

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1948)

LES PUISSANCES DU MOI

Un document produit en version numérique par Louis Dubreuil, bénévole,
Retraité de l'informatique, Lyon, France
Courriel: louis.dubreuil@sfr.fr
[Page web dans la section BÉNÉVOLES.](#)

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Louis Dubreuil, bénévole, jeune retraité de l'informatique, Lyon, France.

Courriel : louis.dubreuil@sfr.fr

à partir du livre de :

Louis LAVELLE

LES PUISSANCES DU MOI

Paris : FLAMMARION Éditeur, 1948, 280 pp.
collection "Bibliothèque de Philosophie scientifique".

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

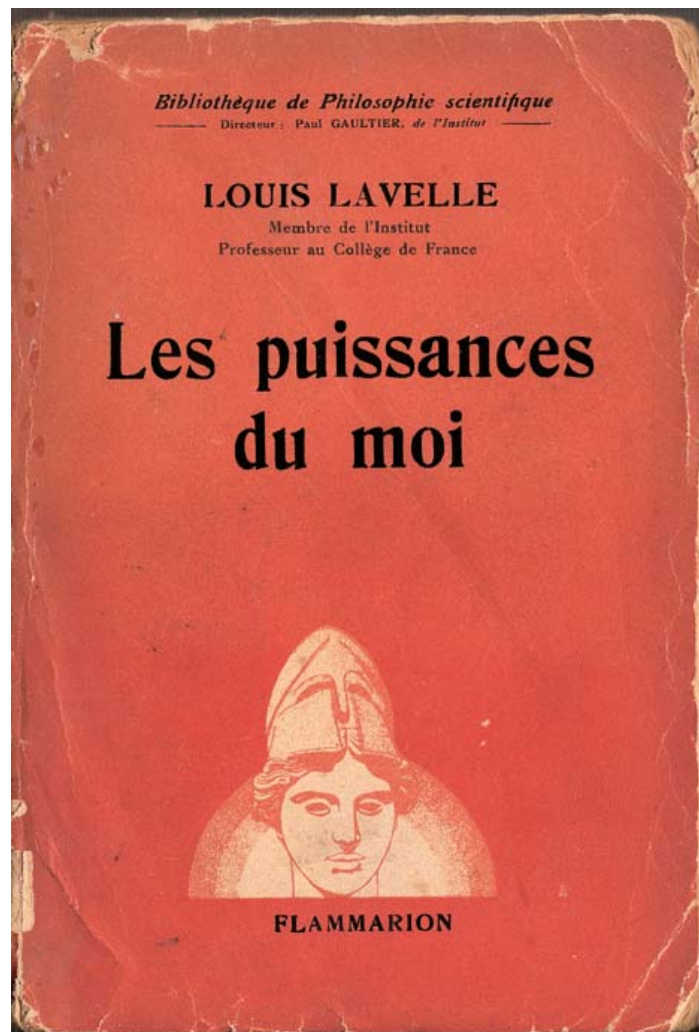
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 5 mars 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis LAVELLE

LES PUISSANCES DU MOI



Paris : FLAMMARION Éditeur, 1948, 280 pp.
collection "Bibliothèque de Philosophie scientifique".

[279]

Table des matières

Livre I. **La puissance de connaître**

- Chapitre I. Le moi, être conscient
- Chapitre II. Le moi, être temporel
- Chapitre III. Privilège de la connaissance.

Livre II. **La puissance de sentir**

- Chapitre IV. Le moi, être de désir
- Chapitre V. Le moi, être « sensible »
- Chapitre VI. Le moi, être de douleur et de joie
- Chapitre VII. La révélation de la valeur
- Chapitre VIII. Confrontation de la sensibilité et de l'intellect

Livre III. **La puissance de se faire**

- Chapitre IX. Le moi, être qui se choisit
- Chapitre X. Le moi, être qui s'affirme comme personne

Livre IV. **La puissance de tout spiritualiser**

- Chapitre XI. Le moi, être spirituel
- Chapitre XII. L'art, ou la réconciliation du sensible et du spirituel
- Chapitre XIII. La vertu, ou la réconciliation de la nature et de la liberté
- Chapitre XIV. La sincérité ou la vérité de soi-même

[5]

Livre I

LA PUISSANCE DE CONNAÎTRE

[Retour à la table des matières](#)

[7]

Première partie : La puissance de connaître

Chapitre I

Le moi, être conscient

I

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas de mot qui soit pour nous plus mystérieux ni plus émouvant que le mot conscience. Nous l'employons tour à tour pour désigner cette lumière qui nous rend présent à nous-même et au monde et aussi, en face d'une action que nous venons de faire ou que nous allons faire, ce sentiment qu'elle est bonne ou qu'elle est mauvaise, en rapport avec un ordre qu'elle ne peut que respecter ou violer.

Mais la conscience sans laquelle nous ne pouvons rien connaître, ni la réalité, ni le bien, semble se dérober elle-même à la connaissance. Peut-on parler d'une conscience de la conscience ? Et cette expression ne présente-t-elle pas une sorte de contradiction ? Car la conscience dont on a conscience devient alors une chose parmi beaucoup d'autres et perd tous les caractères qui la distinguent et qui l'authentifient. Et la conscience qui a conscience redouble son mystère quand elle applique son opération à elle-même, et non plus à un objet différent d'elle et qu'elle appréhende.

C'est vers l'objet, en effet, que la conscience tourne naturellement son activité. Et elle se scinde alors en deux grandes fonctions qui sont l'entendement et le vouloir : le propre de l'entendement, c'est d'appréhender, soit dans la perception,

soit dans l'idée,[8] un objet présent qui retient et qui capte toute son attention et dans lequel son acte même s'efface et s'abolit ; et le propre du vouloir, c'est de tendre, comme le désir, vers un objet absent qui, lorsque nous le possédons, occupe toute notre conscience et anéantit son indépendance. C'est seulement lorsqu'il nous manque que la conscience se révèle à nous, dans un sentiment de privation que la souffrance accompagne toujours. De là sans doute ce pessimisme de tant de penseurs pour qui la conscience naît de notre insuffisance et de notre malheur et se trouve condamnée à périr dès que cette insuffisance se comble et que ce malheur se répare. Mais dans une telle conception, la conscience se nourrit encore de la pensée de cet objet qu'elle poursuit et qui se dérobe à elle ; même alors elle se fuit elle-même vers cet objet qu'elle n'a pas. On la voit qui s'abîme en lui aussi bien quand elle le convoite que quand elle le possède.

Cependant, l'origine même de cette misère à laquelle on veut la réduire, c'est peut-être qu'en cherchant un objet dans lequel elle puisse s'anéantir, elle s'oublie elle-même, s'éloigne toujours davantage de sa source et tend à ruiner ainsi l'intimité de sa propre opération. C'est que l'objet est son instrument et non pas son but : en se subordonnant à lui, elle se matérialise. En le subordonnant à elle, elle le spiritualise. Elle lui donne un sens que par lui-même il n'avait pas ; au lieu de perdre en lui le sens qu'elle-même a toujours. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le caractère propre de la philosophie, ce soit précisément de résister à cet élan naturel par lequel la spontanéité nous emporte toujours vers l'objet, afin de retrouver par une réflexion sur soi la conscience à l'état naissant, de nous rendre attentif à son pur exercice et d'en régler le cours. D'une manière générale, toutes les sciences théoriques, toutes les recherches pratiques ont l'objet pour unique préoccupation. Mais c'est le propre de la [9] philosophie de se désintéresser de l'objet et de chercher à pénétrer l'essence même de cette conscience sans laquelle l'objet ne serait rien pour nous et serait aussi incapable d'être représenté que d'être désiré.

Ce qui fait que nous donnons à la conscience une valeur suprême, c'est que, si elle vient à disparaître, le moi et le monde disparaissent également à nos yeux. Il n'y a d'existence, il n'y a de signification que par rapport à elle. Dès qu'elle commence à fléchir ou à s'obscurcir, comme dans la distraction ou dans la rêverie, il nous semble à la fois que l'univers s'éloigne de nous et que notre moi l'abandonne.

II

Là où la conscience s'efface, le moi cesse d'être présent à lui-même. Ne faut-il pas dire alors qu'il cesse d'être ? Que subsiste-t-il du moi quand il ne peut plus dire : « Voilà ce que je pense, ce que je sens et ce que je veux, voilà ce qui m'appartient » ? Or c'est la conscience qui le dit. Pourtant, ce moi dont j'ai conscience n'est-il point une réalité obscure et souterraine qui se livre à la conscience peu à peu, et ce que j'en ignore n'est-il pas plus profond que ce que j'en connais ? Il est évident que je ne peux pas faire de la conscience un être indépendant, privé de toute relation avec l'univers dans lequel elle s'enracine et qui la nourrit. Mais c'est l'inconscient qui exprime cette relation et c'est le corps qui en est l'instrument. Telle est la raison pour laquelle ce que je sais de moi-même est toujours dépassé par ce que je puis en apprendre, qui se découvre à moi dans une sorte de révélation : celle-ci presque toujours m'étonne et quelquefois m'épouvante.

Cependant, en supposant que cet être mystérieux que je porte en moi, à mon insu, demeure toujours [10] enseveli dans les ténèbres, oserait-on dire qu'il est encore moi ? Il ne mérite ce nom que s'il contribue à former le sentiment global que j'ai de moi-même, si ma conscience déjà en éprouve la présence confuse avant de le produire en pleine lumière. Le moi n'est pas une chose toute faite située derrière la conscience, dans une sorte d'arrière-monde qu'elle éclairerait peu à peu. Il n'en est pas non plus seulement la partie éclairée. Il est un être qui se fait et qui réside précisément dans cette relation mobile et vivante entre une nature d'où il émerge, qui lui fournit toutes les ressources dont il dispose et dont il n'épuisera jamais la richesse, et un acte de liberté et de raison dans lequel il assume une responsabilité, mais qui n'est jamais pur parce qu'il ne se détache jamais de ces forces que la nature lui fournit et sans lesquelles il ne pourrait rien. Le moi est un être mixte, que nous pouvons bien identifier avec la conscience, à la seule condition pourtant de la considérer non point dans son contenu réalisé, mais dans cet acte par lequel elle se réalise et qui plonge toujours dans une masse d'inconscience qui la supporte et dans laquelle à chaque instant elle menace de retomber.

Descartes lui-même qui soutient que le moi n'est que là où il pense, ne confond pas la pensée avec la conscience claire. La pensée comprend en elle tous les mouvements de l'âme, même les plus incertains et les plus confus. Elle est l'acte par lequel nous mettons en œuvre toutes les puissances qui sont en nous, mais afin précisément d'en prendre possession et de les rendre nôtres.

Quand nous cherchons à définir le rapport de la conscience et du moi, nous éprouvons un sentiment d'embarras, car la conscience nous paraît ressembler à une lumière que nous ne voulons pas confondre avec ce qu'elle éclaire. Ainsi je dis que j'ai conscience de l'univers comme d'un objet qui jusqu'à un certain [11] point m'est étranger. Mais, dans la conscience que j'ai de moi-même, ce moi dont j'ai conscience ne se distingue pas aussi bien de la conscience que j'en ai. Ici la conscience n'est pas une pure lumière : elle est l'opération qui, en produisant la lumière, produit cet être qui est moi-même et qui, à l'inverse de l'objet de la connaissance, ne préexistait pas à l'opération qui le saisit. Et si l'on prétend que ce moi suppose une matière sans laquelle il ne pourrait pas naître, une telle matière n'est point comparable à la matière de la connaissance. On ne voit pas que le moi vienne jamais s'objectiver en elle. Elle est seulement un moyen qu'il utilise, mais qu'il dépasse toujours.

C'est pour cela que le moi refuse d'être confondu avec tout ce qui en lui est déjà fixé ou déterminé, avec ses états d'âme qui ne cessent de changer et de s'abolir, avec cette réalité plus stable formée par son caractère, ses tendances, ses habitudes, qui pourtant fait corps avec lui, et à laquelle il se réduit dès que son activité commence à fléchir, c'est-à-dire dès qu'il cesse proprement de pouvoir dire « moi ». Le moi est donc à la fois invisible et insaisissable. Il réside dans ce point sans dimension où il prononce un acte de consentement ou de refus à l'égard de ce qui lui est proposé, et sans jamais rompre le contact avec aucune des forces qui le pressent ou aucune des situations où il est placé, n'accepte jamais de se laisser contraindre par aucune d'elles.

On comprend donc bien maintenant quel est le rapport entre le moi et la conscience, pourquoi ces deux termes sont inséparables, ou même se confondent, du moins si la conscience n'est plus une simple lumière qui éclaire un objet déjà donné, mais *une initiative par laquelle un être se fait et se voit se faisant*, à l'aide de matériaux que l'univers ne cesse de lui fournir, mais qui ne contribuent à former son être propre que par l'usage même qu'il est capable d'en faire.

III

[12] On peut prouver facilement que le moi est la seule réalité au monde dont l'essence est de se faire. Il ressemble à la fois à l'œuvre d'un artisan dans laquelle l'artisan ne ferait qu'un avec cette œuvre même pendant qu'elle s'exécute, et à la croissance d'un être vivant, mais qui serait l'effet de la réflexion et du choix, et non plus seulement d'une aveugle spontanéité. Il semble difficile de dire qu'il est, puisqu'il n'y a rien de plus en lui que le passage incessant de ce qu'il était à ce qu'il va être : strictement, il est un pouvoir d'être plutôt qu'un être même.

La nature lui offre mille possibilités : il est le pouvoir de les faire passer à l'acte. Telle est l'origine de l'émotion incomparable que le moi éprouve quand il descend assez loin au cœur de lui-même. Ce n'est pas l'émotion qu'il a de se découvrir tel ou tel, et qui ne différencierait pas de celle qu'il pourrait éprouver devant quelque pierre curieuse ou quelque animal étrange. Mais qu'il puisse s'attribuer à lui-même ce qu'il découvre, c'est là qu'est proprement le miracle. Or quel lien pourrais-je établir entre ma conscience et une chose à laquelle elle viendrait se heurter et qu'elle serait obligée de subir ? Où pourrais-je trouver une raison de dire qu'elle est moi ? Cela ne peut arriver qu'à l'égard de certaines possibilités qui m'appartiennent, c'est-à-dire dont je dispose ou qu'il dépend de moi d'exercer. Dans cette découverte d'une possibilité qui ne se réalise que s'il y consent, le moi entre aussitôt tout entier en action : il éprouve une anxiété incomparable à la pensée d'une destinée que lui-même va se donner. On le voit bien dans tous les moments exceptionnels de notre vie où nous réussissons à [13] obtenir une vraie présence à nous-même : celle-ci produit toujours en nous un sentiment d'une extraordinaire gravité parce qu'elle est la découverte de certaines puissances dont chacune est inséparable d'une exigence qui nous est adressée, d'un devoir que nous avons à remplir. Les expériences les plus instructives que nous faisons, les lectures qui ont sur nous le plus d'action, les rencontres que nous n'oublions plus, sont celles qui tout à coup ont amené à la lumière telle possibilité qui était en nous et que jusque-là nous n'avions pas soupçonnée. Ce sont là pour nous les occasions qui nous permettent de reconnaître ce que nous devons être et de le devenir. Celui qui, faisant le tour de lui-même, limite son regard à la considération de ce qu'il

éprouve ou de ce qu'il possède, ne peut se défendre d'un immense découragement. Il n'y a rien de plus beau au contraire, ni qui donne à notre vie plus de ressort et d'élan, que d'apercevoir en nous une virtualité qui n'est rien si nous ne la mettons en œuvre et qui, si nous acceptons de le faire, devient le tout de nous-même et la marque de notre vocation.

Mais si le moi commence avec la découverte des possibilités qui sont en lui, c'est seulement en les réalisant qu'il se réalise. C'est alors aussi qu'il fait l'expérience du pouvoir qu'il a de se créer, de sa propre responsabilité à l'égard de lui-même. De là cette sorte de tremblement que l'homme éprouve toujours quand il est au bord de l'action et qu'il sent qu'une décision dont il est le maître suffit à la produire ou à la retenir. De là aussi cette sorte de complaisance esthétique et égoïste qui peut conduire certains êtres, pour ne rien laisser perdre de toutes les virtualités que le regard intérieur a pu leur montrer en eux-mêmes, à refuser d'en réaliser aucune, comme si c'était là tout à la fois se quitter et s'appauvrir. Mais nul ne peut nier que ce ne soit le signe d'une grande faiblesse et d'un médiocre courage de se contenter de la pure possibilité : [14] c'est mettre l'imagination au-dessus de la réalité. On craint cette sorte de densité et de résistance que l'idée va acquérir tout à coup dès qu'elle prendra corps devant nous. On pense aux autres idées auxquelles on renonce, et non point à cet accroissement de richesse et de vie que celle qu'on a choisie va tout à coup recevoir : ce que l'on craint, c'est le contact avec le réel qui est pour elle l'épreuve véritable. On sent bien que l'on va s'engager d'une manière définitive : et c'est cela que l'on ne veut pas. Car toute action que le moi accepte de faire rompt les bornes de la subjectivité pure où il demeurerait jusque-là enfermé : elle lui donne place dans l'univers. Elle l'oblige à porter témoignage aux yeux de tous les êtres, à acquérir une existence pour eux et non pas seulement pour lui-même. C'est dans la mise en œuvre de ses possibilités que le moi acquiert la conscience la plus aiguë de la démarche même par laquelle il se constitue.

On voit donc pourquoi le moi est si éloigné d'être un objet que l'on puisse connaître au milieu des autres. C'est que la conscience est le creuset au fond duquel il voit apparaître ses propres possibilités. Il ne cesse de les confronter et de les éprouver. Mais aucune d'elles n'est faite pour demeurer à l'état de simple possibilité. Elle appelle une action par laquelle le moi veut devenir enfin l'auteur de lui-même. C'est donc seulement parce qu'il prend la responsabilité de ce qu'il est

qu'il ne peut pas se passer de la conscience : car c'est en elle seulement que peuvent résider ses propres possibilités, et non point dans le monde où il n'y a rien qui ne soit réalisé ; c'est elle qui donne naissance à l'intention par laquelle il choisit lui-même l'existence qu'il prétend se donner ; c'est elle enfin qui doit assurer cette transformation progressive de l'intention en action sans laquelle l'action serait réduite à la pure impulsion, et l'intention elle-même dépourvue de signification et d'efficacité.

[15]

Première partie : La puissance de connaître

Chapitre II

Le moi, être temporel

I

[Retour à la table des matières](#)

C'est donc l'acte qui nous fait être. Nous ne pouvons nous identifier qu'à ce que nous faisons, ou mieux encore à l'acte par lequel nous le faisons : et cet acte, pour être nôtre, doit être accompli dans la lumière. Ainsi notre vie est notre œuvre ; elle est une autoréalisation indéfinie. La psychologie ne peut pas être la science d'un objet mort : se connaître, c'est se voir agir, mais c'est aussi porter un jugement de valeur sur ce que l'on fait, c'est devenir présent à sa volonté qui choisit une certaine fin et qui la préfère à toutes les autres.

Mais cette activité par laquelle nous nous créons nous-mêmes semble inséparable de notre vie temporelle. Le caractère de l'action, c'est d'avoir un commencement et une fin entre lesquels se place précisément son développement. Agir consiste toujours à abandonner un certain état intérieur pour lui en substituer un autre qui nous paraît meilleur ; nous ne pouvons y réussir que par une certaine modification que nous imprimons au monde matériel : il y a dans toute action un progrès qui ne peut se réaliser que par l'intermédiaire du temps.

[16] Or si on ne peut pas poser l'activité sans le temps, est-il possible de poser le temps sans l'activité ? Il semble facile de concevoir le monde extérieur et même le monde intérieur comme une succession d'états passifs qui se dérouleraient sous nos yeux sans que nous saisissons l'activité qui les engendre tour à tour : et pourtant, c'est encore l'activité de l'attention qui nous permet de passer de l'un à l'autre et qui les lie entre eux comme les moments d'un même devenir. De plus, en approfondissant jusqu'au dernier point l'idée du temps pur, on trouve en lui, au lieu d'un milieu inerte, le trait caractéristique de l'activité et de la vie qui est l'appel par ce qui est de ce qui n'est pas encore, mais qui doit prolonger et achever indéfiniment ce qui est.

Le temps est la condition sans laquelle l'existence d'un être fini serait impossible. Abolir le temps par la pensée, c'est s'établir dans l'éternité ; c'est ôter à l'individu sa vie indépendante, le pouvoir de se créer et de se développer par son activité propre ; c'est lui retirer sa responsabilité à l'égard de son être même.

Le temps est la plus belle des choses parce qu'il est le lieu de toutes les promesses ; c'est à l'intérieur du temps que naissent tous nos désirs et toutes nos espérances : c'est le temps qui les réalise. Mais le temps est aussi la pire des choses. Car il nous sépare perpétuellement de l'être total : il laisse toujours notre moi dans un état d'instabilité et d'inachèvement. Il abolit aussitôt ce qu'il vient de nous donner. Il fait de notre vie une mort sans cesse renouvelée. Aussi tout l'effort de la conscience est-il de nous délivrer du temps et de chercher une possession qui ne s'efface pas avec lui.

Mais il faut pourtant que l'être acquière tout ce qui lui sera jamais donné, par un acte personnel que nul ne peut accomplir à sa place. Il n'y a rien qui puisse être possédé par la conscience comme une chose qui lui demeure attachée : elle ne possède que son activité au moment même où elle l'exerce. Pour le moi, tout [17] est perpétuellement à refaire, sans qu'il puisse jamais obtenir ni sécurité ni repos.

Or le temps est la condition de l'activité parce qu'il est séparé lui-même en deux régions distinctes : le passé et l'avenir, et la conception que nous avons de la vie est solidaire des idées que nous nous en faisons et de la relation qui les unit. Nous sommes toujours situés dans le présent et même nous ne pouvons nous représenter le passé et l'avenir que comme deux formes de la présence : le passé n'est pour nous qu'un présent, et l'avenir qu'une image présente dont la réalisa-

tion est attendue ou désirée. Ainsi c'est dans le passé que nous connaissons, puisque nous ne pouvons connaître que ce qui est déjà réalisé. Au contraire, l'avenir est le milieu de l'action, puisque notre puissance ne peut s'exercer que sur une forme de réalité qui est encore à naître. Dès lors toute création consiste à transformer l'avenir en passé, à faire que ce qui n'est pas encore traverse ce qui est pour devenir ce qui n'est plus. Non pas que ce qui n'est plus soit pour nous semblable au néant : il est devenu idée, une possession spirituelle, c'est-à-dire le seul bien qui ne puisse jamais nous être retiré.

La conscience peut donc être définie par un double mouvement, ou un double regard qui l'oriente tantôt vers le passé, tantôt vers l'avenir. Car le passé n'est pas seulement ce qui nous échappe, c'est aussi ce qui est réalisé, acquis et fixé : c'est en un sens la seule chose au monde que nous soyons capables de saisir et de contempler. Et on n'appréhende l'être que quand il est déjà formé, c'est-à-dire quand il appartient au passé. Mais l'avenir est l'objet à la fois d'une attente et d'une aspiration : il nous invite à modifier sans cesse ce qui est afin de créer quelque chose de nouveau et qui nous apporte une satisfaction plus parfaite ; il nous donne une émotion et souvent une angoisse que la contemplation du passé adoucit et apaise. Et [18] l'on peut dire que notre conscience est une oscillation, un battement ininterrompu entre une connaissance cherchant à s'emparer de ce qui est déjà et un désir tendu vers la production de ce qui doit être.

II

C'est pourtant le rôle de la conscience d'attacher notre vie au présent : il y a d'abord en elle un sentiment constant de la présence même de la vie. Et si l'on allègue que les sentiments les plus forts, le désir, le regret et l'amour, se nourrissent de l'absence, il importe d'observer que cette absence même n'est qu'une présence constamment appelée et qui nous manque, que c'est la distance même qui nous en sépare qui donne à ces sentiments leur acuité et leur amertume, qu'ils la cherchent, obligent l'imagination à la suppléer et gémissent de son impuissance à y parvenir.

Mais, que faut-il entendre par le présent de notre conscience ? Nous le regardons presque toujours comme une limite évanouissante entre un passé indéfini qui est un présent aboli, et un avenir indéfini qui est un présent encore à naître. L'expérience immédiate de la vie serait alors celle de la fuite incessante de nos états. Toutefois l'idée même de cette fuite ne commence à prendre un sens que pour la réflexion. De plus, comment une pure coupure dans ce devenir pourrait-elle être regardée comme réelle ? Comment la conscience pourrait-elle la saisir ? Ce sont là les difficultés qui ont conduit souvent à considérer cette coupure comme purement théorique, à soutenir que le présent réel empiète sur ce qui vient d'être et sur ce qui va être, et qu'il est une certaine longueur de temps la plus petite possible et qui ne peut plus être divisée.

Or cette solution ne peut pas nous satisfaire. Elle ne nous [19] paraît pas répondre à la véritable relation du présent et du temps. C'est qu'en réalité il n'y a pas à proprement parler une expérience du temps : le temps est construit à l'aide des matériaux fournis par la mémoire et par l'imagination. C'est un préjugé de penser que nous sentons le temps s'écouler. Quand nous disons que le temps passe vite, nous empruntons cette métaphore à la perception d'un changement très rapide. Mais si nous pensons que ce corps qui change est en effet dans le temps, nous ne plaçons pas dans le temps notre moi lui-même qui perçoit ce mouvement et qui le domine. Peut-être faut-il dire que le propre de l'empirisme, c'est précisément de soutenir que notre être tout entier se trouve entraîné dans le temps avec tous les objets dont il a l'expérience, et le propre de l'intellectualisme de soutenir que le sujet, qui a besoin du temps pour se donner à lui-même cette expérience, n'est pas plus situé dans le temps qu'il n'est situé dans l'espace, sans lequel toute expérience est également impossible : car l'esprit n'est pas lié au temps d'une manière plus radicale qu'il ne l'est à l'espace, bien que le moi ne puisse acquérir que par l'intermédiaire du temps une expérience de sa propre vie, c'est-à-dire du sillage que laisse dans sa conscience l'acte même qui le fait être.

Les enfants ne vivent pas dans le temps. Ils ne savent pas distinguer le passé de l'avenir ; il leur arrive même de les confondre : leur expérience est celle d'une présence à laquelle ils opposent seulement l'indétermination d'une absence qui enveloppe pour eux aussi bien le passé que l'avenir. La notion de temps, ils l'acquièrent peu à peu : on voit bien qu'elle est un produit de leur réflexion. Nous-mêmes nous perdons le sentiment du temps chaque fois que l'objet retient et capte

notre attention par l'intensité même de l'intérêt qu'il suscite. La conscience ne peut vivre que dans un présent continu. Et l'on peut dire que [20] c'est par le besoin même qu'elle a de la présence qu'elle nous fait sentir l'absence comme le pire de tous les maux. Car c'est dans le présent que le moi s'établit d'abord et l'absence s'offre toujours à lui comme une négation : il la ressent comme une sorte de vide intérieur qui empêche toute possession affective de se réaliser. Aussi nous ne pouvons définir le passé que comme une présence perdue et l'avenir que comme une présence désirée.

Encore peut-on aller plus loin et dire que le passé comme tel échappe à l'existence : comment ce qui n'est plus pourrait-il être ? Ce que nous nommons de ce nom, c'est une relation entre deux présences, la présence d'une perception qui est abolie et qui est devenue une absence, et la présence d'un souvenir qui s'y réfère et qui vient la remplir. De même, je ne vivrai jamais dans l'avenir : quand je vivrai en lui, il sera pour moi présent et je ne puis l'évoquer que par une pensée présente, un désir, une espérance, une volonté, qui sont des actes présents de ma conscience. Réaliser le passé ou l'avenir, c'est une idolâtrie : le temps n'est que le lien que j'établis à chaque instant dans une présence actuelle entre une présence attendue et une présence remémorée.

Au lieu de dire que le présent est dans le temps, il faut dire par conséquent que le temps est dans le présent, qu'il est une relation entre les différentes espèces de la présence. La conscience vit de leur opposition et de la conversion qui ne cesse de s'opérer entre elles. Sa forme la plus pleine et la plus parfaite est la possession : le désir la cherche et, pour l'anticiper, la projette devant lui dans l'avenir. Le regret est le sentiment de l'avoir perdue ; il invente le passé pour en ressusciter l'image.

Mais la conscience ne permet aucune rupture entre les formes différentes de la présence, puisque le passé et l'avenir restent eux-mêmes en corrélation l'un avec [21] l'autre ; tout avenir est destiné à devenir un jour du passé et ce que j'appelle l'instant où je vis, c'est l'acte même par lequel ce passage s'opère : c'est pour cela qu'il n'a aucun contenu et que je ne m'en évade moi-même jamais. Que je considère le passé ou l'avenir indépendamment de leur relation avec l'instant, leur réalité s'abolit : le premier n'est plus qu'une légende et le second qu'un rêve. Dans la mesure où cette relation devient plus étroite, ils deviennent pour moi plus vivants. Ils sollicitent toutes les puissances de ma vie affective soit comme deux

formes de l'absence qui me désespèrent, soit comme les deux extrémités du rythme même de la présence, c'est-à-dire de la possession.

La pensée du temps, c'est la pensée tragique de l'existence, la pensée de l'acte même par lequel elle se constitue : elle oscille tout entière d'une présence future qui fait naître le désir à une présence passée qui fait naître le regret. Mais le désir remplit cet intervalle entre une possession éventuelle et une possession actuelle, qui est nécessaire pour que je ne puisse rien posséder que ce que je me suis à moi-même donné. Le regret remplit cet intervalle entre une possession actuelle et une possession perdue qui est nécessaire pour me permettre de m'affranchir de la sensation après en avoir subi la loi : mais alors le passé est détaché du corps ; il s'est spiritualisé et incorporé à nous-mêmes ; il fait désormais partie de notre présent éternel.

III

L'existence matérielle est éminemment fugitive : elle surgit un instant pour se convertir aussitôt en un passé aboli. Mais le réel n'est pas ce passage éphémère des formes matérielles devant le regard : en tombant dans le passé leur réalité s'abolit, mais en même temps [22] elle s'accomplit ; elle acquiert un caractère de stabilité, de pureté et de spiritualité qui nous en fait comprendre la valeur et nous en livre l'essence. Sans doute le passé matériel n'est plus rien, mais c'est en disparaissant qu'il devient un souvenir, qu'il pénètre dans notre moi, qu'il forme peu à peu sa nature et qu'il ne cesse de l'enrichir. On peut même dire que c'est là le témoignage le plus simple et le plus beau de l'efficacité de tous les sacrifices : car il faut toujours que le corps périsse pour que l'être puisse accéder à la vie spirituelle et trouver place dans l'éternité. Telle est sans doute la raison du prestige accordé par Bergson à la mémoire ; par opposition à la perception qui nous fait entrer en contact avec la matière, la mémoire est la révélation de l'esprit pur. Elle nous découvre le seul moyen que nous ayons d'incorporer, de faire nôtres tous les événements que nous avons vécus. Il faut qu'ils soient accomplis pour que nous puissions les connaître ; mais alors ils deviennent impérissables par le pouvoir même que possède l'esprit de les contempler et de les reproduire.

L'activité est inséparable de la mémoire puisque la réalité du souvenir ne dépend que de l'acte par lequel nous l'évoquons et le maintenons sous notre regard. Mais pour beaucoup d'hommes pourtant, la mémoire ne témoigne point des richesses que l'on peut acquérir, mais des pertes que l'on ne cesse de subir. Et ils ne se tournent pas vers le passé sans un sentiment de regret : ils jouissent de son image et souffrent de n'en avoir plus à leur disposition que l'image. Mais ils montrent par là combien ils restent attachés à la matière, à l'instant, à l'ébranlement que le corps peut recevoir : comme si, lorsque les choses nous étaient présentes, ce n'était pas leur idée déjà que nous possédions plutôt que leur forme visible, et comme si, au moment où elles nous abandonnent, nous ne leur donnions pas en nous un asile où ne pénètre que leur [23] véritable réalité, c'est-à-dire cette touche spirituelle qu'elles avaient produite en nous et dont nous pouvons faire désormais une sorte d'usage pur.

Par contre, il peut y avoir une idolâtrie du passé : elle se présente même sous des formes très différentes. D'abord sous une forme presque matérielle. Car, puisque le présent est évanouissant et que l'avenir n'est point encore créé, le passé représente pour nous la création réalisée : il est à la fois le domaine de l'être et celui du connaître. Et puisqu'il est irréformable, il présente pour nous un caractère de nécessité, alors que l'avenir présente un caractère de simple possibilité. Dès lors, si expliquer une chose, c'est montrer sa nécessité, c'est toujours aussi la rattacher à une cause, c'est-à-dire à ce qui a été. Ainsi le déterminisme et le fatalisme prétendent également que l'état actuel du monde est intégralement explicable par son passé. Il importe peu que le fatalisme réduise la nécessité au destin, c'est-à-dire à une loi ou à un décret qui, d'un seul coup, aurait fixé d'avance le cours de tous les événements, ou que le déterminisme essaie de saisir la nécessité dans les relations mutuelles qui unissent entre eux les événements eux-mêmes ; dans les deux cas, ce qui est est ramené à ce qui a été : et c'est toujours le passé qui est la raison d'être du présent et même de l'avenir. Mais c'est là faire du passé une chose qui pèse sur nous et de l'avenir une autre chose qui suit la première et que celle-ci a pour rôle de déclencher. C'est oublier que notre activité ne cesse de s'exercer dans le présent, que l'avenir est notre œuvre, que c'est lui qui tombe dans le passé et que celui-ci peut donc être considéré lui-même comme notre création ; enfin, même lorsqu'il est accompli, le passé n'est pas soustrait à notre action

puisqu'il nous appartient encore de le faire servir à des entreprises nouvelles ou d'approfondir dans notre conscience sa signification et son efficacité.

[24] Il existe une autre idolâtrie du passé qui est plus subtile : c'est celle qui conduit à tourner le dos au présent pour chercher à retenir ce qui a été, à s'attarder dans sa contemplation oisive et stérile, à revivre toutes les images qu'il a laissées en nous, comme si l'action, par son caractère incertain et laborieux, ne faisait que nous rebuter, et comme si la mémoire en nous offrant un monde achevé, aisé et lumineux, ne pouvait que nous séduire. Mais c'est là un abus du passé : nous en faisons la matière d'un rêve que nous substituons à la vie ; nous ne cherchons qu'à en jouir ; il vaut mieux encore être attaché aux choses matérielles qu'à ces fantômes légers que nous mettons à leur place. Le rôle de la mémoire n'est pas de ressusciter des formes passagères de l'existence qui doivent au contraire mourir lorsqu'elles se sont acquittées de leur rôle qui était d'exprimer ou de susciter certains actes intérieurs qui forment la substance même de notre être spirituel : il ne faut pas remuer toute cette cendre. Il y a un passé mort qu'il faut laisser mourir ; et celui qui s'y complait cède à un goût de lui-même, à un désir de prolonger l'existence de ces parties de sa nature dont le propre de la vie spirituelle est précisément de nous purifier indéfiniment. En ce sens on peut dire que la sagesse consiste à renier le passé, à se tourner avec confiance vers une vie qui recommence chaque matin.

On découvre même un certain danger dans le rôle pourtant admirable que Bergson attribue au passé : on sait que Bergson nous représente le temps par une sorte de ligne spirale dans laquelle le présent contourne et enferme en lui tout ce passé qui constitue pour ainsi dire et accroît indéfiniment notre richesse intérieure. Mais le moi porte-t-il seulement en lui la charge de tous les actes qu'il a accomplis ? Et l'élan qui l'anime n'est-il rien de plus que la poussée de tout ce qu'il a fait ? Sans doute tous les événements que nous avons [25] vécus subsistent dans notre esprit : mais il n'y a pas de sentiment plus désespérant que celui d'un passé irréformable. Or le passé n'est pour nous qu'une idée : et toute idée est une création vivante de notre esprit qui ne cesse de l'animer et de la transfigurer. Pour cela l'esprit dépouille peu à peu le souvenir des circonstances matérielles où il a pris racine, et qui sont à jamais abolies : il cesse d'en faire un pur objet de contemplation, il engage en lui sa faculté de vouloir et de préférer. Ainsi non seulement la connaissance que nous avons de notre passé se modifie chaque jour, mais encore

elle se sépare de tout ce qu'elle contenait d'accidentel et de périssable : elle se réduit à une activité spirituelle plus consciente et plus pure toujours prête à s'exercer dans le présent et à se purifier encore dans l'avenir.

Il ne faut donc pas rabaisser la valeur du passé ; mais il nous appartient de le sanctifier. C'est par lui que nous prenons possession de ce que nous avons fait ; c'est-à-dire de notre activité elle-même, qui reste toujours incertaine et mystérieuse aussi longtemps qu'elle n'est point exprimée. C'est par lui que nous obtenons la possession la plus exacte, la plus fidèle et la plus parfaite que nous pouvons avoir de nous-mêmes. Mais pour cela il faut oublier l'action matérielle qui est abolie et dépassée, et dont l'image trop souvent nous retient et nous paralyse ; au lieu de nous attarder inutilement à méditer sur elle, puisqu'elle est accomplie et soustraite désormais à notre volonté, au lieu de nous laisser poursuivre et troubler par ce fantôme, il faut en épurer assez l'idée pour qu'elle ne laisse en nous que le sentiment d'une activité intérieure plus sûre d'elle-même et plus forte, éprouvée par les événements, pleine de gravité et de confiance et déjà éclairée par l'espérance.

Le passé n'a de sens que pour celui qui en fait usage et lui donne sans cesse une vie nouvelle. Mais on peut [26] distinguer encore trois moyens de le mettre en œuvre : les uns en font un emploi purement matériel ; ils se bornent à lui demander des ressources destinées à accroître leur habileté et leur puissance. Les autres, indifférents à ce rôle d'utilité, ne considèrent en lui que les images qu'il nous laisse ; ils croient découvrir en elles l'essence du réel ; et ils sont parfois disposés à identifier la vie intérieure avec la mémoire ; mais il y a chez eux beaucoup de complaisance pour eux-mêmes. Tant d'images ôtent à leur esprit son mouvement. Car celui qui sait le plus est souvent celui qui agit le moins et celui qui a le plus de moyens spirituels à sa disposition met en eux sa confiance et n'a plus le loisir d'en user. La véritable fonction du passé, c'est de nous inviter à affranchir encore notre activité intérieure de la servitude de l'image, comme l'image paraissait l'avoir affranchie de la servitude de l'objet. Car l'activité ne doit pas viser son enrichissement, mais sa libération ; elle doit être désintéressée à l'égard de la richesse intérieure elle-même, ou plutôt sa véritable richesse consiste dans cette souveraine pauvreté où elle n'est plus qu'une pure activité indifférente à tous les états, et qui n'en demeure plus prisonnière.

IV

L'avenir est le champ du possible, de l'acte créateur et de l'exercice de la liberté. Ce qui est demandé à chacun de nous, ce n'est pas d'être, c'est de réaliser son être. L'idée d'acte est inséparable de l'avenir, comme l'idée d'être est inséparable du passé ; le passé peut paraître statique, mais l'avenir est toujours dynamique et l'on peut connaître le passé, tandis que l'avenir demande seulement à être réalisé.

Puisque le passé est déjà donné, il présente un [27] caractère de nécessité. Or, dans la suite continue des événements de la durée, l'avenir n'est-il pas appelé et commandé inéluctablement par le passé ? Ainsi une conscience plus ample et plus perspicace que la nôtre pourrait, semble-t-il, prévoir cet avenir et le connaître par avance comme nous connaissons nous-mêmes le passé en nous retournant derrière nous. Pourtant l'humanité a toujours reconnu une différence de nature et même une opposition radicale entre le passé et l'avenir : c'est qu'elle a toujours senti que, si l'avenir était prédéterminé, notre indépendance et, pour ainsi dire, notre existence propre seraient abolies. Dès lors la curiosité de l'avenir, qui est inséparable de notre amour-propre, nous engage dans une aventure intellectuelle qui ne va point sans quelque impiété.

C'est que l'avenir est le domaine de l'action. Il n'y a pas d'action, si élémentaire qu'elle soit, qui n'oppose à notre état actuel un état qui n'est point encore et que notre désir appelle : c'est un avenir qu'il nous appartiendra de rendre présent. Mais cet avenir ne peut pas être connu, parce que le propre de la connaissance, c'est toujours d'être postérieure à l'être, tandis que le propre de l'action, c'est de le précéder et de le produire. Il faut donc donner une primauté à l'action sur la connaissance. Sans doute on dira que l'intelligence doit éclairer la volonté et que nous ne pourrions jamais agir si nous n'avions pas d'abord l'idée de ce que nous devons faire. Mais nous savons bien que nous ne pouvons jamais espérer une identité rigoureuse entre l'action que nous nous proposons d'accomplir et l'action que nous accomplirons : la première n'est pour nous qu'une sorte de thème dont la seconde s'écartera autant que le tableau du peintre de l'idée qui l'a fait naître. Encore pourrait-on dire que, dans toute action matérielle ou technique, il y a une

certaine conformité du résultat et du dessein. Mais cette action n'est jamais un dernier terme ; elle ne se suffit [28] pas à elle-même ; elle n'a de sens et même de réalité que par un certain effet intérieur qu'elle est destinée à produire. L'homme le plus matérialiste de la terre poursuit toujours une fin spirituelle : il cherche toujours, par l'intermédiaire de la matière, un certain état d'âme qu'il veut obtenir ou communiquer. Mais l'état d'âme qui se produira peut démentir toutes ses prévisions ; tantôt il déçoit son attente et tantôt il la surpasse. La beauté et le péril de l'action viennent précisément de ce qu'elle engendre toujours un effet nouveau et irréductible à l'intention qui l'a fait naître.

C'est même pour cela que l'intention ne peut jamais suffire. Et si elle suffisait, à quoi servirait-il d'agir ? Mais notre activité doit aller au delà de l'intention, pour se connaître, et même pour être. Autrement l'intention se contente à trop bon marché. Elle se trompe sur le résultat, comme il arrive au savant quand il énonce l'hypothèse. Si la fin que l'intention cherche à produire est ultra-matérielle, si elle réside dans un épanouissement de notre propre conscience et une interaction des différentes consciences entre elles, il faut qu'elle attende une réponse qu'elle n'est pas elle-même en état de fournir : elle peut la pressentir, mais non la prévoir. Ainsi l'activité véritable, pour se réaliser, doit sortir d'elle-même, produire non pas seulement un effet matériel, trop commode à obtenir quand on a une bonne technique, mais, par son intermédiaire, certains effets spirituels qui ne dépendent pas de la sûreté de nos calculs et qui ne cessent de nous apporter une nouvelle révélation. Il est impossible de justifier par l'intention une action manquée : c'est celle-ci qui témoigne au contraire des limites ou de l'insuffisance de notre intention. Si on accorde une valeur absolue à la vie spirituelle, si on veut qu'elle soit une réalité qui engage notre personne elle-même, et non point un simple rêve subjectif, il ne faut pas regarder l'action comme une image grossière de l'intention et [29] penser que c'est l'intention seule qui nous juge. Car l'action est nécessaire pour éprouver l'intention et la réaliser : elle l'objective, mais elle lui permet en même temps d'atteindre cette possession intérieure d'elle-même à laquelle elle aspirait et dont elle n'était d'abord que l'essai.

Ainsi l'avenir s'ouvre devant nous comme un vide à remplir. Au lieu de s'attarder dans la vaine contemplation ou le vain regret du passé, au lieu de se complaire par l'introspection à suivre toutes les nuances fugitives de l'état présent, le moi doit avoir le regard tourné vers l'avenir non point pour l'attendre ou

pour en rêver, mais pour le produire. C'est là une attitude plus difficile et qui donne moins de satisfactions affectives que celle qui consiste seulement à s'écouter ou à se souvenir : il semble qu'elle nous détourne de jouir de la richesse que nous possédons, qu'elle nous demande de nous abandonner nous-mêmes et presque de nous renier. Mais c'est là la seule attitude qui puisse être féconde pour nous ; elle seule nous rend capables de tous les progrès ; nous dépasser, c'est toujours nous quitter. Il n'y a point de foi plus belle ni plus émouvante que celle qui nous fait croire que l'avenir dépend de notre activité ; penchés sur un être qui n'est pas encore, nous assistons alors au développement et à l'épanouissement de ses puissances avec une sorte d'émerveillement. Et les possibilités de sentir ou d'agir qui se trouvent en lui vont toujours infiniment au delà de ce que nous avons espéré.

Chaque être s'engage dans une action qui n'est point encore réalisée, mais qui dépend de lui, avec toutes les ressources du désir et du vouloir. Il sent en lui la responsabilité même de sa création : et, au moment d'agir, il éprouve une anxiété qui n'est point exclusive de la confiance ni de l'espérance. Il n'entre dans l'avenir qu'avec un sentiment de péril : car son intention était subjective, individuelle et secrète, mais [30] l'action la réalise et, en la réalisant, le réalise aussi. L'action a une valeur universelle, c'est-à-dire à la fois qu'elle s'inscrit dans l'univers, et qu'elle intéresse l'universalité des êtres ; non seulement elle nous fait être, alors que jusque-là nous nous préparions seulement à être, mais encore elle atteint les autres consciences, elle crée entre elles, et entre nous et elles, tantôt une liaison et tantôt une séparation.

En résumé, le propre de l'activité, c'est de ne pas se laisser déterminer par le passé, ce qui se produit chaque fois qu'elle fléchit ou qu'elle abdique ; c'est de résister toujours à la loi de l'inertie ; c'est de devenir maîtresse de sa décision. Elle ne sera capable de s'enrichir que si elle traverse la matière, bien qu'elle ne doive pas s'y arrêter et qu'elle ne cherche en elle qu'un moyen de réaliser ses fins spirituelles. Il faut pour cela qu'elle ne puisse jamais prévoir les effets qu'elle va produire : autrement il serait inutile qu'elle s'exerçât, elle ne nous apporterait aucun bien que nous ne possédions déjà. L'activité ne cherche jamais rien de plus qu'elle-même. Elle doit toujours rester supérieure à ses œuvres ; les fins particulières qu'elle poursuit, les images des actes réalisés et dans lesquelles elle se contemple elle-même comme dans un miroir, ne sont que des moyens qu'elle uti-

lise pour prendre une possession plus parfaite d'elle-même ; mais ils deviennent tout de suite des obstacles dont il faut toujours qu'elle se délivre pour retrouver son innocence et son libre jeu.

V

Si c'est le temps qui permet à notre activité de s'exercer, c'est le temps aussi qui nous divise, qui nous sépare à la fois de l'être et de nous-mêmes et qui nous rejette sans cesse du passé vers le futur et du regret [31] vers l'espérance. Aussi le scepticisme, le pessimisme et toutes les philosophies négatives sont-elles des philosophies du temps : elles nous montrent que le présent ne peut nous suffire, que l'avenir ne cesse de nous séduire et qu'il n'y a pas de bien que nous puissions obtenir sans que nous le perdions aussitôt. Les philosophies du temps pur sont des philosophies désespérées.

C'est que notre activité aspire vers un état possédant un caractère de stabilité et de permanence, qui ne serait point un état de repos, mais de plénitude et dans lequel toutes nos puissances trouveraient à s'exercer à la fois. Or l'expérience elle-même nous montre qu'un point peut être atteint où le moi cesse d'être dispersé : c'est ce point qui est l'éternité ; et il y a une expérience simultanée du temps et de l'éternité. L'éternité appartiendrait encore à l'ordre du temps si elle venait après lui : mais elle en est contemporaine. Le temporel est même un moyen d'accès dans l'éternel ; et l'éternité est immédiate ; elle est là présente devant nous ; mais nous ne pouvons jamais la considérer comme donnée parce que précisément il nous appartient toujours de nous y établir.

L'opposition du passé et de l'avenir est le seul moyen que nous ayons de pénétrer dans l'éternité : l'activité est tournée d'abord vers l'avenir qui est l'objet du désir et du vouloir, et qui peut être défini comme le lieu de tous les possibles. Mais, pour que ces possibles deviennent réels, il faut que notre activité trouve devant elle une matière au contact de laquelle elle s'éprouve, par laquelle elle cesse d'être virtuelle et velléitaire, franchisse les limites de la conscience solitaire et témoigne à nos propres yeux et aux yeux d'autrui de son efficacité et de sa valeur. Seulement ce résultat matériel, qui ne coïncide pas toujours avec l'intention

et qui la juge, bien qu'il paraisse tantôt la rabaisser et tantôt la surpasser, ne peut être pour nous une [32] véritable fin ; il n'est même qu'un moyen qui doit nous permettre de réaliser la seule fin qui puisse nous satisfaire et qui est la formation de notre être spirituel. Nous voyons alors le rôle de la mémoire qui nous donne de l'action même que nous venons d'accomplir une possession épurée et durable et qui permet à l'examen de conscience de saisir et d'approfondir dans une sorte de dépouillement la valeur de toutes nos résolutions.

C'est le temps qui donne un sens à toutes nos actions et à notre vie elle-même. Le mot même de « sens » est difficile à définir et présente un caractère ambigu. Il désigne, en effet, l'orientation d'un parcours sur une ligne, c'est-à-dire le terme vers lequel tend un mouvement ; mais il désigne aussi la signification d'une action, d'une parole ou d'une chose, c'est-à-dire l'idée qu'elles traduisent, dont elles fournissent un témoignage, une sorte d'incarnation. Ces deux acceptions ne sont pas sans parenté : car de part et d'autre le sens est inséparable de l'intention ; il réside dans la fin que l'on cherche à obtenir et qui est le point de direction commun du mouvement et de la volonté. Le sens de tout ce que nous faisons est dans le motif qui nous dirige : seulement ce motif demande à se réaliser ; il faut l'éprouver afin d'en prendre possession ; aussi exige-t-il de notre part un effort de création qui engage notre activité dans la voie de l'avenir, qui nous oblige à nous dépasser nous-mêmes et à inscrire dans l'univers toutes les aspirations de notre conscience. Le « sens », c'est donc la pensée qui anime toutes nos démarches et qui en est à la fois la source et l'embouchure. Et comme il n'y a pas d'action qui n'ait en vue un état, le sens d'une action n'apparaît pleinement que lorsqu'elle est accomplie : il faut qu'elle soit tombée dans le passé pour que nous puissions dégager et percevoir son essence spirituelle. Telle est précisément la fonction de la mémoire : elle nous permet de [33] saisir dans une sorte d'immobilité le terme fuyant de tous nos mouvements, dans une sorte de contemplation désintéressée l'objet émouvant de tous nos désirs, dans une sorte d'immortalité tous les événements de notre vie périssable. Ainsi notre action est tournée vers le futur où elle modifie sans cesse un monde matériel et transitoire afin de permettre à la mémoire de dégager dans le passé la pureté immatérielle de l'idée et de la livrer à l'esprit pur.

Mais pour cela il faut que la mémoire se libère des images. Ainsi notre activité doit traverser une double épreuve : il faut d'abord qu'elle prenne comme objet des

fins particulières, mais il ne faut pas qu'elle se laisse enchaîner par elles. Lorsque ces fins elles-mêmes ont été obtenues, elles ne laissent plus en nous que des images ; mais il faut que ces images à leur tour cessent de nous retenir : elles ne le pourraient qu'en suscitant de nouveau en nous le regret ou le désir. L'esprit se dépouillera encore des images : à cette condition seulement il sera capable de réaliser une parfaite nudité et un perpétuel rajeunissement. C'est dire que l'activité cherchera toujours à se replier sur elle-même sans jamais s'assujettir à ses œuvres : aucune de ses créations visibles ou invisibles ne possède pour elle une valeur absolue ; ce ne sont que des moyens qu'elle met à son service. C'est qu'elle ne peut pas avoir d'autre fin qu'elle-même. Elle ne peut jamais chercher qu'à se trouver, à se délivrer, à conquérir cette initiative toujours en danger qui fait de chacune de ses opérations à la fois un premier commencement et un miracle toujours recommencé.

Alors seulement la notion de sens reçoit toute sa valeur, car nulle action particulière ne peut avoir de sens que par rapport à un certain dessein. Mais l'activité qui est en nous et qui est plus profonde que nous justifie à la fois tous les desseins et toutes les significations. Elle ne poursuit plus aucune fin ; elle ne [34] s'attache plus à aucune image ; elle s'est servie du temps, mais ne s'exerce plus dans le temps. Elle n'est plus esclave de l'avenir puisqu'elle ne considère plus les fins mêmes qu'elle vise que comme des occasions de prendre possession d'elle-même ; elle ne se laisse séduire par aucun objet ni divertir par aucun désir ; elle ne voit partout que des moyens de s'approfondir. Elle est indépendante aussi à l'égard du passé ; elle ne s'attarde pas sur les œuvres réalisées pour se complaire dans ces sentiments de tristesse ou de satisfaction qui appartiennent tous les deux à l'amour-propre : en se dépouillant encore de ses souvenirs, elle se dépouille même de sa propre chair.

Au moment où notre activité est devenue ainsi indépendante des états qu'elle tend à produire ou qui pèsent sur elle, elle perçoit son essence originale ; elle n'est plus qu'une source qui se répand sans se perdre, un foyer qui ne cesse de tout consumer sans se consumer jamais. Elle nous met en présence de l'Être lui-même, saisi dans l'exercice de la puissance par laquelle il se crée lui-même éternellement. Cette activité qui ne laisse plus pénétrer en elle le souvenir ni le désir est aussi peu individuelle que possible : mais elle ne cesse de nourrir chez tous les individus *la puissance de connaître et la puissance de désirer* : et si elle surpasse

l'individualité, c'est parce qu'il y a en elle une réalité, une richesse, et en même temps une unité et une simplicité qui sont les marques de sa perfection et de son infinité. Chacun de nous en éprouve en lui la présence : elle est le principe qui nous fait vivre, l'objet vers lequel nous portent tous nos mouvements. Nous ne pouvons acquérir notre propre unité intérieure que par l'acte qui nous unit à elle. C'est en elle que nous puisons notre propre force, que nous possédons notre propre liberté. Elle nous donne le sentiment aigu de notre responsabilité : car elle met notre destinée entre nos mains. Non pas que [35] nous puissions nous créer nous-mêmes ; mais ce qui nous appartient, c'est de consentir à cette activité qui est toujours présente en nous bien que nous l'ensevelissions souvent sous les préoccupations de l'amour-propre : elle nous comble toujours de ses dons à condition que nous acceptions de les accueillir ; et ses bienfaits, si nous sommes prêts à les recevoir, dépassent toujours notre attente, et même notre ambition. C'est elle qui nous donne accès dans l'éternité ; mais pour cela elle nous demande de vivre dans le temps, qui nous permettra de faire usage des biens qu'elle nous offre, qui risque sans doute de nous assujettir et de nous contraindre, mais qui nous fournit aussi les conditions par lesquelles nous réussissons à nous délivrer de lui et à faire précisément que cette délivrance soit notre œuvre.

[36]

Première partie : La puissance de connaître

Chapitre III

Privilège de la connaissance

I

[Retour à la table des matières](#)

Si le moi ne s'engage que quand il agit là où il s'engage, il s'engage nécessairement tout entier : c'est pour cela que le caractère essentiel de l'activité est d'être indivisible et que toutes les puissances de la conscience jouent à la fois quand on se trouve en présence d'une action véritable.

Ainsi toute activité comporte d'abord une initiative, c'est-à-dire non point une démarche proprement créatrice, mais un simple consentement, une simple ouverture à l'égard d'une forme d'activité supérieure à nous, bien que toujours présente en nous, qui ne cesse de nous solliciter, et à laquelle il nous appartient seulement de refuser ou de livrer passage. Cependant, on ne dit point qu'il y ait acte, mais seulement impulsion ou instinct, là où nous n'avons conscience ni de notre but ni de nos raisons ; pour qu'un acte soit nôtre et qu'il engage notre responsabilité, il faut qu'il se produise dans la lumière. Enfin l'activité de la conscience exige encore une adhésion affective de notre être entier, un mouvement qui nous porte vers l'objet et qui nous oblige à le réaliser parce qu'il représente à nos yeux un bien que nous voulons acquérir et [37] communiquer : il n'y a point d'acte qui ne contienne une part de désir ou d'amour. L'activité du moi n'est parfaite que lorsque ces trois éléments : initiative, lumière et amour, s'y trouvent tellement

confondus qu'ils nous apparaissent comme indiscernables. On ne peut pas dire de l'activité qu'elle soit leur synthèse : elle est plutôt l'unité primitive qui se révèle à l'analyse sous l'un ou l'autre de ces aspects différents selon la direction de notre regard.

Toute activité a un caractère d'unité. Ou plutôt, dès qu'elle est présente, il y a une unification qui se réalise. Ainsi, de même que le propre du mouvement qui est un effet de l'activité et qui en est aussi l'image, est d'établir un lien entre des points jusque-là juxtaposés et séparés, le propre de l'acte volontaire, c'est toujours de rassembler des matériaux dispersés ; c'est de les faire entrer dans une construction où chacun a sa place et son rôle ; c'est d'emprunter à la nature des éléments qui n'avaient entre eux aucune relation et de les faire coopérer au même dessein. On le voit bien encore par l'exemple de l'acte intellectuel, qui cherche à embrasser le monde dans l'unité du regard, qui ne cesse d'établir entre les objets les plus lointains les rapports les plus subtils, qui essaie d'obtenir une synthèse de tout le réel, et dont tout l'effort est de réduire à l'unité l'infinie diversité des aspects de l'existence. Enfin si tout acte de la conscience suppose toujours de notre part une préférence, un assentiment, un désir et un don, et s'il n'y a pas d'acte plus parfait que l'amour, on doit trouver en lui la forme d'activité la plus unifiante. Or tous les états de la sensibilité ne sont que les modes d'un amour imparfait ou contrarié : et le propre de l'amour c'est de créer la forme la plus haute de l'union, qui est l'union entre les personnes, tandis que la volonté n'introduit qu'une union entre les choses et l'intelligence, une union entre les idées.

