Louis LAVELLE

(1883-1951)

Le mal et la souffrance

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant,
collaborateur bénévole
Courriel : ppalpant@uqac.ca

Dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : [http : //www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/)

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

Un document produit en version numérique par Pierre Palpant, collaborateur bénévole,

Courriel : ppalpant@uqac.ca

à partir de :

LE MAL ET LA SOUFFRANCE,
de Louis LAVELLE (1883-1951)

collection Présences, Librairie Plon, Paris, 1940, 230 pages.

Polices de caractères utilisée : Times, 12 points.

Mise en page sur papier format LETTRE (US letter), 8.5 x 11''

Édition complétée le 15 août 2005 à Chicoutimi, Québec.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos : Sur le temps de guerre

PREMIER ESSAI : LE MAL ET LA SOUFFRANCE

I. — LE MAL

- 1. Le scandale du mal. — 2. L'alternative du bien et du mal. — 3. Le mal et la douleur. — 4. L'usage de la douleur. — 5. L'injustice. — 6. La méchanceté. — 7. La définition du mal. — 8. L'option fondamentale. — 9. En deçà du bien et du mal. — 10. Naissance de la réflexion. — 11. La connaissance du bien et du mal. — 12. La responsabilité de soi-même.

II. — LA SOUFFRANCE

- 1. La description de la douleur. — 2. La douleur et la souffrance. — 3. L'acte de souffrir. — 4. Les attitudes négatives : a) l'abattement ; b) la révolte ; c) la séparation ; d) la complaisance. — 5. Les attitudes positives : a) l'avertissement ; b) l'affinement et l'approfondissement ; c) la communion ; d) la purification. — 6. Conclusion.

DEUXIÈME ESSAI : TOUS LES ÊTRES SÉPARÉS ET UNIS

Introduction

I. — LA SÉPARATION

- 1. La cellule secrète. — 2. Le risque de la solitude. — 3. Le contact entre deux solitudes. — 4. La solitude de l'impuissance et du malheur. — 5. La solitude du libre arbitre.

II. — L'UNION

- 1. La conscience ouverte. — 2. La sortie de soi. — 3. L'indépendance entre les êtres. — 4. La réalisation réciproque. — 5. Le dépouillement de l'individuel.

III. — L'INFLUENCE

- 1. La présence toute pure. — 2. Le prestige. — 3. L'influence individuelle. — 4. L'influence inter-individuelle. — 5. L'influence trans-individuelle.

Épilogue.

Si l'on voulait expliquer pourquoi ces pages paraissent dans les cahiers de » Présences », il suffirait d'en lire l'Épilogue. « L'esprit est une Présence toujours offerte à laquelle nous ne répondons pas toujours, » y lit-on. Et plus loin : « L'action que les hommes exercent les uns sur les autres est, elle aussi, une action de présence. » Double fidélité à nous-même et à autrui, effort pour servir à la fois en nous et en dehors de nous cette force qui procède de nous et infiniment nous dépasse, appel à la plus vivante des Présences ; le message qu'a voulu donner cette collection n'a jamais été différent. « Présence à soi, présence au monde, » disait le premier de nos cahiers ; en créant ce lieu de rassemblement où des esprits divers peuvent se rejoindre en toute liberté, nous savions que Louis Lavelle, le philosophe de la Présence totale, le moraliste de la Conscience de soi y prendrait un jour place.

Les méditations qui composent ce livre touchent à quelques-uns des points essentiels d'une philosophie de la présence. L'être ne se découvre jamais mieux que dans les épreuves ; devant la souffrance et les problèmes qu'elle pose, la terrible distraction où nous porte la vie cesse ; une dénudation s'opère et nos yeux voient mieux. Mais ce n'est point seulement par rapport à nous que doit s'accomplir l'effort vers la présence, c'est par rapport aux autres. Que nous apportent alors ces deux conditions qui semblent contradictoires : la solitude et la communion ? L'une ne prendrait-elle pas racine en l'autre ? Un mystérieux équilibre ne s'établirait-il point entre elles ?

Écrites en temps de paix, ces méditations paraissent au cours de la guerre. Elles ne se rattachent à nos préoccupations du moment par rien d'anecdotique, rien d'extérieur. Elles ne prennent point fait d'exemples proches. Et cependant elles appartiennent au petit nombre des pages qui sont capables, en de tels instants, de combler une attente, parce qu'elles rejoignent ce que nos soucis immédiats ont d'éternel et de durablement significatif. Ce problème du mal et de la souffrance, aux heures d'une paix, si fragile qu'elle parût, on pouvait essayer de l'oublier, de le traiter par prétérition ; le voici qui se trouve impérieusement posé à notre conscience, car il y va maintenant de tout. Et cette guerre qui, matériellement, enferme tant d'êtres dans la solitude, voici qu'en même temps elle enseigne la communion. Elle lie dans un même destin tragique, elle affronte aux mêmes réalités, des êtres qui ne peuvent se trouver qu'en communiant à autrui, et qui ne peuvent découvrir cette communion qu'en approfondissant leur solitude.

Telle est l'actualité de ces pages sobres et profondes. S'il nous paraît vain, à Présences, de commenter ce que les événements peuvent avoir de surprenant et de transitoire, il nous apparaît au contraire nécessaire de saisir, dans cette épreuve, tout ce qui peut contribuer à un accomplissement spirituel. La guerre ne serait que le plus monstrueux des phénomènes historiques si elle n'offrait, comme toutes les grandes souffrances, l'occasion d'un progrès intérieur vers la véritable réalité de l'homme, c'est-à-dire vers la Présence.

« PRÉSENCES ».

AVANT-PROPOS

Sur le temps de guerre

On trouvera réunis ici dans le même volume deux essais différents, *Le Mal et la Souffrance*, *Tous les êtres séparés et unis*, qui ont été écrits dans le temps de paix ¹ et dont on a pensé qu'ils pourraient fournir une lecture utile pour le temps de guerre. Il y a dans la paix une sorte de douceur dont nous ne sentons tout le prix que quand nous l'avons perdue. Il en est toujours ainsi du bonheur, qui nous échappe quand nous l'avons, et dont nous ne connaissons jamais que le souvenir. La paix où nous avons vécu entre les deux guerres était elle-même si mêlée à la guerre, à celle qui nous hantait encore, à celle qui déjà nous menaçait, qu'elle était comme un équilibre en suspens dont on ne savait s'il allait se rompre ou s'établir : c'était un incendie mal éteint.

