre structure ; mais qui ne veut habiter le sous-sol, les catégories du sensuel ? L'homme n'aime pas seulement mieux y vivre, il l'aime à un tel point qu'il se fâche quand on lui propose le premier, l'étage des maîtres, toujours vacant et qui l'attend — car enfin la maison entière est à lui.

Oui, d'être dans l'erreur, c'est, au contraire de Socrate, ce qu'on redoute le moins. Fait qu'illustrent sur une grande échelle d'étonnants exemples. Tel penseur élève une bâtisse immense, un système, un système universel embrassant toute l'existence et l'histoire du monde, etc., — mais regarde-t-on sa vie privée, on découvre ébaubi ce ridicule énorme, qu'il n'habite pas lui-même ce vaste palais aux hautes voûtes, mais une grange à côté, un chenil, ou tout au plus la loge du concierge ! Et qu'on risque un mot pour lui faire remarquer cette contradiction, il se fâche. Car que lui fait de loger dans l'erreur, pourvu qu'il achève son système... à l'aide de cette erreur.

Qu'importe donc que le désespéré ignore son état, en désespère-t-il moins ? Si ce désespoir est de l'égarement, l'ignorer y ajoute encore : c'est être ensemble dans le désespoir et dans l'erreur. Cette ignorance est au désespoir comme elle est à l'angoisse (voir le *Concept d'angoisse* par Vigilius Haufniensis), l'angoisse du néant spirituel se reconnaît précisément à la sécurité vide d'esprit. Mais l'angoisse est au fond présente,

de même le désespoir, et quand l'enchantement cesse des tromperies des sens, dès que l'existence chancelle, surgit le désespoir qui guettait à couvert.

A côté du désespéré conscient, le désespéré sans le savoir n'est éloigné de la vérité et du salut que d'un pas négatif de plus. Le désespoir même est une négativité et l'ignorance du désespoir en est une autre. Mais le chemin de la vérité passe par elles toutes ; ici s'avère donc ce que dit la légende pour rompre les sortilèges : on doit jouer toute la pièce à rebours, sinon le charme n'est rompu. Pourtant ce n'est qu'en un sens, en dialectique pure, que le désespéré sans le savoir est plus loin réellement de la vérité et du salut que le désespéré conscient, qui s'obstine à le rester ; car, dans une autre acception, en dialectique morale, celui qui, le sachant, reste dans le désespoir, est plus loin du salut, puisque son désespoir est plus intense. Mais l'ignorance est si loin de le rompre ou de le muer en non-désespoir, qu'au contraire, elle peut en être la forme la plus grosse de risques. Dans l'ignorance, le désespéré est en quelque sorte garanti, mais à son dam, contre la conscience, c'est-à-dire qu'il est dans les griffes certaines du désespoir.

C'est dans cette ignorance que l'homme est le moins conscient d'être esprit. Mais, justement, cette inconscience c'est le désespoir, que ce soit d'ailleurs une extinction de tout l'esprit, une simple vie végétative ou bien une vie multipliée, dont le dessous, cependant, reste du désespoir. Ici comme dans la phtisie, c'est quand le désespéré va le mieux et se croit au mieux, et que sa santé peut-être vous semble florissante, que le mal est au pire.

Ce désespoir-là, qui s'ignore, est la forme la plus fréquente du monde ; oui ! le monde, comme on l'appelle, ou, pour être plus exact, le monde au sens chrétien : le paganisme et dans la chrétienté l'homme naturel, le paganisme de l'antiquité et celui d'aujourd'hui, constituent justement ce genre de désespoir, le désespoir qui s'ignore. Le païen, il est vrai, comme l'homme naturel, distingue, parle d'être désespéré et de ne pas l'être, comme si le désespoir n'était que l'accident isolé de quelques-uns. Distinction aussi fallacieuse que celle qu'ils font entre l'amour et l'amour de soi, comme si, chez eux, tout amour n'était pas en son essence amour de soi. Distinction,

pourtant, dont jamais ils n'ont pu et ne pourront sortir, car le spécifique du désespoir c'est l'ignorance même de sa propre présence.

Par suite, pour juger de sa présence, il est aisé de voir que la définition esthétique du manque d'esprit ne fournit pas de critère ; rien de plus normal, du reste ; car, puisque l'esthétique ne peut définir en quoi consiste au juste l'esprit, comment serait-elle capable de répondre à une question qui ne la regarde pas ! La sottise serait monstrueuse aussi de nier tout ce que le paganisme des peuples ou des individus a accompli d'étonnant pour l'éternel enthousiasme des poètes, de nier ce qu'il a fourni d'exploits, que jamais l'esthétique n'admira assez. Folie aussi de nier la vie pleine de plaisir esthétique, que le païen et l'homme naturel ont pu ou peuvent mener en usant de toutes les ressources favorables à leur disposition, avec le goût le plus sûr, faisant même servir l'art et la science à l'élévation, à l'embellissement, à l'ennoblissement du plaisir. La définition esthétique du manque d'esprit ne donne donc pas de critère de la présence ou non du désespoir, c'est à la définition éthico-religieuse qu'il faut recourir, à la distinction entre l'esprit et son contraire, l'absence d'esprit. Tout homme qui ne se connaît pas comme esprit ou dont le moi intérieur n'a pas pris en Dieu conscience de lui-même, toute existence humaine, qui ne plonge pas ainsi limpide en Dieu, mais se fonde nébuleusement sur quelque abstraction universelle et s'y ramène (État, Nation, etc.), ou qui, aveugle sur elle-même, ne voit dans ses facultés que des énergies de source mal explicable, et accepte son moi comme une énigme rebelle à toute introspection — toute existence de ce genre, quoi qu'elle réalise d'étonnant, quoi qu'elle explique, même l'univers, quelque intensément qu'elle jouisse de la vie en esthète : même telle, elle est du désespoir. C'était la pensée des Pères de l'Église, en traitant de vices brillants les païennes vertus ; voulant dire, par là, que le fond du païen était du désespoir, et que le païen ne se connaissait pas devant Dieu comme esprit. De là venait aussi (pour prendre comme exemple ce fait étroitement lié pourtant à toute cette étude) cette étrange légèreté du païen à juger et même à louer le suicide. Péchés de l'esprit par excellence, évasion de la vie, révolte contre Dieu.

Il manquait aux païens de comprendre le moi tel que le définit l'esprit, de là leur opinion du suicide ; et c'était pourtant eux, qui condamnaient avec tant de chaste sévérité le vol, l'impudicité, etc. Sans rapport à Dieu et sans moi, une base leur manquait pour juger le suicide, chose indifférente à leur pur point de vue, chacun ne devant compte à personne de ses libres actions. Pour rejeter le suicide, le paganisme aurait dû faire un long détour, montrer que c'était violer les devoirs envers autrui. Le crime contre Dieu, qu'est le suicide, est un sens qui échappe entièrement au païen. On ne peut donc pas dire, ce qui serait renverser absurdement les termes, que chez lui le suicide était du désespoir, mais on a le droit de dire que son indifférence même sur ce point en était.

Reste une différence pourtant, différence de qualité, entre le paganisme d'autrefois et nos païens modernes, celle que Vigilius Haufniensis, à propos de l'angoisse, a relevée ; si le paganisme ne connaît pas l'esprit, il est pourtant orienté vers lui, tandis que nos païens modernes, c'est par éloignement ou trahison qu'ils en manquent, ce qui est le vrai néant de l'esprit.

b) DU DESESPOIR CONSCIENT DE SON EXISTENCE,
CONSCIENT DONC D'UN MOI DE QUELQUE ETERNITE;
ET DES DEUX FORMES DE CE DESESPOIR,
L'UNE OU L'ON NE VEUT PAS ETRE SOI-MEME,
ET L'AUTRE OU L'ON VEUT L'ETRE.

Une distinction ici s'impose : le désespéré conscient sait-il bien ce qu'est le désespoir ? Sur l'idée qu'il en a, peut-être a-t-il raison de se dire désespéré, et peut-être aussi, en fait, désespère-t-il, mais cela prouve-t-il que son idée soit juste ? A regarder sa vie sous l'angle du désespoir, peut-être pourrait-on dire à ce désespéré : Au fond, tu l'es bien plus encore que tu ne t'en doutes, ton désespoir plonge plus bas encore. Ainsi des païens, rappelons-nous ; quand comparativement à d'autres, l'un d'eux se jugeait désespéré, son tort certes n'était pas de dire qu'il l'était, mais de croire l'être seul à l'exclusion des autres : il lui manquait de se représenter vraiment le désespoir.

Le désespéré conscient ne doit donc pas seulement savoir au juste ce qu'est le désespoir, mais encore avoir fait le plein jour sur lui-même, si tant est que lucidité et désespoir ne s'excluent pas. La pleine lumière sur soi, la conscience d'être désespéré, se laisse-t-elle concilier avec le désespoir même ? Est-ce que cette lucidité dans la connaissance de notre état et de notre moi ne devrait pas nous arracher au désespoir, nous épouvanter tant de nous-mêmes qu'il nous faille cesser d'être désespérés ? Question qu'on ne tranchera pas ici, qu'on n'abordera même pas, sa place étant plus loin. Mais, sans pousser ici cette recherche dialectique, bornons-nous à noter la grande variabilité de la conscience, non seulement sur la nature du désespoir, mais aussi sur son propre état, lorsqu'il s'agit de savoir s'il est du désespoir. La vie réelle est trop nuancée pour ne dégager que d'abstraites contradictions comme celle entre les deux extrêmes du désespoir, son inconscience totale et son entière conscience. D'habitude l'état du désespéré, encore qu'irisé de maintes nuances, se dérobe sous sa propre pénombre. Dans son for intérieur il se doute bien de son état, il le ressent même, comme quand on se sent couvrir une maladie, mais sans grande envie de s'avouer laquelle. Un instant il aperçoit presque son désespoir, un autre jour son malaise lui semble provenir d'ailleurs, comme quelque chose d'externe, hors de lui-même, et dont le changement abolirait son désespoir. Ou qui sait si, par des distractions ou d'autres moyens, travail, besognes en guise de passe-temps, il ne cherche à se maintenir dans cette pénombre sur son état, mais, là encore, sans vouloir nettement voir qu'il se distrait dans ce but, qu'il agit de la sorte pour ne point sortir de cette ombre. Ou même, quand il s'efforce d'y plonger son âme, peut-être le sait-il, et y met-il une certaine perspicacité, de fins calculs, et un doigté de psychologue, mais sans lucidité profonde, sans se rendre compte de ce qu'il fait, ni de ce qu'il entre de désespoir dans sa manière d'agir, etc. Car, toujours, dans l'ombre et l'ignorance, la connaissance et la volonté poursuivent leur concert dialectique et l'on risque toujours, pour définir quelqu'un, l'erreur d'exagérer en lui ou l'une ou l'autre.

Mais, comme on l'a vu plus haut, l'intensité du désespoir croît avec la conscience. Plus, avec la vraie idée du désespoir,

on reste désespéré, et plus on a clairement conscience de l'être, tout en le restant, plus le désespoir est intense. Quand on se tue avec la conscience que se tuer est du désespoir, donc avec une idée vraie du suicide, on est plus désespéré qu'en se tuant sans savoir véritablement que se tuer est du désespoir ; au contraire quand on se tue avec une idée fausse du suicide, c'est un désespoir moins intense. D'autre part, plus on est lucide sur soi-même (conscience du moi) en se tuant, plus est intense le désespoir qu'on a, comparé à celui d'un autre qui se tue dans un état d'âme trouble et obscur.

Dans l'exposé maintenant des deux formes du désespoir conscient, l'on verra croître non seulement la connaissance du désespoir, mais la conscience de son état chez le désespéré, ou, ce qui revient au même et est le fait décisif : on verra croître la conscience du moi. Mais le contraire de désespérer c'est croire ; ce qu'on a exposé plus haut, comme la formule d'un état d'où le désespoir est éliminé, se trouve donc être aussi la formule de la foi : en se rapportant à soi, en voulant être soi, le moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé (voir liv. I, ch. I).

*α) Du désespoir où l'on ne veut pas être soi-même,
ou désespoir-faiblesse*

Cette appellation de désespoir-faiblesse implique déjà une visée sur la seconde forme (β) du désespoir : celui où l'on veut être soi-même. Leur opposition n'est, ainsi, que relative. Il n'y a pas de désespoir entièrement sans défi ; l'expression même « où l'on ne veut » en recèle encore. Et, d'autre part, jusque dans le suprême défi du désespoir, il y a de la faiblesse. On voit donc toute la relativité de leur différence. L'une des formes, pourrait-on dire, est féminine et l'autre mâle¹.

1. Un tour psychologique dans la réalité permettra souvent d'observer que ce que trouve la logique, et qui doit donc nécessairement se vérifier, en fait se vérifie aussi et l'on constatera que notre classification embrasse toute la réalité du désespoir ; pour l'enfant en effet on ne parle pas de désespoir, mais seulement de colères, parce que sans doute chez lui il n'y a d'éternité qu'en puissance ; et l'on ne peut exiger ici ce qu'on a le droit d'exiger de l'adulte, qui, lui, doit en avoir. Loin de moi pourtant la pensée

qu'on ne puisse trouver chez la femme des formes de désespoir mâle et inversement chez l'homme des formes de désespoir féminin ; mais c'est là l'exception. Bien entendu la forme idéale ne se rencontre guère, et ce n'est qu'en idée que cette distinction du désespoir mâle et du désespoir féminin est entièrement vraie. Chez la femme il n'y a pas cet approfondissement subjectif du moi, ni une intellectualité absolument dominante, quoique bien plus que l'homme elle ait souvent une sensibilité délicate. En revanche son être est attachement, abandon, sinon elle n'est pas femme. Chose étrange personne n'a sa pruderie (mot bien frappé pour elle par le langage) ni cette moue presque de cruauté — et pourtant son être est attachement, et (c'est là l'admirable) toutes ces réserves au fond n'expriment que cela. C'est à cause en effet de tout cet abandon féminin de son être que la Nature l'a tendrement armée d'un instinct, dont la finesse passe la plus lucide réflexion masculine et la réduit à rien. Cette affection d'une femme, et, comme disaient les Grecs, ce don des dieux, cette magnificence, est un trop grand trésor, pour qu'on le jette au hasard ; mais quelle lucide intelligence humaine aura jamais assez de lucidité pour l'adjudger à qui de droit. Aussi la Nature s'est-elle chargée d'elle : d'instinct, son aveuglement voit plus clair que la plus clairvoyante intelligence, d'instinct elle voit où tourner son admiration, où porter son abandon. S'attacher étant tout son être, la Nature assume sa défense. De là encore vient que sa féminité ne naît que d'une métamorphose : quand l'infinie pruderie se transfigure en abandon de femme. Mais cet attachement foncier de son être reparaît dans le désespoir, en est le mode même. Dans l'abandon elle a perdu son moi et c'est seulement ainsi qu'elle trouve le bonheur, qu'elle retrouve son moi ; une femme heureuse sans s'attacher, c'est-à-dire sans l'abandon de son moi, à qui que ce soit d'ailleurs, est sans féminité aucune. L'homme aussi se donne, et c'est un défaut chez lui de ne pas le faire ; mais son moi n'est pas abandon (formule du féminin, substance de son moi), et il n'en a non plus besoin, comme fait la femme, pour retrouver son moi puisqu'il l'a déjà ; il s'abandonne, mais son moi demeure là comme une conscience sobre de l'abandon, tandis que la femme, avec une vraie féminité, se précipite et précipite son moi dans l'objet de son abandon. En perdant cet objet elle perd son moi, et la voilà dans cette forme du désespoir, où l'on ne veut pas être soi-même. — L'homme ne s'abandonne pas ainsi ; mais aussi l'autre forme de désespoir porte l'empreinte masculine : ici le désespéré veut être lui-même.

Ceci pour caractériser le rapport entre le désespoir de l'homme et celui de la femme. Cependant rappelons-nous qu'il ne s'agit pas ici d'abandon à Dieu, ni du rapport du croyant à Dieu, qu'on traitera seulement dans la seconde partie. Dans le rapport à Dieu, où cette différence de l'homme et de la femme disparaît, il est indifféremment vrai que l'abandon est le moi, et qu'on arrive au moi par l'abandon. Ceci vaut pour l'un comme pour l'autre, même si très souvent dans la vie la femme n'a de rapport à Dieu qu'à travers l'homme.

1° Désespoir du temporel
ou d'une chose temporelle.

Ici nous sommes devant l'immédiat pur ou de l'immédiat avec une réflexion simplement quantitative. — Ici pas de conscience infinie du moi, de ce qu'est le désespoir, ni de la nature désespérée de l'état où l'on se trouve ; ici, désespérer, c'est simplement souffrir, on subit passivement une oppression du dehors, le désespoir ne vient nullement du dedans comme une action. C'est, en somme, par un abus de langage innocent, un jeu de mots, comme quand les enfants jouent aux soldats, que dans la langue du spontané, on emploie des mots comme : le moi, le désespoir.

L'homme du *spontané* (si vraiment la vie offre des types d'immédiat à ce point dépourvus de toute réflexion) n'est, pour le définir et définir son moi sous l'angle du spirituel, qu'une chose de plus, qu'un détail dans l'immensité du temporel, qu'une partie intégrante du reste du monde matériel (το ετερον) et cet homme n'a en lui qu'un faux semblant d'éternité. Ainsi le moi, comme intégrant au reste, a beau souhaiter, désirer, jouir... il est toujours passif ; même s'il désire, ce moi reste un datif, comme quand l'enfant dit : moi ; sans autre dialectique que celle de l'agréable et du désagréable, ni d'autres concepts que ceux de bonheur, malheur, fatalité.

Voici *qu'advient* alors, que *survient* (sur-venir) à ce moi irréfléchi quelque cause qui le fait désespérer, chose impossible par une autre voie, le moi n'ayant aucune réflexion en lui-même. C'est du dehors que doit venir son désespoir, lequel n'est qu'une passivité. Ce qui remplit la vie de cet homme immédiat ou, s'il a en lui une ombre de réflexion, la part de cette vie à laquelle avant tout, il tient, voici qu'« un coup du sort » la lui enlève, et, pour parler sa langue, le voilà malheureux, c'est-à-dire qu'un tel coup brise alors en lui l'immédiat, qu'il n'y peut plus revenir : il désespère. Ou encore, mais c'est assez rare dans la vie, quoique très normal dans le raisonnement, ce désespoir de l'immédiat résulte de ce que cet homme irréfléchi nomme un excès de bonheur ; l'immédiat, comme tel, est, en effet, une grande fragilité,

et tout *quid nimis*, qui met en branle la réflexion, le porte au désespoir.

Donc, il désespère, ou plutôt, par un étrange mirage et comme leurré à fond à son propre sujet, il dit qu'il désespère. Mais le désespoir, c'est perdre l'éternité — et de cette perte-là, il ne dit mot, il n'en rêve même pas. Celle du temporel n'est pas en soi du désespoir, c'est de quoi pourtant il parle et ce qu'il nomme désespérer. En un sens, ses propos sont vrais, mais non comme il les entend ; placé à contresens, il faut aussi les entendre à l'envers : il est là à indiquer ce qui n'est pas du désespoir, tout en se disant désespéré, et pendant ce temps en effet le désespoir se produit derrière lui, à son insu. Comme quelqu'un tournant le dos à l'hôtel de ville et qui le montre devant lui en disant : là en face, c'est l'hôtel de ville ; le bonhomme dit juste : c'est bien devant lui... mais s'il se retourne. Il n'est pas en effet désespéré, non ! Quoiqu'il n'ait tort de le dire. Mais il se traite de désespéré, se regarde comme mort, comme l'ombre de lui-même. Il ne l'est pourtant pas, disons même qu'il y a encore de la vie dans ce cadavre. Si soudain tout changeait, tout ce monde extérieur, et que son souhait s'accomplît, on le verrait bien se ravigoter et l'immédiat reprendre du poil de la bête, et notre homme recommencerait de courir. Mais la spontanéité ne connaît pas d'autre façon de lutter, elle ne sait bien qu'une chose : désespérer et choir en pâmoison... et cependant s'il y a une chose qu'elle ignore, c'est ce qu'est le désespoir. Elle désespère et se pâme, puis ne bouge plus comme morte, tour de force comme de « faire le mort » ; car elle ressemble à ces animaux inférieurs sans autres armes ni défense que l'immobilité et la feinte de la mort.

En attendant le temps passe. Avec alors quelque aide du dehors, le désespéré reprend vie, repart du point où il avait lâché, sans plus devenir un moi qu'il ne l'était hier, et continue de vivre dans le pur spontané. Mais sans aide du dehors, très souvent la réalité tourne alors autrement. Un peu de vie revient tout de même à ce cadavre, mais, comme il dit, « il ne sera plus jamais lui-même ». Il entend goutte maintenant à l'existence, il apprend à singer les autres et leur façon de s'y prendre pour vivre... et le voilà qui vit comme eux. Et dans la chrétienté c'est en outre un chrétien, qui va le

dimanche au temple, écoute le pasteur et qui le comprend, car ce sont deux compères ; et, quand il meurt, l'autre, pour dix rixdales, l'introduit dans l'éternité — mais quant à être un moi, il ne l'a jamais été, ni avant, ni après.

C'est là le désespoir de l'immédiat : ne point vouloir être soi, ou plus bas encore : ne point vouloir être un moi ou, forme la plus basse de toutes : désirer d'être un autre, se souhaiter un nouveau moi. La spontanéité, au fond, n'en a aucun et, ne se connaissant pas, comment pourrait-elle se reconnaître ? Aussi son aventure tourne souvent au burlesque. L'homme de l'immédiat, en désespérant, n'a même pas assez de moi pour souhaiter ou rêver d'avoir au moins été celui qu'il n'est devenu. Il s'aide alors d'autre façon, en souhaitant d'être un autre. Qu'on regarde pour s'en convaincre les gens du spontané : à l'heure du désespoir, le premier souhait qui leur vient, est d'avoir été ou de devenir un autre. En tout cas, comment ne pas sourire d'un désespéré de cette sorte, dont le désespoir même, aux yeux des hommes, reste, malgré tout, bien anodin. D'ordinaire cet homme-là est d'un comique sans bornes. Qu'on se figure un moi (et rien n'est, après Dieu, aussi éternel que le moi) et que ce moi se mette à songer aux moyens de se changer en un autre... que lui-même. Et ce désespéré, dont l'unique désir est cette métamorphose de toutes la plus folle, le voici amoureux, oui, amoureux de l'illusion que le changement lui serait aussi facile que de changer d'habit. Car l'homme de l'immédiat ne se connaît pas lui-même, littéralement il ne se connaît qu'à l'habit, il ne reconnaît un moi (et l'on retrouve ici son comique infini) qu'à sa vie extérieure. On ne saurait guère trouver de méprise plus ridicule ; car, justement, infinie est la différence entre le moi et ses dehors. Comme toute cette vie a été changée pour l'homme de l'immédiat, et qu'il est tombé dans le désespoir, il fait un pas de plus, l'idée lui vient et lui sourit : tiens ! si je devenais un autre ? si je m'offrais un nouveau moi. Oui, s'il devenait un autre ? — mais saurait-il ensuite se reconnaître ? On raconte qu'un paysan, venu pieds nus à la capitale, y gagna tant de gros sous, qu'il put s'acheter des bas et des souliers tout en gardant assez de reste pour se saouler. L'histoire dit qu'alors, ivre et voulant s'en retourner, il tomba au milieu de la route et s'y endormit.

Vint à passer une voiture et le cocher de lui crier de bouger pour n'avoir pas les jambes écrasées. Notre ivrogne alors de s'éveiller, de regarder ses jambes et, ne les reconnaissant pas, à cause des bas et des souliers, de s'écrier : « Passe toujours dessus, ce ne sont pas les miennes. » Ainsi fait l'homme de l'immédiat qui désespère : impossible de le figurer au vrai autrement que comique, car c'est ma foi déjà une sorte de tour de force de parler dans son jargon d'un moi et de désespoir.