[38] On voit par conséquent que les différentes formes de l'activité ont ce caractère commun de chercher l'unité, chacune dans son domaine. Mais il y a aussi entre ces divers domaines une étroite subordination. Sans doute on pourrait prétendre qu'il existe une sorte d'indépendance et même d'incompréhension mutuelle entre ceux qui mettent leur joie dans la connaissance, ceux qui la mettent dans la puissance et ceux qui la mettent dans l'amour. Pourtant aucune de ces fins ne peut nous suffire : seulement il faut respecter leur hiérarchie. On voit parfois l'intelligence mépriser la puissance parce que celle-ci accorde moins de valeur aux idées qu'aux choses, et la puissance mépriser l'intelligence pour une raison juste opposée. Mais on oublie à la fois qu'il faut agir sur la matière pour acquérir la possession de l'idée, et que l'idée seule confère à la matière une forme spirituelle qui nous permet de la pénétrer, de lui donner un sens et de la faire servir à

des fins capables de nous satisfaire. On oublie surtout qu'il n'y a pas d'homme qui puisse être comblé par la connaissance seule ou par la puissance seule. Car que peut valoir l'acte par lequel nous modifions une chose, et même l'acte par lequel nous donnons la vie à une idée, à côté de celui qui nous révèle une personne, qui rompt notre solitude, qui nous permet de donner et de recevoir, de comprendre et d'être compris, et de nous élever jusqu'à un principe spirituel qui illumine tous les êtres et les rend capables de se pénétrer et de s'unir ? Ce principe seul possède une valeur absolue, mais non pas la connaissance, ni la puissance : et l'amour qui nous le livre est supérieur à toutes deux. Cependant il ne faut pas oublier qu'il a besoin de l'intelligence et de la volonté, qu'il les gouverne et qu'il les anime, qu'il doit se servir de la lumière des idées pour envelopper la matière et la rendre docile à ses fins, et qu'il doit descendre au milieu des choses visibles pour leur demander un mode [39] d'expression et un témoignage, et par là les transfigurer.

Mais l'unité des puissances du moi se reconnaît encore à ce signe : c'est que chacune d'elles a la faculté de faire un mauvais usage des ressources dont elle dispose. Il y a une activité destructive qui se plaît dans le spectacle de ses destructions et y trouve la preuve même de sa force. Ainsi on observe dans l'ordre intellectuel une activité purement critique, qui ne trouve de sécurité que dans ses propres raisons de douter et qui les multiplie avec une sorte de joie perverse ; mais ce doute critique est souvent le signe d'une impuissance à affirmer qui résulte d'une faiblesse de la pensée et d'un défaut de courage ; car, pour affirmer, il faut être capable de voir la vérité et d'en soutenir le spectacle. Il y a une volonté de destruction que l'on rencontre également chez l'enfant, chez le colérique, chez le conquérant, qui possède une sorte de violence explosive et s'enorgueillit de pouvoir réduire en un moment à l'état de débris des œuvres qu'il a fallu beaucoup de temps, d'efforts et de calculs pour parvenir à édifier ; l'acte de destruction est toujours facile, bref et éclatant ; il acquiert ainsi une supériorité apparente sur l'acte de construction qui est lent, laborieux et à peine visible, puisqu'il ménage toutes les transitions entre sa conception et son achèvement : mais d'un seul coup il peut anéantir tous ses effets. Enfin il existe aussi dans la vie affective un intérêt pour les personnes qui est l'inverse de l'amour : la haine, la jalousie, la cruauté sont aussi éloignées de l'indifférence que la sympathie ou l'amour ; et il est terrible de penser que beaucoup d'êtres ne réussissent à obtenir une communication

spirituelle avec d'autres que pour trouver des moyens plus subtils de les tourmenter, et parfois de les avilir.

II

[40] Mais s'il y a en nous une initiative volontaire qui est nécessaire pour que l'intelligence et la sensibilité soient ébranlées, il est vrai que nous ne pouvons rien faire nôtre que dans la lumière de la connaissance, C'est l'intelligence elle-même qui nous parle de la volonté et de la sensibilité. Et une volonté aveugle, un amour aveugle ne méritent pas le nom de volonté ni d'amour ; nous les subissons plutôt que nous ne les produisons ; nous ne pouvons pas les revendiquer ni prétendre les posséder.

C'est la raison pour laquelle on identifie naturellement la conscience avec la connaissance. Aussi ne faut-il pas s'étonner si certains philosophes ont essayé de réduire à l'intelligence toutes les puissances du moi. La sympathie et même la volonté ne sont pour eux que d'obscurs mouvements qui nous portent vers un être à aimer ou vers une fin à produire avant que nous en ayons pénétré la nature et la valeur. Elles leur paraissent des formes d'activité déjà corrompues par leur relation avec la matière : car la sympathie ne peut naître sans la complicité du corps ; et la volonté ne peut modifier l'univers que par l'intermédiaire du corps.

Mais l'intelligence a plus de pureté ; elle est dégagée de tout lien avec la matière ; elle la représente seulement ; elle la dématérialise et la transforme en idée ; et on la compare à un miroir qui reflèterait la réalité avec d'autant plus de perfection qu'il aurait lui-même une surface plus unie. Tous les motifs de divertissement, préoccupations, préjugés ou désirs, qui ont leur origine dans l'amour-propre, sont comme autant de taches qui altèrent sa surface et obscurcissent ou [41] déforment en elle l'image des choses ; et l'on n'insistera jamais assez sur la nécessité qu'il y aurait à réaliser une purification intérieure parfaite afin que la vérité pût nous devenir tout entière présente.

La purification intérieure est l'action fondamentale de la conscience dans tous les sens que nous pouvons donner à ce mot ; mais elle n'aura jamais achevé

d'éliminer en nous tous les mouvements intérieurs qui proviennent de la partie individuelle de notre être et portent la marque de l'amour-propre et du corps.

C'est une action qui dépend de nous, qui est difficile et laborieuse, qui doit être indéfiniment poursuivie et renouvelée et qui se heurte à de nombreuses résistances qu'il nous appartient de vaincre : elle requiert toute notre énergie intérieure. Dès que celle-ci commence à se relâcher, ce n'est pas la vérité qui vient nous envahir, ce sont toutes les formes changeantes de l'opinion. Faut-il dire du moins que, si cette purification était réalisée, alors l'intelligence n'aurait plus qu'à demeurer parfaitement passive et réceptive ? Mais cette passivité pure ne se distinguerait pas du néant ; et si le réel pouvait inscrire en elle quelque empreinte, il faudrait encore agir pour être capable de la saisir. Car le propre de l'intelligence, c'est de nous rendre l'univers présent, ce qui n'est possible que par une attitude d'ouverture ou d'accueil à son égard, qui est la marque de l'attention. Or l'attention ne peut pas être distinguée de la conscience elle-même. On la retrouve tout entière dans chacune de ses opérations particulières : la volonté et la sympathie elles-mêmes doivent pouvoir être définies comme des modes de l'attention. Qu'est-ce, en effet, que vouloir, sinon être attentif à une action qui dépend de nous ? L'attention proprement dite n'est-elle pas le vouloir lui-même en tant qu'il s'applique à tous les objets que nous sommes capable de penser ? Enfin le propre de l'amour n'est-il pas de prêter à la personne que nous [42] aimons une attention plus parfaite que celle que nous avons jamais prêtée à aucun objet ? Ce n'est pas par hasard que le mot d'attention enveloppe à lui seul tous les égards, tous les soins, toutes les prévenances qui sont les marques de l'amour. Il n'y a rien de plus dans l'attention que l'acte par lequel nous nous rendons la réalité présente : seulement aucun acte ne peut surpasser celui-là. C'est un acte dans lequel, sans doute, nous recevons tout, mais dans lequel nous acceptons de tout recevoir. Et c'est pour cela qu'il nous donne infiniment plus que l'invention la plus ingénieuse ou que l'effort de création le plus laborieux. C'est un acte d'humilité, le seul qui, au lieu d'interposer entre le réel et nous la barrière de l'amour-propre, nous apporte dans tous les domaines à la fois une révélation et une possession.

Mais l'acte d'attention est lui-même un acte de purification qui est aussi nécessaire à la vie intellectuelle qu'à la vie morale. Et Descartes nous les recommande pour faire place nette à la raison, comme les mystiques pour rendre possible l'union de l'âme avec Dieu. Car il ne faut pas croire que cette purification, en

anéantissant tout le contenu de notre âme, ne laisse en elle qu'un pur désert. Nous sommes d'autant plus riches que nous nous sommes plus dépouillés. Nous avons libéré en nous une activité qui jusque-là était retenue par des obstacles : dès que les obstacles ont disparu, elle s'exerce d'elle-même, sans qu'elle ait besoin d'être soutenue par notre effort. La force qu'elle a, elle l'a sans nous : c'est elle qui nous la donne. Il suffit que l'amour-propre ne prétende ni la contrarier, ni la remplacer. Elle joue d'elle-même, dès que nous l'avons délivrée. Ainsi, dès qu'on retire les écrans qui s'opposaient au passage de la lumière, celle-ci nous inonde : et nous voyons dès que nos yeux consentent à s'ouvrir.

III

[43] Il ne suffit pas pourtant de dire, en rappelant la comparaison de l'intelligence et du miroir, que sa fonction est de nous donner une image aussi fidèle que possible de la réalité et que, pour y réussir, elle doit se contenter d'observer une sorte de passivité ou de docilité parfaite à l'égard de l'action exercée sur elle par les choses elles-mêmes. Car la vérité est aussi notre œuvre. Nous commençons par la désirer et il nous faut ensuite la produire. Le rôle de l'intelligence est sans doute de me mettre en communication avec un monde que je n'ai pas créé ; mais cette communication, il dépend de moi de la rendre possible. Elle n'est pas seulement subordonnée à la pureté et à la loyauté du regard que je tourne vers le monde ; il faut qu'elle mette en jeu mon activité tout entière. Découvrir la vérité, c'est s'associer en quelque manière à l'acte créateur : c'est reproduire en soi d'une manière virtuelle la genèse même du réel. Enfin toute vérité s'exprime par un jugement ; et tout jugement est une affirmation qui est un acte authentique de la conscience dans lequel elle met toute sa présence et engage toute sa responsabilité.

Il y a dans l'intelligence une ambition infinie. Elle tend toujours à franchir les limites actuelles de la connaissance. Elle cherche à embrasser la totalité de l'être et aucune connaissance particulière ne peut suffire à la contenter. C'est pour cela aussi que l'effort de l'intelligence est naturellement tourné vers le non-moi, ou l'univers, dans lequel le moi puise une réalité qui ne cesse de le soutenir et de l'enrichir indéfiniment.

Si la connaissance est toujours postérieure à l'Être, le propre de l'intelligence est de fixer le regard vers un univers réalisé et de s'efforcer d'en prendre possession [44] en essayant de le refaire intérieurement. C'est donc comme si l'univers était un spectacle qui lui fût donné et qu'elle entreprît de se le jouer à elle-même ; c'est comme si elle se trouvait en présence d'une réalité accomplie, mais qu'elle ne pût la comprendre qu'en l'accomplissant pour ainsi dire à son tour par une opération qui la lui « représente ».

Cependant, bien que l'activité de l'intelligence pose l'Être comme antérieur à sa propre opération, elle cherche à le rejoindre et à l'embrasser : et l'Être dont elle est partie et auquel elle appliquait son effort doit se confondre à la fin avec cette connaissance totale vers laquelle elle tend, et qui demeure imparfaite et inachevée aussi longtemps qu'elle ne coïncide pas avec cet Être même.

IV

Si l'intelligence est naturellement orientée vers le monde extérieur comme vers un objet de spectacle, pourtant, dès que le moi commence, en se repliant sur lui-même, à découvrir sa propre réalité, dès qu'il parvient à distinguer, au milieu des choses qui l'entourent, certains êtres qui lui ressemblent et qui possèdent comme lui une puissance d'agir et une puissance de sentir, le monde change pour lui de signification. La connaissance de soi-même et d'autrui l'emporte infiniment pour lui en valeur et en intérêt sur la connaissance de tous les paysages du monde matériel. Bien plus, la matière acquiert alors pour lui une lumière intérieure qu'elle n'avait pas ; elle cesse d'être inerte et opaque ; elle se pénètre d'humanité. Elle cesse d'être un simple objet qui lui est donné. Elle devient l'instrument qui sépare à la fois les êtres les uns des autres et qui leur permet de communiquer. Elle est le [45] véhicule de toutes leurs pensées, de toutes leurs intentions et de tous leurs sentiments. La science de la matière elle-même ne suscite tant de curiosité et ne donne à l'esprit tant de satisfaction et de sécurité que parce qu'elle possède ce caractère d'universalité qui permet aux individus de dépasser leurs propres limites et d'entrer en rapport les uns avec les autres grâce à une représentation du réel qui leur est commune.

Peut-être le mot d'intelligence ne reçoit-il toute sa force et toute sa puissance de suggestion que lorsqu'il est employé pour désigner cette pénétration psychologique supérieure à tout savoir, qui nous donne une conscience lucide de nous-mêmes et nous permet de percevoir, comme s'ils étaient devenus transparents, les motifs les plus secrets auxquels obéissent les êtres qui nous environnent. En allant plus loin, on peut même dire que la connaissance de soi-même et celle d'autrui n'en font qu'une. Non seulement il y a entre elles une sorte de réciprocité, mais encore je forme déjà une société avec moi-même qui reproduit la société que j'aspire à former avec tous les êtres : et je trouve épanouis chez eux tous les germes qui en moi commencent déjà à prendre croissance.

Mais cette connaissance des personnes est d'un tout autre ordre que celle des choses matérielles. Car celles-ci demeurent extérieures par rapport à moi ; et si, pour les comprendre, il faut que j'essaie de les reconstruire, c'est par une opération qui les projette devant moi comme autant de tableaux que je contemple, et dont je demeure séparé. Mais, en cherchant à procéder ainsi dans la connaissance du moi, je l'anéantis sous prétexte de le saisir ; en rejetant le moi hors de lui-même, je le matérialise. Le moi ne peut se confondre avec aucun objet connu, parce qu'il reste toujours intérieur à lui-même ; il ne fait qu'un avec l'opération qui le fait être : et je ne puis l'atteindre que par le sentiment que je prends de cette opération [46] même au moment où elle est en train de se produire. Je n'en obtiendrai jamais aucune image : car il réside tout entier dans un pur acte de consentement à lui-même ; et il n'y a pas de différence pour lui entre connaître cet acte et l'accomplir.

Quand il s'agit d'un autre moi, le danger est plus grand encore d'en faire un objet sous prétexte de le connaître. Car il possède à mon égard à la fois plus d'indépendance et plus de parenté qu'aucun objet matériel. De celui-ci je puis obtenir une représentation, mais rien de plus. Au lieu que le moi d'autrui possède une réalité intérieure et une initiative propre qui le dérobent toujours à mon regard. Et ce qu'il est m'échapperait à tout jamais si je ne pouvais pas considérer sa conscience comme le prolongement et l'agrandissement de la mienne ; c'est dire que je ne puis espérer le connaître que par un acte vivant de coopération et de sympathie qui m'unit à lui.

V

Bien que l'on ait pu considérer souvent l'activité intellectuelle comme le type le plus parfait de l'activité et que toutes les autres formes de l'activité aient paru plus obscures ou plus matérielles, la plupart des hommes pensent au contraire qu'il y a entre l'activité et l'intelligence une sorte de contradiction ; ils pensent que la connaissance nous détourne de l'action, qu'elle se contente de nous donner une image du réel, alors que l'activité entreprend de la transformer. L'action intellectuelle leur paraît une action virtuelle, c'est-à-dire jusqu'à un certain point illusoire : elle retarde l'action réelle, et l'idée n'est qu'une « action retenue ou empêchée ».

Mais cette expression elle-même suffit à montrer la [47] parenté étroite qui existe entre la pensée et l'action. D'abord l'activité matérielle n'est véritablement une activité que si elle plonge ses racines dans l'intelligence : il faut qu'elle soit pensée pour être voulue ; il faut que nous ayons médité ses raisons pour qu'elle ait une signification intérieure et que nous puissions la revendiquer comme nôtre. Mais l'action intellectuelle à son tour ne peut pas être détachée de l'action réelle : elle la représente et la préfigure. L'idée n'est pas seulement l'expression d'une possibilité, elle est déjà une action qui s'essaie : nous la retournons dans notre imagination, nous la confrontons avec d'autres idées ; mais cette délibération est toujours une comparaison entre les différents chemins dans lesquels notre action pourra s'engager. Car l'idée ne peut pas nous représenter une action sans nous inviter à la produire : elle l'esquisse et déjà la commence. L'exclamation populaire : « J'ai une idée » signifie toujours : « Je vois une action à faire » ; elle est un appel vers l'action, qui constitue ce qu'il y a d'essentiellement vivant à l'intérieur de l'idée elle-même. Ainsi on peut dire que c'est dans l'action que l'idée s'éprouve, se réalise et s'achève.

Il n'y a pas de science, même parmi les plus théoriques, dans laquelle le caractère pratique de l'idée n'apparaisse avec évidence. Si nous prenons l'exemple des mathématiques, on voit que les définitions géométriques expriment toujours des constructions et des parcours que je réalise dans l'espace, que les nombres arithmétiques expriment des combinaisons que j'effectue entre des unités, que les for-

mules algébriques expriment de pures opérations que je puis appliquer à n'importe quelle grandeur, c'est-à-dire qui me permettent d'agir à leur tour sur les nombres et sur les figures. Et ces trois sciences à la fois deviennent l'instrument de la physique et donnent à toutes les entreprises de la technique leur précision et leur efficacité.

[48] A mesure que l'on se rapproche davantage du réel, le dynamisme de l'idée devient plus frappant. Dans les sciences expérimentales, l'idée, c'est l'hypothèse. Et Claude Bernard montre qu'elle est, chez le savant, la marque de son activité intellectuelle et, dans la recherche elle-même, le principe de son mouvement et de sa fécondité. Au moment où l'idée se forme, il semble que le sens du phénomène nous est révélé, que nous saisissons tout à coup le secret de son apparition. Mais cette idée peut être illusoire ; c'est parfois un rêve de l'imagination, une ébauche subjective qui ne réussit point à s'achever, c'est-à-dire à passer les frontières de la conscience et à mordre sur le réel. Aussi l'expérimentation est-elle nécessaire, moins encore pour la confirmer que pour la réaliser. L'expérimentation, c'est l'idée qui vient s'incarner dans la matière, montrer qu'elle la pénètre et qu'elle la domine et par là faire la preuve de la puissance et de la vie qu'elle possède elle-même.

Dans le domaine psychologique et moral, le rapport de l'idée et de l'acte est encore plus évident. Car notre corps est la partie du monde physique qui est la plus proche de nous et il n'y a point d'idée que nous puissions avoir des hommes ou de nous-mêmes qui ne cherche à utiliser les mouvements de notre corps à la fois pour s'éprouver et pour s'exprimer. Ce qui montre clairement que l'on ne veut point réduire l'idée à n'être qu'un portrait immobile de quelque réalité. L'idée n'est vivante que parce qu'elle est l'exigence intérieure d'une certaine action ; aussi a-t-elle besoin de l'action pour être, bien que ce soit elle qui donne à l'action son impulsion et son sens. C'est précisément pour cela que l'action par laquelle nous prenons possession de l'idée ne suffit point à l'épuiser : toute idée est riche d'un développement indéfini ; elle renouvelle sans cesse l'action, elle l'oblige sans cesse à se dépasser, comme s'il y avait toujours au fond [49] d'elle-même une puissance qui demeure inexprimée et qu'aucune action particulière ne parviendra jamais à traduire. Dans ce sens, l'idée est à la fois le principe de l'action et le modèle auquel elle se conforme : l'idée est aussi l'idéal ; c'est elle qui donne à la conscience sa lumière et à la volonté son élan. Il y a en elle une

infinité potentielle, qui est toujours présente et exigeante, qui demande à être mise en œuvre et qu'il appartient à chacun de nous de rendre actuelle dans la mesure de ses forces ; c'est en cherchant à la réaliser que tous les êtres se réalisent.

Prenons pour exemple l'idée de l'homme. Si on ne la réduit pas à un pur schéma abstrait dans lequel toutes les différences individuelles sont abolies, on peut lui donner un sens si plein et si vigoureux que toutes les différences qui existent entre les hommes en expriment seulement des parties ou des aspects, c'est-à-dire la restreignent ou la limitent, au lieu d'y ajouter. Ainsi il ne sera pas trop de tous les hommes de tous les temps et de tous les pays pour réaliser l'idée de l'homme. L'imperfection de chaque individu réside dans l'écart qui sépare son être borné de cette idée dans laquelle il découvre toujours de nouvelles possibilités et à l'égard de laquelle il sent toujours son insuffisance ou son indignité. Les expressions *idée générale* et *nom commun* se recouvrent ; et ce nom d'homme, qui nous est commun à tous, a plus de grandeur et de noblesse que tous les noms propres, même les plus glorieux. Car ce qui nous est commun à tous ne peut être qu'un principe qui surpasse chacun de nous, une source où chacun de nous ne cesse de puiser sans parvenir jamais à la tarir.

Aussi l'idée, lorsqu'elle est vivante, dépasse-t-elle l'individu ; elle éclaire sa pensée, elle soutient et anime sa conduite. L'idée n'est point une invention arbitraire de l'esprit : l'esprit ne fait que la découvrir ; c'est une lumière qui lui est apportée, qui pénètre en [50] lui peu à peu, et qui le remplit et l'ébranle tout entier, à condition qu'il accepte de l'accueillir. L'idée est elle-même une réalité spirituelle avec laquelle la conscience apprend à prendre contact ; c'est d'elle que dérivent toute vérité et toute beauté ; nous ne faisons qu'y participer ; mais c'est grâce à cette participation que notre propre esprit ne cesse de s'éveiller et de s'enrichir.

L'acte de la pensée est un acte de désintéressement et d'oubli à l'égard de toutes les sollicitations de notre nature individuelle : et l'amour de soi empêche de penser parce que le propre de la pensée, c'est de s'établir dans l'universel. Mais il ne faudrait pas croire que la pensée, en interrompant les impulsions de l'égoïsme, nous livre à une oisive contemplation. D'abord cette contemplation est elle-même une action très pure et très subtile, dans laquelle nous nous unissons à l'objet contemplé, nous maintenons en nous sa présence, nous ne cessons de la désirer et de la produire. De plus, la contemplation engendre à son tour des actions visibles,

mais d'une manière si nécessaire et si douce qu'elles semblent se réaliser d'elles-mêmes, sans qu'il y ait besoin de faire intervenir des décisions particulières de la volonté. C'est ce que voulaient dire sans doute les Grecs quand ils affirmaient qu'il est impossible de voir le bien sans le faire. Une intelligence sincère, active, ne peut penser une idée, y adhérer, la faire sienne, sans envelopper, pénétrer et convertir la volonté qui ne verra plus pour elle d'autre mission que de prendre possession de cette idée et de la réaliser. Et même on peut dire qu'il n'y a plus là deux démarches distinctes. Car l'action est la forme visible de l'idée : c'est l'idée qui a trouvé un corps. Ainsi l'action est bien en un certain sens un fruit de l'idée, mais c'est un fruit qui ne se détache jamais de la tige sur laquelle il a poussé.

Pourtant, si l'idée d'une chose exprime déjà les [51] possibilités que cette chose nous offre, c'est-à-dire les opérations que nous pouvons faire sur elle, une idée morale a un caractère singulièrement plus émouvant : car elle ne nous fait pas connaître une chose déjà réalisée et sur laquelle elle nous donne prise ; elle ne se rapporte qu'à une action qui dépend de nous et par laquelle notre personnalité elle-même se réalise. Aussi les idées morales ne nous révèlent-elles pas comme les autres idées une simple possibilité ; il y a en elles une exigence intérieure, une nécessité qui nous presse d'agir. Et la vérité qui est en elles, c'est le bien même vers lequel elles nous portent. Dans l'ordre moral, il ne peut pas y avoir de différence entre la lumière que l'idée nous donne et l'amour que nous éprouvons pour son objet ; c'est pour cela que l'idée ne se distingue plus de l'intention qu'elle fait naître.

Si l'intelligence ne nous faisait connaître le réel que comme un pur spectacle déployé devant notre regard, elle accroîtrait sans cesse notre anxiété, au lieu de l'apaiser. Elle ne nous apporte une sécurité que si elle nous découvre le principe et la valeur de notre action : or le propre de l'idée, c'est précisément d'être l'action elle-même considérée dans sa source intérieure et dans sa signification. Et il n'y a point d'autre connaissance que celle de la signification. L'intelligence échoue, elle ne nous donne qu'un savoir vain et inutile tant qu'elle ne réussit pas, en nous montrant le but de notre activité, à illuminer l'univers qui rend cette activité possible et qui la justifie. L'intelligence peut bien être définie comme une faculté contemplative, mais c'est une contemplation qui permet à l'homme de fixer sa place et sa destinée dans cet univers ; elle nous le fait comprendre en nous en rendant coopérateurs. Et le mot même de contemplation acquiert alors une ad-

mirable plénitude : car dans la contemplation l'individu dépasse ses propres frontières, il s'incline devant la totalité de l'être ; et cette inclination, qui est une [52] abdication de l'amour-propre, est aussi un acte, à la fois un acte d'humilité et un acte d'amour ; c'est la réponse à un appel, un consentement à ce qui est, et déjà la recherche et la découverte du rôle qu'il nous appartient d'y tenir. Il n'y a pas d'action plus pure ni qui soit plus proprement une action que celle qui peut être définie d'abord comme une action de l'intelligence : car l'intelligence libère l'individu de toutes les servitudes particulières, et l'oblige à une conversion par laquelle, en acceptant de s'établir dans l'être et de s'ouvrir à tout ce qui est lui donné, il ne peut plus rien entreprendre qui, au delà de son intérêt propre, ne possède une valeur et un sens à l'égard de tout le réel.

[53]

Livre II

LA PUISSANCE DE SENTIR

[Retour à la table des matières](#)

[55]

Deuxième partie : La puissance de sentir

Chapitre IV

Le moi, être de désir

I

[Retour à la table des matières](#)

Puisque l'être fini est situé au milieu d'un univers qui le dépasse infiniment, mais dont il prend possession peu à peu par la connaissance, on a pu penser que l'appétit de connaître exprimait l'aspiration fondamentale de la conscience, que le moi ne pouvait se former et s'enrichir qu'en dilatant sans cesse à travers le temps son horizon sur le Tout, comme s'il était animé de l'espoir chimérique de surmonter un jour le temps et de s'identifier à la fin avec le Tout lui-même.

Mais la curiosité ou l'appétit de connaître n'est qu'une forme du désir. Car la connaissance ne porte que sur l'être réalisé, c'est-à-dire sur le passé. Au lieu que la vie est orientée vers l'avenir ; elle ne prend pas seulement possession de ce qui est, elle agit sur ce qui doit être : elle introduit dans le monde sa marque originale, l'effet d'une option qui lui est propre. La connaissance apporte au moi de plus en plus de richesse et de lumière, mais ce sont là seulement des moyens que le moi doit mettre en œuvre. Car le moi aspire à être et non pas seulement à connaître ; il n'est que là où, non content d'assister à la genèse du monde qu'il a sous les yeux, il sent qu'il contribue lui-même à la produire.

Le désir n'a un caractère sérieux, profond, [56] métaphysique, que s'il ne se satisfait pas de la pure connaissance ; celle-ci suppose un objet donné qu'elle cherche à embrasser intérieurement par un acte de contemplation. Mais le véritable désir devance l'objet vers lequel il tend : il en presse l'avènement. L'objet n'est point pour lui comme pour la connaissance un simple élément du réel ; il a un sens et une valeur qui ébranlent notre puissance d'aimer et notre puissance d'agir et qui nous obligent à le réaliser.

On peut penser que le champ sur lequel s'étend la curiosité de l'intelligence est singulièrement plus vaste que le champ sur lequel s'étend le désir créateur. Car tout le monde sait bien qu'il peut connaître infiniment plus de choses qu'il n'en peut faire. Et même nous mesurons d'autant mieux l'infirmité de notre pouvoir que nous sommes plus attentifs à comparer l'étendue de ce monde que nous n'avons pas fait et que notre intelligence nous révèle, et l'exiguïté de ce monde dont nous disposons et qui est à l'échelle de notre vouloir. Mais, du moins, dans cet horizon si borné, l'atteinte du réel est plus directe et plus profonde que dans l'immense horizon de la connaissance ; nous n'avons plus affaire à un être représentatif et virtuel, à un spectacle donné que nous nous bornons à reproduire intérieurement, mais à une action à laquelle il nous faut nous associer et consentir, dont nous prenons notre part et qui fixe à la fois la destinée du monde et la nôtre.

Ainsi la fonction intellectuelle, qui nous révèle tout ce qui est, ne suffit point à introduire, à l'intérieur de ce qui est, notre activité personnelle, participante et responsable. Elle est admirable par la lumière qu'elle nous apporte ; et la conscience ne parvient à se constituer que par elle. Mais elle ne doit point absorber toute notre vie spirituelle ; autrement elle produit en nous cette ambition infinie qui nous porte à vouloir nous élever avec le Tout. Elle nous donne au contraire [57] une leçon d'humilité, et non plus d'orgueil, si elle se met au service de la volonté et du désir, si elle se borne à éclairer notre conduite, à nous montrer, en même temps que notre place et notre rôle dans l'univers, notre solidarité avec lui.

C'est donc le désir qui nous appelle à nous créer nous-mêmes en collaborant à la création du monde. Car le monde ne peut avoir pour nous d'autre sens que de nous permettre de nous réaliser en le réalisant. Or pour cela, une activité représentative n'est point suffisante. Il ne faut pas que le réel reste pour nous une simple image : il faut que nous soyons en lui, qu'il dépende de nous comme nous dépendons de lui. Mais il n'y a que le désir qui puisse atteindre les choses par le dedans,

qui nous rende pour ainsi dire tout entier présent en elles, et qui abolisse pour nous toute distinction entre ce qu'elles sont et la force même qui les fait être. Il nous permet de comprendre cette parole de Scot Érigène, que nous ne sommes pas seulement créés, mais que nous sommes créés créateurs. Car la vie de la conscience ne peut avoir d'intérêt pour nous que si elle nous permet de produire sans cesse notre être propre en produisant autour de nous un ordre meilleur qui est le prolongement de nous-mêmes et dont nous sommes comptables. Or, il n'y a que le désir qui puisse transformer l'avenir en une fin qui nous attire, qui nous oblige, et qui nous paraît plus parfaite que tout ce qui est devant nous. Les trois idées d'avenir, de désir et de bien sont inséparables ; elles se soutiennent l'une l'autre ; elles donnent à la conscience sa vie et au monde sa signification.

II

La curiosité qui nous porte à envelopper le monde tout entier par la connaissance n'est donc qu'une forme [58] du désir ; le désir la produit, mais le désir la surpasse. Car c'est toute la vie du moi que le désir nous permet de saisir à sa source. L'émotion par laquelle le moi est si profondément ébranlé, le plaisir qui l'épanouit, la douleur qui le contracte n'ont de sens que pour marquer les alternatives du désir qui naît, espère, craint, et se trouve tout à coup déçu ou comblé. C'est en pénétrant jusqu'à l'origine même du désir que l'on peut atteindre l'essence du moi, le point où il s'insère dans la vie par un acte intérieur qui cherche à franchir toute la distance qui sépare le néant de l'Être, qui lui permet de n'être jamais rien de plus qu'un effort pour se dépasser, de ne trouver en lui qu'une sorte d'appel et déjà de consentement par lequel il attend, d'une pure union avec la puissance créatrice, tout ce qu'il pourra jamais recevoir et par conséquent posséder.

Mais la vie ne peut être définie que comme une promesse et non comme une possession. Il est impossible que l'être fini, précisément parce qu'il a la conscience de sa radicale insuffisance, n'ait pas aussi le sentiment le plus aigu de sa propre misère. Et d'autre part, il ne cesse d'être une chose que lorsqu'il est capable de renoncer à tout ce qui en lui est déjà une acquisition ou un état et qu'il s'avance

vers l'avenir avec les mains libres, persuadé à la fois que tout lui manque et que tout peut lui être donné, pourvu qu'il sache l'accueillir.

Et c'est parce que le désir est inséparable d'un manque, et qu'il est l'essence même de la vie, que tant de philosophes ont pu considérer le malheur comme le destin inévitable de la conscience. Mais le désir ne s'épuise pas dans le sentiment de la privation ; il est aussi une aspiration vers ce dont il est privé. Il en donne par avance, dans l'activité qui cherche à l'obtenir, une sorte de possession plus désintéressée et plus spirituelle que celle que nous donnerait la réalité désirée. Il y a dans le désir un aspect positif et [59] un aspect négatif à la fois dont l'union est nécessaire pour expliquer la vie même qui l'anime. L'être fini ne peut tenir ce qu'il a que de sa participation à une activité qui le dépasse ; il faut qu'il n'ait rien, et même qu'il souffre de n'avoir rien, pour qu'il se mette en état de tout recevoir. Il est inévitable que tout objet possédé lui paraisse limiter à la fois son pouvoir et son espérance. La perfection du désir, c'est de chercher toujours à accroître sa pureté et son ardeur, et pour cela de se délivrer sans cesse de ce qu'il a plutôt encore que de conquérir ce qu'il n'a pas. Comment en serait-il autrement si la totalité de l'être est seule capable de le satisfaire ? Ne faut-il pas, alors, qu'elle lui soit toujours présente, qu'il se sente uni à elle par un amour toujours renaissant, mais qu'il refuse jamais d'en capter la moindre partie, puisqu'en la divisant il lui ôterait cette plénitude et cette unité qui seules la rendent infiniment désirable ?

La valeur du désir et son identité avec la vie elle-même se trouvent confirmées par l'état d'une conscience d'où le désir s'est retiré. Dans le regret, dans le désespoir et jusque dans l'ennui, il subsiste un désir déçu et qui souffre d'avoir été obligé de renoncer à tous les objets capables de le soutenir ou de le satisfaire. Mais la cessation du désir crée une indifférence totale, qui est la mort de la conscience : celle-ci retourne alors à l'inertie ; elle perd cette activité intérieure qui éveille sans cesse en elle l'intérêt, la préférence et l'amour. Elle laisse les images se succéder en elle dans une sorte de rêve paresseux, duquel elle demeure absente. Par une sorte de paradoxe, le plaisir, la douleur, l'émotion sont encore ressentis par elle, mais la traversent sans la troubler. Elle n'y prend aucune part, elle les reconnaît à peine. Dès que le désir a cessé, les heures qui s'écoulent deviennent semblables entre elles ; elles sont toutes mornes et vides. Les choses perdent pour nous leur relief et leur [60] couleur. Les êtres à leur tour ressemblent à des choses : leurs mouvements n'ont plus pour nous de signification ni de portée. Mais

que le désir renaisse tout à coup, aussitôt le monde s'anime et s'illumine : ce que nous voyons, ce que nous faisons retrouve son intérêt et sa valeur. Tous les objets redeviennent pour nous à la fois nouveaux et familiers. Nous n'entendons plus autour de nous que des appels qui nous sont adressés. Il semble que le réel nous tende de nouveau les mains, et que nous ne puissions faire autrement que de les prendre.

III

Si le moi n'est que désir, puis-je jamais espérer l'atteindre ? Ne doit-il pas toujours m'échapper au moment même où je crois le saisir ? Car le moi est nécessairement un être qui se fait, mais qui n'est jamais fait. Il n'accepte de se reconnaître, ni dans la nature qui lui est imposée, ni dans aucun des états par lesquels il passe tour à tour. Il sent qu'il y a en lui un pouvoir de se dépasser sans cesse et que rien ne lui appartient sinon l'adhésion même qu'il est capable de lui donner. On ne peut donc surprendre le moi que dans l'acte qu'il accomplit ; il se donne l'être à chaque instant par le choix qu'il décide de faire. Il n'est que là où il s'engage, là où son consentement est présent et sa responsabilité consciente et acceptée. Tous les autres éléments que le moi peut encore percevoir en lui ne sont que les instruments de son activité, des propositions qui lui sont adressées, des matériaux qui lui sont donnés et à l'aide desquels il constitue son être propre par une opération qu'il dépend de lui de produire.

C'est dire que le moi n'est jamais une chose. Vouloir [61] en faire une chose, c'est lui retirer l'activité qui le fait être, c'est lui retirer aussi le désir qui anime chacune de ses démarches et qui leur donne l'impulsion et la vie : c'est ne pas sentir que le mystère de l'existence, c'est qu'elle nous est offerte et non point donnée, afin qu'elle devienne nôtre grâce à un acte par lequel nous nous la donnons à nous-mêmes.

Quand nous venons au monde, il n'y a rien en nous qui n'appartienne à la nature. Le moi trouve à sa disposition un corps matériel qui lui permet d'inscrire son activité dans l'univers, mais qui ne doit point la retenir et l'emprisonner. Le moi doit se dégager peu à peu des contraintes qu'il lui impose et les utiliser comme

des moyens de son affranchissement. Le corps est enserré dans un réseau d'influences qui viennent de partout et dont il est, pour ainsi dire, l'intersection. Il ne laisse d'abord aucune place à l'initiative du moi. Le corps d'un enfant plonge dans le plus lointain passé : rien ne le distingue de cette immense et aveugle hérédité qui pèse sur lui et dont il n'est que l'aboutissement. L'enfant naît très vieux. Et toute la vie spirituelle de l'homme consiste dans cet effort de rajeunissement par lequel il repousse les servitudes de ce passé et parvient à se recueillir assez profondément en lui-même pour y retrouver la source primitive de toute activité créatrice.

Mais, quelle que soit la nature qui m'ait été donnée, ma nature n'est pas moi. Au moment où je m'applique à la connaître, déjà je m'en sépare. Je commence à la juger. La nécessité où je suis de la subir peut devenir pour moi une souffrance. Peut-être faut-il dire qu'à mesure que la vie intérieure devient plus parfaite et plus pure, l'action accomplie cesse graduellement de laisser paraître son influence.

Le caractère lui-même adhère au moi, mais n'est pas lui. Il peut être tour à tour un obstacle qui lui est opposé, une épreuve qu'il doit accepter, un moyen [62] qu'il lui faut mettre en œuvre : quand il est devenu pour l'être spirituel un instrument assez docile, on ne le remarque plus. Dans aucun cas, il ne peut tenir la place du moi. Car il appartient, lui aussi, au monde de la nature, c'est-à-dire de la passivité et du déterminisme. Or le moi réside seulement en ce point secret de la conscience où il accomplit un acte intérieur qui est à la fois la découverte, la libération et la conquête de lui-même. Mais il a toujours le pouvoir de ne pas l'accomplir, de s'abandonner à toutes les causes qui agissent sur lui, de céder à toutes les sollicitations qui cherchent à l'entraîner : il a ainsi le pouvoir de réaliser et de justifier en lui, par une option qui dépend de lui, la vérité du déterminisme, et même du matérialisme. C'est que, si la vie de l'esprit réside dans la liberté, il est impossible que cette liberté puisse être un don qui nous est fait : elle n'est qu'un appel auquel il nous faut répondre ; elle n'existe que pour celui qui consent à en faire usage et qui en accepte le risque.

Il y a sans doute, dans le développement de toute vie humaine, une heure critique où l'être acquiert tout à coup le sentiment de sa responsabilité à l'égard de lui-même, où il refuse de demeurer une chose, où il ose penser que chacune de ses démarches engage sa destinée, contribue à fonder et à créer son existence en tant que personne. À l'intérieur de sa propre histoire, chacun peut dater l'époque où

s'est réalisée cette conversion intérieure par laquelle, cessant d'être pure nature, il se découvre comme activité spirituelle. Les moments les plus beaux de notre vie sont ceux où nous retrouvons la même lumière et la même joie que nous avait données cette première révélation. Mais nous sommes si faibles, nous avons si peu de confiance et de courage, que nous sommes incapables de la garder toujours, et presque toute notre existence n'est qu'une oscillation entre la nature qui cherche à nous retenir et l'esprit qui cherche à la dépasser.

IV

[63] Quelle que soit la profondeur du désir, et malgré l'infinité qui en est inséparable, le pur abandon de la conscience au désir laisse en nous une certaine inquiétude. Car, dans le désir, l'individu ne se regarde-t-il pas comme le centre du monde ? Le désir n'exprime-t-il pas sa puissance d'expansion, son avidité de conquête, cet effort pour acquérir et posséder tout le réel, qui est peut-être l'ambition inséparable de tout être particulier dès qu'il a découvert qu'il a des limites ?

Mais, puisque la connaissance est elle-même un effet du désir, l'étude des degrés de la connaissance nous renseigne sur les étapes du désir. La connaissance est d'abord un rayonnement de la conscience individuelle qui ne songe qu'à accroître sa propre richesse, à dilater son propre horizon, à multiplier les objets sur lesquels elle peut étendre une domination virtuelle toujours à la veille de se transformer en une domination réelle. Aussi longtemps que le moi reste ainsi le centre du monde connu, nous avons affaire à un égoïsme de la connaissance, mais il arrive bientôt que le moi devient pour la connaissance un simple véhicule, un simple lieu de passage. Pour cela, il faut qu'à un certain moment la connaissance cesse d'être la perspective particulière à travers laquelle l'individu appréhende l'univers, qu'elle devienne commune à tous les individus, qu'elle les incline devant une réalité à laquelle ils participent et dont chacun a pour vocation de mettre en lumière un aspect. Alors la connaissance se désindividualise, bien qu'elle ne soit rien de plus que le produit de la collaboration de tous les individus. Et elle nous permet de nous situer nous-même dans un univers qui nous dépasse et, par exemple, de replacer [64] notre propre corps au milieu de tous les autres corps

dans le système des choses matérielles. Aussi longtemps que la connaissance n'est pas décentrée et que le moi n'est pas passé d'une pure vision subjective du monde à l'idée d'une représentation de ce même monde valable pour tous les êtres, la véritable essence de la connaissance ne s'est point encore manifestée. On ne peut la saisir que quand la connaissance cesse d'apparaître à l'individu comme un profit qu'il cherche pour ainsi dire à capter : alors l'être pénètre dans la connaissance plutôt qu'elle ne pénètre en lui ; il ne la trouve qu'en s'arrachant pour ainsi dire à lui-même. Elle n'est pour lui une richesse véritable que dans la mesure où elle l'oblige à un parfait désintéressement.

Cependant, s'il est facile de comprendre que pour être capable de connaître, l'individu doit abolir la position originale qu'il occupe dans le monde, et si c'est par cette abolition même qu'il est apte à recevoir le plus de lumière, peut-on espérer désindividualiser le désir aussi aisément que la connaissance ? La pensée est naturellement tournée vers l'universel : mais le désir n'est-il pas inséparable de la conscience particulière ? Celle-ci n'est-elle pas pour chacun de nous un lieu privilégié et émouvant où naît le désir et auquel il rapporte toutes les satisfactions qu'il est capable d'acquérir ? N'est-il pas contradictoire que le désir cesse d'être égo-centrique ? Et même n'est-ce pas le désir qui corrompt l'impartialité de la connaissance, qui interpose sans cesse entre le réel et nous la préférence comme un écran et qui obscurcit presque toujours la lumière universelle et l'empêche de trouver accès jusqu'à nous ?

Mais si le propre de la connaissance, c'est de ne paraître d'abord ramener l'univers à nous que pour nous permettre de contempler bientôt un univers dont nous sommes nous-mêmes une partie, on peut concevoir aussi que le désir ne vise d'abord que notre [65] avantage, mais qu'il nous rende peu à peu sensible à la présence d'un bien qui nous dépasse, et auquel il nous appartient seulement de collaborer. De même que la connaissance finit par nous inviter à considérer notre corps non plus comme le centre du monde, mais comme un corps particulier placé au milieu des autres, il faut que le désir, après avoir retourné le monde vers nous, nous apprenne à nous retourner vers le monde et, en cessant de faire de notre conscience un être unique et privilégié, à lui assigner une place et un rôle dans un monde spirituel qui est lui-même une société de consciences. Il s'établira alors entre les autres êtres et nous une sorte de communauté ; et c'est par rapport à cette

communauté, et non point par rapport à nous-mêmes, que le désir pourra recevoir tout son élan et témoigner toute son efficacité et toute sa valeur.

Si le désir, en effet, n'a point d'autre objet, ni d'autre horizon que l'enrichissement de la conscience individuelle, il justifie tous les reproches et toutes les plaintes qu'il a fait naître : il y a en lui un leurre et même une contradiction. Car il n'y a rien qui puisse devenir pour lui une possession véritable : il ne connaît que des déceptions ; tout ce qu'il a cru acquérir, à chaque instant lui échappe. Mais comme l'être qui connaît abdique et s'efface devant l'objet connu, l'être qui désire poursuit une fin qui a plus de valeur que son désir même. Or cette fin n'est point, comme dans la connaissance, un objet déjà réalisé ; c'est un objet vers lequel s'orientent notre attente, notre espoir et toutes les puissances de notre activité : il appartient encore à l'avenir et il dépend de nous de le produire.

À mesure que le désir a plus de force et de pureté, ce qui compte pour lui, ce n'est plus la satisfaction qu'il nous permettra d'obtenir, c'est la réalisation de la fin vers laquelle il tend et à laquelle nous sommes prêts à sacrifier notre bonheur et notre vie elle-même. Notre existence n'acquiert alors de signification que par la [66] fonction qu'elle accepte de remplir. Nous ne sommes plus que l'instrument ou le porteur du désir ; nous ne pouvons plus prendre d'intérêt qu'à la destinée de l'univers tout entier dont nous sommes responsables pour notre part et à laquelle nous nous sentons associés.

Mais, par une sorte de retour, de même que le savant, en refoulant le sens propre, l'opinion et le préjugé, obtenait, dans la découverte d'une vérité universelle, un bien qui l'emportait démesurément sur tous ceux auxquels il avait renoncé, l'être qui désire, au lieu de tout perdre, comme il le croit, en abandonnant les fins égoïstes qui l'avaient séduit tout d'abord et qui ne cessaient de le limiter, trouve dans le mouvement par lequel il sort de lui-même une infinité qui le comble.

V

On confond souvent le Désir avec les désirs particuliers qui brisent et limitent son élan, divertissent le moi, l'arrachent à son propre centre et l'asservissent à des objets dont il recherche la possession. Mais c'est pour s'échapper de lui-même

que le Désir se porte vers des fins déterminées dont aucune n'a une valeur absolue et qui bientôt lui paraissent toutes des illusions incapables de le satisfaire. Or au delà de ces modes d'expression multiples et imparfaits, il faudrait chercher quelle est l'essence du Désir et, pour ainsi dire, sa racine métaphysique. Car c'est un seul et unique Désir qui forme l'essence même de notre être : il est plus profond que tous les désirs particuliers ; aucun désir ne l'épuise. Il ne pourra jamais être apaisé ; il dépasse singulièrement toutes les impulsions qui le manifestent et qui tentent d'arrêter son élan ou de l'emprisonner dans la possession d'une fin [67] limitée, si belle qu'elle paraisse. Mais il est le ressort qui ne cesse de donner à chaque impulsion cet ébranlement infini qui la soulève d'une espérance infinie et qui lui interdit de trouver dans aucun objet une joie suffisante et capable de la contempler. Or cette disproportion même entre l'infinité du désir et le terme fini vers lequel il tend, au lieu de nous décourager et de nous faire apparaître la vie comme la poursuite d'un mirage, doit délivrer la vie de tout esclavage à l'égard des choses particulières et la ramener vers sa véritable origine, en l'identifiant avec une activité créatrice qui n'a et ne peut avoir d'autre visée que le perpétuel renouvellement et le perpétuel dépassement d'elle-même.

Mais on peut établir entre le Désir et l'Intelligence une comparaison qui va contribuer à nous éclairer sur sa véritable nature. Car l'Intelligence elle non plus ne doit pas se montrer avide d'un savoir particulier, ni chercher à multiplier sans trêve ses acquisitions et à accroître indéfiniment le trésor de ses connaissances. Ce n'est là pour la conscience qu'un enrichissement de vanité, un fardeau qu'elle ne réussit pas toujours à porter. L'exercice de l'Intelligence ne doit pas avoir d'autre but que d'aiguiser en nous cette merveilleuse faculté d'attention, par laquelle nous sommes capables de nous rendre toutes les choses présentes, de lui donner toujours plus d'activité, plus de docilité, plus de souplesse et plus de désintéressement. Nous pouvons devenir indifférents à l'égard de toutes les connaissances particulières dès que notre attention nous permet à chaque instant de réaliser une communion vivante entre le réel et nous.

De même, le Désir paraît toujours tendu vers des objets particuliers, mais qui l'entravent au lieu de le satisfaire. Il faut qu'il ne se laisse lier par aucune fin. On comprend sans peine qu'il se laisse d'abord attirer par toutes les formes de la réalité qui semblent [68] capables de remplir le vide intérieur qu'il ne cesse de creuser au fond de nous-mêmes. Mais ce vide est sans fond ; c'est l'infini qu'il appel-

le. Il faut donc que le Désir abandonne par un consentement intérieur tous les objets vers lesquels il s'était porté tour à tour et qui ne cessaient de le décevoir et de l'humilier. Est-ce là la mort du Désir ? Il semble que ce soit plutôt sa libération. Car alors il nous découvre sa pure essence qui surpasse tous ses modes, qui ne se laisse arrêter ni borner par aucun d'eux, mais qui donne à tous leur véritable valeur en en faisant les moyens et les étapes d'une création simultanée de nous-mêmes et du monde. Nous pouvons demeurer indifférents à l'objet de chacun d'eux et inscrire pourtant dans l'absolu le mouvement qui le traverse et le dépasse.

Ainsi le Désir comme la connaissance ne pourrait trouver d'apaisement que si l'individu et le Tout parvenaient à se réunir : mais l'infini ne cesse de les séparer. Et il faut qu'il les sépare pour obliger la connaissance à se résoudre dans la pureté d'un acte d'attention et le Désir à se résoudre dans la pureté d'un acte d'amour. Mais lorsqu'ils s'associent, nous trouvons devant nous tout ce que la vie nous donne et nous demande, c'est-à-dire que nous sommes prêts à toutes les révélations et à tous les sacrifices.

VI

Le Désir nous apparaît alors comme l'essence du moi. Seul il lui donne le mouvement et la vie. Seul il est capable d'établir une transition entre ce que nous sommes et ce que nous cherchons à être. Il ne s'oppose pas à la volonté, comme on le dit toujours, mais il réalise l'unité de la volonté et de l'amour : c'est seulement lorsque cette unité est obtenue que notre vocation [69] intérieure nous semble remplie. La connaissance elle-même est enveloppée dans le désir : car le désir cherche la lumière en même temps qu'il la produit ; il a besoin de la connaissance sans laquelle il ne pourrait pas se situer lui-même dans l'univers, ni éclairer sa marche et son but. Mais c'est le désir pourtant qui donne à tout objet connu sa véritable signification ; si on le détache du désir, l'objet n'est plus qu'un bloc inerte et indifférent. Au contraire, le désir, dès qu'il se pose sur lui, éveille en lui une réponse et une promesse ; il en fait l'instrument du progrès de la conscience et l'associe à la réalisation de toutes les fins de la vie spirituelle. Nous ne pouvons pas nous contenter de la connaissance, qui se borne à décrire le monde tel qu'il

nous est donné : toute seule elle paralyserait le désir, au lieu de le servir. Mais le même désir qui l'engendre nous porte bien au delà d'elle ; et le rôle de la connaissance est de projeter un jour anxieux sur notre responsabilité à l'égard de ce monde qui ne peut point nous satisfaire, mais dont l'avenir dépend jusqu'à un certain point de nous et nous permet de nous créer nous-mêmes en participant à sa création.

Trop souvent on est porté à considérer le désir comme une expression de notre égoïsme, qui cherche dans le monde un objet capable de le satisfaire et sacrifie toutes les autres fins à celle qui lui agréé. Mais le désir surpasse le moi individuel par son origine comme il surpasse tout objet particulier par le mouvement qui l'anime. Car il puise dans une source infinie et il ne saurait avoir d'autre terme qu'un objet infini. Dira-t-on que le Désir n'est qu'une poussée obscure de notre nature, et que nous subissons tous nos désirs, mais que le moi réside au contraire dans la volonté qui s'oppose au désir en le refrénant ? Mais ce n'est pas diminuer le Désir que de dire que, dans son élan originel, il ne dépend pas de nous, qu'il nous est donné en même temps que la vie et comme elle [70] nous est donnée elle-même. Il est une force que nous recevons. S'il faut que nous la trouvions en nous comme nous trouvons en nous l'être que nous sommes, c'est parce qu'il faut qu'une proposition nous soit faite pour que nous puissions y répondre, que le bien nous soit montré afin que nous puissions céder à l'inclination qui nous porte vers lui, et qu'à la naissance nous disposions juste de la quantité d'être dont nous avons besoin pour être capable de nous donner ensuite à nous-mêmes tout l'être que nous serons un jour. C'est le Désir qui associe notre vie à l'activité créatrice et qui l'insère pour ainsi dire en elle. Aussi tout l'effort dont nous sommes capables consiste-t-il sans doute à descendre assez profondément en nous-mêmes par la réflexion et par le recueillement pour y découvrir la racine commune du Désir et de la Vie. Le propre de la volonté est seulement d'en régler l'usage. Il n'y a pas d'autre danger pour lui que de se laisser retenir par des objets particuliers dont l'insuffisance ne peut jamais manquer de lui apparaître. Ce qui dépend de nous, c'est donc la résistance que nous opposons au Désir ou la confiance que nous lui donnons. La volonté doit être attentive à retirer devant lui les obstacles sur lesquels il se brise, à l'empêcher de s'éteindre dans des satisfactions passagères et méprisables : elle deviendrait plus modeste si elle apprenait qu'elle lui emprunte

la force même dont elle dispose et qu'elle imagine souvent par orgueil pouvoir substituer à la sienne.

[71]

Deuxième partie : La puissance de sentir

Chapitre V

Le moi, être « sensible »

I

[Retour à la table des matières](#)

La puissance de désirer est inséparable de la puissance d'être affecté, soit que l'on considère l'affection comme étant l'origine du désir, soit qu'on la considère comme l'effet du désir satisfait ou du désir contrarié. Mais c'est le désir lui-même qui d'abord nous affecte : l'émotion est la marque de sa présence, et le plaisir et la douleur, de ses alternatives de succès et d'échec.

On a raison sans doute de définir le moi comme une initiative créatrice inséparable d'une lumière qu'elle engendre et qui l'éclaire. Et pourtant il n'y a rien qui nous appartienne plus essentiellement que notre vie affective : c'est elle qui nous ébranle de la manière la plus profonde ; or nous ne faisons que la subir. Il semble même que nous n'ayons pas sur elle la moindre prise. En elle cette libre initiative qui est la marque caractéristique du moi nous échappe absolument : faut-il dire par conséquent que *l'intimité du moi*, c'est-à-dire ce qui en lui mérite proprement le nom de moi, réside non plus dans la partie active, mais dans la partie passive de lui-même ? Et comment cette activité et cette passivité parviennent-elles à s'associer dans l'unité du même moi ?

Il est facile pourtant de comprendre le privilège de [72] l'affectivité et pourquoi c'est elle bien plutôt que la connaissance ou le vouloir qui nous révèle notre propre intimité. Bien que la connaissance, en effet, soit toujours ma propre connaissance, elle est orientée vers un non-moi dont elle me donne le spectacle, dont elle m'apporte la représentation : aussi ne peut-elle s'appliquer au moi qu'en risquant toujours de le transformer lui-même en objet. De même, bien que la volonté soit toujours issue plus directement encore du moi lui-même dont elle réalise pour ainsi dire l'aspiration, elle est, de son côté, orientée vers un futur dont elle demeure séparée, dont elle n'a pas encore pris possession et qui, si l'on peut dire, pousse toujours le moi hors de lui-même. Ainsi la connaissance et la volonté expriment l'une et l'autre le mouvement par lequel le moi cherche à acquérir ce qu'il n'a pas afin d'accroître ce qu'il a. D'autre part, la connaissance présente un caractère d'universalité puisque c'est le même objet que toutes les consciences cherchent à se représenter ; et la volonté, en agissant sur cet objet commun à tous, change non pas seulement l'état du moi, mais encore l'état du monde. Au contraire l'affectivité nous attache au moi de la manière la plus étroite ; elle traduit non pas l'image qu'il se fait des choses ou son effort pour les conquérir, mais le retentissement actuel de toutes ses démarches, de leur succès ou de leur échec, dans le secret de sa vie individuelle. Ainsi l'affectivité est le présent de mon propre moi, toujours lié à la pensée de quelque objet, mais retenant et enfermant en soi l'ébranlement qu'il en reçoit, éprouvant à chaque instant le sentiment de son existence unique et séparée aussi bien dans la jouissance que dans la souffrance.

Dans l'école cartésienne elle-même, où c'est la pensée qui introduit le moi dans l'existence, on ne peut pas donner au mot pensée un sens exclusivement intellectuel sans risquer d'ôter au moi son individualité, comme Malebranche l'a admirablement reconnu. Je ne [73] peux pas dire *je pense* en effet sans ajouter implicitement que c'est moi qui pense. Autrement la pensée ne serait pas, comme elle doit l'être, universelle et individuelle à la fois. Et selon une remarque pleine d'humour, pourquoi ne dirais-je pas alors : il pense comme je dis : il pleut ? Il faut donc non seulement que je pense, mais encore que *je sente que je pense*. Sans quoi je ne saurais pas que c'est moi qui pense. Et l'on ne saurait admettre qu'une telle formule équivaut à cette autre : je pense que je pense, car celle-ci m'engage dans un redoublement à l'infini, d'où le moi demeure toujours absent, mais qui se clôt précisément dès le premier instant où cette pensée commence à s'exercer si le

moi la revendique comme sienne par le sentiment. Car il n'y a que le sentiment qui puisse lui donner l'appartenance.

Être affecté, c'est avouer que le moi est « touché ». Et ce mot même est instructif car il signifie deux choses : d'abord que le contact est obtenu avec lui, ou, comme on le dit, qu'il est atteint ; mais aussi qu'il est ému, comme s'il n'y avait que l'émotion qui pût le tirer de son inertie en l'obligeant de prendre part à ce qui l'affecte. Ce que l'on pourrait vérifier non seulement sur le plaisir et sur la douleur qui résident également dans une palpitation du moi, mais encore sur le désir où l'activité semble l'emporter, mais où pourtant c'est le moi encore qui tremble de crainte et d'espérance, dans cet intervalle même qui sépare ce qu'il n'a pas de ce qu'il cherche à avoir.