Aucun homme né au siècle où nous sommes n'a connu dans son âge adulte la paix véritable : et il faut avoir le courage de penser qu'il n'a plus beaucoup de chances de la connaître un jour. Mais il n'en est aucun pourtant qui n'évoque la paix comme un port où il trouvera la fin de ses tribulations, où il posera enfin le pied sur la terre ferme et commencera à vivre selon ses vœux. Et si on alléguait que la seule paix est la paix du cœur, existe-t-il un seul être dans le monde assez égoïste ou assez fort pour ne point se laisser atteindre par ce grand déchirement des corps et des âmes qui est le destin de l'humanité pendant la guerre, pour ne point participer à toutes les souffrances dont elle se nourrit jusque dans ses succès ou dans son triomphe, pour ne point s'interroger sur le Mal même auquel il semble qu'elle nous livre et dont nul n'est sûr de ne point porter, pour une part, la responsabilité ?

Nous faisons l'expérience du mal et de la souffrance aussi bien pendant la paix que pendant la guerre. On peut les regarder comme inséparables de notre humaine condition. Ce sont les marques de notre misère et qui expliquent assez ce long gémississement que la conscience n'a cessé de faire entendre au cours des âges et que l'on considère parfois comme la seule voix qui lui soit naturelle. Jamais en effet la conscience n'est plus aiguë que quand elle souffre : le plaisir la dissipe et l'endort. La souffrance est l'aiguillon qui la réveille, qui ébranle son point le plus sensible. Mais elle est en même temps la première révélation du Mal ; et le Mal n'est jamais sans rapport avec la souffrance. Il en est le principe : le mal que je fais, c'est d'abord une souffrance que j'impose à autrui ; aussi ne me donne-t-il jamais à moi-même qu'une amère satisfaction. Car le mal dont la souffrance est la trace, c'est la vie qui retourne contre soi la puissance même dont elle dispose, c'est la vie qui se blesse et qui se mutile.

¹ Ils avaient paru pour la première fois dans le *Bulletin de l'Association Fénelon* en deux fascicules à tirage restreint et hors commerce.

Pendant la paix nous pouvions méditer sur le mal et sur la souffrance avec plus de loisir. Pendant la guerre, nous sommes entraînés dans leur tourbillon. Pendant la paix, le mal et la souffrance étaient des événements isolés dont nous cherchions à circonscrire le domaine et à déterminer la cause afin d'y porter remède : nous ne voulions y voir que des phénomènes d'exception, nombreux, il est vrai, et toujours renaissants, mais imputables seulement à des accidents ou à des défaillances contre lesquels il fallait lutter avec l'espoir d'en triompher toujours. Nous n'avions l'expérience du Mal et de la Souffrance qu'en nous et autour de nous, dans les êtres qui nous touchaient d'assez près pour que leur douleur fût aussi la nôtre, ou qu'une blessure pût nous venir d'eux. L'horizon de notre sensibilité était fort resserré. Au delà, le mal et la souffrance étaient imaginés plutôt qu'éprouvés : ce n'étaient plus que des idées ; en soi, hors de soi, on ne cherchait qu'à les oublier et à les fuir. Seule une conscience désespérée ou capable d'une profonde méditation était susceptible de se demander si le Mal et la Souffrance ne plongeaient pas jusqu'à la racine même de l'être et de la vie, si ce n'étaient pas les éléments mêmes de notre destinée, qui nous obligent, selon les uns, à succomber, et selon les autres, à les traverser pour nous en délivrer. Mais, pendant la guerre, le mal et la souffrance acquièrent une ampleur et un relief qui dépassent singulièrement la sphère de l'existence individuelle : on ne peut plus les expliquer par l'infirmité de chacun ou par sa méchanceté, bien que l'une et l'autre apparaissent dans une lumière crue. En ce qui concerne l'origine du Mal et de la Souffrance qui l'accompagne, nous ne pouvons pas nous borner à accuser ceux que nous voulons rendre responsables de la guerre, puisque les peuples les suivent et que Dieu lui-même leur permet d'exécuter leurs desseins. Quant à tous ceux qui sont engagés dans la guerre avec leur corps et avec leur âme, la souffrance atteint les plus vigoureux comme les plus débiles ; et le mal que l'homme fait à l'homme, dès qu'il est son ennemi, peut être le signe de sa valeur et exclure tout soupçon de méchanceté. Tous ceux qui participent à la guerre se sentent dépassés par elle : ils la subissent comme une sorte de catastrophe cosmique que la volonté humaine essaie, comme elle peut, d'endiguer ou d'infléchir. Les voilà donc entrés dans l'empire du Mal où leur action doit s'exercer désormais, et exposés de toutes parts à la souffrance dont ils acceptent d'avance tous les risques. Pendant la paix, je m'appliquais seulement à les abolir : pendant la guerre, je n'y puis pas songer. C'est le mal même que je dois convertir en bien, c'est la souffrance même à laquelle il faut que je donne un sens qui la pénètre et la transfigure.

La guerre donne à la vie la plus calme une perspective tragique. Elle imprime de la gravité aux visages les plus frivoles. Elle affronte chacun de nous à la pensée de la mort et la rapproche de nous au point de la mêler à notre vie elle-même, alors que la paix nous permettait de l'ajourner indéfiniment. Elle rend la souffrance toujours imminente dans notre propre chair et dans tout ce que nous aimons. Elle nous oblige au terrible apprentissage de la crainte et de l'absence. Elle nous établit, si l'on peut dire, dans l'attente et l'angoisse qui sont, de tous les états, les plus difficiles à supporter, puisque leur essence, c'est d'aspirer à finir. Elle réalise entre les hommes une sorte d'égalité, quels que soient les avantages personnels qu'ils continuent encore à poursuivre et qui nous choquent d'autant plus que le péril est commun et que, pour chacun, il y va de tout autant que de lui-

même, de cette société et de cette humanité sans lesquelles il ne serait rien, de toutes les valeurs spirituelles auxquelles il est attaché qui donnent son sens à la vie et qu'à travers mille épreuves le propre de la vie est toujours de défendre et d'incarner.