Quand on suppose l'immédiat mélangé de quelque réflexion sur soi, le désespoir se modifie un peu ; l'homme, alors un peu plus conscient de son moi, l'est aussi, par là un peu plus de ce qu'est le désespoir et de la nature désespérée de son propre état ; qu'il parle d'être désespéré, ce n'est plus absurde : mais c'est toujours au fond du désespoir-faiblesse, un état passif ; et sa forme reste celle où le désespéré ne veut pas être lui-même.

Le progrès, ici, sur le pur immédiat, c'est déjà que le désespoir ne sort pas toujours d'un choc, d'un événement, mais qu'il peut être dû à cette réflexion même sur soi et qu'il n'est plus alors une simple soumission passive à des causes extérieures, mais dans une certaine mesure, un effort personnel, un acte. Il y a bien ici un certain degré de réflexion interne, donc de retour sur le moi ; et ce début de réflexion ouvre cette action de triage où le moi s'aperçoit de sa différence intime avec le reste du monde extérieur, début qui ouvre aussi l'influence de ce triage sur le moi. Mais cela ne le mène pas très loin. Quand ce moi, avec son bagage de réflexion, va pour s'assumer tout entier, il risque de heurter quelque difficulté dans sa structure profonde, dans sa nécessité. Car non plus qu'aucun corps humain aucun moi n'est parfait. Cette difficulté, quelle qu'elle soit, le fait reculer d'effroi. Ou alors quelque événement marque une rupture plus profonde de son moi avec l'immédiat que n'a pu le faire sa réflexion ; ou encore son imagination découvre un possible qui, s'il survenait, romprait de même avec l'immédiat.

Alors il désespère. Son désespoir est le désespoir-faiblesse, souffrance passive du moi, contraire du désespoir où s'affirme le moi ; mais grâce au petit bagage de réflexion sur soi, il essaie, ici encore, différent du spontané pur, de défendre son moi. Il comprend quel renversement ce serait de le lâcher, il n'en

fait pas une apoplexie comme l'homme de l'immédiat, sa réflexion l'aide à comprendre qu'on peut perdre beaucoup, sans pourtant perdre son moi ; il fait des concessions et est à même d'en faire, ayant fait assez bien le départ de son moi et de toute extériorité, et pressentant vaguement qu'il doit y avoir dans le moi une part d'éternité. Mais il a beau se débattre : la difficulté heurtée exige une rupture avec tout l'immédiat, et pour cela il n'a pas assez de réflexion éthique ; il n'a nulle conscience d'un moi à acquérir par une abstraction infinie qui le retire de toute extériorité, d'un moi abstrait et nu, contraire du moi habillé de l'immédiat, première forme du moi infini et moteur de ce procès sans fin où le moi assume infiniment son moi réel avec ses charges et profits.

Donc il désespère, et son désespoir est qu'il ne veut être lui-même. Non qu'il se mette en tête le ridicule de vouloir être un autre ; il ne rompt pas avec son moi, ses rapports ici rappellent les sentiments qu'aurait quelqu'un pour son domicile (le comique, c'est que le lien avec le moi n'est jamais aussi lâche que celui d'un homme avec son domicile), si l'en dégoûtait la fumée ou une raison quelconque ; cet homme le quitte donc, mais sans l'abandonner, sans en louer un nouveau, persistant à regarder l'ancien comme le sien, escomptant que l'inconvénient passera. De même notre homme qui désespère. Tant que dure la difficulté, il n'ose, selon l'expression littérale, revenir à lui-même, il ne veut pas être lui-même ; mais c'est chose qui passera sans doute, qui changera peut-être, ce noir possible se laissera bien oublier. En attendant donc il ne fait, pour ainsi dire, que de rares visites à son moi, afin de voir s'il n'y a point eu de changement. Et dès qu'il y en a eu, il remménage ; comme il dit « il se retrouve », voulant seulement dire qu'il reprend au point où il a lâché, il n'avait qu'un soupçon de moi, il n'a rien gagné de plus.

Mais si rien ne change, il s'arrange autrement. Il tourne tout à fait le dos à la route intérieure qu'il eût dû suivre pour être vraiment un moi. Toute la question du moi, du vrai, est alors comme une porte condamnée au fin fond de son âme. Sans rien derrière. Il assume ce que, dans son jargon, il appelle son moi, c'est-à-dire ce qui a pu lui être départi de dons, de talents, etc. tout cela, il l'assume, mais, tourné vers le dehors,

vers ce qu'on appelle la vie, la vie réelle, la vie active ; il n'a que de prudents rapports avec le peu de réflexion sur lui-même qu'il détient, il craint que ne reparaisse ce qui se cachait à l'arrière-fond. Lentement il parvient alors à l'oublier ; avec le temps il le trouve presque ridicule, surtout quand il est en bonne société, avec d'autres gens d'action et de valeur, ayant le goût et l'entente de la réalité. Charmant ! Le voilà comme dans les romans heureux, déjà mari depuis plusieurs années, homme actif, d'entreprise, père de famille et citoyen, peut-être même grand homme ; dans sa maison, en parlant de lui, ses domestiques lui prêtent un moi : « Monsieur lui-même » ; c'est un notable ; son allure sait rendre tout leur dû aux personnes, sans oublier le sien à sa propre personne ; à juger sur ce dû, point de doute, il en est une. Et dans la chrétienté c'est un chrétien (tout comme il serait païen en paganisme et Hollandais en Hollande), qui fait partie des chrétiens bien élevés. Le problème de l'immortalité l'a souvent occupé, et plus d'une fois il a demandé au pasteur si vraiment elle existe, si vraiment on se reconnaîtra ; point qui a bien de quoi l'intéresser tout particulièrement, puisqu'il n'a pas de moi.

Comment dépeindre au vrai cette sorte de désespoir sans un grain de satire ! Le comique du sien, c'est qu'il en parle au passé ; et le terrible, après l'avoir, comme il croit, surmonté, c'est que son état soit justement du désespoir. Le comique infini, sous cette sagesse pratique, tant louée dans le monde, sous toute cette sacrée kyrielle de bons conseils et de sages dictons, tous ces « on verra », « on s'arrangera », « à porter au livre d'oubli » etc., c'est, en un sens idéal, cette stupidité complète, qui ne sait ni où est le vrai danger, ni en quoi il consiste. Mais là encore le terrible, c'est cette stupidité éthique.

Le désespoir du temporel ou d'une chose temporelle est le type le plus répandu de désespoir, et surtout dans sa seconde forme, comme immédiat mêlé d'un peu de réflexion sur soi-même. Plus le désespoir s'imprègne de réflexion, moins il est visible ici-bas, ou moins il se rencontre.

Tant il est vrai que la plupart des hommes ne vont pas très loin au fond de leur désespoir, ce qui ne prouve pas qu'ils n'en ont point. Bien rares ceux, dont la vie, et encore faiblement, ait une destination spirituelle ! combien même

s'y essaient, et parmi ces derniers, combien n'abandonnent pas ! N'ayant appris ni crainte, ni impératif, tout le reste leur est indifférent, infiniment indifférent. Aussi n'endurent-ils pas que de se soucier de son âme et de vouloir être esprit — une contradiction à leurs yeux, et que leur renvoie plus criante encore le miroir de leur milieu — soit pour le monde un gaspillage de temps, gaspillage sans excuse que devraient punir les lois, ou frapper tout au moins le mépris ou le sarcasme, comme une trahison envers l'humanité, comme un défi absurde emplissant le temps d'un fol néant. Vient alors une heure dans leur vie, et c'en est la meilleure hélas ! où ils se mettent tout de même à une orientation intérieure. Mais à peine aux premiers obstacles, ils s'en détournent, la voie leur semble conduire à un désert désolé... *und rings umher liegt schöne grüne Weide*¹. Ils s'y rendent donc et vite oublient ce temps, qui fut leur meilleur temps, hélas ! et ils l'oublient, comme on fait d'un enfantillage. Ce sont, en outre, des chrétiens — rassurés par les pasteurs dans l'affaire de leur salut. Comme on le sait, ce désespoir-là est le plus courant, si commun même qu'il explique à lui seul l'idée qui court les rues, que le désespoir est l'apanage des jeunes, exclusivement, et ne devrait point se trouver chez l'homme mûr, parvenu au faîte de la vie. C'est là une vue désespérée, qui s'égare ou plutôt qui se trompe, sans voir — oui, sans voir, chose bien pire, que ce qu'on ne voit pas est pourtant le meilleur presque qu'on puisse dire des hommes, vu que le plus souvent bien pire est ce qui arrive — sans voir que la plupart d'entre eux, à les regarder au fond, ne dépassent guère de toute leur vie leur stade d'enfance et de jeunesse : la vie immédiate, corsée d'une légère dose de réflexion sur soi. Non, le désespoir n'est vraiment point une chose qu'on ne trouve que chez les jeunes, et qui nous quitte en grandissant — « comme l'illusion qu'en grandissant on perd ».

1. « Et tout autour s'étend une belle et verte pâture »

Paroles de Méphistophélès dans le premier *Faust* de Goethe :

« Je te le dis: un bon vivant qui philosophe
est comme un animal qu'un lutin fait tourner
en cercle autour d'une lande aride,
tandis qu'un beau pâturage vert s'étend à l'entour. »

Car c'est là ce qu'on ne fait point, même avec la bêtise de le croire. Que d'hommes, au contraire, de femmes et de vieilles gens ne voit-on pas pleins d'illusions puérides autant qu'un jeune homme ! On omet, en effet, les deux formes de l'illusion, celle de l'espérance et celle du souvenir. Les jeunes ont la première, les vieilles gens la seconde ; mais c'est aussi parce qu'ils en sont la proie, que ces derniers se font d'elle l'idée toute exclusive qu'elle n'a la forme que de l'espoir. Naturellement ce n'est pas celle-ci qui les tourmente, mais cette autre, en revanche assez cocasse : d'un point de vue présumé supérieur et désillusionné, leur mépris de l'illusion des jeunes. La jeunesse vit dans l'illusion, attendant l'extraordinaire de la vie et d'elle-même ; par contre, chez les vieux, l'illusion touche souvent leur façon de se rappeler leur jeunesse. Une vieille femme, qui devrait, par son âge en être dépouillée, baigne souvent, autant qu'une jeune fille, dans les illusions les plus imaginaires, quand en souvenir, elle se représente ses années de jeune fille, comme elle était heureuse alors, comme elle était jolie, etc. *Ce fuimus* si fréquent sur les lèvres des vieux vaut bien comme illusion celle des jeunes tournée vers le futur ; chez les uns et les autres : mensonge ou poésie.

Mais une erreur bien autrement désespérée, c'est de croire le désespoir l'apanage uniquement des jeunes. Et de façon générale — outre que c'est mécomprendre la nature de l'esprit et méconnaître en plus que l'homme n'est pas qu'une simple créature animale... mais encore un esprit — quelle sottise, de penser que la foi et la sagesse peuvent nous venir aussi nonchalamment, sans plus, avec les années à l'instar des dents, de la barbe et du reste. Non, où que parviennent fatalement les hommes, et quoi qu'il leur advienne, une seule chose échappe à la fatalité : la foi et la sagesse. Car jamais, s'il s'agit de l'esprit, la simple fatalité n'apporte rien à l'homme, l'esprit n'a pas précisément d'ennemie plus hostile qu'elle ; mais perdre, au contraire, rien de plus facile avec les années. Avec elles peut-être file sans plus le peu de passion, de sentiment, d'imagination, le peu d'intériorité qu'on avait, et sans plus (car ces choses-là arrivent sans plus) on se range sous les drapeaux de la banalité, qui croit comprendre la vie. Cet état

d'amélioration, dû bien sûr aux années, l'homme le regarde maintenant dans son désespoir comme un bien, il s'assure sans peine (et en un sens, mais satirique, rien de plus sûr) qu'il n'aura plus jamais l'idée de désespérer — non ! il s'en est garanti, étant dans ce désespoir qu'est le néant spirituel. Socrate, en effet, eût-il aimé les jeunes, s'il n'avait connu l'homme ?

Et s'il n'arrive pas toujours qu'un homme avec le temps sombre au plus banal désespoir, est-ce à dire que désespérer ne soit réservé qu'aux jeunes ? L'homme qui progresse vraiment avec l'âge, qui mûrit la conscience profonde de son moi, peut atteindre peut-être à une forme supérieure de désespoir. Et s'il ne fait au long de la vie que des progrès médiocres, tout en ne sombrant pas dans la pure et simple banalité, si, pour ainsi dire, il survit un jeune homme dans l'homme, dans le père et le grison, s'il garde toujours un peu des promesses de la jeunesse, il risquera toujours de désespérer, comme un jeune, du temporel ou d'une chose temporelle.

La différence, s'il y en a une entre le désespoir d'un homme d'âge comme lui et celui d'un jeune homme, n'est que secondaire, purement accidentelle. Le jeune désespère de l'avenir comme d'un présent *in futuro* ; il y a quelque chose dans l'avenir dont il ne veut se charger et avec quoi il ne veut pas être lui-même. L'homme d'âge désespère du passé comme du présent *in praeterito*, mais qui ne s'enfonce pas comme du passé — car son désespoir ne va pas jusqu'à l'oubli total. Ce fait passé est peut-être même quelque chose dont le repentir au fond aurait dû se saisir. Mais, pour qu'il y eût repentir, il faudrait d'abord désespérer, fructueusement désespérer jusqu'au bout et la vie spirituelle pourrait surgir alors des profondeurs. Mais notre désespéré n'ose pas laisser les choses aller jusqu'à une telle décision. Et il en reste là, le temps passe — à moins qu'il ne réussisse, plus désespéré encore, à force d'oubli, à cicatriser le mal, devenant ainsi, au lieu d'un pénitent, son propre receleur. Mais, homme d'âge ou jeune homme, au fond le désespoir est le même, on n'arrive pas à une métamorphose de ce qu'il y a d'éternité dans le moi, conscience rendant possible cette lutte ultérieure, qui intensifie le désespoir jusqu'à une forme encore plus haute ou qui mène à la foi.

N'est-il donc pas de différence essentielle entre ces deux termes, d'emploi jusqu'ici identique : le désespoir du temporel (indiquant la totalité) et le désespoir d'une chose temporelle (indiquant un fait isolé) ? Mais si. Du moment que le moi avec une passion infinie dans l'imagination désespère d'une chose temporelle, la passion infinie hausse ce détail, ce quelque chose jusqu'à recouvrir le temporel *in toto*, c'est-à-dire que l'idée de totalité est dans le désespéré et dépend de lui. Le temporel (comme tel) est précisément ce qui s'écroule dans ce fait particulier. Il est impossible, dans la réalité, de perdre tout le temporel ou d'en être privé, car la totalité est un concept. Le moi développe donc d'abord la perte réelle jusqu'à l'infini et désespère ensuite du temporel *in toto*. Mais dès qu'on veut investir de toute sa valeur cette différence (entre désespérer de tout le temporel et désespérer d'une chose temporelle), on fait faire du même coup un progrès capital à la conscience du moi. Cette formule du désespoir du temporel devient alors une première expression dialectique de la formule suivante du désespoir.

2° Désespoir quant à l'éternel ou de soi-même.

Désespérer du temporel ou d'une chose temporelle, si c'est vraiment du désespoir, revient au fond au même que désespérer quant à l'éternel et de soi-même, formule de tout désespoir¹.

1. C'est pourquoi la langue a raison de dire : désespérer *du* temporel (l'occasion), *quant* à l'éternel, mais de soi-même, parce qu'ici encore c'est exprimer l'occasion du désespoir, qui pour la pensée est toujours désespoir *quant* à l'éternel, tandis que la chose *dont* on désespère, est peut-être archidifférente. On désespère *de* ce qui vous fixe dans le désespoir : de son malheur, du temporel, de la perte de sa fortune, etc., mais *quant* à ce qui, bien compris, nous délie du désespoir : quant à l'éternel, quant au salut, quant à nos forces, etc. Avec le moi, parce qu'il est doublement dialectique, on dit aussi bien désespérer *de* soi et *quant* à soi. De là cette obscurité, inhérente surtout aux formes inférieures du désespoir, mais présente d'ailleurs dans presque toutes : voir avec tant de clarté passionnée *de* quoi l'on désespère, tout en ne voyant pas *quant* à quoi. Pour guérir il faut une conversion de l'attention, il faut qu'on tourne le regard *de de quoi* au *quant* à ; et ce serait un point délicat au pur point de vue philosophique de savoir s'il se peut vraiment qu'on désespère en sachant pleinement quant à quoi on désespère.

Mais le désespéré, qu'on a décrit, ne se doute pas de ce qui se passe en somme, dans son dos ; croyant désespérer d'une chose temporelle, il parle sans cesse de ce dont il désespère, mais, en réalité, son désespoir regarde l'éternité ; car c'est en donnant tant de valeur au temporel ou, plus explicitement, à une chose temporelle, ou en la dilatant d'abord à la totalité du temporel, et en donnant ensuite à cette totalité tant de valeur, c'est alors qu'il désespère quant à l'éternité.

Ce dernier désespoir est un progrès considérable. Si l'autre était du *désespoir-faiblesse*, l'homme ici *désespère de sa faiblesse*, mais son désespoir relève encore du désespoir-faiblesse, comme différent du désespoir-défi (β). Différence donc seulement relative : la forme précédente ne dépassait pas la conscience de la faiblesse, tandis qu'ici la conscience va plus loin et se condense en une nouvelle conscience, celle de sa faiblesse. Le désespéré voit de lui-même sa faiblesse de prendre tant à cœur le temporel, sa faiblesse de désespérer. Mais au lieu d'obliquer alors franchement du désespoir vers la foi, en s'humiliant devant Dieu sous cette faiblesse, il s'enfonce dans le désespoir et désespère d'elle. Par là son point de vue change : toujours plus conscient de son désespoir, il sait maintenant qu'il désespère quant à l'éternel, qu'il désespère de lui-même, de sa faiblesse de faire tant de cas du temporel, ce qui équivaut pour son désespoir à la perte de l'éternité et de son moi.

Ici, il y a croissance. D'abord dans la conscience du moi ; car désespérer quant à l'éternel est impossible sans une idée du moi, sans l'idée qu'il y a ou qu'il y a eu de l'éternité en lui. Et pour désespérer de soi, il faut bien aussi qu'on ait conscience d'avoir un moi ; c'est pourtant de quoi l'homme désespère, non du temporel ou d'une chose temporelle, mais de lui-même. En outre, il y a ici davantage de conscience de ce qu'est le désespoir, qui n'est autre en effet, que la perte de l'éternité et de soi-même. Naturellement l'homme a aussi plus de conscience de la nature désespérée de son état. À présent le désespoir n'est pas seulement un mal passif, mais une action. Lorsque l'homme, en effet, perd le temporel et désespère, le désespoir semble venir du dehors, quoique venant toujours du moi ; mais quand le moi désespère de ce dernier désespoir, ce désespoir-ci vient du moi, comme une réaction indirecte

et directe et diffère par là du désespoir-défi, qui, lui, jaillit du moi. Notons ici enfin un autre progrès. Sa croissance même d'intensité rapproche ce désespoir en un sens du salut. Car sa profondeur même le garde de l'oubli ; à ne pas se cicatriser, il sauvegarde à tout instant une chance de salut.

Cependant cette forme-là ne s'en ramène par moins à celle du désespoir où l'on veut être soi-même. Comme un père déshérite son fils, le moi de même refuse de se reconnaître après tant de faiblesse. Désespéré, il ne la peut oublier, en un sens il s'abhorre, ne voulant s'humilier sous elle comme le croyant pour ainsi se retrouver ; non, dans son désespoir, il ne veut plus entendre parler de lui-même, rien savoir de lui-même. Mais d'une aide de l'oubli, il ne saurait non plus s'agir ; non plus, grâce à l'oubli, de se défiler dans le clan a-spirituel, et de vivre alors en homme et chrétien du commun ; non, pour cela, le moi est trop moi. Comme il en est assez souvent du père, qui déshérite son fils et qui n'est guère plus avancé de ce geste extérieur, ne s'étant pas par là débarrassé de son fils, n'en ayant pas du moins délivré sa pensée ; mais encore plus souvent d'une amante, qui maudit l'homme qu'elle hait (et qui est son ami), mais que maudire n'aide guère et enchaînerait plutôt — il en est de même ici de notre désespéré en face de son moi.

Ce désespoir, d'un degré plus profond que le précédent, est de ceux qu'on rencontre moins souvent dans le monde. Cette porte condamnée, derrière laquelle il n'y avait que le néant, est ici une vraie porte, mais d'ailleurs verrouillée, et, derrière elle, le moi, comme attentif à lui-même, s'occupe et trompe le temps à refuser d'être lui-même, quoique l'étant assez pour s'aimer. C'est ce qu'on appelle *l'hermétisme*, dont nous allons nous occuper maintenant, ce contraire du spontané pur, qu'il méprise pour faiblesse intellectuelle.

Mais un tel moi existe-t-il dans la réalité, ne s'en est-il enfui pour le désert, le cloître ou chez les fous ? Est-ce un vivant vêtu comme les autres, ou qui se cache comme eux sous le manteau de chaque jour ? Parbleu ! et pourquoi pas ! seulement ces secrets de son moi, nul n'y est initié, même pas une âme, il n'en ressent pas le besoin ou sait le refouler, écoutez le plutôt lui-même : « Mais il n'y a que les purs spontanés — ceux qui,

pour l'esprit, en sont presque au même point que l'enfant en bas âge, où le corps avec un aimable sans gêne ne sait rien retenir — il n'y a que les spontanés purs pour ne savoir rien cacher. » C'est cette spontanéité-là qui se prétend souvent « vérité, naturel, sincérité, franchise sans ambages » et qui est à peu près aussi vraie qu'il y aurait de mensonge chez l'adulte à ne pas se retenir dès que le corps ressent un besoin naturel. Tout moi tant soit peu réfléchi a cependant une idée de se dominer. Et notre désespéré a assez d'hermétisme alors pour tenir les importuns, c'est-à-dire tout le monde, à distance des secrets de son moi, sans perdre l'air d' « un vivant ». C'est un homme cultivé, marié, père de famille, un fonctionnaire d'avenir, un respectable père, de commerce agréable, très tendre avec sa femme, la sollicitude même envers ses enfants. Et chrétien aussi ? Mais oui, à sa manière, cependant il aime mieux n'en dire mot, quoiqu'il laisse d'un bon œil et avec quelque joie mélancolique sa femme s'occuper de religion pour s'édifier. Le temple ne le voit pas souvent, la plupart des pasteurs lui semblant ne pas savoir au fond de quoi ils parlent. Sauf un seul, avoue-t-il, qui, celui-là, le sait ; mais une autre raison le détourne d'aller l'ouïr, la crainte qu'il ne l'entraîne trop loin. Par contre, assez souvent un besoin de solitude le prend, aussi vital pour lui parfois que de respirer ou à d'autres fois de dormir. Qu'il ait ce besoin vital plus que le commun des gens, c'est un autre signe chez lui d'une nature plus profonde. Le besoin de solitude prouve toujours en nous de la spiritualité et sert à la mesurer. « Cette gent écervelée d'hommes qui n'en sont pas, ce troupeau d'inséparables » l'éprouvent eux, si peu que, comme des perruches, ils meurent dès qu'ils sont seuls ; comme le petit enfant qui ne s'endort, que si on lui chantonne, il leur faut le fredon rassurant de la sociabilité pour manger, boire, dormir, prier et tomber amoureux, etc. Mais ni l'Antiquité ni le Moyen Age ne négligeaient ce besoin de solitude, on respectait ce qu'il exprime. Notre époque avec sa sempiternelle sociabilité tremble tant devant la solitude, qu'on ne sait (quelle épigramme !) s'en servir que contre les criminels. Il est vrai que, de nos jours, c'est un crime de s'adonner à l'esprit, rien donc que de régulier si nos gens, amants de la solitude, se classent avec les criminels.