Mais si la connaissance s'applique à un objet, et la volonté à un but, il n'y a de moi pourtant que là où nous avons encore le sentiment d'une présence, qui est la présence en nous de l'être et de la vie. Or il y a identité entre être et sentir que l'on est, entre vivre et sentir que l'on vit. Là est la racine de toute notre vie affective : de ce sentiment fondamental, tous les autres dépendent ; ils n'en sont que des spécifications. Il peut [74] offrir plus ou moins d'intensité et, comme il ne nous quitte jamais, l'habitude tend à l'effacer peu à peu. Pourtant c'est lui qui nous donne cette présence à nous-mêmes qui nous révèle notre propre insertion à l'intérieur de l'univers. C'est par lui que nous obtenons la conscience la plus lucide de ce que nous sommes. Il donne à notre existence une gravité et une profondeur privilégiées, au delà de tous les événements particuliers qui captent notre attention et nous dissimulent à nous-mêmes. Il nous découvre un être qui est notre être, une vie qui est notre vie, qui n'appartiennent qu'à nous, dont nous avons la disposition, mais qui nous font participer à un être et à une vie qui nous dépassent infiniment. Là est la source commune de toute expérience intime, psychologique ou religieuse. En présence d'une telle révélation, l'importance relative des différentes fins que nous pouvons nous proposer diminue. Car dans chacune d'elles, nous pouvons retrouver la même présence de l'être et de la vie : les circonstances n'en modifient que la forme extérieure et manifestée. De la même manière l'inégalité apparente entre les individus s'abolit à partir du moment où chacun d'eux, reconnaissant en lui ce don immense de l'existence, accepte d'en porter le poids.

II

Mais la vie affective présente deux aspects très différents, toujours associés l'un à l'autre et qu'il est assez difficile de distinguer. Le premier exprime précisément cette attitude permanente de la conscience qui nous découvre notre présence personnelle dans l'être et notre participation à la vie. Quand j'essaie de fixer le regard sur l'idée d'une destinée qui m'est propre, sur l'existence de cet être unique qui est le mien et dont [75] la disposition est pour ainsi dire remise entre mes mains, alors j'éprouve sans doute l'émotion la plus profonde dont je suis capable, une émotion de nature proprement métaphysique. Elle ne disparaît jamais tout à fait, sans quoi je deviendrais absent de moi-même. Même lorsque je ne la perçois plus distinctement, elle est encore là, à l'arrière-plan de la conscience, toujours prête à surgir de nouveau. Elle ne reparaît pas, comme on le croit trop souvent, dans les moments de loisir où la vie se relâche et où le rêve commence ; mais dans les moments de suprême tension intérieure où notre activité intérieure rassemble toutes ses puissances, où nous ne pensons plus à ce qui nous arrive, mais à la signification profonde de notre vie elle-même et à l'usage que nous en devons faire. On peut même dire de cette émotion qu'elle est la substance réelle de notre conscience, qu'elle peut s'éloigner ou reculer, mais que, si obscure qu'elle soit, elle enveloppe tous nos autres états et qu'il est bon de la faire renaître souvent. Chacune de nos pensées, chacune de nos sensations présentera d'autant plus de relief et de force qu'elle gardera une attache plus étroite avec ce fait miraculeux que nous existons et que tout ce que nous sommes est là sous notre regard, offert à notre liberté. L'affectivité tout entière se développe sur cette émotion primitive qui est toujours présente à la conscience dans la mesure où elle a plus de profondeur : ce qui est bien naturel si elle nous fait remonter jusqu'à l'origine de la vie et si c'est elle qui nous donne la vie elle-même.

La philosophie contemporaine altère la nature de cette émotion en la réduisant à l'« angoisse » d'un être qui se sent ainsi jeté dans le monde avec des possibilités souvent inconnues de lui, mais qu'il lui appartient de découvrir et de mettre en œuvre. On ne manque pas de dire que plus cette angoisse s'accroît, plus devient intense notre participation à la vie. Mais [76] l'angoisse n'épuise pas celle-ci qui

prend seulement dans l'angoisse une forme en rapport avec une époque troublée comme la nôtre. Car on pourrait trouver aussi en elle une joie ardente et un émerveillement d'exister, une confiance et une espérance dans la vie, qui ouvre un champ infini à la faculté de désirer. C'est là l'autre face de l'angoisse. Mais elles sont inséparablement liées l'une à l'autre dans le sentiment que nous avons de notre moi chétif, misérable et souffrant, mais dont la destinée est prise dans le Tout et engagée elle-même dans l'Absolu.

Il ne faut pas laisser perdre cette émotion qui seule empêche notre vie d'être un passage évanouissant à travers un monde d'apparences, qui ne lui permet pas de se confondre avec les événements qui la remplissent, qui ramène chacun d'eux à son rang, rabaissant souvent les plus importants selon l'opinion, s'ils n'intéressent pas l'essence de nous-mêmes, relevant ceux qui paraissent les plus insignifiants, si notre destinée spirituelle en dépend. On comprend facilement que cette émotion puisse donner à notre vie une densité et un relief qu'elle ne saurait acquérir autrement. Car le seul moyen de prouver l'intérêt de la vie est pour nous d'y prendre intérêt, ce qui n'est possible que par cette émotion que nous donne le seul acte d'exister et dont aucune représentation intellectuelle ne tiendra jamais la place.

Mais la vie affective comprend un autre aspect : il y a en elle une variété infinie d'états toujours différents et qui font de cette vie une oscillation indéfinie entre le désir satisfait et le désir déçu, c'est-à-dire entre le plaisir et la douleur. Ici il semble que l'affectivité ne cesse de rompre notre équilibre intérieur, de détruire notre unité. Elle introduit en nous une variabilité indéfinie que nous essayons toujours de surmonter. Notre activité intérieure se brise en désirs changeants, devant la multiplicité des objets et des [77] êtres auxquels elle peut s'appliquer. Mais ces désirs ne dépassent pas toujours l'état naissant, ils restent souvent cachés et obscurs, agissant en nous presque à notre insu ; ou bien ils font irruption en nous, envahissant notre conscience et ravissant malgré nous notre consentement. Les objets ou les êtres qui nous entourent ne leur répondent jamais avec une exacte fidélité. Et notre vie se meut tout entière dans cet intervalle qui sépare ce que nous désirons de ce que nous obtenons. Ce qui remplit notre journée, ce ne sont pas les événements eux-mêmes qui en constituent l'histoire, c'est la correspondance et la discordance incessantes et alternées entre les fins vers lesquelles notre imagination nous emporte et les données que notre expérience nous fournit.

III

L'humanité ne cesse, semble-t-il, de passer de l'une à l'autre de ces deux thèses opposées, à savoir que l'affectivité doit être frappée de suspicion, parce qu'elle est la marque de notre faiblesse, de notre ignorance, de nos défaillances dans la maîtrise de nous-mêmes, ou bien qu'elle seule peut nous guérir de la sécheresse et de l'abstraction et nous permettre de retrouver un contact vivant avec la réalité. À ce contact elle nous rend sensible ; et pour comprendre le rôle qu'elle joue dans le développement de notre vie consciente, il faut être attentif à la pluralité des acceptions que le mot même de sensibilité peut recevoir. Il évoque tout à la fois et indivisiblement l'entrée en jeu des sens, et celle des sentiments ; et peut-être, en effet, ne faut-il jamais les séparer tout à fait. Mais quand on dit d'un être qu'il est sensible, ce que l'on veut marquer tout [78] d'abord, c'est qu'il y a en lui une certaine délicatesse ou une certaine tendresse de l'âme, que l'on prend souvent à tort pour de la faiblesse et qui, en présence des moindres événements qui se produisent, l'oblige à éprouver une sorte de frémissement. Peut-être même peut-on dire d'un être qu'il est d'autant plus sensible qu'il subit une perturbation intérieure plus grande sous l'effet d'une cause extérieure plus petite.

L'être le plus sensible, c'est donc celui qui est, si l'on peut dire, dans l'équilibre le plus instable. Non pas cependant que celui-ci ne puisse être maintenu sans devenir la marque de l'insensibilité. Car il peut l'être au contraire par une victoire intérieure constamment remportée contre toutes les actions extérieures qui menacent de le rompre. Au sens le meilleur et le plus fort, l'équilibre est même cet état fragile dans lequel des actions de sens opposés se trouvent contenues parce qu'il se produit entre elles une sorte de compensation. On ne parle pas d'équilibre là où on a affaire à une inertie qu'aucune force extérieure ne risque d'ébranler. Et le seul être qui connaisse un véritable équilibre, c'est celui qui, le sentant toujours menacé, le rétablit en quelque sorte à chaque instant en utilisant comme résistances les puissances mêmes qui des deux côtés commencent à le détruire. Il y a là une sensibilité à la fois riche et complexe et qui, au lieu d'être refoulée, se fortifie encore d'être dominée et maîtrisée.

Ainsi, par opposition à ces balances grossières dont le fléau ne s'incline que lorsque l'un des plateaux reçoit une surcharge assez lourde, nous disons qu'une balance est sensible lorsque le poids le plus insignifiant suffit à l'ébranler. Dans les premières, la main doit donner une impulsion assez forte pour produire quelque brusque oscillation ; la plus légère pesée donne à la seconde un mouvement lent et indéfini dans les deux sens opposés. N'oublions pas qu'il y a aussi des balances folles toujours soumises à une agitation [79] désordonnée et qui semblent ne jamais devoir retrouver leur point d'équilibre.

IV

La sensibilité manifeste à la fois des caractères qui appartiennent au corps et des caractères qui appartiennent à l'âme. Un être sensible est un être dont le système nerveux possède une finesse et une subtilité particulières. Il ne faut pas utiliser ce rapport de la sensibilité et du corps pour la rabaisser. Cela est injuste à l'égard du corps qui est associé à la formation de notre vie spirituelle et joue toujours un rôle dans tout son développement. Sans doute le corps paraît d'abord un obstacle à l'action de l'esprit. Il est un écran entre le réel et nous, et nous voudrions le traverser pour obtenir avec les choses une communication plus directe. Il n'y a pas d'homme qui ne se soit plaint de son corps comme d'un serviteur indocile, qui lui oppose toujours quelque résistance et contre lequel il cherche toujours quelque nouvelle victoire. Telle est la raison pour laquelle c'est la loi de notre activité d'être astreinte à l'effort et pour laquelle l'effort même est toujours douloureux.

Mais que serions-nous pourtant sans ce corps, qui donne à notre être une situation privilégiée dans l'espace et dans le temps, qui l'enferme dans certaines bornes déterminées, qui fait de lui un individu et qui lui permet de dire moi ? Il est un ennemi contre lequel nous ne cessons de vitupérer, mais il est aussi l'ami le plus tendre. C'est qu'il nous limite, mais qu'en nous limitant, il fait de nous un être unique, original et séparé. Il est l'expression de notre passivité, et il nous rend passif à l'égard de l'univers entier dont il subit [80] toujours de quelque manière l'influence. Il est une zone frontière entre le moi et le non-moi. Il est d'abord un objet qui fait partie du monde extérieur, et qui se présente toujours comme tel aux

yeux d'autrui ; il échappe en grande partie à la conscience et quelquefois totalement, comme lorsqu'il subit l'action d'un anesthésique. Mais d'autre part il est un objet privilégié, le seul dont je ne puisse pas me séparer et qui m'appartienne : en lui j'éprouve un plaisir ou une douleur dont je ne puis douter qu'ils ne soient les miens. Enfin je puis bien dire de ce corps qui n'est pas moi qu'il m'isole de tous les êtres, qu'il m'enferme dans une prison de chair et qu'il est l'instrument même de ma solitude. Mais s'il crée mes limites, c'est lui aussi qui me permet de les franchir : il est l'instrument de ma communication avec tout ce qui m'entoure. Il nous révèle toujours quelque présence au delà de nous-mêmes : écran sans doute, mais qui tantôt laisse passer et tantôt arrête toutes les actions qui viennent du dehors. Notre degré de sensibilité, c'est son degré de perméabilité.

Le propre de la conscience affective, c'est d'abord d'enregistrer tous ces ébranlements du corps qui sont comme autant de témoignages et de signes avertisseurs par lesquels nous apprenons à reconnaître les différences qui existent entre les choses. Et l'on peut penser qu'aucune discrimination objective ne pourrait être remarquée entre les choses si elle ne correspondait pas à une discrimination subjective fondée sur l'intérêt que nous éprouvons pour elles. Être sensible à la différence, c'est déjà être sensible à la valeur.

Mais ici, nous percevons, semble-t-il, clairement la liaison de l'esprit et du corps à l'intérieur de notre vie affective : le corps exprime ce qu'il y a en elle de passif, une résonance intime des événements que nous ne pouvons que subir, mais qui suppose toujours elle-même une certaine attitude de l'âme à l'égard de [81] l'ébranlement que nous avons reçu, auquel nous nous abandonnons avec une sorte de complaisance, mais que nous pouvons chercher à diriger ou même à refouler. L'expérience nous montre qu'une telle attitude ne dépend que de nous seuls et qu'au lieu de nous être commandée par le plaisir ou la douleur, elle leur commande au contraire.

Or dans l'état affectif, cette activité et cette passivité ne peuvent pas être dissociées. Si on voulait le réduire à la passivité, il deviendrait étranger à la conscience, et perdrait son humanité. Cela explique pourquoi il n'y a jamais de corrélation exacte entre l'organisation du corps et l'état de la sensibilité : il arrive qu'un être qui possède une nature frêle, que le moindre choc suffit à faire trembler, ait peu de sensibilité, si sa conscience se borne à enregistrer le trouble du corps sans y rien ajouter, et qu'un être dont la nature est plus fruste et presque

indifférente aux actions du dehors en ait beaucoup, s'il se montre très attentif à des avertissements beaucoup moindres et qu'il leur donne plus d'écho. Ce qui nous empêche de devenir jamais les serfs de la fatalité, c'est-à-dire du corps.

La vie affective suppose donc toujours à la fois une action qui s'exerce sur le corps et une réponse de notre liberté : elle est une proportion toujours variable qui s'établit entre ces deux facteurs opposés. Elle est donc à la jointure de l'âme et du corps et exprime les deux aspects conjugués de notre nature. Si l'un des deux manque, elle défaille par inaptitude à recevoir, ou à intérioriser ce qu'elle a reçu. Mais c'est parce que la sensibilité est le lien qui les unit qu'elle est le germe de toute notre vie spirituelle ; que l'un de ces deux termes l'emporte sur l'autre, on devient ou « sensuel » ou « sentimental », ce qui est horrible. Dire d'une âme qu'elle est sensible, c'est découvrir en elle cette justesse et cette mesure qui en font aussi la beauté.

V

[82] Il peut sembler à première vue que le terme sensibilité ait plus d'extension que le terme émotion. Et pourtant, l'émotion est la caractéristique commune de tous les états de la sensibilité et elle nous permet sans doute de saisir la sensibilité elle-même à sa racine. En ce sens le plaisir et la douleur que l'on considère souvent comme constituant proprement son essence la supposent et en expriment pour ainsi dire l'analyse. Et c'est elle qui suscite le désir dans la mesure où elle attire le regard sur l'intérêt que les choses ont pour nous avant même que nous puissions préciser la qualité de cet intérêt.

On montre facilement que l'émotion est constitutive de la sensibilité en observant que lorsque je dis : « Je suis ému », ce que je veux montrer c'est qu'il vient en effet de se produire en moi une rupture d'équilibre, qui est une rupture de l'indifférence. L'être se sent ébranlé dans une vie qui est la sienne et qui prend aussitôt pour lui un caractère d'intensité, d'intimité et d'individualité. Et ce qui le prouve, c'est que nous avons toujours une tendance à dissimuler l'émotion. Nous ne l'avouons pas aisément, non pas seulement à autrui, mais encore à nous-mêmes. Il n'y a pas d'état qui produise en nous plus de honte. C'est que l'émotion

nous ôte le contrôle de nous-mêmes. Elle nous livre. Bien plus, le moi reconnaît dans l'émotion qu'il éprouve un coup qui l'atteint, qui accuse sa faiblesse, sa passivité. En lui l'être qui réfléchit et qui veut est devenu tout à coup silencieux et impuissant. De là vient qu'il est si difficile de pénétrer dans la nature de l'émotion. En elle la palpitation de la vie l'emporte toujours sur la conscience lucide. Si nous réussissions [83] à en prendre pleinement possession, nous cesserions d'être émus.

L'émotion est un état indéterminé, complexe, ambigu, qui contient en germe le plaisir et la douleur à la fois. On le voit bien chez l'enfant qui est un être presque exclusivement émotif, ce qui ne surprendra pas si l'on songe que l'émotion est en quelque sorte l'aurore de la conscience de soi. On sait combien il est facile de troubler son âme fragile. En lui les émotions sont vives et momentanées, et d'un moment à l'autre elles peuvent changer de sens. Mais l'émotion de l'adulte ressemble à celle de l'enfant. Elle est un avertissement ou une alerte, une interrogation posée à sa vie, le témoignage de l'intérêt qu'il y prend et du risque auquel elle est toujours exposée.

On dit de l'émotion qu'elle est spontanée. Mais elle suspend plutôt tous les mouvements de la spontanéité dans une sorte d'anxiété sur ce qui se produira. L'enfant qui est ému et que l'émotion dérouté se demande toujours comment cela va finir : il est également prêt au rire et aux larmes. Un changement imperceptible dans notre visage l'incline tantôt d'un côté et tantôt de l'autre. C'est donc la preuve que le plaisir et la douleur sont tous deux en puissance dans l'émotion. Puisqu'elle est elle-même une question, il est naturel qu'elle se dénoue selon la réponse fournie par l'événement.

Mais l'émotion ne contient pas seulement le plaisir et la douleur en puissance : elle les contient déjà en acte. Aussi ne saurait-on dire si elle est pour nous agréable ou désagréable, car elle est l'un et l'autre. De là vient la tension qui est en elle et qui fait que nous éprouvons non pas une déception, mais une certaine limitation, inséparable de la sécurité retrouvée, quand elle s'achève par le plaisir. Il n'y a plus en lui cette richesse frémissante chargée d'une multiplicité de possibilités toutes présentes à la fois, ramassées au même [84] point et possédées d'avance par l'imagination, qui constitue l'émotion. Dès que l'émotion aboutit, un sacrifice commence à se produire. Aussi la plupart des hommes, sans se l'avouer toujours, mettent-ils l'émotion au-dessus du plaisir. Ils en aiment l'intensité,

l'ambiguïté et même l'insécurité. Dans la recherche du plaisir le plus vif, c'est l'émotion qu'ils cherchent plutôt que le plaisir. Ils ne veulent pas être privés de la douleur qui s'y joint et sans laquelle le plaisir dégénérerait en fadeur. Dans l'émotion, c'est le danger auquel nous nous sentons exposés que nous aimons, comme si nous ne pouvions acquérir un sentiment aigu de la présence même de la vie que là où elle est tout entière engagée ; on le voit aussi bien dans ce plaisir complexe que nous donne la vitesse que dans ce vœu naïf de l'enfant qui demande qu'on lui fasse peur.

Nous retrouverions les mêmes caractères d'un bout à l'autre de la gamme des émotions. Mais dans les plus hautes, c'est la destinée de l'âme qui est en jeu et non plus seulement la destinée du corps. Il y a toujours dans l'émotion un caractère métaphysique, car elle découvre au moi sa relation avec un univers qui le dépasse et qui tout à coup semble le ressaisir. Dans les périodes qui ont pour nous le plus de gravité et où notre vie se décide, dans toutes celles où notre activité apparaît comme véritablement créatrice, est-ce la joie en nous, est-ce la douleur qui l'emporte ? Si cette vie réside dans l'usage de certaines puissances qui nous sont données, l'émotion se produit en cet instant extraordinairement brûlant où nous découvrons l'une de ces puissances, et où nous sentons qu'elle est tout près de passer à l'acte. L'émotion est donc liée à la création de nous-mêmes par nous-mêmes. Elle nous rend attentif à la vie toute pure, à sa naissance, à cette révélation qui tout à coup nous est faite qu'elle est nôtre, à toutes les espérances et à toutes les craintes [85] dont elle est chargée. Mieux que le plaisir, mieux que la douleur, c'est elle qui nous révèle, non seulement l'intimité et l'appartenance, mais la solidarité de chaque être avec le Tout dont il fait partie. Il y a en elle tous les degrés possibles d'intensité et toutes les nuances de qualité, mais elle exprime toujours le rapport de la conscience avec l'absolu de l'être et de la vie. Les psychologues ont étudié d'une manière privilégiée les rapports de l'émotion et du corps : c'est que le corps lui-même participe à l'Absolu ; il est le support de la vie spirituelle dont il exprime la limitation et la fragilité ; et l'on ne peut pas s'étonner qu'il soit le premier témoin de tous les périls qu'elle aura jamais à courir.

VI

On peut dire de l'émotion que son essence réside dans son ambiguïté : et c'est cette ambiguïté qui fait son intensité. Elle est l'éveil de la vie dont le drame commence avec elle, tout plein de promesses et de menaces à la fois. Elle nous rend sensible au présent même de la vie, mais d'une vie qui réside tout entière dans l'imminence de ce qui va être. Elle réside dans le passage même de la possibilité à l'actualité, passage qui évoque en nous tout à la fois le sentiment d'une responsabilité qui nous appartient et d'une fatalité qui pèse sur nous. La vie est donc le point de rencontre d'une action qui dépend de nous et d'un ordre extérieur dont nous faisons partie et dans lequel nous sommes pris. Ainsi, vivre c'est chercher une sorte d'accord et même de coïncidence entre les démarches de notre liberté et les événements qui nous arrivent, c'est vouloir que tous ces événements deviennent les occasions et les instruments de notre vocation. L'émotion naît de la précarité de cet accord, toujours attendu, [86] toujours escompté, mais toujours incertain. L'ambiguïté inséparable de l'émotion nous permet de comprendre comment elle engendre un certain nombre d'antinomies liées à sa nature même et dont les thèses opposées, dès qu'on les isole, fournissent la matière des principales théories de l'émotion.

1. – L'émotion est d'abord le signe de notre faiblesse et de notre misère : le moi reçoit un ébranlement qu'il ne parvient pas à dominer. Il y a en elle une emprise du dehors sur le dedans. Et pourtant au moment où l'émotion se produit, l'objet extérieur recule : une seule chose retient l'attention du moi, c'est le moi lui-même, c'est, dans ce qu'il est, l'annonce de ce qu'il va être. On le voit bien dans la timidité dont on peut se demander si elle n'est pas, comme le langage en témoigne, une forme de l'émotion particulièrement pure. Du timide on dit simplement qu'il « est ému ». Il semble submergé par l'événement. Mais c'est la conscience excessive qu'il a de lui-même qui l'empêche de s'adapter à ce qui l'entoure et non pas, comme on le pense trop souvent, la conscience de son inadaptation qui l'oblige à tourner son regard vers lui-même. Là où l'émotivité est la plus grande, l'événement extérieur n'est presque plus rien ; c'est l'intérêt de chaque être pour soi qui donne aux circonstances qu'il traverse la puissance même de

l'ébranler. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas l'identifier à une plaque plus ou moins sensible, mais qu'il n'est atteint ou touché dans l'émotion que selon le rapport de l'objet avec l'intérêt essentiel qui le détermine lui-même à agir. Dans l'émotion, il prend part à ce qui lui arrive : et déjà il commence à y répondre.

La solution de l'antinomie réside donc dans l'observation suivante : c'est que l'objet extérieur se découvre tout à coup dans l'émotion comme posant au moi un problème dont il n'a point encore la solution ; et l'émotion [87] croît dans la mesure où il se sent obligé lui-même de la fournir.

2. – La seconde antinomie exprime encore mieux la manière dont le dedans et le dehors sont liés l'un à l'autre dans l'émotion. Car l'émotion, on le sait, est toujours subjective, individuelle et secrète. Et nous tenons toujours à la garder secrète. Elle est un trouble du moi qui veut être maître de lui, et qui n'y réussit pas. Il cache l'émotion par une sorte de pudeur comme si elle était la marque en lui d'une honteuse faiblesse. Elle trahit ces désirs et ces craintes qui appartiennent encore à l'instinct et auxquels nous ne consentons pas toujours. L'émotion est le gage intérieur de la sincérité naïve : cette sincérité, seul en est juge celui qui du dedans éprouve l'émotion, qui toujours l'accompagne. Pourtant on ne peut mettre en doute d'autre part que l'émotion ne s'exprime au dehors par des signes, de telle sorte qu'elle ne peut être cachée. Si, comme certains psychologues le soutiennent, elle n'était rien de plus que la conscience que je prends de certains mouvements du corps, l'expression de l'émotion serait sa substance même et les autres êtres connaîtraient en quelque sorte avant moi et mieux que moi l'émotion même que je ressens. Comment l'émotion par conséquent peut-elle être le secret de l'intériorité et n'avoir d'existence pourtant que dans les manifestations extérieures qui la traduisent ?

Cependant, il ne faut pas oublier qu'il y a aussi une face intérieure du corps, que j'en éprouve moi seul la présence vivante, qu'il est l'origine de toutes les appartenances et que, dans la conscience même que j'en ai, se trouvent en puissance tous les plaisirs, toutes les douleurs qu'il éprouvera jamais. Et la pudeur se trouve précisément inséparable de ce corps privilégié qui est le mien, que je sens tandis que les autres le voient. Or la timidité naît de cette idée que mon [88] propre secret va tout à coup se changer en spectacle. Mais je sais en même temps que ce secret ne trouve jamais qu'une expression imparfaite et insuffisante : car j'ai la conscience de la totalité de mon corps qui ne montre que certains mouvements

extérieurs et superficiels, de telle sorte que l'inadéquation entre ma réalité et mon apparence accuse l'antinomie et ajoute encore à l'émotion.

Mais la solution est entre les mains du vouloir. Car il est bien vrai que l'émotion appartient à mon intimité la plus cachée, et que pourtant elle ébranle mon corps puisqu'elle rompt mon propre équilibre, c'est-à-dire l'équilibre entre l'univers et moi. Aussi, tous ces mouvements qui la traduisent, je ne cesse de les surveiller et de les retenir, car ils me livrent à tous : il arrive même que je m'intéresse moins à maîtriser l'émotion elle-même qu'à l'empêcher seulement de retentir jusque dans les parties visibles du corps.

3. – L'émotion a toujours été décrite comme un trouble qui nous désadapte. Elle nous réduit à l'impuissance en rendant nos mouvements incoordonnés, en paralysant nos fonctions les plus hautes, comme la réflexion et le vouloir. Mais en même temps, l'émotion est une libération et une exaltation de notre énergie intérieure ; nous ne craignons pas de parler d'une émotion créatrice et peut-être toute création a-t-elle sa source dans l'émotion. C'est que l'émotion nous arrache à la situation tranquille dans laquelle nous étions établis. Elle brise les mécanismes de l'habitude. Elle suscite en nous des puissances nouvelles et inconnues, comme on le voit même dans la peur, qui tantôt annihile tous nos moyens d'agir et tantôt les décuple. L'émotion suspend toutes les actions qui appartiennent au train ordinaire de la vie, qui sont la suite de celles qui les précèdent, et dont l'intérêt est relâché ou assoupi. Elle remet en question tout ce que [89] nous avons acquis, elle interromp la continuité de la vie. Mais c'est qu'elle est un retour à la source.

L'ambiguïté de l'émotion trouve donc ici une expression nouvelle : elle est un tourbillon de la vie, mais qui l'oblige à redevenir créatrice. Dans l'émotion, tous les mouvements organisés dont je croyais pouvoir disposer et auxquels je me confiais jusque-là semblent m'échapper et ma vie me semble tout à coup en péril : les plus simples d'entre eux deviennent maladroits, manquent leur but, se font de manière discontinue et par heurts, prennent un caractère saccadé et presque tétanique. Je me trouve réduit à une forme d'activité extrêmement primitive, faite de réflexes élémentaires que j'essaie vainement de relier les uns aux autres par une volonté toujours impuissante. Mais cela s'explique assez aisément. Il y a en effet dans notre corps une infinité de mouvements en puissance qui peuvent être refoulés soit par la réflexion qui les oblige à se faire équilibre et à se compenser, soit par une action organisée qui est parvenue à en régler l'emploi. Que le trouble

émotif commence, ils se trouvent libérés, le corps entier s'agite, frissonne et tremble.

Ainsi ce ne sont pas seulement les mécanismes de l'habitude qui se trouvent rompus par l'émotion ; mais la réflexion et la volonté, elles aussi, succombent. Car l'émotion vit dans l'immédiat qui acquiert tout à coup pour elle un extraordinaire relief, tandis que la réflexion et la volonté font toujours intervenir quelque calcul destiné à nous permettre d'atteindre une fin plus ou moins lointaine : elles ont besoin de loisir et de temps. L'émotion absorbée par le présent les rend inutiles et en suspend le jeu. Il y a en elle pourtant, à travers ce trouble même qu'elle produit en nous, l'espérance d'une grâce inconnue qui pourra nous être faite et qui surpassera l'efficacité de la réflexion et du vouloir. Elle ouvre devant nous un futur imminent au devant duquel le moi se porte avec une sorte de [90] frémissement. Émouvoir, c'est mettre en mouvement dans un être non pas seulement les impulsions désordonnées de sa vie physique, mais l'activité de la puissance créatrice. Être ému, c'est être dans un état d'attente active, se pencher sur ce qui va être, l'appeler et commencer déjà à le susciter ; c'est être prêt tout à la fois à subir et à agir, à recevoir et à donner. Toutes les facultés du moi s'éveillent et tendent déjà à s'exercer.

VII

Si l'on suppose un être absolument dépourvu d'émotion, le monde devient pour lui indifférent, la vie privée de tout intérêt ; et pour n'avoir jamais le sentiment du péril, il est lui-même toujours en péril. Si la civilisation, comme le pensent certains philosophes, Pierre Janet, par exemple, cherchait à tarir en nous toutes les sources de l'émotion afin de confier à l'intelligence cette direction de la conduite que les primitifs seuls abandonnent à la sensibilité, la perte serait certaine et le gain incertain. Il ne faut pas oublier que le signe le plus grave de la déchéance psychologique, c'est la perte graduelle de la faculté d'être ému par les êtres qui nous entourent ou par les événements qui nous arrivent. À ce moment le malade qui n'a plus de goût pour rien cesse d'exercer toutes les fonctions de la vie, les plus élémentaires comme les plus hautes. La cure consiste alors à régénérer peu à peu les émotions perdues.

Le caractère propre de l'émotion, c'est à la fois de nous éloigner de l'abstrait et de nous mettre en contact avec la source même de la vie, mais en appliquant notre regard à la situation actuelle et privilégiée où nous sommes placés. Le sentiment de la vie est d'autant plus plein en nous que nous sommes plus [91] profondément engagés chaque fois dans une action particulière dont il nous semble que notre vie tout entière dépend. L'émotion est toujours en corrélation avec telles circonstances qui s'imposent à nous, avec tel événement qui vient de surgir, avec telle présence que nous avons rencontrée, avec telle idée qui s'est fait jour au fond de nous-mêmes. Alors toutes les fonctions de la conscience sont aux aguets ; c'est de leur unité, c'est de leur tension que résulte sa valeur. Elle n'est qu'imminence, pleine d'insécurité et riche de cette insécurité même, gardant jusqu'au bout la marque de cette ambiguïté primitive qui nous permet de comprendre comment il faut qu'elle désorganise toute notre vie physique et mentale afin de susciter en nous une invention toujours nouvelle.

Mais elle peut s'arrêter au premier moment, et elle ne s'élève jusqu'au second que si la liberté, au lieu de céder devant elle et de s'abandonner à elle avec complaisance, accepte de coopérer avec elle et de mettre en œuvre toutes les forces qu'elle lui fournit. L'émotion ne paraît être destructive que parce qu'elle bouleverse tous les mécanismes que nous avons réussi à monter, toutes les formes d'adaptation que la vie avait déjà réalisées. Elle nous rejette sans cesse hors du paradis que nous rêvons toujours, qui est celui de l'adaptation parfaite. Elle nous révèle sans cesse de nouvelles différences. Elle nous oblige à une création ininterrompue. Elle nous restitue les réflexes élémentaires comme une sorte de matière dont nous devons faire un libre usage. Par rapport à ce que nous sommes, c'est-à-dire à ce que nous avons acquis, elle nous fait vivre dans une sorte d'au-delà. Le monde pour elle devient perpétuellement naissant. Elle est, nous l'avons dit, un retour à la source, c'est-à-dire un retour à l'enfance, avec tout ce qu'il y a dans l'enfance d'incertitude et d'élan, d'inachèvement et de dépassement, de présence et de désir, de confiance en soi et d'attente de l'événement. Dans [92] cette immence pure, le passé et l'avenir se trouvent abolis. Le temps lui-même disparaît ; il ne subsiste que l'instant qui sans cesse le crée. Devant la nouveauté de l'instant, l'émotion peut nous laisser impuissant et désemparé : alors elle fait de nous un pauvre homme troublé. Mais cet instant est aussi le lieu où nous agissons, où nous

participons à l'acte créateur. Le passage du premier état de l'émotion au second, s'il est l'effet de la liberté, est aussi l'objet propre du devoir.

[93]

Deuxième partie : La puissance de sentir

Chapitre VI

Le moi, être de douleur et de joie

I

[Retour à la table des matières](#)

Si le moi ne découvre sa propre intimité, c'est-à-dire sa présence à lui-même, que lorsque le monde commence à l'affecter, sans l'affection le monde ne serait pour nous qu'un pur spectacle, nous ne ferions pas corps avec lui, nous ne serions pas une partie de sa chair ; nous serions hors de lui comme un miroir qui le reflète, et non point en lui comme un membre vivant qui coopère avec lui et dont l'élan est tour à tour exalté ou rompu. Mais le plaisir et la douleur sont contemporains de l'origine même de la conscience ; il n'y a point en nous d'états plus personnels, ni plus vifs, ni qui nous touchent davantage. Notre vie la plus secrète est remplie par une oscillation ininterrompue entre le plaisir et la douleur ; cette oscillation crée le rythme de chacune de nos journées et de notre existence tout entière. Et même nous ne croyons toucher la racine de la destinée humaine que dans certains états de désespoir radical ou de joie surnaturelle qui ne nous semblent comporter aucun au-delà et dans lesquels l'existence se découvre à nous tantôt comme un vide sans fond, tantôt comme une attente comblée.

C'est pour cela que le plaisir et la douleur ont un caractère si rigoureusement individuel. Ils atteignent avec une extraordinaire force de pénétration la région [94] la plus intime de nous-mêmes, là où nous restons toujours solitaires. Chacun

de nous a une manière qui lui est propre d'éprouver le plaisir et la douleur : ces états demeurent toujours incommunicables ; seule la conscience de l'être qui jouit et qui souffre est compétente pour porter sur eux un jugement. Si donc la connaissance cherche toujours l'universalité, le plaisir et la douleur ne peuvent que lui échapper ; car, puisqu'ils appartiennent à ce fond de notre nature où nous n'avons affaire qu'à nous-mêmes, essayer de les en détacher pour les transformer en idées, c'est vouloir les anéantir.

Mais en même temps le plaisir et la douleur sont le véritable langage que les choses, les êtres et la Nature elle-même ne cessent de nous adresser. Il n'y a pas de langage plus direct, ni plus net, ni plus aisé à saisir. L'intelligence la plus simple et même la plus débile est capable de le comprendre. L'esprit le plus abstrait et le plus puissant quitte ses spéculations et les met en doute dès qu'il commence à l'entendre ; et même quand il spéculé il reste sensible à sa voix.

Le désir sans doute est plus profond que le plaisir et la douleur ; car sans lui, ni l'un ni l'autre ne pourraient naître et l'intensité de ces états est toujours proportionnelle à l'acuité d'un désir refoulé ou comblé. Toutefois, le désir ne prend conscience de lui-même que par le plaisir et la douleur qui l'accompagnent. Et si le désir est la loi d'un être fini, mais que l'infini seul pourrait contenter, le plaisir et la douleur lui apportent à chaque instant la révélation de ce qui lui est donné et de ce qui lui manque. Ils nourrissent en lui l'espérance qu'il convertira en force, et la crainte qu'il convertira en sagesse. C'est par eux que notre vie acquiert ce caractère émouvant et anxieux qui nous permet de sentir dans chacune de nos démarches, dans chacun de nos contacts avec le monde, notre personnalité tout entière qui engage sa destinée.

II

[95] C'est la liaison entre le plaisir et la douleur qui achève de donner à notre vie en même temps que son caractère d'intimité sa véritable signification métaphysique. Si nous devenions tout à coup indifférent au plaisir et à la douleur, nous serions dans le monde comme un étranger ; c'est parce que nous tenons au monde par les liens les plus secrets et les plus profonds que tout événement a le pouvoir

d'exalter notre vie ou de la déchirer. Mais c'est cette étroite solidarité du monde et de nous-mêmes qui est l'essence de notre être. Car notre être est un être fini, et il ne peut avoir le sentiment de ses limites sans reconnaître aussitôt sa misère. Il est inévitable qu'il se regarde d'abord comme solitaire et abandonné dans un univers qui le dépasse. Il est entouré de forces aveugles ou hostiles. Sa fragilité, sa délicatesse même l'exposent à tous les coups. Et la douleur qui l'atteint de la manière la plus personnelle et la plus cruelle, c'est celle que lui donnent son incapacité à sortir de lui-même, la responsabilité qu'il assume sans pouvoir la repousser à l'égard de sa propre vie, et l'inutilité de ses résolutions les plus hautes, qu'il se sait impuissant à réaliser avec les seules forces de son être individuel. On comprend sans peine que toutes nos souffrances particulières, qui se trouvent liées à des événements contingents dont nous croyons qu'ils pourraient être différents, ne sont que des suites ou des modes de cette souffrance essentielle qui est inséparable de la vie, c'est-à-dire de l'insertion de notre être fini dans cet univers infini où sa vocation est pourtant inscrite.

Mais cette insertion elle-même doit donner aussi à notre conscience une confiance et une espérance sans limites. Car notre destinée est solidaire de la destinée [96] même du tout. Nous sommes responsables de l'une et de l'autre ; mais l'univers entier est là pour nous soutenir. Il nous apporte sans cesse de nouvelles sollicitations que nous ne devons jamais refuser d'accueillir. Cependant il ne nous fait aucune demande sans nous donner en même temps assez de force pour y répondre. Il ouvre en nous un trésor de possibilités qu'il dépend de nous de mettre en œuvre, un trésor de forces dont il nous confie l'emploi. Ainsi notre action se trouve perpétuellement associée à celle de la puissance créatrice. Et il ne peut y avoir de joie plus grande pour un être que celle de voir se réaliser sa vocation individuelle par une collaboration et une union constante de sa volonté propre et de la volonté de Dieu. C'est là une joie active et confiante dont tout plaisir particulier, s'il n'a pas un caractère précaire et illusoire, doit être à la fois un moyen et un effet. Et l'on comprend qu'une telle joie soit inséparable elle-même d'une détresse ou l'être est toujours prêt à retomber dès qu'il se sent livré à lui-même, c'est-à-dire séparé de la source qui le vivifie, par une faute qu'il s'attribue, et qui résulte toujours d'un manque d'attention et d'amour.

Ainsi lorsque nous cherchons quel est le principe du plaisir et de la douleur, nous le découvrons non pas, comme le croit une conscience superficielle, dans les

événements particuliers qui nous arrivent, et qui nous permettraient de louer notre soi ou de le maudire, mais dans l'essence même de notre nature finie. Les événements sont moins des causes que des occasions qui témoignent de la puissance permanente de joie ou de souffrance qui se trouve au fond de l'âme humaine. La véritable joie est d'origine purement intérieure ; elle est un caractère inséparable de la vie ; quand elle est présente, l'événement qui tout à l'heure semblait la produire est dépassé et oublié. Il n'est pour elle qu'un prétexte. La joie l'abolit ; elle ne [97] veut pas être limitée par lui, après qu'il lui a permis de naître. Toute joie est naturellement sans objet ; elle rayonne sur tous les objets, mais ne leur emprunte point sa force ni sa lumière. La joie est un état dans lequel chaque être tend naturellement à s'établir. C'est le vœu et le mouvement le plus profond de notre activité intérieure dès qu'elle montre assez de confiance en elle-même et ne se laisse pas refouler par l'échec et par la douleur. Mais la douleur ne peut pas être regardée, elle non plus, comme le simple effet de certaines circonstances où nous sommes placés, qui sont là pour témoigner de sa présence plutôt que pour la produire. Si la douleur a une valeur métaphysique, c'est parce qu'elle est inséparable de notre limitation : souffrir, c'est sentir la misère de notre nature finie, c'est avoir conscience de notre insuffisance permanente. On comprend sans peine que les événements ne puissent provoquer en nous de la douleur que dans la mesure où ils ravivent en nous le sentiment même de notre impuissance. La douleur demeure toujours extérieure à nous aussi longtemps que nous pensons qu'elle serait soulagée si la cause dont elle dépend cessait d'agir. Cette cause apparente n'a fait que nous rendre sensible la détresse intérieure que nous trouvons au fond de nous-même dès que nous nous voyons seul et abandonné, responsable de notre destin et sans force pour le conduire.

Dès lors la douleur n'est pas purement limitative. On ne peut admettre qu'elle ait sa source hors de nous et non point en nous. Et la joie dont nous venons de parler n'exige pas, comme on le croit trop souvent, l'abolition de toute douleur. Car cette joie sans objet, mais qui donne leur valeur et leur sens à tous les objets, n'est rien de plus que la puissance d'affirmation qui est inséparable de la vie. Dès lors, ne faut-il pas qu'il y ait en elle assez d'ouverture et d'amour pour qu'elle puisse accueillir, ratifier, pénétrer et [98] comprendre toutes les douleurs, même les plus cruelles, du moins s'il est vrai qu'il y a dans chacune d'elles une participation déchirante à la vie ? Ce serait porter atteinte à la vie elle-même que de

chercher à l'aveugler sur sa véritable nature et de ne retenir d'elle que le pur élan qui l'anime en refusant de la voir à l'œuvre dans son activité militante, toujours aux prises avec des obstacles, heurtée et blessée par le réel, tombant et se relevant sans cesse, renaissant toujours à l'espérance et toujours menacée de succomber au désespoir. Il semble donc que dans la joie, la douleur même soit non seulement incluse et pour ainsi dire acceptée, mais encore qu'elle reçoive une lumière qui nous découvre sa véritable signification : elle donne à la joie qui la porte en elle et qui la surpasse une extraordinaire profondeur.

III

Le plaisir et la douleur sont liés ensemble comme deux contraires, comme le clair et l'obscur, comme l'aigu et le grave, qui ne vivent que de leur opposition même, qui ne cessent de se changer l'un dans l'autre et de se mélanger l'un à l'autre. Et comme le clair et l'obscur, l'aigu et le grave sont les modalités inséparables sans lesquelles nous ne pourrions ni voir la lumière, ni entendre le son ; le plaisir et la douleur sont aussi des états solidaires sans lesquels notre sensibilité ne se laisserait point ébranler. Comme la lumière, comme le son, il faut que la sensibilité se divise pour être. C'est la même sensibilité qui alimente nos plaisirs et nos douleurs ; il y a entre eux une correspondance qui fait qu'ils ne cessent de se répondre. Ils sont toujours de la même qualité. L'homme qui n'a de goût que pour les plaisirs physiques n'est attentif [99] qu'aux douleurs qui atteignent son corps ; et le plus voluptueux est aussi le plus douillet. Il peut être le plus insensible aux douleurs et aux joies de l'âme. Mais pour lui comme pour tous l'aptitude à ressentir le plaisir et l'aptitude à ressentir la douleur croissent du même pas. Et celui qui ne poursuit que les plaisirs égoïstes appelle en lui toutes les souffrances de l'amour-propre.

On ne peut refuser le marché pour se réfugier dans une sagesse qui n'est qu'un autre nom de l'indifférence et de la mort. Malgré toutes nos précautions, la nature ne cesse de la démentir ; et le peu de vie qu'elle nous laisse se mesure à tous les points où notre sensibilité reste encore vulnérable.

Il n'y a personne qui puisse désirer l'indifférence ; ce serait désirer ne plus désirer. Ce serait greffer sur la vie elle-même une volonté de mourir qui n'est qu'une volonté de vivre, mécontente et découragée et qui, dans le néant, cherche encore un peu de cette harmonie et de cette douceur qui ne lui ont point été données. Mais l'harmonie et la douceur ne peuvent point exister toutes seules : la première n'a de réalité et de force que si elle est un conflit dominé et apaisé ; et la seconde n'a de profondeur que si elle cache une tristesse acceptée et qui s'est peu à peu pénétrée de lumière.

La complexité et la richesse de la conscience multiplie, affinent, approfondissent à l'infini les plaisirs et les douleurs que nous sommes capables d'éprouver. Le plaisir et la douleur physiques cessent alors d'occuper la première place. On ne peut pas dire qu'ils aient moins d'intensité que dans certaines natures plus grossières ; au contraire, la délicatesse nerveuse plus grande rend sensible à des actions jusque-là indifférentes ; elle donne plus d'acuité à toutes. Mais ces ébranlements du corps suscitent déjà un trouble moral qui les incorpore à notre vie spirituelle. Et la vie [100] spirituelle la plus parfaite est aussi celle qui donne à chaque événement, à chaque action leur signification la plus essentielle, leur retentissement le plus profond ; il n'y a rien en elle qui n'intéresse le cœur même de l'Être et qui soit sans attache avec l'Absolu. Dès lors l'indifférence n'est réelle que si les choses sont pour nous dépourvues d'importance, c'est-à-dire de réalité, si elles sont de pures apparences, séparées les unes des autres et destinées à périr. Au contraire, la souffrance et la joie viennent nous visiter à proportion même du degré de sérieux et de gravité avec lequel nous considérons tout ce qui peut se produire dans la vie, de la subtilité avec laquelle nous pouvons discerner les qualités des objets et les intentions des personnes, de l'ampleur que nous pouvons donner à l'horizon sur lequel rayonnent notre attention et notre amour, de la sincérité avec laquelle nous sommes capable de retrouver au fond de nous-mêmes l'origine de tout le bien et de tout le mal qui se trouvent dans le monde.

Il est juste et nécessaire que l'on puisse juger de chaque conscience sur la nature des joies et des douleurs qu'elle éprouve, non pas seulement de celles qu'elle recherche et qu'elle aime, mais de celles même qu'elle est apte à ressentir. Or la joie et la douleur suivent dans l'âme les mêmes chemins. C'est peut-être la douleur qui les creuse ; elle ébranle dans notre âme une infinité de touches mystérieuses qui sans elle seraient demeurées muettes. Elle aiguise tous les contacts. Elle

nous rend tout entier sensible jusque dans les parties les plus lointaines et les plus délicates de notre être. Elle nous révèle ce point que l'on ne peut atteindre sans blessure, qui est le point d'insertion de notre vie personnelle à l'intérieur de l'être universel. Ainsi on peut admettre que si la joie dérive de l'union de toutes les puissances qui sont en nous, si elle dépend en même temps du nombre et de la [101] variété des voies par lesquelles le réel trouve accès jusqu'à nous, les joies les plus belles et les plus fortes que nous serons capables d'obtenir seront toujours en rapport avec les douleurs qui auront labouré notre conscience et leur auront frayé pour ainsi dire un passage.

L'homme peut rêver souvent d'un état d'indifférence qui n'abolirait pas en lui la conscience, tant il a peur de la douleur et sent en lui peu de courage pour la supporter. Mais il n'échappe à la douleur qu'en échappant à la vie : l'indifférence comme la dureté le rapprochent de la matière. Nul ne doute que l'impossibilité d'éprouver certaines douleurs soit un signe non point de force, mais d'insuffisance : c'est un refus de la vie, une impuissance à y participer. Nul n'a jamais désiré que la faculté de souffrir, dans la mesure où elle ne fait qu'un avec la sensibilité à la vie, c'est-à-dire avec la vie elle-même, lui soit retirée. À plus forte raison est-ce un espoir chimérique de vouloir garder la faculté d'éprouver une joie qu'aucune souffrance n'accompagne ; qui veut l'une veut aussi l'autre. Et nous ne pouvons choisir qu'entre un état d'inertie et de mort spirituelles, ou cet état d'anxieuse émotion devant nous-mêmes et devant le monde qui nous fait passer à chaque instant d'un sentiment de détresse à un élan de joie.

IV

Peut-être faut-il dire que nous avons une conscience plus aiguë de notre existence unique et solitaire dans la douleur que dans le plaisir, s'il est vrai que le plaisir est expansif et tend à nous répandre hors de nos propres limites, tandis que la douleur nous les fait [102] mieux sentir et nous referme pour ainsi dire sur elles : le plaisir nous fait communier avec l'univers tandis que la douleur nous rejette sur notre séparation et sur notre misère.

Bien plus, nous ne nous abandonnons jamais au plaisir sans une sorte d'insécurité : il ne nous soutient que par le crédit que nous lui accordons. Nous avons toujours peur qu'il n'y ait en lui quelque illusion. En lui cédant, nous redoutons d'être dupe et de nous contenter trop vite. Il ne nous paraît jamais assez pur, ni assez intense, ni assez riche, ni assez durable. La moindre préoccupation suffit à le ternir. Le moindre soupçon introduit en lui un doute qui le ruine. Il est bien difficile de distinguer en lui la part de l'opinion et celle du goût. Les plaisirs que nous sommes devenus incapables d'éprouver nous paraissent aujourd'hui misérables. Et les plaisirs les plus vifs, si nous sentons qu'ils sont méprisés par un être que nous aimons, et quelquefois même par un indifférent, perdent vite pour nous leur innocence et leur saveur.

Mais la douleur résiste mieux à de telles épreuves. Elle n'est point, comme le plaisir, l'aveu d'une satisfaction dont le désir reste juge ; car nous la repoussons, au lieu de l'appeler. C'est elle qui nous surprend, qui nous assaille et peu à peu nous envahit. Le plaisir est une sorte de relâche que la vie nous accorde ; il ressemble quelquefois à une évasion ; il participe de la nature du rêve et n'est possible que parce qu'il favorise nos puissances d'oubli. C'est pour cela que le moindre retour sur soi, le moindre rappel de la réalité suffisent à le chasser. Mais la douleur nous assujettit : elle s'impose toujours à nous malgré nous et nous résiste quand nous cherchons à nous en délivrer ; elle nous rive au réel dont elle fait une masse qui nous accable. Toutes les préoccupations et tous les soupçons qui dissipent le plaisir tout à l'heure contribuent encore à l'appesantir ; et la pensée même [103] des plaisirs perdus ou désirés l'augmente, au lieu de la soulager.

Aussi donne-t-elle à la vie une incomparable gravité. Il nous semble que celui qui la nie refuse de regarder sa destinée face à face. Le stoïcien, pour ne point être courbé par la douleur, se tend dans une sorte d'orgueil inhumain, où il entre à son insu beaucoup d'indifférence et d'insensibilité ; il n'a point assez d'humilité pour l'accepter, ni assez de profondeur pour la pénétrer. S'il arrive que nous nous détournions de la douleur d'un autre homme, si cette douleur, au lieu de nous rapprocher de lui, interpose entre lui et nous une sorte d'écran, c'est parce que nous croyons qu'il est possible de séparer notre sort de celui de l'humanité tout entière ; mais la dureté de notre cœur n'est que la marque de notre aveuglement, car notre vie se rétrécit dans la mesure où nous pensons la préserver des coups qui peuvent l'atteindre.

Il semble toujours que le plaisir nous arrache à nous-mêmes et qu'il disperse notre moi à travers tous les objets qui le provoquent. Et c'est pour cela que les plaisirs paraissent si différents les uns des autres. À chacun d'eux nous donnons le nom de la cause qui semble l'engendrer. Il faut le quitter pour être capable de se retrouver soi-même. Les hommes ont toujours associé justement le plaisir et le divertissement, et la recherche du plaisir leur a toujours paru un signe de frivolité. Il est évident, au contraire, que la douleur nous replie sur nous-mêmes ; elle nous remet tout à coup en présence de notre intimité personnelle, avec une sorte de violence, au moment où nous avons cru possible de nous en détacher. L'homme qui souffre peut trouver la vie insupportable ou horrible : il n'en conteste jamais le sérieux et la gravité. Et sa signification profonde lui est révélée, s'il a assez de force pour ratifier cette douleur elle-même et assez de confiance en Dieu pour découvrir en elle une lumière.

[104]

Deuxième partie : La puissance de sentir

Chapitre VII

La révélation de la valeur

I

[Retour à la table des matières](#)

En tant que le moi est un être de désir, il doit pouvoir reconnaître si la fin qu'il poursuit est atteinte ou manquée. C'est le plaisir et la douleur qui permettent cette discrimination. Leur contraste est l'effet et, pour ainsi dire, la trace de ce mouvement intérieur par lequel il tend à se réaliser lui-même à travers une suite de succès et d'échecs.

Le plaisir et la douleur constituent donc pour nous la forme la plus primitive et la plus claire d'une différence entre des valeurs. Et peut-être les valeurs les plus hautes ont-elles aussi leur source dans cette expérience si constante et si simple ; elles se bornent à l'affirmer et à l'approfondir. La conscience commune ne doute point que le plaisir ne soit une bonne chose ; elle l'aime et se porte naturellement vers lui, comme s'il était seul capable de remplir le vide qu'elle sent en elle et de donner une signification à notre existence. Par contre, elle s'élève de toutes ses forces contre la douleur : elle éprouve à son égard une répulsion ; elle ne cesse de faire effort pour la chasser comme une ennemie qui viendrait s'attaquer à la vie elle-même en menaçant de la détruire.

[105] Ainsi, puisque nous recherchons le plaisir tandis que nous fuyons la douleur, nous pouvons pousser l'injustice jusqu'à penser, quand nous sommes heureux, que nous avons produit nous-mêmes notre bonheur et, quand nous souffrons, que le sort nous persécute : au fond de nous-mêmes nous savons bien pourtant que nous ne sommes pas les seuls artisans de nos plaisirs et que nous avons une part de responsabilité dans beaucoup de nos douleurs. Mais il n'en reste pas moins que le plaisir et la douleur, même quand nous avons contribué à les produire, échappent à l'action directe de notre volonté ; il faut à la fin plier devant eux et les subir. Et comme ils s'imposent à nous malgré nous, ils semblent exprimer une sorte de faveur ou d'hostilité de la nature à notre égard. Ils nous sont pour ainsi dire apportés ; de plus ils diffèrent selon les individus en intensité, en qualité et en proportion ; aussi les regardons-nous comme un lot que la vie nous réserve, comme le bien le plus personnel que nous soyons capables de posséder.

Il est donc naturel que le plaisir et la douleur paraissent me détacher d'abord du reste du monde pour concentrer mon attention sur l'intérêt de mon être propre. Mais leur véritable objet est au contraire d'enraciner ma vie personnelle dans un univers qui ne se réalise que par la collaboration de tous ses membres ; car en m'arrachant à l'indifférence ils peuvent seuls me faire sentir la valeur de l'être et de la vie et m'obliger à prendre ma part de cette activité par laquelle le monde ne cesse de se faire ; ils ne contribuent l'un et l'autre à la formation de ma personnalité spirituelle que si je retrouve derrière eux ce bien et ce mal dont ils nous font seulement deviner la présence. Ils n'ont rempli leur véritable mission que lorsque, au lieu de nous absorber en nous-mêmes, ils nous en ont au contraire détourné, multipliant les relations qui nous unissent à tout ce qui est, pour nous rendre [106] infiniment sensible à toutes les actions qui se produisent dans le monde et qui ne cessent de le relever ou de l'avilir.

Ainsi notre capacité d'éprouver du plaisir et de la douleur n'est pas proportionnelle, comme on le croit souvent, à l'attachement que nous avons pour nous-mêmes. Elle témoigne plutôt de l'ouverture intérieure par laquelle nous faisons accueil à tous les êtres que nous rencontrons sur notre chemin : nous prenons notre part de ce qui leur arrive, et nous lions pour ainsi dire notre destinée à la leur. Elle témoigne du degré de profondeur jusqu'où notre vie descend dans sa participation à l'être universel. L'indifférence est l'attitude du spectateur qui regarde le monde en surface ; mais le plaisir et la douleur nous montrent que nous agissons

et pâtissons avec lui et que la vie qui nous anime est faite de tous les liens qui nous unissent aux êtres et aux choses ; dès que ces liens se relâchent, c'est notre vie même qui diminue au moment même où elle pense acquérir plus d'indépendance et de sécurité.

Dès lors, on comprend que le plaisir et la douleur n'aient pas le caractère rigoureusement égoïste qu'on leur attribue quelquefois. Ils témoignent de la manière même dont je me laisse atteindre par tout ce qui se passe autour de moi. Dès que ma sensibilité est touchée, c'est que j'ai obtenu un contact avec le réel. Il s'est produit entre lui et moi une sorte de pénétration. Il ne m'est plus seulement présent ; il a acquis pour moi un sens et une valeur ; je prends intérêt à ce qu'il peut être ; j'engage vis-à-vis de lui ma puissance de désirer, je commence à coopérer avec lui et à assumer à son égard une responsabilité.

II

[107] Car, bien que le plaisir et la douleur doivent toujours être subis, la conscience ne se contente pas de s'y abandonner. Et le moi réside moins encore dans sa jouissance ou dans sa souffrance que dans l'attitude intérieure qu'il prend à leur égard. Le moi ne s'identifie avec aucun de ses états. Aussi longtemps qu'il demeure confondu avec eux, il ne s'élève point au-dessus de l'animalité. Mais le propre de l'esprit est de sauvegarder son initiative en présence de tous les objets, de tous les événements, de tous les ébranlements qui peuvent lui être apportés. Il n'est que là où il donne son consentement : et ce consentement ne peut jamais lui être dérobé. Ainsi il existe un point critique dans le développement du plaisir et de la douleur où, sans cesser de les éprouver, nous sommes capables de prendre à leur égard un peu de recul, de les juger, et au lieu de nous laisser entraîner ou submerger par leurs attaques, de fixer notre position vis-à-vis d'eux et de déterminer le parti que nous voulons en tirer.