Pourtant, il ne faudrait pas penser que l'existence change de face dans le temps de guerre et dans le temps de paix, ni que l'image que nous avons de l'univers puisse devenir tout à coup différente, ni que notre conduite obéisse à des principes nouveaux, ni, comme on l'a dit parfois, qu'il y ait une psychologie ou une morale de la paix et une autre de la guerre. La guerre n'interrompt ni ne renverse le cours de la vie : elle nous en découvre tous les traits que l'habitude avait peu à peu effacés, dans une sorte de dépouillement qui leur donne une netteté saisissante. Les sentiments les plus beaux, et aussi sans doute les plus bas, cessent de demeurer cachés. La souffrance est toujours prête à surgir. Elle réside au fond de l'âme d'une manière continue sans qu'elle ait besoin d'éclater. Nous ne songeons plus à la dissimuler ni à l'apaiser. Elle appartient à l'humanité et non plus à l'individu : elle nous apparaît dans une sorte de gravité nue sans que nul songe à l'exagérer ou à la feindre pour appeler sur lui l'intérêt ou la pitié. De même, le Mal est devant nous comme une puissance qui nous impose sa loi à laquelle il n'est plus permis de s'abandonner ou de céder avec complaisance. On ne compose plus avec lui. Il se découvre à nous non point proprement dans l'ennemi, qui n'en est que la figure, mais dans cette force même qui s'oppose toujours à ce que nous désirons et à ce que nous aimons. Or elle demande toujours à être vaincue. Et il n'y a rien à la guerre qui ne soit pour nous effort ou devoir.

Dira-t-on que le propre de la guerre, c'est seulement d'opérer sur nous une sorte de fascination, de retenir toutes nos pensées, de les détourner de leur usage le plus naturel qui ne saurait trouver place que dans la paix que l'on a quittée ou dans celle que l'on espère retrouver ? Mais il est impossible qu'il en soit ainsi. C'est toujours dans le présent que nous vivons : ni le regret ni l'espérance ne suffisent à le remplir. Loin de suspendre la vie, la guerre lui donne une extraordinaire tension. Les circonstances seules sont différentes : mais par leur violence, par leur soudaineté, par cette puissance matérielle dont elles témoignent et qui risque toujours d'anéantir notre corps, elles nous arrachent toute sécurité et nous donnent de la vie toute pure la conscience la plus vive et la plus déchirante. Au-dessous de cette surface de l'âme où se projettent toutes les images de la guerre dans une fantasmagorie de cauchemar, la guerre nous découvre un monde que nous portions en nous sans que notre regard jusque-là y ait pénétré, un monde spirituel éclairé d'une lumière nouvelle où les choses perdent leur réalité et redeviennent pour nous ce qu'elles sont en effet, c'est -à-dire des apparences, où, par contre, tous nos états et tous nos actes intérieurs acquièrent une densité significative et forment désormais pour nous le monde véritable. C'est là que nous faisons l'expérience de cette souffrance essentielle à la vie dont toutes les souffrances particulières ne sont que les modes ou les signes, et que nous apprenons à accepter et à approfondir, de ce Mal qui est inséparable de la volonté et contre lequel nous ne savons lutter que si, le trouvant aussi en nous, cette lutte est d'abord une lutte contre nous-même.

Il est juste de dire que seul celui qui combat a l'expérience de la guerre. Et, dans le domaine plus tranquille où il est appelé à vivre, chacun se sent une mauvaise conscience s'il n'aspire à l'imiter : il lui arrive de faire le vœu d'avoir à partager un peu de sa misère, de ses dangers et de cet effort obscur où il risque toujours de succomber. Mais la guerre est un métier, de tous les métiers le plus exigeant, le plus périlleux, celui qui nous impose le plus de fatigues, où la matière est la plus résistante et la plus rebelle, un métier comme celui du mineur et celui du marin dans lequel toutes les ressources de l'industrie humaine viendraient s'allier contre lui à la violence des éléments, au lieu de servir seulement à la dominer. Mais la guerre n'épuise pas la conscience du guerrier : dans cet isolement où elle le met, détaché de tous les liens qui le soutenaient au milieu du monde et suspendu pour ainsi dire entre l'être et le néant, il se trouve tout à coup en face de lui-même comme s'il découvrait pour la première fois son existence, maintenant qu'elle est menacée. On a remarqué parfois que les récits de la guerre qui semblaient destinés à frapper le plus vivement l'imagination la décevaient toujours. Il y a en eux un caractère anecdotique qui les fait paraître extérieurs à nous. Les impressions d'horreur et d'effroi atteignent vite une limite qui ne peut plus être surpassée ; il y faut la présence du corps, et il est stérile de vouloir lui apprendre à trembler par la seule évocation d'une image. Celui qui est mêlé de plus près aux événements de la guerre ne se complaît point à les repasser dans son esprit : à l'égard de tout ce qu'il a vu, de tout ce qu'il a souffert, il garde une sorte de pudeur, dès qu'il en est délivré. Ce n'est point proprement à la paix qu'il songe, mais à la signification qu'il saura donner à sa vie quand la paix lui sera rendue, à cette vie telle qu'elle est révélée pendant la guerre à son regard lucide et désintéressé. Il pense moins à la guerre qu'à lui-même. Il finit toujours par apercevoir que le propre de la guerre, c'est, par le rôle destructif dont elle revêt tout à coup son activité matérielle, de l'obliger à spiritualiser sa vie tout entière. Et le monde nouveau qu'il découvre est au delà de la paix et de la guerre : la guerre, par ce grand détachement où elle nous réduit, nous montre qu'il est le seul qui résiste quand tout s'effondre autour de nous. La souffrance et le mal deviennent la mesure de nos épreuves et de nos devoirs. Les voilà incorporés à l'essence de notre destin, les voilà devenus les instruments de notre patience et de notre courage. Dans la paix reconquise, il ne s'agira plus jamais pour nous de les récuser ou de les oublier, mais de les pénétrer et de les convertir.

Ici, ces deux grands témoignages de la misère humaine dont on peut dire qu'ils ont suscité contre l'existence toutes les malédictions qui ont pesé sur elle, et sans lesquels peut-être l'existence serait un rêve sans consistance, mais non point un combat et une rédemption, ont été examinés à la lumière de la réflexion, indépendamment de leurs formes particulières et de tous les remèdes extérieurs par lesquels on cherche à les abolir. C'est au fond même de la conscience qu'on a essayé de saisir cette ambiguïté entre le bien et le mal qui, en nous obligeant à réaliser l'un et à triompher de l'autre, donne à notre vie elle-même son intensité et sa profondeur. Là réside aussi l'épreuve de notre liberté : et, bien qu'il n'y ait de mal dans le monde que pour qu'il soit supprimé, s'il l'était en effet autrement que par notre effort, le bien le serait aussi et le monde retournerait vers l'indifférence d'un spectacle pur. De même, la souffrance, qui donne au sentiment de ma vie

propre un caractère si aigu et si incisif, ne peut acquérir une valeur que par l'usage que je suis capable d'en faire : elle peut me réduire au désespoir, mais elle donne à l'âme qui a su l'accepter une force et une lumière incomparables. La guerre porte jusqu'à l'extrémité l'expérience commune de la vie : dans sa pure essence spirituelle, cette expérience tend à se dépouiller des images de la guerre ; il s'agit pour nous de la rendre constante, d'en porter en nous la présence ininterrompue et de la retrouver toujours et partout sans que le visage fugace du bonheur nous permette jamais de l'oublier ou de la perdre.