Occupé du rapport de son moi à lui-même, le désespéré hermétique a beau vivre alors, *horis successivis*, des heures ayant un peu à faire avec l'éternité, quoique non vécues pour elle ; au fond il n'avance pas. Mais passé ces heures, et apaisé son besoin de solitude, c'est comme s'il sortait — même quand il rentre pour retrouver femme et enfants. Ce qui fait de lui un mari si tendre, un père si attentif, c'est, outre son fond débonnaire et son sens du devoir, cet aveu qu'au fin fond de lui-même il s'est fait de sa faiblesse.

A supposer qu'on entre dans sa confiance et lui dise : « Mais ton hermétisme, c'est de l'orgueil ! Au fond, tu es fier de toi ! » il ne vous en ferait sans doute pas l'aveu. Seul avec lui-même, il reconnaîtrait qu'on n'a pas tort peut-être ; mais la passion de son moi à pénétrer sa faiblesse lui rendrait vite l'illusion que ce ne peut être de l'orgueil, puisque c'est de sa faiblesse, précisément, qu'il désespérait — comme si ce n'était de l'orgueil d'attribuer ce poids énorme à la faiblesse, comme si la volonté de s'enorgueillir de son moi, ne l'empêchait pas de supporter cette conscience de sa faiblesse. Et si on lui disait : « Voilà bien une étrange complication un étrange embrouillement ; car tout le mal, au fond, vient de la façon dont la pensée se noue, sinon rien que de normal, c'est justement pour toi le chemin par où passer, qui, par le désespoir du moi, te mènera à ton moi. Ce que tu dis de la faiblesse est exact, mais ce n'est pas d'elle qu'il faut que tu désespères ; on doit briser le moi pour devenir soi, cesse donc d'en désespérer. » Ces propos le lui feraient avouer dans une minute de calme, mais de nouveau la passion dévierait tôt sa vue, un autre faux virage le rejeterait au désespoir.

Un tel désespéré, comme on l'a déjà dit, ne court pas les rues. Mais s'il n'en reste pas là, à piétiner seulement, s'il ne se produit en lui, d'autre part, une révolution, qui le pousse dans le bon chemin de la foi : alors, ou son désespoir se condensera en une forme supérieure, mais toujours hermétique, ou bien il éclatera en ruinant le déguisement extérieur dont s'enveloppait sa vie comme un incognito. En ce cas on le verra se jeter dans l'existence, peut-être dans le divertissement de grandes entreprises, devenir un de ces esprits inquiets, dont la carrière laisse, hélas ! plus d'une trace, de ces esprits toujours en quête

d'oubli, et qui, devant leur vacarme intérieur, veulent des remèdes puissants, quoique d'une autre sorte que ceux de Richard III fuyant les malédictions de sa mère. Ou encore il cherchera l'oubli dans les sens, peut-être dans la débauche, pour, dans son désespoir, revenir au spontané, mais toujours avec la conscience du moi qu'il ne veut être. Dans le premier cas, quand le désespoir se condense, il tourne au défi, et l'on voit bien alors quelle somme de mensonge cachait ses plaintes de faiblesse, et quelle vérité dialectique c'est de prétendre que le défi s'exprime toujours d'abord par du désespoir d'être faible.

Mais jetons un dernier regard au fond de ce taciturne qui ne fait que piétiner dans sa taciturnité. S'il la maintient intacte, *omnibus numeris absoluta*, le suicide est son premier risque. Le commun des hommes n'a naturellement pas le moindre soupçon de ce qu'un tel hermétique peut endurer ; ils seraient stupéfaits de l'apprendre. Tant il est vrai qu'il risque, avant tout, le suicide. Qu'il parle à quelqu'un au contraire, qu'il s'ouvre à un seul, et c'est alors en lui, presque à coup sûr, une telle détente, un tel apaisement que le suicide cesse d'être l'issue de l'hermétisme. Un confident déjà, un seul, suffit pour abaisser d'un ton l'hermétisme absolu. Le suicide a des chances alors d'être évité. Mais la confiance même peut donner lieu au désespoir, l'hermétique trouve alors qu'il eût infiniment mieux fait d'endurer la douleur de se taire, que de prendre un confident. On a des exemples d'hermétiques poussés justement au désespoir pour en avoir eu un. Le suicide alors peut tout de même s'ensuivre. Un poète pourrait aussi disposer la catastrophe de façon à faire tuer le confident par le héros (à supposer *poetice* ce dernier roi ou empereur). On pourrait imaginer un despote démoniaque avec ce besoin de s'ouvrir à quelqu'un de ses tourments et qui emploierait tout à tour un lot de confidents, devenir le sien étant la mort certaine : la confiance achevée, on les tuait. Sujet pour un poète que de peindre sous cette forme, cette contradiction douloureuse d'un démoniaque, incapable à la fois de se passer de confident et d'en supporter un.

*β) Du désespoir où l'on veut être soi-même,
ou désespoir-défi.*

Comme on a montré qu'on pouvait qualifier de féminin le désespoir-faiblesse (α), on peut de même traiter celui-ci de masculin. C'est pourquoi, par rapport au précédent, c'est encore du désespoir, vu sous l'angle de l'esprit. Mais la virilité précisément est du ressort elle aussi de l'esprit, au contraire de la féminité, synthèse inférieure.

Le désespoir décrit sous α , 2, était du désespoir d'être faible, où le désespéré ne veut point être lui-même. Mais rien qu'à un degré dialectique de plus, si ce désespéré sait enfin pourquoi il ne veut point l'être, alors tout se renverse, et nous avons le défi, justement parce que désespéré, il veut être lui-même.

D'abord vient le désespoir du temporel ou d'une chose temporelle, puis le désespoir de soi-même quant à l'éternité. Ensuite vient le défi, qui, au fond, est du désespoir grâce à l'éternité, et où le désespéré abuse désespérément de l'éternité inhérente au moi pour être lui-même. Mais c'est justement parce qu'il s'aide d'éternité que ce désespoir s'approche tant de la vérité, et c'est parce qu'il en est si proche, qu'il va infiniment loin. Ce désespoir, qui mène à la foi, n'existerait pas sans l'aide de l'éternité ; grâce à elle, le moi trouve le courage de se perdre pour se retrouver ; ici, au contraire, il refuse de commencer par se perdre, mais veut être lui-même.

Dans cette forme de désespoir, on a de plus en plus conscience de son moi, donc aussi de plus en plus de ce qu'est le désespoir et de la nature désespérée de l'état où l'on se trouve ; ici le désespoir a conscience d'être un acte et ne vient pas du dehors comme une souffrance passive sous la pression ambiante, mais sort tout droit du moi. Et ainsi, par rapport au désespoir d'être faible, ce défi est vraiment une qualification nouvelle.

Le désespoir, où l'on veut être soi-même, exige la conscience d'un moi infini, qui n'est au fond que la plus abstraite des formes du moi, le plus abstrait de ses possibles. C'est là le moi que le désespéré veut être en le détachant de tout rapport à un pouvoir qui l'a posé, en l'arrachant à l'idée de l'existence d'un tel pouvoir. À l'aide de cette forme infinie le moi veut désespérément disposer de lui-même, ou, créateur de lui-même,

faire de son moi le moi qu'il veut devenir, choisir ce qu'il admettra ou non dans son moi concret. Car celui-ci n'est pas une concrétion quelconque, c'est la sienne, elle comporte en effet, de la nécessité, des limites, c'est un déterminé précis, particulier, avec ses dons, ses ressources, etc., issu de faits concrets, etc. Mais à l'aide de la forme infinie qu'est le moi négatif, l'homme se met d'abord en tête de transformer ce tout pour en tirer ainsi un moi à son idée, produit grâce à cette forme infinie du moi négatif... après quoi il veut être lui-même. C'est-à-dire qu'il veut commencer un peu plus tôt que les autres hommes, non par le commencement, ni avec, mais « au commencement » ; et refusant d'endosser son moi, de voir sa tâche dans ce moi qui lui échet, il veut, par la forme infinie, qu'il s'acharne à être, construire lui-même son moi.

S'il fallait une étiquette générale à ce désespoir, on pourrait le dire stoïcien, sans penser seulement à la secte. Et pour plus de clarté encore, on pourrait distinguer un moi actif et un moi passif, et l'on verrait comment le premier se rapporte à lui-même et comment le second, dans sa souffrance passive, se rapporte aussi à lui-même : la formule reste donc toujours celle du désespoir, où l'on veut être soi-même.

Si le moi désespéré est un moi *actif*, son rapport à lui-même n'est au fond qu'expérimental, quoi qu'il entreprenne de grand, d'étonnant, et si tenace qu'il soit. Ne reconnaissant point de pouvoir au-dessus de lui, il manque intérieurement de sérieux ou n'en peut fabriquer par magie qu'un semblant, quand lui-même met à ses expériences tous ses soins les plus ambitieux. Ce n'est là qu'un sérieux frauduleux : comme le feu volé par Prométhée aux dieux... ici on vole à Dieu la pensée qu'il nous regarde, et c'est là le sérieux ; mais le désespéré ne fait que se regarder, en prétendant ainsi conférer à ses entreprises un intérêt et un sens infinis, alors qu'il n'est qu'un faiseur d'expériences. Car, sans pousser son désespoir jusqu'à s'ériger expérimentalement en Dieu, aucun moi dérivé ne peut, en se regardant, se prêter plus qu'il n'a ; en dernière instance il n'y a toujours que le moi, même en le multipliant, le moi ni plus ni moins. En ce sens, dans son effort désespéré pour être lui-même, le moi s'enfonce dans son contraire, jusqu'à finir par n'être plus un moi, Dans toute la dialectique qui encadre son

action, nul point fixe ; ce qu'est le moi, à aucun moment ne reste constant, d'une éternelle constance. Le pouvoir qu'exerce sa forme négative délie autant qu'il lie ; il peut, quand il veut, repartir du début, et quelque suite qu'il mette à poursuivre une pensée, son action toujours reste une hypothèse. Loin de réussir à être de plus en plus lui-même, il se révèle, au contraire, de plus en plus un moi hypothétique. Le moi est maître chez lui, comme on dit, absolument son maître, et le désespoir c'est cela mais en même temps aussi ce qu'il tient pour sa satisfaction sa jouissance. Mais un second examen vous convainc sans peine que ce prince absolu est un roi sans royaume, qui, au fond, ne gouverne rien ; sa situation, sa souveraineté est soumise à cette dialectique, qu'à tout instant l'émeute est légitimité. En fin de compte, en effet, tout dépend de l'arbitraire du moi.

L'homme désespéré ne fait donc que bâtir des châteaux en Espagne, et que s'en prendre toujours à des moulins à vent. Le bel éclat qu'ont toutes ces vertus de faiseur d'expériences ! elles enchantent un instant comme un poème d'Orient : tant de maîtrise de soi, cette fermeté de roc, toute cette ataraxie, etc., confinent à la fable. Et c'est bien de la fable, sans rien non plus derrière. Le moi, dans son désespoir, veut épuiser le plaisir de se créer lui-même, de se développer de lui-même, d'exister par lui-même, réclamant l'honneur du poème, d'une trame si magistrale, bref, d'avoir si bien su se comprendre. Mais ce qu'il entend par là, au fond, reste une énigme ; à l'instant même qu'il croit terminer l'édifice, tout peu, arbitrairement, s'évanouir en néant.

Si le moi qui désespère est *passif*, le désespoir reste pourtant celui où l'on veut être soi-même. Peut-être un moi expérimentateur comme celui qu'on a décrit, en voulant, au préalable, s'orienter dans son moi concret, se heurte à quelque difficulté, à ce que les chrétiens appelleraient une croix, un mal fondamental, quel qu'il soit, d'ailleurs. Le moi, qui nie les données concrètes, immédiates du moi, commencera peut-être par tâcher de rejeter ce mal par-dessus bord, de feindre qu'il n'existe pas, n'en voudra rien savoir. Mais il échoue, sa dextérité dans les expériences ne va pas jusque-là, ni même sa dextérité d'abstracteur ; comme Prométhée le moi négatif infini se sent cloué à cette servitude intérieure.

Nous avons donc ici un moi passif. Comment se révèle alors le désespoir où l'on veut être soi-même ?

Rappelons-nous : dans cette forme de désespoir, décrite plus haut, qu'est le désespoir du temporel ou d'une chose temporelle, on a montré qu'au fond il est et se révèle aussi du désespoir quant à l'éternité ; c'est-à-dire qu'on ne veut pas se laisser consoler ni guérir par l'éternité, qu'on attache tant de prix au temporel, que l'éternité ne peut être d'aucune consolation. Mais n'est-ce pas une autre forme de désespoir que le refus d'espérer comme possible qu'une misère temporelle, qu'une croix d'ici-bas puisse nous être enlevée ? C'est ce que refuse ce désespéré qui, dans son espoir, veut être lui-même. Mais s'il s'est convaincu que cette épine dans la chair (qu'elle existe vraiment ou que sa passion l'en persuade) pénètre trop profond pour qu'il puisse l'éliminer par abstraction¹, éternellement alors il voudra la faire sienne. Elle lui devient un sujet de scandale ou plutôt elle lui donne l'occasion de faire de toute l'existence un sujet de scandale ; par défi alors il veut être lui-même, non pas, en dépit d'elle, être lui-même sans elle (ce qui serait l'éliminer par abstraction, ce qu'il ne peut, ou s'orienter vers la résignation), non ! il veut, en dépit d'elle ou en défiant sa vie entière, être lui-même avec elle, l'inclure et comme tirer insolence de son tourment. Car escompter une chance de secours, surtout par cette absurdité qu'à Dieu tout est possible, non ! non ! il ne le veut pas. Ni pour rien au monde en chercher chez un autre, aimant mieux, même avec tous les tourments de l'enfer, être lui-même qu'appeler au secours.

1. Pour le rappeler ici, justement de ce point de vue, on verra dans bien des attitudes, que le monde décore du nom de résignation, une sorte de désespoir, celui où le désespéré veut être son moi abstrait, veut se suffire dans l'éternité et par là être à même de défier ou d'ignorer la souffrance temporelle. La dialectique de la résignation c'est au fond de vouloir être son moi éternel, puis, à l'égard d'une souffrance dans le moi, de refuser d'être soi-même, en se flattant, pour se consoler, que l'on sera quitte de ce mal dans l'éternité et qu'ainsi on a le droit de ne pas s'en charger ici-bas ; car le moi, quoi qu'il en souffre, ne veut pas s'avouer que sa souffrance lui est inhérente, c'est-à-dire s'humilier sous elle comme le fait le croyant. La résignation considérée comme désespoir est donc essentiellement distincte du désespoir où l'on ne veut pas être soi, car elle, dans le sien, elle veut être elle-même, sauf pourtant sur un point où, désespérée, elle s'y refuse.

Et véritablement est-ce si vrai que cela de dire « qu'il va de soi que l'homme qui souffre, ne demande pas mieux qu'on l'aide, pourvu que quelqu'un le puisse... » ? Toute autre est la réalité, quoique la répugnance au secours n'ait pas toujours un accent aussi désespéré. Voici comme il en est. D'habitude l'homme qui souffre ne demande pas mieux qu'on l'aide, mais de telle ou telle façon. Si l'aide est dans les formes qu'il désire, il l'accepterait volontiers. Mais en un sens autrement grave, quand il s'agit d'un secours supérieur, du secours d'en haut... de cette humiliation de devoir l'accepter sans conditions n'importe comment, d'être comme un néant dans la main du « Secoureur » à qui tout est possible, ou même s'il ne s'agit que de l'obligation de se plier devant le prochain, et, tant qu'on quête du secours, de renoncer à être soi-même : ah ! que de souffrances alors, même longues et tourmenteuses, que le moi cependant ne trouve pas tellement intolérables et qu'en conséquence il préfère, sous réserve de rester lui-même.

Mais plus il y a de conscience dans ce moi passif qui souffre et désespérément veut être lui-même, plus aussi le désespoir se condense et tourne au démoniaque, dont voici souvent l'origine. Un désespéré, qui veut être lui-même, endure de mauvais gré quelque état pénible ou inséparable de son moi concret. De toute sa passion il se jette alors sur ce tourment même, qui finit par devenir une rage démoniaque. Et s'il se pouvait maintenant que Dieu au ciel avec tous ses anges lui offrît de l'en délivrer, il refuserait : trop tard ! Naguère il eût gaiement tout donné pour en être quitte, mais on l'a fait attendre, à présent c'est trop tard, il préfère enrager contre tout, être l'injuste victime des hommes et de la vie, rester celui qui veille justement à bien garder sous la main son tourment pour qu'on ne le lui ôte pas — sinon comment prouver son droit et s'en convaincre soi-même ? Cette idée fixe lui pousse tellement en tête, qu'à la fin une tout autre raison lui fait craindre l'éternité, craindre qu'elle ne lui ôte ce qu'il croit démoniaquement sa supériorité infinie sur le reste des hommes, et sa justification d'être celui qu'il est. — C'est soi-même qu'il veut être ; il a formé d'abord une abstraction infinie de son moi, mais le voilà à la fin devenu si concret qu'il lui serait impossible d'être éternel dans ce sens abstrait, alors que son désespoir

s'obstine à être lui-même. O démence démoniaque ! sa rage avant tout, c'est de penser que l'éternité pourrait imaginer de le priver de sa misère.

Cette sorte de désespoir ne court pas les rues, des héros de son genre ne se rencontrent au fond que chez les poètes, chez les plus grands d'entre eux qui confèrent toujours à leurs créations cette idéalité « démoniaque », au sens où l'entendaient les Grecs. Toutefois ce désespoir se voit aussi dans la vie. Mais quel dehors alors y correspond ? Au vrai, il n'y en a pas, vu qu'un dehors correspondant, qui corresponde à l'hermétisme, est une contradiction dans les termes ; sa correspondance serait une révélation. Mais le signe extérieur ici est parfaitement égal, ici où l'hermétisme, c'est-à-dire une intériorité, dont le secret s'est brouillé, est avant tout la chose à sauvegarder. Les formes les plus inférieures du désespoir, sans intériorité réelle ni rien en tout cas à en dire, on devrait les peindre en se bornant à décrire ou indiquer d'un mot les signes extérieurs des individus. Mais plus le désespoir se spiritualise, plus l'intériorité s'isole comme un monde inclus dans l'hermétisme, plus deviennent indifférents ces dehors sous lesquels le désespoir se cache. Mais c'est qu'à mesure même qu'il se spiritualise, il a soin de plus en plus, par un tact démoniaque, de se dérober sous l'hermétisme, et par suite de se revêtir d'apparences quelconques, aussi insignifiantes et neutres que possible. Comme le lutin du conte qui s'éclipse par une fente invisible, plus il est spiritualisé, plus il tient à se loger sous une apparence, ou personne naturellement ne songerait à le chercher. Cette dissimulation même a quelque spiritualité, et c'est un moyen entre autres de s'assurer en somme derrière la réalité un *enclos*, un monde *exclusivement* pour soi, un monde où le moi désespéré, sans répit comme Tantale, s'occupe de vouloir être lui-même.

Nous avons commencé (α 1^o) par la forme la plus inférieure de désespoir, celui où l'on ne veut être soi-même. Mais celui où l'on veut l'être, le plus condensé de tous, est le désespoir démoniaque. Et celui-ci, ce n'est même pas par engouement stoïque de lui-même ou self-idolâtrie, qu'il veut être lui-même ; ce n'est pas comme ici, par un mensonge certes, mais en un certain sens pour suivre sa perfection ; non, il le veut

en haine de l'existence et selon sa misère ; et ce moi, ce n'est pas même par révolte ou défi qu'il s'y attache, mais pour compromettre Dieu ; il ne veut pas par révolte l'arracher au pouvoir qui le créa, mais le lui imposer, le river à lui de force, l'arc-bouter contre lui sataniquement... et la chose est compréhensible, une objection vraiment méchante s'arc-boute toujours contre ce qui la suscite ! Par sa révolte même contre l'existence, le désespéré se flatte d'avoir en main une preuve contre elle et contre sa bonté. Il croit l'être lui-même cette preuve, et, comme il la veut être, il veut donc être lui-même, oui, avec son tourment ! pour, par ce tourment même, protester toute la vie. Tandis que le désespoir-faiblesse se dérobe à la consolation qu'aurait l'éternité pour lui, notre désespéré démoniaque n'en veut non plus rien savoir, mais pour une autre raison : cette consolation le perdrait, elle ruinerait l'objection générale qu'il est contre l'existence. Pour rendre la chose par une image, supposez une coquille échappant à un auteur, une coquille douée de conscience — qui n'en serait peut-être pas une au fond, mais, à tout prendre de très haut, un trait intégrant de l'ensemble — et qu'en révolte alors contre l'auteur elle lui défende par haine de la corriger et lui jette, dans un défi absurbe : non ! tu ne me bifferas pas, je resterai comme un témoin contre toi, comme un témoin que tu n'es qu'un piètre auteur !

DEUXIEME PARTIE

Le désespoir est le péché

LIVRE IV

On pêche quand, devant Dieu ou avec l'idée de Dieu, désespéré, on ne veut pas être soi-même, ou qu'on veut l'être. Le péché est ainsi faiblesse ou défi, portés à la suprême puissance, le péché est donc condensation de désespoir. L'accent porte ici sur être *devant* Dieu, ou avoir l'idée de Dieu ; ce qui fait du péché ce que les juristes appellent du « désespoir qualifié », sa nature dialectique, éthique, religieuse, c'est l'idée de Dieu.

Quoique cette seconde partie ne soit ni le lieu ni le moment, surtout ce Livre IV, d'une description psychologique, disons ici cependant que les plus dialectiques confins du désespoir et du péché sont ce qu'on pourrait appeler une existence de poète à orientation religieuse, existence non sans points communs avec le désespoir de la résignation, mais sans qu'y manque l'idée de Dieu. À s'en tenir aux catégories de l'esthétique, c'est là la plus haute image d'une vie de poète. Mais (nonobstant toute esthétique), cette vie-là est toujours péché pour le chrétien, le péché de rêver au lieu d'être, de n'avoir qu'un rapport esthétique d'imagination au bien et au vrai, au lieu d'un rapport réel, au lieu de l'effort d'en créer un par sa vie même. La différence entre cette vie de poète et le désespoir, c'est la présence en elle de l'idée de Dieu, sa conscience d'être devant Dieu ; mais intensément dialectique, elle est comme un fouillis impénétrable, dès qu'on se demande si elle a obscurément conscience d'être péché. Un profond besoin religieux peut se trouver chez ce poète et l'idée de Dieu entrer volontiers dans son désespoir. Dans son secret supplice, Dieu, qu'il aime au-dessus de tout, uniquement le console et cependant, ce supplice, il l'aime et n'y voudrait renoncer. Être soi devant Dieu, c'est son plus grand désir, sauf en ce point fixe où son moi souffre, là ce désespéré ne veut pas être lui-même ; il compte sur l'éternité pour l'enlever, mais ici-bas, malgré toute sa souffrance, l'adopter, s'humilier sous lui,

comme fait le croyant, il ne peut s'y résoudre. Toutefois son rapport à Dieu, sa seule céleste joie, ne cesse pas ; la pire horreur pour lui serait de s'en passer, « autant alors en désespérer » ; tout en se permettant au fond, inconsciemment peut-être, de rêver Dieu un peu autre qu'il n'est, un peu plus comme un père attendri qui cède trop à l'unique désir de son enfant. Comme le poète né d'un amour malheureux chante en bienheureux le bonheur de l'amour, le nôtre devient de même le chantre du sentiment religieux. Sa religiosité fit son malheur, il pressent, il devine que l'exigence de Dieu, c'est qu'il lâche ce tourment, qu'il s'humilie dessous à l'instar du croyant, et qu'il l'accepte comme une part de son moi — car en voulant le tenir à distance de lui-même, il le retient, quoiqu'il pense (vérité à rebours, comme tout ce que dit un désespéré, et donc intelligible en la retournant) ainsi s'en séparer du mieux possible, le lâcher autant qu'homme le peut. Mais l'adopter à l'instar du croyant, il y est impuissant, c'est-à-dire qu'en somme il s'y refuse ou plutôt son moi se perd ici dans l'obscur. Mais comme les peintures d'amour du poète, celle qu'il fait de la religion a un enchantement, un élan lyrique que n'atteignent jamais ni maris, ni pasteurs. Mais c'est que ce qu'il dit n'a point non plus de fausseté, sa peinture au contraire, son récit sont justement le meilleur de lui-même. La religion, il l'aime en amant malheureux, sans en être au sens strict le croyant ; de la foi il n'a que l'élément premier, le désespoir ; et dans ce désespoir une nostalgie brûlante de la religion. Son conflit, au fond, c'est celui-ci : est-il l'appelé ? l'épine dans sa chair est-elle le signe d'une mission extraordinaire, et, s'il y est destiné, l'est-il devenu devant Dieu régulièrement ? ou l'épine dans la chair traduit-elle qu'il doit s'humilier sous elle pour rentrer dans le commun des hommes ? Mais assez là-dessus, n'ai-je le droit sans mentir de dire : à qui parlé-je ? Ces recherches psychologiques à la n^{me} puissance, qui s'en soucie ! toutes les imageries populaires des pasteurs donnent moins de mal à comprendre, elles attrapent la ressemblance des gens à s'y tromper, des gens comme ils sont la plupart, c'est-à-dire, au spirituel, du néant.