Il n'y a aucun *état* de la sensibilité qui doive retenir l'élan de notre vie intérieure et dans lequel celui-ci puisse s'arrêter et se dénouer. C'est là pourtant une tentation qui ne cesse de la menacer. De la même manière, l'intelligence risque toujours de céder à la fascination des sensations à travers lesquelles elle doit dé-

couvrir la vérité, mais qui souvent la lui dissimulent. Les sensations nous donnent avec la réalité le contact le plus direct et le plus vivant ; mais il y a en nous une faculté de juger qu'elles ne cessent de solliciter et qui ne doit jamais abdiquer devant elles. Ainsi il faut que le plaisir et la douleur nous rendent attentifs non plus comme la sensation à la simple présence du réel, mais [108] à sa valeur. C'est que l'objet ne m'est pas livré par la sensation, ni le bien par le plaisir, ni le mal par la douleur. Car il n'y a rien de vrai, de bon, ni de mauvais dans les choses elles-mêmes. Ce ne sont point là des caractères que je puisse attribuer à ce qui m'est seulement donné ou offert. La vérité, le bien et le mal naissent dans la conscience dès qu'elle commence à agir, dès qu'elle prend vis-à-vis de ses propres modifications un engagement personnel, dès qu'elle se décide à affirmer et à choisir. Ce qui fait la beauté de notre vie, c'est qu'il n'y a rien en elle qui nous soit imposé de telle sorte que nous puissions en décliner la responsabilité : la même image est toujours susceptible de nous éclairer ou de nous aveugler ; les choses les plus pures peuvent être corrompues et les plus triviales transfigurées.

Le plaisir et la douleur sans lesquels nous ne sentirions aucune différence entre les valeurs ne suffisent donc pas à nous fournir, comme le supposent les empiristes, un critère de la valeur positif et indiscutable. Et ces deux états jouent à l'égard du bien et du mal le même rôle que les qualités sensibles à l'égard de la vérité. La sensation est le point de départ de la connaissance scientifique qui, sans elle, serait abstraite et irréaliste ; mais la science ne cesse de renier le témoignage de la sensation pour lui substituer une représentation du monde plus ordonnée et plus cohérente ; et pourtant le retour à l'expérience sensible est toujours nécessaire pour garantir l'ouvrage de notre raison. De la même manière, notre faculté de préférer, notre activité esthétique ou morale ne se laissent ébranler d'abord que par l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur : mais si l'intelligence doit rectifier sans cesse le témoignage de la sensation afin de découvrir par elle et à travers elle la vérité qu'elle suggère, mais qu'elle voile, il ne faut point considérer non plus le plaisir et la douleur comme capables de [109] nous révéler immédiatement des valeurs indubitables. Le plaisir et la douleur sont une matière pour le jugement, mais ne constituent pas des jugements tout faits et dont nous ne pourrions pas appeler. Ce qui nous appartient en propre, ce n'est pas la jouissance ou la souffrance que nous subissons ; c'est la manière dont nous les acceptons ou dont nous les repoussons. Or il peut arriver que ce soit le plaisir qui arrête notre déve-

loppement intérieur, tandis qu'au contraire la douleur, en lui fournissant une épreuve, le favorise et lui permette de se surpasser lui-même indéfiniment. Mais alors nous n'avons renié le plaisir et la douleur qui nous étaient apportés du dehors que pour voir apparaître à l'intérieur de notre sensibilité une joie ou une souffrance dont le principe est en nous et non plus hors de nous.

Notre vie affective comme notre vie intellectuelle ne commencent à nous appartenir qu'au moment où, dépassant ce contact pour ainsi dire passif que le corps nous donne avec la nature, nous l'utilisons comme une sorte de sollicitation qui nous est faite, mais qui exige de nous une réponse personnelle. Nous pouvons soit nous contenter de la subir, soit exercer grâce à elle une activité de choix qui fasse pénétrer à l'intérieur des choses elles-mêmes de plus en plus de lumière et d'amour. Ainsi procède le savant lorsqu'il introduit dans le monde une intelligibilité qui, au lieu d'abolir la sensation, l'explique et lui donne son sens véritable. Ainsi procède tout être désireux d'assumer la direction de sa propre conduite, lorsqu'il regarde le plaisir et la douleur comme une matière qui lui est donnée, mais pour qu'il la transforme en un moyen de formation pour lui-même, en un instrument de compréhension, de sympathie et de bienfaisance pour tous ceux qui l'entourent. La sensation, le plaisir et la douleur ne sont que des propositions qui nous sont adressées. À nous d'en tirer le meilleur emploi. C'est [110] dans leur mise en œuvre que réside leur unique valeur. Ces états peuvent également nous éclairer ou nous aveugler, nous asservir ou nous libérer. Aussi l'on voit certains plaisirs qui divertissent le moi et le ruinent ; tandis que certaines douleurs, acceptées par le moi et incorporées à sa volonté et à son amour, suffisent à donner à notre vie tout entière une gravité et une profondeur incomparables.

III

Mais dire que l'être aime le plaisir et qu'il hait la douleur, c'est déjà introduire en lui, grâce à ces sentiments qui paraissent l'asservir, un commencement de libération. Car il est impossible que la conscience s'épuise jamais dans le plaisir ou la douleur au moment où leur présence lui est donnée. Elle montre déjà une certaine indépendance à leur égard puisqu'elle désire prolonger le premier et l'accroître, échapper à la seconde ou l'amortir. Elle ne peut les ressentir sans réaliser en elle

un dédoublement entre l'acte qui sent et l'état qui est senti. C'est l'acte de sentir qui donne à l'être lui-même son droit à l'existence. Et pour que le moi puisse chercher à maintenir le plaisir et à chasser la douleur, il faut déjà qu'il les domine.

Or ce dédoublement peut être utilisé de différentes manières. Ainsi l'être est capable de prendre vis-à-vis du plaisir et de la douleur une attitude en quelque sorte désintéressée et contemplative. Alors il regarde les états qu'il éprouve comme s'ils appartenaient à un autre ; il assiste dans une attente faite à la fois de curiosité et d'anxiété à leur naissance et à leur progrès : il devine leur imminence, suit avec toutes les forces de son attention le rythme de leurs pulsations, [111] et se demande s'il n'y a pas un sommet qu'ils ne peuvent atteindre sans que toutes ses forces se trouvent rompues. Il n'y a point sans doute dans le monde d'être humain assez simple pour sentir le plaisir et la douleur à la manière d'un pur patient qui ne deviendrait point en même temps le spectateur de lui-même. Même dans la souffrance, il semble qu'il y ait toujours une sorte d'oscillation entre un moi souffrant et un moi qui se regarde souffrir ; et cette division de la conscience introduit dans l'état qu'elle éprouve une sorte d'ambiguïté qui rend la souffrance elle-même tantôt plus paisible et tantôt plus cuisante.

C'est qu'il est impossible de demeurer vis-à-vis d'elle dans une attitude purement contemplative. La contemplation est destinée à l'éclairer, à nous permettre d'en prendre possession. Mais elle doit préparer un acte plus profond qui met en jeu notre liberté et engage l'assentiment de notre personne tout entière. Ainsi il peut arriver que le moi ne consente à se distinguer du plaisir et de la douleur qu'il éprouve que pour en acquérir une conscience plus insistante, pour les mieux sentir comme siens, pour redoubler et aiguïser toutes les pointes qui viennent ébranler sa sensibilité. À cet égard, il semble même que le plaisir ne jouisse d'aucun privilège par rapport à la douleur. On sait bien que les consciences les plus affinées, au lieu de subir la douleur avec une sorte de résignation, s'attardent souvent à la goûter et en font une sorte d'objet de délectation. Car il est possible que l'homme préfère l'émotion au plaisir même ; or l'émotion qui accompagne la douleur a un caractère plus personnel et plus déchirant que celle qui accompagne les plaisirs les plus vifs. Aussi, à travers cette protestation qui s'élève toujours contre la douleur quand elle nous assaille, à travers l'effort que l'on fait pour s'en délivrer, à travers cette sorte de crispation par laquelle on se tend pour lui opposer une résistance, il y a [112] toujours chez l'être qui souffre un attachement à sa souffrance ; il sent

bien qu'elle met à nu l'intimité même de sa chair, qu'elle donne à sa vie plus de profondeur, qu'elle le rapproche de lui-même tandis que le plaisir le dissipe. Il peut donc y avoir une complaisance pour la douleur comme pour le plaisir, et qui donne même à l'amour-propre un plaisir plus subtil.

Mais personne au monde ne réussirait à incorporer à sa vie, sans les soumettre à un jugement, tous les plaisirs et toutes les douleurs qu'il est capable de recevoir. C'est que le moi ne réside qu'en ce centre de lui-même où il accomplit à leur égard un acte d'acceptation ou de refus. Ce centre peut même devenir une sorte de point d'inversion où le moi critique et rejette le témoignage de la nature, repousse comme contraire à son progrès spirituel le plaisir qu'il avait recherché tout d'abord, et trouve dans la blessure de la douleur non plus, comme la plupart des hommes, un objet de crainte, ni même, comme quelques-uns, un objet de complaisance, mais la révélation dont il a besoin pour pénétrer le sens de sa destinée et en assumer toute la gravité. Ainsi il peut arriver que le plaisir, qui favorisait d'abord une expansion de mon être, resserre bientôt son développement, et que la douleur, qui paraissait d'abord me contraindre, renouvelle et approfondisse la puissance même par laquelle je participe à l'œuvre créatrice. Aussi longtemps que cette transformation et cette conversion intérieure ne sont pas possibles, c'est que la conscience n'est pas encore affranchie. Car, ce qui est mien, c'est l'acte par lequel, prenant occasion du plaisir et de la douleur qui me sont offerts, je découvre en eux un appel auquel il faut que je réponde ; c'est la manière dont je réagis à l'ébranlement que je reçois qui compte ; et, puisque je ne puis plus reconnaître à aucun événement extérieur le privilège de forcer mon assentiment, ce qui est mien dans le plaisir et la douleur, [113] ce n'est pas ce qu'ils me donnent, mais ce que, à travers eux, je suis capable de me donner à moi-même.

La conscience reste esclave lorsque, dès la première atteinte du plaisir, elle cherche seulement à le retenir, à l'accroître et à le prolonger, et, dès la première atteinte de la douleur, à l'esquiver, à l'atténuer ou à l'expulser. Mais il n'y a point sans doute de conscience assez élémentaire pour céder ainsi dans tous les cas à l'attrait du plaisir et pour repousser dans tous les cas la blessure de la douleur. Si la conscience n'est pas libre de se soustraire à la jouissance ou à la souffrance présentes, elle garde toujours sur elles un droit de juridiction qu'elle ne peut jamais consentir à abandonner. Nous pouvons rejeter hors du centre de nous-mêmes un plaisir qui s'est introduit en nous par surprise ; nous pouvons au contraire ac-

cueillir en nous et incorporer volontairement à notre moi le plus profond la douleur contre laquelle la conscience spontanée avait le plus vivement protesté d'abord.

IV

S'il y a toujours dans le sentiment un caractère de passivité, s'il s'empare de moi malgré moi, même lorsque je l'ai recherché, comme on le voit par l'exemple même du plaisir, c'est donc que je ne puis pas le confondre avec moi. Si je puis lui résister ou m'y complaire, c'est que je m'en distingue, comme le soutiennent tous ceux qui le rattachent à une influence exercée sur moi par le corps et qui le considèrent comme une expression de ma limitation mais non pas de mon essence.

Car la passivité du moi dans le sentiment n'a de [114] signification que par sa corrélation avec une activité sans laquelle il serait impossible de la concevoir. Et c'est même le lien de cette activité et de cette passivité qui constitue proprement la conscience. La source du moi réside dans une initiative pure qui ne commence à s'éclairer que lorsqu'elle se heurte contre une résistance qui l'oblige à se replier sur elle-même afin de prendre possession de ce qu'elle peut et de ce qu'elle veut. Mais l'affectivité n'est pas la simple marque ou le simple effet de cette résistance, comme le pensent ceux qui en font une passivité pure. Elle a un caractère plus subtil et plus profond. Elle nous donne aussi la conscience de notre puissance, et même de notre victoire. On peut donc la considérer comme le témoin de notre activité, qui enregistre toutes ses oscillations, qui nous découvre ses frontières, et le mouvement par lequel elle tente sans cesse de les franchir. Elle est le témoin le plus délicat et, si l'on ose dire, « le plus sensible », ce qui implique bien qu'il y a en elle de la passivité ; mais une passivité à l'égard de nous-mêmes, c'est-à-dire de cette activité que nous exerçons et dont toutes les résistances qu'elle pourra rencontrer permettent de mesurer les progrès ou les défaillances. Le caractère essentiel de l'affectivité, c'est de nous découvrir précisément cette sorte de résonance en nous de notre activité propre qui fait que nous ne pouvons pas la récuser comme nôtre. Ainsi l'état de notre vie affective détermine l'état de notre activité et nous sert à connaître son niveau.

On comprend alors pourquoi il n'y a point de connaissance de soi comparable à celle d'un objet. La connaissance de nous-mêmes, c'est le sentiment que nous en avons, qui nous attache à nous-mêmes, alors que la simple connaissance nous en détacherait. C'est la seule sensibilité qui empêche l'être de se désintéresser de soi : mais c'est l'activité qui est le principe dont elle est l'effet.

[115] Telle est la raison pour laquelle il est à la fois si naturel et si déraisonnable de chercher dans la sensibilité le modèle du bien et du mal : mais comment pourrions-nous faire autrement que de confondre d'abord le bien avec le plaisir que nous aimons et le mal avec la douleur que nous détestons, alors que le bien et le mal résident seulement dans une certaine détermination de l'activité dont le plaisir et la douleur ne peuvent être que les signes, souvent trompeurs comme tous les signes ?

Puisque l'existence du moi est sentie plutôt qu'elle n'est connue, on comprend facilement que nous ne soyons véritablement présent à nous-mêmes que lorsque nous sommes affecté. Et pourtant, il y a là une sorte d'illusion dont nous sommes victimes, du moins s'il est vrai que le sentiment n'est pas le moi, mais l'état qui nous révèle le moi, une sorte de réactif qui nous décèle son entrée en jeu et pour ainsi dire sa participation à l'événement. Il ne faut donc pas s'étonner si, quand nous cherchons ce qu'il y a eu d'essentiel dans notre vie, nous ne pouvons apprécier l'importance des actions auxquelles nous avons été mêlé que par la manière dont elles nous ont ébranlé.

On ne peut douter évidemment que tous les états de la vie affective n'apparaissent comme reçus. Cela est évident pour la douleur qui est la marque même de notre limitation, qui nous oblige à plier devant elle, que nous essayons de chasser sans y parvenir, qui nous révèle si bien l'essence de la vie affective que quand nous disons « être affecté », c'est comme si nous disions « souffrir ». Et le plaisir que je cherche et que j'essaie toujours de faire durer et d'accroître, je dois l'accueillir, lui aussi, et il arrive même qu'il me surprenne et qu'il me violente. Le désir enfin est lié plus directement à l'action, mais il me pousse à agir, ce qui veut dire qu'il est une force qui contraint mon initiative plutôt qu'elle ne l'exprime. Cela montre [116] assez clairement que l'affectivité n'est pas l'essence du moi, bien qu'elle nous révèle à l'intérieur du moi cette vie même qui l'anime et qui ne cesse à chaque instant de se resserrer ou de s'épanouir.

Mais cela suffit à montrer que l'affectivité n'est pas seulement limitative de la spontanéité du moi pur et qu'il est trop simple de repousser comme un signe de notre faiblesse ou de notre lâcheté toutes les complaisances que nous avons pour elle afin de ne considérer comme appartenant à la vie la plus noble du moi que l'exercice de l'activité intellectuelle et de l'activité volontaire. Il faut reconnaître sans doute que, si l'affectivité ne consistait dans rien de plus que dans un retour sur soi et dans cette sorte de retardement de l'action rempli par la jouissance ou par la souffrance, elle contredirait notre vœu spirituel le plus profond qui est d'avancer toujours. Ce qui explique suffisamment les critiques dont elle est l'objet. Mais en réalité sa portée est beaucoup plus grande, du moins si elle trace une sorte de ligne frontière entre ce qui est nous et ce qui n'est pas nous, entre notre activité et notre passivité, entre ce que nous avons et ce que nous cherchons : car c'est à travers cette ligne frontière que se produisent toutes mes communications avec ce qui me dépasse. Elle traduit toutes les influences, mais aussi tous les dons que je reçois. Il n'y a pas un seul état affectif, même le plus douloureux, qui ne soit pour moi un apport, qui n'ajoute à tout ce que mon activité isolée était capable de me fournir, qui ne contribue à l'élargissement et à l'enrichissement de ma conscience.

Un être qui serait une activité absolue serait Dieu ; un être qui serait une passivité absolue serait une chose. Mais l'affectivité n'est elle-même passivité qu'à l'égard d'une activité que j'exerce et qui, me portant au-devant des choses, m'astreint à écouter la réponse même qu'elles me font. Ce mélange d'activité et de [117] passivité se trouve déjà dans le plaisir et dans la douleur, que je suis obligé de subir, mais sans être dispensé d'accomplir l'acte même de souffrir ou de jouir. Il se rencontre à plus forte raison dans le désir, que je retrouve à tous les niveaux de la conscience, qui pénètre et anime l'âme tout entière, aussi bien dans la recherche de la vérité scientifique que dans l'élan de la vie religieuse. On ne peut même pas dire du désir qu'il est asservi au plaisir qu'il convoite et à la douleur qu'il repousse : car nous savons bien, comme on l'a montré souvent, que le plaisir et la douleur sont les suites du désir et les marques de son succès ou de son échec, plutôt que les mobiles qui le déterminent.

Bien plus, si le désir est le sentiment d'un manque qui cherche à se remplir, il tend plutôt vers la possession de l'objet qui provoque le plaisir que vers le plaisir même. Et peut-être la distinction fondamentale entre les esprits superficiels et les

esprits profonds réside-t-elle en ceci que, pour les premiers, c'est le plaisir qui compte et pour les autres, l'objet même dont ce plaisir dépend : de telle sorte que le désir ne changerait pas de direction si, par une mystérieuse anesthésie, ce plaisir venait à lui être retiré. Car il cherche la possession de l'être, plutôt que de l'état qui en est le signe ; et il est prêt à acheter cette possession au prix même de la douleur. Il y a donc une dialectique de la vie affective qui étudie les rapports du désir avec le plaisir et la douleur, leurs corrélations et leurs discordances, et la naissance d'un plaisir ou d'une douleur d'un nouvel ordre quand le désir, au lieu de se régler sur tous les états que nous avons éprouvés jusque-là, nous oblige à les dépasser. Ainsi la conscience affective n'est pas seulement accueillante et réceptive : elle porte au centre d'elle-même une activité toujours tendue vers une passivité qui lui répond, qui l'explique et qui l'achève.

V

[118] L'affectivité nous découvre, dès le seuil même de notre vie, le secret de notre intimité individuelle, c'est-à-dire de cette solitude subjective dans laquelle chacun de nos mouvements intérieurs exprime pourtant de quelque manière notre liaison avec l'univers. Ici, tout acquiert la chaleur et la vibration de la vie ; tout devient objet de préférence ; tout est recherché ou repoussé, aimé ou haï. À chaque instant et jusque dans les plus petites choses, il y va de tout notre être et notre destinée même est en jeu. Alors se produit pour nous la révélation de la valeur. Et l'on peut dire que la valeur prend toutes les formes et tous les degrés suivant les différents plans de conscience sur lesquels nous décidons de nous établir. Elle oscille tout entière entre deux pôles opposés : un pôle inférieur où elle reste assujettie au corps qui lui donne son agrément, un pôle supérieur où elle subordonne à des fins spirituelles tous les objets antérieurs de notre attachement ; il arrive même que ceux-ci doivent lui être sacrifiés. Car c'est le caractère distinctif de l'échelle des valeurs de nous obliger à rejeter les valeurs plus basses à mesure que nous découvrons des valeurs plus hautes, et de déconsidérer les premières dès le moment que, après avoir été des moyens, elles deviennent des obstacles à notre ascension. Dès lors on voit très bien comment l'affectivité, si elle ne peut pas être dissociée de la valeur, n'enregistre d'abord que les alternatives de succès et

d'échec de notre activité corporelle : c'est qu'elle n'est encore qu'imposée et subie. Mais elle devient peu à peu le pur écho de notre activité spirituelle, qui apparaît ainsi comme créatrice de la valeur elle-même et de tous les sentiments [119] qui l'accompagnent. Elle produit alors en nous cette réconciliation de toutes les puissances de la conscience qui s'exprime par le mot aimer.

Dès lors, si le propre de l'intelligence et de la volonté, c'est de me faire sortir de moi-même afin de me permettre de prendre possession de l'objet, soit par la représentation, soit par l'action, on ne peut plus se borner à définir l'affectivité comme le retentissement purement subjectif de ces deux opérations. Ce serait là méconnaître son essence la plus profonde : toutes les fonctions de la conscience sont si étroitement liées entre elles que l'affection est inséparable aussi bien d'une certaine connaissance dont l'intelligence proprement dite est incapable, que d'un élan de l'activité qui est irréductible à une démarche volontaire.

Le plaisir par exemple n'est pas seulement un état agréable que nous cherchons à maintenir en nous en disant : « cet état n'est qu'à moi et me permet de me séparer de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de tout ce qui n'est pas moi ». Ceux qui ferment les yeux pour le goûter comme un état du moi pur ne savent pas ce qu'ils font : ils le dénaturent et compromettent sa qualité. Le plaisir crée une communication subtile entre l'être qui l'éprouve et l'objet qui le produit. Il nous permet d'atteindre à l'intérieur du réel des éléments qui échapperont toujours à l'intelligence : il atteste entre lui et nous une profonde et mystérieuse affinité. On peut faire la même remarque en ce qui concerne la douleur. Pour une intelligence pure, il n'y a pas de douleur : mais faut-il admettre que la douleur résulte de l'action exercée sur nous par un objet indifférent et dont la rencontre fortuite suffit à produire dans l'âme une blessure ? En réalité la douleur ajoute à la simple connaissance. Je souffre toujours de quelque chose et il n'y a pas de douleur sans raison. La douleur révèle une contradiction entre ce que je m'attendais à trouver dans les choses et ce [120] que j'y trouve en effet ; et ce qu'elle m'oblige à trouver, c'est la présence d'un élément qu'elle est seule à pouvoir découvrir, qu'aucune description ne me permettra de saisir et qui met en jeu mon intérêt le plus personnel et le plus profond.

Loin d'opposer par suite l'affectivité à l'intelligence en se fondant sur cette observation que l'affectivité sent tandis que l'intelligence juge, il faut dire au contraire que le sentiment implique toujours sur les êtres ou sur les choses ce ju-

gement même que nous appelons un jugement de valeur et qui échapperait toujours à l'intelligence, si elle était réduite à ses seules ressources. Ce jugement montre, selon une expression populaire, que je commence alors seulement à être intéressé par la réalité, c'est-à-dire, au sens le plus fort que je puisse donner à ces mots, à y prendre part. Un aspect de la réalité me devient présent que je ne pouvais pas percevoir autrement et qui m'apparaît comme en rapport avec une activité que je voudrais exercer.

À cet égard il importe de distinguer le plaisir et la douleur que je reçois par les choses du plaisir et de la douleur que je reçois par les autres êtres. Les choses perçues n'expriment que la surface du réel, et n'ont de rapport qu'avec mon corps ; mais qu'elles m'affectent, cela suffit à leur donner une vie qui entre en contact avec la mienne. Elles ne sont plus un simple spectacle. Elles commencent à s'animer. Elles acquièrent une signification et presque une intentionnalité, comme on le voit dans la représentation esthétique qui est toute chargée d'émotion, par opposition à la représentation scientifique qui ne dépend que de la raison. Ici le sentiment que j'éprouve n'est pas seulement déterminé par les choses, mais symbolisé et pour ainsi dire incarné par elles. Il les transfigure, il en fait des témoins de notre propre vie qui nous révèlent à nous-mêmes en nous découvrant une [121] parenté vivante entre le réel et nous. L'intelligence nous permet de décrire les formes et les contours et, comme le dit Descartes admirablement, elle pense le monde par « idées claires et distinctes » : le monde devient ainsi pour moi un système que je construis pour le mieux contempler. Mais ces formes et ces contours que la science moderne a fini par dissoudre dans une poussière d'éléments qui obéissent seulement aux lois de la probabilité, l'artiste leur restitue une valeur incomparable en les obligeant à épouser le dessin de ses mouvements et de ses sentiments à la fois.

Cependant un autre être est un autre moi ayant une intimité comme moi, pourvu comme moi de conscience et d'initiative ; tout ce que je lui verrai faire, tout ce que je lui entendrai dire va produire en moi tantôt un sentiment de sympathie et une volonté de coopération qui m'obligent à m'associer à son action, tantôt un sentiment de désapprobation ou d'antipathie qui m'obligent à la combattre afin d'en ruiner l'efficacité. Tant il est vrai que la conscience des autres hommes prolonge la mienne et que je cherche à réaliser en eux et à travers eux toutes les fins que je poursuis moi-même (les plus basses comme les plus hautes) en réalisant

avec eux les mêmes alliances et les mêmes conflits qui se produisent déjà dans mon expérience intime et solitaire entre les différentes puissances de ma propre conscience.

On comprend alors qu'à la limite un simple échange d'idées avec un autre puisse garder un caractère en quelque sorte abstrait et anonyme. Mais dès que la moindre de ses paroles commence à m'émouvoir, soit comme une promesse, soit comme une menace, alors la gamme des états affectifs devient pour moi une suite de touches révélatrices, une sorte de clavier qui me découvre autant de modes de communication entre lui et moi. Il n'est plus une chose et devant lui je ne me borne plus à subir. Un dialogue commence [122] entre nous dont nous ne pouvons prévoir l'issue et qui nous apporte toujours à l'un et à l'autre quelque nouvelle découverte.

Avant que le réel commence à susciter en moi un sentiment, je peux bien le décrire, mais il est pour moi dépourvu de sens. Il n'a ni valeur esthétique, ni valeur morale. Le propre du sentiment, c'est de les faire apparaître. Plus la vie affective est riche, complexe et délicate, plus le réel acquiert pour moi de profondeur, de diversité, de résonance humaine et divine à la fois.

Mais ne pourrait-on pas imaginer une conscience qui serait exclusivement affective, une conscience très simple et très sensible dans laquelle la représentation intellectuelle du réel reculerait ou cesserait de compter, et pour laquelle le monde se réduirait à un ensemble d'émotions éprouvées, de plaisirs et de douleurs ressentis, de désirs naissants tantôt satisfaits et tantôt contrariés ? Une telle conscience pourrait être soit fruste et brutale, soit subtile et raffinée. Mais en elle la notion d'un objet comme tel, c'est-à-dire comme indépendant du moi, s'évanouirait. Au lieu d'objets, il n'y aurait plus dans le monde que des centres d'intérêt, il n'y aurait plus rien dans le monde qui fût indifférent pour elle, qui ne fût pour elle une réponse ou un appel, et avec quoi elle ne restât sans cesse unie par des relations de valeur.

Un tel tableau ne permet plus de déconsidérer l'affectivité en disant qu'elle est partielle alors que l'intelligence est l'impartialité elle-même. Partielle, oui, elle l'est, mais de manières bien différentes : dans ses formes élémentaires, ce qu'elle nous révèle, c'est l'agréable et le désagréable et, au meilleur compte, l'utile et le nuisible ; mais dans ses formes les plus hautes, c'est, si l'on peut dire, certaines

différences hiérarchiques qui intéressent le cœur même du réel, qui expriment son essence ou son rapport avec [123] l'Absolu, auquel l'individu se subordonne, loin de chercher à retrouver en elles l'ordre de ses préférences propres.

On peut bien admettre sans doute qu'il subsiste toujours dans les valeurs les plus hautes une relation avec l'opposition primitive du plaisir et de la douleur ; mais il faut alors étendre et relever à la fois la signification habituelle que l'on donne à ces deux mots afin de leur permettre d'embrasser ces joies et ces souffrances de l'âme, dont on peut se demander si elles ne sont pas opposées aux plaisirs et aux douleurs du corps, dans leur nature aussi bien que dans leur origine. Bien plus, si l'on compare non pas seulement les hommes les uns aux autres, mais les états de notre propre moi au cours de son histoire, alors on s'aperçoit que ce ne sont jamais les mêmes choses qui provoquent en eux ni qui provoquent en nous du plaisir ou de la douleur. Il y a des douleurs vives qui s'atténuent, des douleurs bénignes qui s'aigrissent, des plaisirs ardents qui deviennent indifférents ou qui finissent par produire de la répulsion, des plaisirs modérés qui s'enflamment. La ligne de démarcation entre le plaisir et la douleur ne passe jamais au même endroit. On peut dire que la qualité des plaisirs ou des douleurs que nous sommes capables d'éprouver marque le degré de notre propre développement et pour ainsi dire l'état qu'il est parvenu à atteindre.

Pour l'intelligence, toutes les choses sont sur le même plan. Elle considère du même regard tous les aspects de la réalité. Mais dès que l'affectivité intervient, on voit apparaître dans le monde cette différence de niveau qui nous oblige à mettre les uns plus hauts et les autres plus bas. Ainsi nous voyons s'introduire un ordre nouveau que nous pourrions appeler vertical ou ascensionnel par opposition à l'ordre horizontal ou spectaculaire. Et ce mot même de vertical montre bien sans doute que cet ordre ne peut être réalisé que par une activité que nous exerçons et [124] même par un effort que nous dépensons ; de telle sorte qu'on ne peut sans doute le découvrir sans contribuer à le faire régner. La plus grande erreur dans laquelle nous puissions tomber, c'est de penser que la valeur est un objet que l'on contemple, alors que c'est toujours une action à faire et une pratique à observer.

[125]

Deuxième partie : La puissance de sentir

Chapitre VIII

Confrontation de la sensibilité et de l'intellect

I

[Retour à la table des matières](#)

C'est en s'opposant l'une à l'autre que la sensibilité et l'intelligence nous révèlent le mieux l'originalité et la solidarité de leur double fonction. Car le rôle de l'intelligence est de nous faire sortir de nous-mêmes. Elle est en droit universelle et cherche à nous faire connaître tout ce qui est. Elle engendre une connaissance qui, à mesure qu'elle progresse, acquiert de plus en plus d'ampleur, de précision et de clarté. Elle tend en quelque sorte à nous effacer devant la vérité : mais il n'y a aucun objet qu'elle nous permette de saisir, cet objet serait-il nous-mêmes, autrement que sous la forme d'un spectacle, d'une représentation ou d'une idée. Elle cherche seulement à nous en donner une image. Ainsi elle gagne en étendue ce qu'elle perd en actualité. Elle nous donne la virtualité de l'être et non point sa réalité.

Au contraire, la sensibilité nous met en présence de la réalité de notre propre moi, dont toute l'essence s'épuise dans ce qu'il éprouve, dont il est impossible de jamais faire un objet ou une idée et qui ne peut regarder comme de simples apparences les touches secrètes qui viennent l'affecter. Dès qu'il ne consent plus à se

laisser séduire et divertir par les aspects [126] pittoresques du monde environnant, le moi reconnaît tout de suite qu'il n'a de véritable contact avec la réalité que par les ébranlements qu'elle est capable de lui donner. Le propre de la sensibilité, c'est de créer dans les choses un intérêt vivant qui nous porte à les aimer ou à les haïr, à les rechercher ou à les fuir. Elle ne semble nous replier sur nous-mêmes que parce qu'elle découvre à l'intérieur de tout ce qui est une vie cachée avec laquelle elle nous fait communier.

Mais si la sensibilité et l'intelligence contrastent l'une avec l'autre comme l'individuel et l'universel, comme l'éprouvé et le pensé, comme l'actuel et le virtuel, il faudra qu'il y ait un principe qui les relie et qui leur permette pour ainsi dire de s'interpénétrer. Ce principe est l'activité : l'activité est médiatrice entre la sensibilité et l'intelligence. Elle a besoin de se représenter le réel sous une forme virtuelle et possible : car si elle ne se le représentait pas, elle ne serait ni éclairée ni sollicitée ; mais s'il était déjà actuel elle ne trouverait pas à s'exercer : il faut donc que l'intelligence lui propose toujours une fin à réaliser et un objet à aimer.

L'activité est la source même de notre vie. Un être qui n'agirait pas ne serait qu'une chose. En agissant, l'être produit un effet visible, détaché en quelque sorte de lui-même et capable, en portant son intention la plus secrète, de modifier l'univers et d'atteindre les autres êtres. Mais l'action n'entre en jeu que par la conscience que nous avons de notre insuffisance, de la distance qui sépare toujours en nous la puissance de son exercice et le désir de sa possession. L'activité est toujours tendue vers un état capable de la satisfaire. Et il faut que l'intelligence lui en donne une possession idéale avant que la sensibilité lui en donne ensuite une possession réelle.

Mais une vision purement contemplative du monde [127] est incapable de nous contenter. L'intelligence a beau nous faire passer peu à peu d'une représentation subjective, imparfaite et illusoire, à une représentation plus fidèle, plus complète et qui devient valable pour tous les hommes, nous ne pouvons accepter que le réel reste pour nous un spectacle pur, car nous sommes mêlé à lui, nous contribuons à le faire, et il éveille toujours en nous le sentiment de notre responsabilité à son égard. Or la joie et la douleur donnent précisément à chaque événement une signification par rapport à nous et l'associent à notre destinée personnelle. La sensibilité introduit dans la conscience une préférence ou une option qui s'imposent d'abord à nous malgré nous et où se trouve, comme on l'a montré,

l'origine de toutes les distinctions même les plus subtiles que nous pouvons établir entre les valeurs. Or afin que le mot de valeur puisse recevoir le sens le plus beau pour la conscience la plus complexe et la plus exigeante, il faut que la conscience la plus spontanée et la plus innocente trouve déjà au fond d'elle-même l'expérience sensible d'un plaisir qui la comble et qu'elle ne peut que désirer et aimer, d'une douleur qui la meurtrit, mais qui l'oblige à tendre déjà toutes ses forces pour être capable de la supporter et de la dépasser.

Dès lors on ne peut plus opposer la sensibilité à l'intelligence comme si elles étaient deux facultés rivales dont chacune s'accroîttrait aux dépens de l'autre. Et même, tant qu'elles s'opposent, aucune d'elles ne peut atteindre sa véritable perfection. Dans l'extrême pointe de l'esprit, il devient impossible de les discerner. Chacune d'elles prépare et achève le mouvement que l'autre semble commencer. La sensibilité a tant de délicatesse et de pénétration qu'elle nous rend attentif aux moindres altérations du réel et projette en elles la lumière la plus vivante et la plus mobile. Et l'intelligence est si prompte, si souple et si docile, [128] qu'au lieu de nous donner une simple image des choses, elle nous découvre leur véritable présence, à la fois personnelle et sensible.

II

L'intelligence cherche à obtenir une représentation du monde, qui est d'abord globale et confuse, qui devient graduellement plus subtile et plus distincte, jusqu'au moment où elle arrive à se donner à elle-même ce monde qui lui était d'abord donné, c'est-à-dire à le construire. La sensibilité au contraire m'enracine dans la vie et me donne le sentiment d'y participer d'une manière personnelle et privilégiée : elle fonde ma propre subjectivité qui disparaît avec elle.

L'intelligence est toujours en quête de l'objet ; elle s'astreint à garder devant lui une parfaite impartialité, une stricte indifférence. Mais la sensibilité ne s'intéresse dans l'objet qu'à son rapport avec nous ; elle est une partialité toujours présente qui commence par une préférence, mais reconnaît à la fin entre les choses une différence de valeur et fonde entre elles une hiérarchie.

Mais la conscience est indivisible et entre toujours en jeu tout entière : aussi l'intelligence et la sensibilité ne cessent jamais de se soutenir et de se pénétrer. L'intelligence la plus parfaite est aussi la plus sensible à la réalité. La sensibilité la plus parfaite nous donne des choses une sorte de présence pure.

Malgré tout, l'intelligence et l'affectivité semblent s'exercer dans des domaines différents. Car nous considérons le plus souvent l'intelligence comme la faculté de connaître le monde de l'espace, qui est formé d'objets juxtaposés les uns aux autres dont elle [129] cherche à déterminer les relations. Elle le figure par des symboles et passe par degrés de la représentation géométrique des choses à leur représentation algébrique. Or la sensibilité se détourne au contraire de cet objet qui a une existence hors de nous et que l'intelligence veut mettre sous sa dépendance. Elle replie la conscience sur elle-même, la rend attentive à tous ses ébranlements, à ces grandes oscillations qui la font passer de la joie à la douleur, à l'opposition toujours variable entre ce qu'elle cherche et ce qu'elle possède. Toutefois il est impossible de séparer l'intelligence du désir et du plaisir de connaître, des émotions que lui donne le succès ou l'échec, comme il est impossible d'imaginer aucun état de la sensibilité qui ne nous apporte sur l'univers quelque nouvelle lumière.

Bien plus, si l'on songe que l'intelligence ne se sert de l'abstrait que comme d'un moyen pour atteindre le réel dans sa richesse individuelle et concrète, que le construit ne peut être détaché du donné, et que le donné, c'est la sensation qui nous le donne, que la sensibilité enfin, loin de nous enfermer dans la subjectivité pure, réside dans un ensemble de touches par lesquelles le réel nous révèle sa présence et son rapport avec nous, alors on peut dire que c'est l'alliance de l'intelligence et de la sensibilité qui forme la conscience elle-même en tant qu'elle est le point de rencontre de notre propre intimité et de la totalité du réel. L'intelligence n'est pas une faculté purement formelle ; elle est une lecture que nous faisons à l'intérieur du réel, qui commence avec la sensation et se poursuit jusque dans l'émotion esthétique.

Dira-t-on que le propre de l'affectivité, c'est de nous faire connaître les autres êtres, comme le propre de l'intelligence serait de nous faire connaître les choses ? Car si nous connaissons les autres êtres, ce n'est pas par une connaissance conceptuelle, c'est par une [130] connaissance que l'on peut bien nommer intuitive, mais peut-être parce qu'elle implique un don de sympathie qui, au lieu de re-

quérir l'intelligence, la surpasse et la rend inutile. Toutefois la sympathie n'est pas cette affectivité repliée sur elle-même et exclusive qui, au lieu d'appeler le secours de l'intelligence l'ignore et la repousse, qui n'est attentive qu'aux ébranlements qu'elle reçoit, dans lesquels elle se complaît et par lesquels elle risque toujours de se laisser aveugler. Il en est de l'affectivité comme des autres fonctions de la conscience qui ne produisent en nous que des ravages lorsqu'elles prétendent s'exercer isolément, ou même aux dépens de toutes les autres. La sympathie n'est une voie d'accès vers la conscience d'autrui que lorsqu'elle est une affection maîtresse d'elle-même et pénétrée de lumière, où le moi ne s'intéresse pas d'abord à l'état qu'il éprouve, mais à signification, c'est-à-dire à l'être même qui le produit, et à son rapport avec lui. Alors l'intelligence et l'affectivité viennent se rejoindre : la première cesse de se réduire à une abstraction pure et la seconde à une commotion pure ; elles se fondent l'une avec l'autre dans une communication actuelle avec tout ce qui est. C'est là le sens que l'on trouve dans des expressions comme « le don ou la pénétration psychologique », « le sentiment de la réalité », « une intelligence sensible », où la distinction entre les deux fonctions se trouve abolie et dépassée.

Le rôle de la connaissance, c'est de nous donner une représentation de tout objet qui peut exister dans le monde, mais l'acte qu'elle accomplit est destiné à susciter une réponse que le réel doit lui faire. Or cette réponse doit être reçue par nous ; elle l'est par l'affectivité, qui remplit une attente de la conscience et dont on voit, par l'exemple du sentiment de l'évidence, qu'elle accompagne toute possession que l'intelligence est capable de nous donner.

[131] Encore faut-il rappeler que la sensibilité est toujours différentielle, que, dans la mesure où elle devient plus délicate, elle fait toujours apparaître dans le monde des différences nouvelles. Au contraire, on regarde presque toujours l'intelligence comme la faculté d'unifier, c'est-à-dire précisément de réduire les différences. Mais le discernement, c'est-à-dire la faculté qui distingue, mesure aussi l'acuité de l'intelligence. Pour un œil assez pénétrant, il n'y a rien qui soit semblable à rien. Alors la ligne de démarcation entre l'intelligence et la sensibilité s'atténue et s'efface. Sans doute, il arrive que la sensibilité me rende attentif à des différences que l'acte le plus subtil de l'intelligence ne me permettrait pas de percevoir : mais alors elle prolonge cet acte, au lieu de le contredire. De même, on ne peut pas dire que la sensibilité soit étrangère à toute opération de synthèse qui

reste pourtant le propre de l'intelligence : car la perception de la différence suppose une comparaison entre les deux termes qui diffèrent, qui n'est possible que dans l'unité même de mon être affectif. Ainsi on peut bien dire, pour maintenir une opposition qui est classique que c'est l'affectivité qui apporte les différences et l'intelligence qui apporte leur unité ; mais l'unité et les différences ne peuvent pas être posées d'une manière indépendante et, dans la moindre démarche de l'intelligence ou de la sensibilité, on les retrouve liées.

Si maintenant, en rappelant que la passivité est le caractère distinctif de l'affectivité, on voulait la comparer à l'argile qui subit des empreintes, la fausseté d'une telle comparaison éclaterait aussitôt ; par une sorte de paradoxe, elle conviendrait mieux à l'intelligence, en tant qu'elle subit l'action des objets et qu'elle nous en donne l'image. Car il appartient précisément à la sensibilité de nous empêcher de demeurer inerte, de nous obliger à réagir avec tout notre être, dès que nous sommes effleuré par le moindre [132] contact. Elle n'est donc pas exclusivement réceptive, elle ne se borne pas à subir l'influence soit des choses, soit des personnes qui nous entourent ; elle tend à créer entre nous et elles une relation de vivante réciprocité. De l'être le plus sensible, il faut dire que tous les objets qui sont dans le monde sont capables de l'émouvoir : il accuse la communauté de nature qui existe entre le monde et lui. Sans l'affectivité, le monde me demeurerait étranger. C'est elle qui me fait sortir de moi-même au moment où elle me fait entrer plus profondément au cœur de moi-même. Elle me découvre ma propre intimité, mais en tant qu'elle est solidaire de l'intimité de tout l'univers.

III

On peut reconnaître une symétrie entre le progrès de la vie intellectuelle et le progrès de la vie affective. Et même elles ont une origine commune. La vie intellectuelle commence par une appréhension immédiate des choses qui nous découvre seulement leur rapport avec nous, l'usage que nous pouvons en faire : et à la fin, le propre de la connaissance scientifique, c'est de considérer les objets non plus par rapport à nous, mais par rapport aux autres objets, de convertir une connaissance qui n'est valable que pour nous en une connaissance qui est valable pour tous. Il se passe quelque chose du même ordre dans la vie affective, malgré

le paradoxe apparent : car il semble que l'affectivité n'intéresse jamais que nous-mêmes. Pourtant, si les états dont elle nous donne l'expérience n'ont de sens d'abord que pour nous seuls et s'ils n'expriment rien de plus que le profit que nous pouvons tirer des choses, à mesure que notre conscience s'affine, nous sommes affectés par la valeur qui est [133] indépendante du profit. Et le caractère original de la valeur, c'est aussi qu'elle a un sens pour tous et non pas seulement pour moi.

Ainsi, de même que la connaissance, qui était d'abord absorbée dans les sensations, est obligée de s'en délivrer pour atteindre l'objet, ce qui est l'acte propre de la pensée, de même la vie affective, qui était d'abord confondue avec le plaisir, cesse d'en être esclave quand elle découvre la valeur : et le désir fait place au vouloir. Nous ne nous contentons plus de subir le plaisir comme nous l'avions fait d'abord : ou plutôt il se change en une joie que nous créons par notre acte propre. Il ne faut pas s'étonner qu'au stade de la valeur, tous les plaisirs, toutes les douleurs que nous pouvons éprouver aient en droit une signification universelle ; au lieu de n'intéresser que notre conscience séparée et solitaire, ils tendent toujours à produire une communion entre tous les êtres.

Il n'y a point de conscience sincère qui ne finisse par reconnaître qu'elle n'est pas elle-même le foyer et le repère de toutes les valeurs, ou, en d'autres termes, qu'il y a au-dessus d'elle des valeurs qui la jugent, au lieu qu'elle décide elle-même de toutes les valeurs. Le propre de la valeur, c'est qu'au lieu d'exprimer l'arbitraire de notre choix, elle le règle : elle traduit ce que nous ne sommes pas plus que ce que nous sommes, semblable en cela à l'objet qui surpasse toujours la sensation que nous en avons. Au lieu de se conformer à notre nature, elle exige que nous lui conformions notre nature.

Il y a dans le monde de la connaissance et dans le monde de l'affectivité une option qui produit un renversement extrêmement remarquable : d'une part, il faut que j'opte entre la vérité de ce que je vois et la vérité de ce que je pense, et qui contredit ce que je vois, d'autre part il faut que j'opte aussi entre mon intérêt égoïste et une valeur qui le dépasse et qui le [134] refoule. De même que la connaissance scientifique m'oblige à abandonner le centre de perspective défini par la place que j'occupe dans le monde pour obtenir une représentation qui ne m'est pas donnée, que je suis astreint à construire, mais qui idéalement doit être la même pour tous, de même la vie spirituelle m'oblige aussi à abandonner cette

référence au corps qui est le fondement de tous les plaisirs sensibles, pour poser une valeur qui n'est pas immédiatement sentie, qui est une exigence plutôt qu'une expérience de la conscience, et par rapport à laquelle j'accepte d'être moi-même jugé.

Le propre de l'affectivité doit être de s'élargir indéfiniment au delà de mon intérêt propre afin de me faire pénétrer dans l'univers de la valeur. À ce moment naissent dans la conscience des sentiments dont je puis dire qu'ils sont désintéressés, comme il arrive au savant de produire une représentation du monde qui n'est la représentation concrète de personne ; et pourtant cette pensée scientifique et sans images l'emporte autant en vérité sur l'expérience commune que la valeur l'emporte en intérêt vivant et profond sur la satisfaction primitive que l'instinct ou le désir sont capables de nous donner. Ces deux sortes de connaissances ou d'appréciations risquent toujours d'entrer en conflit l'une avec l'autre. C'est un conflit entre l'apparence et la vérité, entre le plaisir et la valeur, et qui engendre toujours en nous une joie nouvelle, qui est celle du dépassement, c'est-à-dire du sacrifice. Ainsi je passe graduellement de cette conception selon laquelle le monde entier n'est là que pour me servir, et qui produit sans cesse en moi de nouvelles déceptions ou de nouvelles blessures, à une autre conception selon laquelle ma vie elle-même n'a de sens que parce qu'elle sert un idéal qui est au delà d'elle-même, mais qui ne cesse à la fois de l'enrichir et de la promouvoir.

[135] Tandis que la connaissance intellectuelle ne me permet de saisir le réel que du dehors et comme un spectacle qui m'est donné ou comme un mécanisme sur lequel je cherche à avoir prise, la vie affective au contraire me met en communication avec le dedans même du monde, ou plutôt elle me découvre qu'il a un dedans, comme j'ai moi-même mon dedans. Tout ébranlement affectif intéresse mon activité et constitue, comme on l'a montré, à la fois une réponse et un appel. Il me découvre que je fais véritablement corps avec l'univers, que mon sort est solidaire du sien, que je participe au fond de ma propre intimité à tout ce qui lui arrive. On considère presque toujours la sensibilité comme enregistrant simplement l'action bienfaisante ou destructive exercée sur nous par des choses elles-mêmes indifférentes ou insensibles. Ainsi, au lieu de me faire pénétrer dans l'essence du réel, de m'en révéler un aspect qui échapperait à l'intelligence, elle créerait au contraire entre le réel et moi une sorte de nuage, qui m'empêcherait de le percevoir distinctement : c'est ce nuage que l'intelligence devrait dissiper. Mais

le réel n'est pas seulement une cause qui déclenche en moi certains sentiments, et qui est elle-même sans proportion avec les effets qu'elle produit. Le propre de la sensibilité n'est pas seulement de m'enfermer à l'intérieur de moi-même : c'est aussi de me porter au-devant des choses et des êtres qui m'environnent, de m'unir à eux, de m'obliger à reconnaître entre eux et moi une communauté de vie, une action réciproque de tous les instants.

On aurait tort par conséquent de considérer l'affectivité comme le privilège d'une conscience commençante, et de penser que la conscience doit se défendre contre elle à mesure qu'elle se développe davantage, afin de confier à l'intelligence et à la volonté ce qui dépendait d'abord de l'émotion ou de l'instinct. Il semble tout au contraire que la conscience, à mesure [136] qu'elle acquiert plus de complexité et de délicatesse, voit s'accroître en elle l'aptitude à éprouver de la souffrance et de la joie. Et l'on peut se demander si, dans ses opérations les plus hautes, dans la perception des vérités les plus subtiles, ou dans le discernement des actes les meilleurs, ce n'est pas la sensibilité la plus pure qui est son témoin le plus fidèle.

[137]

Livre III

LA PUISSANCE DE SE FAIRE

[Retour à la table des matières](#)

[139]

Troisième partie : La puissance de se faire

Chapitre IX

Le moi, être qui se choisit

I

[Retour à la table des matières](#)

Quand on se demande quelle est l'essence de la liberté, on est incliné à en faire une propriété, une qualité de l'homme. Ainsi on dira : c'est un fait que l'homme est libre. Mais la liberté ne peut être ni un fait, ni une qualité, ni une propriété. Elle ne peut être en aucune manière intégrée à notre nature. Elle est précisément ce qui ne peut jamais être donné, ce qui ne peut jamais être déterminé, ni qualifié, ce qui n'est jamais tel ou tel, ce qui, loin de jamais faire partie de notre nature, nous permet toujours de l'utiliser, de la renier, de la dépasser.

Aussi est-il préférable de faire de la liberté une simple puissance, le modèle même peut-être de l'idée de puissance. Mais cela ne va pas non plus sans difficulté. Car nous ne pouvons nous représenter une puissance que comme déterminée par rapport à l'acte même qu'elle produit. Nous avons, par exemple, la puissance de marcher quand nous sommes au repos, ou celle de nous souvenir du passé, même quand notre attention se fixe sur le présent. La liberté au contraire est étrangère et indifférente à toute détermination, particulière. Elle n'est pas une puissance, précisément parce qu'elle est supérieure à toutes les puissances et [140] que c'est elle qui en règle l'usage. Il n'est même pas vrai de dire qu'elle est

en nous, car elle est nous, et en même temps au-dessus de nous, puisque c'est elle qui nous permet de nous faire.

Il y a des êtres dans le monde qui n'agissent jamais que par des sollicitations extérieures. Faut-il dire que la liberté est en eux et qu'elle reste muette ? Peut-on dire qu'elle est là comme un pouvoir inemployé et qu'ils refusent de mettre en œuvre, soit par paresse, soit par ignorance ? C'est introduire entre la liberté et l'être libre un divorce incompréhensible. C'est en faire une chose séparée de nous et que nous pourrions arriver un jour à nous approprier. Mais cette liberté n'est rien avant que nous ayons entrepris de la créer. Elle est notre être tout entier, avec la totalité de nos puissances que nous cherchons à affranchir par degrés d'une servitude dans laquelle il risque à chaque instant de retomber ; elle ne fait qu'un avec la responsabilité que nous réclamons à l'égard de nous-mêmes. Dès que notre activité se relâche ou que notre attention commence à fléchir, aussitôt la nécessité nous ressaisit ; dès que nous cessons de lui demander les instruments même de notre libération, c'est elle qui nous enchaîne. Aussi on comprend que l'homme puisse se sentir tantôt libre et tantôt esclave et qu'il n'ait jamais que la liberté qu'il mérite.

Le problème de la liberté déborde infiniment toute spéculation. Il exprime le point même où toute spéculation vient mourir. Car toute spéculation suppose une distinction entre l'être connaissant et l'objet auquel il s'applique. Au lieu que la liberté ne peut être saisie que dans l'acte même par lequel elle s'exerce. Et il ne faut pas demander s'il est possible d'en avoir conscience : car la liberté et la conscience ne font qu'un. Comment serait-on libre en effet et privé de conscience ? Et de quoi pourrait-on avoir conscience sinon de l'être que l'on se donne à soi-même, en se [141] séparant du monde, mais en tournant vers le monde une initiative qui nous est propre. Les degrés de la liberté et les degrés de la conscience croissent proportionnellement.

Les adversaires de la liberté voudraient qu'elle pût être connue par nous comme un objet. Mais elle n'est point un objet, et c'est pour cela aussi qu'elle résiste à tous les efforts que l'on tente pour la connaître. Car connaître, c'est supposer un terme déjà réalisé, c'est le situer au milieu des autres, c'est montrer la cause dont il dépend. Or précisément, la liberté est toujours un premier commencement : elle n'est point un objet que l'on contemple, puis que l'on enveloppe dans un réseau de relations. Qui veut procéder ainsi à son égard l'anéantit afin de

l'examiner. Aussi tout homme qui argumente argumente toujours contre la liberté. Car nous ne pouvons en prendre possession que dans l'accomplissement de l'acte libre, c'est-à-dire en approfondissant la conscience que nous avons de nous-mêmes au moment où nous commençons à être, ou, en d'autres termes, à intervenir dans l'univers.

Malgré les apparences, il n'y a aucune doctrine qui nie radicalement la liberté. Seulement, elles ne la placent pas toutes au même point. Les matérialistes ne retiennent point d'autre type de la réalité que l'objet, c'est-à-dire ce que l'on peut voir et toucher. Et ils pensent que les différents objets agissent les uns sur les autres selon des lois inflexibles. Mais ces lois, ils veulent encore les connaître et s'en servir ; et la science est pour eux une libre recherche qui ne cesse de créer des hypothèses et des postulats, d'apprécier et de rectifier ses propres opérations, qui n'est possible que par une persévérance continue et qui est toujours exposée au découragement. S'il s'agissait seulement pour l'homme de s'abandonner à la fatalité, il n'y aurait pas besoin de la connaître.

Mais si le matérialisme ne donne jamais une [142] véritable satisfaction à la conscience, qui ne peut pas accepter une doctrine par laquelle la conscience se nie elle-même, il y a peut-être dans toute conscience une inclination naturelle vers le panthéisme, comme si, dans le panthéisme, la conscience s'exaltait au lieu de s'abolir et comme si elle reculait ses limites jusqu'à sentir qu'elle ne fait plus qu'un avec le Tout. Il ne reste alors qu'une seule substance dont nous sommes les modes. Nous sommes donc élevés infiniment haut, puisque nous devenons des parcelles de Dieu, mais du même coup nous sommes rabaissés infiniment bas, puisque nous avons perdu toute indépendance personnelle et même toute existence propre. Pourtant, ici encore, il faut bien qu'il subsiste une ombre de la liberté véritable. Et l'on ne manquera jamais de dire que celui qui connaît l'ordre qui règne dans cet univers, et qui l'accepte et le veut, est souverainement libre. Il faut donc qu'il y ait un moment où il puisse choisir entre la soumission et la révolte.

De même, dans cet intellectualisme qui soutient que c'est l'intelligence qui est la mesure du réel et qu'il y a une nécessité rationnelle qui enchaîne les unes aux autres toutes les formes de l'existence, c'est la connaissance de cette nécessité qui doit produire notre libération. On laisse donc entendre qu'une telle connaissance, il dépend de nous de l'acquérir, et que nous restons responsable de notre ignorance, et par conséquent de notre esclavage.

Cependant, on voit paraître aujourd'hui d'autres philosophies qui ne veulent point que la réalité véritable nous soit révélée par l'objet (comme dans le matérialisme), ni par l'unité du Tout (comme dans le panthéisme), ni par un ordre purement logique (comme dans l'intellectualisme), mais au contraire par la liberté, qui est toujours présente au cœur de l'être, puisqu'elle est le principe même par lequel il se fait. On montrera alors que l'objet n'est jamais [143] pour nous qu'un phénomène, le Tout un idéal, l'intelligibilité une abstraction, mais que le monde est formé par une pluralité de foyers d'activité indépendants les uns à l'égard des autres, c'est-à-dire de consciences libres, qui s'ignorent au moins en partie, qui s'opposent ou collaborent entre elles et dont la réunion forme un tout toujours divisé et dans lequel notre raison s'efforce d'introduire une unité toujours démentie. Comme on l'a dit, « le monde est plein d'îles », dont chacune garde son mystère. L'important est de ne jamais oublier qu'elles sont reliées entre elles par un sol continu que les eaux ont recouvert, qu'elles sont toutes battues par le même océan et qu'il est à la fois l'abîme qui les sépare et le chemin qui les unit.

II

Si un être qui n'est pas libre n'est qu'une chose, on comprend que la liberté soit le seul bien que nous désirions d'une façon absolue. En réalité, elle est au delà de tous les biens, puisque sans elle il n'y a aucun bien qui puisse être nôtre, et dont il nous soit possible de jouir.

Celui qui ne possède qu'elle peut bien se sentir misérable s'il n'a pas assez de courage pour en user. Mais celui qui en est privé sent aussitôt qu'elle surpasse les plus grands biens et qu'il n'y en a point de si haut qui puisse lui être préféré. Il n'y a point de plus grand outrage que l'on puisse faire à un homme que de le traiter d'esclave, du moins si l'on entend par là qu'il accepte de l'être. C'est qu'en abdiquant sa liberté, il abdique en même temps son humanité. Aussi voit-on que le mot de liberté exerce sur tous les hommes une sorte de fascination. Ils peuvent se tromper sur sa nature ; mais ils ne doutent jamais de son excellence ; [144] ils peuvent en abuser, mais non point la corrompre. Tous ceux qui la nient se portent presque toujours vers le pessimisme le plus extrême. Et nous savons bien que la

dignité de chaque être dans le monde est proportionnelle à la liberté qu'il ose revendiquer, et par conséquent au degré de responsabilité qu'il accepte d'assumer.