*

Le Mal et la Souffrance rejettent l'homme vers lui-même dans une sorte d'anxiété où il lui semble découvrir une hostilité cachée à l'intérieur même de la création, comme si son auteur se repentait de lui donner l'être au moment même où il le lui donne, mêlait à tout son ouvrage un germe destiné à le corrompre et à le détruire. Au moment où il croit entrer en contact soit avec le monde, soit avec lui-même, c'est toujours par une double meurtrissure. Et cependant, il ne peut méconnaître que, si son existence lui apparaît alors comme séparée, livrée à ses seules ressources dans une solitude où nul autre être ne peut pénétrer, dans ce parfait dénuement où elle se trouve réduite, elle est pourtant la même pour tous les hommes. Tel est précisément le thème auquel nous avons appliqué notre esprit dans le second essai : *Tous les hommes séparés et unis* ; il est, pour ainsi dire, la contre-partie du précédent, du moins s'il est vrai que c'est dans l'intimité de cette solitude où tous les hommes sont frères, que nous apprenons à prendre conscience des maux qui sont ceux de toute vie venant en ce monde. et que, par cette conscience même que nous en prenons, nous commençons déjà à les accepter, à en prendre possession et à les guérir.

Là encore, on peut dire que la guerre, au lieu d'être pour nous une situation d'exception, réalise en traits singulièrement vifs et accusés cette situation de tous les instants où l'homme qui se sent le plus seul est aussi celui qui, ayant rompu toutes les attaches superficielles avec autrui, dont il faut dire qu'elles sont des marques de divertissement et non point de rapprochement, est capable d'obtenir avec un autre être l'union la plus pure, la plus silencieuse et la plus profonde. Car, s'il est vrai que l'on souffre seul et que l'on meurt seul, il est vrai aussi que la guerre, qui s'impose à tous les hommes comme une catastrophe qui leur est commune, les plonge aussitôt dans la solitude. Et beaucoup d'entre eux découvrent la solitude pour la première fois comme un monde qu'ils n'avaient jamais connu, qui pour tous est d'abord un monde de désolation, mais qui se change pour quelques-uns en un monde de lumière. Cette solitude, ce sont tous les liens qui nous soutenaient dans l'existence tout à coup brisés. Celui qui part n'est plus qu'un soldat réduit à ce qu'il porte au fond de lui-même, qui quitte tous les objets d'intérêt ou d'amour dont dépendait jusque-là toute sa vie, d'autant plus seul qu'il entre dans une société toute différente, à la fois anonyme et hiérarchique, dont il ne connaîtra que les exigences mêmes qu'elle va lui imposer. Il fait l'apprentissage de la plus grande solitude qui est celle de l'absence, née par - fois d'une seule présence abolie et dont font aussi l'apprentissage, dans une admirable égalité, tous ceux qu'il a laissés. Mais la réalité de la guerre donne au sen -

timent de cette solitude une extraordinaire puissance : car tous ces hommes semblables, qui s'ignorent les uns les autres, dont chacun possède un passé mystérieux pour tous les autres et qui surgit en lui dès que sa pensée a le moindre loisir, tous ces hommes affrontés aux mêmes dangers, et parmi lesquels pourtant, comme par une sorte d'élection, l'un sera atteint et l'autre épargné, se trouvent mis tout à coup en face de leur destinée dont ils mesurent la courbe encore en suspens. Ainsi, le tragique même des événements, la brusque abolition des habitudes familières, la conversion de toute possession ancienne en un pur souvenir obligent la conscience à chercher en elle seule le principe de sa détresse ou le principe de sa consolation.

Mais ces deux principes sans doute n'en font qu'un. Il faut que la solitude nous apparaisse d'abord comme un abandon, qu'elle nous prive de tous les soutiens, qu'elle ne nous laisse aucun recours, qu'elle ne nous permette de rien attendre d'un monde indifférent et hostile, pour qu'elle nous oblige à découvrir en nous-même une force et une lumière que nous avons vainement demandées au monde et qu'il est incapable de nous donner. Dans la solitude, nous apprenons que toute réalité est intérieure et que tout ce que nous regardons avec les yeux du corps n'est qu'une expression qui la manifeste, une occasion qui lui permet de se faire jour ou une épreuve qui la juge. Là où nous n'avons plus affaire qu'à nos pensées, qu'à nos sentiments, qu'à nos souvenirs, les choses qui nous étaient les plus familières acquièrent pour nous un relief, une signification, une valeur qu'elles n'avaient point quand nous disposions de leur présence sensible. Il semble qu'elles commencent seulement à être. Peut-être pourrait-on dire que celui qui n'a jamais eu l'expérience de la solitude n'a jamais connu du monde qu'un décor de théâtre où lui-même n'était qu'un acteur au milieu des autres. Dans la solitude, le décor tombe et la comédie cesse. Il ne subsiste plus du réel que cette vérité qu'il nous dissimulait souvent, au lieu de nous la montrer : il est réduit pour nous à son essence spirituelle.