CHAPITRE PREMIER

Les gradations de la conscience du moi (la qualification : devant Dieu)

La première partie de cet écrit a sans cesse marqué une gradation de la conscience du moi : D'abord l'homme ignorant de son moi éternel (Livre III, chap. II, a), puis l'homme conscient d'un moi, où il y a cependant de l'éternité (Livre III, chap. II, b), et à l'intérieur de ces divisions (α 1. 2. β) on a encore relevé des gradations. Renversons maintenant les termes dialectiques de tout ce développement. Voici de quoi il s'agit. Cette gradation de conscience, jusqu'ici c'est vue sous l'angle du moi humain, du moi dont la mesure est l'homme, qu'on l'a traitée. Mais ce même moi, en face de Dieu, prend de ce fait une qualité ou qualification nouvelle. Il n'est plus seulement le moi humain, mais ce que, dans l'espoir qu'on ne se méprenne pas, j'appellerai le moi théologique, le moi en face de Dieu. Et quelle réalité infinie ne prend-il pas alors par la conscience d'être devant Dieu, moi humain maintenant à la mesure de Dieu !

Un vacher qui ne serait qu'un moi en face de ses vaches, ne serait qu'un moi bien inférieur ; de même un souverain, moi devant ses esclaves, n'est qu'un moi inférieur, au fond n'en est pas un — car dans les deux cas l'échelle manque. L'enfant, qui n'a encore eu que ses parents pour mesure, sera un moi, quand, à l'âge d'homme, il aura l'État pour mesure ; mais quel accent infini Dieu ne donne-t-il au moi en devenant sa mesure ! La mesure du moi est toujours ce que le moi a devant lui, et c'est là définir ce qu'est « la mesure ». Comme on n'additionne jamais que les grandeurs de même ordre, toute chose est ainsi qualitativement identique à sa mesure ; mesure qui est en même temps sa règle éthique ; mesure et règle expriment donc la qualité des choses. Il n'en est toutefois pas

de même dans le monde de la liberté : ici si l'on n'est pas de qualité identique à sa règle et à sa mesure, on est pourtant soi-même responsable de cette disqualification, de sorte que règle et mesure — quand arrive le jugement, restées malgré tout invariables, manifestent ce que nous ne sommes point : notre règle et notre mesure.

L'ancienne dogmatique n'avait pas tort — et elle y a recouru plus d'une fois, tandis qu'une école plus récente y a trouvé à redire, faute de la comprendre et d'en avoir le sens — n'avait pas tort, dis-je, en dépit parfois d'erreurs de pratique, de croire que le terrible du péché, c'est d'être devant Dieu. On prouvait ainsi l'éternité des peines de l'enfer. Plus tard, devenu plus habile, on a dit : le péché est le péché ; et il n'est pas plus grand d'être commis contre ou devant Dieu. Argument singulier ! alors que même les juristes parlent de crimes qualifiés, qu'on les voit distinguer si le crime est contre un fonctionnaire ou un particulier, et faire varier la peine si c'est un parricide ou un meurtre ordinaire.

Non, la vieille dogmatique n'avait pas tort de dire que d'être contre Dieu élevait le péché à un infini de puissance. L'erreur était de considérer Dieu comme en quelque sorte extérieur à nous, d'admettre pour ainsi dire qu'on ne pèche pas toujours contre lui. Car Dieu ne nous est rien d'extérieur comme par exemple un agent de police. Insistons-y : le moi a l'idée de Dieu, mais cela ne l'empêche pas de ne pas vouloir ce que Dieu veut, ni de désobéir. On ne pèche pas non plus devant Dieu quelquefois seulement, car tout péché est devant Dieu, ou plutôt, ce qui fait d'une faute humaine un péché, c'est la conscience qu'à eue le coupable d'être devant Dieu.

Le désespoir se condense à proportion de la conscience du moi ; mais le moi se condense à proportion de sa mesure, et, quand la mesure est Dieu, infiniment. Le moi augmente avec l'idée de Dieu, et réciproquement l'idée de Dieu augmente avec le moi. Ce n'est que la conscience d'être devant Dieu, qui de notre moi concret, individuel, fasse un moi infini ; et c'est ce moi infini, qui pèche alors devant Dieu. Aussi l'égoïsme païen, malgré tout ce qu'on en peut dire, était loin d'être aussi qualifié que l'égoïsme qu'on peut trouver chez un chrétien ; car le moi du païen n'était pas en face de Dieu. Le païen et

l'homme naturel n'ont comme mesure que le moi humain. Aussi n'a-t-on pas tort peut-être, d'un point de vue supérieur, de dire que le paganisme gisait dans le péché, mais au fond son péché n'était que l'ignorance désespérée de Dieu, l'ignorance d'être devant Dieu ; au fond « d'être sans Dieu au monde », Mais d'un autre point de vue on peut nier le péché (au sens étroit) du païen, puisqu'il ne péchait pas devant Dieu ; et tout péché est devant Dieu. Certainement aussi en un sens, ce qui devait, impeccablement si je puis dire, souvent le tirer d'affaire dans la vie, c'est la légèreté même de son pélagianisme, elle le sauvait ; mais alors son péché était autre, et c'était cette légèreté même. Par contre, non moins sûrement, une trop sévère éducation chrétienne a dû souvent jeter quelqu'un au péché, toute la manière de voir du christianisme étant trop grave pour lui, surtout à des moments antérieurs de sa vie ; mais, en revanche, cette idée plus profonde du péché a pu l'aider.

On pèche quand, devant Dieu, désespéré, l'on ne veut pas être soi-même, ou qu'on veut l'être. Mais cette définition, avantageuse peut-être à d'autres égards (entre autres et surtout pour sa conformité unique à l'Écriture, qui définit toujours le péché en effet comme désobéissance) n'est-elle pas trop de nature spirituelle ? D'abord, répondrons-nous, une définition du péché ne peut jamais être trop spirituelle (à moins qu'elle ne le soit tant qu'elle le supprime) ; car le péché justement est une catégorie de l'esprit. Ensuite : pourquoi trop spirituelle ? Faute de parler de meurtre, de vol, de fornication, etc. ? Mais n'en parle-t-elle donc pas ? N'implique-t-elle pas une obstination contre Dieu, une désobéissance défiant ses commandements ? Par contre, à propos de péché, ne parler que de ces sortes de fautes, c'est oublier facilement que jusqu'à un certain point, on peut être en tout cela en règle avec les hommes, sans que la vie entière n'en soit pas moins péché, péché que nous connaissons bien : nos vices brillants et notre obstination, quand stupide elle ignore ou veut, l'effrontée, ignorer tout ce que notre moi doit intimement d'obéissance à Dieu pour tous ses désirs et pensers les plus secrets, pour sa finesse d'ouïe à saisir et sa docilité à suivre les moindres signes de Dieu dans ses desseins sur nous. Les péchés de la chair sont

l'obstination des parties les plus basses du moi ; mais que de fois le Démon ne chasse-t-il pas un démon spécifique, empirant ainsi notre état. Car c'est là le train du monde : d'abord on pèche par fragilité ou faiblesse ; ensuite — oui, ensuite il se peut qu'on apprenne à recourir à Dieu et par son aide qu'on arrive à la foi, qui sauve de tout péché ; mais nous n'en parlons pas ici — ensuite on désespère de sa faiblesse, et ou l'on devient un pharisien, que son désespoir hausse à une certaine justice légale, ou bien le désespoir vous rejette au péché.

Notre formule couvre donc bien toutes les formes imaginables du péché et toutes les formes réelles ; elle dégage donc bien justement son trait décisif : d'être du désespoir (car le péché n'est pas le dérèglement de la chair et du sang, mais le consentement de l'esprit à ce dérèglement) et d'être devant Dieu. Elle n'est qu'une formule algébrique ; ce ne serait pas l'endroit dans ce petit écrit, d'ailleurs une tentative n'aurait chance de succès, de me mettre à décrire les péchés un à un. L'important ici, c'est seulement que la définition ramasse toutes les formes dans ses mailles. Ce qu'elle fait, comme on peut le voir, quand on la vérifie en posant son contraire : la définition de la foi sur laquelle je me guide en tout cet écrit, comme sur une bouée sûre. Or croire, c'est : étant soi-même et voulant l'être, plonger en Dieu à travers sa propre transparence.

Mais trop souvent on a négligé que le contraire du péché n'est nullement la vertu. C'est là une vue plutôt païenne, qui se contente d'une pure mesure humaine, ignorant ce qu'est le péché et qu'il est toujours devant Dieu. Non, *le contraire du péché, c'est la foi* ; comme le dit l'*Épître aux Romains*, 14, 23 : Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. Et c'est une des définitions capitales du christianisme que le contraire du péché n'est pas la vertu, mais la foi.

APPENDICE

La définition du péché implique la possibilité du scandale ; remarque générale sur le scandale

Cette opposition du péché et de la foi domine le christianisme et transforme, en les christianisant, tous les concepts éthiques, qui en reçoivent ainsi un plus profond relief. Cette opposition repose sur le critère souverain du chrétien : s'il est ou non devant Dieu, critère qui en implique un autre, décisif à son tour du christianisme : l'absurdité, le paradoxe, la possibilité du scandale. La présence de ce critère est d'extrême importance chaque fois qu'on veut définir le christianisme, puisque c'est le scandale qui couvre le christianisme contre toute spéculation. Où se trouve donc ici la possibilité du scandale ? Mais en ce point d'abord, que la réalité de l'homme devrait être d'exister en *Isolé* devant Dieu ; et dans ce second point, conséquence du premier, que son péché devrait occuper Dieu. Ce tête-à-tête de l'Isolé et de Dieu n'entrera jamais dans la cervelle des philosophes ; ils ne font qu'universaliser imaginativement les individus dans l'espèce. C'est aussi ce qui a fait inventer à un christianisme incrédule, que le péché n'est que le péché, sans qu'être ou non devant Dieu y ajoute ou y retranche. Bref, on voulait éliminer le critère : devant Dieu, inventant à cette fin une sagesse supérieure qui revenait en somme assez curieusement à ce qu'est d'ordinaire la sagesse supérieure, à l'ancien paganisme.

Que de fois n'a-t-on redit qu'on se scandalisait du christianisme à cause de ses sombres ténèbres, de son austérité, etc., n'est-il pas temps enfin d'expliquer que, si les hommes s'en scandalisent, c'est au fond qu'il est trop élevé, c'est que sa mesure n'est pas celle de l'homme, dont il veut faire un être si extraordinaire, que l'homme ne peut plus le comprendre. C'est aussi ce qu'un simple exposé psychologique de ce qu'est le scandale, éclaircira, qui montrera en outre toute l'absurdité

d'une défense du christianisme d'où l'on retranchait le scandale ; qui montrera aussi toute la sottise ou l'effronterie d'avoir ignoré les préceptes mêmes du Christ, ses avertissements si fréquents et si diligents contre le scandale, quand il nous en indique lui-même la possibilité et la nécessité ; car dès que la possibilité n'en est plus nécessaire, dès qu'elle cesse d'être une partie éternelle et essentielle du christianisme, le Christ tombe dans le non-sens humain, à promener ainsi inquiètement ses vains avis contre elle, au lieu de la supprimer.

Imaginons un pauvre journalier et l'empereur le plus puissant du monde, et que ce potentat ait brusquement le caprice de l'envoyer chercher, lui qui n'y avait jamais rêvé, et « dont le cœur jamais n'avait osé concevoir » que l'empereur sût son existence, lui qui aurait tenu pour un bonheur sans nom la chance, ne fût-ce qu'une fois, de voir l'empereur, ce qu'il eût raconté à ses enfants et petits-enfants comme l'événement majeur de sa vie — si donc l'empereur l'envoyait chercher, et qu'il lui fit savoir qu'il le voulait pour gendre : qu'arriverait-il ? Alors le journalier, comme tous les hommes, en serait un peu ou fort embarrassé, confus, gêné, la chose lui semblerait (et c'est le côté humain) humainement bien étrange, insensée, il n'en oserait rien moins souffler mot à quelqu'un étant déjà tenté lui-même, dans son for intérieur, de cette explication, dont pas un de ses voisins ne traînerait à s'emparer : l'empereur voulait se moquer de lui, toute la ville en rirait, les journaux feraient sa caricature, et les commères vendraient une chanson de ses fiançailles avec la fille du prince. Mais, devenir le gendre de l'empereur, n'était-ce pourtant pas une réalité imminente, visible ? et le journalier pourrait s'assurer par tous ses sens alors jusqu'où la chose était sérieuse chez l'empereur ; ou s'il ne pensait qu'à se moquer du pauvre diable, qu'à faire son malheur pour le restant de ses jours et l'aider à finir dans un hospice de fous ; car il y a là un *quid nimis*, qui ne peut que trop facilement se retourner en son contraire. Une petite marque de faveur, le journalier l'eût pu comprendre, et la ville l'eût trouvée plausible, et tout le respectable public bien élevé, et toutes les vendeuses de chansons, bref les cinq fois 100 000 âmes de ce gros bourg, une très grande ville sans doute pour le nombre d'habitants, mais presque une bourgade pour ce qui est de

comprendre et d'apprécier l'extraordinaire — mais cette chose, épouser la fille de l'empereur, c'était tout de même exagéré. Et supposons maintenant une réalité, non extérieure mais intérieure, sans rien donc de matériel pour amener le journalier à quelque certitude, sinon la foi toute seule, et dont tout dépendît, aurait-il assez d'humble courage pour oser y croire (un courage sans humilité n'aide en effet jamais à *croire*) : et ce courage, combien de journaliers l'auraient alors ? Mais celui qui ne l'aurait, se scandaliserait ; cette chose extraordinaire lui ferait presque l'effet d'une raillerie personnelle. Peut-être avouerait-il alors ingénument : « Voilà des choses trop hautes pour moi et qui ne peuvent m'entrer dans la tête ; pour le dire tout droit, cela me semble une folie. »

Et le christianisme alors ! La leçon qu'il enseigne, c'est que cet individu, comme tout individu, n'importe lequel d'ailleurs, mari, femme, servante, ministre, marchand, barbier, rat d'études, etc., c'est que cet individu existe *devant Dieu* — cet individu qui serait fier peut-être d'avoir une fois de toute sa vie parlé au roi, ce même homme-là, qui serait déjà quelqu'un de frayer d'amitié avec un tel ou un tel, cet homme est devant Dieu, peut parler avec Dieu quand il faut, sûr toujours d'en être écouté, et c'est à lui qu'on offre de vivre dans l'intimité de Dieu ! Bien plus même : c'est pour cet homme, pour lui aussi que Dieu est venu au monde, s'est laissé incarner, a souffert, et est mort ; et c'est ce Dieu de souffrance qui le prie presque et le supplie de vouloir bien accepter ce secours, qui est une offre ! En vérité, s'il y a au monde de quoi faire perdre la raison, n'est-ce point cela ? Quiconque n'ose le croire, par défaut d'humble courage, se scandalise. Mais s'il se scandalise, c'est que la chose est trop haute pour lui, qu'il ne peut se l'entrer dans la tête, c'est qu'il ne peut ici avoir son franc-parler, et voilà pourquoi il lui faut l'écartier, en faire du néant, une folie, une niaiserie, tant cela à l'air de l'étouffer.

Car qu'est-ce que le scandale ? De l'admiration malheureuse, parente donc de l'envie, mais une envie qui se retourne contre nous-mêmes, plus encore : qui ne s'acharne contre rien tant qu'elle-même. Dans son étroitesse de cœur l'homme naturel est incapable de s'octroyer l'extraordinaire que Dieu lui destinait : aussi se scandalise-t-il.

Le scandale varie selon la passion que l'homme apporte à admirer. Plus prosaïques, les natures sans imagination ni passion, sans grande aptitude donc à admirer, se scandalisent bien sans doute, mais en se bornant à dire : « Ce sont choses qui ne m'entrent pas dans la tête, je les laisse tomber. » Ainsi parlent les sceptiques. Mais plus un homme a de passion et d'imagination, et se rapproche en un sens de la foi, c'est-à-dire de la possibilité de croire, pourvu cependant qu'il s'humilie d'adoration sous l'extraordinaire, plus le scandale se tourne passionnément contre cet extraordinaire, jusqu'à prétendre à rien de moins enfin qu'à l'extirper, l'anéantir et le piétiner dans la boue.

La vraie science du scandale ne s'apprend qu'en étudiant l'envie humaine, une étude hors programme mais que j'ai tout de même faite et à fond, je m'en flatte. L'envie est une admiration qui se dissimule. L'admirateur qui sent l'impossibilité du bonheur en cédant à son admiration, prend le parti d'envier. Il tient alors un autre langage où maintenant ce qu'au fond il admire ne compte plus, n'est que bêtise insipide, qu'étrangeté, qu'extravagance. L'admiration est un abandon heureux de soi-même, l'envie une revendication malheureuse du moi.

De même du scandale : car ce qui d'homme à homme est admiration-envie, devient de l'homme à Dieu adoration-scandale. La *summa summarum* de toute sagesse humaine est ce *ne quid nimis*, qui n'est pas de l'or mais qu'une dorure : l'excès ou le défaut gâte tout. Cette marchandise-là passe de main en main comme une sagesse, on la paie en admiration ; son cours ignore les fluctuations, car toute l'humanité garantit sa valeur. Paraisse alors parfois un génie dépassant un peu cette médiocrité, les sages le déclarent... fou. Mais le christianisme, d'un pas de géant au-delà de ce *ne quid nimis*, saute jusque dans l'absurde ; c'est de là qu'il part... et que part le scandale.

On voit maintenant toute l'extraordinaire sottise (s'il faut lui laisser toutefois de l'extraordinaire) de défendre le christianisme, la piètre connaissance de l'homme qu'on trahit ainsi, et, comment cette tactique encore qu'inconsciente, lie partie en sous main avec le scandale, en faisant du christianisme quelque chose de si lamentable qu'il faille à la fin plaider pour le sauver.

Tant il est vrai de dire que le premier inventeur dans la chrétienté d'une défense du christianisme est de fait un autre Judas ; lui aussi trahit d'un baiser, mais c'est le baiser de la bêtise. Plaider discrédite toujours. Supposons quelqu'un ayant un entrepôt plein d'or et qu'il en veuille donner tous les ducats aux pauvres — mais s'il a en même temps la bêtise de commencer son entreprise charitable avec un plaidoyer, démontrant en trois points tout ce qu'elle a de défendable : il ne s'en faudra guère que les gens mettent en doute si c'est du bien qu'il fait. Mais alors le christianisme ? Je déclare incrédule celui qui le défend. S'il croit, l'enthousiasme de sa foi n'est jamais une défense, c'est toujours une attaque, une victoire ; un croyant est un vainqueur.

Ainsi en est-il du christianisme et du scandale. Aussi le possible du scandale est-il bien présent dans la définition chrétienne du péché. Il est dans le : devant Dieu. Un païen, l'homme naturel reconnaîtraient volontiers l'existence du péché, mais ce : devant Dieu, sans quoi au fond le péché n'existe pas, pour eux est encore trop. À leurs yeux, c'est faire bien trop grand cas de l'existence humaine (encore que d'une autre façon qu'ici) ; un peu moins de cas, ils l'admettraient volontiers... — mais le trop est toujours de trop.

CHAPITRE II

La définition socratique du péché

Pécher, c'est ignorer. C'est là comme on sait la définition socratique qui, comme tout ce qui vient de Socrate, reste toujours une instance digne d'attention. Cependant ce trait-là a eu le sort de bien d'autres traits du socratisme et l'on a appris à sentir le besoin de passer outre. Que de gens n'ont-ils pas ressenti celui de dépasser l'ignorance socratique !... éprouvant sans doute l'impossibilité de s'y tenir ; car combien seraient-ils à chaque génération, à savoir endurer, même un mois, cette ignorance de tout, à savoir l'exprimer par leur vie même !

C'est pourquoi, bien loin d'écarter la définition socratique par l'empêchement de s'y tenir, je veux avec le christianisme *in mente* m'en servir au contraire pour faire saillir les angles du christianisme — justement parce qu'elle est si foncièrement grecque ; ainsi, toute autre définition sans la rigueur chrétienne, c'est-à-dire qui louvoie, ici comme toujours découvrira son vide.

A son tour le défaut de la définition socratique est de laisser dans le vague le sens plus précis de cette ignorance, son origine, etc. En d'autres termes, même si le péché est ignorance (ou ce que le christianisme appellerait plutôt de la sottise), ce qui en un certain sens est indéniable, y peut-on voir une ignorance originelle ? c'est-à-dire l'état de quelqu'un, qui n'a rien su, et jusqu'ici rien pu savoir de la vérité ? ou est-ce une ignorance acquise ultérieurement ? Si oui, il faut bien que le péché plonge alors ses racines ailleurs qu'en l'ignorance, et ce doit être dans cette activité au fond de nous, par laquelle nous travaillons à obscurcir notre connaissance. Mais même en l'admettant, ce défaut de la définition socratique, tenace et résistant, réparât, car on peut se demander alors si l'homme, sur le point d'obscurcir sa connaissance, en avait pleine conscience. Sinon, c'est que sa connaissance est déjà quelque peu obscurcie, avant même qu'il ait commencé ; et la question se pose derechef.

Si, par contre, sur le point d'obscurcir sa connaissance il en était conscient, alors le péché (quoique toujours ignorance en tant que résultat) n'est pas dans la connaissance, mais dans la volonté, et la question inévitable alors se pose de leurs rapports entre elles. Ces rapports-là (et l'on pourrait ici continuer à questionner pendant des jours), la définition de Socrate au fond n'y entre pas, Socrate, certes, fut un moraliste (l'Antiquité l'a toujours revendiqué comme tel, comme inventeur de l'éthique) et le premier en date, comme il est et restera le premier dans son genre ; mais il commence par l'ignorance. Intellectuellement, c'est à l'ignorance qu'il tend, au rien savoir. Éthiquement, il entend par là tout autre chose que de l'ignorance, et c'est d'elle qu'il part. Mais, par contre, il va de soi que Socrate n'a rien d'un moraliste religieux, encore moins, dans le plan chrétien, d'un dogmatiste. Voilà pourquoi au fond il n'entre point dans toute cette enquête par où débute le christianisme, dans cette antécédence, où le péché se présuppose et qui trouve son explication chrétienne dans le péché originel, dogme auquel cette recherche ne fera que confiner.