Nous considérons presque toujours le bien comme un objet extérieur et lointain dont nous pouvons nous rapprocher par degrés et que nous espérons un jour parvenir à posséder. Et ce n'est point par hasard ni par ironie que, dans l'ordre matériel, la richesse, même quand on l'accumule sans la dépenser, nous semble tenir lieu de tous les biens. Car ce que nous aimons en elle, c'est une image de la liberté, c'est le sentiment, à mesure qu'elle s'accroît, de l'accroissement de notre pouvoir à l'égard des choses. Or la disposition de ce pouvoir est notre unique et véritable richesse. Par lui-même, il ne nous donne rien, mais il nous laisse croire qu'il peut tout nous donner. Ainsi on voit l'avare lui-même préférer la possibilité à la possession. Seulement cette possibilité, une fois matérialisée dans la richesse, met précisément la liberté en échec ; et ce qui devait nous délivrer fait notre servitude.

Nous imaginons trop souvent que les biens que nous aimons peuvent nous être donnés ou refusés par le destin. Mais, lorsqu'il nous est favorable, nous pensons qu'il a su reconnaître nos mérites ; lorsqu'il nous est hostile, nous maudissons son injustice. Ainsi nous attendons toujours ce qu'il va nous apporter avec un double sentiment de crainte et d'espérance. Cependant le destin est impuissant à faire notre bonheur ou notre malheur. Car ceux-ci ne consistent point en des choses qu'il peut nous offrir ou nous retirer. Il n'y a pas de bien tout fait qui soit réalisé par avance et qui gratuitement viendrait nous échoir. Aucun bien ne peut être [145] subi comme un état. Car tout bien véritable dépend d'une certaine attitude de l'activité, de la manière dont elle dispose de ce qui lui est donné. Il n'y a rien en nous ni hors de nous dont nous ne puissions faire tour à tour un bon et un mauvais usage, un moyen de nous élever ou de nous avilir. Le bonheur peut luire dans la vie la plus humble et la plus misérable et le malheur accabler celui dont tous les vœux semblent comblés et même dépassés par la fortune. Bien plus, sans la liberté, il n'y aurait aucune différence entre le bien et le mal. C'est elle qui introduit la valeur dans le monde ; et c'est pour cela qu'elle est au delà même de la valeur. On le voit bien par l'exemple du plaisir et de la douleur. Nous cherchons l'un et nous fuyons l'autre par un penchant naturel : mais nul n'oserait pourtant les considérer comme des valeurs véritables. Et chacun sait que, selon l'usage même qu'en fera sa liberté, il pourra transformer la douleur en bien et le plaisir en mal.

Il est donc juste que l'homme, au risque même d'en user mal, mette la liberté au-dessus de tous les biens ; car il ne réside lui-même que là où elle est. Et si elle est l'origine de tous les maux, elle seule aussi est capable de nous donner la possession de tout ce que nous pourrions jamais désirer. Sans elle, tous les biens sont anéantis avant de naître, et, pour ainsi dire, étouffés dans leur possibilité même. Aussi comprend-on facilement que le mot de liberté, jusque dans ses emplois les moins purs, éveille toujours à l'intérieur de la conscience humaine un écho si profond. On comprend aussi qu'il ne puisse point y avoir pour personne de pensée plus difficile à concevoir et qui provoque plus d'humiliation que celle d'un plaisir qui pourrait lui être imposé en surprenant pour ainsi dire son consentement.

Mais ce mot même de consentement exprime admirablement l'acte caractéristique de la liberté. Car il est [146] bien vrai en un sens que, si elle dispose de tout, elle ne crée la matière de rien. On ne peut pas séparer la liberté de ce désir ou, si l'on veut, de cette prière continue par laquelle chaque être demande le secours de tout l'univers et invoque, pour ainsi dire, la collaboration de tout ce qui l'entoure pour se soutenir lui-même dans l'existence. Mais la liberté donne le oui ou le non à cet appel intérieur vers un bien qu'il dépend d'elle d'accueillir plutôt que de produire : seulement, c'est par cet accueil même qu'elle en fait un bien qui nous est propre.

On ne sera donc point choqué de voir qu'au lieu de s'exprimer par un acte arbitraire, indépendant de l'ordre de la création et toujours en révolte contre lui, la liberté trouve sa forme la plus parfaite dans ce que l'on peut bien appeler une servitude si l'on s'en tient à l'apparence, mais qui est si volontaire qu'elle nous délivre de nos limites, au lieu de nous y enclorre. Alors elle ne fait rien de plus que de nous découvrir notre vocation, c'est-à-dire de nous associer à l'éternité d'un dessein qui nous est proposé, et qui pourtant nous dépasse.

Cependant son consentement ne peut jamais être forcé, et si on veut bien réduire la liberté à cette extrême pointe du consentement pur, on pourrait sans difficulté maintenir son caractère absolu et indivisible en montrant qu'on ne peut jamais lui porter atteinte.

C'est là la meilleure preuve de sa réalité, car si le caractère essentiel du réel, c'est de nous résister, ce caractère appartient à la liberté d'une manière beaucoup plus radicale qu'à la matière. On peut bien dire, dans une première vue superfi-

cielle, qu'il n'y a que la matière qui nous résiste. Et elle commence en effet par résister à notre corps. Mais son inertie la rend en même temps parfaitement docile. Elle est l'instrument de notre activité. Elle se laisse modifier à notre gré. Elle cède à notre main et il suffit de concevoir que [147] notre force soit un peu accrue pour que l'obstacle qu'elle nous opposait cesse d'être senti. Mais il n'en est pas ainsi de la liberté. On le voit bien dès qu'elle entre en jeu, même chez l'être le plus simple. Elle est invisible et paraît la fragilité même. Seulement, il suffit qu'elle s'exerce pour rendre inutiles tous nos efforts. Elle est hors de toute prise, invincible et même imployable. Le consentement reste toujours en elle intime et secret. Et tout le monde sait bien qu'elle ne se rend jamais et que, quand je pense l'avoir soumise, c'est le corps que j'ai soumis, mais qu'elle-même s'évade toujours, repliée sur soi, intacte et vierge, comme au premier jour.

On a donc le droit de dire qu'il n'y a qu'une chose qui soit au delà du bien et du mal et que c'est la liberté. Car c'est seulement quand elle agit que l'esprit devient une réalité. Ce qui montre qu'il n'est jamais une chose, si subtile qu'on l'imagine, comme le croient les idolâtres. Par elle-même, la liberté est un pur pouvoir qui ne possède rien, bien que ce soit seulement par elle que le moi puisse parvenir à tout posséder. Toute possession ne pourrait que la limiter, alourdir et gêner son jeu. Aussi se libère-t-elle toujours de toute possession, mais pour convertir en bien et en mal tout ce qu'elle touche et dont elle fait la substance même de notre moi : et elle ne cesse de l'enrichir et de le réformer en le soumettant toujours à de nouvelles épreuves.

III

Si le plus grave péril pour la conscience, c'est de tout laisser faire, de s'abandonner, de se livrer au jeu des forces qui cherchent à l'entraîner, l'usage de sa liberté lui fait courir un nouveau risque. Car nul ne peut découvrir l'initiative qui lui appartient et [148] l'indépendance de son être individuel sans éprouver aussitôt une sorte d'ivresse. Le moi ne se sent délivré de toutes les contraintes que pour se mettre au-dessus de toutes les lois. Il éprouve une exaltation à jouir de sa vie séparée. Tout ce qui est sien possède à ses yeux une valeur infinie. Et il ne regarde comme libres que les actes qui témoignent de ce qu'il y a en lui

d'individuel, d'original et d'unique. Aussi la liberté a-t-elle d'abord une tendance négative et polémique. Pour nous déterminer librement, il semble que nous devions nous déterminer contre autrui, pour mieux nous poser nous-mêmes, que nous devions nous poser différent de tous les autres. Mais nous sommes vite pris à notre propre piège ; car, au moment où nous nous croyons le plus libre, ce sont les sentiments d'autrui qui nous déterminent. Et, par une sorte de paradoxe, il arrive que nous combattons sans avoir rien à défendre.

Pourtant, c'est nous-mêmes que nous cherchons à affirmer contre autrui, ou du moins cette partie de nous-mêmes qui est incapable de faire société avec lui et qui n'accepte avec lui aucune juridiction commune, même celle de la raison. Pour achever son affranchissement, l'individu s'érige alors en absolu. Il recherche en lui avec complaisance les instincts qui sont ordinairement refoulés. Afin d'échapper à la raison, il invoque la gratuité, l'arbitraire ou le caprice de ses décisions. Il pense ainsi se délivrer de toutes les servitudes visibles par lesquelles il était jusque-là enchaîné ; mais c'est pour retomber sous un joug qui l'opprime bien davantage : il est devenu esclave de toutes les impulsions du corps et de l'instinct.

Seulement, il suffit qu'il ait alors l'illusion d'être libre pour qu'aussitôt apparaissent des sentiments de haine et de révolte à l'égard de toutes les valeurs qui cherchent à le discipliner et qui, là où elles subsistent, l'humilient. Alors la liberté devient une revendication de l'individu contre le monde. Car l'existence même [149] du monde limite l'individu et semble témoigner contre lui. L'individu cherche donc sa revanche dans une activité de destruction, qui le met au-dessus même de ce qu'il détruit. Puisqu'il ne veut pas subir la loi du monde, il n'a pas d'autre moyen de lui imposer la sienne. L'activité de destruction est celle qui donne à meilleur compte l'impression de la puissance. Détruire, c'est ne rien tolérer dans le monde qui puisse faire obstacle à l'initiative de l'individu. Et celui qui détruit croit toujours s'élever au-dessus de celui qui construit, comme on l'a montré de la colère du conquérant et déjà de celle de l'enfant. Toutes les grandes choses sont l'effet de petites actions lentes et insensibles qui se sont accumulées au cours du temps et par lesquelles la matière s'est laissé peu à peu dominer et pénétrer. D'un seul coup l'activité destructive les ramène au chaos. Le constructeur s'est débattu au milieu de beaucoup d'obstacles ; il a vaincu beaucoup de résistances ; il a fini par rendre les choses dociles à l'inspiration intérieure ; il les a transfigurées en

œuvres d'art ; son âme même leur est devenue présente. C'est à ce long effort, c'est à cette présence sentie, c'est à cette spiritualisation de la matière que le destructeur réserve tous ses coups. Il faut que tout cela s'écroule en un moment pour qu'il puisse attester dans une sorte de délire sa force et sa liberté. Si la liberté n'est rien de plus que le règne de l'individu, elle est naturellement jalouse de tout ce qui s'est édifié sans lui : elle ne conçoit pas de plus beau triomphe que quand elle l'anéantit.

Il existe une forme de la liberté pour laquelle toute affirmation qui lui est opposée apparaît comme une sorte d'outrage. Elle la frappe aussitôt de suspicion. Et elle ne parvient à s'affirmer elle-même que si elle en triomphe. Cette liberté est aussi vieille que le monde. Elle est celle de Lucifer qui n'a pas voulu accepter l'œuvre créatrice et qui se venge d'en faire [150] partie en introduisant en elle le ver qui la corrompt. Elle se retrouve chez le Méphistophélès de Goethe qui se définit lui-même comme celui qui toujours nie. C'est sans doute que toute volonté est une bonne volonté naturellement inclinée vers l'être et vers le bien ; mais l'orgueil, en lui faisant craindre de s'assujettir, la redresse et la tourne contre sa propre fin.

Il y a une tendance chez presque tous les hommes à identifier la liberté avec l'indépendance. Mais l'indépendance n'est encore qu'une liberté négative. Et, l'être à qui elle suffit n'a fait souvent que changer de servitude. On le voit à la fois par celui qui, pour ne point ressembler à autrui, se trouve obligé de le contredire, par celui qui, pour mieux repousser la loi commune, s'interdit de poursuivre les biens les plus beaux où chacun puise tous les éléments de sa croissance, de sa force et de sa joie, par celui qui, incapable de rien respecter et de rien admirer, reçoit une blessure devant toute œuvre qui s'est faite sans lui et cherche à la détruire afin d'assouvir sa jalousie.

Cependant la liberté négative a un rôle à jouer dans notre vie spirituelle. Seulement, elle en est le commencement et non pas le terme. Il faut savoir *dire non* pour cesser d'être ballotté par les événements et pour acquérir une initiative sans laquelle on est un objet et non point un être. Il faut savoir dire non pour se distinguer des autres êtres, circonscrire sa propre individualité, reconnaître sa vocation et les devoirs mêmes dont on a la charge. Mais cette liberté négative ne peut pas nous contenter. C'est une illusion commune à beaucoup d'individus de penser qu'ils sont d'autant plus forts qu'ils disent un non plus catégorique à toutes les

possibilités qu'ils trouvent sur leur chemin. Mais ce refus réserve une possibilité plus haute qu'ils doivent mettre en œuvre ; il leur impose une exigence plus impérieuse qu'ils doivent satisfaire. On juge de la valeur d'un être au moment où sa liberté [151] négative, et pour ainsi dire défensive, se convertit en liberté positive et agissante. La vraie liberté est toujours créatrice.

Seul est libre celui qui cherche et qui aime la vérité. Car ce mouvement intérieur qui le fait être est accordé avec l'ordre même qui gouverne le monde. Aussi la négation ne peut-elle avoir pour nous de valeur qu'à condition d'être un aiguillon qui nous oblige à chercher une affirmation plus parfaite. Il faut que notre activité redouble de sincérité, de zèle et de tension par la multiplicité même des refus qu'elle ne craint pas d'opposer à tout ce qui lui est proposé. Car il n'y a pas de proposition qui ne contienne une part de vérité. Et quand je lui dis non, c'est pour m'engager moi-même à l'enrichir, à remplacer ce non par un oui qui passe au delà. Aucun non ne doit être un non de guerre dans lequel je coupe les ponts avec autrui pour faire de lui un ennemi que je cherche à faire disparaître. Là où il est légitime, le non est lui-même positif ; il est la contrepartie d'un manque dans l'affirmation elle-même et il demande que ce manque soit comblé. Il est un appel vers une recherche qui doit être poursuivie, c'est-à-dire déjà un commencement de communion où chacun est invité à franchir sa propre limitation, apporte à l'autre son propre message et, voyant une partie de la vérité qui lui a échappé, devient pour lui une sorte de médiateur, où tous deux enfin s'orientent ensemble vers un infini qui ne permet à aucune affirmation particulière de les arrêter et de les satisfaire. La liberté négative, en nous repliant sur nous-mêmes, semble nous séparer du monde : mais cette séparation doit cesser afin de préparer une collaboration qui nous donne accès dans l'intimité même du monde et rompe entre lui et nous toutes les barrières.

C'est que le cœur de la liberté réside dans un acte d'acceptation, dans un oui que nous donnons à l'être [152] et à la vie. Ce oui n'est rien de plus que la conscience de notre participation à ce grand Tout où s'est produite notre naissance, où se poursuit notre croissance. Nous continuons à le dire aussi longtemps que nous gardons l'existence que nous avons reçue et dont les Anciens avaient bien vu que, s'il ne dépend pas de nous d'y entrer, il dépend de nous pourtant d'en sortir. Ce oui est donc toujours présent au fond de nous, même quand nous refusons de le formuler.

Beaucoup sans doute voudraient faire deux parts dans le consentement que la vie leur demande. Ils consentent à tout ce qui s'accorde avec leurs préférences, mais repoussent tout le reste. Peut-on dire qu'il y ait là consentement véritable ? Celui-ci doit être plus généreux : il doit s'appliquer à l'existence tout entière et par conséquent aux conditions mêmes dont elle est inséparable. Parmi elles, il y en a de pénibles et de douloureuses : vouloir la vie, c'est les vouloir aussi. Entendons bien que ce n'est pas s'y résigner, mais c'est coopérer avec elles afin de remplir toute notre destinée. Ainsi, il nous faut accepter le corps qui nous a été donné, avec les servitudes mêmes qu'il nous impose et l'héritage qu'il traîne après lui, le milieu où la Providence nous a placé, l'état de notre fortune, les obligations de notre métier, qui sont toujours un effet à la fois de la contrainte et du choix, et qui sont si dures et parfois même si rebutantes que l'on ne peut jamais dire qu'il y ait de « bon métier », enfin les souffrances mêmes qui nous sont envoyées et qui sont pour nous les épreuves par lesquelles le fond même de notre être est tout à coup mis à nu. Qui accepte la vie, accepte tout ce qu'elle lui apporte sans broncher. Mais la liberté suppose qu'on l'a accepté vraiment, c'est-à-dire par un acte dont on continue à porter la responsabilité et qui a été accompli avec un lucide et tranquille courage. Alors, toutes les récriminations deviennent inutiles. Toutes les plaintes relâchent [153] et avilissent. Elles proviennent toujours d'une comparaison avec autrui : elles portent la marque de la jalousie. Mais la liberté ne se compare pas. Elle ne supporte pas l'intrusion dans la conscience d'un personnage étranger qu'elle envie et qu'elle voudrait substituer à soi. Elle est toujours une démarche très pure par laquelle chaque être, dans le même acte, a conscience à la fois de se trouver et de se faire.

IV

Puisque notre activité est tournée vers un avenir encore indéterminé et qui ouvre devant nous des possibilités différentes, le propre de la liberté, c'est, semble-t-il, de nous permettre d'exécuter entre elles ce choix ou cette option qui convertira l'une d'elles en réalité. C'est ainsi que nous introduisons dans le monde une causalité qui nous est propre et que par elle nous marquons le monde de notre empreinte et contribuons en quelque sorte à l'œuvre de la création.

L'imagination et le désir peuplent d'abord l'avenir inconnu d'une infinité d'actes possibles. Mais ces possibles n'ont point pour nous une valeur égale. Chacun sent bien que, par le choix qu'il fait entre eux, il contribue à déterminer sa propre destinée et celle de l'univers. L'intelligence s'attachera donc à les comparer ; elle cherchera quel est le meilleur, mais sans jamais obtenir à cet égard une parfaite certitude, d'abord sans doute parce que, en passant de la possibilité à la réalité, le parti qui nous avait paru le meilleur doit recevoir certains caractères nouveaux qui échappaient à la pensée pure et qu'elle lui livrera seulement après coup, lorsque l'expérience aura été faite, ensuite, parce qu'il n'y a pas d'acte qui n'entraîne après lui une infinité de conséquences dont il est [154] solidaire, mais qu'il nous est impossible de prévoir. Il y a toujours une distance infinie entre ce que nous voulons et ce que nous faisons ; et il subsiste toujours beaucoup d'ignorance au cœur même de la délibération. Ainsi, l'intelligence ne pourra jamais pousser son examen assez loin pour que le jugement qu'elle porte vienne exactement coïncider avec la décision que la volonté pourra prendre. L'action de la volonté suppose toujours l'action de l'intelligence : mais elle la dépasse ; elle va infiniment au delà. Comme le disent les philosophes, elle franchit l'intervalle qui sépare l'essence de l'existence ; mais, par là, elle ajoute même à l'essence. Il y a en elle un risque à courir qui est son essence même et qu'aucune réflexion ne pourra jamais conjurer. Aussi l'acte volontaire dépasse tous les calculs ; il y a toujours en lui un surplus par lequel l'être qui veut s'engage, c'est-à-dire se donne lui-même. Et c'est en ce sens seulement qu'on a le droit de dire de toute volonté qu'elle est d'abord bonne volonté.

On ne peut donc permettre à la réflexion de se poursuivre indéfiniment. Il y a un moment où elle est pour ainsi dire arrivée à maturité, où une clarté se montre à la conscience, mais qui ne dure parfois qu'un instant et qui s'estompe et disparaît peu à peu si on la laisse passer ou si on veut l'accroître sans cesse. Alors naît le scrupule qui se dévore lui-même, qui brouille le regard et trouble même l'intention. Il cherche toujours une perfection plus grande et met dans cette recherche plus d'amour-propre qu'on ne croit. Mais, pour être capable de saisir le juste point au delà duquel il ne faut point vouloir plus de lumière encore, il faut beaucoup de délicatesse, de mesure et même d'humilité. Savoir s'arrêter à temps est un signe de force et la condition de toute action efficace, comme on le voit chez le savant dans la suite des décimales.

Pourtant tout choix témoigne de notre asservissement [155] autant que de notre liberté. Ou plutôt il n'est qu'une sorte de balbutiement de la liberté. Sans doute, il prétend toujours se justifier par une délibération. Mais pour qu'il y ait choix, il faut qu'aucun parti ne s'impose à nous d'une manière décisive ; et le choix se produit quand la conclusion ne résulte pas des raisons, ni la décision des motifs. Aussi la fin de la délibération est-elle presque toujours précipitée par l'urgence. Le choix n'est souvent que l'acte désespéré de celui qui, ayant à la fois trop ou trop peu de lumière, fait un saut dans l'inconnu. C'est le dernier motif qui l'entraîne, puisqu'il faut que la délibération soit rompue. Quelquefois, c'est l'insuffisance du motif qui nous a apparu ; et nous nous jetons dans le parti contraire seulement parce qu'il en est le contraire.

C'est que l'esprit ne peut pas se nourrir de possibilités pures ; il faut donc qu'il choisisse entre elles. Mais aussi longtemps qu'il a l'impression de choisir en effet, il éprouve un sentiment d'aveuglement, d'insécurité et d'impuissance : son action lui paraît arbitraire comme s'il la livrait au hasard ; dans tous les cas, il pense qu'il se limite lui-même et il garde le regret de tout ce qu'il abandonne. Ainsi il arrive que, dans une conscience très riche, tous les partis possibles apparaissent à leur rang comme ayant une valeur certaine. Elle voudrait n'en sacrifier aucun. Car choisir, c'est refuser ce qu'on ne choisit pas. Et tout choix divise la conscience avec elle-même et ressemble à une mutilation. Dans la simple réflexion sur le possible, il y a sans doute un commencement d'action ; mais on ne veut pas qu'elle s'achève, comme si cet achèvement allait nous retirer plus qu'il ne peut nous donner, c'est-à-dire à la fois tous les autres possibles et la jouissance future de celui-là même qui, en se réalisant, a péri.

Aussi les actes les plus libres, qui sont en même temps les plus parfaits, sont ceux dans lesquels il n'y [156] a plus d'option. La spontanéité qui est en eux ne fait qu'un avec la ratification que je leur donne. Et quand je dis : « Je ne pouvais pas faire autrement », cela peut être en deux sens bien différents. Car tantôt je veux dire que j'ai dû céder, abdiquer devant des contraintes qui m'ont entraîné pour ainsi dire malgré moi : et je repousse alors cette action que je ne regarde plus comme mienne. Tantôt je veux dire que cette action est telle que, bien qu'elle puisse apparaître à un autre comme déterminée par une contrainte extérieure ou par ma nature, je me retrouve pourtant tout entier en elle : elle exclut alors toute autre possibilité et par conséquent toute alternative ; elle traduit sans doute ce que

je suis, mais l'intervalle qui sépare ce que je suis de ce que je veux être est maintenant comblé, soit que ma volonté paraisse s'attacher à ratifier ma nature et à la promouvoir, soit que ma nature déjà transfigurée réponde aux appels de ma volonté et ne fasse plus que la servir. L'opposition de la nécessité et de la liberté est ici surpassée. Et c'est pour cela que je proteste quand on prétend me montrer que je subis une contrainte, car une contrainte ne peut être qu'extérieure à celui qui la subit, tandis que ce que je trouve en moi, c'est une spontanéité intérieure qui traduit l'unité spirituelle que j'ai moi-même conquise.

Ainsi il y a un état de la conscience dans lequel elle est si parfaitement unifiée que le risque qu'elle court ne fait plus qu'un avec la lumière qui l'éclaire et que le don qu'elle fait d'elle-même est inséparable de l'enrichissement qu'elle reçoit. À ce moment, l'être qui agit ne peut plus être distingué de l'acte même qu'il accomplit. Mais alors il ne choisit plus. Au delà de la spontanéité de la nature que le choix avait brisée, il découvre en lui la spontanéité spirituelle dont le choix était pour ainsi dire le prélude. Et le choix ne se produit souvent qu'à la surface même de la conscience : [157] il est la recherche de notre véritable nécessité ; aussi apparaît-il souvent comme une simple oscillation entre une spontanéité naturelle encore très puissante qui cherche à nous entraîner et une spontanéité spirituelle encore très faible, mais qui commence pourtant à se faire jour.

L'acte libre est un acte que je reconnais comme mien et dans lequel j'engage toujours ma responsabilité et mon être même. Je puis le condamner, et alors je me condamne moi-même : mais, loin de le récuser, je le revendique toujours. La liberté n'est pas un choix entre deux actions ; c'est une attitude de tout l'être par laquelle il se choisit lui-même. C'est seulement dans sa forme la plus parfaite que toute hésitation est surpassée et par conséquent tout choix aboli. Même alors l'être est obligé d'agir ; car il ne peut pas se créer lui-même dans la solitude. En lui, il ne se trouve que des puissances ; et le propre de l'action, c'est de lui permettre de les éprouver au contact de tous les objets et de tous les êtres qui l'entourent ; elle l'oblige à franchir le seuil de la pure méditation, à se tourner vers l'univers, qui transforme en lui le possible en réel et qui lui donne tout ce qu'il est capable de posséder en lui rendant au centuple tout ce qu'il fait.

V

On ne peut pas définir la liberté sans l'anéantir, Et pourtant les actes qui dépendent d'elle sont les seuls qui possèdent une signification réelle : car il n'y a qu'eux qui aient été voulus, préférés et choisis, c'est-à-dire qui portent en eux leur propre raison. Les choses les plus familières et même les plus précieuses n'ont de valeur que par rapport à l'usage qu'elle en fait. La liberté, qui est souverainement obscure, est [158] la source de toute lumière. C'est que l'origine de toute chose est dans une puissance qu'on ne peut saisir en elle-même sans la détruire ; car pour la saisir, il faudrait en faire une chose déjà réalisée. Or, la liberté nous fait seulement assister à la naissance de nous-mêmes. Et l'on sait bien que toute naissance est un mystère. Mais cette naissance est bien différente de la naissance naturelle. Car l'être qui naît de la chair n'est qu'un anneau dans la chaîne des effets et des causes ; sa naissance n'est qu'un résultat qu'il se contente de subir ; il n'a point été consulté sur elle, elle n'appartient jamais qu'à son propre passé ; elle ne s'est produite qu'une fois et c'est d'elle que dépend une fois pour toutes son accès dans l'existence. Mais, jusque-là, il n'est qu'un corps vivant qui fait partie de la nature. Seule la liberté fait de lui une personne. Par elle, il se donne l'être à lui-même. Il n'était encore que quelque chose : il devient maintenant quelqu'un. Il entre dans un univers spirituel, mais dans un univers où rien n'est acquis à jamais, où tout est toujours en question et demande toujours à être recommencé, où la naissance est ininterrompue.

La liberté est placée au point de rencontre de deux infinis : de l'infini du passé où nous ne cessons de puiser, mais sans jamais l'épuiser, de l'infini de l'avenir que nous essayons de prévoir, mais sans jamais l'embrasser. En présence de cette double infinité qui s'étend devant lui et derrière lui et dont son action cherche à faire l'unité, l'individu éprouve le sentiment de sa petitesse et de sa misère. Mais ce qui écrase sa nature, relève sa liberté. Le propre de la liberté, c'est, en effet, d'obliger notre être fini à reconnaître sa parenté avec l'infini. Quelle que soit la valeur de l'être individuel, il a toujours une place déterminée dans un jeu de forces qui l'assujettissent. Mais l'idée de limitation contredit l'idée de pouvoir spirituel, qui est l'essence de la liberté. Découvrir en soi un tel pouvoir, [159] c'est

être libéré. Tout objet matériel, si grand qu'on le suppose, est défini, borné, circonscrit. Mais il ne peut l'être que par l'esprit, qui ne peut l'être par rien, puisqu'il est une activité pure et que, partout où elle s'exerce, l'infini lui est présent. Il n'y a point de borne au delà de laquelle l'esprit ne puisse passer : c'est lui qui nous délivre en refusant toutes les bornes que le corps nous impose et en nous faisant pénétrer dans un univers dont l'essence même est d'être sans bornes.

Mais l'infinité est-elle rien de plus que la négation même de toute limitation ? Et le chemin infini dans lequel la liberté nous engage est-il rien de plus que le chemin de l'espérance ? Où trouverons-nous la force de le parcourir ? Peut-on même le découvrir sans éprouver par contrecoup un infini découragement ? Car agir, n'est-ce pas essayer d'êtreindre ? Et là où le chemin est infini, toute étreinte n'est-elle pas impossible ? Trouvera-t-on une consolation dans cette pensée que chacun doit s'arrêter quelque part et que le point où il s'arrête marque justement le niveau qu'il a su atteindre ? Mais quand l'infini reste toujours devant nous, toutes les distances ne deviennent-elles pas égales ?

Il faut donc que l'infinité ait pour nous un autre sens. Elle n'est pas là pour nous proposer un but qui recule toujours. Elle est là, à la fois pour soutenir et pour anéantir la valeur de tous les biens particuliers. Elle ne nous propose de les réaliser, puis de les dépasser, qu'afin de nous obliger à reconnaître la solidarité de notre esprit avec l'acte créateur. En nous, l'infinité est toujours exigence de création. Elle nous permet de remonter jusqu'à un principe qui nous est toujours présent, qui ne peut jamais nous manquer, qui est la raison d'être du monde créé et qui nous demande, pour ne pas être exclu de ce monde, d'y ajouter sans cesse. Mais ce que nous y ajoutons n'est point le but de la liberté ; il n'en est que le moyen. Et [160] nous ne créons jamais rien de visible dans le monde que pour exprimer et pour conquérir l'indépendance même de notre vie spirituelle.

Alors, notre liberté triomphe même du temps, ou plutôt, elle relie le temps à l'éternité. Non seulement elle unit le passé à l'avenir et refond sans cesse notre vie écoulée dans une vie nouvelle, mais elle agit toujours dans le présent et reste contemporaine de tous les instants de la durée, en s'offrant toujours à nous, bien que nous en refusions souvent l'usage. Elle soutient toutes les actions que nous accomplissons dans l'espace ; et le dé-

terminisme, loin de la précéder et de lui imposer sa loi, est le sillon même qu'elle laisse dans le monde une fois qu'elle s'est exercée.

La liberté est un retour à la source, à une force qui est en nous et au delà de nous et qui, dès qu'elle entre en jeu, nous paraît toujours familière et toujours nouvelle. C'est elle que nous retrouvons sans cesse dans le présent éternel où notre vie s'établit, mais que nous oublions sans cesse dès que notre attention se laisse séduire par le contenu de l'instant, et court après une possession illusoire qui lui échappe toujours.

Si la liberté semble requérir pour soutien l'infinité du passé et l'infinité de l'avenir, c'est parce qu'elle domine le temps, et si elle semble en rompre sans cesse la continuité, c'est parce qu'elle introduit en lui un principe qui vient de plus haut et qui seul est capable de fonder sa réalité. On peut donc dire également que le temps tout entier dépend de lui, et qu'il s'insinue lui-même à l'intérieur du temps comme un premier commencement toujours répété. C'est pour cela que, dans chaque acte de liberté, il semble que notre vie tout entière soit remise en question, que rien ne compte plus pour nous que nos nouvelles résolutions. Y a-t-il un seul homme sur la terre qui, honteux de ses faiblesses passées, ne s'éveille chaque matin [161] comme un être nouveau, décidé à gouverner dorénavant sa propre vie, à exercer enfin sa liberté qu'il a trahie jusque-là en cédant au jeu des événements ? On le voit bien dans la conversion, qui, en mettant en jeu nos rapports avec Dieu, est le type le plus pur de l'acte libre. Celui qui se convertit pense toujours qu'il est un esclave qui se délivre. La conversion est pour lui un retour sur soi, mais qui le met en présence d'un Être toujours présent et qui ne cesse de lui fournir la force et la lumière. Dans toute résolution, il y a un sentiment du même ordre ; elle est toujours un changement de front, une rupture à l'égard d'un ordre que nous subissions. Mais au lieu d'être, comme on le croit, une option abstraite, elle est toujours un acte d'union, de confiance et de fidélité à l'égard d'une réalité qui nous soutient et qui nous dépasse. Ainsi, être libre, c'est échapper à la fois à la contrainte qui nous asservit et à la solitude qui nous rend impuissant. C'est découvrir en soi un appel auquel on répond, c'est écouter et consentir.

La liberté a toujours les mains vides. L'acte libre n'est rien, sinon pendant qu'on le fait. Dès qu'il est fait, ses conséquences pèsent sur nous à

leur tour. C'est là le risque qu'il nous fait courir, la gravité qui le marque toujours. Il nous charge d'un nouveau déterminisme dont il faut encore qu'il nous délivre. La liberté met donc notre courage à une dure épreuve. Elle ne nous permet aucun repos. Elle ne peut se prévaloir d'aucune conquête. Elle exclut toute habitude et toute sécurité. Elle nous oblige à nous engager tout entier à chaque instant, à prendre la responsabilité de ce que nous sommes dans une création ininterrompue de notre être même.

En résumé, la liberté se manifeste d'abord comme un pouvoir de dire non à toutes les impulsions du désir et de l'instinct. Alors la connaissance peut naître : elle cherche à nous représenter tout le passé [162] qui s'est déjà réalisé, tout le possible qui nous est offert. Cette double pensée contribue encore à arrêter tous nos mouvements spontanés ; elle est un objet constant d'application pour les consciences les plus délicates et les plus scrupuleuses. Mais, en engageant son activité dans un mouvement infini, la liberté permet à chaque être de se dépasser toujours. Car elle hausse cette activité jusqu'à une source elle-même infinie, qui ne peut jamais nous faire défaut, qui nous permet à la fois de dominer le temps et d'en réaliser l'unité, mais qui nous oblige sans cesse à conquérir notre indépendance spirituelle et à accepter la responsabilité de toutes nos actions sans nous laisser asservir par aucune.

[163]

Troisième partie : La puissance de se faire

Chapitre X

Le moi, être qui s'affirme comme personne

I

[Retour à la table des matières](#)

Toute notre vie spirituelle réside dans la formation de notre personnalité qui n'est possible que par la conquête et l'usage de notre liberté. Il est impossible de séparer l'idée que nous avons de nous-mêmes de l'action de notre liberté. C'est avec la liberté que le moi se dégage de la nature et de la fatalité, qu'il devient dans le monde une source originale d'être et de vie, qu'il réussit à faire siennes ses propres actions et à les justifier.

Le propre de la liberté est donc de fonder notre personnalité, c'est-à-dire de nous permettre de découvrir et d'assumer notre vocation originale à l'intérieur du Tout. Car cela n'est possible qu'à condition que chaque être devienne un *foyer d'initiative*, à condition qu'il sache qu'il y a dans le monde certaines actions qui ne dépendent que de lui et qu'il revendique à leur égard une responsabilité qu'il ne laisse à aucun autre.

Pourtant la personnalité ne peut être identifiée avec la liberté. Celle-ci est un pur pouvoir qu'il est impossible de ne point mettre en œuvre, même

si, par découragement ou par paresse, nous en refusons l'emploi. Mais elle suppose une matière qui lui est fournie par [164] l'individualité. Et la personne est justement la synthèse de l'individu et de la liberté. Elle n'est ni l'un ni l'autre. On ne peut la confondre avec l'individu, qui n'accède pas toujours à la dignité de la personne ; et c'est un mot que le bon sens populaire tend souvent à employer dans un sens défavorable. Car c'est le propre de l'individu d'être séparé de tous les autres, de s'abandonner à la loi de l'égoïsme et du corps, de ne chercher par lui-même aucun commerce avec la raison, aucun accès dans la société des esprits. Mais le propre de la personne, c'est de prendre en main la destinée de l'individu, de l'arracher au joug de l'intérêt et de l'instinct, de lui donner la conscience de son pouvoir créateur à l'égard de lui-même et du monde. L'individualité n'est qu'une chose, un élément de la nature qui subit et retient en lui l'élan même qui le traverse. La liberté brise cet élan, mais l'utilise et le dirige. Seulement elle demeurerait indéterminée et sans forces si elle ne trouvait pas dans l'individualité l'obstacle même qu'elle doit vaincre, les moyens dont elle peut disposer et les matériaux de la tâche qu'elle doit accomplir.

II

Les philosophies s'opposent les unes aux autres par le rôle différent qu'elles attribuent à la personne. Le matérialisme s'associe au déterminisme pour la nier, car, comme on l'a vu, l'être n'est rien de plus dans cette doctrine que le carrefour des influences qui agissent sur lui : le monde est une réunion d'objets et je suis un objet parmi les objets. Dans un sens un peu différent, le panthéisme, en soutenant qu'il y a une loi qui domine le Tout et dont tous les individus sont des expressions particulières, ne laisse à aucun [165] d'eux une indépendance et une initiative propres qui lui permettent de prétendre au rang de personne.

Quelles sont donc les conditions qui font la personne ? Il ne peut y avoir *personne* là où il n'y a pas intériorité, subjectivité et secret de l'être avec lui-même. Mais la personne ne réside pas pourtant dans ce monde invisible dont l'introspection se complaît quelquefois à saisir les nuances

les plus délicates. Un tel monde peut être pour nous un spectacle pur, une suite d'images qui se déroulent devant nous, un pur objet de contemplation, un rêve dont nous sommes absent. Il n'y a *personne* que là où il y a une activité qui permet au moi de se faire lui-même, avec des éléments qu'il trouve déjà en lui, mais par une opération qui ne dépend que de lui. La personne ne fait qu'un avec l'être spirituel : or celui-ci n'est jamais donné, il se construit, il se choisit. Et la personne est toujours une création permanente de soi.

On entend souvent par le mot personnalité une certaine intensité de la vie intérieure, une simple prédominance dans un être de l'activité sur la passivité, qui nous interdit de considérer les démarches qu'il accomplit comme de simples réactions à l'égard des influences qu'il subit et nous oblige au contraire à trouver dans le milieu qui l'entoure une empreinte qui vient de lui. Mais la personne véritable ne réside pas seulement dans cette énergie et dans cet élan privilégiés où la volonté et la nature semblent presque se confondre. Elle est une prise de possession de soi et une production incessante de soi ; et, par conséquent, elle est un idéal à réaliser, une victoire à obtenir ; elle est l'œuvre d'une liberté qui se heurte en nous à des tendances, mais qui, au lieu de les subir comme une fatalité, en fait les éléments mêmes d'une vocation.

Mais cette création de soi ne peut se réaliser que dans la lumière. C'est la lumière qui nous délivre. C'est elle qui nous permet de comprendre le monde [166] et le rôle que nous sommes appelés à y jouer. L'ordre qui règne dans le monde est toujours un ordre inachevé et incomplet. Il demande toujours notre collaboration. C'est que cet ordre réalisé et mécanique n'est qu'un instrument de l'ordre véritable, c'est-à-dire d'un ordre voulu et ratifié par nous. Or le propre de la personne, c'est de prendre à sa charge le monde tel qu'il est afin d'introduire en lui le caractère de la valeur par laquelle il acquiert une intelligibilité plus parfaite et la signification spirituelle qui lui manquait.

On demande parfois quel est le sens de l'univers. Mais la question est mal posée. Car l'univers par lui-même, séparé de l'acte par lequel la conscience se fait, n'a aucun sens. C'est la personne qui, en se créant, lui donne un sens et le justifie. Le sens de l'univers ne fait qu'un avec la direction

dans laquelle l'engage mon activité, quand elle le pénètre et le transforme, par une option qu'elle ne cesse de faire. C'est dire que le sens de l'univers réside dans une fin voulue, choisie et préférée dans laquelle la conscience se reconnaît elle-même et pour laquelle l'univers que nous avons sous les yeux fournit seulement des moyens de réalisation.

Le mot *personne* vient du mot *persona* qui veut dire masque. Or il semble qu'il existe une contradiction entre cette sincérité authentique qui caractérise pour nous la personne véritable et la figure d'emprunt que le mot masque désigne. Pourtant on conçoit comment cette transformation de sens a pu se produire. Le masque tragique était la marque du rôle joué par l'acteur dont il abolissait les traits individuels afin de fixer l'attention du public sur l'être invisible dont la destinée allait lui être représentée. Dans l'optique du théâtre il ne dissimulait que l'accidentel, c'est-à-dire l'interprète, pour témoigner de l'essentiel, c'est-à-dire de la réalité même du personnage dramatique. Or nous sentons bien que, pour nous encore aujourd'hui, [167] le mot personnalité, dans son acception la plus populaire, tend à effacer aussi les caractères apparents de l'individu au profit d'un rôle public qu'il est appelé à tenir, qui lui confère des obligations et qui doit être constamment soutenu par sa volonté. Dans une acception plus profonde, je deviens moi-même une personne lorsque je commence à reconnaître le rôle que j'ai à remplir dans l'univers. L'acteur garde toujours la responsabilité du rôle qu'il a accepté. Mais le rôle le plus sérieux et le plus grave que je puisse concevoir est celui qui consiste à réaliser mon être même, c'est-à-dire à abolir en moi toute distinction entre l'individu et le personnage.

III

La liberté est l'instrument par lequel la personne se réalise. Mais la liberté ne peut être mise en œuvre toute seule ; elle suppose des matériaux ; seulement c'est elle qui en dispose, qui les assemble, qui leur donne une signification et une valeur. Chacun de nous a dans l'univers une situation qui lui est propre, il est soumis à un certain nombre de conditions qui ne

dépendent pas de lui, qu'il n'a pas choisies, mais sans lesquelles il n'existerait pas comme être particulier. C'est que la liberté doit plonger dans tout le réel pour ne pas rester une possibilité pure ; elle a besoin d'obstacles qui lui soient opposés, de forces qu'elle puisse utiliser. Elle n'est présente que là où elle rencontre un problème qu'il lui faut résoudre, que là où elle est devant une tâche qu'il lui faut accomplir.

Or c'est le caractère qui nous individualise. Il est notre nature telle que nous l'avons reçue. Aussi arrive-t-il que l'on s'excuse sur lui de toutes ses fautes, que l'on cherche à éluder tous les reproches que l'on [168] mérite en disant : « Je suis ainsi fait, tel est mon caractère. » Mais alors c'est la personne même qui abdique. Et pourtant on ne lui demande point de servir le caractère, mais seulement de le prendre en main et, pour ainsi dire, d'en assumer la mise en œuvre, comme on le voit dans cette expression : « C'est un caractère », où l'on veut marquer que la volonté ne cède plus à la nature, mais la gouverne. Le mot caractère désigne ici une sorte d'action continue de la volonté, sa constance, sa fidélité à elle-même, la puissance qu'elle a de se maintenir en dépit de toutes les résistances contre lesquelles elle a à lutter. C'est un éloge de dire des choses elles-mêmes qu'elles ont du caractère, comme si on reconnaissait en elles une puissance d'affirmation par laquelle elles revendiquent l'originalité de ce qu'elles sont, en récusant cette banalité où toutes les différences s'abolissent.

On admet quelquefois que le caractère est l'expression de l'état du corps, de ses dispositions permanentes, des modifications de son équilibre. Et cette interprétation paraît d'autant plus légitime que le corps exprime ce qu'il y a en nous d'unique et de limité : de telle sorte que, si le caractère est le reflet du corps, on comprend bien comment il nous individualise. Et pourtant, on pourrait se demander s'il n'y a pas, au contraire, une essence individuelle et, pour ainsi dire, métaphysique du moi, qui fonde l'originalité même du corps et fait qu'il est notre corps. Le corps serait alors l'image, l'instrument du caractère plutôt que son principe et son origine. On comprendrait alors plus facilement comment le caractère est déjà une réalité spirituelle qui doit s'intégrer dans la personne, lui donner, pour ainsi dire, son contenu et sa coloration et être ratifié et comme transfiguré par elle.

On mesure ainsi l'insuffisance de la psychologie traditionnelle. D'une part, elle fait du moi l'unité [169] formelle d'une multiplicité d'états, alors que cette unité est elle-même, si l'on peut dire, plus concrète que ces états, puisque ce sont ces états au contraire qui resteraient sans elle irréels et anonymes. D'autre part, elle n'est pas mieux fondée à décrire d'abord une conscience qui serait la conscience de tous et à laquelle le caractère viendrait ajouter des broderies individuelles, alors que la conscience vivante est toujours telle conscience unique au monde et que la structure qui lui est commune avec toutes les autres est l'effet d'une analyse qui la mutile et la schématise.

C'est que le caractère exprime, ainsi que chacun le sent, le fond irréductible du moi, sa résonance ineffable en présence du monde qui l'entoure. Aussi est-il impossible à la pensée de le reconstruire : il doit se révéler d'un seul coup à un regard assez pénétrant, en ce point d'incidence où il entre en contact avec les choses, où il aborde la vie dans une démarche inimitable à la fois hésitante et aventureuse, mais qui le livre déjà tout entier. Car la réalité d'aucun être ne lui est purement intérieure, elle est là où se noue la relation entre le dehors et le dedans et là où toutes ses tendances viennent aboutir à un geste ou mourir dans une expression physiologique.

Parmi les penseurs contemporains, il n'en est pas qui ait senti plus vivement que Nietzsche cette originalité globale de notre vie psychique, cette densité de notre être individuel qui fait qu'il n'y a point en lui de touches séparées, et que nous ne pouvons pas agir sur l'une d'elles sans ébranler du même coup toutes les autres. Ni le corps, ni la sensibilité, ni le caractère ne peuvent être isolés de notre personnalité ; c'est par eux et en eux qu'elle se réalise dans une incarnation de tous les instants.

Mais que trouvons-nous dans cette nature avant que notre liberté ait commencé de s'exercer ? Le philosophe allemand Klages montre qu'elle est constituée [170] d'abord par des aptitudes ou des dons comme la force physique, la fidélité de la mémoire, les grâces de l'imagination, mais qui ne se révèlent point à nous par l'introspection. Il faut essayer de les saisir dans leur exercice même, et cela est difficile parce que leur jeu est si simple et si naturel qu'on le remarque à peine ; il exclut si parfaitement l'effort, qu'il ne laisse dans la conscience pour ainsi dire aucune trace. Cependant, ces

aptitudes ou ces dons doivent être ébranlés par des mobiles qui ne sont pas les mêmes chez les différents individus puisque les uns agissent toujours par ambition, certains par avarice, d'autres par vanité, d'autres enfin par amour, le moi s'engageant toujours tout entier dans chaque mobile qui le pousse. Sans ces mobiles, que d'aptitudes resteraient ensevelies et perdues : ils constituent une réserve dynamique à laquelle la volonté ne cesse de faire appel. Enfin, nous observons dans les réactions de chaque être un rythme temporel qui est tantôt plus rapide et tantôt plus lent : il résulte toujours d'un conflit et d'un équilibre entre ses émotions les plus vives et ses émotions les plus profondes, entre sa spontanéité et sa réflexion, entre le besoin qu'il a de se livrer et le besoin qu'il a de garder son secret.

Voilà les forces qui sont mises à notre disposition par la nature. Et la sagesse n'est pas de se plaindre de celles qui nous manquent, mais d'exercer celles que nous avons. Il faut en prendre possession et les ratifier afin d'en faire un bon usage. Car on ne nous demandera pas compte de notre caractère, mais de l'emploi que nous en aurons fait. Bien plus, l'action la meilleure est toujours dans la ligne du caractère ; c'est la seule qui soit pleine, sincère, chargée de réalité et d'efficacité ; c'est la seule qui marque une véritable fidélité à soi-même, qui témoigne d'une tâche privilégiée que nous avons reconnue comme nôtre et que nous sommes seuls en état d'accomplir. Toute action [171] qui va à contre-pente est toujours, jusqu'à un certain point, vide, extérieure et artificielle et son succès n'est jamais qu'apparent.

IV

Cette analyse est instructive, parce qu'elle nous montre que la volonté n'est pas une force indépendante : elle consent seulement à l'action des forces qu'elle trouve en nous ou elle en règle l'emploi. Elle ne s'y substitue pas. La volonté suspend le jeu de certaines tendances, mais elle cède à d'autres, elle leur laisse la place libre ; elle les soutient, les encourage et les anime. Le propre de la volonté, c'est de prendre la responsabilité des puis-

sances qu'elle trouve en nous ; elle fait le lien entre ce que nous sommes et ce que nous cherchons à devenir.

Car les tendances qui sont en nous ne sont que de pures virtualités : elles ne passent pas à l'acte sans notre consentement. La volonté est donc une puissance d'arrêt, mais par laquelle s'établit le lien entre notre nature et notre personne. Seulement, nous mesurons par là la gravité même de chacune de nos décisions : car, en réalisant une simple possibilité qui était en nous, la volonté nous engage et change notre vie tout entière. De même, en laissant d'autres inemployées, elle ne cesse de rétrécir et d'anéantir toutes les promesses de vie qui étaient primitivement en nous.

Ainsi, dans la fatalité de notre nature, la volonté rencontre les éléments mêmes avec lesquels elle doit faire une existence qui sera nôtre, qui dépendra de nous, et dont nous serons les artisans. Chercher ce que l'on est, c'est aussi chercher ce que l'on veut le plus profondément. Mais il faut vouloir pour ne pas céder à toutes les impulsions particulières qui nous [172] divisent et nous laissent insatisfait. On a bien raison de parler toujours de l'unité de soi, mais c'est une unité spirituelle toujours en péril et qu'il faut toujours rétablir. Le propre de la volonté n'est pas de chercher le bien par une réflexion purement abstraite, mais de chercher le bien pour nous, c'est-à-dire un bien qui soit en harmonie avec notre nature, qui nous apparaisse comme la mission même qu'il nous appartient de remplir dans la situation où nous sommes placés et dont nul ne peut se charger pour nous. Alors, le caractère n'est plus rejeté hors de la personne, mais incorporé en elle.

Les actions les plus belles sont celles où la spontanéité et la réflexion ne font qu'un, où la distinction ne se fait plus entre la nature et le vouloir. Aussi longtemps qu'une action semble dépendre du seul caractère, et même aussi longtemps que le caractère est apparent, elle ne nous appartient pas encore. D'autre part, quand elle est la meilleure, c'est-à-dire la mieux adaptée à ce que nous sommes et aux circonstances au milieu desquelles nous vivons, il semble qu'elle puisse être justifiée entièrement par la raison. Ce n'est pas que le caractère ait disparu, c'est qu'il a trouvé tout son emploi. Il ne fait plus dans le monde aucune saillie. À ce moment, notre caractère est devenu notre vertu et on sait que la vertu, selon une maxime orientale, lorsqu'elle est assez pure, est invisible et transparente comme l'eau. C'est

alors seulement que notre personne s'affirme par un enracinement profond de notre vie tout entière à l'intérieur du réel, par une prise de responsabilité à l'égard de ce que nous sommes et à l'égard de cet état présent du monde qui dépend toujours de nous jusqu'à un certain point, dans un accord sans cesse cherché et sans cesse obtenu entre ce qu'il y a en nous de plus individuel et l'ordre universel dans lequel nous sommes insérés.

L'homme tout entier sommeille en chacun de nous [173] et notre caractère fait émerger quelques-unes seulement des puissances qui sont en lui. C'est pour cela que, devant l'être le plus humble, il existe un avenir illimité : il n'y a aucun bien qu'il puisse en droit et définitivement considérer comme étant pour lui hors de portée. Aussi tout homme qui s'examine est-il justement effrayé par toutes les lâchetés, par toutes les abdications et les démissions qui l'ont diminué et dégradé peu à peu. Nul n'a jamais su garder une conscience assez vivante ni assez ouverte à tous les appels qui lui étaient faits. La vie est le plus souvent une sorte de gaspillage et de destruction de soi. Et quel être peut affirmer être toujours resté au niveau de ce qui lui était donné, c'est-à-dire de ce qui lui était demandé ?

[175]

Livre IV

LA PUISSANCE DE TOUT SPIRITUALISER

[Retour à la table des matières](#)

[177]

Quatrième partie.
La puissance de tout spiritualiser

Chapitre XI

Le moi, être spirituel

I

[Retour à la table des matières](#)

La vie spirituelle est confondue souvent avec la vie *intérieure*. Mais toute vie est intérieure ; et le mot n'est pas très satisfaisant parce qu'il suppose un rapport entre un contenant et un contenu, qui ne peut avoir de sens que dans l'espace. Tout au plus peut-on dire que le mot *intériorité* a le mérite de désigner un dedans que seul peut connaître celui qui l'habite, au lieu que le regard d'un étranger n'atteindra jamais que le dehors, c'est-à-dire la surface ou l'apparence. L'expression *vie intime* est peut-être meilleure parce qu'elle fait appel à une activité du sujet qui, au lieu de chercher en lui des états déjà réalisés et qu'il se bornerait à décrire, essaie de descendre, à travers les plans successifs où se produisent ses démarches les plus familières, jusqu'à cette source secrète d'où jaillit l'initiative par laquelle il se donne à lui-même dans une sorte d'engagement de tous instants.

On ne peut découvrir la vie spirituelle sans accomplir d'abord à l'égard du monde extérieur et visible, qui suffit à la plupart des hommes, un acte de refus qui

devient aussitôt un acte de réflexion ou de recueillement. Ainsi, le monde de l'intimité est un monde purement individuel et subjectif, qui nous [178] laisse toujours dans une grande insécurité, qui nous échappe à nous-mêmes aussi bien qu'à autrui dès que nous cherchons à le saisir, qui est perpétuellement naissant, qui n'est jamais fait, mais toujours en train de se faire. Ma propre réalité n'est jamais achevée ; elle appartient au possible plutôt qu'à l'être. Encore y a-t-il en elle une pluralité de possibilités inconsistantes, une pluralité d'éventualités dont je ne sais quelle est celle qui s'accomplira. Aucune de mes disponibilités n'aura un sens et une valeur sans un acte que je n'accomplirai peut-être jamais ; et de tous ces chemins ouverts devant moi je ne sais pas encore quel est celui que je ferai mien.

Pénétrer dans la vie spirituelle, c'est cesser d'être une chose, c'est se mettre soi-même en question. C'est au moment où je me considère comme un être simplement possible que je descends en moi le plus profondément, que j'atteins la racine même de ce que je puis être. Nul individu n'accepte jamais que son essence puisse être déterminée une fois pour toutes : autrement la vie n'aurait pour lui aucun goût. Elle serait pour lui d'une monotonie accablante et tragique, et déjà déroulée avant d'être commencée. Aussi longtemps que je garde un souffle de vie, je veux que mon être reste un être possible et ne soit point encore un être accompli. C'est en actualisant cette possibilité qui était en moi que je fais le saut par lequel j'acquies l'être qui me manquait, que je m'inscris dans ce monde dont j'étais jusque-là simplement le témoin.

Ainsi ce sont les possibilités dont dispose ma liberté, et qui ne se distinguent pas d'elle, qui constituent cet être profond dont mon être extérieur est seulement l'expression, la représentation ou l'apparence. Et le monde de l'intimité est la source et l'origine de toutes les apparences. Ce point de ma conscience où je dis « je », où je prends la responsabilité de ce que je fais, c'est-à-dire de ce que je suis et de [179] ce que je veux être, est lui-même un absolu qui n'est l'apparence de rien. C'est le seul lieu du monde où aucune différence ne peut s'introduire entre la réalité de l'acte que je fais et la connaissance que j'en ai, puisque c'est par cette connaissance même que cet acte m'appartient et qu'il est le mien. Je touche le réel en soi, puisque cet « en soi » du réel, c'est moi qui le suis.

On pourrait justifier autrement cette opposition entre l'expérience externe et l'expérience intime, en montrant que la première nous impose une contrainte qui

est la garantie de son objectivité, mais qui nous montre assez bien qu'elle nous échappe en partie, comme échappe au patient l'action qu'il est obligé de subir ; il n'en est plus de même de l'intimité où ce que nous saisissons, c'est une origine, un premier commencement, le passage à chaque instant du néant à l'être : nous sommes ici au principe de la création de nous-mêmes et de la création de toutes choses. Peut-être nierait-on en nous l'existence d'une telle activité créatrice, en craignant de voir s'abolir alors la distinction entre nous et Dieu. Mais l'activité de l'homme n'est qu'une activité de participation qui s'alimente dans l'activité divine, qui lui fait obstacle, qui court toujours le risque de lui être infidèle et de penser qu'elle se suffit, mais qui ne mérite le nom d'activité spirituelle que dans la mesure où elle s'ouvre à celle-ci avec une parfaite docilité, où elle n'introduit nulle part dans l'accueil qu'elle lui fait ce noyau de résistance ou d'obscurité qui apparaît à l'intérieur de la conscience, partout où l'amour-propre et le désir commencent à se faire entendre.

On peut dire de l'esprit que c'est lui qui donne leur sens à toutes les choses que nous voyons, à tous les événements qui nous arrivent, à toutes les actions que nous accomplissons. Or le mot de sens a lui-même deux acceptions différentes : c'est d'abord une direction [180] orientée qui sollicite notre activité vers une fin placée dans l'avenir ; mais c'est aussi l'idée derrière le mot, l'opération qui nous permet de comprendre ce qui nous est proposé et de le refaire intérieurement. Et on voit aussitôt que ces deux acceptions ne sont pas sans rapport, car l'idée est, elle aussi, une fin, non pas seulement de la pensée, mais encore du vouloir, comme le montre bien cette expression que nous avons déjà signalée : « j'ai une idée », qui marque toujours le prélude d'une action, car il faut que j'entreprenne de la réaliser, comme s'il s'agissait d'un avenir qui m'appelle et qu'il m'appartient de rendre présent. Mais la science ne nous donne rien de plus qu'un spectacle : elle se borne à décrire les faits et l'ordre selon lesquels ils se produisent. Tel est le rôle de l'activité intellectuelle avec laquelle l'activité spirituelle ne doit pas être confondue. Car celle-ci nous découvre la valeur des choses et non pas seulement leur nature ; elle est inséparable d'une inclination intérieure qui les justifie en les rendant dignes d'être estimées et aimées. Toutefois, ce serait une erreur grave d'imaginer que l'activité spirituelle se subordonne elle-même à une fin chargée de lui donner la valeur qui lui manque. Toutes ses fins apparentes ne sont elles-mêmes que des moyens par lesquels elle s'exerce et se réalise.