Or, à partir de ce moment, peut-on dire que la solitude soit véritablement une séparation ? N'est-elle pas une ouverture plutôt qu'une fermeture ? Et maintenant que le monde nous refuse accès, ne trouvera-t-il pas en nous un accès qu'il n'avait jamais eu ? Avant que nous connussions la solitude, un espace immense était déployé devant nous avec une multiplicité de chemins où s'engageaient la volonté et le désir. Maintenant, cet espace se resserre autour de nous comme pour emprisonner nos mouvements, au lieu de les délivrer. L'horizon se rapproche peu à peu de nous et vient se confondre avec nos propres limites. Il n'y a plus pour nous d'atmosphère, ni de lumière. Notre séparation est consommée. Pourtant, notre regard s'ouvre peu à peu à une lumière nouvelle. Nous découvrons par degrés un autre monde qui jusque-là nous semblait caché. Un autre horizon commence à se former en nous qui s'agrandit à mesure que, hors de nous, l'autre se rétrécit. La solitude cesse d'être pour nous un fardeau qui nous opprime et devient une sorte de refuge. Il arrive que nous nous sentions moins seul quand nous sommes seul que quand nous sommes au milieu des autres. Cette solitude elle-même se remplit peu à peu d'une présence spirituelle qui donne à tous les objets possibles de notre pensée et de notre amour une existence ardente qui l'emporte de beaucoup sur celle des corps. Tous ceux qui ont fait l'expérience de

la solitude connaissent la grandeur de cet état dont sainte Thérèse disait : « Moi seule avec Dieu seul. » Mais, par une sorte de paradoxe, ce moi vers lequel je tourne maintenant le regard cesse de me donner, comme tout à l'heure, de la préoccupation et du souci. Il est libre de tout intérêt. Et on ne peut pas dire non plus que je me suis retiré du monde, car il me semble que ce monde, je le découvre comme si je ne l'avais jamais vu. Or ce n'est pas proprement un monde nouveau, c'est le monde où j'ai toujours vécu, mais qui semb le éclairé d'un autre jour. Comme il arrive avec ceux que j'ai perdus, c'est dans l'absence que se révèle toujours l'essence secrète des autres êtres, qui est la meilleure partie d'eux-mêmes et que les relations quotidiennes interceptaient souvent, au lieu de la livrer. C'est maintenant que je suis séparé d'eux que je leur suis véritablement uni ; et j'apprends déjà comment il faudra que j'agisse avec eux quand je les retrouverai.

Cette communion avec le prochain, la guerre déjà m'enseigne à la pratiquer. Ces hommes qui m'entourent sont libres eux-mêmes de toute attache avec moi. Ils ne sont unis avec moi par aucun lien de parenté, ni d'amitié. C'est par la rencontre la plus fortuite qu'ils vivent tout à coup à côté de moi, simplement hommes comme moi, engagés dans la même action, soumis au même péril, avec leur vie tout entière en face d'eux. Ils sont véritablement le prochain et réduits pour moi à n'être rien de plus, à la fois proches de moi et inconnus de moi, plongés dans la même solitude, des individus uniques comme moi et dans lesquels palpète pourtant la même humanité. Ils me sont à la fois présents et absents. Nos rapports sont dépouillés de tout artifice : ils ne traînent pas avec eux le poids d'hier ; et l'image de demain, qui peut-être ne sera pas donné, ne les altère point. Ils s'épuisent dans le pur aujourd'hui, où ils reçoivent une valeur actuelle et totale, soit d'une situation commune que l'on ne peut pas récuser et à laquelle il faut répondre, soit de cette sorte d'offre innocente de soi qui fait que, là où l'apparence ne sert plus à rien, l'être devient tout ce qu'il est, dans une simplicité par faite pleine de misère et de grandeur. Ce n'est donc pas en rompant la solitude que les êtres deviennent capables de communier : c'est en l'approfondissant. Leur communion n'abolit ni leur individualité, ni leurs limites : elle leur en donne un sentiment vif et réciproque ; mais la découverte mutuelle de leur individualité et de leurs limites doit leur apprendre à se soutenir, au lieu de se heurter. Et le point où les hommes ont la conscience la plus douloureuse de leur séparation est aussi le point où ils se sentent véritablement unis et frères les uns des autres.

Toute la vie de l'esprit réside dans une mystérieuse identité de l'absence et de la présence. Car l'esprit ne vit que replié sur lui-même. Il réalise la grande séparation à l'égard de tout ce qui jusque-là m'était donné et semblait me suffire. Mais cette absence va devenir une miraculeuse présence à moi-même et à tout ce qui est : elle est en même temps une sortie de soi, une pénétration dans l'essence de toutes choses. On le voit particulièrement bien dans ces relations que les êtres ont les uns avec les autres et dont on peut dire qu'ils forment pour nous la substance même de l'existence, la source de toutes nos tristesses et de toutes nos joies. Comme si le corps était l'écran qui nous empêchait de les voir et qui faussait tous nos rapports avec eux, ils acquièrent, dès qu'ils sont loin de nous, une sorte de présence pure, si émouvante que nous avons parfois de la peine à la

supporter. Cette présence spirituelle, il s'agira pour nous de nous en souvenir quand nous serons de nouveau au milieu d'eux. Que la présence sensible cesse alors de nous aveugler, ou de nous contenter, ce qui est la même chose. Seul le lointain peut nous découvrir le prochain. Seule la solitude est assez profonde pour accueillir la souffrance, assez pure pour nous laver du mal, assez vaste pour recevoir en elle toute la réalité d'un autre être. Dieu lui-même, si l'on n'a de regard que pour le monde qui est offert à nos sens, doit être défini comme le Solitaire infini, le parfait Séparé, l'éternel Absent ; mais alors, il nous semble que le mal et la souffrance envahissent ce monde et sont désormais sans remède. Seulement s'il est possible de les convertir, c'est parce que, quand l'attention devient plus lucide et plus pénétrante et la bonne volonté plus pure et plus confiante, ce Solitaire remplit notre propre solitude, ce Séparé nous délivre de notre séparation, dans cet Absent, nous trouvons la présence absolue à nous même et au monde.

*
* *

PREMIER ESSAI

LE MAL
ET LA SOUFFRANCE

I

LE MAL

I. — Le scandale du mal.

On peut se demander s'il est utile à l'esprit de fixer son regard sur le mal, soit pour le définir, soit pour l'expliquer, soit pour l'éviter. Car on lui donne, en le considérant de trop près, une espèce de réalité ; il fascine alors la conscience qui, par la peur même qu'elle en a, se sent attirée par lui. N'est-ce pas au contraire la pensée et la volonté du bien qui seules doivent donner à notre âme la lumière et la force et, en occupant toute la capacité de notre conscience, ôter au mal la possibilité même de naître ? C'est seulement quand l'activité généreuse commence à défaillir, qu'une place vide se creuse dans la conscience où le mal s'insinue. Et la morale la plus virile ne connaît que des préceptes positifs : elle commande ce qu'il faut faire, elle n'a plus besoin de rien nous défendre.