Socrate ne pousse donc pas en somme jusqu'à la catégorie du péché, ce qui est certes un défaut d'une définition du péché. Mais comment ? Si le péché est en effet ignorance, au fond son existence tombe. Car l'admettre, c'est croire, comme Socrate d'ailleurs, qu'il n'arrive jamais qu'on commette l'injuste en sachant ce qu'est le juste, ou qu'on le commette en sachant que c'est l'injuste. Si donc Socrate l'a bien défini, le péché n'a point d'existence. Mais attention ! voilà qui est tout à fait en règle au point de vue chrétien, et même profondément juste, et dans l'intérêt du christianisme *quod erat demonstrandum*. Le concept justement, qui met une différence radicale de nature entre le christianisme et le paganisme, c'est le péché, la doctrine du péché ; aussi le christianisme, très logiquement, croit-il que ni le païen ni l'homme naturel ne savent ce qu'est le péché, et même qu'il faut la Révélation pour illustrer ce qu'il est. Car, au contraire d'une vue superficielle, la différence de nature entre le paganisme et le christianisme ne vient pas de la doctrine de la Rédemption. Non, il faut faire le départ bien plus en profondeur, partir du péché, de la doctrine du péché, ce que fait d'ailleurs le christianisme. Quelle dangereuse objection donc

contre ce dernier, si le paganisme donnait du péché une définition dont un chrétien devrait reconnaître la justesse !

Qu'a-t-il donc manqué à Socrate dans sa détermination du péché ? La volonté, le défi. L'intellectualité grecque était trop heureuse, trop naïve, trop esthétique, trop ironique, trop narquoise... trop pécheresse pour parvenir à comprendre que quelqu'un avec son savoir, connaissant le juste, pût faire l'injuste. L'hellénisme dicte un impératif catégorique de l'intelligence. C'est là une vérité non dédaignable et même qu'il est bon de souligner en un temps comme le nôtre, égaré dans beaucoup de vaine science boursouflée et stérile, s'il est vrai qu'en celui de Socrate et plus encore de nos jours l'humanité ait besoin d'une légère diète de socratisme. Ne faut-il pas rire et pleurer devant toutes ces assurances d'avoir compris et saisi les vérités suprêmes et devant cette virtuosité si fréquente à les développer *in abstracto*, en un sens d'ailleurs avec une grande justesse !... Oui, rions et pleurons de voir alors tant de savoir et de compréhension rester sans force sur la vie des hommes, où ne se traduit rien de ce qu'ils ont compris, mais plutôt tout le contraire ! À la vue d'une telle discordance aussi triste que grotesque on se récrie involontairement : mais comment diable se peut-il qu'ils aient compris ? et est-ce même seulement vrai ? Ici le vieil ironiste et moraliste répond : n'en crois rien, mon ami ; ils n'ont pas compris, autrement leur vie aussi l'exprimerait, et leurs actes répondraient à leur savoir.

C'est qu'il y a à comprendre et à comprendre ! et celui qui l'entend — non pas bien entendu de la façon de la vaine science — est initié du coup à tous les secrets de l'ironie. Car c'est à cette équivoque qu'elle s'attaque. Trouver drôle qu'un homme ignore réellement une chose, est d'un comique bien bas, et indigne de l'ironie. Quoi de comique au fond, que des gens aient vécu dans l'idée que la terre ne tournait pas — quand ils n'en savaient davantage ? Notre époque, sans doute, fera à son tour le même effet à côté d'une époque plus avancée en physique. La contradiction ici est entre deux époques différentes, sans coïncidence profonde ; c'est pourquoi leur contraste fortuit manque complètement de comique. Mais voici, au contraire, quelqu'un qui dit le bien... et par conséquent l'a compris ; et quand ensuite il est pour agir,

le voir commettre le mal... quel comique infini ! Et le comique infini de cet autre, ému à en pleurer tant qu'avec la sueur les larmes lui dégouttent à verse, capable des heures durant de lire ou d'écouter le tableau du renoncement à soi-même, tout le sublime d'une vie sacrifiée à la vérité — et qui l'instant d'après, un, deux, trois, une pirouette ! les yeux à peine secs, déjà s'affaire en sueur, selon ses pauvres forces, à pousser au succès du mensonge ! Et ce comique infini encore qu'un discoureur avec la vérité de l'accent et du geste, s'émouvant, t'émouvant, t'arrache des frissons par sa peinture du vrai, et défie de près toutes les forces du mal et de l'enfer, avec un aplomb d'attitude, un toupet du regard, une justesse du pas, parfaitement admirables — et, comique infini, qu'il puisse presque aussitôt, avec encore presque tout son falbalas, décamper comme un pleutre au plus mince avatar ! Et le comique infini de voir quelqu'un qui comprenne toute la vérité, toutes les misères et petites misères du monde, etc. qui les comprenne et qui soit incapable ensuite de les reconnaître ! car, au même instant presque, ce même homme courra se mêler à ces mêmes petites misères et misères, en tirer vanités et honneurs, c'est-à-dire les reconnaître. Oh ! voir quelqu'un qui jure s'être bien rendu compte comment le Christ passait sous les dehors humbles d'un serviteur, pauvre, méprisé, sous les moqueries et, comme dit l'Écriture, sous les crachats... et voir ce même homme voler bien soigneusement à ces endroits du monde, où il fait si bon d'être, s'y caser au meilleur abri ; le voir fuir, avec autant de crainte que pour sauver sa vie, l'ombre de droite ou de gauche du moindre vent coulis, le voir si bienheureux, si célestement heureux, si radieux — oui pour que rien ne manque au tableau, il l'est tant qu'il en va d'émotion jusqu'à remercier Dieu — si radieux donc de l'estime et de la considération universelles ! que de fois ne me suis-je dit alors, à part moi : « Socrate ! Socrate ! Socrate ! se peut-il que cet homme se soit rendu compte de ce dont il dit s'être rendu compte ? » Ainsi me disais-je, désirant même que Socrate eût dit vrai. Car, comme malgré moi, le christianisme me semble presque trop sévère, et mon expérience se refuse encore à faire de cet homme un tartuffe. Décidément, Socrate, toi seul, tu me l'expliques, en en faisant un farceur, comme un joyeux

compère, une bonne prise pour les rieurs ; tu ne te choques pas, même tu m'approuves de le servir à une sauce comique — sous réserve d'y réussir.

Socrate ! Socrate ! Socrate ! Triple appel qu'on pourrait bien pousser à dix, si c'était de quelque secours. Le monde aurait besoin, croit-on, d'une république, on croit avoir besoin d'un nouvel ordre social, d'une nouvelle religion ; mais qui pense que c'est d'un Socrate qu'a besoin ce monde troublé par toute cette science ! Naturellement, si quelqu'un et surtout si plusieurs y pensaient, on aurait moins besoin de lui. Ce qui manque le plus quand on s'égare, c'est toujours ce dont on se doute le moins — évidemment, car y penser, ce serait se retrouver.

Il faudrait donc à notre époque, et c'est peut-être son seul besoin, une pareille correction d'éthique et d'ironie — car il appert que c'est le dernier de ses soucis ; au lieu de dépasser Socrate, nous aurions déjà grand profit à revenir à son *distinguo* entre comprendre et comprendre... et à y revenir non pas comme à un acquit final, surgi pour notre salut de notre pire misère — car alors cesse la différence des deux façons de comprendre — mais comme à une vue morale pénétrant notre vie quotidienne.

La définition socratique se sauve donc comme suit. Si quelqu'un ne fait pas le juste, c'est aussi faute de l'avoir compris ; il se le figure seulement ; s'il l'affirme, il s'égare ; s'il le réitère en jurant par tous les diables, il ne fait que s'éloigner à l'infini par le plus grand des détours. Mais c'est donc que Socrate a raison. L'homme qui fait le juste ne pèche donc quand même pas ; et s'il ne le fait pas, c'est de ne l'avoir compris ; la vraie compréhension du juste le pousserait vite à le faire, il serait bientôt l'écho de sa compréhension : *ergo* pécher est ignorer.

Mais où cloche alors la définition ? Son défaut, et le socratisme, quoique incomplètement, s'en rend bien compte et y obvie, c'est le manque d'une catégorie dialectique pour passer du comprendre à l'agir. Le christianisme, lui, part de ce passage ; et le long de cette voie il se heurte au péché, nous le montre dans la volonté et arrive au concept du défi ; et pour alors toucher le fond, on ajoute le dogme du péché originel —

car, hélas ! le secret de la spéculation en ce qui est de comprendre, consiste justement à ne pas toucher le fond et à ne jamais nouer le fil, et voilà comment, ô merveille ! elle réussit à coudre indéfiniment, c'est-à-dire, tant qu'elle veut, à passer l'aiguille. Le christianisme au contraire noue le point final par le paradoxe.

Dans la philosophie des idées pures, où l'on n'envisage pas l'individu réel, le passage est de toute nécessité (comme dans l'hégélianisme d'ailleurs, où tout s'accomplit avec nécessité), c'est-à-dire que le passage du comprendre à l'agir ne s'empêtre d'aucun embarras. C'est là l'hellénisme (pas chez Socrate toutefois, trop moraliste pour cela). Et c'est là au fond tout le secret également de la philosophie moderne, tout entière dans le *cogito ergo sum*, dans l'identité de la pensée et de l'être (tandis que le chrétien, lui, pense : « Qu'il vous soit fait selon votre foi » [Évang. Matth. 9, 29] ou : telle foi, tel homme, ou : croire c'est être). La philosophie moderne n'est ni plus ni moins, on le voit, que du paganisme. Mais c'est là son moindre défaut ; et ce n'est déjà pas si mal de cousiner avec Socrate. Ce qui est vraiment chez elle tout le contraire du socratisme, c'est de prendre et de vous faire prendre cet escamotage pour du christianisme.

Dans le monde réel où il s'agit de l'individu existant, on n'évite pas par contre ce minuscule passage du comprendre à l'agir, on ne le parcourt pas toujours *cito citissime*, il n'est pas — pour parler allemand faute de jargon philosophique — *geschwind wie der Wind*. Au contraire, ici commence une bien longue aventure.

La vie de l'esprit n'a point de halte (au fond pas davantage d'état, tout est actuel) ; si donc un homme, à la seconde même où il reconnaît le juste, ne le fait pas, voici ce qui se produit : d'abord la connaissance tarit. Ensuite reste à savoir ce que la volonté pense du résidu. La volonté est un agent dialectique, qui commande à son tour toute la nature inférieure de l'homme. Si elle n'agrée le produit de la connaissance, elle ne se met pourtant pas nécessairement à faire le contraire de ce qu'a saisi la connaissance, de tels tiraillements sont rares ; mais elle laisse passer quelque temps, il s'ouvre un intérim, elle dit : on verra jusqu'à demain. Entre-temps, la connaissance

s'obscurcit de plus en plus, et les bas côtés de notre nature prennent toujours plus le dessus ; hélas ! car il faut faire le bien tout de suite, sitôt reconnu (et c'est pourquoi dans la spéculation pure, le passage de la pensée à l'être est si facile, car là tout est donné d'avance), tandis que pour nos instincts inférieurs, le fort c'est de traîner, longueurs que ne déteste pas tellement la volonté, qui ferme à demi les yeux. Et quand la connaissance alors s'est obscurcie assez, elle fait meilleur ménage avec la volonté ; à la fin c'est l'accord parfait, car elle est alors passée au camp de l'autre, et ratifie très bien tout ce qu'elle arrange. Ainsi vivent peut-être des foules de gens ; ils travaillent, comme insensiblement, à obscurcir leur jugement éthique et éthico-religieux, qui les pousse vers des décisions et des suites que réprouve la partie inférieure d'eux-mêmes ; à la place ils développent en eux une connaissance esthétique et métaphysique, qui pour l'éthique n'est que divertissement.

Mais jusqu'ici avons-nous dépassé le socratisme ? Non, car Socrate dirait que, si tout se passe ainsi, c'est la preuve que notre homme n'a tout de même pas compris le juste. Autrement dit, pour énoncer que quelqu'un, en le sachant, fait l'injuste, que connaissant le juste il fait l'injuste, l'hellénisme manque de courage et y pare en disant : quand quelqu'un fait l'injuste, il n'a pas compris le juste.

Là-dessus aucun doute ; et j'ajoute qu'il n'est pas possible qu'un *homme* puisse passer outre, puisse tout seul et de lui-même dire ce qu'est le péché, pour la raison qu'il y est ; tous ses discours sur le péché en sont au fond un enjolivement, une excuse, une atténuation pécheresse. C'est pourquoi le christianisme commence aussi d'autre façon, en posant la nécessité d'une révélation de Dieu, qui instruisse l'homme du péché, et en lui montrant qu'il ne consiste pas à ne pas comprendre le juste, mais à ne pas vouloir le comprendre, à ne pas vouloir le juste.

Déjà pour la distinction entre ne *pouvoir* et ne *vouloir* comprendre, Socrate au fond n'éclaircit rien, tandis qu'il est le grand maître de tous les ironistes, quand il opère avec son *distinguo* sur comprendre et comprendre. Si l'on ne fait pas le juste, expliquait-il, c'est par incompréhension, mais le christianisme remonte un peu plus loin et dit : c'est par refus

de comprendre, ce qui provient à son tour du refus de vouloir le juste. Et il enseigne ensuite qu'on peut faire l'injuste (c'est le vrai défi) quoique on comprenne le juste, ou s'abstenir de faire le juste, quoique on le comprenne ; bref la doctrine chrétienne du péché, âprement agressive contre l'homme, n'est qu'accusation sur accusation, elle est le réquisitoire que le divin comme ministère public prend sur lui d'intenter à l'homme.

Mais ce christianisme, dira-t-on, est inintelligible aux hommes. Il s'agit bien de comprendre ! avec le christianisme, donc scandale pour l'esprit, il faut croire. Comprendre est la portée humaine, le rapport de l'homme à l'homme ; mais croire est le rapport de l'homme au divin. Comment le christianisme explique-t-il donc cet incompréhensible ? mais, tout conséquent avec lui-même, d'une façon non moins incompréhensible, parce qu'il est la révélation.

Le péché donc pour le chrétien gît dans la volonté, non dans la connaissance ; et cette corruption de la volonté dépasse la conscience de l'individu. C'est là la logique même ; sinon il faudrait à chaque individu se demander comment le péché a commencé !

Nous retrouvons donc ici le signe du scandale. Le possible du scandale, c'est qu'il faut une révélation de Dieu pour instruire l'homme sur la nature du péché, sur la profondeur de ses racines. L'homme naturel, le païen pense : « Soit ! j'avoue n'avoir pas tout compris du ciel et de la terre, s'il faut à toute force une révélation, qu'elle nous explique les choses célestes ; mais qu'il en faille une pour nous expliquer ce qu'est le péché, voilà la pire absurdité. Je ne me donne pas pour la perfection, loin de là, mais puisque je sais et suis prêt à avouer tout ce qui m'en sépare, comment ne saurais-je pas ce qu'est le péché ! » À quoi le christianisme réplique : « Mais non ; voilà ce que tu sais le moins : ta distance même de la perfection et ce qu'est le péché. » — C'est donc une vérité chrétienne que le péché est ignorance, l'ignorance de sa propre nature.

La définition du péché donnée au chapitre précédent doit donc encore se compléter ainsi : après qu'une révélation de Dieu nous a expliqué sa nature, le péché c'est, devant Dieu, le désespoir où l'on ne veut pas être soi-même ou le désespoir où l'on veut l'être.

CHAPITRE III

*Que le péché n'est pas une négation,
mais une position*

C'est ce que la dogmatique orthodoxe et en général l'orthodoxie ont en effet toujours soutenu, rejetant comme panthéiste toute définition du péché, qui le réduise à quelque chose de simplement négatif, faiblesse, sensualité, finitude, ignorance, etc. L'orthodoxie a très bien vu que c'est ici qu'il faut livrer bataille, ou, pour reprendre notre image qu'il faut nouer le point, qu'il faut tenir ; elle a bien aperçu, qu'à définir le péché comme une négation, tout le christianisme est intenable. C'est pourquoi elle insiste tant sur la nécessité de la Révélation pour instruire l'homme déchu de ce qu'est le péché, leçon par conséquent qui doit faire foi pour nous, puisque c'est un dogme. Et naturellement paradoxale, foi et dogme font entre eux une alliance à trois qui est le plus sûr soutien et rempart contre toute sagesse païenne.

Voilà pour l'orthodoxie. Par une méprise étrange, une dogmatique, qui se dit spéculative et fraie certes assez fâcheusement avec la philosophie, s'est flattée de *comprendre* cette doctrine que le péché est une position. Mais si elle le faisait, le péché serait une négation. Le secret de toute compréhension est que l'acte même de comprendre dépasse toujours la position qu'il pose. Le concept pose une position, mais qui nie le fait même de la comprendre. Non sans s'en rendre compte jusqu'à un certain point, nos théologiens n'ont su se tirer d'affaire, manœuvre assez peu digne d'une science philosophique, qu'en voilant leur mouvement derrière un rideau d'assurances. Tout en les multipliant toujours plus solennelles, tout en jurant, sacrant que le péché est une affirmation, qu'en faire une négation, c'est du panthéisme, du rationalisme et Dieu sait quoi encore, mais qui ne vaut pas mieux et que leur camp abjure et abhorre... on passe à vouloir comprendre que le péché est une

position. C'est-à-dire qu'il ne l'est que jusqu'à un certain point, et reste à portée de l'entendement.

Et la duplicité de nos théologiens perce encore sur un autre point, qui touche d'ailleurs au même sujet. La définition du péché, ou le mode pour le définir, se lie à celle du repentir. Et d'avoir trouvé la « négation de la négation » leur a paru si tentant, qu'ils s'en sont emparés, et qu'ils l'ont appliquée alors au repentir, faisant ainsi du péché une négation. — On aimerait assez voir du reste un sobre penseur éclaircir si cette logique pure, qui rappelle les premiers rapports de la logique à la grammaire (deux négations valent une affirmation) ou aux mathématiques, si cette pure logique vaut dans l'ordre du réel, dans le monde des qualités; si en tout la dialectique des qualités n'est pas une autre dialectique; si le « passage » ne joue pas ici un autre rôle. *Sub specie aeterni, aeterno modo*, etc. le successif n'existe pas, aussi tout *est*, et il n'y a pas de passage. Poser dans ce médium abstrait est donc ipso facto la même chose qu'*annuler*. Mais considérer de la sorte le réel frise vraiment la folie. Très in abstracto on peut dire aussi que le Parfait suit l'Imparfait. Mais si dans la réalité quelqu'un en concluait, comme une suite automatique et immédiate, qu'un travail qu'il n'achevait pas (*imperfectum*) s'est achevé, ne serait-ce pas un fou? On ne fait pas autre chose avec cette soi-disant position du péché, quand le médium où on le pose est la pensée pure, médium bien trop mouvant pour le poser ferme.

Mais laissant de côté ici toutes ces questions, tenons-nous en seulement au principe chrétien que le péché est une position — non toutefois comme à un principe intelligible, mais comme à un paradoxe qu'il faut croire. C'est là dans mes pensées le repère. Faire éclater la contradiction de tous les essais de comprendre, c'est placer le problème déjà sous son vrai jour, tant il est clair alors qu'il faut s'en remettre à la foi pour le doit-on croire ou ne pas croire. — J'admets (ce qui n'est nullement trop divin pour être compris), si l'on veut à toute force comprendre et qu'on ne puisse trouver bon que ce qui se donne l'air de comprendre, qu'on juge mon attitude bien maigre. Mais si le christianisme n'a de vie que s'il doit être non pas compris mais cru, que s'il est nécessairement *ou l'un ou l'autre*, objet de foi ou de scandale : où donc est le mérite de

prétendre comprendre ? En est-ce un ou n'est-ce pas plutôt insolence ou étourderie que de vouloir comprendre ce qui ne veut être compris ? Quand il prend à un roi l'idée de vivre incognito, d'être traité strictement en particulier, si les gens trouvent plus distingué de lui marquer une déférence royale, ont-ils raison de le faire ? Ou n'est-ce point dresser sa personne et sa pensée en face du désir du roi que de faire comme on veut au lieu de s'incliner ? Quelle chance de lui plaire, plus on s'ingéniera à témoigner au roi un respect de sujet, s'il ne veut être traité en roi ? Quelle chance de lui plaire, plus on s'ingéniera à contrarier sa volonté ? — À d'autres d'admirer et de louer celui qui se donne l'air de pouvoir comprendre le christianisme : pour moi, en un temps aussi spéculatif, où tous « les autres » s'agitent tant pour comprendre, c'est un devoir foncièrement éthique, et qui exige peut-être beaucoup d'abnégation, d'avouer que nous n'avons ni le pouvoir, ni le devoir de comprendre. Le besoin probable pourtant de notre époque, des chrétiens d'aujourd'hui, c'est justement un peu d'ignorance socratique sur le chapitre du christianisme ; je dis bien « socratique ». Mais — et combien peu l'ont su vraiment ou l'ont pensé ! — n'oublions jamais que l'ignorance de Socrate était une sorte de crainte et de culte de Dieu ; qu'elle transposait en grec l'idée judaïque de la crainte de Dieu, commencement de la sagesse ; que c'était par respect de la divinité qu'il était ignorant, et, pour autant qu'un païen le pouvait, qu'il gardait comme un *juge* la frontière entre Dieu et l'homme, veillant à renforcer la différence de qualité entre eux par un fossé profond, afin que Dieu et l'homme ne se confondissent point, comme on les a fait se confondre *philosophice, poetice, etc.* La voilà la cause de l'ignorance de Socrate, c'est pourquoi la divinité a reconnu en lui le plus grand des savoirs. — Mais le christianisme nous enseigne que toute son existence n'a d'autre but que la foi ; aussi serait-ce justement une pieuse ignorance socratique que de défendre par ignorance la foi contre la spéculation, en veillant à renforcer d'un fossé profond, la différence de nature entre Dieu... et l'homme, comme le font le paradoxe et la foi, afin que Dieu et l'homme pis encore que dans le paganisme, ne se confondissent point, comme on leur a fait faire *philosophice, poetice, etc.* dans le système.

Il n'y a donc qu'un point de vue possible pour mettre en lumière la nature positive du péché. Dans la première partie, en décrivant le désespoir, on a sans cesse vérifié une croissance, que traduisaient, d'une part un progrès de la conscience du moi, de l'autre un progrès d'intensité allant de la passivité jusqu'à l'acte conscient. Les deux traductions à leur tour exprimaient ensemble l'origine intérieure et non extérieure du désespoir, qui devient ainsi de plus en plus positif. Mais d'après sa définition donnée plus haut, le péché impliquant le moi, élevé à un infini de puissance par l'idée de Dieu, implique donc aussi le maximum de conscience du péché comme d'un acte. — C'est ce qui exprime que le péché est une position, son positif précisément, c'est d'être *devant Dieu*.

Cette définition-ci du péché contient d'ailleurs aussi en un tout autre sens le possible du scandale, le paradoxe, qu'on retrouve en effet comme conséquence dans la doctrine de la Rédemption. D'abord le christianisme établit si solidement la nature positive du péché, que la raison ne peut jamais le comprendre ; puis ce même christianisme se charge ensuite d'éliminer ce positif de façon non moins inintelligible à la raison. Nos théologiens, qui se tirent par bavardage de ces deux paradoxes, en émoussent la pointe pour rendre ainsi tout facile : ils ôtent un peu de sa force au positif du péché, ce qui pourtant ne les avance guère pour comprendre le coup d'éponge de la rémission. Mais ici encore ce premier inventeur des paradoxes qu'est le christianisme reste aussi paradoxal que possible ; travaillant pour ainsi dire contre lui-même, il pose si solidement la nature positive du péché, qu'il semble ensuite parfaitement impossible de l'éliminer — or c'est ce même christianisme qui, par la Rédemption, l'éliminera de nouveau si complètement, qu'on le dirait noyé dans la mer.

APPENDICE AU LIVRE IV

Le péché n'est-il pas alors une exception ? (La morale)

Comme on l'a rappelé dans la première partie, l'intensité du désespoir fait sa rareté en ce monde. Mais puisque le péché est du désespoir élevé à une qualité de puissance encore plus grande, quelle doit donc être sa rareté ? Étrange difficulté ! Le christianisme subordonne tout au péché ; nous avons tâché de l'exposer dans toute sa rigueur : et nous voici alors devant ce résultat singulier, plutôt singulier, que le péché n'existe plus ainsi dans le paganisme, mais uniquement dans le judaïsme et le christianisme, et, là encore, bien rarement sans doute.