L'existence humaine serait un véritable leurre si elle s'épuisait dans la poursuite de quelque fin dernière qui reculerait toujours devant elle. Mais la vie spirituelle commence lorsque je m'aperçois que dans chacune des actions de chaque journée mon être tout entier se trouve engagé. Car il m'appartient de donner un sens absolu à mes démarches les plus humbles et les plus familières. Et les existences les plus belles et les plus hautes peuvent ne présenter aucune action digne d'être remarquée, mais seulement des actions à peine visibles, que tout le monde ignore et parfois même celui qui les fait.

[181] Ajoutons encore que, dans la vie de l'esprit, rien ne se fait par habitude, mais que tout procède d'une source intérieure qui ne cesse de jaillir. Il est toujours possible de nier la vie de l'esprit, puisqu'elle dépend d'un acte que nous pouvons ne pas accomplir. Mais il n'y a pas d'homme qui, sous l'influence de la méditation, du malheur, d'une rencontre, n'ait aperçu en lui-même une exigence intérieure où se découvre pour lui la pointe suprême de l'existence : en cela proprement consiste pour lui la conversion où le regard appliqué jusque-là au dehors, c'est-à-dire aux choses, se tourne vers le dedans, c'est-à-dire vers le principe qui les produit. Pour tout homme qui vit de la vie de l'esprit, le monde n'est pas une création réalisée, mais une création à laquelle il coopère. Une activité qui s'exerce et qui en s'exerçant produit sa lumière et ses raisons : voilà l'esprit.

II

On comprend donc pourquoi la vie spirituelle est la conjugaison de deux attitudes de la conscience que l'on considère comme contradictoires et qu'elle réconcilie. Car l'esprit nous sépare du monde extérieur et nous découvre notre propre solitude. Il est solitude et créateur de solitude ; dès qu'il commence à agir, il n'a plus affaire qu'à lui-même ; rien n'a plus de sens que pour lui et par rapport à lui ; il remonte à l'origine de toutes choses et demande à toute chose ses titres. Dans cette solitude intérieure où il s'enferme, il pose une question qu'il est seul à comprendre, il sollicite une réponse qu'il sera seul à entendre. Cette solitude, l'esprit la produit par le seul exercice de l'intelligence et du vouloir, quel que soit le lieu que [182] le corps habite. Mais on voit aussi que l'esprit est le contraire de la solitude. Car c'est le corps qui nous sépare des êtres et des choses : au moment

où il semble qu'il fonde leurs relations avec nous, on s'aperçoit vite que ces relations sont plus apparentes que réelles, et qu'il nous enferme toujours à l'intérieur de ses propres frontières, dans ce domaine si étroit où il nous affecte et où personne au monde ne pénètre que nous seuls. Au contraire, la vie de l'esprit nous ramène vers l'origine première et commune de tout ce qui est. Il n'y a qu'elle qui nous permette, au cœur de nous-mêmes, de dépasser ce qui n'appartient qu'à nous-mêmes, d'exercer en nous une activité où tous les aspects du réel nous découvrent leur raison d'être, qui éclaire toutes les consciences de la même lumière et leur permet de communier. Il ne peut y avoir de société réelle qu'une société spirituelle. De telle sorte que la vie de l'esprit rend indivisibles la solitude et la communion : elle justifie cette expérience quotidienne que c'est proportionnellement à notre puissance de solitude que croît notre puissance de communion avec tous les autres êtres.

Il y a bien de la différence entre la solitude et l'isolement qui sont semblables et inverses. L'isolement est une souffrance et la solitude une joie. L'isolement est un effet de l'attachement à nous-mêmes et fait que les autres sont pour nous des étrangers que nous méconnaissons et qui nous méconnaissent. C'est l'amour-propre qui lui a donné naissance, il produit la tristesse et parfois le désespoir. Il s'impose à nous malgré nous : nous le craignons, nous le haïssons, nous cherchons à le fuir. Mais dans la solitude, ce n'est plus notre attachement à nous-mêmes qui nous détache de ce qui nous entoure : car nous nous détachons aussi de nous-mêmes, de cet être déjà fait qui ne peut être que misérable s'il s'enferme dans son propre horizon ; mais c'est afin de retrouver le principe intérieur par [183] lequel il se fait, et qui se trouve aussi au cœur de tous les autres êtres, qu'ils cherchent comme moi et avec moi, et qui permet de nouer entre eux et moi des relations réelles dans un mutuel engagement qui est aussi une mutuelle création. La multiplicité des êtres particuliers, qui préoccupait déjà Platon, ne trouve une solution que dans ce rôle de médiateurs qu'ils jouent les uns à l'égard des autres et qui fait de chacun d'eux l'occasion par laquelle les autres se réalisent. Il ne faut donc pas s'étonner que ce soit dans l'extrémité de la solitude, là où notre conscience est le plus purifiée, que nous formions avec autrui la société la plus parfaite. Celle-ci n'est que le contact de deux solitudes qui s'approfondissent, au lieu de s'interrompre.

III

Les mots vie spirituelle produisent chez beaucoup d'hommes une impression mystérieuse et indéfinissable. Car nous opposons cette vie à la vie corporelle qui nous fait sentir nos limites et qui nous asservit à la matière. Le corps est une réalité opaque que notre regard ne réussit jamais à traverser. Il est un compagnon indocile qui résiste à notre volonté et souvent nous impose sa loi. Dans les plaisirs qu'il nous donne, dans les douleurs qu'il nous oblige à subir, nous sentons toujours une violence qui nous est faite et qui nous humilie. Avec la vie spirituelle, toutes ces chaînes tombent. Notre existence prend pour nous une signification jusque-là inconnue. Nous entrons dans un monde qui est à la fois caché et transparent. Et si les obstacles ne sont pas abolis, ils proviennent non plus d'un corps rebelle à notre volonté, mais de cette [184] volonté même qui refuse de céder à une inspiration toujours présente, et qui toujours la prévient.

Chez beaucoup d'hommes, par contre, la vie spirituelle provoque une sorte de suspicion. Car elle les oblige à se tenir également éloignés des objets de la perception et des concepts de l'intelligence, qui sont pour eux les seules réalités positives. Ils en dénoncent le vague, la fluidité, l'exaltation indéterminée. Elle est pour eux une illusion de l'imagination, qui nous fait croire que le moi pénètre plus profondément dans le mystère de l'Être au moment précisément où il s'abandonne à ses états les plus individuels, à ses aspirations les plus incertaines. Il se réfugie dans l'idéal, mais c'est par manque de courage à l'égard de la vie réelle et des résistances qu'elle ne cesse de nous opposer.

Cette double réaction de la conscience en présence de la vie spirituelle est instructive. Elle nous montre qu'il y a en elle une ambiguïté et que les sommets où elle prétend nous conduire sont environnés de périls.

Le péril le plus grave de la vie spirituelle, c'est d'être confondue avec les complaisances de la vie subjective. Dès que nous nous tournons vers nous-mêmes et que nous percevons en nous ce monde subjectif, invisible et secret, qui n'a d'existence que pour nous, nous éprouvons d'abord, devant une telle révélation, une émotion qui l'emporte incomparablement sur toutes celles que nous avons

encore connues. Le péril, c'est que le moi risque alors de se séparer du réel pour se consacrer tout entier à soi. Le péril, c'est que ses moindres sentiments et ses moindres désirs vont prendre à ses yeux un extraordinaire relief. Car la découverte du moi donne toujours au moi une sorte d'ivresse : il croit quitter le corps, mais ce qu'il trouve, ce n'est qu'un moi fermé et circonscrit qui est encore le reflet du corps ; ce reflet est toujours nouveau pour [185] lui et demeure inconnu de tous ; et la considération de cette existence secrète et unique ne cesse de le toucher et de l'émouvoir.

Mais ce n'est point là la vie spirituelle : celle-ci n'a de sens et de valeur pour nous qu'à la condition qu'elle nous permette précisément de dépasser les limites du moi individuel, de nous montrer un absolu qui fonde sa réalité, qui lui reste toujours présent, qui lui assure un développement infini, qui lui permette de réaliser avec tous les autres êtres finis une communion de plus en plus parfaite. Le propre de la vie spirituelle, c'est d'être toujours tout proche de l'égoïsme, qui est son contraire, et de risquer toujours d'être confondue avec lui.

Le retour vers l'esprit est un retour vers la source de nous-mêmes qui est aussi la source de tout ce qui est. Une chose n'est jamais pour nous qu'une apparence qui n'existe que par rapport à nous ; mais la réalité véritable doit posséder une existence par soi, c'est-à-dire une intériorité ; il faut qu'il y ait identité pour elle entre « être » et « se faire » ou, en d'autres termes, qu'elle soit un acte. Et il règne dans le monde une lumière miraculeuse à partir du moment où nous apercevons que l'acte par lequel nous sommes créés ne fait qu'un avec l'acte par lequel nous sommes appelés à nous créer nous-mêmes. Alors notre moi se découvre, se réalise et se dépasse en même temps. Jusque-là il était réduit à ses seules forces et ne pouvait se sentir que misérable : il ne mettait sa confiance qu'en lui-même ; il était attiré par des fins extérieures dont la privation ou la possession le rendait également esclave. Mais, dans la vie spirituelle, l'activité même que nous exerçons vient de plus haut : c'est elle qui est pour nous la valeur suprême, et non point un effet distinct d'elle, qu'elle serait destinée à produire. Elle ne nous manque jamais, bien que nous lui manquions souvent. Nous ne sommes jamais à son égard [186] dans un état de consentement pur. C'est dans ce consentement que réside pour nous l'acte le plus parfait : mais il est très difficile de le donner. L'attachement que nous avons pour nous-mêmes ne cesse de lui faire échec. Et la vie spirituelle consiste précisément dans le rapport toujours changeant qui

s'établit en chacun de nous entre un appel qui nous est toujours adressé, et la réponse toujours inégale que nous lui faisons.

Ainsi, la vie spirituelle suppose cet aveu d'humilité : c'est que l'activité même dont nous disposons est un don qui nous est fait dont l'usage seul nous est laissé. Au contraire, nous avons une tendance à chercher notre moi véritable non point dans cet usage même, mais dans tous ces états de l'amour-propre qui expriment les limites où notre liberté s'emprisonne ; or ils étouffent l'opération qu'elle doit accomplir, et qui pourtant nous fait être.

Le plus grave péril de la vie spirituelle, c'est donc d'être confondue avec notre vie subjective. Car le moi n'est que le véhicule de l'esprit : mais il lui arrive de le capter et de le mettre à son service. La relation entre la vie spirituelle et la vie subjective est si étroite, il y a entre elles des réactions si délicates qu'il n'est point d'acte spirituel, si haut qu'il soit, dans lequel l'amour-propre ne soit capable de s'introduire et qui puisse nous donner une parfaite sécurité. Or le propre de l'esprit, c'est de nous introduire dans une vérité qui est la même pour tous et qui nous permettra de donner leur valeur véritable à tous nos états, mais après les avoir traversés et dépassés.

La plupart des hommes ne s'attachent aux objets extérieurs que parce qu'ils y cherchent un divertissement à l'égard d'eux-mêmes. Ils s'abandonnent ainsi à une pente dans laquelle le moi se sent entraîné et peu à peu se dissipe et se perd. On ne retrouve le moi véritable que si l'on remonte jusqu'à sa source, [187] ce qui ne va point sans un effort presque toujours douloureux. Car il faut pour cela cesser de rien posséder et même de rien désirer, il faut obtenir cette extrême purification de soi sans laquelle on n'est jamais tout à fait soi. Il faut renoncer à ce que l'on est, afin de se replier sur l'origine même de ce que l'on doit être : alors naît en nous une vie qui ne cesse de nous arracher à nous-mêmes et qui est aux antipodes de la vie même de l'amour-propre, s'il est vrai que celui-ci, soit par ses complaisances, soit par ses blessures, nous enferme toujours dans ce que nous sommes.

IV

La vie spirituelle nous paraît sans objet parce qu'elle n'a point d'objet séparé. Mais c'est qu'elle donne leur valeur à tous les objets de la vie la plus commune.

C'est la présence de l'objet qui fait que la connaissance scientifique et même la connaissance sensible ne trouvent point de sceptique. Mais dans la vie spirituelle, la conscience n'a affaire qu'à sa propre activité. Il n'y a point de *choses* spirituelles, si subtiles qu'on puisse les imaginer : qui les cherche est toujours déçu et ne trouve rien. La vie spirituelle réside tout entière dans des opérations intérieures qu'il dépend de nous d'accomplir : et celui qui s'y refuse nie légitimement qu'elle soit. En elle, rien n'existe d'avance, rien n'existe que par le consentement intérieur que nous lui donnons. C'est un monde qui se dérobe au regard : on n'y pénètre que par un acte de participation ; mais alors, il nous découvre un horizon sans limites. Ce qui suffit à nous montrer qu'il est une vie et non pas un spectacle, qu'on n'y accède qu'en changeant son être même, par un dépouillement [188] de plus en plus parfait et en se délivrant de toutes les attaches qui le retenaient jusque-là. Dire qu'il est, c'est réaliser en soi sa vérité.

Mais si la vie spirituelle est un retour à la source, une découverte de la source, elle ne semble tourner le dos au courant qu'afin d'en reconnaître la direction et le sens. Alors, tout ce que nous avons cru sacrifier nous est rendu avec une signification qu'il n'avait pas : car elle est l'essence de toute réalité, qui ne se découvre à nous que dans la mesure où elle réussit à la pénétrer. Ainsi, c'est parce qu'il n'y a pas de choses spirituelles que la vie spirituelle est la vie cachée de toutes choses.

Elle exclut tout ce qui est exceptionnel, et même tout témoignage trop visible ou trop accusé. Le propre de la vie du corps, c'est de chercher à s'étendre dans l'espace : elle a d'autant plus de puissance qu'elle règne sur un plus grand nombre de choses. Au contraire, la vie spirituelle la plus pure et la plus parfaite est celle qui requiert le moins de matière, c'est celle qui relève des actions les plus chétives. Et les choses les plus insignifiantes d'apparence sont celles qui lui laissent le plus de liberté et qui montrent le mieux son rayonnement.

Ainsi la vie spirituelle ne diffère en rien de la vie commune ; elle ne requiert point une mystérieuse séparation qui n'est souvent que le refuge de l'orgueil ou l'asile de l'ennui. Elle nous laisse engagés parmi les objets et parmi les êtres qui nous sont familiers. Elle ne change rien aux conditions dans lesquelles nous sommes appelés à vivre. Elle ne cherche point à s'en affranchir ; elle ne fait aucun choix entre elles. Elle spiritualise tout le donné, mais elle commence par l'accepter. Et là où elle est présente, les choses, en restant semblables à ce qu'elles étaient, nous découvrent leur dedans qui jusque-là nous était caché. Mais elles ne deviennent transparentes pour nous que [189] si nous laissons pénétrer d'abord en nous la même lumière qui va les pénétrer à leur tour.

Et déjà on reconnaît ici quelques-uns des caractères de l'art, qui illumine les objets les plus simples, qui nous en apporte toujours une nouvelle révélation, et qui crée toujours entre notre âme et l'âme des choses une muette complicité.

V

La vie spirituelle n'abolit pas la vie du corps, mais elle la transfigure comme elle transfigure tous les objets avec lesquels le corps nous permet de communiquer.

Car elle n'est point, comme on le croit, un renoncement à la vie du corps, bien qu'elle ait toujours à se défendre contre sa tyrannie. Et même elle est moins l'ennemie du corps que d'une certaine attention à soi que beaucoup confondent avec elle et qui est son principal obstacle ; car à quoi nous rend-elle attentif, sinon à toutes les variations de notre être affectif, à l'alternance de nos désirs, aux modifications imprimées en nous par l'action du corps, des choses ou des autres êtres ? Elle attache d'autant plus de valeur à nos états qu'ils nous ébranlent d'une manière plus profonde ou plus subtile : elle ne cherche rien de plus que la jouissance du moi par lui-même.

La plupart des hommes, il est vrai, pensent que la vie réelle est la vie du corps. Le corps est même pour eux l'étalon de ce qui est : hors du corps, rien n'existe à leurs yeux qu'en idée ou comme une possibilité pure ; le corps est donc pour eux la dernière instance par laquelle les choses se réalisent ; ce qui veut dire que hors

de lui rien ne se suffit, tandis qu'il se suffit à lui-même. Mais si l'essence de la vie spirituelle, ce [190] n'est point d'abolir le corps, c'est du moins de penser qu'il ne se suffit pas, c'est de lui donner par conséquent une signification, c'est d'en faire à la fois une expression et un instrument de l'esprit : une expression d'abord, puisque l'esprit est ce qu'il y a de plus intime et de plus caché au fond de chaque être, mais qu'il doit porter témoignage pour tous de manière à créer entre eux une vivante communion ; un instrument ensuite, puisque la vie spirituelle elle-même demeurerait une velléité ou un rêve si elle n'était pas obligée de s'éprouver elle-même sur la résistance du corps. Il faut qu'elle s'incarne pour être, ce qui veut dire, non seulement pour être manifestée, mais pour être intérieurement réalisée. Dans l'art, par exemple, la matière tient aussi ce double rôle, puisque sans elle l'idée ne pourrait réussir ni à se faire jour, ni à prendre possession d'elle-même.

Mais, à mesure que le corps, au lieu d'être opposé à la vie spirituelle, en devient le véhicule, il est lui-même transfiguré. Il cesse d'être pour nous inintelligible et obscur ; il n'est plus cet objet de dérision ou de malédiction qu'il a trop souvent été. Que la vie spirituelle réussisse à se frayer un chemin à travers le corps, et l'on cesse de le voir. C'est cette vie elle-même qu'il nous rend sensible. Partout où règne un sentiment profond, une amitié lucide, un amour désintéressé, dès que deux êtres commencent à pénétrer dans une intimité qui leur est commune, le corps s'efface peu à peu ; il n'arrête plus le regard. Dans le visage même, c'est l'esprit qui paraît ; ce visage n'est plus qu'un pur témoin dont le caractère matériel s'est évanoui.

Le corps est l'instrument immédiat de la vie de l'esprit. Mais il rend possibles les actions matérielles qui nous mettent en relation avec tous les objets qui remplissent le monde. Dans la vie spirituelle, ces objets, ces actions subissent une transfiguration analogue à celle du corps : elle abolit également la [191] géométrie qui décrit la forme des choses, c'est-à-dire leurs rapports avec nos mouvements, et la physique, qui cherche leurs propriétés, c'est-à-dire leurs rapports avec nos sens. Elle donne aux choses elles-mêmes une intériorité : elle nous montre leur âme. Tout ce qu'il y avait en elles d'extérieur, de résistant et d'opaque se dissipe et se fond. Elle les dématérialise. Elle étend à la nature entière ce qu'elle avait tout à l'heure réalisé pour le corps. Chaque chose semble à la fois disparaître et nous révéler ce qu'il y a en elle de vrai. Nous croyons la voir pour la première fois. Elle

n'est plus qu'une expression pure. Et si l'on pouvait parler ce langage, il faudrait dire que son objectivité décroît dans la mesure où son expressivité croît.

VI

La vie spirituelle ne se confond ni avec la vie sensible, ni avec la vie intellectuelle, ni avec la vie affective. Mais, loin d'exclure aucune de ces trois vies, elle donne à chacune d'elles son fondement et sa signification véritable.

En ce qui concerne la vie sensible, on ne peut nous demander ni d'y renoncer, ni d'y voir un simple empêchement à la vie de l'esprit. Il y a en elle un contact direct et intime avec les choses qui lui donne plus de parenté avec la vie spirituelle que n'en a l'intelligence elle-même. Celle-ci garde toujours une certaine irréalité abstraite, tandis que, dans la vie des sens, le rapport avec la réalité est toujours plus personnel et plus émouvant. Si nous employons le mot sensible pour désigner la délicatesse même d'une conscience, la vie spirituelle est en quelque sorte une vie sensible, mais qui tourne son attention vers le dedans plutôt que vers le dehors. Le péril de la sensibilité, c'est qu'elle [192] peut nous laisser dans un état de passivité et d'aveuglement et devenir ainsi une entrave à notre liberté. Mais il y a aussi en elle une lumière qui lui est propre, et, dans son véritable usage, elle sollicite notre liberté plutôt qu'elle ne la détruit.

Il y a un péril plus grand à confondre la vie spirituelle avec la vie intellectuelle. Les mots mêmes *esprit* et *intelligence* sont pris parfois dans un sens très voisin et parfois dans un sens presque opposé. Nous sommes naturellement persuadés que l'action de l'intelligence nous délivre de l'esclavage des sens. Elle nous oblige à un exercice de notre activité intérieure. Elle nous donne un apprentissage de cette réalité invisible qui ne subsiste que par une opération qu'il dépend de nous d'accomplir. Car la passivité qui n'abolit pas l'univers des sens abolit l'univers de la pensée. Aussi y a-t-il une affinité et, pour ainsi dire, une convergence entre l'acte intellectuel et l'acte spirituel.

Mais, pour mettre en œuvre le pouvoir qui lui appartient, l'intelligence doit substituer aux choses des idées qui sont jusqu'à un certain point son ouvrage : et par là ces idées la séparent du réel en voulant l'y unir. Les sens nous assujettis-

saient trop étroitement au monde ; l'intelligence, pour nous en donner une représentation épurée, nous le fait oublier.

Seulement la connaissance n'épuise pas toute la conscience : car celle-ci ne se réduit ni à un spectacle que l'on contemple, ni à un système que l'on construit. Le propre de l'acte spirituel, c'est d'engager notre être tout entier, c'est de le transformer et de le recréer ; la connaissance n'est pour lui qu'une étape et qu'un moyen ; il la prolonge et il la dépasse. Bien plus, c'est lui qui l'inspire, qui l'empêche de s'arrêter à la simple représentation de l'objet, qui fait de chacune de ses opérations une démarche personnelle, qui par là l'intègre à notre intimité la plus profonde où [193] elle éclaire et affine notre contact sensible avec les choses, loin de s'y substituer.

Mais si on a pensé souvent que l'intelligence abstraite et calculatrice était la pire ennemie de la vie spirituelle, on a toujours cru au contraire que la vie affective était son alliée et devait la servir. Elle se passe moins encore, si l'on peut dire, de l'ardeur du sentiment que de la lumière de l'intelligence. Pourtant l'affectivité fait naître de nouveaux périls. En elle, plus encore que dans la vie des sens, l'individu reste au premier plan. Que l'on considère soit le désir, soit cette grande oscillation qui nous fait passer sans trêve du plaisir à la douleur, l'individu y prend toujours une conscience vive, exclusive, déchirante, de soi : c'est ici qu'il éprouve sa véritable présence à lui-même, que tout est véritablement sien, qu'il descend enfin jusqu'à la racine même de son intimité la plus secrète. Là où les sens interviennent, il y a l'objet ; là où l'intelligence s'exerce, il y a l'idée ; là où l'affectivité entre en jeu, il n'y a plus que nous-mêmes.

C'est parce que l'affectivité nous engage toujours si profondément qu'elle est toujours si étroitement liée à la vie spirituelle. Mais elle est incapable de se suffire ; et même il faut dire que c'est toujours elle qui suscite les périls les plus graves, car elle retient toujours mon regard sur ce qui n'appartient qu'à moi, sur ce moi qui se plaît à être ébranlé par elle et qui, jusque dans l'intensité de la douleur, se cherche et s'aime encore. Or le péril redouble lorsqu'on songe à toute la joie dont la vie spirituelle est la source. Car cette joie qui résulte de l'exercice unifié de toutes les puissances de l'âme, de la conscience de remplir la vocation qui nous est proposée, de l'harmonie qui s'est établie entre le principe suprême dans lequel notre vie s'alimente et nos besoins les plus humbles et les plus arides, peut se changer elle-même en une joie égoïste qui corrompt et annihile tous les biens que

[194] nous avons cru obtenir. C'est que l'acte spirituel est si parfait et, si pur qu'il pénètre l'affectivité tout entière : à ce moment naît proprement la joie, qu'il ne faut jamais pourtant chercher pour elle-même, ni confondre avec l'acte qui la produit.

On voit donc que la vie des sens, la vie intellectuelle et la vie affective, dès qu'elles sont isolées, mettent également en péril la vie spirituelle. Celle-ci pourtant, au lieu de les exclure, les unifie, donne à chacune d'elles sa valeur véritable, lui permet d'aller jusqu'au bout d'elle-même et, par là, de contribuer à la formation de notre être et de notre destinée.

[195]

Quatrième partie.
La puissance de tout spiritualiser

Chapitre XII

L'art, ou la réconciliation du sensible et du spirituel

I

[Retour à la table des matières](#)

[195] Il y a entre l'art et la vie spirituelle une relation fort complexe. Tantôt leur parenté nous paraît si profonde que nous croyons pouvoir les dériver d'une activité commune. Tantôt leur opposition nous paraît si radicale que, dès qu'on les rapproche, l'un ou l'autre succombe. En, tout temps, c'est l'art religieux qui a atteint les sommets les plus purs. Mais en tout temps aussi, la foi se détourne de l'art et le soupçonne d'idolâtrie. C'est que le propre de la vie spirituelle est de diriger notre regard vers cette source, d'où jaillissent toutes nos pensées et tous nos désirs et dans laquelle nous les retrouvons dans leur pureté et pour ainsi dire à l'état naissant ; mais le propre de l'art est de le diriger vers un monde extérieur et visible peuplé de formes qui le retiennent et le captivent. L'art sans doute transfigure la nature, il nous en découvre la beauté qui n'est pas un caractère des choses, mais qui nous montre, à travers elles et par transparence, une réalité spirituelle dont elles deviennent les témoins ; et notre esprit, qui ne trouvait d'abord en elles que des objets ou des obstacles, s'émerveille de n'y plus reconnaître maintenant

que sa propre activité [196] qui s'épanouit et ses propres vœux qui se réalisent. Mais l'art pourtant reste attaché à la nature ; il disparaît là où il cesse d'ébranler nos sens. Et l'on dira bien sans doute qu'il en relève la jouissance ; mais on peut toujours craindre qu'il n'incline l'esprit vers eux, qu'il ne nous apprenne à trop aimer ce que l'on voit et ce que l'on touche et qu'au lieu de nous délivrer des chaînes de la matière, il les rende seulement plus invincibles et plus douces.

L'art est l'œuvre de l'esprit. Mais la vie de l'esprit est à la fois une et divisée. Elle est une comme l'esprit lui-même, qui est sans parties, et qui, dès qu'il commence à s'exercer, demande à régner non seulement sur le moi, mais sur l'univers. Et elle est multiple comme les objets mêmes auxquels l'esprit s'applique. L'art, la science, l'industrie, la morale, la politique en sont des manifestations différentes. Or par un curieux paradoxe, non seulement elles sont indépendantes l'une de l'autre et peuvent exister séparément, mais encore chacune d'elles se détache souvent de l'esprit qui lui a donné le jour, poursuit des fins que l'esprit ne ratifie plus et le réduit lui-même en esclavage.

Dès lors, même s'il existe un rapport privilégié entre la vie spirituelle et l'activité artistique, elles ne coïncident pas. Celle-ci n'est qu'une forme de celle-là : elle est un moyen de la traduire, mais qui risque de la capter et de la rompre. Qui ne connaîtrait d'un être que l'artiste qui est en lui s'étonnerait, en rencontrant l'homme, de le découvrir tout autre, au-dessous de ce qu'il pensait le plus souvent, et au-dessus quelquefois, par une grâce qui n'appartient qu'aux plus grands.

Nous savons pourtant à quel point il est dangereux de limiter l'activité artistique en prétendant qu'elle n'épuise pas les forces de l'esprit et ne possède point une plénitude véritable, en voulant par exemple la subordonner à une fin différente qui posséderait seule une valeur absolue, comme on le fait, par exemple, [197] quand on veut la mettre au service du bien. Mais alors la pureté de l'art s'altère et se corrompt : en cherchant à le relever, on lui retire cette parfaite suffisance qui permettait à l'esprit de se retrouver en lui tout entier. Il faut qu'il cesse d'être un instrument dont l'esprit dispose en vue d'autre chose pour devenir une création dans laquelle il réussit pour ainsi dire à s'incarner. C'est quand l'art ne cherche hors de lui-même aucun appui qu'il est le témoin le plus véridique de l'esprit.

Non point que la vie de l'esprit exige jamais cette forme d'expression que l'art réussit à lui donner : c'est l'art au contraire qui ne peut se passer de l'esprit. Et

même il peut arriver, dans ses réussites les plus parfaites, qu'il franchisse ses propres limites jusqu'à nous faire sentir cette pure présence spirituelle où l'émotion que l'on nomme proprement esthétique est surpassée et pour ainsi dire abolie. Ainsi l'art n'est art que dans la mesure où il satisfait certaines exigences intérieures : et pourtant la vie spirituelle, qui l'illumine toujours, peut l'oublier et même le rendre inutile.

II

La vie spirituelle est un effort pour réaliser notre être personnel par une participation intérieure à une lumière qui éclaire tous les êtres, à une puissance créatrice qui nous permet de nous créer nous-mêmes dans une communion vivante avec eux. L'art participe d'elle : car non seulement, en créant son œuvre, l'artiste se crée lui-même en quelque mesure ; mais encore il cherche dans les choses le mouvement mystérieux par lequel elles deviennent ce qu'elles sont ; et, en le reproduisant pour en donner le spectacle à tous, il détermine une convergence entre les sensibilités [198] qui dépasse celle des intelligences et qui, au delà de l'idée, nous porte jusqu'à la rencontre même du réel. C'est que l'art réalise précisément l'unité intérieure de chaque conscience, en remplissant en elle l'intervalle qui sépare la pensée de la sensibilité, et qu'il réalise en même temps l'unité de la conscience et du monde en remplissant l'intervalle qui sépare ce que nous désirons de ce qui nous est donné.

Il fonde la réalité du sujet et de l'objet, mais en les accordant et non plus en les opposant. En posant le seul objet, le savant le sépare de nous ; il en fait un spectacle auquel il demeure pour ainsi dire étranger, où tout se passe sans nous, qui est privé de toute intériorité et avec lequel il nous est impossible de sympathiser. Et le savant se sent solitaire et pessimiste devant ce monde aveugle et inerte qui poursuit toujours sa course réglée, mais ne lui répond jamais. Par contre, si nous n'avons de regard que pour le sujet, pour le retentissement que les événements ont en nous, pour ces ondulations du plaisir, du désir ou de la douleur que nous sommes seuls à connaître et qui remplissent notre conscience secrète, nous éprouvons un nouveau sentiment de solitude non plus cette fois parce que les cho-

ses sont privées d'intimité, mais parce que nous avons avec nous-mêmes une intimité trop étroite et trop exclusive.

Or le propre de l'art, c'est de nous rendre le monde sensible, c'est de nous faire saisir la qualité des choses, qui est inséparable de leur résonance à l'intérieur de nous-mêmes. Il nous montre que la sensation est toujours doublée d'une émotion et qu'il faut atteindre les choses par les sens pour devenir capable de leur donner un sens. L'art est l'épanouissement des caractères qui appartiennent en propre au sensible et que le savant oublie afin de leur substituer des concepts qui permettent de le dominer et d'en faire usage. Car la théorie et la technique tissent les mailles dans [199] lesquelles nous cherchons à capter le réel, mais sans nous faire jouir de sa présence. Et c'est cette présence que l'art réussit à nous donner. Le sensible est le point de rencontre du monde et de l'âme humaine : il est cette présence rencontrée.

Nous nous portons au-devant du réel avec notre être tout entier : avec notre corps, avec notre pensée, avec nos intentions et nos désirs. Mais le réel n'est point déterminé par nous ; il nous apporte des dons inconnus qui surpassent toujours notre pouvoir et souvent notre espérance. C'est dans le sensible que viennent se rejoindre une demande que nous adressons aux choses et une offre qu'elles nous font. C'est sur cette ligne frontière au delà de laquelle il n'y a qu'un objet sans rapport avec nous, c'est-à-dire rien, et en deçà de laquelle il n'y a qu'une puissance retenue, c'est-à-dire inerte, et qui ne s'exerce et ne s'actualise que par une réponse que le réel accepte de lui donner.

Il est donc également faux de dire que le sensible appartient à l'objet et de dire qu'il appartient à la conscience. Il est un rapport entre les deux : mais c'est ce rapport qui est l'essence même de tout ce qui est. Aussi nul ne doute qu'il n'existe une profondeur métaphysique du sensible que le rôle des plus grands artistes est précisément de nous révéler. Le réel est vie et le sensible est vivant. Dire que le réel est relation ou même qu'il est action, c'est dire qu'il n'est que par la démarche même qui le met en contact avec nous et qui nous permet de le pénétrer : cette démarche est toujours sensible. Dans le sensible, le moi et le monde cessent d'apparaître comme indépendants et comme séparés, car le monde isolé du moi n'est qu'une pensée abstraite, et le moi isolé du monde n'est qu'une virtualité pure. Dès qu'ils se rejoignent, le réel est de nouveau présent. Et le monde nous redevient sensible. C'est donc du sensible que nous partons, [200] et c'est vers lui

que nous revenons ; mais il a fallu nous séparer de lui pour pouvoir le retrouver et en faire un usage qui soit nôtre. Les uns le mettent au service de leur égoïsme, les autres en cherchent une sorte de jouissance pure : quelques-uns seulement y découvrent un instrument et un avant-coureur de la vie spirituelle.

L'art donne à toute chose l'intériorité qui jusque là lui manquait. Elle cesse alors d'être chose. Elle n'est rien de plus qu'un sentiment devenu visible. Une affinité est née entre nous et elle : elle n'est plus pour nous un obstacle, mais une réponse prévenante à nos désirs. Pourtant il serait également faux de ne voir en elle que notre propre émotion objectivée, ou de considérer cette émotion comme un écho en nous de son propre secret, auquel tout à coup elle nous rendrait sensible. L'art ne crée entre les choses et nous une communion si étroite que parce qu'il nous montre en elles et en nous une participation à un même univers spirituel, grâce à une mutuelle médiation.

*
* *

Si le propre de la vie spirituelle, c'est de nous faire pénétrer dans l'intimité de nous-même, et de nous permettre d'y découvrir une intimité qui la dépasse et qui est elle-même le secret du monde, elle n'est donc point une vie séparée qui nous laisserait seul à seul avec nous-même ; elle est une vie ouverte par le dedans sur la totalité du réel, et qui nous purifie de l'amour-propre, au lieu de lui donner une satisfaction plus subtile. Elle ne veut point substituer à ce qui nous est donné quelque objet nouveau et mystérieux qui nous échapperait toujours ; mais elle transforme tout ce qui nous est donné, la chose la plus simple et l'action la plus humble, et leur donne une valeur et [201] une signification absolues, qui supposent le sensible pour se faire jour.

Par là une parenté se manifeste entre l'art et la vie spirituelle. Si la vie spirituelle nous donne accès dans l'intimité du monde, l'art en est une forme. Et peut-être même peut-on dire que, dès que notre activité spirituelle vient toucher le sensible, ce contact qu'elle a avec lui fait toujours apparaître en lui la beauté.

Le rôle de l'art, c'est de la capter dans des œuvres dont le spectacle puisse réveiller l'émotion qu'elle nous a donnée. Ainsi il commence toujours par être un artifice. Seulement, il ne suffit pas que l'émotion doive naître pour qu'elle naisse en effet : elle se dérobe quand on essaie de la surprendre. Elle est un don gratuit et imprévisible. Les efforts de l'art le plus raffiné ont toujours pour effet de nous conduire à un certain moment vers la fraîcheur immédiate de l'émotion retrouvée : et le suprême raffinement est de traverser, puis de dépasser les procédés de la technique la plus savante pour revenir à la naïveté. Ce qui fait qu'il échoue souvent, car la naïveté voulue est une dérision.

C'est dans le contact avec le sensible, dans sa présence éprouvée, que l'émotion esthétique jaillit. Mais ce contact, cette présence sont plus rares que l'on ne pense : le plus souvent l'objet est simplement reconnu et utilisé. L'habitude nous empêche de le voir. Mais peut-être faut-il dire que, dès que ce contact ou cette présence se produisent, l'émotion renaît toujours. De telle sorte qu'il n'y a rien dans le monde qui ne soit beau, bien que cette beauté ne puisse surgir que de la pureté même du regard qui l'appréhende.

Pourtant les philosophes tendent presque toujours à diminuer la valeur du sensible, qui est lié au corps, et dans lequel ils ne découvrent qu'un témoignage de notre passivité. Le sensible comme tel ne possède pour eux une valeur qu'à partir du moment où l'idée le pénètre et commence à le réduire. Nul n'a exprimé [202] avec plus de netteté que Leibniz cette prééminence et, pour ainsi dire, cette dignité suprême du pensé par rapport au senti, qui n'est pour lui qu'un pensé encore confus. Le propre de tout intellectualisme, c'est de chercher à abolir l'intervalle qui sépare le senti du pensé en sacrifiant le premier au second ; on voit alors que l'émotion esthétique ne peut naître que dans ce halo qui entoure encore le pensé avant qu'il devienne tout à fait distinct. Mais il y a peut-être entre les deux termes une différence de nature, et non pas seulement de degré. Car bien que le pensé ait son origine dans une activité de l'esprit, il tend à se détacher de nous comme un objet auquel nous pouvons demeurer extérieur et indifférent. Au lieu que le senti, bien que nous soyons obligé de le subir, adhère à notre être même avec lequel il fait corps, dans une communauté d'intérêt et dans une communauté de substance.

L'art suivrait donc un chemin opposé à celui de la philosophie. Loin de songer à réduire le senti au pensé, c'est le contraire qu'il cherche à faire. Tout à l'heure le senti comme tel était méprisé et on cherchait à le dépasser. C'était dans le pensé

que nous obtenions du réel la possession la plus parfaite. Maintenant, au contraire, tant vaut le contact sensible que nous avons avec le réel, tant vaut la prise que nous avons sur lui. La pensée n'est point devenue inutile, car elle prépare ce contact, elle nous permet de nous rapprocher par degrés du réel, elle en définit pour ainsi dire la charpente. Mais le sensible est au-delà : avec lui, c'est le réel qui se donne à nous dans les cadres mêmes que la pensée a tracés pour le recevoir. Les opérations de la pensée restent de purs artifices si elles prétendent se suffire : elles doivent seulement nous permettre d'obtenir du réel une révélation sensible plus subtile. Et si, usant d'une autre métaphore, nous acceptons de considérer la pensée comme une lumière qui éclaire tout ce qui est dans le monde, il [203] faut dire que c'est en rendant ce monde sensible à nos regards qu'elle nous en découvre à la fois l'essence, la vie et la beauté.

L'artiste cherche donc à abolir comme le philosophe l'intervalle entre le senti et le pensé : seulement c'est au profit du senti. Mais alors la fusion de ces deux éléments devient si étroite que nous ne pouvons plus introduire entre eux la moindre coupure. Leur union est toujours mystérieuse : mais le philosophe est hors d'état de la produire. Car il se donne d'abord le senti qu'il tente de réduire à un pensé qui, en comparaison, paraît toujours décharné. Au lieu que l'artiste, toujours conscient de l'insuffisance du pensé, ne crée son œuvre que pour qu'elle s'achève dans le senti. L'un ne cesse de désincarner l'esprit sans jamais y parvenir, et l'autre de l'incarner : le génie est d'y réussir.

*

* *

Ces remarques deviennent plus évidentes encore si l'on consent à observer que le mot *sensibilité* reçoit lui-même deux acceptions différentes, mais que l'on ne peut pas séparer. La sensibilité, c'est d'abord l'aptitude de la conscience à entrer en rapport avec le monde par les sens. Elle s'oppose alors à l'entendement ou à la raison. Elle nous livre le monde comme une gamme infinie de qualités distinctes unies entre elles par les transitions les plus délicates. Dans cette gamme d'une richesse et d'une complexité sans mesure, chacun de nous fait sa part et choisit, pour ainsi dire, une zone privilégiée. De plus, le contact avec le sensible

est pour les uns un contact extérieur et superficiel que l'habitude émousse vite ; pour d'autres, c'est toujours un ébranlement direct et vif qui accuse l'intensité de leur participation à la vie : le monde est pour eux coloré, vallonné et vibrant.

C'est que la révélation que nous avons du monde [204] sensible est toujours proportionnelle à l'état de notre conscience ; dans cette révélation, nous sentons s'exercer en nous des puissances inconnues, dont dépendent la nature et la valeur du spectacle que nous avons sous les yeux. Tel moi, tel monde. Car il est vrai et faux de dire que nous vivons tous dans le même monde : ou du moins, ce monde est à la fois si fécond et si plein qu'il fournit à chaque conscience selon sa demande et qu'il est toujours prêt à remplir en elle toute la capacité qu'elle lui offre. Dans ce contact sensible avec le monde, le propre de l'art est d'aller toujours plus loin que l'expérience immédiate et que la conscience commune. C'est le même monde qui est sous le regard de tous et sous le regard de l'artiste ; et il n'y a qu'une suite de degrés, que chacun doit être en état de parcourir, entre la vision la plus fruste que nous avons d'abord et la vision la plus belle qu'il soit possible d'en obtenir.

Mais le mot sensibilité a encore un autre sens plus populaire que le précédent, qui l'appelle et ne peut jamais en être isolé. La sensibilité, c'est aussi notre puissance d'être ému. Si le sensible est un point de rencontre du monde et du moi, on peut dire que nous considérons tout à l'heure la face qu'il tourne vers le monde, et que nous considérons maintenant la face qu'il tourne vers le moi, comme on le voit quand nous disons de tel être qu'il est « une âme sensible », qu'il est « plus ou moins sensible » ou qu'il est « insensible ». Le mot ne désigne plus alors un caractère qui puisse encore être attribué aux choses, mais seulement la manière dont nous les accueillons et le retentissement qu'elles ont en nous.

Or ces deux aspects de la sensibilité doivent rester unis. Car le son et la couleur sont pour nous les éléments les plus superficiels de la nature s'ils ne nous donnent aucune émotion. Mais le propre de l'art, c'est justement d'atteindre la qualité à travers l'émotion : [205] c'est alors que l'essence même des choses nous est révélée. Aussi soutient-on tantôt que l'émotion est le facteur suffisant de la création artistique, de telle sorte que, quand elle vient à manquer, l'art semble s'envoler ; tantôt que seule une parfaite attention au réel, c'est-à-dire à la qualité, en perçant tous les voiles qui s'interposent entre lui et nous, nous permet de retrouver avec une exacte fidélité, dans les choses les plus simples et les plus fami-

lières, cette jeunesse éternelle qui ne fait qu'un avec leur beauté. Il est facile de voir que ces deux attitudes sont également fausses si on les sépare, et que la vérité de chacune d'elles résulte précisément de son alliance avec l'autre. L'émotion pure ne nous met qu'en présence de nous-mêmes et, en envahissant la conscience tout entière, elle rompt tout contact avec le réel et nous rend également incapable de le voir et de le reproduire. Mais l'exacte fidélité n'est qu'une servilité extérieure et matérielle si ce n'est point l'émotion qui la soutient et qui l'inspire. Que l'émotion soit dirigée et maîtrisée par l'attention la plus docile à la qualité des choses, qu'une telle attention soit toujours maintenue immédiate et vivante par l'émotion, telles sont les conditions qui définissent sans doute cette sensibilité au réel, dont l'art n'est que le fruit.

Le miracle de l'art, c'est donc de produire une convergence des sensibilités qui est plus belle encore que celle des intelligences. Car toute convergence des intelligences se produit dans l'objet ou dans le concept : or le premier est toujours extérieur et le second est toujours abstrait, de telle sorte qu'entre ceux qui pensent les mêmes choses, l'union se fait hors d'eux plutôt qu'en eux. Au lieu que la sensibilité intéresse l'intimité même des individus : ils ne peuvent éprouver ensemble la même émotion sans que leur vie commence à se pénétrer. L'émotion artistique ressemble à l'amour : comme lui elle crée entre deux êtres [206] un accord mystérieux qui transporte chacun d'eux au delà de lui-même, et même en un sens au delà de tous deux. Mais, dans l'art, c'est l'objet qui imprime à la conscience une touche secrète par laquelle il cesse tout à coup d'être pour elle un obstacle, éveille en elle le désir et, pour ainsi dire, le devance. La communion que l'émotion artistique produit entre les consciences n'est donc point directe, mais indirecte : elle suppose d'abord une rencontre avec le réel, de telle sorte qu'elle est intermédiaire entre la pensée et l'amour. Elle ne saurait se passer de l'objet : mais, tandis que jusque-là l'objet unissait les êtres dans la mesure où il était pensé par eux et les séparait dans la mesure où il les affectait, c'est dans le point même où il les affecte que maintenant il les unit.

III

Il n'y a d'art que de l'apparence. Or on peut dire que le monde dans lequel nous vivons n'est point d'abord pour nous un monde d'apparences, mais un monde de choses ; et il faut qu'il le demeure jusqu'au moment où l'art nous montre que ces choses sont en effet des apparences, dont il nous révèle la signification.

Nous entendons le plus souvent par apparence une forme de connaissance illusoire et qui ne ressemble pas à son objet. Aussi emploie-t-on presque toujours ce mot dans un sens défavorable. Nous pensons presque toujours, même en Occident, que le monde sensible est une sorte de mirage, un voile sur lequel nous brotons des représentations par la double navette de l'espace et du temps, mais derrière lequel se trouve une réalité que nous ne découvrirons jamais. Ainsi le rapport entre l'apparence et l'objet qui la [207] produit nous échappe toujours, de telle sorte que, strictement, l'apparence pour nous n'est l'apparence de rien.

Le propre de l'art au contraire, c'est de donner à l'apparence une signification positive, dont elle est précisément l'apparence parce qu'elle en témoigne et la manifeste. Dans l'art, la pensée revêt une apparence sensible et lui demeure présente, comme l'âme l'est au corps. Alors l'apparence n'est plus pour nous un écran qui nous dérobe le réel et dont on se méfie justement : car un écran n'est pas une apparence. C'est le privilège unique de l'art de faire de l'objet lui-même une apparence qui nous découvre, par la puissance de son incantation, une réalité qui jusque-là était restée invisible. Il ne s'agit plus d'imaginer, au delà de la représentation, une chose non représentée qui, au lieu d'affermir la représentation, la rendrait décidément chimérique. Mais l'art nous montre, dans la chose représentée elle-même, une telle richesse intérieure, une affinité si secrète avec nos désirs, que c'est sa présence même, tout à l'heure encore si insuffisante, qui maintenant nous dépasse et nous comble.

Dès lors, le monde, si l'on consent à donner au mot apparence son sens le plus vrai et le plus fort, n'est une apparence que pour l'artiste. Le propre de l'art c'est de chercher sans cesse à faire apparaître de nouvelles formes de l'Être et de la Vie. Il ne peut en être ainsi de la science : elle entreprend toujours de détruire

l'apparence au profit de quelque objet plus lointain, mais qui ne deviendra jamais présent dans l'apparence même pour lui donner son intimité et sa signification. De telle sorte que la science s'efforce de traverser l'apparence pour atteindre un objet qu'elle dissimule, tandis que l'art prend l'objet tel qu'il lui est donné afin d'en faire délibérément l'apparence d'une présence invisible, mais qui ne peut plus en être séparée.

[208] Cette interprétation de l'apparence montre assez que toute véritable réalité est spirituelle. Seulement celle-ci a besoin de se manifester pour être. L'art change toute chose en une expression : c'est qu'il est incapable de naître tant que la conscience reste enfermée dans sa propre vie subjective, tant qu'elle n'appelle pas la matière et tous les autres êtres en témoignage. Car le propre de l'art, c'est aussi de montrer que l'objet, en tant que tel, ne peut pas se suffire, qu'il ne reçoit son sens véritable qu'en nous apportant un message et en faisant naître en nous une émotion. Ce qui manque au pur objet, c'est donc de ne pouvoir devenir pour nous l'apparence de rien.

Ceci paraîtra plus clair encore si l'on observe que la création artistique, au lieu de vouloir, comme on le croit, donner à l'apparence un caractère de réalité, ne cesse de substituer à une réalité trop dense, et qui presque toujours nous opprime, une apparence qu'elle pourra plus aisément rendre significative. On le voit bien par l'exemple de la peinture, qui est parmi tous les arts l'un des plus purs et des plus désintéressés, le plus éloigné de l'utilité (quelle vanité que la peinture disait Pascal) et qui détruit ce qui fait la réalité des corps, c'est-à-dire cette troisième dimension qui leur donne leur épaisseur et leur poids afin de ne laisser subsister que leur surface, leur contour et leur couleur, c'est-à-dire une apparence dématérialisée dont la seule présence produit déjà en nous une émotion presque spirituelle.

On pourrait multiplier les exemples. Il n'y a point d'art qui n'utilise quelque convention destinée à empêcher la confusion entre l'objet réel et l'apparence qui le représente, comme il est facile de le voir dans la sculpture et dans le théâtre. Grâce à cet écart, l'objet n'a plus de sens comme objet, mais seulement comme véhicule d'une signification. Seulement, celle-ci ne nous est pas donnée : c'est toujours par un acte [209] de notre conscience qu'il nous faut la trouver. Mais c'est cet écart qui libère l'émotion esthétique, qui fait que l'art demeure toujours secret, que, dès qu'on commence à le comparer avec la réalité, il peut toujours

être détruit par la critique et que, devant l'œuvre la plus belle, il est toujours permis de dire : « cela est faux », ou « ce n'est que cela », ou « cela n'évoque rien pour moi ».

Tout art est donc une transposition de l'objet sur un autre plan, et non point sa représentation, qui par elle-même ne produirait en nous aucune émotion. Ainsi, c'est pour nous mettre plus décisivement en présence de l'apparence pure et pour la dissocier plus sûrement du réel, que l'artiste laisse parfois au dessin un caractère imprécis et inachevé, qu'il préfère suggérer plutôt que figurer, qu'il laisse toujours beaucoup à faire à l'esprit, car, au lieu de lui montrer des choses, il faut qu'il lui ouvre seulement un chemin vers la recherche des significations. Ici c'est toujours la volonté de l'artiste qui nous guide : mais, dans la contemplation de la nature, dès qu'elle prend un caractère esthétique, on observe les mêmes effets ; les choses perdent aussi leur objectivité et presque leur matière ; leur utilité s'efface ; elles ne sont plus que les purs témoins de nos mouvements spirituels.

Si l'art transforme tout objet en apparence, c'est pour nous livrer l'intimité, c'est-à-dire la réalité de ce qui apparaît. Et dans le sommet de l'émotion artistique, toute différence s'abolit entre cette apparence et cette réalité : la représentation est alors incluse et comme fondue dans la signification.

*
* *

Il est clair que dans la vie spirituelle aussi l'apparence et la signification se confondent. Mais ce n'est point de la même manière. La vie spirituelle est moins [210] soucieuse de l'apparence, qui n'est pour elle qu'un effet et jamais un but : et toute préoccupation esthétique l'anéantit. C'est qu'il n'y a en elle que des actes, mais point d'objets. Elle n'a de regard que pour mon être et pour ma destinée. Elle m'apprend à m'engager toujours tout entier, de telle sorte que rien de ce que je fais ne puisse prendre une valeur comme spectacle pur.

Mais, sur ce point encore, la comparaison avec l'art mérite d'être poursuivie. Car un acte de l'esprit ne demeure jamais purement intérieur à la conscience. Il faut qu'il s'exprime lui aussi, sous peine de demeurer virtuel. Tout acte doit nous

faire sortir de nous-mêmes : il réalise une communication entre l'univers et nous ; c'est cette communication qui lui permet de s'épurer, de s'éprouver et de se faire. De même, un artiste qui n'exécuterait aucun ouvrage afin de garder à son émotion une forme plus pure serait victime d'une illusion subjective impardonnable. Car le propre de toute activité, c'est de se réaliser : elle ne vaut, elle n'est que par l'attention et l'effort auxquels l'oblige la nécessité où elle est de s'incarner.

Mais la fin de la vie spirituelle, c'est l'acte même qu'elle accomplit, et non point la trace qu'il laisse derrière lui et qui sera un jour susceptible d'être contemplée. Elle produit par exemple entre les êtres des relations qui n'ont pas besoin de donner prise à la représentation et qui peuvent demeurer invisibles ; il suffit que ce soient des démarches réelles qui les engagent, et qui créent entre eux des liens qui ne peuvent plus être rompus. L'activité artistique, au contraire, ne compte que par l'œuvre qu'elle met au jour. Il faut qu'à un certain moment cette œuvre se détache de l'artiste qui l'a créée, ce qui est souvent pour lui un terrible déchirement. Elle est alors livrée à tous ; elle acquiert une destinée nouvelle, indépendante de la sienne propre. Or dans la vie spirituelle, il en va [211] tout autrement : l'œuvre que nous avons produite ne se détache plus de nous ; elle est nous-mêmes. Ici, l'œuvre et l'ouvrier ne font qu'un. Chez l'artiste, on peut distinguer entre l'effort qui n'intéresse que lui et le succès qui ne lui répond pas toujours. Ici, il n'y a point d'effort perdu : et le succès, c'est l'effort même.

*

* *

Mais on peut rapprocher encore l'art et la vie spirituelle en montrant qu'ils nous apportent tous deux une véritable révélation. La plupart des actions humaines s'accomplissent sans qu'on y pense : elles sont le produit de l'automatisme, des circonstances extérieures et du hasard ; elles sont les effets aveugles des impulsions ou des désirs ; elles restent dissimulées derrière le voile de l'habitude. Mais la vie spirituelle déchire tous les voiles. Ces actions insignifiantes auxquelles nous ne prêtions aucune attention, dont notre conscience s'était retirée et qui remplissaient notre existence quotidienne presque à notre insu, reçoivent tout à

coup une lumière et acquièrent une valeur méconnues et miraculeuses. Or il en est ainsi de l'objet le plus vulgaire sous le pinceau du peintre.

Et de même que, dans la vie spirituelle, chaque action cesse d'être particulière et momentanée, dépasse le temps pendant lequel elle est accomplie, et engage ma destinée avec celle de l'univers, l'objet de la création artistique perd aussi tout caractère individuel ; il met en jeu l'essence même du réel. Il n'est plus là pour que la lumière nous le montre, il est là pour nous montrer la lumière. Mais, par une sorte de retour, toute action, toute œuvre d'art, au moment même où elle perd ce qui la limite pour acquérir une signification d'éternité, apparaît en même temps unique au monde : on ne peut ni la modifier, ni la remplacer ; et il est impossible qu'elle se répète [212] jamais. Ni deux êtres différents, ni le même être en deux rencontres différentes, ne nous demandent la même chose. Et le même paysage fournit toujours un nouveau tableau. Ainsi, l'unité de notre conscience s'exprime non point par la soumission à une même règle, mais par une invention sans cesse nouvelle.

C'est parce que l'intention est l'âme de l'action que l'action me fait pénétrer dans un monde intérieur auquel je participe, mais qui me dépasse toujours. C'est dans ce monde qu'elle m'oblige à prendre place. Et si elle m'engage tout entier, elle possède nécessairement pour moi une valeur absolue. Car, partout où l'esprit est présent, l'absolu est présent aussi. C'est pour cela que l'ampleur d'une action n'a rien à faire avec sa valeur. Non point que l'esprit mette toutes les actions sur le même plan : c'est lui au contraire qui introduit entre elles les différences d'appréciation les plus subtiles ; de là justement le pouvoir qu'il a de charger d'une signification infinie l'action la plus simple, la vie la plus élémentaire ou la plus méprisée. Et même, c'est parce que, dans la vie spirituelle, les plus petites actions deviennent significatives qu'elle se développe elle-même d'une manière si spontanée et si naturelle et qu'elle donne l'impression de ne jamais rien faire qui soit extraordinaire. Ainsi, la vie spirituelle change notre conduite comme la vie artistique change notre vision du monde : l'une et l'autre nous permettent de retrouver, au delà de l'habitude et de l'utilité, l'action de la puissance créatrice à la fois en nous et hors de nous. Mais la vie spirituelle agit en nous d'une manière plus profonde et plus continue : c'est par elle que notre âme se forme. Il n'en est pas ainsi de la vie artistique, bien que l'artiste puisse le croire ; elle prolonge, elle transpose la vie spirituelle ; elle n'en tient pas lieu. Elle n'a jamais affaire qu'à un

spectacle, qui est sans cesse revécu, repensé et reconstruit. Ce spectacle est au premier [213] plan et la personne n'est qu'au second : l'art n'agit sur elle que de façon indirecte et il peut arriver qu'il n'en ait cure.

IV

Les mots *contemplation* et *action* expriment deux attitudes inséparables de la conscience : l'homme est tour à tour et indivisiblement un être qui contemple et un être qui agit. Car la contemplation nous permet d'embrasser le Tout dont nous faisons partie et l'action nous permet d'y tenir un rôle. Pourtant, il faut bien qu'il y ait entre elles une sorte de contradiction, puisque les hommes qui ont le goût de la contemplation se détournent de l'action, comme si la contemplation pouvait seule leur donner la quiétude et la possession dont ils ont besoin : l'action les divertit et les rebute. Et ceux qui ont le goût de l'action se détournent de la contemplation, comme si elle ne leur permettait pas de mettre en jeu leurs puissances personnelles et d'introduire dans le monde les marques de leur liberté. Même si la contemplation et l'action doivent un jour converger, elles restent deux attitudes différentes de la conscience. Et il est toujours possible, en vertu de ce pouvoir d'option qui est l'essence même du moi, de choisir entre elles et de préférer l'une à l'autre. C'est là un procès qui ne cessera jamais de se plaider.

Le propre de la contemplation, c'est de nous découvrir toujours une réalité qui nous dépasse, soit qu'il s'agisse du monde dont nous faisons partie, soit qu'il s'agisse du principe dont nous dépendons. Aussi toute vie spirituelle ou religieuse s'oriente-t-elle naturellement vers la contemplation. Le contemplatif est un [214] solitaire qui se replie sur lui-même et qui n'a de rapport qu'avec l'univers ou avec Dieu. Il pense avoir atteint un sommet où toute action est surpassée. L'action peut être un moyen qui y conduit, mais qui doit être oublié quand la contemplation est obtenue. Chez Plotin, on trouve cette thèse que la contemplation est l'acte le plus pur et le plus parfait et que l'action matérielle n'est bonne que pour ceux qui ne peuvent pas se hausser jusqu'à lui : alors ils essaient d'imiter avec leurs mains et avec tout leur corps ce que les autres réalisent avec leur esprit et qu'ils sont trop débiles pour réaliser eux-mêmes. L'action est une contemplation imparfaite, un essai de contemplation.