Cependant, nous ne pouvons pas espérer qu'il nous suffise de nous tourner toujours vers le bien pour que le mal disparaisse de notre expérience. Nous le rencontrons partout en nous et hors de nous. Il ne se limite pas à la faute qui dépend de nous seul. La douleur est un mal ressenti, que nous sommes obligés de subir. Quelle que soit la pureté de notre volonté, il y a en nous des tendances mauvaises qui traversent tout à coup notre pensée comme un éclair et qui nous remplissent d'effroi par la profondeur où nous sentons qu'elles plongent, par une présence obscure dont elles ne cessent de nous environner et de nous menacer. Il y a la souffrance des autres, il y a leur misère morale. Le mal se mêle malgré nous à nos moindres gestes, à nos démarches les plus naturelles : il est peut-être un ingrédient de nos actions les meilleures. Méconnaître le mal pour donner à notre activité le bien comme unique point d'application, c'est s'aveugler volontairement, c'est s'exposer au désarroi quand le mal s'offre à nous malgré nous, c'est manquer de ce courage de l'esprit qui doit regarder le réel face à face, et l'embrasser dans sa totalité afin de le pénétrer et de le redresser.

Le mal est l'objet de toutes les protestations de la conscience : de la sensibilité, quand il s'agit de la souffrance, et du jugement, quand il s'agit de la faute ; et c'est parce que nous ne pouvons pas résigner notre liberté que nous avons le pouvoir, tout en le repoussant, de le commettre. Le mal est le scandale du monde. Il est pour nous le problème majeur ; c'est lui qui fait pour nous du monde un problème. Il nous impose sa présence sans que nous puissions la récuser. Il n'y a point d'homme à qui elle soit épargnée. Elle exige que nous cherchions tout à la fois à l'expliquer et à l'abolir.

Dirons-nous que le bien lui aussi est un problème ? Mais le mot même ne convient plus aussi parfaitement, car le bien, dès qu'on l'a reconnu, dès qu'on l'a accompli, est au contraire une solution ; il est même par définition la solution de tous les problèmes. Par une sorte de renversement, il n'est un problème que pour celui qui le cherche, au lieu que le mal est un problème pour celui qui le trouve. Car il n'y a pas de volonté qui, en poursuivant le mal, ne poursuive encore une ombre du bien. Mais c'est en réfléchissant sur l'intervalle qui sépare le bien que nous voulons du mal que nous faisons que la réflexion nous découvre à la fois le sens de notre destinée, le cœur même de notre responsabilité et le centre d'oscillation de notre vie spirituelle.

II. — L'alternative du bien et du mal.

On ne peut penser ni le bien ni le mal isolément. Ils n'existent que l'un par rapport à l'autre et comme deux contraires dont chacun appelle l'autre et l'exclut. Nul ne peut se représenter le mal sans imaginer le bien auquel il nous rend infidèle ; et le bien, à son tour, ne peut nous apparaître comme bien que par l'idée d'un mal possible qui risque de nous séduire et de nous faire succomber.

Il est impossible d'imaginer un monde où ne régnerait que le bien et d'où le mal serait banni. Car, pour une conscience qui n'aurait pas l'expérience du mal, il n'aurait rien non plus qui méritât le nom de bien. Dans une parfaite égalité de valeur entre toutes les formes de l'être, toute valeur disparaîtrait, comme l'ombre nous permet de percevoir la lumière et lui donne son prix. L'amour même que j'ai pour le bien n'est possible que par la présence du mal dont je cherche à m'affranchir et qui ne cesse de me menacer. Le bien ne donne un sens au monde que par le scandale même du mal qui me fait désirer le bien, m'oblige à me le représenter et impose à ma volonté le devoir d'agir pour le réaliser.

C'est l'alternative du mal et du bien qui est la source même de notre vie spirituelle. Si haute que soit celle-ci, il subsiste toujours en elle quelque Mal qui l'oblige à se dépasser ; il est toujours pour elle le péril dans lequel elle risque de tomber. Nous prions le Seigneur qu'il nous délivre du mal ; et nous espérons toujours que notre intelligence pourrait devenir si pure et notre volonté si parfaite, que nous cesserions tout à la fois de connaître le mal et de le faire. Mais qui pensera que le bien puisse jamais exister en vertu d'une inéluctable nécessité ? Peut-on comprendre qu'il devienne un jour une loi de la nature, une chose qui nous soit donnée ? Avec la possibilité du mal, c'est le bien qu'on anéantit. On aboutit donc à un extraordinaire paradoxe, c'est que le bien, qui donne à tout ce qui est sa valeur, sa signification et sa beauté, appelle le mal comme la condition de son être même. Et pourtant le mal, qui en est la négation, ne peut se justifier à son tour que par une démarche qui le nie ; ainsi il faut qu'il soit, mais il ne peut être que pour être supprimé.

La vie affective accuse immédiatement la même loi de l'esprit, le même rythme de la conscience entre un état que nous aimons et un état contraire qui le

soutient, bien que, de toutes nos forces, nous cherchions à l'abolir. Tous les hommes aiment le plaisir et détestent la douleur, même le saint, même l'ascète ; la douleur qu'ils supportent ou qu'ils demandent n'est jamais qu'un élément ou un moyen d'une joie plus parfaite ou plus pure. Il n'y a point d'être qui ne fasse le rêve d'éliminer toute la douleur qui règne dans le monde, afin que le plaisir seul vienne le remplir. Mais c'est un rêve contradictoire ; qui s'ôte à lui-même la faculté de souffrir, s'ôte aussi celle de jouir. Non point que le plaisir soit seulement, comme le pensent certains philosophes, une douleur qui cesse ; mais ces deux états sont inséparables comme les deux extrémités d'un balancier ; chaque demi-oscillation porte l'autre avec elle et l'appelle. Vouloir disjoindre les deux termes pour n'en garder qu'un, c'est les abolir tous les deux. Qui désire un plaisir continu ne trouve que l'indifférence. Et les sensibilités les plus vives et les plus profondes sont aussi celles qui éprouvent conjointement les plaisirs et les douleurs les plus intenses et les plus riches.

L'intelligence à son tour cherche la connaissance, c'est-à-dire la vérité. Mais cette vérité n'est rien pour nous que par l'erreur dont elle nous délivre. Il faut que la vérité soit une erreur rectifiée, qu'elle ne soit jamais elle-même une possession stable et assurée. Elle est suspendue à un acte qui dépend de nous, que nous pouvons ne pas faire ou mal faire : alors nous nous trompons, et c'est la possibilité de se tromper qui non seulement donne à la vérité son prix, mais qui fait son existence même. Point de vérité pour qui n'aurait jamais eu l'expérience de l'erreur. Comme la volonté dans le mal, la sensibilité dans la douleur, l'intelligence trouve dans l'erreur un terme négatif qu'elle cherche à abolir, mais dont elle ne peut se passer pourtant, puisque sans lui le terme positif vers lequel elle tend ne pourrait ni être conçu, ni être obtenu.