Et cependant le fait, mais en un sens seulement, est tout à fait exact. « Quoique instruit par une révélation de Dieu sur ce qu'est le péché, quand, devant Dieu, désespéré, on ne veut pas être soi-même ou qu'on veut l'être », on est un pécheur... et certes on ne voit pas souvent qu'un homme soit si avancé, si transparent à lui-même, qu'il puisse s'appliquer la formule. Mais que s'ensuit-il de là ? Le point mérite attention, car nous sommes ici à un tournant dialectique. De ce qu'un homme n'est que médiocrement désespéré, il ne s'ensuivait pas en effet qu'il ne le fût pas du tout. Au contraire ; et nous avons montré l'immense majorité des hommes dans le désespoir, mais à un degré inférieur. Mais nul mérite non plus n'est lié à un degré supérieur. Aux yeux de l'esthétique, par contre, c'est un avantage, car seule la force l'intéresse ; mais pour l'éthique un degré supérieur de désespoir éloigne plus du salut qu'un degré inférieur.

Et il en est de même avec le péché. La vie de la plupart des hommes est, à l'envisager dans une indifférence dialectique, si éloignée du bien (la foi), qu'elle est presque trop a-spirituelle pour s'appeler péché, presque trop même pour s'appeler désespoir.

Il n'y a certes pas de mérite, loin de là, à être un vrai pécheur. Mais comment d'autre part pouvoir bien trouver une conscience essentielle du péché (et c'est ce que veut le christianisme) dans une vie si déchuée en médiocrité, en singerie bavarde des « autres » qu'on peut à peine la traiter de péché, qu'elle est presque trop a-spirituelle pour être appelée ainsi, et, comme dit l'Écriture, qu'elle ne mérite que « d'être vomie ».

La question cependant n'est pas vidée du coup, car la dialectique du péché ne fait que la rattraper d'autre façon. Comment se fait-il qu'une vie d'homme soit à la fin si a-spirituelle qu'il semble que le christianisme lui devienne inapplicable, comme un cric dont on ne peut se servir (et le christianisme soulève ainsi qu'un cric) quand, faute de terrain ferme, il n'y a que marais et fondrières ? Est-ce un sort qu'on subit ? Non c'est le propre fait de l'homme. Personne ne naît a-spirituel ; et, si nombreux que soient ceux qui n'emportent à l'heure de leur mort rien d'autre comme résultat de leur vie... ce n'est pas la faute de la vie.

Mais disons-le, et sans mâcher les mots, cette soi-disant société chrétienne (où, par millions, les gens sont tous tout bonnement chrétiens, de sorte qu'on compte autant, exactement autant, de chrétiens que de naissances) n'est pas seulement une piètre édition du christianisme criblée de coquilles extravagantes et d'oublis ou rallonges ineptes, elle en est un abus : elle le profane. S'il naît peut-être dans un petit pays trois poètes à peine par génération, ce ne sont pas les pasteurs qui manquent, leur troupe déborde les emplois. À propos d'un poète on parle de vocation, mais pour être pasteur aux yeux d'une foule de gens (donc des chrétiens !) il suffit de l'examen. Et cependant, cependant, un vrai pasteur est un hasard encore plus rare qu'un vrai poète, et cependant ce mot de « vocation » est originairement du ressort religieux. Mais s'il s'agit d'être poète, la société n'en persiste pas moins à tenir à la vocation, à y voir de la grandeur. Au contraire, être pasteur, pour la foule des hommes (donc des chrétiens !) dénués de toute idée qui élève, c'est, sans le moindre mystère *in puris naturalibus*, un gagne-pain. Vocation équivaut à cure ; on parle d'obtenir une « vocation » ; mais *d'avoir* la vocation...

eh bien ! n'en parle-t-on pas aussi, quand on dit que le ministère a une vocation¹ vacante !

Hélas ! l'aventure même de ce mot dans la chrétienté symbolise chez nous tout le sort du christianisme. Le malheur n'est pas de n'en point parler (pas plus que le malheur n'est de manquer de pasteurs) ; mais d'en parler de telle sorte, que la foule à la fin, n'y met plus de pensées (tout comme cette même foule n'en met pas plus dans le fait d'être pasteur que dans le terre à terre d'être marchand, notaire, relieur, vétérinaire, etc.), ainsi le sacré et le sublime ont cessé de faire impression, on en entend même parler comme de choses invétérées, passées dans l'usage, Dieu sait comment, ainsi que tant d'autres. Quoi d'étonnant ensuite que nos gens — faute de sentir leur propre attitude défendable — sentent la nécessité de défendre le christianisme !

Mais au moins faudrait-il pour pasteurs des croyants ! Et des croyants qui croient ! Mais croire, c'est comme aimer, tellement même qu'au fond, pour l'enthousiasme, le plus amoureux des amoureux n'est qu'un adolescent à côté du croyant. Regardez l'homme qui aime. Qui ne sait qu'il pourrait sans fin, jour après jour, du matin jusqu'au soir et du soir au matin, parler de son amour ! Mais qui de vous irait croire qu'il ait l'idée, le pouvoir de parler comme nos gens ! qu'il n'abomine pas de prétendre en trois points prouver qu'il y a tout de même un sens à son amour !... presque comme le pasteur quand il prouve en trois points l'efficace des prières, tant elles ont baissé de prix qu'elles ont besoin de trois points pour rattraper un petit bout de prestige ; ou encore, ce qui est pareil, mais un peu plus risible, quand il prouve en trois points que la prière est une béatitude qui passe tout entendement. O cher inappréciable Anti Climacus ! dire qu'une chose dépassant l'entendement se prouve par trois raisons, lesquelles, si tant est qu'elles vaillent plus que rien, ne doivent pourtant point dépasser l'entendement, mais au contraire le convaincre même à l'évidence que cette béatitude ne le dépasse nullement ; comme si, en effet, des « raisons » n'étaient pas toujours à portée de la raison ! Mais pour ce qui passe l'entendement — et pour celui

1. Le terme danois *Kald* signifie également vocation et cure.

qui y croit, ces trois raisons sont aussi vides de sens qu'aux enseignes d'hôtelleries, trois bouteilles ou trois cerfs ! Mais poursuivons : qui prêterait à un amoureux l'idée de plaider son amour, d'admettre que cet amour n'était son absolu, l'Absolu ! comment croire qu'il y a pensé pêle-mêle avec les objections hostiles, et qu'ainsi est né son plaidoyer ; c'est-à-dire comment le croire capable ou près d'admettre qu'il n'est pas amoureux, de se dénoncer comme ne l'étant pas ? Allez lui offrir de tenir ce langage, on sait bien qu'il vous croira fou et si, en outre d'être amoureux, il est aussi un peu psychologue, soyez sûr qu'il soupçonnera l'auteur de l'offre de n'avoir jamais connu l'amour ou de vouloir l'entraîner à trahir, à renier le sien... en le défendant ! N'est-ce pas là la preuve aveuglante qu'un amoureux, un vrai, n'aura jamais l'idée de prouver en trois points son amour ou de le défendre ; car, ce qui vaut plus que tous ces points ensemble et qu'aucune défense : il aime. Et qui prouve et plaide, n'aime pas, n'en fait que semblant, et, malheureusement — ou tant mieux — le fait si bêtement, qu'il dénonce seulement son manque d'amour.

Or c'est exactement ainsi qu'on parle du christianisme — qu'en parlent des pasteurs croyants en le « défendant », ou en le transposant en « raisons », si tant est qu'ils ne le gâchent à vouloir spéculativement le mettre en « concept » ; c'est ce qu'on appelle prêcher, et la chrétienté tient en très haute estime déjà ces sortes de prêches... et leurs auditoires. Voilà pourquoi (c'en est la preuve) la chrétienté est si loin d'être ce qu'elle se dit, et la plupart des gens y manquent tellement de spiritualité qu'on ne peut même pas, au strict sens chrétien, traiter leur vie de péché.

LIVRE V

La continuation du péché

L'état continu de péché est un péché de plus ; ou, pour user d'une expression plus précise et comme on le développera plus loin, demeurer dans le péché, c'est le renouveler, c'est pécher. Au pécheur ceci semblera peut-être exagéré, lui qui reconnaît à peine tout autre péché actuel pour un péché nouveau. Mais l'éternité, son comptable, est obligée d'inscrire l'état où l'on reste dans le péché au passif des nouveaux péchés. Son livre n'a que deux colonnes et « tout ce qui ne vient pas de la foi est péché » [*Épître aux Romains*, 14, 23] ; l'absence de repentir après chaque péché est un autre péché, chacun même des instants où ce péché demeure sans repentir est un péché nouveau. Mais combien rares les hommes dont la conscience intérieure garde une continuité ! D'habitude leur conscience n'est qu'une intermittence, qui n'éclate qu'aux décisions graves mais reste fermée au quotidien ; l'homme n'existe, un peu comme esprit, guère plus d'une heure la semaine... évidemment un mode bien animal d'existence spirituelle. L'essence même de l'éternité est cependant du continu et elle l'exige de l'homme, c'est-à-dire qu'elle veut qu'il ait conscience d'être esprit et qu'il croie. Le pécheur, au contraire, est si bien au pouvoir du péché que, n'en soupçonnant la portée, il ne sait même pas que sa vie tout entière est sur la voie de la perdition. Il ne cote que chaque nouveau péché, qui lui donne comme un nouvel élan sur la même route, comme si, l'instant d'avant, il n'allait pas déjà vers elle de toute la vitesse des péchés antérieurs. Le péché lui est devenu si naturel ou si bien une seconde nature, qu'il n'aperçoit rien que de normal au train de chaque jour et n'a de bref recul qu'au moment de recevoir de chaque nouveau péché comme un nouvel élan. Dans cette perdition, au lieu de la continuité véritable de l'éternité, celle du croyant qui se

sait devant Dieu, il ne voit pas celle de sa propre vie... la continuité du péché.

« La continuité du péché » ? Mais le péché n'est-il pas justement du discontinu ? Nous revoici devant la théorie que le péché n'est qu'une négation, dont nulle prescription ne pourra jamais faire une propriété, pas plus qu'une prescription ne vous donne jamais de droits sur un bien volé ; qu'il n'est qu'une négation, un impuissant essai de se constituer, voué à travers tous les supplices de l'impuissance, dans un défi désespéré, à n'y jamais réussir. Oui, c'est la théorie des philosophes ; mais pour le chrétien le péché (et ceci veut être cru, étant le paradoxe, étant l'inintelligible) est une position qui se développe d'elle-même, une continuité de plus en plus positive.

Et la loi de croissance de cette continuité n'est pas non plus la même que celle qui régit une dette, ou une négation. Car une dette ne s'accroît de n'être point payée, mais chaque fois seulement que s'y ajoute une nouvelle. Le péché, lui, s'accroît de tout instant qu'on y demeure. Le pécheur a si peu raison de ne voir d'accroissement du péché qu'à chaque nouveau péché, qu'au fond, pour les chrétiens, l'état où l'on reste dans le péché en est une majoration, est le nouveau péché. Il y a même un dicton pour dire qu'il est humain de pécher, mais satanique d'y persévérer ; force est au chrétien, cependant, de l'entendre un peu différemment. N'avoir qu'une vue discontinue, ne noter que les péchés nouveaux et sauter les intervalles, l'entre-deux d'un péché à l'autre, n'est pas moins superficiel, que de croire par exemple qu'un train n'avance que chaque fois qu'on entend haleter la locomotive. Pourtant ce n'est ni ce souffle ni l'élan qui s'ensuit, qu'il faut voir en réalité, mais la vitesse unie, dont la locomotive avance et qui produit ce halètement. De même du péché. L'état à demeure dans le péché en est le fond même, les péchés singuliers n'en sont pas la continuation, mais seulement la traduisent ; chaque péché nouveau ne fait que nous en rendre plus sensible la vitesse.

Être à demeure dans le péché en est un pire que chaque péché isolé, c'est le péché. Et c'est en ce sens, en effet, qu'être à demeure dans le péché, c'est continuer le péché, c'est un nouveau péché. D'ordinaire, on ne l'entend pas ainsi, on croit

qu'un péché actuel en engendre un nouveau. Mais la raison, autrement profonde, c'est qu'être à demeure dans le péché est un nouveau péché. Aussi en maître psychologue Shakespeare fait-il dire à Macbeth (III, 2.) *Sündentsprossne Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke*¹. C'est-à-dire que le péché s'engendre lui-même comme une conséquence, et dans cette continuité intérieure du mal il prend encore de la force. Mais on n'arrive jamais à cette conception en ne considérant les péchés qu'isolés.

La plupart des gens vivent bien trop inconscients d'eux-mêmes pour soupçonner ce qu'est la conséquence ; faute du lien profond de l'esprit, leur vie, soit naïveté charmante d'enfants, soit niaiserie, n'est qu'un décousu d'un peu d'action, de hasard, d'événements pêle-mêle ; on les voit tantôt faire du bien, puis refaire du mal et reprendre le départ ; tantôt leur désespoir dure un après-midi ou va jusqu'à trois semaines, mais une fois de plus les voilà gaillards et derechef désespérés pour tout un jour. Pour eux la vie n'est qu'un jeu où l'on entre, mais ils n'arrivent jamais à risquer le tout pour le tout, jamais à se la représenter comme une conséquence infinie et fermée. Aussi ne causent-ils jamais entre eux que d'actes isolés, telle ou telle bonne action, telle faute.

Toute existence, dominée par l'esprit, même si cet esprit se prétend autonome, est assujettie à une conséquence intérieure, conséquence de source transcendante, qui dépend au moins d'une idée. Mais, dans une telle vie, à son tour l'homme craint infiniment, par une idée infinie des suites possibles, toute rupture de conséquence ; ne risque-t-il pas d'être arraché à cette totalité qui porte sa vie ? La moindre inconséquence est une perte énorme, puisqu'il perd l'enchaînement ; c'est peut-être à l'instant défaire l'enchantement, épuiser ce pouvoir mystérieux qui liait toutes les forces en une seule harmonie, détendre le ressort ; tout ruiner peut-être, au grand supplice du moi, en un chaos de forces en révolte intestinale, d'où aura disparu tout accord intérieur, toute franche vitesse, tout *im-petus*. L'admirable mécanisme, qui devait à la conséquence tant de

1. « *Things bad begun make strong themselves by ill* ».

Kierkegaard cite la traduction de Schlegel.

de jeu de ses rouages d'acier, tant d'énergie ductile, est maintenant détraqué ; et plus splendide, plus grandiose était le mécanisme, pire est son désarroi. Le croyant, dont la vie tout entière repose sur l'enchaînement du bien, a une peur infinie même du moindre péché, car il risque, lui, de perdre infiniment, tandis que les hommes du spontané, qui ne sortent pas du puéril, n'ont pas de totalité à perdre, pertes et gains pour eux n'étant jamais que du partiel, que du particulier.

Mais avec non moins de suite que le croyant, à l'opposé, le démoniaque s'attache à l'enchaînement intérieur du péché. Il est comme l'ivrogne, qui ne cesse d'entretenir son ivresse jour sur jour par crainte de l'arrêt, de la langueur alors qui se produirait et de ses suites possibles, s'il restait une journée sans boire. Tout comme l'homme de bien, d'ailleurs, si vous alliez le tenter en lui peignant le péché sous une forme alléchante ; sa réponse suppliante sera : « Ne me tentez pas ! » De même le démoniaque vous fournirait sans doute d'exemples de la même crainte. En face d'un homme de bien, plus fort que lui dans sa partie et s'en venant lui peindre le bien dans sa béatitude, le démoniaque est bien capable de lui demander grâce, de le prier en larmes de ne pas lui parler, de ne pas, comme il dit, prétendre l'affaiblir. Car c'est sa continuité intérieure et sa continuité dans le mal, qui font que, lui aussi, a une totalité à perdre. Un écart d'une seconde hors de sa conséquence, une seule imprudence de régime, un seul coup d'œil distrait, un seul instant un autre aperçu de l'ensemble ou même d'une partie : et c'est le risque, comme il dit, de n'être plus jamais soi-même. Il est vrai que le bien, il y a renoncé, désespéré, et qu'il n'en attend plus de secours, quoi qu'il fasse ; mais ce bien ne pourrait-il encore le troubler ? l'empêcher à jamais de retrouver le plein élan de la conséquence, bref, l'affaiblir ? Dans la continuation seule du péché il est lui-même, y vit, et s'y sent vivre. Qu'est-ce à dire ? sinon que d'être à demeure dans le péché est ce qui, tout au fond de sa chute, le soutient encore, par le diabolique renfort de la conséquence ; ce n'est pas le péché nouveau, distinct qui (oui, démence horrible !) l'aide ; le péché nouveau, distinct, n'exprime que la continuité dans le péché et c'est là, proprement, le péché.

La « continuation du péché », qui va maintenant suivre, vise donc moins les nouveaux péchés isolément que l'état continu du péché, ce qui est encore une élévation d'intensité du péché par lui-même, une persévérance consciente dans l'état de péché. La loi de condensation du péché marque donc, ici comme partout, un mouvement intérieur vers toujours plus d'intensité de conscience.

CHAPITRE PREMIER

Le péché de désespérer de son péché

Le péché est du désespoir, et ce qui en élève l'intensité, c'est le péché nouveau de désespérer de son péché. On voit facilement que c'est là ce qu'on entend par élévation d'intensité ; il n'est pas question d'un autre péché comme, après un vol de cent rixdales, un second de mille rixdales. Non, il ne s'agit pas ici de péchés isolés ; l'état continu de péché est le péché, et ce péché s'intensifie dans sa nouvelle conscience.

Désespérer de son péché exprime que le péché s'est enfermé dans sa propre conséquence ou veut s'y tenir. Il refuse tout à fait d'avoir affaire au bien, il redoute la faiblesse d'écouter parfois une autre voix. Non, il est décidé à n'écouter que lui-même, à n'avoir affaire qu'à lui-même, à s'enfermer avec son moi, à se cloîtrer derrière une clôture de plus, enfin, à s'assurer par le désespoir de son péché contre toute surprise ou poursuite du bien. Il a conscience d'avoir coupé tous les ponts derrière lui et d'être ainsi inaccessible au bien comme le bien l'est à lui ; au point que, le voulût-il dans un moment de faiblesse, tout retour lui serait impossible. Pécher, c'est se détacher du bien ; mais désespérer du péché, c'est un second détachement et qui presse du péché comme d'un fruit les dernières forces démoniaques ; alors, dans cet endurcissement ou raidissement d'enfer, pris dans sa propre conséquence, on s'oblige à tenir non seulement pour stérile et vain tout ce qui a nom repentir et grâce, mais encore à y voir un danger, contre quoi l'on s'arme avant tout, exactement comme fait l'homme de bien contre la tentation. En ce sens, Méphisto, dans le Faust, n'a pas tort de dire, qu'il n'est pire misère qu'un diable qui désespère ; car le désespoir, ici, n'est qu'une faiblesse qui prête l'oreille au repentir et à la grâce. Pour caractériser l'intensité de puissance jusqu'où monte le péché, quand on désespère, on pourrait dire

qu'au premier degré on rompt avec le bien, et, au second, avec le repentir.

Désespérer du péché, c'est tenter de se maintenir en tombant de plus en plus ; comme l'aéronaute monte en jetant du lest, le désespéré qui s'acharne à jeter tout le bien par dessus bord (sans comprendre que c'est un lest qui élève, quand on le garde) tombe, en croyant monter — et il est vrai qu'aussi, de plus en plus, il s'allège. Le péché par lui-même est la lutte du désespoir ; mais, les forces épuisées, il faut une autre élévation de puissance, un nouveau resserrement démoniaque sur soi-même ; et c'est le désespoir du péché. C'est un progrès, une croissance du démoniaque, qui, évidemment, nous enfonce dans le péché. C'est un essai de donner au péché une contenance, un intérêt, d'en faire une puissance, en se disant que les dés sont jetés pour toujours, et qu'on restera sourd à tout propos de repentir et de grâce. Le désespoir du péché n'est pas dupe toutefois, de son propre néant, sachant bien qu'il n'a plus de quoi vivre, plus rien, l'idée même de son moi ne lui est plus rien. C'est ce que Macbeth lui-même (II, 1.)¹ dit en grand psychologue, après avoir tué le roi — et désespérant maintenant de son péché :

*Von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben ;
Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade.*

Le magistral de tels vers est le double coup des derniers mots (*Ruhm und Gnade*). Par le péché, c'est-à-dire en désespérant du péché, il est en même temps à une distance infinie de la grâce... et de lui-même. Son moi, tout égoïsme, culmine en ambition. Le voici roi et, cependant, en désespérant de son péché et de la réalité du repentir, c'est-à-dire de la grâce, il vient de perdre même son moi ; incapable même pour lui-même de le soutenir, il est exactement aussi loin d'en pouvoir jouir dans l'ambition que de saisir la grâce.

1. *There's nothing serious in mortality ;
All is but toys : renown and grace is dead.*

Kierkegaard cite et commente la traduction de Schlegel.

Dans la vie (si vraiment le désespoir du péché s'y rencontre ; on y trouve en tout cas un état que les hommes appellent ainsi) on en a, d'habitude, une vue erronée, sans doute parce que le monde ne nous offrant guère qu'étourderie, légèreté, niaiserie pure, toute manifestation un peu plus profonde nous émeut et nous fait dévotement tirer notre chapeau. Soit par trouble ignorance de lui-même et de ce qu'il indique, soit par vernis d'hypocrisie, ou grâce à son astuce et sophistique coutumière, le désespoir du péché ne déteste pas de se donner le lustre d'être du bien. On veut y voir alors le signe d'une nature profonde, qui prend naturellement son péché fort à cœur. Un homme, par exemple, s'est adonné à quelque péché, puis, il a résisté longtemps à la tentation et fini par la vaincre... À présent, s'il retombe et lui cède, la grisaille qui l'envahit n'est pas toujours du chagrin d'avoir péché. Elle peut tenir à bien autre chose, être aussi bien une irritation contre la Providence, comme si c'était elle qui l'eût laissé retomber, et qui n'aurait pas dû le traiter si durement, puisqu'il avait si longtemps tenu bon. Mais, n'est-ce pas raisonner en femmelette que d'accepter ce chagrin les yeux fermés, de passer sur l'équivoque incluse en toute passion, expression de cette fatalité qui fait que l'homme passionné, parfois jusqu'à en devenir fou, peut s'apercevoir, après coup, avoir dit le contraire de ce qu'il croyait dire ! Cet homme vous protestera peut-être, avec des mots de plus en plus forts, de toute la torture de sa rechute, comme elle le rejette au désespoir. « Jamais je ne me le pardonnerai », dit-il. Tout cela pour vous traduire tout le bien qu'il y a en lui, toute la belle profondeur de sa nature. Or ce n'est qu'une mystification. J'ai, exprès, dans ma description, inséré le « jamais je ne me le pardonnerai », un de ces mots, justement, qu'on entend d'ordinaire en pareille circonstance. Ce mot-là, en effet, vous remet tout de suite d'aplomb dans la dialectique du moi. Jamais, il ne se le pardonnera... mais si Dieu alors voulait le faire, aurait-il la méchanceté, lui-même, de ne pas se pardonner ? En réalité, son désespoir du péché — surtout quand il fait rage d'expressions en se dénonçant (sans y penser le moins du monde), quand il dit, qu'il « ne se le pardonnera jamais » d'avoir pu ainsi pécher (paroles presque à l'opposé de l'humble contrition qui, elle, prie Dieu de pardonner)

— son désespoir indique si peu le bien, qu'il indique, au contraire, plus intensément le péché, dont l'intensité vient de ce qu'on s'y enfonce. En fait, c'est quand il tenait bon contre la tentation, qu'il s'est jugé devenir meilleur qu'il ne l'est réellement ; il est devenu fier de lui-même, et sa fierté est intéressée maintenant à ce que le passé soit parfaitement révolu. Mais sa rechute rend soudain à ce passé toute son actualité. Rappel intolérable à sa fierté ; de là cet attristement profond, etc. Tristesse évidemment qui tourne le dos à Dieu, qui n'est qu'une dissimulation d'amour-propre et d'orgueil. Quand il devrait d'abord lui rendre d'humbles grâces pour avoir si longtemps secouru sa résistance, et lui avouer ensuite et s'avouer à soi-même que ce secours déjà excédait son mérite, enfin s'humilier sous le souvenir de ce qu'il fut.