Mais on montre d'autre part que l'action seule nous permet de créer entre le monde et nous une relation par laquelle nous en devenons solidaire et responsable, de lui imposer notre marque, et de recevoir de lui en échange une richesse qu'elle a rendue nôtre. L'action nous permet, en collaborant avec la puissance créatrice, de nous faire ce que nous sommes. De plus, la contemplation nous détournait des autres hommes : mais l'action nous met en communication avec eux ; si elle change la face du monde, il faut que ce soit pour eux.

Dira-t-on que la contemplation nous donne accès dans un univers spirituel, au lieu que l'action est un mouvement de notre corps qui modifie seulement nos rapports avec les choses ? Mais ce sont là deux pôles extrêmes entre lesquels passe un chemin qui permet de les unir. Bien que le mot de contemplatif soit appliqué en général aux mystiques, il est employé d'abord pour désigner cette opération par laquelle, nous tenant en face d'un objet éloigné de nous, nous l'embrassons par le regard. Et peut-être même est-il vrai qu'il n'y a pas une opposition absolue entre le regard sensible par lequel nous prenons possession de la présence des choses, et ce regard purement [215] spirituel par lequel nous prenons possession de la présence des idées ou de la présence de Dieu. Le regard ne retient des choses que leur forme et leur couleur qui en sont les caractères les plus immatériels ; il ne perçoit que leur image ; et on peut aller jusqu'à dire qu'il la perçoit et qu'il la pense en même temps. Aussi les états qui accompagnent la contemplation intérieure la plus haute ont-ils toujours été définis dans le langage de la vue. Ce qui nous permet de dire qu'il existe seulement une attitude contemplative de l'âme, qui commence avec le spectacle de l'univers sensible, puisque c'est lui qui l'annonce et qui la préfigure.

Au contraire, bien que toute action engage notre corps, on ne peut oublier que l'action véritable engage notre être entier, corps et âme à la fois, et même qu'elle réalise peut-être la solution du problème qui a paru si difficile à tant de philosophes de la liaison de l'âme et du corps. Car elle fait du corps un instrument qu'elle met au service de l'âme. Un matérialiste qui ne croit qu'au corps est incapable de lui donner aucune signification. Mais tout change si c'est l'âme elle-même qui exige le corps comme la condition à la fois de son développement propre et de la mission qu'elle doit remplir dans le monde. En ce sens, l'action prend naissance dans l'âme, mais elle ne peut point y demeurer. Elle est une action retenue et timide qui ne parvient pas à prendre une pleine possession d'elle-même tant qu'elle

ne s'inscrit point dans le réel. Il faut qu'elle engendre un effort par lequel elle essaye de faire pénétrer l'esprit dans les choses, qui tantôt lui résistent et tantôt cherchent à le séduire. Et sans doute il subsiste toujours un écart entre l'intention et son effet : mais l'effet dépasse toujours l'intention, qui n'est jamais que virtuelle ; ce n'est pas lui seulement qui la juge, mais c'est lui qui la fait être.

Dès lors l'action vient de l'esprit qui l'appelle en témoignage pour fonder notre responsabilité propre. [216] C'est pour cela qu'elle nous marque. Et cette marque vient à la fois de la décision que nous avons prise dans le secret de notre conscience, et par laquelle notre être le plus profond se crée lui-même en s'affirmant, et de la répercussion exercée sur lui par les changements mêmes que son action a produits dans le monde. Ces changements nous empêchent de la renier ; ils nous obligent à en porter le poids ; ils nous rendent pour ainsi dire passif à son égard. Ainsi l'action véritable a toujours une signification spirituelle ; si elle présente pour nous un caractère de gravité réelle et si elle nous émeut toujours, c'est à la fois parce que nous sentons en elle notre destinée qui se fixe, et parce que, dépendant de nous, elle met, pendant un moment, le monde sous notre dépendance.

On voit alors comment l'action, considérée dans sa source même, est toujours invisible et secrète. Pourquoi l'opposerait-on alors à la contemplation ? Dans leur essence la plus profonde, elles se rejoignent au lieu de s'opposer. Comme la contemplation oscille toujours entre un regard dirigé vers le monde sensible et un regard dirigé vers le monde spirituel, l'action oscille toujours entre une simple modification imprimée aux choses et une réalisation du moi par lui-même. Au sommet de notre être, la contemplation et l'action ne font qu'un : c'est la contemplation qui inspire l'action et c'est la contemplation encore qui la récompense.

*

* *

La vie artistique ressemble à un transfert de la vie spirituelle sur un autre plan. Entre ces deux vies, on ne peut établir ni une coupure, ni une coïncidence absolue : on les voit tantôt se soutenir et tantôt s'opposer. La vie spirituelle ne cherche pas comme la vie artistique à nous rendre le réel sensible dans un spectacle [217]

pur. Elle n'a pas besoin d'engendrer sans cesse de nouvelles images et de nouveaux symboles. Elle est au delà de toute représentation. Elle nous oblige à pénétrer nous-mêmes jusqu'au cœur du réel afin d'y prendre place en contribuant à le faire. On le voit bien quand on observe le rôle que la vie artistique accorde à l'imitation, alors que l'action spirituelle, qui est la création de soi par soi, l'exclut.

Pourtant l'art se prête admirablement à l'étude de ces rapports entre la contemplation et l'action qui forment l'essence même de la vie spirituelle. Il nous montre clairement le caractère privilégié de la contemplation. Car il a lui-même pour fin une contemplation dans laquelle la conscience contente et dépasse tous ses désirs. Et cette contemplation doit toujours être précédée d'une action, non pas seulement chez l'artiste quand il crée une œuvre pour qu'on la contemple, mais encore chez le spectateur qui ne peut la contempler à son tour que dans la mesure où il la recrée lui-même par l'imagination. Car, bien que l'œuvre lui soit donnée d'un seul coup, il n'obtient point d'emblée de la contempler. Même quand l'artiste semble nous l'offrir, la contemplation reste personnelle et demande à être méritée.

L'art justifie donc la subordination de l'action à la contemplation qui en est toujours l'aboutissement ; mais il montre que la première est nécessaire pour que la seconde soit possible. La contemplation est la dernière étape de la création. C'est vers la contemplation que l'artiste ne cesse de tendre par une série d'efforts échelonnés dans le temps, toujours pénibles et douloureux ; et dans l'œuvre réalisée, c'est encore l'action qu'il nous fait contempler, non pas seulement dans son dernier terme, mais dans l'accumulation de ses différentes touches et, si l'on peut dire, dans leur totalité présente d'un seul coup devant le regard.

Ainsi l'action de l'artiste, tout entière orientée vers [218] la contemplation qui à son tour ne serait rien sans elle, semble nous fournir un moyen privilégié pour réconcilier l'une avec l'autre ces deux attitudes de l'âme. Ici l'activité n'a de sens que par rapport à la beauté qu'elle doit produire et qui est une valeur essentiellement contemplative, de telle sorte que l'on voit pour ainsi dire de ses yeux l'action s'achever en contemplation. Et cela apparaît d'une manière encore plus saisissante si l'on songe que l'artiste ne prétend jamais changer l'univers, mais seulement la représentation que nous nous en faisons. Enfin, il est toujours possible de faire une distinction entre ceux qui, bien que sensibles à la beauté, n'ont point eux-mêmes le pouvoir de la produire, mais cherchent tout de suite à la

contempler, et ceux qui connaissent l'angoisse et la joie de la création, mais qui continuent d'agir jusqu'au moment où ils rendent possible pour eux et pour autrui une contemplation capable de les satisfaire. Mais quels sont ceux qui en connaissent la forme la plus pure ? Faut-il dire que l'on est incapable de goûter pleinement un fruit qu'on n'a pas conduit soi-même à maturité ? N'arrive-t-il pas au contraire que l'effort même que l'on a fait pour le produire en ait par avance épuisé la jouissance ?

Mais la vie spirituelle est toute différente : il n'y a rien en elle qui puisse être contemplé sans être en même temps pratiqué et voulu. La distinction entre le spectateur et le créateur n'est plus possible. Tout être est lui-même créateur. Ici le beau s'est changé en bien. Il ne s'agit plus de réaliser un spectacle, mais d'effectuer la transformation de soi-même et d'autrui. Il y aurait quelque chose d'horrible à imaginer un être qui éprouverait de la joie à voir faire ce qu'il ne se croirait pas tenu de faire aussi lui-même. S'il est mortel pour l'art de se mettre au service de la vertu, il est mortel aussi pour la vie spirituelle d'incliner, même insensiblement, vers l'esthétique.

*
* *

[219] L'art produit une œuvre matérielle qui s'ajoute à l'univers et qui l'enrichit. Il est donc primitivement action et sortie de soi. Mais cette action reçoit sa réponse et son achèvement de la réalité qu'elle sollicite : elle cesse, ou trouve son dernier état en devenant capable d'être contemplée.

C'est qu'il y a toujours dans la contemplation une sorte de surplus. Ainsi c'est elle qui établit notre vie spirituelle sur le plan de la plus haute possibilité ; et l'action qui la prépare et qui la cherche semble toujours au-dessous d'elle. Mais si les actifs se défient de la contemplation, c'est parce qu'ils veulent qu'elle soit l'arrêt de l'action, tandis qu'elle est sa culmination. Dans la contemplation, l'action est si pure et si parfaite qu'on ne la remarque plus ; c'est qu'elle est devenue une simple action de présence par laquelle la conscience se trouve transformée. Elle est pour ainsi dire au delà de la volonté : et maintenant, elle suscite celle-ci, au lieu d'en être l'effet.

Toute action présente un caractère de finalité : mais elle ne peut avoir pour fin que la contemplation, qui est la seule action qui trouve en elle-même sa propre fin. Toute action, en effet, est orientée vers un objet que l'être ne possède pas encore et qui, par rapport à elle, est toujours futur. Mais, dans la contemplation, la fin est contemporaine de l'action elle-même : elle est actuellement donnée ; ici le temps est surpassé. Toute action est jusqu'à un certain point une privation qui cherche ce qui lui manque : mais toute contemplation est une possession et un don. Et je ne puis faire à personne un don qui ne se change pour lui en contemplation.

L'action n'a de sens que si elle est une transition entre une forme imparfaite de la contemplation et [220] une autre forme plus parfaite. C'est la contemplation qui l'ébranle et c'est elle qui la termine. Dans sa forme la plus haute, elle ne fait qu'un avec la contemplation dont elle est devenue l'essor. Alors l'action s'est muée en acte : et l'acte est tout entier intérieur à lui-même, car il n'y a d'acte que de l'esprit, dont l'acte est l'essence même. Mais elle a connu auparavant de nombreuses tribulations : il a fallu qu'elle les traverse pour accéder à la contemplation, qui n'est qu'une action purifiée et spiritualisée. Ce qui explique suffisamment pourquoi chaque être a la contemplation qu'il mérite.

Les mêmes rapports se retrouvent dans l'art. On peut bien dire par exemple que l'artiste commence par la contemplation, qu'il contemple d'abord le spectacle que lui donne la nature ; mais ce n'est là qu'une sorte de prélude ; c'est pour lui l'annonce, le désir, la promesse d'une contemplation plus parfaite que son action doit lui fournir. Le voici donc maintenant à l'œuvre. Quelle que soit l'émotion que la nature lui ait donnée d'abord, il cherche une émotion nouvelle, plus riche et plus complexe. En reproduisant le spectacle qui l'a fait naître, il le fait sien, il lui incorpore toute son activité intérieure et son être même. On le voit bien dans la joie de l'enfant qui dessine ; il n'a pas besoin d'obtenir la ressemblance : ce qu'il cherche, c'est une signification qui est juste à la mesure de l'action qu'il a su accomplir. Il ne possède que ce qu'il fait, mais il acquiert ainsi de la chose une découverte et une possession nouvelles. Ainsi l'on peut dire que le dessin, au lieu d'être un effort impuissant pour s'égaliser à la représentation primitive, est toujours une victoire sur elle. On ne s'étonnera donc pas que, lorsque l'œuvre de l'artiste est réalisée, l'action qui l'a créée semble avoir disparu ; c'est qu'elle s'est changée apparemment en un objet de contemplation, c'est-à-dire en un acte plus pur.

Le propre de l'œuvre d'art, [221] c'est de l'obliger à se produire. Ainsi il peut arriver que l'artiste se désintéresse de cette œuvre une fois qu'elle est faite. C'est qu'il a obtenu en elle ce dernier état dans lequel son activité antérieure se trouve à la fois présente et dépassée. Il est naturel alors qu'il s'en détourne et qu'il ne songe plus qu'à une œuvre nouvelle.

L'attitude du spectateur est inverse de celle-là. Il cherche à retrouver dans l'œuvre d'art toutes les démarches qui l'ont produite ; il refait à rebours la besogne de l'artiste. L'œuvre achevée est là sous ses yeux, alors qu'elle était pour l'artiste le terme même de son effort : devant lui la durée et l'éternité se sont pour ainsi dire rejointes. Toutes les touches que le peintre a accumulées au cours du temps sont présentes maintenant dans l'indivisibilité de l'instant : il ne réussira jamais à les épuiser et l'œuvre qu'il embrasse d'un seul regard les contient et les surpasse à la fois. On comprend donc aisément que la même œuvre provoque chez l'un l'émotion la plus vive et demeure indifférente à un autre. Elle ouvre devant chacun de nous un chemin que nul ne peut parcourir pour nous.

Ce serait pourtant une erreur de penser que celui qui contemple un tableau doit s'efforcer d'y retrouver les traces mêmes de tous les coups de pinceau que l'artiste a donnés. Elles se sont à la fois agglutinées, recouvertes et effacées. C'est une thèse naïve de considérer que le tableau n'est rien de plus que leur somme. Il ne subsiste en lui qu'un ensemble de significations qui vont toujours au delà de ce que l'artiste a fait et même de ce qu'il a voulu. Il y a toujours dans ce qui nous est apporté quelque chose de plus que ce que nous avons accompli. L'acte est un appel au réel destiné à susciter sa réponse qui n'est pas toujours conforme à notre désir, ni même à notre attente. Ce qui doit rendre l'artiste modeste, c'est que son œuvre est pour lui-même une révélation qui répond toujours à [222] son action, mais qui n'est belle pourtant que dans la mesure où elle va au delà.

Cette dernière remarque nous permet d'apercevoir le véritable rapport de l'action et de la contemplation car l'action vient de nous, elle est réalisée dans le temps, elle connaît toujours l'effort, l'incertitude et la douleur. C'est elle qui nous permet de pénétrer à l'intérieur du réel qui ne se livrerait pas à nous sans elle. Mais la contemplation à laquelle elle nous conduit, et qui est méritée par elle, ne peut pas s'y réduire. Elle n'est pas simplement une action spiritualisée par la mémoire, dépouillée de toute dispersion temporelle et ramassée pour ainsi dire dans l'instant. Elle est une action triomphante et libérée enfin de l'obstacle qui la limi-

te : dans chaque objet fini, un spectacle de la nature, une œuvre d'art et même une simple pensée, elle nous découvre la présence même de l'infini.

Dès lors, on peut dire que, dans son domaine propre, où notre activité, au lieu de chercher à dépasser le sensible, le pénètre et l'illumine, l'art nous permet de saisir la vraie nature de la contemplation spirituelle. En effet, l'œuvre, une fois achevée, est un don que l'artiste fait à tous, un don qu'il fait de soi : mais il ne faudrait pas oublier qu'elle est d'abord un don qui lui est fait à lui-même. L'artiste ne se borne point à imiter un modèle qu'il porte en lui ou qu'il emprunte à la nature. Il sollicite la révélation qui lui est faite, mais elle le surprend toujours. Et l'œuvre d'art n'est point destinée proprement à la traduire, mais à la produire. C'est pour cela qu'elle a un caractère inépuisable, ce que l'on ne comprendrait pas s'il n'y avait rien de plus en elle que la somme de toutes les actions que l'artiste a réellement accomplies pour la créer. Mais ce que nous y trouvons encore, sous une forme potentielle et virtuelle, ce sont toutes les actions intérieures qu'elle suggère et qui, mettant en jeu l'activité [223] de l'esprit, participent à son infinité. Cela même ne suffit pas : on ne comprendrait pas la plénitude concrète de la contemplation si on ne voyait pas qu'elle est aussi un foyer de nouvelles actions réelles, qu'elle accroît la puissance de l'artiste et l'oblige à se dépasser, qu'elle change à la fois l'âme et la conduite de tous ceux à qui elle est simplement proposée et même qu'elle ne cesse jamais d'éveiller des vocations nouvelles. Loin d'être un point d'arrivée où l'on s'arrête, elle est le point de départ éternel où l'on trouve toujours un nouvel élan.

V

L'art et la vie spirituelle nous mettent en présence d'un absolu, c'est-à-dire d'une suffisance parfaite. Comme la vie spirituelle, il faut que l'art soit à lui-même sa propre fin. L'une, dans chacune de ses démarches, l'autre, dans chacun de ses ouvrages, doivent nous livrer un infini présent, qui ne cesse de se renouveler, et dont on ne touche jamais le fond.

C'est que l'art lui-même n'est rien de plus qu'une touche spirituelle qui nous révèle la relation des choses sensibles avec l'absolu. Il n'y a que lui qui nous don-

ne leur présence véritable ; il nous la fait comprendre, vouloir et aimer. Quand nous disons que les choses ont une valeur et un sens, nous voulons dire le plus souvent que nous pouvons les rapporter à d'autres qui, à leur tour, en appellent de nouvelles, sans que nous puissions jamais découvrir ce dernier terme auquel la chaîne qu'elles forment serait suspendue et qui les justifierait toutes. Mais c'est là une grande duperie. Le propre de la vie spirituelle est de nous établir dans l'absolu ; et l'art, comme elle, donne [224] une valeur absolue à chaque chose sans la subordonner à aucune autre. Dans l'émotion esthétique, l'objet nous est donné seul, séparé de tous les autres, face à face avec nous. Ici tout rapport de moyen à fin se trouve dépassé : chaque objet est pour nous une fin. Et nous éprouvons une joie de sa pure présence dans le monde.

Il faut donc que cet objet particulier et changeant nous donne accès dans une réalité plus profonde dont il n'est que l'apparence, c'est-à-dire l'expression. C'est une erreur de faire de la beauté du monde et de la vie spirituelle des formes d'existence purement subjectives. Au contraire, elles nous permettent l'une et l'autre de dépasser les frontières du moi, au lieu de nous y enfermer. L'une et l'autre nous donnent une joie désintéressée, une joie que nous tirons non point de notre propre état, mais de cette réalité même qui nous est donnée et à laquelle nous participons. L'une et l'autre nous découvrent, grâce à un acte qui dépend de nous et qui est un acte de consentement, d'attention et d'amour, un monde dans lequel nous sommes reçu et qui existe en un sens indépendamment de nous : et, s'il rend possible une communication entre toutes les consciences, c'est parce que nul n'y pénètre autrement qu'en triomphant en lui-même de l'attachement à son propre moi.

Ainsi nous pensons que la profondeur de l'émotion esthétique vient non point de la possibilité pour notre vie subjective de trouver tout à coup un moyen qui l'exprime, mais de la découverte par elle d'un monde qui la surpasse, qui lui donne une lumière et un soutien dont elle était privée jusque-là, dans lequel elle ne cesse désormais de s'alimenter et qui ne peut plus lui manquer. L'art, comme la vie spirituelle, ne peut se réaliser que par une sortie de soi qui, en nous permettant de nous établir dans l'Être, c'est-à-dire en nous portant toujours au delà de nos limites, ne se [225] contente pas pourtant de les reculer, mais nous en libère pour toujours.

Il est naturel que la première notion que nous ayons des objets soit celle de leur utilité. Mais il n'y a que l'émotion esthétique qui puisse, en nous révélant leur signification, nous montrer qu'il y a en eux une existence propre et qui se suffit. L'émotion esthétique produit ainsi un rajeunissement de toutes choses, une sorte d'enfance du monde. Elle rend pour nous les choses tout à fait familières et tout à fait nouvelles. Familières, parce que nous sommes devant les objets que nous avons toujours vus ou cru voir, et nouvelles, parce qu'il nous semble que nous les voyons pour la première fois. Le miracle de l'art, c'est d'envelopper une réalité qui n'a jamais cessé de nous être présente dans une lumière surnaturelle qui semble nous la découvrir. De telle sorte que l'art ne crée rien : il nous rend seulement manifeste l'acte de la création. En lui le familier et le nouveau ne font qu'un : et c'est par lui que nous pouvons reconnaître le monde comme une réalité perpétuellement renaissante. Mais c'est nous, pour ainsi dire, qui ne cessons de renaître à une réalité éternelle. Tout ici est premier contact, puisque tous les contacts antérieurs sont abolis et cessent de compter, et tout contact est pourtant semblable à un contact éternel et qui ne vieillirait pas.

L'art donne au réel un extraordinaire relief. Il fait saillir l'apparence du monde. Il abolit la distinction qui sépare la matière de l'esprit. L'objet cesse d'être pour lui un obstacle : il ne satisfait pas seulement le désir ; il ajoute à notre puissance de désirer. Et loin d'être pour nous un problème nouveau, l'art fait que tout objet cesse d'être un problème pour nous.

L'émotion artistique à son sommet comble toujours celui qui l'éprouve. Elle naît au moment où se réalise une unité sans couture entre la sensibilité et la pensée, entre l'apparence et la signification, entre l'action et [226] la contemplation. Aussi longtemps que l'on peut établir encore une ligne de démarcation entre le sens et la chose, entre l'œuvre et l'intention, c'est que l'activité de l'artiste connaît encore quelque défaillance. Ce qui explique pourquoi on ne peut jamais interpréter une œuvre d'art dans un langage purement intellectuel ; c'est déjà trop de pouvoir donner un nom à un tableau ou à une symphonie. L'art est l'élimination de l'abstrait. Mais là où l'apparence et la réalité se confondent, on peut dire sans doute que l'apparence a disparu : seulement c'est la loi de toute réalité de se découvrir à nous dans une apparence et de n'être que par elle. Et le propre de l'art, c'est de les incorporer si bien l'une à l'autre qu'on les perçoit

l'une et l'autre dans un même acte de l'esprit, sensible et intellectuel à la fois, où la contemplation n'est que la création qui s'achève.

[227]

Quatrième partie.
La puissance de tout spiritualiser

Chapitre XIII

La vertu, ou la réconciliation de la nature et de la liberté

I

[Retour à la table des matières](#)

Il y a entre la vie morale et la vie spirituelle une connexion très étroite ; c'est dans l'esprit que la moralité trouve son principe et il n'y a pas de vie spirituelle que la moralité n'accompagne. Pourtant, la vie spirituelle est d'une origine plus haute : en elle la préoccupation morale n'est pas exclusive. La vie spirituelle intègre la vie morale et passe au delà. La vie morale est caractérisée par le devoir que la vie spirituelle exclut, non point parce qu'elle le nie, mais parce qu'elle n'en a pas besoin.

C'est la vie spirituelle qui est la vie par excellence. Elle est à peine l'effet d'un choix. Elle ne connaît ni divorce intérieur, ni conflit de la conscience avec elle-même. Au lieu de me séparer du réel que je cherche et que je désire, elle me fait coïncider avec lui dans une union continue et toujours renaissante. Elle ne se confond pas plus avec la vie morale qu'avec la vie intellectuelle ou la vie esthétici-

que, bien qu'elle en soit la source commune, qu'elle en réalise l'unité et qu'elle ne cesse de les alimenter et de les soutenir.

La plupart des hommes s'attachent à la vie morale plutôt qu'à la vie spirituelle parce que ce qui les [228] intéresse, c'est beaucoup moins la source où puise leur activité que les effets qu'elle est capable de produire : or la vie spirituelle met en jeu le secret de notre vocation intérieure et les rapports de notre âme avec Dieu, tandis que la vie morale nous demande des actions visibles et ne concerne que nos rapports avec les autres hommes. Celle-ci est l'objet d'une exigence que nul ne peut récuser : elle donne à tous les êtres des obligations mutuelles auxquelles ils ne peuvent se soustraire. Il n'en est pas ainsi de la vie spirituelle, dont il semble qu'on puisse se passer et qu'il serait absurde de vouloir soumettre à un impératif ; on pense même parfois qu'elle est réservée à certaines âmes exceptionnelles qui vivent en marge de l'humanité commune. Elle repousse l'idée d'une loi que nous trouverions soit dans notre propre conscience, soit dans l'expérience de tous, et à laquelle il faudrait s'assujettir : elle est spontanéité, invention, lumière et joie.

L'action morale au contraire est le produit immédiat de la volonté ; et quand la volonté agit, loin de se sentir portée par une force qui l'anime et qui la dépasse, elle fait confiance à une initiative qui lui est propre, à une option qu'elle est tenue de faire : ici, l'action est une action essentiellement humaine et elle trouve au dehors, non pas une puissance à laquelle elle participe, et qui la soutient, mais une résistance qu'elle doit vaincre par un effort. Mais, dans l'action spirituelle, si la volonté est encore présente, ce n'est plus sous une forme séparée : elle retrouve un accord avec un ordre profond qu'elle épouse et auquel elle s'associe. Vouloir alors ne se distingue plus de penser ni de sentir. En nous, hors de nous, l'obstacle n'est plus que le tremplin de l'esprit. Il y a une continuité entre l'essence de notre vie secrète et l'action qui l'exprime, au lieu de la suspendre ou d'en changer le cours. Nous n'avons jamais affaire à une action isolée. La distinction entre le dedans et le dehors s'abolit : [229] ou le dehors même n'est que le dedans qui devient apparent et visible. Au lieu que, dans l'action morale, l'intention et l'effet ne coïncident jamais tout à fait : elle se déploie dans le temps ; il y a en elle une puissance qui s'actualise malgré l'indifférence ou l'opposition qu'elle rencontre dans les choses ; elle a toujours une victoire à obtenir contre des obstacles, contre le désir qui ne cesse de m'entraîner, alors que tout le monde sait bien que la moralité commence quand je refuse de m'y abandonner, contre mon propre corps, qui est

sans doute le support du désir, mais qui obéit lui-même à un déterminisme physique dont il faut que je triomphe si je veux lui donner une signification spirituelle, contre le monde enfin dans lequel ce corps est contenu, qui est, par lui-même, indifférent à la valeur, mais où il faut que mon intention morale vienne s'inscrire par l'intermédiaire d'un corps.

Peut-être le caractère le plus important de la moralité réside-t-il dans le rapport qu'elle garde toujours avec la situation dans laquelle je me trouve placé. On peut bien dire sans doute qu'elle consiste à se soumettre à une règle universelle ; mais elle est elle-même toujours concrète : il faut qu'elle réponde aux circonstances particulières de ma vie, à ma nature propre, à ma constitution physique et mentale, au passé que je porte derrière moi, aux exigences qui me sont adressées par les conditions que la vie m'impose et par les êtres mêmes que je rencontre sur mon chemin. Elle me dicte à chaque instant un devoir que j'ai à remplir ; elle m'oblige à prendre une décision déterminée quand j'ai jugé qu'elle est la meilleure. S'il est vrai qu'il y a essentiellement trois attitudes en présence de l'existence, l'une qui consiste à regarder le monde comme un spectacle, à tout réduire à l'esthétique et à ne s'engager jamais (attitude qui ne peut jamais être poussée jusqu'au bout, [230] à laquelle la douleur nous arrache toujours et qui n'est qu'une sorte d'évasion momentanée devant une décision à prendre) ; l'autre qui consiste à se tourner vers tout événement avec un œil de convoitise comme si je l'interrogeais en disant : « Que va-t-il m'apporter ? » ; la troisième enfin qui la considère toujours comme un appel qui m'est adressé, comme un problème proposé à ma volonté : « Que dois-je faire ? Qu'est-ce qui m'est demandé ? », on comprend facilement que la troisième seule possède un caractère moral. C'est même par elle que la moralité se définit. Mais il n'en est plus de même de la vie spirituelle. Ici en effet tout objet particulier de la volonté semble avoir disparu. L'action se réalise sans qu'on se la soit assignée comme fin. Elle abolit le problème et me fait vivre dans la solution. Elle est à l'être qui la fait ce que le fruit est à l'arbre qui le porte.

II

Dieu, c'est-à-dire la Nature, dit Spinoza : ce qui montre assez clairement cette acception métaphysique où on prend souvent le mot de Nature et qui en fait une puissance créatrice se développant en vertu d'une spontanéité interne, qui apparaît du dehors comme une nécessité. Ainsi nous sommes inclinés à expliquer tout ce qui se produit dans le monde en le considérant comme un effet de la nature. Et Spinoza distingue une nature naturante et une nature naturée. Or la première seule est la vraie nature, c'est-à-dire cette puissance agissante qui donne naissance à tout ce qui est ; la seconde n'est que le spectacle de la première, c'est ce que nous appelons en général le monde. Mais dans le monde même, la nature, c'est ce qui donne au végétal et à l'animal la croissance et la fécondité ; elle est [231] l'origine de tous les développements, la racine et le fruit, le germe et l'éclosion. Pourtant nous employons aussi le mot dans un sens plus limité : car si la Nature est l'unité de cette puissance partout présente et qui rend tous solidaires les êtres particuliers à la fois dans les secours qu'ils se prêtent et dans les combats qu'ils se livrent, nous parlons aussi de la nature de chacun d'eux, qui est proprement son essence et qui, dans cette vaste Nature dont il dépend, qui le soutient et qui l'anime, lui donne certains caractères, certaines aptitudes qui servent à le définir et qui n'appartiennent qu'à lui seul.

Mais pourquoi avons-nous une nature ? C'est là sans doute le problème le plus grave et le plus mystérieux auquel se heurte la réflexion quand elle s'interroge sur ce que nous sommes. Pourquoi ne pouvons-nous pas nous donner à nous-mêmes tout ce que nous voulons ? Pourquoi sommes-nous invinciblement liés à cette puissance qui s'impose à nous malgré nous, qui nous limite et qui nous entraîne, et qui est l'origine commune de toutes nos forces et de toutes nos faiblesses ? Faut-il dire que c'est là un fait d'observation, une donnée au delà de laquelle on ne remonte pas ? Est-ce reconnaître seulement que j'ai un corps et tout un ensemble de dispositions et de tendances qui l'expriment et qui en dépendent ? Mais cette nature qui est mienne, pourtant n'est pas moi. Selon une distinction entre l'être et l'avoir qui est devenue familière à tout le monde, j'ai une nature, sans pouvoir dire que je la sois. Dire qu'elle est en moi, c'est déjà en avoir une cons-

science séparée, et commencer à s'en délivrer. Il ne peut y avoir de développement spirituel que pour celui qui est capable de la juger, et par conséquent de la renier et de la rejeter hors de soi. Mais il n'y réussit jamais tout à fait. Elle adhère à nous malgré nous : sa seule présence suffit souvent à nous faire souffrir. Il n'y a point d'objet [232] plus douloureux ni plus tragique pour la réflexion qui vient de découvrir la liberté de l'acte que de le voir se heurter à ce compagnon qu'elle trouve toujours devant elle, à cette masse obscure qu'elle ne parviendra jamais à rendre tout à fait transparente, à cette chose étrangère qu'elle ne peut ni assimiler, ni repousser absolument.

C'est la nature que rencontre en face d'elle l'activité de l'esprit dès ses premières démarches : elle s'affirme par contradiction à l'égard de cette nature à la fois si ténébreuse et si féconde, qui est la source intarissable de tous les recommencements et de toutes les créations. Il n'y a pas de philosophe ni de poète qui n'ait admiré en elle cette sorte de miracle éternel, cet élan infatigable qui se renouvelle et se surpasse toujours, et que nous portons au cœur de nous-mêmes comme une puissance inconnue qui, dès qu'elle commence à se montrer au jour, ne cesse de nous surprendre et de nous inquiéter. Le moi réside là où s'exerce notre liberté. Mais ce n'est pas sans un sentiment d'effroi qu'il soupçonne à côté de lui la présence d'un faisceau d'impulsions et d'instincts toujours prêts à sortir de la nuit où ils sont plongés et qui poursuivent avec une sorte d'aveugle violence des fins où l'esprit ne se reconnaît plus.

Faut-il dès lors écouter les pessimistes pour qui l'essence même du réel, c'est cette poussée inconsciente de la nature et pour qui le propre de la pensée, c'est seulement de nous découvrir le mal qui est en elle et notre impuissance à lui porter remède ? On comprend alors que la conscience jette sur la nature une sorte de malédiction et qu'elle serve seulement à justifier nos gémissements. Mais si la nature est la suprême réalité, d'où vient l'esprit qui la juge et qui la condamne ? Faut-il dire que c'est elle qui lui a donné naissance ? Et comment alors pourrait-il opposer aux fins qu'elle poursuit les siennes propres ?

[233] Au contraire, s'il n'y a d'être véritable que celui qui est tout entier intérieur à lui-même, qui se crée par son acte même, c'est-à-dire dont toute l'essence est spirituelle, on comprend facilement que la nature puisse lui être associée, comme la condition de son avènement et de son progrès. La vie de l'esprit exige de chaque être qu'il devienne le premier commencement de lui-même. Or, s'il ne

peut pas l'être, s'il faut qu'il le devienne, cela n'est possible que s'il s'affranchit à chaque instant d'une existence donnée, mais dans laquelle il peut à chaque instant retomber. Ainsi la vie de l'esprit exige que nous puissions à chaque instant défaillir et ressusciter, être replongés et confondus dans l'immensité de la nature ou renaître à une existence indépendante, qui ne fait qu'un avec l'opération par laquelle nous l'avons nous-mêmes produite.

On le voit bien si on médite sur cet extraordinaire événement de la naissance, qui ne dépend pas de nous et dont toute notre vie dépend. Il nous montre d'une manière saisissante l'obscurité de toutes les origines. En voulant projeter en elle la lumière nous en ferions autre chose que ce qu'elle est. Elle atteste la subordination de notre être à un univers qui lui impose sa loi. Cet être qui n'est encore rien est déjà en relation avec tout ce qui remplit l'espace et le temps, il est un croisement d'influences qui viennent de partout ; il postule déjà la totalité du monde dont il a besoin pour le soutenir. Dans cette parfaite subordination à l'égard de ce qui l'entoure et le dépasse, on peut voir une négation de toute spiritualité ; mais déjà on la sent poindre comme une aurore. Car cet être qui, comme on le dit, surgit tout à coup à la lumière, enveloppe en effet de lumière cet univers dont il se détache et où il était tout à l'heure enseveli. Il acquiert une existence indépendante et *unique*, au sens le plus fort que l'on puisse donner à ce mot, il [234] sent se former en lui l'intimité d'une conscience individuelle. Il apprend à connaître cette relation qui l'unissait à la totalité du monde ; et grâce à cette connaissance, le monde dont il dépendait commence à entrer sous sa dépendance.

C'est donc la nature qui l'individualise en lui donnant un corps qui le détermine et qui exprime la situation de fait qu'il occupe dans l'ensemble des choses. Mais le moi refuse de s'identifier avec le corps : rien n'est à lui, rien n'est lui de ce qu'il reçoit ou de ce qu'il subit. Il est une liberté qui poursuit indéfiniment son œuvre de libération, une pure possibilité qui rompt toujours avec le réalisé, qui ne meurt jamais elle-même en achevant de se réaliser. Mais cette possibilité n'est pas une possibilité abstraite, c'est une possibilité réelle. Elle a besoin de la nature pour la supporter. La nature offre toujours à la liberté de nouvelles propositions, des impulsions, des désirs qu'elle ne cesse de mettre en question, qui sont comme autant de partis entre lesquels elle peut opter, qu'elle doit accepter ou récuser, qui permettent au moi de ne rien posséder à quoi il n'ait consenti, et de trouver seulement dans la nature des occasions d'ascension ou de chute et les instruments de

notre propre formation spirituelle. La nature apparaît ainsi comme le moyen d'insertion de l'esprit dans le monde.

Ce sont les désirs et les puissances qui sont en moi qui constituent proprement ma nature. La liberté ne peut pas s'en passer : autrement elle s'exercerait à vide. Elle a le pouvoir de les refouler, de choisir entre elles, d'en régler l'usage. On voit donc pourquoi la liberté reste toujours en rapport avec la nature, qui lui fournit les matériaux dont elle a besoin et les forces mêmes dont elle dispose. Mais ce que je désire ne coïncide pas toujours avec ce que je puis. Et de cette opposition, ma liberté elle-même profite. Elle tend vers un sommet où je réussis à conquérir ma [235] propre unité intérieure, à discerner, à mettre en œuvre mes aptitudes les plus profondes, et à entrer sur ce que je suis l'acte même par lequel je me dépasse.

La nature est le soubassement de la vie de l'esprit. On peut concevoir une vie tout entière abandonnée à la nature et où l'esprit ne jouerait aucun rôle. Mais si l'esprit nous porte au delà de la nature, c'est à condition encore de plonger en elle ses racines. Et l'on comprend qu'on ait pu soutenir sur les rapports entre l'esprit et la nature, deux thèses opposées : la vertu consiste-t-elle, en effet, comme le croyaient les Grecs, dans une certaine conformité à la nature et pour ainsi dire dans la perfection que nous savons lui donner, ou bien faut-il les considérer comme deux ennemis tels que l'un ne triomphe qu'à la condition que l'autre succombe ?

On ne peut considérer la vertu comme résidant dans la fidélité à la nature que si la nature exprime un ordre qui nous dépasse, que notre conscience peut méconnaître, et auquel la volonté, en cherchant à poursuivre des fins individuelles, est capable de désobéir. La conception de la nature n'est pas la même, il est vrai, chez Socrate, chez Epicure, et chez les Stoïciens ; mais chez tous, elle porte en elle la règle qui la contient et la discipline. Dans un sens un peu différent, Rousseau croit lui aussi que la nature est bonne, moins parce qu'elle est pénétrée de raison que parce que c'est d'elle que nous tenons ce mouvement du cœur auquel la raison trop souvent fait obstacle. Et nous avons tous une tendance à penser qu'une action qui s'éloigne de la nature est en effet une action corrompue ; on le voit bien dans le sens que l'on donne toujours au mot vice, qui désigne en effet une action de la volonté rebelle à l'ordre naturel, ou « contre-nature ». Cependant on ne peut éviter de soumettre à l'examen tous les appels qui viennent d'elle. La nature ne cesse elle-même de s'altérer au cours du temps. [236] Il faut donc que nous cherchions

à la retrouver dans sa pureté primitive. Suivre la nature est un acte de la volonté qui entreprend de la délivrer de toutes ses déformations et de toutes ses souillures. Ajoutons encore que ce qui est naturel, c'est aussi pour nous ce qui est normal, c'est-à-dire non pas seulement ce qui est commun et n'introduit dans le monde aucune modification où l'on trouve la marque du sens propre ou d'une préférence individuelle, mais encore ce qui est conforme à l'usage, et en relevant le sens de ce dernier mot, à l'ordre ou à la règle. Le normal est l'accord avec cette norme ou cette loi incluse déjà dans l'ordre naturel et que le rôle de l'être raisonnable est de découvrir et de contribuer à faire prévaloir. L'ordre naturel n'est peut-être pas identique à la vertu, mais elle le prolonge ; il est supposé par elle et il dépend d'elle de le maintenir.

Mais on peut établir au contraire un divorce entre la nature et la vertu. Alors la vertu est tout entière du côté de la volonté. Et la nature, loin d'être le séjour de l'ordre, devient plutôt celui du désordre. Elle est le domaine, sinon du hasard, du moins de ces lois purement mécaniques que notre esprit est capable de comprendre, mais qu'il ne peut ni approuver, ni ratifier. C'est contre cet ordre aveugle, étranger à la moralité, et qui ne cesse de la contredire, que la volonté entreprend de combattre. On le voit bien quand on songe par exemple à l'idée de la nature selon Darwin : elle exprime le règne de la force, ce qui est pour nous le règne de l'injustice ; non seulement elle poursuit des fins mystérieuses que nous ignorons, mais elle nous montre partout l'individu, tantôt cruel et féroce, tantôt souffrant et sacrifié. Or si c'est avec la naissance de la conscience individuelle qu'apparaît le premier signe de la moralité, on peut se demander si cette conscience elle-même n'est point la première protestation contre la nature, si elle ne s'exerce pas [237] par une lutte constamment soutenue contre elle, et si elle n'exige pas la présence même de la nature afin précisément de l'anéantir et de la dépasser.

La nature en effet exprime la loi par laquelle la vie fait irruption dans le monde et réussit à se conserver et à s'accroître : mais elle ne peut le faire qu'en vertu de ce principe de destruction qu'elle porte en elle, et qui l'oblige à se nourrir de ses propres dépouilles, et à s'anéantir sans cesse afin de ressusciter. Le propre de la moralité, ce serait de chercher à guérir la vie d'un mal qui semble inséparable de la vie elle-même, à résoudre la contradiction qui est au cœur de la vie en portant jusqu'au dernier point la positivité qui est en elle, à l'empêcher de se dévorer elle-même, à sauver tout ce qui est vivant et à convertir en ardeur de charité son

ardeur de conquête. Mais elle n'y parvient qu'à condition de spiritualiser la vie elle-même, et cette spiritualisation oblige le mouvement caractéristique de la vie à changer de sens : car loin de sacrifier ses formes les plus chétives à ses formes les plus puissantes, il faut qu'elle soit prête à faire l'abandon non seulement de la puissance, mais encore de l'existence elle-même, par un acte qui lui donne cette signification et cette valeur sans lesquelles elle justifierait le pessimisme qui la condamne : il faut que la vie du corps soit capable d'être surmontée et renoncée pour trouver sa raison d'être dans la vie de l'esprit, en permettant son avènement.

Cependant on peut donner aux rapports de l'esprit et de la nature un autre tour, et soutenir par exemple que la nature, au lieu d'être le moyen qui permet à l'esprit de se constituer lui-même par une opération de conversion, exprime au contraire une sorte de chute de l'esprit, la dégradation ou la corruption de son essence et l'avalissement de la vie. Il s'agirait alors pour nous de redresser la nature plutôt que de la dépasser, de retrouver cette spontanéité spirituelle que [238] le péché a altérée, au lieu de faire surgir de la spontanéité naturelle une activité plus haute, capable de la juger et de l'assujettir à ses propres fins. Mais ces deux interprétations diffèrent moins qu'il ne paraît : car dans les deux cas, la vertu naît d'un certain rapport de la volonté et de la nature ; soit que la volonté restitue à la nature sa pureté originelle, soit qu'elle en fasse le point de départ d'une vie nouvelle. Or nous sentons toujours en nous une dualité : il faut obéir à la nature et lui résister à la fois. Nous sommes pris en elle comme dans un immense réseau ; et il est impossible de nous évader ; nous avons un caractère qui est notre nature propre, et que nous ne pouvons pas récuser sans nous anéantir. Et pourtant il y a en nous un pouvoir d'ajouter à ce réseau de nouvelles mailles, de régler ce caractère, au lieu de le subir. Ainsi la vertu ne réussit pas à nous séparer de la nature : mais elle commence avec la disposition que nous en avons, avec l'usage que nous consentons à en faire.

Tout se passe donc comme s'il y avait en nous deux être opposés et tels que nous ne pouvons pas dire moi avec l'un d'eux sans que l'autre nous paraisse tout à coup un étranger. Qu'y a-t-il d'une part qui nous appartienne d'une manière plus authentique et plus personnelle que ces mouvements profonds de la nature, ces désirs, ces élans qui semblent puiser jusqu'à la source première de la vie, qui en chacun de nous reçoivent cette forme unique et incomparable qui devient la mesure même de notre sincérité ? Et en comparaison, ne faut-il pas regarder comme un

être d'emprunt cet être qu'essaie de fabriquer notre volonté pour le substituer à l'être que nous sommes ? Mais d'autre part, cette volonté qui dépend de nous seul, qui fonde à la fois notre initiative et notre responsabilité, n'est-elle pas l'essence de nous-mêmes ? N'est-ce pas là seulement où elle entre en jeu que nous pouvons dire moi ? Et la nature à laquelle elle se heurte, [239] qui lui résiste, qui la contraint, n'est-elle pas une puissance mystérieuse et inconnue, que nous ne réussissons jamais tout à fait à posséder ni à pénétrer ?

Mais si c'est la nature qui nous supporte, si c'est elle qui nous donne toutes les forces dont l'emploi est entre nos mains, il est impossible d'accepter cette thèse rationaliste, et à plus forte raison cette thèse ascétique d'après laquelle la vertu serait indépendante de la nature, et devrait chercher à l'anéantir. Il est vain de penser qu'on pourra rompre avec elle et la rejeter tout entière hors de soi; elle reste encore présente, elle pèse sur nous jusque dans les efforts que nous faisons pour nous délivrer. Lorsque je lutte avec elle, c'est encore avec les ressources qu'elle me fournit et c'est avec elle que je consume mon salut ou ma perte.

Il y a donc un acte de courage qui consiste à l'accepter et à courir avec elle tous les risques de la vie. On sait bien qu'il existe dans certaines consciences une sorte d'excès de délicatesse et de pudeur qui fait qu'elles supportent difficilement à côté d'elles cette présence ténébreuse et brutale, et ne cessent de manifester à son égard un sentiment d'hostilité ou d'horreur. Il arrive aussi, comme on le voit chez Swift, qu'un excès de pénétration intellectuelle fait apparaître la nature comme monstrueuse. Mais cette sorte de défiance ou de refus à l'égard de la nature est une marque de faiblesse plus que de force, et d'amour-propre plus que de sagesse. Dans l'acceptation de la nature, il y a un acte d'humilité, mais un engagement aussi à en faire un bon usage. Celui qui l'assume commence déjà à la dépasser. Et s'il est juste que nous ne sommes ni anges ni bêtes, et que toute notre vie se développe dans l'entre-deux, c'est parce que la nature nous fournit une réserve de puissances qui doivent devenir les instruments mêmes de notre destinée spirituelle.

III

[240] Bien que le mot vertu soit toujours employé pour désigner une certaine perfection dans l'exercice habituel du vouloir, on ne peut le prononcer pourtant sans l'exposer à une sorte de défaveur. C'est qu'on suspecte toute opposition entre la vertu et la nature ou entre la vertu et le naturel, comme si la vertu évoquait une certaine attitude forcée de la conscience contraire à la vérité de l'individu ou de l'homme et qui ferait de nous soit des simulateurs, soit des dupes. A toutes les époques de scepticisme, le mot de vertu provoque des sourires. Mais c'est peut-être au moment où la vie reconquiert toute sa vigueur que la vertu apporte les preuves de sa puissance et de sa valeur. C'est quand les instincts et les appétits ont le plus de violence que la vertu atteint elle-même son plus haut sommet et la vertu et le vice croissent à la fois, comme si la même sève les nourrissait.

Mais on ne le comprend pas toujours. Et l'on se défie d'abord de la vertu dont on pense qu'elle comporte toujours un contrôle et une surveillance de soi qui s'expriment seulement par des défenses et des inhibitions. On imagine donc qu'elle est une crainte et un refus de la vie, qu'elle traduit ce manque de courage qui nous empêche d'accepter les élans profonds de la nature et d'en assumer le risque. D'autre part, on diminue aussi la vertu, non pas tant pour se défendre d'en manquer, mais parce qu'elle nous paraît toujours être une contrainte qui vient du dehors, une conformité à l'égard de certaines habitudes sociales, une crainte du jugement des autres. C'est une servitude à l'égard de l'opinion et celui qui plaide contre elle semble plaider toujours pour la [241] sincérité et la liberté. Mais ces reproches qu'on lui fait ne sont pas toujours justifiés. Il y a une vertu extérieure et apparente qui se complaît dans l'approbation et dans la louange, une vertu subtile et avare qui voisine avec l'amour-propre et ne songe qu'au mérite. Mais cette vertu n'est qu'un pharisaïsme où l'essence spirituelle de la vertu a disparu pour ne laisser subsister que son ombre. Ce qui montre d'ailleurs que la vertu est toujours en péril, c'est que la supériorité que la vertu nous donne puisse être préférée à la vertu qui nous la donne. Mais alors, c'est en naissant qu'elle succombe.

Si l'on remonte au sens primitif du mot vertu, il enferme une ambiguïté comme le mot qualité qui est souvent employé comme son synonyme. La vertu ou la

qualité d'une chose, c'est sa propriété essentielle, celle par laquelle elle peut être définie : tout au plus pourrait-on dire que la qualité a plutôt un caractère statique et la vertu un caractère dynamique qui la rend apte à produire certains effets. Mais on ne peut employer pourtant ces deux mots sans une acception laudative, comme s'il y avait une mystérieuse identité entre l'être et le bien, comme si le mal ne s'introduisait dans le réel que par une sorte de privation, ou du moins d'infidélité à sa propre essence. Or il est bien évident que la vertu, c'est d'abord l'essence même de la chose, ce qui la distingue de tout autre et lui donne son efficacité : car je puis dire d'un poison qu'il n'a aucune vertu, c'est-à-dire qu'il n'agit pas. Et de tous les êtres qui sont dans le monde, je dis qu'ils sont sans vertu quand ils manquent de relief ou de force : l'absence de vertu, c'est la fadeur, la tiédeur et l'indifférence. Il y a là une signification du mot qu'il ne faut pas laisser perdre et que la vertu morale doit retenir. Nous arrivons ainsi à une définition de la vertu qui sera juste le contraire de celle que l'on tournait en dérision tout à l'heure : le propre [242] de chaque être sera, en effet, non pas de se renoncer, mais de se trouver et de se réaliser.

Nous pouvons comprendre maintenant comment les différentes applications du mot vertu se distinguent et pourtant se rejoignent. La vertu d'une plante ou d'un animal, c'est de réaliser la conformité à leur nature par une expansion de leur spontanéité propre. Mais quand il s'agit de l'homme, la vertu passe la nature, ou du moins elle exige que nous considérions comme inséparables de la nature l'intelligence et la volonté par lesquelles nous revendiquons la conduite de notre vie : ainsi les deux emplois du mot se prolongent. Et on comprend que l'homme doive utiliser toutes les puissances qui sont en lui, à la fois en opposition avec la nature et en liaison avec elle.

Chacun de nous a certaines dispositions qu'il a reçues et qu'il s'agit pour lui d'utiliser et non point de combattre. Voyez la sensibilité : elle est la ligne de contact du réel et de la conscience ; elle nous découvre tous les points du monde qui ont pour nous de l'intérêt et de la valeur. Elle est partielle par excellence ; et même c'est elle qui introduit en nous la partialité : elle nous fait distinguer dans le monde tout ce que nous aimons et tout ce que nous haïssons. Elle est à tout instant à la fois un ébranlement et une épreuve. On peut bien dire que le propre de la vertu, c'est de la dominer ; ce n'est point assurément de la refouler. Nul n'est ému par les mêmes choses, mais il y a une émotion profonde et essentielle qui est le

seul témoin de notre sincérité, qui nous découvre à nous-mêmes ce que nous sommes et ce qui donne un sens à notre vie.

Les mêmes différences individuelles qui font que les uns ont plus de délicatesse dans le sentiment et les autres plus d'emportement dans la passion, se retrouvent dans l'intelligence où les uns ont plus de finesse d'observation et les autres plus de puissance [243] constructive, et même dans la volonté où les uns ont plus d'impulsion et les autres plus de maîtrise, où les uns donnent tout leur effort en un moment, alors que les autres ont une sorte d'opiniâtreté que l'action elle-même fortifie. Aucune de ces aptitudes primitives ne doit être négligée ou méprisée ; il faut prendre possession de notre être naturel afin d'en faire un être spirituel dont l'avènement dépende de nous, qu'il nous soit possible de justifier, et dont nous puissions revendiquer la responsabilité.

Le propre de la moralité, ce n'est pas de nier la nature, c'est de la transfigurer. La défiance et la sourde hostilité que rencontre la morale ont pour origine le préjugé d'une vertu abstraite et anonyme qui abolirait l'originalité profonde de notre moi, au lieu de la réaliser. De là les indociles, les réfractaires qui s'insurgent tous contre la morale, comme si elle n'avait point d'autre rôle que de les contraindre et de les asservir. C'est qu'il n'y a point de vertu qui ne doive être notre vertu, non point une discipline étrangère, mais la discipline même de ce que nous sommes. Il ne faut point non plus se laisser arrêter par cet argument que la morale, c'est la règle et que la règle est faite pour tous ; car la seule règle qui est faite pour tous, c'est que chacun doit acquérir une vertu qui lui est propre et non point une vertu qui lui demeure étrangère, une vertu qui exprime et réalise la meilleure partie de lui-même, et non point une vertu artificielle et qui l'oblige à se trahir.

Mais la nature est en quelque sorte commune à l'homme et à l'animal. Elle est au-dessous de la volonté comme une proposition qui lui est faite. Elle est la spontanéité dont la volonté va s'emparer, à laquelle elle va donner un consentement intérieur et qu'elle va infléchir ou réformer. Toutes les aptitudes naturelles sont comme autant de dons que nous avons reçus, mais dont la volonté a l'usage.

[244] Pourtant nous prenons habituellement le mot don dans un sens plus beau et plus pur. Ou si l'on préfère, on peut dire que les dons naturels sont en deçà de la volonté et que les dons spirituels sont au delà. Les premiers n'ont de valeur que par la vertu qui les utilise, les autres portent jusqu'au dernier point les effets de la

vertu et la rendent elle-même inutile et caduque. Il n'y a point de don naturel, ni la sensibilité la plus fine, ni l'intelligence la plus pénétrante, ni l'activité la plus prompte et la plus agile, dont il n'appartienne à la volonté de régler l'emploi : ce sont des instruments qui décuplent nos moyens de nuire aussi bien que de servir. Et c'est quand ils ont le plus de puissance qu'ils risquent de devenir les véhicules de toutes les perversités. Il n'y a point de pensée plus forte qui nous donne sur la vie de la conscience une lumière plus saisissante que de voir la liberté capable de faire le pire avec le meilleur et menacée des chutes les plus profondes là où précisément, à l'aide des dons que la nature lui offrait, il lui était possible de s'élever le plus haut.

Cependant un don spirituel, semble-t-il, ne peut pas être corrompu. Dans le don, la volonté est encore présente, mais seulement par une adhésion intérieure à un élan qui la soulève, qui la dispense de toute action propre, qui lui apporte, par une sorte de grâce, ce qu'elle cherchait à obtenir quelquefois inutilement et toujours avec beaucoup d'effort. C'est une spontanéité reconquise qui, au lieu de faire obstacle à la volonté, la seconde en nous montrant sa lenteur et son impuissance. C'est une nature nouvelle, mais qui est devenue toute spirituelle. La volonté ici ne semble plus être qu'un chemin qui conduit d'une nature trouble et obscure dont il faut dire qu'elle fournit à la conscience le point de départ de son ascension, à cette nature dépouillée et lumineuse, qui est pour la conscience le sommet où elle triomphe.

[245] Le don spirituel, comme le don naturel, a toujours pour caractère essentiel d'être reçu. Sans le don naturel, la volonté n'aurait plus de matière qui lui permît de s'exercer. Sans le don spirituel, elle n'aurait pas de perfection dernière qui viendrait la consommer et l'accomplir. Non pas que la volonté puisse produire le don, ce qui serait contradictoire. Le don est toujours un surplus : il est d'une parfaite gratuité ; il n'est jamais mérité. De la volonté, nous pouvons dire qu'elle est à nous, et même qu'elle est nous ; elle nous engage ; elle est personnelle ; elle est humaine. Sans doute elle est un extraordinaire miracle, le miracle même de notre participation à l'acte créateur. Que découvrons-nous dans la volonté, sinon la disposition d'un pouvoir qui introduit dans le monde un élément nouveau qui dépend de nous seul ? Il y a en moi une initiative qui est telle que, par le geste le plus chétif, je change l'état du monde : et je suis moi-même là où j'accomplis ce geste et où je me fais moi-même en le faisant. Mais cette activité, nul ne pense

qu'elle prenne naissance en lui-même. Elle le dépasse à la fois par la source où elle ne cesse de puiser, dès qu'il commence à l'exercer, et par les effets qu'elle produit et qui supposent une collaboration du réel avec lui et une réponse qu'il ne cesse de lui faire. On comprend plus facilement maintenant en quoi consiste le don spirituel. C'est par ma volonté que je participe à cette puissance souveraine à laquelle je suis uni ; mais ma volonté ne peut ni s'en séparer, ni réussir à se suffire. Quelle que soit l'initiative qu'elle garde toujours, elle est en même temps une ouverture toujours imparfaite et limitée sur cette activité qui ranime et dont elle reçoit toute l'efficacité à laquelle elle pourra jamais prétendre. Il suffit qu'elle se confie à elle-même, et se raidisse dans son indépendance, pour que tous les dons viennent à lui manquer. C'est pourtant elle seule qui peut les accueillir et qui peut [246] faire qu'ils soient pour nous des dons, mais à condition qu'elle ait assez de pureté, de docilité et d'humilité, qu'elle soit capable d'attendre, qu'elle ne cherche point à s'enorgueillir, et qu'elle ne craigne point de peiner au milieu des épreuves, comme si elle n'avait reçu elle-même aucun don. Mais il n'y a point d'être au monde qui soit dépourvu de tout don : le difficile pour lui, c'est d'en reconnaître la présence et de lui livrer passage. Il y faut beaucoup de simplicité.

Mais il existe sans doute une mystérieuse parenté entre les dons naturels et les dons spirituels ; les uns nous individualisent, les autres réalisent notre vocation personnelle. C'est l'attitude de la volonté à leur égard qui change leur signification et leur valeur ; il arrive tantôt qu'elle s'en désintéresse et leur laisse leur libre impulsion sur le plan de la nature ; tantôt qu'elle s'en empare et qu'elle cherche à les tourner dans le sens de l'utilité, quand elle reste sur le plan de l'égoïsme, ou du mérite quand elle s'élève sur le plan de la moralité ; tantôt enfin qu'en les libérant à la fois du corps qui les emprisonnait et de la contrainte où elle-même les assujettissait, elle les transporte sur le plan spirituel, et dans le silence de l'amour-propre, nous découvre leur sens caché et l'efficacité de leur pure présence.