III. — Le mal et la douleur.

On ne peut manquer de reconnaître qu'il y a une intuition immédiate et primitive de la conscience qui identifie le mal avec la douleur ; à mesure que la conscience acquiert plus de délicatesse, la douleur et le mal se dissocient, bien que le lien qui les unit ne se rompe pourtant jamais.

C'est que la douleur s'impose à nous malgré nous, ce qui montre déjà qu'elle est la marque de notre passivité et de notre limitation, une borne à l'expansion de notre être : de plus, la conscience la repousse de toutes ses forces, comme le mal présent et indubitable, avant même que la faculté de juger ait commencé à s'exercer. Même si la douleur n'épuise pas la totalité du mal, même si elle n'est pas elle-même un mal, elle est liée directement ou indirectement à toutes les formes du mal, même les plus subtiles et les plus savantes. Le pessimiste qui maudit la vie la voit tout entière livrée à la souffrance, soit qu'il arrête son regard sur le monde animal où les êtres se dévorent, ou sur notre civilisation qui, à mesure qu'elle s'affine, accroît nos moyens de souffrir.

Non seulement la douleur est toujours liée à une protestation, à une révolte de la conscience qui cherche à la chasser, mais encore elle fait corps avec cette protestation et avec cette révolte. Et sans doute on pourrait montrer que la douleur n'est pas un mal par elle-même, qu'elle n'est pas un mal absolu et radical, et même qu'elle peut être la condition d'un plus grand bien. Du moins on est obligé de reconnaître qu'elle est toujours un élément intégrant du mal et que, si la douleur disparaissait tout à coup du monde, il serait difficile de définir ce que l'on pourrait entendre encore par le mal et de dire en quoi pourrait consister une volonté mauvaise. Ainsi la douleur nous paraît être la marque et le témoignage de la présence du mal. Avoir mal, c'est souffrir. Le propre du méchant, c'est de produire volontairement la douleur. Un homme qui est bon, c'est pour nous un homme qui souffre de la douleur d'autrui et qui cherche de toutes ses forces à la soulager. Être pessimiste enfin, c'est regarder la douleur comme inséparable de la conscience, de la possibilité même de son exercice.

Mais on ne peut pas se contenter de confondre le mal avec la douleur. Car l'existence de la douleur ne présente pas pour l'intelligence de difficultés insurmontables. Elle est la rançon de notre limitation. Elle rompt cette harmonie avec nous-même et avec l'univers qui assurait jusque-là notre paix intérieure. Elle brise cet élan, cette expansion naturelle et confiante qui renouvelaient sans cesse nos plaisirs et nos joies. Elle accuse un échec, un déchirement de l'unité de notre être. On comprend très facilement qu'un être limité, pris dans un univers qui le dépasse, où se croisent tant de forces qui n'ont point d'égard à lui, soit exposé à subir toujours quelque froissement ou quelque blessure. Et l'on a pensé parfois qu'il avait dans la douleur une sorte de rationalité, s'il est vrai qu'elle nous avertit d'un danger contre lequel nous pouvons encore nous défendre.

Ce n'est donc pas la douleur en elle-même que nous considérons comme un mal. Nous pouvons gémir sur la destinée des créatures vouées à la souffrance dans un monde aveugle et indifférent. Cette souffrance pourrait être l'épreuve de leur volonté, la mesure de sa force, de sa pureté et de sa bienfaisance. Ce monde dur, austère et souffrant, ne serait pas un monde mauvais. Ce n'est pas sans injustice que nous le condamnerions. Mais si le mal réside uniquement dans la volonté, alors le monde n'est mauvais que s'il est le produit d'une volonté mauvaise, si la douleur qui y règne est une douleur voulue, la fin même vers laquelle elle tend et non point le moyen dont elle a besoin pour produire ses oeuvres les plus belles. Il n'y a peut être pas de mal dans le monde qui soit sans rapport avec la douleur ; mais le mal ne réside point en elle, il est dans l'attitude de la volonté à son égard qui peut, tantôt se laisser accabler par la douleur subie, ou la faire subir à d'autres, et tantôt l'accepter, la soulager, la pénétrer et la dépasser : mais alors elle la convertit en bien.

IV. — L'usage de la douleur.

Si nous n'avons de regard que pour la douleur qui remplit le monde et dont nous ne pouvons espérer qu'elle disparaîtra jamais, et si nous commençons à

identifier cette douleur avec le mal, alors tout est perdu, la conscience est bloquée, et notre vie toujours exposée et menacée ne peut être qu'un objet de malédiction. La douleur prise en elle-même, indépendamment de l'usage que la liberté peut en faire et de tout bien auquel elle peut servir, est à la fois une absurdité et une cruauté. Mais le propre de la liberté, c'est de donner un sens à tout ce qu'elle touche, et qui peut devenir la condition de son exercice et le moyen de son ascension. Il faut donc partir de la liberté qui cherche le bien et qui, si elle trouve dans la douleur le moyen même de sa destinée morale, parviendra à lui restituer une signification spirituelle.

Il ne peut pas s'agir ici d'ailleurs de condamner tous ceux que la douleur accable et qui se laissent vaincre par elle. Pour beaucoup d'êtres, la douleur a un caractère destructif, elle mine leur énergie. Elle est donc la marque d'un suprême péril, elle risque toujours de nous asservir, bien qu'elle puisse être pour nous une épreuve qui nous libère. Elle nous donne une extraordinaire intimité avec nous-même ; elle produit un repliement sur soi, où l'être descend en lui jusqu'à la racine même de la vie, jusqu'au point où il semble qu'elle va lui être arrachée. Elle approfondit et creuse la conscience en la vidant tout à coup de tous les objets de préoccupation ou de divertissement qui jusque-là suffisaient à la remplir. Quelques êtres acquièrent une délicatesse, une gravité, une valeur intérieure et personnelle qui sont en rapport avec certaines douleurs qui leur ont été données, alors que ceux qui ne les ont pas connues gardent, en comparaison, une indifférence à la fois imperméable et superficielle. Les relations entre deux êtres ont d'autant plus d'acuité et de pénétration qu'ils ont souffert en commun et même l'un par l'autre, comme lorsque, malgré les heurts de la nature et du caractère, ils poursuivent, au-dessus de toutes les blessures et de tous les échecs de l'amour-propre, une communion purement spirituelle.