Ici, comme partout, l'explication des vieux textes édifiants déborde de profondeur, d'expérience, d'instruction. Ils enseignent que Dieu permet parfois aux croyants un faux-pas, et la chute en quelque tentation... justement afin de l'humilier et ainsi de le fortifier davantage dans le bien ; le contraste de sa rechute et de ses progrès dans le bien, peut-être considérables, est de tant d'humiliation ! et de se constater identique à lui-même lui est une telle douleur ! Plus l'homme s'élève, plus il souffre lorsqu'il pèche ; et plus il y a de risque si l'on manque le virage ; la moindre impatience même en a.

Peut-être de chagrin sombrera-t-il dans la plus noire tristesse... et quelque fou de directeur d'âme sera tout prêt alors d'admirer sa profondeur morale, toute la puissance du bien sur lui... comme si c'était du bien ! Et sa femme, la pauvre ! se sent-elle humiliée près d'un pareil mari, sérieux et craignant Dieu, et que le péché chagrine tant ! Peut-être tient-il même des propos plus trompeurs encore, peut-être au lieu de dire : je ne pourrai jamais me le pardonner (comme s'il s'était déjà pardonné des péchés lui-même : pur blasphème), peut-être dit-il seulement que Dieu ne pourra jamais le lui pardonner. Hélas ! ici encore il ne fait que se leurrer. Son chagrin, son souci, son désespoir ? simple égoïsme (comme cette angoisse du péché, où c'est l'angoisse elle-même qui vous y jette, parce qu'elle est de l'amour-propre qui veut s'enorgueillir de soi, être sans péché)... et la consolation est son moindre besoin, et

c'est pourquoi les doses énormes qu'en administrent les directeurs d'âmes ne font qu'empirer le mal.

CHAPITRE II

Le péché de désespérer quant à¹ la remise des péchés (Le scandale)

Ici la conscience du moi s'élève à plus de puissance par la connaissance du Christ, ici le moi est devant le Christ. Après l'homme ignorant de son moi éternel, puis l'homme conscient d'un moi ayant quelque trait éternel (dans la première partie), on a montré (en passant à la seconde partie) qu'ils se ramenaient au moi plein d'une idée humaine de lui-même et comportant en lui sa propre mesure. À cela s'opposait le moi en face de Dieu, base même de la définition du péché.

Voici, maintenant, un moi devant le Christ — un moi qui, même ici, désespéré ne veut pas être lui-même ou veut l'être. Désespérer quant à la rémission des péchés est à ramener, en effet, à l'une ou l'autre des formules du désespoir : désespoir-faiblesse ou désespoir-défi ; par scandale le premier n'ose croire, et le second s'y refuse. Mais ici faiblesse et défi (puisque'il ne s'agit pas d'être soi simplement, mais soi en tant que pécheur, au titre donc de son imperfection) sont juste le contraire de ce qu'ils ont coutume d'être. C'est faiblesse d'habitude que le désespoir où l'on ne veut être soi, mais, ici c'est le contraire ; puisque c'est, en effet, du défi de refuser d'être ce qu'on est, un pécheur, et de s'en prévaloir pour se passer par là de la rémission des péchés. C'est défi d'habitude que le désespoir où l'on veut être soi, mais ici c'est le contraire, on est faible en voulant de désespoir être soi-même, en voulant être pécheur au point que le pardon manque.

Un moi en face du Christ est un moi élevé à une puissance supérieure par l'immense concession de Dieu, l'immense acception dont Dieu l'a investi, en ayant voulu, pour lui aussi,

1. Remarquer la différence entre : désespérer *de* son péché et désespérer *quant à*. (Voir l'explication dans la note relative au désespoir quant à l'éternel ou de soi-même.)

naître et se faire homme, souffrir, mourir. Notre formule précédente sur la croissance du moi, quand croît l'idée de Dieu, vaut également ici : plus croît l'idée du Christ, plus le moi augmente. Sa qualité dépend de sa mesure. En nous donnant le Christ pour mesure, Dieu nous a témoigné à l'évidence jusqu'où va l'immense réalité d'un moi ; car ce n'est que dans le Christ qu'il est vrai que Dieu est la mesure de l'homme, sa mesure et sa fin. — Mais avec l'intensité du moi augmente celle du péché.

Par une autre voie aussi l'élévation d'intensité du péché peut se démontrer. On a vu d'abord que le péché était le désespoir ; et que son intensité s'élevait par le désespoir du péché. Mais Dieu nous offre alors la réconciliation en nous remettant nos fautes. Le pécheur pourtant désespère et l'expression de son désespoir s'approfondit encore ; le voilà, si l'on veut, en contact avec Dieu, mais c'est parce qu'il en est plus éloigné encore et plus intensément encore enfoncé dans sa faute. Le pécheur, en désespérant de la remise des péchés, semble presque vouloir serrer Dieu de tout près, n'est-ce pas le ton d'un dialogue, quand il dit : « Mais non, les péchés ne sont pas remis, c'est une impossibilité », ne dirait-on pas un corps à corps ! Et, cependant, il faut que l'homme s'éloigne de Dieu d'un pas de plus qui change sa nature pour pouvoir lui parler ainsi, et pour être entendu ; pour lutter ainsi *cominus*, il doit être *eminus* ; telle est l'étrangeté acoustique du monde spirituel, la bizarrerie des lois qui règlent les distances ! C'est au plus loin possible de Dieu que l'homme peut lui faire entendre ce : Non ! qui veut pourtant à Dieu comme une sorte de male mort. L'homme n'est avec Dieu jamais si familier qu'en étant au plus loin de lui, familiarité qui ne peut naître que de l'éloignement même ; au voisinage de Dieu, on ne peut être familier et si on l'est, c'est le signe qu'on en est loin. Telle est l'impuissance de l'homme en face de Dieu ! La familiarité auprès des grands de la terre vous fait courir le risque d'être rejeté loin d'eux ; mais on ne peut être familier auprès de Dieu qu'en s'éloignant de lui.

Les gens n'ont, d'ordinaire, qu'une fausse vue de ce péché (le désespoir sur la rémission) surtout depuis qu'on a supprimé la morale et qu'on n'entend que rarement ou jamais une saine parole morale. L'esthétique métaphysique régnante vous paie

d'estime, et c'est pour elle le signe d'une nature profonde que votre désespoir sur la rémission des péchés, un peu comme si l'on voulait voir aux malices d'un enfant un signe de profondeur. D'ailleurs il règne un beau désordre sur le terrain religieux, depuis qu'on a supprimé des rapports de l'homme à Dieu leur seul régulateur, ce « Tu dois », dont on ne saurait se passer pour rien déterminer de l'existence religieuse. À la place, la fantaisie l'emportant, on s'est servi de l'idée de Dieu comme d'un assaisonnement de l'importance humaine, pour jouer l'important devant Dieu. Comme en politique, où l'importance s'attrape en se rangeant dans l'opposition et si bien qu'à la fin, sans doute, on souhaite un gouvernement pour avoir tout de même quelque chose à quoi s'opposer, de même on finira par ne point vouloir supprimer Dieu... rien que pour se gonfler de plus d'importance encore d'être l'opposition. Et tout ce qu'autrefois on tenait avec horreur pour manifestations de mutinerie impie passe maintenant pour génial, pour signe de profondeur. « Tu dois croire » disait-on jadis, tout net, sans ombre de romantisme — maintenant c'est du génie et de la profondeur que de dire ne pouvoir pas. « Tu dois croire à la rémission des péchés » et comme seul commentaire de ce texte, jadis, on ajoutait : « Il t'arrivera un bon malheur, si tu ne peux ; car ce qu'on doit, on le peut » — maintenant c'est du génie et de la profondeur de ne pas pouvoir le croire. Joli résultat pour la chrétienté ! Si l'on taisait le christianisme, les hommes seraient-ils si pleins d'eux-mêmes ? Non, certes, comme ils ne le furent jamais d'ailleurs dans le paganisme, mais à traîner ainsi partout a-chrétiennement les idées chrétiennes, leur emploi tourne à la pire irrévérence, quand on n'en fait pas un abus d'autre sorte, mais non moins effronté. En fait, quelle épigramme que le juron, qui n'était pourtant pas dans les mœurs des païens, par contre soit comme chez lui sur des lèvres chrétiennes ! et tandis que les païens, comme avec une sorte d'horreur, une crainte du mystère, ne nommaient le plus souvent Dieu qu'avec force solennité, quelle épigramme que chez les chrétiens son nom soit le mot le plus courant des propos de tous les jours, et sans comparaison le mot le plus vide de sens, et dont on use avec le moins de soin, parce que ce pauvre Dieu dans son évidence (l'imprudent, le maladroit !

de s'être manifesté, au lieu de se tenir caché, comme font les gens d'élite) est, à présent, connu comme le loup blanc. Aussi est-ce donc lui rendre un insigne service que d'aller parfois à l'église, ce qui vous vaut aussi les louanges du pasteur, lequel vous remercie pour Dieu de l'honneur de la visite et vous pare du titre d'homme pieux, tout en allongeant un coup de patte à ceux qui ne font jamais à Dieu l'honneur de passer son seuil.

Le péché de désespérer sur la rémission des péchés est *le scandale*. Les Juifs, ici, avaient grand raison de se scandaliser du Christ qui voulait pardonner les péchés. Quelle triste dose de platitude (normale du reste chez nos chrétiens) faut-il, si l'on n'est pas croyant (ce qui est croire alors à la divinité du Christ) pour ne point se scandaliser qu'un homme veuille pardonner les péchés ! Et quelle non moins fâcheuse dose de platitude pour ne point se scandaliser que le péché puisse être remis ! Pour la raison humaine c'est la pire impossibilité — sans que je vante pour cela la généralité de ne pas pouvoir le croire ; car ce *doit* être cru.

Naturellement ce péché, un païen ne pouvait le commettre. Eût-il pu même (il ne le pouvait même pas, étant sans l'idée de Dieu) avoir l'idée véritable du péché, il n'aurait pu aller au-delà du désespoir de son péché ! Et, qui plus est (et c'est là toute la concession à faire à la raison et à la pensée humaine) on devrait tresser des louanges au païen qui parvenait vraiment, non à désespérer du monde, ni de lui-même au sens large, mais de son péché¹. L'entreprise veut, pour y réussir, de la profondeur d'esprit et des données éthiques. Pas un homme, en tant qu'homme, ne peut aller plus loin et l'on voit rarement quelqu'un y parvenir. Mais avec le christianisme tout a changé ; car, chrétien, tu dois croire à la rémission des péchés.

1. On remarquera que le désespoir du péché, qui ne cesse jamais d'être dialectique, est entendu ici comme mouvement vers la foi. Car que cette dialectique existe (quoique cet écrit ne traite du désespoir que comme un mal), c'est ce qu'on ne doit jamais oublier, pour la bonne raison que le désespoir est aussi l'élément initial de la foi. Par contre, quand le désespoir du péché tourne le dos à la foi, à Dieu, il est le péché nouveau. Dans la vie spirituelle tout est dialectique. Ainsi le scandale, comme possible aboli, est bien un élément de la foi ; mais s'il tourne le dos à la foi, il est péché. On peut faire grief à quelqu'un de ne pouvoir même pas se scandaliser du christianisme. Mais soulever ce grief, c'est parler du scandale comme d'un bien. Et d'autre part il faut bien reconnaître que le scandale est péché.

Mais, à ce dernier égard, quel est l'état de la chrétienté ? Eh bien ! elle désespère au fond de la rémission des péchés, en ce sens, toutefois, qu'elle en est encore à ne pas même savoir son état. On n'y est pas même parvenu à la conscience du péché, on ne reconnaît que la sorte de péché que reconnaissait déjà le paganisme, on vit gai et content dans une païenne sécurité.

Mais déjà de vivre dans la chrétienté, c'est dépasser le paganisme, et nos gens vont jusqu'à se flatter que leur sentiment de sécurité n'est autre chose — car comment le serait-ce dans la chrétienté ! — que la conscience qu'ils ont de la rémission des péchés, conviction que les pasteurs renforcent chez les fidèles.

Le malheur foncier des chrétiens d'aujourd'hui, c'est au fond le christianisme, c'est que le dogme de l'homme-dieu (mais au sens chrétien, garanti par le paradoxe et le risque du scandale), à force d'être prêché et reprêché, a été profané, c'est qu'une confusion panthéiste a remplacé (d'abord dans l'aristocratie philosophique, puis dans la plèbe des rues et des carrefours) la différence de nature entre Dieu et l'homme. Jamais doctrine humaine n'a rapproché en fait comme Dieu et l'homme le christianisme ; aucune non plus n'en était capable. Personnellement Dieu est seul à le pouvoir, toute invention des hommes est-elle plus qu'un rêve, qu'une illusion précaire ! Mais jamais doctrine ne s'est non plus gardée avec tant de soin contre le plus atroce des blasphèmes, celui, depuis que Dieu s'est fait homme, de profaner son acte, comme si Dieu et l'homme ne faisaient qu'un — jamais doctrine ne s'est tant gardée là-contre que le christianisme, dont la défense est le scandale. Malheur à ces mols discoureurs, à ces penseurs légers ; malheur ! malheur à leur séquelle de disciples et thuriféraires !

Veut-on de l'ordre dans la vie — et n'est-ce pas ce que Dieu veut, qui n'est pas un dieu du désordre ? — qu'on veille surtout à faire de chaque homme un isolé. Dès qu'on laisse les hommes s'attrouper dans ce qu'Aristote appelle une catégorie animale : la foule ; puis dès que cette abstraction (qui est pourtant moins que rien, moins que le moindre individu) est tenue pour quelque chose ; alors il faut peu de temps pour qu'on la divinise. Alors ! Alors on arrive *philosophice* à recouper le dogme de l'homme-dieu. Comme la foule a su, dans différents pays, en imposer aux rois et la presse aux ministres, ainsi découvre-t-on

à la fin que la somme de tous les hommes, *summa summarum*, en impose à Dieu. Et voilà ce qu'on appelle la doctrine de l'homme-dieu, en identifiant l'homme à Dieu. Il va de soi que plus d'un philosophe, après s'être appliqué à répandre cette doctrine de la prépondérance de la génération sur l'individu, s'en détourne dégoûté, lorsque ladite doctrine se ravale à déifier la populace. Mais ces philosophes oublient que c'est pourtant la leur, sans voir qu'elle n'était pas moins fausse, quand l'élite l'adoptait, et qu'une chapelle de philosophes en était comme l'incarnation.

Bref, le dogme de l'homme-dieu a rendu nos chrétiens insolents. Un peu comme si Dieu avait été trop faible, comme s'il avait eu le sort du débonnaire, payé d'ingratitude pour excès de concessions. C'est lui qui a inventé le dogme de l'homme-dieu et voilà que nos gens, par un renversement effronté des rapports, fraient avec lui sur un pied de parenté ; ainsi sa concession a le même sens à peu près que de nos jours l'octroi d'une charte libérale... et l'on sait bien ce que c'est, « il y était bien forcé !... ». Un peu comme si Dieu s'était mis dans l'embarras ; et que les malins eussent raison de lui dire : « C'est de ta faute, pourquoi t'être mis si bien avec les hommes ! » Autrement qui aurait songé, aurait eu le front de prétendre à cette égalité entre Dieu et l'homme ? Mais c'est Toi qui l'as proclamée, tu récoltes aujourd'hui ce que tu as semé.

Cependant le christianisme, dès le début, a pris ses sûretés. Il part de la doctrine du péché, dont la catégorie est celle même de l'individuel. Le péché n'est point de pensée spéculative. L'individu, en effet, est toujours au-dessous du concept ; on ne pense pas un individu, mais seulement son concept. Aussi nos théologiens de se précipiter dans la doctrine de la *prépondérance* de la génération sur l'individu ; car, de leur faire avouer *l'impuissance* du concept en face du réel, ce serait trop leur demander. Pas plus donc qu'on ne pense un individu, on ne peut non plus penser un pécheur individuel ; on peut bien penser le péché (qui devient alors une négation) mais non un pécheur isolément. Mais c'est cela même qui ôte au péché tout sérieux, si l'on se borne à le penser. Car le sérieux, c'est que vous et moi sommes des pécheurs ; le sérieux n'est pas le péché en général, mais l'accent mis sur le pécheur, c'est-à-dire sur

l'individu. À l'égard de ce dernier, la spéculation, pour être conséquente, doit tenir en grand mépris le fait d'être un individu, c'est-à-dire d'être ce qui n'est pas pensable ; pour entreprendre de s'en occuper, elle devrait lui dire : à quoi bon perdre du temps à ton individualité, tâche donc de l'oublier : être un individu c'est n'être rien ; mais pense... et tu seras alors toute l'humanité, *cogito ergo sum*. Mais si même cela était mensonge ! et qu'au contraire l'individu, l'existence individuelle fussent la chose suprême ! Mettons qu'il n'en soit rien. Mais pour ne pas se contredire, la spéculation devrait ajouter : être un pécheur particulier, mais qu'est-ce ? c'est au-dessous du concept, ne perds pas à cela ton temps, etc. Et quoi ensuite ? au lieu d'être un pécheur particulier (tout comme on était invité, au lieu d'être un individu, à penser le concept de l'homme) faudrait-il donc se mettre à penser le péché ? Et quoi ensuite ? par hasard, en pensant le péché, ne va-t-on pas devenir « le péché » personnifié — *cogito ergo sum* ? La belle trouvaille ! En tout cas on ne risque pas ainsi d'incarner le péché, le... péché pur ; ce dernier justement ne se laissant pas penser. Point que nos théologiens eux-mêmes devraient nous concéder, puisqu'en effet le péché est une déchéance du concept. Mais pour ne pas disputer davantage *e concessis*, passons à la difficulté principale toute autre. La spéculation oublie qu'à propos du péché, on n'évite pas l'éthique qui, elle, vise toujours à l'opposé de la spéculation et progresse en sens contraire ; car l'éthique, au lieu de faire abstraction du réel, nous y enfonce, et c'est dans son essence d'opérer par l'individuel, cette catégorie si négligée et méprisée de nos philosophes. Le péché relève de l'individu ; c'est légèreté et péché nouveau de faire comme si ce n'était rien d'être un pécheur individuel... quand on est soi-même ce pécheur. Ici le christianisme barre d'un signe de croix la route à la philosophie ; cette dernière est tout aussi incapable d'échapper à la difficulté qu'un voilier d'avancer par vent debout. Le sérieux du péché, c'est sa réalité dans l'individu, chez vous ou moi ; la théologie hégélienne, forcée de se détourner toujours de l'individu, ne peut parler du péché qu'à la légère. La dialectique du péché suit des voies diamétralement contraires à celle de la spéculation.

Or, c'est d'ici que part le christianisme, du dogme du péché, donc de l'individu¹. Il a beau nous avoir enseigné l'Homme-Dieu, la ressemblance de l'homme et de Dieu, il n'en hait pas moins fort tout ce qui est familiarité guillerette ou impertinente. Par le dogme du péché, de l'isolement du pécheur, Dieu et le Christ ont pris pour toujours, et cent fois mieux qu'un roi, leurs précautions contre tout ce qui est peuple, gens, foule, public, etc. *idem* contre toute demande d'une Charte plus libre. Cette bande d'abstractions n'existe point pour Dieu ; pour lui, incarné dans son fils, il n'existe que des individus (des pécheurs)... Dieu, cependant, peut fort bien embrasser d'un regard l'humanité entière, et même, par surcroît, prendre soin des moineaux. En tout Dieu est un ami de l'ordre, et c'est à cette fin qu'il est lui-même présent, et partout et toujours (ce que le catéchisme relève comme un de ses titres nominatifs, à quoi l'esprit des hommes songe

1. On a souvent abusé de l'idée du péché de l'espèce humaine faite de voir que le péché, quoique commun aux hommes, ne les englobe pas tous en un concept commun, groupe, club ou compagnie « pas plus qu'au cimetière les morts ne forment un club », mais les disperse en individus et maintient chacun d'eux isolé comme pécheur, dispersion d'ailleurs qui s'accorde avec la perfection de l'existence et y tend par finalité. Faute d'avoir bien vu cela, on a voulu que le genre humain déchu ait été en bloc racheté par le Christ. Dieu s'est vu mettre ainsi une nouvelle abstraction sur les bras, laquelle, en cette qualité, se prétend sa plus proche parente. Masque hypocrite qui ne sert que l'effronterie humaine. Car pour que l'individu se sente parent de Dieu (et c'est la doctrine chrétienne), il faut qu'il en ressente en même temps tout le poids en crainte et tremblement, il lui faut découvrir, vieille découverte, la ressource possible du scandale. Mais si c'est le rachat global du genre humain, qui vaut à l'individu cette parenté magnifique, tout devient bien trop facile et tourne au fond en profanation. Ce n'est plus alors le poids immense de Dieu qu'il porte et dont l'humiliation l'écrase autant qu'elle l'élève ; l'individu se figure gagner tout sans formalité, rien qu'en participant à cette abstraction. L'humanité est tout de même autre chose que l'animalité, où l'animal vaut toujours moins que l'espèce. L'homme ne se distingue pas seulement des autres espèces par les supériorités qu'on mentionne d'habitude, mais en fait par la supériorité de nature de l'individu, du singulier sur l'espèce. Et cette définition à son tour est dialectique, elle signifie que l'individu est pécheur, mais en revanche que la perfection est de vivre isolément, d'être l'isolé.

vaguement parfois, mais sans jamais tenter d'y réfléchir sans cesse), qu'il est l'ubiquité. Son concept n'est pas comme celui de l'homme sous lequel l'individuel se situe comme une réalité irréductible ; non, le concept de Dieu embrasse tout, sinon Dieu n'en a pas. Car Dieu ne s'en tire pas par un abrégé, il « comprend » (*comprehendit*) la réalité même, tout le particulier ou l'individuel ; pour lui l'individu n'est pas inférieur au concept.

La doctrine du péché, du péché individuel, du mien, du vôtre, doctrine qui disperse sans retour « la foule », enfonce la différence de nature entre Dieu et l'homme plus fermement qu'on ne l'a jamais fait... et il n'y a que Dieu pour le pouvoir ; le péché n'est-il pas *devant Dieu* ? etc. Rien ne distingue autant l'homme de Dieu que le fait d'être un pécheur, ce qu'est tout homme, et de l'être « devant Dieu » ; c'est là évidemment, ce qui maintient les contrastes, c'est-à-dire ce qui les retient (*continentur*), les empêche de se détendre, et, par ce maintien même, la différence n'en éclate que plus, comme quand on juxtapose ensemble deux couleurs, *opposita juxta se posita magis illucescunt*. Le péché est le seul prédicat de l'homme inapplicable à Dieu, ni *via negationis* ni *via eminentiæ*. Dire de Dieu (comme on dit qu'il n'est pas fini, ce qui, *via negationis*, signifie son infinité) qu'il ne pèche pas, c'est un blasphème. Ce pécheur qu'est l'homme, un abîme béant sépare de Dieu sa nature. Et le même abîme, naturellement, sépare en retour Dieu de l'homme, quand Dieu remet les péchés. Car si par impossible une sorte d'assimilation en sens inverse pouvait transférer le divin à l'humain, un point, un seul, le pardon des péchés, ferait éternellement différer l'homme de Dieu.

C'est ici que culmine le scandale, qu'a voulu ce même dogme, qui nous a enseigné la ressemblance de Dieu et de l'homme.

Mais c'est par le scandale qu'éclate avant tout la subjectivité, l'individu. Sans doute le scandale sans scandalisé est un peu moins impossible à concevoir qu'un concert de flûte sans flûtistes ; mais même un philosophe m'avouerait l'irréalité, plus encore que de l'amour, du concept du scandale et qu'il ne devient réel que chaque fois qu'il y a quelqu'un, qu'il y a un individu pour se scandaliser.