IV

Il y a entre la vertu et les vertus une relation singulière. Car, d'une part, chacun de nous est à la fois un homme et un individu, de telle sorte qu'il y a une forme de la vertu qui est commune à tous et une forme de la vertu qui est propre à

chacun. Mais ce n'est pas assez dire. Il y a une multiplicité de puissances par lesquelles s'exprime l'activité de la conscience et il y a un exercice idéal et parfait de chacune [247] d'elles, qui est sa vertu. Et l'on voit bien ici comment les deux sens du mot demeurent liés, puisque chacune de ces puissances a une vertu qu'elle tient de sa nature et une vertu qu'elle tient de l'usage que nous en faisons.

On comprend facilement pourtant pourquoi on parle de la vertu plus volontiers encore que des vertus. Ce singulier était plus fréquent encore autrefois qu'aujourd'hui : il supposait que toutes les vertus dépendaient d'une certaine attitude de la conscience qui portait en elle un caractère d'unité, ou qui était cette unité même. De telle sorte que toutes les vertus particulières s'appelaient et s'impliquaient les unes les autres. La vertu chez les Romains et à l'époque classique, en France et surtout en Italie, résidait dans cette disposition intérieure par laquelle l'âme rassemblait toutes ses facultés, en réglait l'emploi d'une manière autonome et engageait en elles toute sa responsabilité. Il était évident dès lors que la vertu devait se confondre avec le courage qui n'est pour nous qu'une vertu entre les vertus. C'est que le courage est inséparable de l'initiative par laquelle nous nous créons nous-mêmes et revendiquons ce risque qui fait de nous un être et non point une chose. Peut-être tout le monde conviendra-t-il qu'il n'y a pas de vertu sans courage. Car il n'y a pas de vertu qui ne se heurte à des obstacles et le propre du courage est de ne pas se laisser arrêter par eux, mais de réaliser notre destinée parmi eux et malgré eux. C'est le courage qui fait l'unité de la personne dans son rapport avec elle-même à travers la multiplicité des désirs qui cherchent à l'entraîner, dans son rapport avec le monde, à travers la multiplicité des objets qui la retiennent et la divertissent, dans son rapport avec le temps, dont la fuite indéfinie menace toujours de la dissoudre : car le courage lie entre eux ses différents moments et enchaîne notre avenir à notre passé. [248] Il n'y a pas de courage sans patience et sans persévérance. Le courage définit la puissance synthétique par laquelle le moi se constitue : il n'exprime rien de plus que ce qu'il y a de mâle dans toute vertu. Et on comprend facilement qu'il n'y ait point de vertu particulière sans le courage de cette vertu.

Nous sentons bien tous que le mot vertu implique toujours une présence et une action de la volonté. On ne peut concevoir la vertu sans un effort que nous faisons pour l'acquérir ou pour la maintenir, malgré toutes les actions du dedans et du dehors qui menacent de nous entraîner. Celles-ci tendent à réduire notre conscien-

ce à un état de passivité pure. La vertu est toujours une résistance par laquelle le moi tend lui-même à affirmer et à sauvegarder son indépendance et sa valeur contre une nature rebelle. Elle est inséparable d'une lutte qu'il nous faut livrer, même si la victoire n'est pas remportée.

De plus la vertu ne réside jamais dans un acte particulier. Elle est toujours engagée dans la durée. Elle ne lutte pas moins contre le temps que contre la nature, comme s'il y avait une liaison étroite entre la nature et le temps et si toutes les choses laissées à elle-même dans le temps ne pouvaient que se dissiper et se corrompre. Elle introduit dans la nature la marque de l'esprit et dans le temps la marque de l'éternité.

Mais on voit sans peine qu'elle ne peut se séparer ni de la nature ni du temps. Elle combat toujours contre la nature ; mais elle ne lui est point alliée seulement comme on l'est à son ennemi. Comment la vertu serait-elle pour la nature une ennemie ? Par elle-même la nature n'est ni bonne ni mauvaise ; il arrive qu'elle serve la vertu comme il arrive qu'elle lui fasse obstacle. Mais tous les matériaux dont la vertu a besoin, c'est la nature qui les lui fournit, et les forces qu'elle met en œuvre contre la nature, c'est encore la nature qui les lui donne. De même, la vertu ne lutte [249] contre le temps que parce qu'il y a dans tout ce qui est livré au temps un principe de destruction et de mort, mais elle est elle-même une œuvre qui a besoin du temps pour croître et pour mûrir. C'est parce qu'elle aboutit à introduire dans le monde connue une nature nouvelle qu'on a pu considérer la nature elle-même comme une habitude. C'est parce qu'elle implique toujours une sorte de création continue que toute vertu est la vertu même du temps.

Mais on n'a pas le droit d'opposer la vertu et la nature sous le prétexte que la vertu dépend de la volonté seule. Car elle serait artificielle, et non point concrète et vivante, si elle cherchait à se substituer à la nature, au lieu de prendre appui sur elle, de reconnaître son véritable rôle, de permettre à ses puissances de s'exercer et de les spiritualiser.

Cela devient évident aussitôt si l'on s'aperçoit que la vertu, considérée dans son essence, n'est rien de plus que le goût ou l'amour de l'ordre, et que, dans l'ordre total, la nature doit trouver sa place et non pas s'anéantir. Dans la connaissance, l'ordre établit une coordination entre les idées ; elle est telle que nous allons par degrés du simple au complexe sans que nous puissions pourtant assigner

au complexe une dignité plus grande qu'au simple, qui est lui-même la source de tout le reste et qui pose tous les problèmes premiers. Dès que la volonté entre en jeu, l'ordre va de l'inférieur vers le supérieur, c'est-à-dire de certaines conditions sans lesquelles l'action ne serait pas possible, à ses formes non pas les plus complexes, mais les plus pures, comme si la vie de l'esprit se trouvait inséparable de la spontanéité naturelle et qu'elle dût en suivre l'inflexion et en épouser les degrés avant de pouvoir se l'assujettir en conquérant elle-même sa propre indépendance. Ici l'ordre est vertical et non plus horizontal ; il a un caractère ascensionnel et non plus synoptique.

[250] Dans la conscience où règne l'amour de l'ordre règne aussi la vertu. Et le propre du courage dont nous avons dit qu'on pouvait l'identifier avec la vertu elle-même, c'est précisément de respecter l'ordre ou de le produire, de résister au désordre, à l'abandon où les choses ne peuvent manquer de décliner et de se dissoudre, de ne cesser jamais de soutenir, de relever, de réparer et d'édifier. Dans le courage, l'être s'engage ; mais il s'engage, si l'on peut dire, au service de l'ordre, distinguant sans cesse dans le monde un haut et un bas, des différences de valeur, des modes d'existence à maintenir ou à promouvoir. La vertu met l'être infiniment au-dessus du néant : mais elle le subordonne lui-même à la valeur qui le fonde et le justifie.

La vertu suppose donc toujours une option ou un choix. La vie est un acte qui implique une préférence de tous les instants, une préférence accordée à l'être sur le non-être et, dans l'être même, à l'un de ses aspects sur tous les autres. Mais quelques moralistes pensent qu'il y a dans toute option une sorte de renoncement ou de mutilation ; et ils prétendent garder à la vie sa richesse indivisée. Pourtant, il n'y a pas de circonstance où nous soyons placés qui n'exige de nous un choix, ne serait-ce que par la nécessité où nous sommes d'agir ou de n'agir pas. Et il ne faut pas oublier que ce refus de choisir où l'on nous propose d'accueillir tous les possibles ne serait concevable qu'à condition de n'en réaliser aucun, c'est-à-dire de les laisser à l'état de simples possibilités. Mais ce serait ne pas vouloir sortir du rêve pur. Pourtant est-il vrai de dire que nous ne pouvons réaliser aucun des possibles qui sont en nous sans refouler et sacrifier tous les autres ? L'option ne peut-elle jamais se produire qu'aux dépens de la totalité de la vie ? N'est-il pas vrai au contraire que les existences les plus pleines et les plus vigoureuses sont celles qui ont su choisir une [251] fin à laquelle, au moins en apparence, elles ont tout sacri-

fié ? Plus leur visée était étroite, plus leur contenu a été riche. Il faut que chaque être s'attache en un point pour y prendre racine afin de recevoir ensuite tout son épanouissement. Inversement, celui qui prétend tout accueillir est incapable de rien étreindre : tout flotte devant lui au gré de l'événement, il ne trouve jamais rien qui puisse lui appartenir.

En réalité, nous avons tort d'appliquer à l'ordre spirituel une loi qui ne vaut que pour la matière. Ici, en effet, toute prise est exclusive ; s'emparer d'un objet pour en jouir, c'est aussi rejeter tous les autres ; c'est s'interdire même cette contemplation virtuelle qui jusque-là les embrassait tous. Mais le choix dans la vie morale est tout différent ; il porte sur des valeurs qui forment un ordre ; et dès qu'il est reconnu, il est tout entier voulu et tout entier présent. Sans doute la vie n'a pour moi aucun sens avant que j'aie découvert la valeur suprême à laquelle je suis prêt moi-même à me dévouer tout entier. Mais une telle valeur, au lieu d'exclure toutes les autres, les implique et, d'une certaine manière, les intègre. Le choix porte sur l'ordre, et non point sur un élément de l'ordre : car, s'il fallait rejeter tous les autres, c'est l'ordre même qui serait rejeté. La recherche du suprême bien spirituel ne m'oblige pas à anéantir les biens du corps : elle leur donne un sens. Ce que je mets au-dessus de tout le reste, s'il est vraiment au-dessus, implique tout le reste ; et la valeur la plus haute que je puis reconnaître contient en elle toutes celles que je m'étais jusque-là proposées, au lieu de les abolir. Elle les transpose et leur donne un élan et une portée qu'elles n'avaient pas jusque-là. Si l'option que je fais en faveur des biens du corps ne correspond pas à l'ordre réel des valeurs, c'est qu'elle m'oblige à renoncer à d'autres biens qui peuvent être plus précieux ; mais le signe même de la valeur véritable, c'est que si j'opte [252] pour elle, c'est elle aussi qui donne à ma vie la plus grande unité, le plus grand rayonnement et, à l'égard de toutes les richesses qu'elle porte en elle, la plus grande puissance d'intégration.

Sans doute, on ne peut pas choisir une valeur suprême sans avoir sans cesse à combattre pour lui garder la prééminence. On combat donc, non pas contre d'autres valeurs, mais contre le rang injuste qu'elles s'attribuent. Sans doute, il arrive d'entendre dire : « En choisissant comme je le fais, je vois bien ce que je perds. » Mais c'est qu'on se place alors au point de vue de celui qui aurait choisi comme valeur suprême cette autre valeur à laquelle il semble que nous renoncions pour lui en préférer une qui est plus haute. Et celui-là n'aperçoit pas ce qu'il per-

draît à son tour par son propre choix. Mais surtout, il ne fait pas réflexion que ces valeurs inférieures auxquelles nous paraissions renoncer reçoivent, dans le choix que nous avons fait, une forme d'utilisation et même de satisfaction différente de celle qu'elles auraient eue si nous les avions prises elles-mêmes pour fins. De maîtresses, elles deviennent servantes ; elles coopèrent à cet élan de la vie qui vise toujours un sommet que supportent un grand nombre d'assises superposées ; et sur chacune de ces assises, si au lieu de s'y établir, on accepte de la dépasser, on découvre un horizon qui nous révèle sa signification et sa portée.

Quant à la pluralité des vertus, elle ne correspond pas seulement à la pluralité des puissances à l'intérieur de chaque être, mais à la pluralité même des êtres ; car toutes ces puissances reçoivent dans chacun d'eux un développement différent. Or la vertu n'a de sens que dans une conscience particulière. Et il n'y a de vertu que concrète. Il faut donc qu'elle tienne compte de l'originalité de chaque individu et de l'inégal développement de ses propres puissances, qu'elle traduise les dons qu'il a reçus, qu'elle soit [253] toujours une vertu qui le caractérise, une vertu toute personnelle en corrélation avec sa nature, et qui soit son propre ouvrage, dans lequel il se reconnaisse et se réalise.

Mais la vertu tout entière est présente dans chaque vertu. Aussi n'y a-t-il pas de vertu, la sincérité, l'humilité, la justice, la charité, qui ne puisse devenir pour une conscience le sommet de sa vie morale et l'exigence suprême de sa vocation. Il ne faut donc pas mépriser cette spontanéité et cet élan par lesquels la nature nous porte vers certaines fins ; la vertu consiste, non pas à les réfréner, mais à leur donner une intériorité spirituelle. Il n'y a pas d'homme qui ne soit l'homme d'une vertu : mais il faut choisir une vertu qui soit à notre mesure ; c'est par elle seulement que peut se réaliser l'unité de notre conscience ; c'est elle seule qui exprime, si l'on peut dire, l'essence de notre génie. Elle ranime nos forces et alimente notre joie. C'est elle qu'il nous appartient de cultiver sans trop nous soucier des autres : elle est la racine, les autres sont le fruit.

[254]

Quatrième partie.
La puissance de tout spiritualiser

Chapitre XIV

La sincérité ou la vérité de soi-même

I

[Retour à la table des matières](#)

Sincérité, pureté, transparence, sont des mots qui s'évoquent les uns les autres. Et à travers eux, ce que nous cherchons à représenter, c'est un rapport immédiat entre ce que nous montrons de nous-mêmes et ce que nous sommes. Mais ce qui donne à la sincérité sa profondeur, c'est que notre être n'est rien qu'une possibilité pure tant qu'il ne s'est pas lui-même montré ; et l'acte par lequel il se montre est aussi l'acte par lequel il se fait : il se constitue dès qu'il se manifeste, dès qu'il cesse d'être une existence secrète et qui n'a de sens que pour lui seul et devient une existence offerte à tous et qui trouve place dans le monde.

On distingue habituellement une sincérité à l'égard de soi et une sincérité à l'égard d'autrui. Mais, bien qu'opposées en apparence, elles ont entre elles une liaison extrêmement étroite.

Tout d'abord, la sincérité semble inséparable de l'expression de soi. Ne faut-il pas, dès lors, qu'elle soit toujours une sincérité à l'égard d'autrui ? La sincérité à

l'égard d'autrui ne suppose-t-elle pas la sincérité à l'égard de soi, sans que la réciproque soit nécessaire ? Et quand on parle d'une sincérité à l'égard de soi, [255] n'est-ce pas qu'on se regarde soi-même comme un autre pourrait le faire ? Mais cela n'est jamais tout à fait possible, ce qui montre qu'il ne s'agit jamais, quand on se regarde, de contempler une réalité déjà présente. Le moi n'est jamais donné. Quand il se demande ce qu'il est, il cherche son être et entreprend de se le donner. Il y a bien un dédoublement qui est la loi de la conscience : mais ce n'est pas, comme on le croit, un dédoublement entre une réalité et son image, c'est ce dédoublement qui est inséparable de tout accomplissement et qui nous oblige à distinguer dans toutes nos démarches un point de départ et un point d'arrivée. La sincérité est toujours active et créatrice. Quand nous nous reprochons d'être insincères, cela ne veut pas dire que nous avons donné de nous-mêmes un portrait infidèle, mais que nous avons été infidèles à certaines puissances qui étaient en nous et que nous avons la vocation de réaliser. Il ne s'agit plus ici d'obtenir la conformité de l'image avec la réalité, mais celle de la réalisation avec la possibilité qui était en nous. Toute insincérité véritable est une trahison à l'égard de nous-mêmes avant d'être une trahison à l'égard d'autrui.

Mais elles sont toujours jointes. Car la sincérité à l'égard de soi ne peut être une réalisation de soi qu'à condition de traverser cette mince surface qui sépare le dedans du dehors, ce que nous pouvons de ce que nous faisons ; à condition de faire la preuve et l'épreuve d'elle-même, de permettre aux germes les plus profonds que nous portons en nous d'épanouir à la lumière les rameaux et les fruits qui sont les seuls témoins de leur fécondité.

Ainsi, la sincérité consiste moins dans l'expression de ce que l'on est que dans la recherche et dans la mise en œuvre de ce que l'on doit être. Elle fait surgir l'être de l'intimité du devoir-être. Aussi longtemps que nous demeurons à la périphérie de la conscience, [256] nous trouvons en nous des impulsions liées au corps, des impressions traduisant l'influence que les choses exercent sur nous. La sincérité va au delà. Elle cherche à éveiller toutes ces puissances qui sommeillent au fond de nous-mêmes et à travers lesquelles commence à s'ébaucher l'être que nous voulons être, le seul dans lequel nous puissions nous reconnaître et avec lequel nous acceptons de nous solidariser. Non point que la sincérité doive donner corps à tous les mouvements qui commencent, à tous les désirs qui s'élèvent, à toutes les tentatives fugitives qui traversent notre conscience et qui ne reçoivent

la chair et le sang que du consentement même que nous leur accordons. Ce sont des offres qui nous sont faites et il dépend de nous de les soumettre à l'examen. Tel est le rôle de la conscience, où tout se fait, où rien n'est jamais fait, qui est le laboratoire et le creuset de toutes les possibilités. Or la véritable sincérité n'est pas de livrer toutes les possibilités qui commencent à s'ébaucher en nous avant d'en avoir pris possession, comme on le voit chez les esprits les plus légers. N'est-ce pas plutôt de se retirer au fond de soi jusqu'à ce qu'on ait discerné en elles un appel auquel il faut répondre, une exigence intérieure qu'il faut satisfaire ? C'est manquer aussi bien à la sincérité de convertir aussitôt en paroles ou en actes avant qu'elles soient formées toutes ces pensées et toutes ces intentions inconsistantes qui ne font qu'apparaître et disparaître dans notre conscience, comme on le voit souvent dans un certain cynisme provocateur, que de refouler au dedans de soi ses sentiments les plus profonds et son vouloir le plus essentiel cherchant à donner le change sur eux par de faux-semblants. On sent bien, d'ailleurs, toutes les difficultés qu'il y a à vouloir que la sincérité réside dans une exacte coïncidence de l'être et du devoir-être : notre vie tout entière se développe dans l'intervalle qui les [257] sépare. En réalité, la sincérité n'est pas de montrer, mais d'agir : montrer ce que l'on doit être au lieu de ce que l'on est, c'est la définition même du mensonge ; mais l'insincérité radicale réside dans le refus de se réaliser, c'est-à-dire de transformer son pouvoir en devoir et son devoir en acte.

On sait bien qu'il y a une opinion très accréditée, surtout aujourd'hui, qui tend à opposer le devoir à l'être et la moralité à la vérité, comme si le devoir ou la moralité introduisait une sorte de voile mensonger entre le réel et nous, et retirait à la vie cette ardeur trouble et sauvage qui constitue son essence la plus profonde et lui donne sa plus âpre saveur. C'est là au contraire où les sensations sont les plus violentes, où la présence du corps est sentie de la manière la plus aiguë, où le combat avec soi et avec autrui est le plus vif et nous inflige le plus de blessures, que nous pénétrions le plus avant dans le cœur même de notre destin et que notre sincérité serait à la fois la plus pure et la plus déchirante. Mais la sincérité mesure alors l'écart entre ce que je suis et ce que je dois être au lieu de le franchir, et c'est l'idée même de ma propre infidélité à l'égard de ce que je dois être qui lui donne son caractère si tragique et si douloureux.

Or l'idée de ce que je dois être est-elle hors de moi ou en moi ? Faut-il dire qu'elle est devant moi comme un idéal étranger et lointain, ou au fond de moi-

même comme ma propre intimité et mon propre secret, que je désespère de produire à la lumière du jour, et qui fait que tous ces mouvements violents auxquels je m'abandonne ne cessent de me tourmenter, parce qu'ils me contraignent du dehors et m'arrachent à moi-même ? Par opposition à une chose, qui est une réalité donnée, un être est une réalité qui s'engendre elle-même et qui s'engendre dans un acte par lequel il s'authentifie et se justifie. C'est dire que le devoir-être, [258] loin de pouvoir lui être opposé et de paraître le diminuer, est la source intérieure dans laquelle il ne cesse de puiser pour s'enrichir et s'approfondir. Ce devoir-être que la sincérité doit nous permettre d'atteindre n'est donc pas un principe moral, il est un principe métaphysique, le seul dont notre existence puisse être dérivée si, dépassant en nous les apparences, les états superficiels ou les impulsions qui s'imposent à nous malgré nous, nous cherchons à atteindre ce noyau et ce germe profond de nous-mêmes où nous retrouvons comme une intention que Dieu a sur nous, une vocation à laquelle nous sommes appelés, un éveil de nos puissances qui déjà engage notre responsabilité à l'égard de nous-mêmes et à l'égard de l'univers dont nous sommes membres.

II

La sincérité dont nous sommes capable est, comme la vie spirituelle elle-même, proportionnelle à notre puissance de solitude et à notre puissance de communication avec autrui : à notre puissance de solitude, puisqu'elle est un retour à la source de nos intentions les plus secrètes, et à notre puissance de communication avec autrui, où elle trouve l'épreuve qu'elle cherche et qui la juge. La sincérité a toujours besoin d'un témoin, mais nous ne sommes jamais pour nous-mêmes un témoin assez parfait ni assez pur. Dans l'amitié, c'est ce témoin que nous cherchons. Seul est capable de le devenir non pas seulement un être que nous estimons, mais un être que nous aimons, qui est plus présent à nous que nous-mêmes, et dont le simple regard nous oblige à prendre conscience de ce que nous sommes et de la distance entre ce que nous sommes et ce que nous voulons être.

[259] Il ne faut pas s'étonner si notre degré d'amitié avec un autre être se mesure par l'étendue respective de cette partie de nous-même que nous sommes capable de lui montrer, et de cette autre partie de nous-même qui, soit volontaire-

ment, soit malgré nous, lui demeure toujours cachée. La perfection de nos relations avec autrui s'exprime par ce que nous sommes en état de lui dire. S'il arrive jamais qu'il se produise une disproportion, et que ce que nous laissons voir passe notre amitié, on a le sentiment d'une indiscretion qui s'accompagne d'une gêne, d'un heurt et d'une sorte de déchirure. C'est là que nous faisons l'expérience de l'intimité qui sert à désigner cette profondeur en quelque sorte immédiate et indivisible de nos relations avec nous-mêmes ou avec autrui. Elle est d'abord une intimité de soi avec soi qui m'oblige à descendre jusqu'à ce point ultime où la lumière de la conscience vient éclairer en moi l'acte même par lequel ma volonté s'engage, où je me crée moi-même en me dépassant, où je ne cesse d'accroître ma participation à un infini toujours présent, à une valeur toujours exigeante. Mais il ne faut pas s'étonner si l'intimité que je puis avoir avec un autre approfondit encore mon intimité avec moi-même. Il arrive qu'avec lui je puisse me sentir plus moi-même que quand je suis seul. Il faut, pour que je puisse communiquer avec lui, que je pénètre sans cesse au delà de la partie purement individuelle de mon propre moi, jusqu'au secret non pas seulement de ce que je suis, mais de ce que je veux être, jusqu'à la source commune où nous puisons tous les deux ce qui nous permet de nous créer nous-mêmes par un acte rigoureusement personnel, mais qui est pourtant une mutuelle médiation.

On se représente presque toujours le progrès de la vie intérieure comme ayant pour origine la rencontre d'un obstacle que j'essaie de surmonter. Mais il [260] semble qu'il ait plutôt comme origine la rencontre d'un être que je commence à aimer, dont je sens qu'il prolonge et dilate ma propre subjectivité et me donne une sorte d'ouverture miraculeuse sur l'infinité de l'univers spirituel. Je me vois mieux moi-même lorsqu'il me voit. Vivre sous son regard, c'est voir s'éveiller en moi toutes mes puissances cachées, et qui, dans le face-à-face avec moi-même, seraient demeurées ensevelies au fond de mes propres ténèbres. Ajoutons encore que l'amitié, c'est un désir de se donner et que, si la conscience réside seulement dans un ensemble de virtualités, il faut que ces virtualités, je les découvre, je les exerce, je les réalise, sans quoi je n'aurais rien à donner : et je ne puis ainsi les voir émerger à la lumière sous un regard aimant sans les juger, sans les refouler ou les seconder, selon cette valeur même que je cherche à découvrir en elles et sans laquelle je ne serai digne ni de l'amitié que je donne, ni de celle que je reçois.

Dans les rapports entre deux êtres, la conscience ne se borne pas à leur donner du même univers une sorte de double spectacle : elle est une réciproque réalisation. Ce que l'on confirme encore en montrant que, lorsque nous sommes éloignés de l'être que nous aimons, la pensée que nous en avons suffit à nous transformer mieux que sa présence même. C'est que, par cette seule pensée d'un autre moi que mon propre moi, ce qui nous est révélé c'est un Esprit auquel ils sont tous les deux unis et par lequel ils peuvent s'unir, dont ils reçoivent à la fois la lumière qui les éclaire et l'élan qui les anime. La révélation de deux êtres l'un à l'autre par le moyen de l'amitié nous permet de saisir l'essence de la sincérité, qui dépasse singulièrement la simple fidélité à une vérité déjà réalisée, mais réside dans la réponse que nous faisons à un appel intérieur qui vient de plus loin que nous-mêmes et qui nous oblige à nous réaliser.

[261] En poussant plus loin l'étude de la sincérité, nous discernons en elle une conciliation de l'individuel et de l'universel qui habituellement paraissent s'exclure. La sincérité consiste à découvrir et à réaliser une vocation qui nous appartient en propre, et que nul autre être ne peut accomplir à notre place. Mais les hommes sont en général séduits par les actions qui brillent le plus ; et celles qu'ils mettent le plus haut sont aussi celles auxquelles ils sont le moins propres. Ils n'ont pas de regard pour des actions moins éclatantes et qu'ils sentent à leur portée. Mais l'action qui a le plus de valeur n'est jamais une action imitée : c'est toujours celle qui sort de notre propre fonds. S'il nous appartient de faire le bien, de manifester la vérité, de montrer à tous les regards la beauté qui est dans le monde, c'est en mettant en œuvre des ressources qui sont les nôtres. La vertu est toujours individuelle et le don l'est aussi.

Mais ce n'est là qu'un aspect de la sincérité. Aucune conscience n'est enfermée dans sa propre clôture. Il ne peut pas y avoir d'égoïsme spirituel. L'égoïsme est lié à ce qui fait de nous un être séparé. C'est l'amour-propre qui nous attache au corps. Or l'esprit est au delà de nous. Il ne cesse de nous éclairer, mais dans une lumière qui éclaire toutes les consciences : il donne l'efficacité à toutes nos actions, mais aussi aux actions de tous les autres êtres ; tous les individus lui sont unis comme nous et c'est lui qui fait qu'ils peuvent s'unir entre eux et avec nous.

La sincérité exprime ce qu'il y a en moi d'individuel, mais elle m'empêche d'être un individu séparé : elle confronte ce que je suis avec la lumière qui éclaire tout ce qui est. Elle seule peut me faire comprendre la signification de l'existence

qui m'est propre. Dans la spiritualité infinie, chacun de nous a une possibilité à mettre en œuvre. Je ne puis agir avec sincérité sans me demander non pas seulement ce que [262] je suis, mais si je remplis dans la totalité de l'être cette mission qui est en rapport avec les puissances que j'ai reçues et qu'aucun autre ne pourrait remplir si je venais à y manquer. Les individus se rejoignent précisément dans ce foyer unique auquel ils empruntent ce qui les distingue. Ce qui fonde la différence entre vous et moi, c'est précisément ce qui nous est commun. La sincérité est la conscience que chacun de nous prend de sa relation avec la source suprême de toute existence : c'est pour cela qu'elle surmonte aussi bien l'antinomie de l'être et du devoir-être que celle de l'individuel et de l'universel.

Mais il faut être prudent quand on parle de la sincérité. Car chacun porte en lui un secret qui ne peut et ne doit jamais être livré. Nous cesserions d'être un individu si ce qu'il y a en nous d'individuel cessait d'appartenir à nous seul, si nous pouvions le rendre commun à tous. Il existe en nous un dernier réduit qui fait de nous un être unique au monde et distinct de tous les autres, où notre meilleur ami lui-même ne parvient pas à pénétrer. Cette partie de nous-mêmes, il y a une sorte d'impossibilité à la montrer, et une impudeur à tenter de le faire. Ce n'est peut-être pas celle qui a pour nous, comme nous sommes inclinés à le penser, le plus de profondeur et de valeur. Car ma vie ne prend pour moi un intérêt et un sens qu'au moment où je réussis à franchir les bornes de cette caverne si étroite, au moment où ma volonté m'attache à une fin qui me dépasse, où j'accomplis cet effort de générosité par lequel, pour me donner, je me sacrifie. Cette sorte de voile dont j'enveloppe la partie la plus individuelle de moi-même, celle qui ne peut pas être communiquée, et qui n'est là que comme le véhicule destiné à la promouvoir, ne doit pas être nommée dissimulation, mais discrétion et pureté.

On peut aller plus loin encore. On trouve dans la conscience une autre pudeur, inverse de la précédente, [263] dans laquelle j'évite de montrer aux autres les parties les plus hautes de moi-même. La sincérité ne consiste pas à se livrer tout entier, à tout moment et à n'importe qui. Il faut que l'on sache si la communication que l'on propose a des chances d'être accueillie, si les valeurs les plus précieuses auxquelles notre vie est dévouée ne seront pas rabaissées et méprisées : il ne faut pas oublier que celles-ci sont de nature purement spirituelle, qu'elles ne réussissent jamais à s'incarner tout à fait dans les signes qui les expriment, qu'il faut en témoigner plutôt qu'en parler, que, pour qu'elles gardent l'incorruptibilité de leur

essence, l'allusion est déjà trop, et qu'il faut se contenter de ces traces presque insensibles où ceux qui sont capables de les aimer sauront les reconnaître par une sorte de transparence.

Il y a donc une double espèce de silence : un silence qui se produit à l'égard des choses les plus strictement individuelles qui n'affectent qu'une partie de moi-même qui est solitaire et incommunicable, et un autre silence qui enveloppe les choses les plus belles et les plus sacrées, comme s'il suffisait d'en sentir la présence et que tout effort pour les communiquer dût en quelque sorte les réduire à notre mesure. L'un et l'autre, loin d'être des manquements à la sincérité, sont plutôt les marques de cette sincérité exquise et parfaite qui doit produire parfois une extrême réserve, puisqu'elle met chaque chose à son rang sans jamais altérer sa valeur qui ne fait qu'un avec son essence même. Il faut donc qu'elle taise ce qui est au-dessous et ce qui est au-dessus de toute communication possible avec un autre être.

III

[264] Sous sa forme la plus haute, la sincérité doit cesser d'être un effort de la volonté cherchant à produire une image fidèle de soi. Elle abolit la dualité inséparable de la distinction d'un spectateur et d'un spectacle. Elle réalise l'unité de soi dans l'acte intérieur de la création de soi. Et cette création, en cessant d'être un effort du vouloir, cesse aussi d'être une vertu pour réaliser l'identité en nous du dedans et du dehors par un don mystérieux et incomparable qui est le don de simplicité.

La sincérité est toujours un problème dont nous cherchons la solution, mais la simplicité est au delà de tous les problèmes : elle les annihile. La sincérité met toujours en jeu une dualité entre deux termes : l'être et l'apparence, la possibilité et l'actualisation ; elle entreprend de les accorder, elle n'y réussit jamais tout à fait ; l'être le plus sincère éprouve toujours quelque doute sur sa propre sincérité et le doute qu'il a sur elle est en un certain sens la mesure de sa sincérité elle-même. Il n'y a pas d'apparence qui ne trahisse la réalité qu'elle exprime, ni d'actualisation qui n'épuise la possibilité qu'elle met en œuvre. La simplicité ré-

alise miraculeusement cette adéquation : elle n'abolit pas proprement la dualité ; elle est antérieure à la division qui l'a fait naître. Il y a toujours en elle cette pureté et cette transparence parfaites qui font que ce qu'elle montre, c'est ce qu'elle est, et non pas une image de ce qu'elle est, si fidèle qu'on la suppose. La simplicité réelle détermine une aisance absolue de toutes nos pensées et de tous nos mouvements qui détruit le dédoublement caractéristique de la réflexion, soit qu'il n'ait pas eu besoin de se produire, soit qu'elle l'ait elle-même dépassé par sa propre victoire.

[265] Ainsi s'explique-t-on facilement que la simplicité puisse passer inaperçue ; c'est alors sans doute qu'elle a le plus de valeur spirituelle. Elle ne fait aucune saillie sur le train habituel de notre vie ; il semble qu'elle échappe à la conscience et l'on peut dire en un certain sens qu'elle n'apparaît pas sinon à qui elle manque ou à qui déjà l'a perdue. Et peut-être faut-il dire qu'elle réalise cet idéal de la sagesse orientale qui est de ne laisser aucune trace dans le monde, comme si elle résidait dans une transformation purement intérieure de l'âme, comme si ce qui se produisait hors de nous et par nous résultait d'un accord si parfait entre notre activité et les exigences de l'événement qu'il pût nous paraître l'effet d'un ordre naturel auquel nous n'aurions pas eu besoin de contribuer. Alors le désir est éteint, l'inquiétude a disparu ; et nous sommes à l'opposé de tous ces mouvements de l'amour-propre par lesquels il semble que c'est la modification visible et au besoin scandaleuse que nous imprimions au monde qui est le signe de notre existence et la preuve de sa valeur, à l'opposé aussi de l'ambition de notre civilisation moderne qui, par les artifices de la technique ou les impératifs de l'action, entreprend de contraindre la spontanéité plutôt que d'en retrouver la source.

L'homme parfaitement simple ne croit pas qu'il aurait pu agir autrement. L'ambiguïté caractéristique de la conscience cesse pour lui. Tous les possibles entre lesquels elle se débat se trouvent naturellement coordonnés et intégrés dans l'acte même qu'il accomplit sans avoir eu besoin de le vouloir. Dira-t-on qu'elle a un caractère de nécessité ? Oui sans doute, puisqu'elle ne pourrait pas être autre. Mais l'être ne peut ni concevoir ni désirer qu'elle le soit, puisqu'elle exprime à la fois son essence la plus profonde et le dessein même que Dieu a sur lui. Le conflit entre l'ordre naturel et l'ordre spirituel a disparu : le [266] premier n'est plus que le véhicule de l'autre. Le dehors, loin de s'opposer au dedans, en est la présence même. Mon être ne fait plus qu'un avec le témoignage que j'en donne. Et tout ce

que je puis être, déjà je le suis. Pour l'homme parfaitement simple, il n'y a plus d'apparence, puisqu'il vit dans une immédiate présence à lui-même, qui fait qu'il n'est une apparence que pour les autres et non point pour lui-même ; il n'y a plus de paroles, puisqu'il ne connaît que ses pensées, sans les distinguer des paroles, qui cependant les traduisent pour ceux qui les entendent ; on dirait volontiers qu'il n'y a plus d'actions, puisque c'est dans sa propre essence qu'il habite, et bien qu'elle s'exprime toujours par des actions plus efficaces que celles qui ont coûté aux autres le plus d'efforts : l'action n'est rien de plus que son intention même rendue sensible à tous les regards.

On comprend que la simplicité puisse être tournée en dérision, comme quand on dit « un simple » pour désigner quelqu'un qui ne voit que l'apparence et qui la prend toujours pour la réalité véritable. C'est la réflexion qui le méprise, puisqu'elle vit elle-même de cette dualité qui n'existe pas pour lui. Mais la sincérité spirituelle abolit la dualité en un sens opposé : c'est l'apparence pour elle qui disparaît, comme on voit les traits du visage s'effacer quand c'est l'âme même qu'il nous découvre, ou le geste lui-même s'évanouir pour nous livrer le sentiment même qui l'a conduit. Il semble qu'elle surpasse la pure humanité ; c'est une grâce présente à travers la nature, une touche divine qui illumine toute notre vie. Ce n'est pas seulement la révélation du spirituel à travers le matériel, c'est l'annihilation du signe devant la signification, ou plutôt la transfiguration du signe qui ne fait plus qu'un avec la signification.

La différence entre la sincérité et la simplicité montre assez bien le rapport de la vertu et du don. [267] Car il y a une simplicité tout instinctive qui est comme un don de la nature. Elle est une promesse de spiritualité plutôt qu'elle n'est proprement spirituelle. La sincérité véritable apparaît avec la réflexion et l'effort du vouloir. Mais elle a pour récompense une simplicité retrouvée qui rétablit notre unité intérieure en élevant au plus haut point la conscience de soi au moment où elle paraît s'anéantir. Ici, la vertu se change en don, mais elle nous a préparé à le recevoir.

IV

Il y a deux sortes d'infractions à la sincérité : ce sont d'abord tous ces modes d'expression, paroles, attitudes, gestes ou actes qui sont en contradiction avec nos intentions réelles ; ce sont les mensonges. C'est ensuite cette forme d'infraction plus indéterminée et plus difficile à définir, qui est une sorte d'altération permanente de notre apparence, par laquelle nous nous trompons non plus sur nos intentions particulières, mais sur ce que nous sommes. Nous pourrions l'appeler dissimulation ou hypocrisie.

Le mensonge paraît aisé à définir. Car on le considère presque toujours comme l'opposé non pas de la sincérité, mais de la vérité. Mentir, c'est ne pas dire la vérité, ou dire le contraire de la vérité. Cette vérité, nous la portons en nous, nous la connaissons, sans quoi le mensonge ne serait pas possible. Il ne peut l'être que si nous supposons qu'il existe une dissociation entre ce que nous savons et ce que nous exprimons. Celle-ci implique que nous nous adressions à un autre qui ne voit que ce que nous exprimons et non point ce que nous savons. Nous mentons toujours à quelqu'un. Le mensonge naît de la vie sociale, et si l'on se ment à soi-même, c'est parce qu'on fait [268] société avec soi-même. Mais le mensonge ne réussit à tromper que parce que chacun pense toujours contempler la vérité face à face en imaginant qu'elle est toujours présente derrière son expression.

Le mensonge fait donc de nous un être double, qui possède le vrai et qui déclare le faux. Il est en même temps une démarche seconde, puisqu'il se réfère toujours à un jugement portant sur la vérité de la chose, auquel je substitue une déclaration qui la nie et pour laquelle je demande à autrui un assentiment que moi-même je ne lui donne pas. Ainsi dans le mensonge l'esprit ne fournit pas seulement un témoignage de sa subtilité, mais encore de son indépendance et en un sens de sa puissance. Il me permet de m'évader du monde réel dans lequel je vis, et de constituer un monde subjectif qui est le produit de mon imagination et qu'il oblige les autres à tenir pour le monde réel.

La sincérité, on l'a vu, se présente sous deux formes : elle est à la fois cet effort laborieux et exigeant par lequel l'être entreprend de s'exprimer, c'est-à-dire

s'engage tout entier afin de se réaliser ; mais elle est aussi cette parfaite simplicité où l'être ne se montre que dans l'acte par lequel il se donne : et cette forme de simplicité peut se rencontrer à la fois dans les consciences les plus naïves, et dans celles qui sont parvenues après beaucoup d'épreuves jusqu'au sommet de la vie spirituelle. Il est évident que le mensonge est exclu dans les deux cas : aussi bien dans l'effort que nous faisons pour nous réaliser, où l'être que nous montrons, c'est aussi celui que nous nous donnons, que dans cette parfaite pureté du cœur, où l'âme adhère si étroitement à la réalité qu'il n'y a plus de jeu en elle pour une invention qui en diffère.

Mais le mensonge n'en demeure pas moins la marque de notre liberté. Il est le pouvoir d'opposer à la réalité qui s'impose à nous une réalité que nous [269] avons nous-mêmes créée et dans laquelle nous voulons introduire les autres. Le mensonge est d'abord le pouvoir de dire non, même à contretemps, au fait tel qu'il nous est donné, pour promulguer un autre fait qui ne tient son existence que de nous. Et c'est pour cela que l'on ment pour tant de raisons différentes, par intérêt, mais aussi gratuitement, par plaisir, par jeu ou même par art. Il y a souvent dans le mensonge une sorte de délire d'affranchissement et d'évasion. On le voit déjà s'affirmer dans la rêverie. Mais dans le mensonge, nous n'avons plus affaire à une satisfaction illusoire et solitaire : car le monde que nous créons, nous obligeons un autre être à y vivre. Ainsi s'explique qu'il y ait des mythomanes chez lesquels le mensonge a sans doute un caractère pathologique mais où nous saisissons, beaucoup mieux que lorsque l'intérêt s'y trouve engagé, l'essence du mensonge pur.

Avant de pénétrer plus profondément dans la nature du mensonge, il convient de rappeler qu'il y a contre le mensonge une protestation spontanée et universelle. Elle s'étend même aux mensonges les plus bénins. Nous revendiquons le droit de vivre dans une vérité qui est commune à tous les esprits et sans laquelle il n'y aurait pas entre eux de société véritable. C'est à cette société que le mensonge nous rend infidèles. Il a le caractère d'une trahison et nous ne voulons pas être trahis. Le mensonge est un acte de séparation volontaire dans lequel nous redoutons, chez celui qui ment, une intention de nous faire servir à une fin qu'il nous dissimule ; en ne voulant pas que nous tenions, lui et moi, les mêmes choses pour vraies, il refuse avec nous cette union et cette coopération mutuelles où chacun cherche dans l'autre à la fois un soutien et un médiateur. Telle est aussi la raison

pour laquelle certains moralistes considèrent le mensonge comme le premier de tous les péchés, le signe de notre corruption la plus essentielle. On [270] comprend qu'il crée une suspicion décisive sur toutes les démarches de la conscience. Car, si le propre de la moralité, c'est de résider dans la formation d'une société entre les esprits, il est le signe même de l'immoralité, puisqu'il est l'acte par lequel la conscience s'isole, puisqu'il porte atteinte à cette vérité qui est pour ainsi dire l'espace commun à tous les esprits, puisqu'il retire à autrui le contact de la réalité, et au lieu de le guider dans sa marche, le contraint à trébucher. Ajoutons qu'il n'y a qu'une vérité, et une infinité de mensonges possibles ; de telle sorte que le mensonge nous renvoie à l'indétermination, là où la vérité au contraire détermine, circonscrit, assure à chaque instant le sol sous nos pas.

Mais si on comprend facilement en quoi consiste cette forme très simple du mensonge qui altère la vérité objective telle qu'elle est connue de nous, il y a des espèces de mensonge qui ont un caractère plus subtil, et qui s'opposent mieux à la sincérité considérée comme cet acte par lequel nous mettons en jeu nos puissances les plus profondes. Comment, à côté du mensonge sur le fait ou sur l'événement, peut-on définir le mensonge sur nous-mêmes, le mensonge sur ce que nous sommes ? Il est impossible que nos relations avec les autres se réduisent à des relations communes avec les mêmes objets. L'objet n'est qu'un témoin par lequel les consciences essaient d'entrer en communication les unes avec les autres, dans la partie la plus intime d'elles-mêmes. Les êtres les plus secrets n'évitent pas, soit par leurs paroles, soit par leurs actes, de montrer ce qu'ils sont, parfois à leur insu, parfois avec un tacite consentement. C'est ici que le problème du rapport entre le mensonge et la sincérité se pose de la manière la plus aiguë. Car je ne me montre pas de la même manière aux différents êtres que je rencontre sur mon chemin. Il arrive qu'en me montrant, je me découvre moi-même, avec un [271] extraordinaire étonnement, en mettant au jour des possibilités que je n'avais pas encore soupçonnées. On retrouve ici cette réalisation de soi-même qui se fait non seulement en présence d'autrui, mais par son intermédiaire et pour ainsi dire en collaboration avec lui.

Et on voit bien alors que si le mensonge est le contraire de la sincérité, qui consiste à se faire, il est d'abord un mensonge à soi-même, c'est-à-dire un refus de soi-même, un refus d'exercer ses puissances les plus essentielles et une complaisance à l'égard d'un être d'emprunt qui cède aux sollicitations extérieures les

plus frivoles, à toutes les préoccupations issues de l'amour-propre et du respect humain.

Le mensonge apparaît en général comme un acte particulier. C'est pourquoi on emploie presque toujours le mot de mensonge au pluriel. Mais la vie spirituelle échappe à la loi du nombre ; et tel mensonge explicite et patent n'a de sens pourtant que par l'attitude constante de la conscience qui l'a produit ou qui l'a permis. Le mensonge a souvent un caractère diffus, et les plus graves ne peuvent pas toujours être mis en évidence. Au contraire, il y a de gros mensonges si visibles et pour ainsi dire si naïfs, si inexpérimentés, que les vrais menteurs ne les commettent jamais, et qu'ils sont, si l'on peut dire, une marque de franchise plutôt que de duplicité. La racine du mensonge doit être cherchée dans une disposition intérieure de l'âme, avant même qu'il y ait aucun événement que l'on puisse raconter avec plus ou moins de fidélité. Il faudrait parvenir à le saisir au cœur même de cette intentionnalité originaire qui est ce qu'il y a en moi de plus actif, de plus vivant et de plus réel. Comment l'exprimer dans les relations que je puis avoir avec vous ? Comment en prendre possession dans les relations que je puis avoir avec moi ?

Dans les rapports que j'ai avec autrui, ma sincérité [272] ne me paraît jamais entière, comme si je risquais toujours, en m'extériorisant, de constituer un monde visible et public différent du monde secret et privé où je vis. Je n'éprouve jamais une parfaite sécurité quand je compare le sentiment que j'ai de mon intention quand je suis seul avec la manière dont je l'exprime à un autre : alors il me semble que je poursuis toujours quelque arrière-pensée et que je lui en impose, même si je ne cherche pas à le tromper. Le propre de la sincérité, c'est de m'arracher pour ainsi dire à ce regard de l'autre qui imprime une sorte de gauchissement à mes paroles, à mes actions et même à mes pensées, et de retrouver devant lui l'innocence du moi naissant, de telle sorte qu'il apparaisse comme hésitant quand il hésite, ambigu quand il ne s'est pas délivré de l'ambiguïté, cherchant quand il cherche, et participant toujours pour son compte à cette révélation de lui-même qu'il donne sans cesse à autrui.

V

Il importe sans doute de distinguer du mensonge cette forme d'insincérité où l'être tout entier est en jeu, et qu'il conviendrait de nommer plutôt dissimulation ou hypocrisie. Il arrive que l'être mente pour se défendre, pour sortir d'un mauvais pas, qu'il se croie acculé et qu'il trouve dans le mensonge le salut. Mais dans l'hypocrisie, il ne s'agit plus d'une réaction immédiate de défense. Toute spontanéité est abolie. C'est une démarche de la réflexion et du calcul qui peut remplir la vie tout entière : le mensonge peut en être absent.

Le terme de dissimulation marque mieux l'idée du voile qui nous recouvre, et le terme d'hypocrisie, l'idée du masque qui donne le change. Mais on passe [273] insensiblement d'une attitude négative à une attitude positive : on ne saurait les séparer. Nous ne pouvons nous abstenir de montrer ce que nous sommes sans nous montrer autre que nous ne sommes.

L'hypocrite a un masque. Et on peut dire que l'hypocrisie travaille à fabriquer ce masque et à le soutenir. Nous sommes ici à l'antipode de la sincérité. Dans celle-ci, l'être s'efforce à se faire et dans celle-là à se contrefaire. L'une cherche à combler et l'autre à approfondir l'intervalle entre ce que nous sommes et ce que nous montrons. Cet intervalle est pour l'une le signe de son infirmité et pour l'autre le signe de sa puissance. Pour l'une, manifester les possibilités qui sont en nous et les réaliser ne font qu'un : l'autre établit un divorce entre les deux opérations ; ce qu'elle montre est là pour tromper sur ce qu'elle fait. De telle sorte que, si la sincérité abolit la distance entre le geste et l'intention, entre le signe et le sens, l'hypocrisie, au contraire, ne cesse de les séparer et même de les opposer.

Les mots de dissimulation et d'hypocrisie, expriment admirablement tous les deux cette volonté d'indépendance par laquelle nous essayons d'abriter notre être réel derrière une apparence qui le protège. N'est-ce donc pas un moyen pour nous d'éviter les contacts qui nous blessent et ces comptes qui nous sont toujours demandés dès que nous prenons place dans un monde public où nous sommes livrés à tous les regards ? N'est-ce pas un moyen de se replier dans ses propres possibilités, de les éprouver intérieurement, de garder le secret de ses désirs les plus pro-

fonds et la liberté de ses mouvements les plus purs ? Et n'est-il pas légitime de se désintéresser alors de cet être d'apparence que les autres sont seuls à connaître et qui n'est que le paravent de notre sécurité ?

On voit maintenant pourquoi ce masque dont l'hypocrisie nous revêt a pu être défendu comme un [274] moyen de sauvegarder notre personnalité véritable. Si le propre de la sincérité, c'est en effet d'établir une correspondance et même une identité non seulement entre notre moi invisible et notre moi visible, mais encore entre notre possibilité et notre existence, et si cette identité n'est jamais atteinte, on comprend comment on a pu penser que toute parole, toute action nous éloignaient de nous-mêmes sous prétexte de nous rapprocher d'autrui, de telle sorte que notre vie authentique, pour garder son sens et son prix, devrait demeurer absolument secrète et inviolée dans une sorte de tête-à-tête avec soi qu'aucun regard extérieur ne viendrait interrompre ou troubler. Dès lors notre vie manifestée, au lieu d'exprimer ce que nous sommes, servirait à le cacher et à l'abriter. Il faut, pour demeurer une personne, jouer aux yeux d'autrui un personnage, et éviter cette collusion entre notre être public et notre être intime, qu'il importe avant tout de soustraire à toute souillure. Ainsi, par une sorte de paradoxe, ce serait celui qui tromperait le mieux les autres sur lui-même qui aurait les meilleures chances de réaliser au-dedans de lui-même la sincérité la plus parfaite.

Cependant, s'agit-il ici d'une simple défense ? Cet être différent de moi et que je montre, je l'ai choisi entre beaucoup d'autres. Si je veux donner le change, c'est comme le fait le joueur qui, en cherchant à se protéger, cherche aussi à utiliser les partenaires en vue de certaines fins qu'il leur dissimule. J'ai toujours partie liée avec ceux qui m'entourent. Je ne réussis jamais, quoi que je fasse, à me séparer d'eux. Le masque que je prends me lie à eux autrement. Il n'y a pas de dissimulation théorique qui ne soit un faux prétexte pour tromper autrui et parfois pour nous tromper nous-mêmes sur nos véritables desseins.

Mais la dissimulation est elle-même la chose du monde la plus difficile à dissimuler. Ce que l'on [275] comprend assez facilement si l'on consent à reconnaître que l'apparence n'est pas distincte de l'être même qui apparaît, puisqu'elle est l'acte par lequel il se réalise. Il est inévitable que la dissimulation se marque d'abord tantôt par la suspension de la spontanéité et de tous les gestes qui l'expriment, tantôt par une sorte de fausse spontanéité qui ne fait illusion qu'aux moins perspicaces. On a toujours associé la dissimulation à une attitude de lenteur

et d'apparente douceur dans laquelle il semble que tous les possibles se trouvent retenus et enveloppés à la fois. On veut laisser croire que le choix n'a pas encore été fait. Mais une dualité apparaît toujours entre le parti que l'on préfère et celui que l'on voudrait suggérer. Il y a dans toute la conduite un défaut de netteté : l'être s'abstient de toutes les démarches trop dessinées, aucune ne parvient à prendre une forme concrète et achevée. La ligne de démarcation entre l'acte que nous accomplissons et cette multiplicité de puissances d'où il émerge en assumant l'une d'elles se trouve effacée et comme fondue : la conscience ne s'engage pas, car c'est refuser encore l'engagement de penser qu'il peut se produire en un autre point qu'au point même où l'on s'exprime ; on ôte alors la signification et la réalité aussi bien à l'intention la plus profonde qu'à l'apparence qui la dissimule.

Aussi l'hypocrisie prend-elle souvent cette attitude basse et louche où l'écart entre l'être et l'apparence, devient lui-même apparent. Aucun être ne réussit à fausser complètement ce qu'il est et, dans l'effort même qu'il fait pour se cacher, il s'exprime encore.

Le mot de trahison montre admirablement la contradiction interne de l'hypocrisie ; car celui qui se trahit c'est celui qui est infidèle à soi-même, mais il se trahit aussi dans cet autre sens, que, sans le vouloir, il se livre. Ce qui montre quelle est la puissance de la volonté par laquelle nous produisons une manifestation [276] de nous-mêmes qui ne dépend que d'elle seule, mais son impuissance aussi, puisque cette manifestation ne réussit à convaincre que si elle exprime notre fidélité à l'égard de notre essence véritable.

On se sert pour caractériser une telle attitude de l'âme des mots excellents d'ambiguïté ou de duplicité, qui montrent assez clairement qu'il y a chez le même individu deux êtres différents, mais dont on peut dire qu'aucun d'eux n'est tout à fait réel. Ainsi celui qui a cru le mieux se garder en refusant de se manifester, a refusé du même coup l'existence intérieure qu'il voulait sauver : car l'apparence est plus que l'apparence, et il a cru qu'il pouvait la réduire à n'être que cela ; or il faut apparaître pour être. On n'est que par ce que l'on apparaît. Cependant cette apparence ne peut subsister toute seule : il faut toujours qu'il y ait en elle une certaine volonté qui la soutient ; mais cette volonté qui se montre n'est là que pour couvrir une volonté qui se cache. Ainsi on a affaire à un mélange de volontés différentes, et non pas à ce don de soi, à la fois total et un, qui est la marque de la véritable sincérité.

Telle est la raison pour laquelle il n'y a pas d'homme qui soit véritablement impénétrable. Si fermé, si réticent, si maître de lui-même et habile à soutenir son personnage qu'il puisse être, dans son visage et dans son maintien, c'est lui-même qu'il offre aux regards, avec ce qu'il est et avec ce qu'il veut paraître. De telle sorte qu'il y a une sincérité de l'hypocrisie qui ne peut empêcher que son masque ne paraisse pas en effet un masque.

L'hypocrite ne peut faire aussi qu'il ne soit malheureux et victime lui-même de cette préoccupation de l'apparence qui ne cesse de le retenir, là où l'homme sincère l'ignore, lui qui vit dans l'être et ne pense pas qu'il puisse y avoir une apparence qui s'en distingue.

Il lui manque cette probité et ce courage de la vie [277] sans lesquels il est impossible de prendre place authentiquement dans la réalité. Pour garder la disposition secrète de lui-même, il se condamne à n'être qu'une apparence, mais qui n'est plus l'apparence de rien. Nous imaginons presque toujours, précisément parce qu'il entend demeurer caché, qu'il y a en lui une sorte de profondeur : mais c'est au contraire son absence de profondeur qui l'empêche de jamais s'accomplir. Son vœu essentiel, c'est de ne pas donner prise, plutôt que de jouer un personnage, car ce personnage qui n'est pas lui-même, il s'en désintéresse, et lui-même ne deviendra jamais une personne. Ce qu'il veut être pour autrui, il ne l'est pas pour lui-même. Et qu'est-il de plus pour lui-même que cette volonté d'abuser d'autrui, c'est-à-dire précisément de fabriquer une apparence avec laquelle il refuse pourtant de s'identifier ?

Il lui manque cette innocence, cette parfaite liberté que seule la sincérité peut nous donner. L'hypocrite poursuit toujours quelque dessein dont il devient prisonnier. Il est aux travaux forcés. Tout ce qu'il y a en lui de volonté et de réflexion se consume à tenir son rôle : son être même s'assujettit à cette exigence qu'il s'est imposée et il finit par s'y réduire. Ainsi l'être réel est devenu serf de l'être apparent qui finit par l'absorber tout entier. Alors que chez l'homme sincère le regard de l'attention s'applique à cet être réel dont les autres ne verront jamais qu'une image, c'est cette image qui n'existe que pour les autres qui capte toute l'attention de l'hypocrite, et son être réel n'est rien de plus que cette volonté de fournir de lui-même l'image qu'il a choisie. Il y a donc chez lui un renversement de l'ordre naturel. C'est un renversement qui est du même ordre, bien que plus subtil parce qu'il intéresse la faculté de connaître, que celui que nous rencontrons

dans toutes les formes de l'égoïsme où nous voyons l'esprit se faire serviteur du corps. De part et [278] d'autre le corps est utilisé comme un moyen tantôt pour obtenir une image qui se suffise et qui diffère du modèle, tantôt pour créer une jouissance qui se suffise aussi et qui soit indépendante de la valeur qui la justifie.

La sincérité et la dissimulation sont deux contraires : non point, comme on le croit, parce que l'une montre et l'autre cache, que l'une dit le vrai et l'autre le faux, mais parce que l'une s'engage et que l'autre est le refus de l'engagement. Pour l'une, il n'y a pas une parole, pas une action qui ne compte, et l'autre voudrait les faire compter pour autrui alors qu'elles ne comptent intérieurement pour rien.

Dans la sincérité je me propose de vous montrer non seulement ce que je suis, mais encore de le chercher et de le devenir, avec vous, devant vous et par vous. Elle n'est pas seulement la confiance de ce que je suis, ou l'aveu de ce que j'ai fait, attitudes dont il est possible de faire abus, et qui souvent peuvent porter le caractère d'une indiscretion véritable, mais où nous sentons pourtant comme dans la confession le dessein profond, pour être tout à fait nous-mêmes, de donner une forme extérieure à notre être intérieur, et d'être pour autrui et dans la communion humaine, ce que nous sommes dans notre propre secret : la sincérité requiert encore la confiance, beau mot qui montre bien comment nous sommes toujours prêts à répondre par une vivante coopération à cette coexistence de nous-mêmes avec tous les êtres, où chacun est pour l'autre un témoin, un appui, un médiateur et un juge. Alors seulement se réalise ce qu'il y a d'essentiel dans la sincérité, qui est non pas de se livrer, mais de prendre possession de soi, de comprendre à quoi l'on est appelé, de se faire soi-même en se dépassant, ce qui n'est possible qu'en invoquant la solidarité de toutes les consciences, dont elle exprime, si l'on peut dire, l'active et réciproque présence.