Le scandale est donc lié à l'individu. C'est de là que part le christianisme ; il fait de chaque homme un individu, un pécheur particulier, puis il ramasse (et Dieu s'en tient là) tout ce qui peut se trouver entre ciel et terre de possibilité de scandale : voilà le christianisme. Il commande alors à chacun de nous de croire, c'est-à-dire qu'il nous dit : scandalise-toi ou crois. Pas un mot de plus ; c'est tout. « Maintenant j'ai parlé », dit Dieu dans les cieux, « nous en reparlerons dans l'éternité. Jusque-là, à toi de faire ce que tu veux, mais le Jugement t'attend ».

Un jugement ! Ah oui ! Nous savons bien, par savoir d'expérience, que dans une mutinerie de soldats ou de marins, les coupables sont tant, qu'on ne peut pas songer à punir ; mais quand c'est le public, cette chère et respectable élite, ou quand c'est le peuple, non seulement il n'y a crime, mais au dire des journaux auxquels on peut se fier comme à l'Évangile et à la Révélation, c'est la volonté de Dieu. Pourquoi ce renversement ? Parce que l'idée de jugement ne correspond qu'à l'individu, on ne juge pas des *masses* ; on peut bien les massacrer, les inonder de jets d'eau, les flatter, bref, traiter de cent façons la foule comme un animal, mais juger les gens comme des bêtes : impossible, car on ne juge pas des bêtes ; en quelque nombre qu'on les juge, un jugement, qui ne juge pas les gens un à un individuellement¹, n'est que farce et mensonge. Avec tant de coupables, l'entreprise est impraticable ; aussi lâche-t-on tout, sentant bien la chimère de rêver d'un jugement et qu'ils sont trop pour qu'on les juge, qu'on ne les fera pas passer un à un, que ce serait au-dessus de nos forces, c'est pourquoi il faut renoncer à les *juger*.

Avec toutes ses lumières, notre époque, qui trouve de l'inconvenance à prêter à Dieu des formes et sentiments humains, n'en trouve pas cependant à voir en Dieu, comme juge, un simple juge de paix ou un magistrat militaire débordé par un procès si ample... aussi conclut-on qu'il en sera pareillement dans l'éternité, qu'il suffit donc de s'unir, de s'assurer que les pasteurs prêcheront dans le même sens. Et s'il y en avait un pour oser parler autrement, un seul d'assez niais pour à la fois charger sa vie de tristesse et de responsabilité

1. C'est pour cela que Dieu est « le Juge », parce qu'il ignore la foule et ne connaît que des individus.

angoissée et tremblante et persécuter celle des autres : soit ! pour notre sécurité faisons-le passer pour fou, ou au besoin mourir. Pourvu que nous ayons le nombre, ce n'est pas de l'injustice. La sottise ou vieillerie passée de mode, c'est de croire que le nombre puisse faire une injustice ; ce qu'il fait est la volonté de Dieu. Cette sagesse, l'expérience nous montre — car enfin, nous ne sommes pas d'imberbes naïfs, nous ne parlons pas en l'air, mais en hommes de poids — que c'est devant elle, jusqu'ici, que tout le monde s'est incliné, empereurs, rois et ministres ; que c'est elle, jusqu'ici, qui nous a aidés à hisser au pouvoir toutes nos créatures, maintenant c'est bien à Dieu à son tour de s'incliner. Il ne faut qu'être en nombre, un grand nombre, et se tenir les coudes, ce qui nous garantira du jugement de l'éternité. Oh ! nous le serions, bien sûr ! si ce n'était que dans l'éternité qu'on devienne individu. Mais individus, nous l'étions et devant Dieu nous le restons toujours, même l'homme enfermé dans une armoire de verre est moins gêné que ne l'est devant Dieu chacun de nous dans sa transparence. C'est cela la conscience. C'est elle qui dispose tout, de telle sorte qu'un rapport immédiat suit chacune de nos fautes, et que c'est le coupable lui-même qui en est le rédacteur. Mais on l'écrit avec une encre sympathique, qui ne devient lisible qu'au contre-jour de l'éternelle lumière, lorsque l'éternité revise les consciences. Au fond, en entrant dans l'éternité, c'est nous-mêmes qui portons et remettons le relevé minutieux de nos moindres peccadilles, commises ou omises. La justice dans l'éternité, un enfant pourrait donc la rendre ; en réalité il n'y a rien à faire pour un tiers, tout jusqu'à nos moindres paroles étant enregistré. Le coupable, en route ici-bas pour l'éternité, a le même sort que cet assassin en chemin de fer qui fuit de toute la vitesse du train le lieu de crime et... son crime même ; hélas ! le long de la voie qui l'emporte, court le fil télégraphique transmetteur de son signalement et de l'ordre de l'arrêter à la prochaine station. À la gare au saut du wagon, il est déjà prisonnier — il a pour ainsi dire lui-même apporté le dénouement.

Le scandale donc, c'est de désespérer de la rémission des fautes. Et le scandale élève le péché à un degré supérieur. On l'oublie d'ordinaire, faute de compter vraiment le scandale

comme péché, et, au lieu d'en dire mot, on parle de péchés, où il n'y a place pour lui. Encore moins le conçoit-on comme portant le péché à un degré supérieur. Pourquoi ? Parce qu'on n'oppose pas, comme le veut le christianisme, le péché à la foi, mais à la vertu.

CHAPITRE III

*L'abandon positif du christianisme,
le péché de le nier*

C'est là le péché contre le Saint-Esprit. Ici le moi s'élève à son suprême degré de désespoir ; il ne fait pas que rejeter loin de lui le christianisme, il le traite de mensonge et de fable... quelle idée monstrueusement désespérée de lui-même ce moi doit-il avoir !

L'élévation de puissance du péché éclate quand on l'interprète comme une guerre entre l'homme et Dieu, où l'homme change de tactique ; son accroissement de puissance, c'est de passer de la défensive à l'offensive. D'abord le péché est désespoir ; et on lutte en se déroband. Puis vient un second désespoir, on désespère de son péché ; ici encore on lutte en se déroband ou en se retranchant sur ses positions de retraite, mais toujours *pedem referens*. Ensuite changement de tactique : quoiqu'il s'enfonce de plus en plus en lui-même et qu'ainsi il s'éloigne, on peut dire pourtant que le péché se rapproche et devient de plus en plus décidément lui-même.

Désespérer de la rémission des péchés est une attitude positive en face d'une offre de la miséricorde divine ; ce n'est plus un péché tout à fait en retraite, ni en simple défensive. Mais lâcher le christianisme comme fable et mensonge, c'est de l'offensive. Toute la tactique précédente concédait en somme à l'adversaire la supériorité. À présent c'est le péché qui attaque.

Le péché contre le Saint-Esprit est la forme positive du scandale.

Le dogme du christianisme est le dogme de l'Homme-Dieu, la parenté entre Dieu et l'homme, mais en réservant la possibilité du scandale, comme la garantie dont Dieu se prémunit contre la familiarité humaine. La possibilité du scandale est le ressort dialectique de tout le christianisme. Sans lui, le christianisme tombe au-dessous du paganisme et verse en de telles chimères qu'un païen le traiterait de billevesées. Être si près de Dieu que l'homme ait le pouvoir, l'audace, la promesse de l'approcher dans le Christ, quelle tête

humaine y eût jamais songé ? Et à le prendre sans biais, tout de go, sans réserve ni gêne, avec désinvolture, le christianisme, si l'on traite de folie humaine ce poème du divin qu'est le paganisme, est alors l'invention de la démence d'un dieu ; pareil dogme n'a pu venir qu'à la pensée d'un dieu ayant perdu le sens... ainsi conclura l'homme ayant encore le sien. Le dieu incarné, si l'homme sans plus de façon devait être son camarade, formerait un pendant au prince Henri de Shakespeare ¹.

Dieu et l'homme sont deux natures que sépare une différence infinie de nature. Toute doctrine qui n'en veut tenir compte, pour l'homme est une folie et pour Dieu un blasphème. Dans le paganisme c'est l'homme qui ramène Dieu à l'homme (dieux anthropomorphiques) ; dans le christianisme c'est Dieu qui se fait homme (Homme-Dieu)... mais à cette charité infinie de sa grâce, de sa miséricorde, Dieu met pourtant une condition, une seule, qu'il ne peut pas ne pas mettre. C'est là précisément la tristesse du Christ, d'être obligé de la mettre, il peut bien se ravalier jusque sous les dehors d'un serviteur, endurer le supplice et la mort, nous inviter tous à venir à lui, sacrifier sa vie... mais le scandale, non ! il n'en peut abolir la possibilité. O acte unique ! et tristesse indéchiffrable de son amour, cette impuissance de Dieu même — et en un autre sens son refus de le vouloir — cette impuissance de Dieu, même le voulût-il, à faire que cet acte d'amour ne tourne pas pour nous à l'exact opposé, à notre extrême misère ! Car le pire pour l'homme, pire encore que le péché, est de se scandaliser du Christ et de s'entêter dans le scandale. Et c'est là ce que le Christ, qui est « l'Amour », n'est à même d'empêcher. Voyez aussi, il nous le dit : « Bien-heureux ceux qui ne se scandalisent point de moi. » Car il ne peut faire plus. Ce qu'il peut donc, la chose en son pouvoir, c'est aboutir par son amour à faire le malheur d'un homme comme personne n'eût pu le faire soi-même. O contradiction insondable de l'amour ! C'est son amour même qui l'empêche d'avoir la dureté de ne pas parachever cet acte de l'amour ; hélas ! que ne rend-il pourtant un homme malheureux comme jamais autrement il ne le serait devenu !

1. Dans *Henri IV*.

Mais tentons d'en parler en homme. O misère d'une âme n'ayant jamais ressenti ce besoin d'aimer où l'on sacrifie tout par amour, d'une âme par conséquent ne l'ayant jamais pu ! Mais si ce sacrifice même de son amour lui découvrirait le moyen de faire le pire malheur d'un autre, d'un être aimé, que ferait-elle ? Ou bien l'amour alors perdra en elle son ressort et d'une vie de puissance tombera aux muets scrupules de la mélancolie, et s'écartant de l'amour, n'osant en assumer l'action qu'elle entrevoit, cette âme succombera, non d'agir, mais de l'angoisse de pouvoir agir. Car comme un poids pèse infiniment plus, s'il est à l'extrémité d'un levier et qu'il faille le soulever par l'autre, ainsi tout acte pèse infiniment plus en devenant dialectique, et son poids infini, c'est quand cette dialectique se complique d'amour, quand, ce que l'amour pousse à faire pour l'aimé, par ailleurs, la sollicitude pour l'aimé semble en retour le déconseiller.

Ou bien l'amour vaincra, et par amour cet homme osera agir. Mais dans sa joie d'aimer (l'amour est toujours joie, surtout s'il est tout sacrifice) sa tristesse profonde sera... cette possibilité même d'agir ! Aussi n'est-ce qu'en larmes qu'il accomplira cette action de son amour, qu'il fera le sacrifice (dont il a, lui, tant de joie) : car toujours flotte, sur ce que j'appellerai une peinture d'histoire de l'intériorité, l'ombre funeste du possible ! Et, cependant, sans cette ombre régnante, son acte eût-il été l'acte du vrai amour ? Je ne sais, ami lecteur, ce que tu as pu faire dans la vie, mais maintenant efforce ton cerveau, rejette tout faux-semblant, pour une fois avance à découvert, dénude ton sentiment jusque dans ses viscères, abats toutes les murailles qui séparent d'ordinaire le lecteur de son livre et lis alors Shakespeare... tu verras des conflits qui te feront frissonner ! Mais devant les véritables, les conflits religieux, Shakespeare même semble avoir reculé de crainte. Peut-être pour s'exprimer ne tolèrent-ils aussi que le langage des dieux. Langage exclu pour l'homme ; car, comme l'a si bien dit un Grec, les hommes nous apprennent à parler, mais les dieux à nous taire.

Cette différence infinie de nature entre Dieu et l'homme, le voilà le scandale dont rien ne peut écarter la possibilité. Dieu se fait homme par amour et nous dit : Voyez ce que c'est que d'être homme ; mais il ajoute : prenez garde, qu'en même temps

je suis Dieu... et bienheureux ceux qui ne se scandalisent point de moi. Et s'il revêt, comme homme, les dehors d'un humble serviteur, c'est pour que cette humble extrace nous manifeste à tous, que jamais on ne doit se croire exclu de s'approcher de Lui ni qu'il soit besoin, pour cela, de prestige et de crédit. En effet, il est l'humble. Voyez vers moi, dit-il, et venez vous convaincre de ce que c'est que d'être homme, mais prenez garde aussi, qu'en même temps je suis Dieu... et bienheureux ceux qui ne se scandalisent point de moi. Ou inversement : Mon père et moi ne sommes qu'un, et cependant je suis cet homme de peu, cet humble, ce pauvre, ce délaissé, livré à la violence humaine... et bienheureux ceux qui ne se scandalisent point de moi. Et cet homme de peu que je suis est le même par qui les sourds entendent, par qui voient les aveugles et marchent les boiteux et guérissent les lépreux et ressuscitent les morts... oui, bienheureux ceux qui ne se scandalisent point de moi.

C'est pourquoi cette parole du Christ, quand on prêche sur lui — et, responsable devant le Très-Haut, j'ose ici l'affirmer — a autant d'importance, sinon que les mots de consécration de la Cène, du moins que celui de l'*Épître aux Corinthiens* : Que chacun s'examine. Car ce sont les mots mêmes du Christ et il faut, surtout à nous chrétiens, sans répit nous les intimer, nous les réitérer, nous les redire à chacun particulièrement. Partout¹ où on les tait, partout du moins où l'exposé chrétien ne se pénètre point de leur pensée, le christianisme n'est que blasphème. Car, sans gardes ni serviteurs pour lui ouvrir le passage et faire comprendre aux hommes quel était celui qui venait, le Christ a passé ici-bas sous l'humble espèce d'un serviteur. Mais le risque du scandale (ah ! qu'au fond de son amour c'était là sa tristesse !) le gardait et le garde encore,

1. Et presque tous les chrétiens les taisent ; serait-ce parce qu'ils ignorent vraiment que c'est le Christ lui-même qui, tant de fois, avec tant d'accent intérieur nous a dit de prendre garde au scandale, et jusque vers la fin de sa vie l'a répété même aux apôtres, ses fidèles depuis le début, qui pour lui avaient tout quitté ? ou serait-ce que leur silence trouve ces avertissements du Christ exagérément anxieux, puisque une expérience innombrable démontre qu'on peut bien croire au Christ sans avoir jamais eu la moindre idée du scandale. Mais n'est-ce pas une erreur qui doit éclater un jour, quand le possible du scandale fera le tri parmi les soi-disant chrétiens ?

comme un abîme béant entre Lui et ceux qu'il aime le plus et qui lui sont le plus proches.

Celui qui en effet, ne se scandalise point, sa foi est une *adoration*. Mais adorer, qui traduit croire, traduit aussi que la différence de nature entre le croyant et Dieu demeure un abîme infini. Car on retrouve dans la foi le risque du scandale comme ressort dialectique ¹.

Mais le scandale ici en cause est bien autrement positif, car traiter le christianisme de fable et de mensonge, c'est traiter de même le Christ.

Pour illustrer cette sorte de scandale, il sera bon de passer en revue ses formes différentes ; comme en principe il dérive toujours du paradoxe (c'est-à-dire du Christ), on le retrouve donc chaque fois qu'on définit le christianisme, ce qu'on ne peut faire sans se prononcer sur le Christ, sans l'avoir présent à l'esprit.

La forme inférieure du scandale, humainement la plus innocente, c'est de laisser indécise la question du Christ, c'est de conclure qu'on ne se permet de conclure, c'est dire qu'on ne croit pas, mais qu'on s'abstient de juger. Ce scandale-là, car c'en est un, échappe à la plupart. Tant on a complètement oublié le « Tu dois » de l'impératif chrétien. De là vient qu'on ne voit pas le scandale de reléguer le Christ dans l'indifférence. Ce message pourtant qu'est le christianisme ne peut signifier pour nous que le devoir impérieux de conclure sur le Christ.

1. Ici un petit problème pour les observateurs. Admettons que tous les pasteurs d'ici et d'ailleurs, qui prêchent ou qui décrivent, soient des chrétiens croyants, comment se fait-il qu'on n'entende jamais ni ne lise cette prière qui serait pourtant bien naturelle de nos jours : Père céleste, je te rends grâce de n'avoir jamais exigé d'un homme l'intelligence du christianisme ; je serais, autrement, le dernier des malheureux. Plus je cherche à le comprendre, plus je le trouve incompréhensible, plus je ne découvre que la possibilité du scandale. C'est pourquoi je te prie de toujours l'accroître en moi.

Cette prière serait l'orthodoxie même, et supposées sincères les lèvres qui la disent, elle serait en même temps d'une ironie impeccable pour toute la théologie de nos jours. Mais la foi ici-bas existe-t-elle ?

Son existence, le fait de sa réalité présente et passée, commandent toute notre vie. Si tu le sais, c'est scandale de décider que là-dessus tu n'auras point d'avis. Cependant en un temps comme le nôtre, où l'on prêche le christianisme avec la médiocrité qu'on sait, il faut entendre cet impératif avec quelque réserve. Car combien de milliers de gens l'ont sans doute entendu prêcher sans avoir jamais ouï un mot de cet impératif. Mais prétendre encore, après coup, être sans avis là-dessus, c'est le scandale. C'est en effet, nier la divinité du Christ, nier son droit d'exiger de chacun qu'il ait une opinion. Inutile de répondre qu'on ne se prononce pas, qu'on ne dit « ni oui ni non au sujet du Christ ». On vous demandera alors s'il vous est indifférent de savoir si vous devez avoir ou non un avis sur le Christ. Et si l'on répond que non, on se prend à son propre piège ; et si l'on répond que oui, le christianisme vous condamnera tout de même, car nous devons tous avoir une opinion là-dessus, donc également du Christ, et personne ne doit avoir le front de traiter la vie du Christ en curiosité négligeable. Quand Dieu s'incarne et se fait homme, ce n'est pas une fantaisie, une trouvaille par manière d'entreprise, pour s'évader peut-être de cet ennui inséparable, selon un mot effronté, d'une existence de Dieu... bref, ce n'est pas pour y mettre l'aventure. Non, cet acte de Dieu, ce fait, est le sérieux de la vie. Et à son tour, le sérieux de ce sérieux, c'est le *devoir* impérieux de tous de s'en faire une opinion. Quand un monarque passe dans une ville de province, c'est pour lui une injure qu'un fonctionnaire, sans excuse valable, se dispense d'aller le saluer ; mais que penserait-il alors d'un fonctionnaire qui prétendrait ignorer la venue même du roi dans la ville, qui jouerait au particulier, et « se ficherait ainsi de Sa Majesté et de la Charte ! » C'est le même cas quand il plaît à Dieu de se faire homme... et que quelqu'un (car l'homme est à Dieu comme au roi le fonctionnaire) trouve alors bon de dire : oui ! c'est un point où je ne tiens pas à avoir d'opinion. Ainsi parle-t-on, en aristocrate, de ce qu'au fond on méprise : ainsi, sous cette hauteur qui se veut équitable, on n'a que mépris pour Dieu.

La seconde forme de scandale, encore que négative, est une souffrance. On s'y sent bien sans doute incapable d'ignorer le Christ, hors d'état de laisser pendante toute cette question du

Christ en se rejetant dans les agitations de la vie. Mais on n'en reste pas moins incapable de croire, on se bute toujours au même et unique point, au paradoxe. C'est encore, si l'on veut, honorer le christianisme, c'est dire que la question : « Que te semble-t-il du Christ ? » est en effet la pierre de touche. L'homme ainsi buté dans le scandale passe sa vie comme une ombre, vie qui se consume parce qu'il tourne toujours dans son for intérieur autour de ce même problème. Et sa vie irréaliste exprime bien (comme en amour, la souffrance d'un amour malheureux) toute la substance profonde du christianisme.

La dernière forme de scandale est celle même de ce dernier chapitre, la forme positive. Elle traite le christianisme de fable et de mensonge, elle nie le Christ (son existence, qu'il soit celui-là qu'il dit être) sur le mode des docètes ou des rationalistes : alors ou le Christ n'est plus un individu, mais n'en a que l'apparence humaine, ou il n'est plus qu'un homme, qu'un individu ; ainsi avec les docètes il s'évanouit en poésie ou mythe sans prétention à la réalité, ou bien avec les rationalistes il s'enfonce dans une réalité qui ne peut prétendre à la nature divine. Cette négation du Christ, du paradoxe, implique à son tour celle du reste du christianisme ; du péché, de la rémission des péchés, etc.

Cette forme de scandale est le péché contre le Saint-Esprit. Comme les Juifs disaient que le Christ chasse les démons par le Démon, de même ce scandale-ci fait du Christ une invention du démon.

Ce scandale est le péché, porté à sa suprême puissance, ce qu'on ne voit pas d'ordinaire, faute d'opposer chrétiennement le péché à la foi.

C'est ce contraste, au contraire, qui a fait le fond de tout cet écrit, quand, dès la première partie (Livre I, chapitre premier) nous avons formulé l'état d'un moi où le désespoir est entièrement absent : dans son rapport à lui-même, en voulant être lui-même, le moi plonge à travers sa propre transparence dans la puissance qui l'a posé. Et, à son tour, cette formule, comme nous l'avons tant rappelé, est la définition de la foi.

Préface.
Exorde.

PREMIERE PARTIE
La maladie mortelle est le désespoir

LIVRE I. - OU L'ON VOIT QUE
LE DESESPPOIR EST LA MALADIE MORTELLE

- I. Le désespoir est une maladie de l'esprit, une maladie du moi, et peut prendre ainsi trois figures : le désespéré inconscient d'avoir un moi (ce qui n'est pas du véritable désespoir) ; le désespéré qui ne veut pas être lui-même et celui qui veut l'être.
- II. Désespoir virtuel et désespoir réel.
- III. Le désespoir est « la maladie mortelle ».

LIVRE II. - L'UNIVERSALITE DU DESESPPOIR

LIVRE III. - PERSONNIFICATIONS DU DESESPPOIR

- I. Du désespoir considéré non sous l'angle de la conscience, mais seulement selon les facteurs de la synthèse du moi.
 - a) Le désespoir vu sous la double catégorie du fini et de l'infini.
 - α) Le désespoir de l'infinitude ou le manque de fini.
 - β) Le désespoir dans le fini, ou le manque d'infini.
 - b) Le désespoir vu sous la double catégorie du possible et de la nécessité
 - α) Le désespoir du possible ou le manque de nécessité.
 - β) Le désespoir dans la nécessité, ou le manque de possible.
- II. Le désespoir vu sous la catégorie de la conscience.
 - a) Le désespoir qui s'ignore ou l'ignorance désespérée d'avoir un moi, un moi éternel.
 - b) Du désespoir conscient de son existence, conscient donc d'un moi de quelque éternité ; et des deux formes de ce désespoir, l'une où l'on ne veut pas être soi-même, et l'autre où l'on veut l'être.
 - α) Du désespoir où l'on ne veut pas être soi-même, ou désespoir-faiblesse
 1. Désespoir du temporel ou d'une chose temporelle.
 2. Désespoir quant à l'éternel ou de soi-même.
 - β) Du désespoir où l'on veut être soi-même, ou désespoir-défi.

DEUXIEME PARTIE
Le désespoir est le péché

LIVRE IV. - LE DESESPOIR EST LE PECHE

I. Les gradations de la conscience du moi (la qualification : devant Dieu).

APPENDICE.

La définition du péché implique la possibilité du scandale ;
remarque générale sur le scandale.

II. La définition socratique du péché.

III. Que le péché n'est pas une négation, mais une position

APPENDICE AU LIVRE IV.

Le péché n'est-il pas alors une exception ?
(La morale.)

LIVRE V. - LA CONTINUATION DU PECHE

I. Le péché de désespérer de son péché.

II. Le péché de désespérer quant à la remise des péchés. (Le scandale.)

III. L'abandon positif du christianisme, le péché de le nier.