C'est peut-être par notre attitude en présence de la douleur que nous pouvons être jugés. Dans cette difficulté qu'elle nous oppose, dans cette angoisse qu'elle nous donne, dans ce brusque retour qu'elle nous oblige à faire sur notre moi individuel et séparé, elle nous ôte toute autre ressource, toute autre force que celle que nous pouvons trouver au cœur de nous-même. Aussi doit-on dire que, du sens que nous pouvons attribuer à la douleur, dépendra le sens même que le monde pourra recevoir pour nous. Car le monde n'a pas d'autre sens que celui que nous sommes capables de lui donner. S'il était un objet, un spectacle pur, il n'en aurait aucun. Il n'en a un que par ma volonté qui préfère l'être au néant, et qui, au prix de la douleur, au prix même de la vie, entend réaliser certaines fins qui donnent alors à la douleur, au moment où elle est non seulement subie, mais acceptée, à la vie, quand elle est non seulement perdue, mais sacrifiée, leur véritable signification spirituelle. Et si toute valeur dépend d'une activité qui la choisit et qui s'y consacre, on comprend très bien que la valeur puisse se retirer de la douleur et de la vie quand cette activité fait elle-même défaut. On comprend même qu'elles puissent être condamnées l'une et l'autre par l'usage même que j'en fais ; et il faut qu'elles puissent l'être, pour qu'elles puissent être sauvées par une volonté qui est l'arbitre du bien et du mal, qui peut convertir en mal tous les biens qui flattent notre nature et en bien tous les maux qui ne cessent de la poindre.

V. — L'injustice.

Nous acceptons en général que le mal ne soit pas dans la douleur, mais dans la volonté de la produire. Cependant nous exigeons alors qu'il y ait dans la même conscience une sorte de coïncidence entre le mal qu'elle veut et le mal qui l'affecte, que ce que nous subissons soit en accord avec ce que nous faisons, qu'il y ait toujours une harmonie entre la partie active et la partie passive de notre être. Mais il n'en est pas ainsi en général. Celui qui souffre le plus n'est pas celui qui est le plus coupable. Et même le mal, sous sa forme la plus grave, c'est précisément cette liaison si étroite qui s'établit entre deux êtres et qui est telle que, quand l'un fait le mal, c'est un autre qui l'éprouve. C'est là qu'est pour nous le principe même de l'injustice.

L'impossibilité où nous sommes d'établir une correspondance régulière entre le mal sensible, qui est la douleur, et le mal moral, qui est le péché, crée dans la conscience humaine un trouble extrêmement profond. Si cette correspondance existait toujours, le mal cesserait de nous surprendre. Il serait une sorte de désordre compensé. Mais les exemples que nous avons sous les yeux nous montrent au contraire une étrange disparité entre le bonheur et la vertu. Disparité qui, si elle était absolue et définitive, apparaîtrait à la plupart des hommes comme l'essence même du mal, mais que l'on a toujours essayé d'expliquer de deux manières et toujours en regardant soit en arrière, soit en avant : en arrière, pour montrer comment toute souffrance est l'effet d'une faute inconnue ou lointaine dont l'effet persiste encore dans la volonté qui a besoin d'être purifiée ; en avant, pour montrer qu'il y a dans cette souffrance une épreuve qui, si elle est surmontée, produira à la fin une convergence entre la sensibilité et le vouloir. On peut dire que le propre de la foi, c'est d'unir ces deux explications et de se porter de l'une à l'autre en ne séparant jamais la chute de la rédemption.

Cependant, nul n'acceptera qu'à l'intérieur même de cette vie il y ait un conflit irrémissible entre le bonheur et le bien, ni que la douleur et le mal restent toujours séparés. On ne mettra pas sur le compte du hasard, par une sorte d'abdication du jugement, les relations si diverses qui peuvent s'établir entre les décisions de la volonté et les affections qui les accompagnent. En réalité, ces relations sont toujours fort complexes. Les Grecs pensaient que le sage est toujours heureux, et même qu'il est seul à l'être ; non pas qu'il ignore la douleur, mais il est seul capable de l'accepter, de la comprendre et de la pénétrer. Et l'on ne réfléchit pas sans trembler à la double acception que l'on peut donner en français au mot « misérable » qui désigne aussi bien le dernier degré de la douleur que le dernier degré de l'abjection : il arrive qu'ils coïncident. A quoi peuvent s'ajouter deux observations : la première, que, si heureux que puisse être l'homme qui a fait le mal, il ne se sépare pourtant jamais de son passé ; or, beaucoup de nos contemporains considèrent en effet ce passé comme étant pour presque tous les hommes un fardeau presque impossible à porter, à savoir le fardeau même de leur remords, comme l'avait bien vu Baudelaire ; la seconde, c'est que l'homme de

bien, par une sorte de renversement de la règle qu'il faut que nous traitions les autres hommes comme nous-même, n'est homme de bien que parce qu'il poursuit le bien d'autrui et non pas le sien propre et c'est le bien d'autrui auquel il a contri - bué qui est pour lui le véritable bonheur, ce qui nous empêche, au milieu des pires tribulations, de rompre toute relation entre le bien et le bonheur, du moins en tant que ce bonheur est un effet du bien même que nous avons accompli.

Lorsqu'on voit le méchant heureux et l'homme de bien malheureux, à supposer qu'il puisse en être ainsi, il semble que l'on se trouve en présence d'un désordre qui pourrait bien être pour la conscience le mal véritable. Cette non-coïncidence du bonheur et du bien, du mal et de la souffrance est un scandale contre lequel s'insurgent la volonté et la raison. Car nous n'acceptons pas que l'unité de notre vie puisse être rompue, que les états que notre sensibilité éprouve ne soient pas l'écho fidèle des actes que notre volonté a accomplis, qu'une bonne action engendre en nous de l'affliction, une mauvaise de la joie. Contre de telles suites, c'est notre logique qui s'irrite autant que notre vertu. Le bon heur, même apparent, du méchant, le malheur, même accepté, de l'homme de bien sont des atteintes portées à la fois à l'intelligibilité et à la justice : nous ne pouvons pas comprendre que la conscience puisse sentir un accroissement, un épanouissement, là où elle poursuit un effet négatif et destructif, ni qu'elle se sente limitée et contrainte là où son action est elle-même bienfaisante et généreuse. Nous consentons à admettre sans doute que le bien le plus haut ne puisse être obtenu parfois que par une douleur que nous devons subir sur un autre plan de notre conscience ; encore voulons-nous non seulement que cette douleur soit consentie, mais que nous éprouvions de la joie à la subir.

VI. — La méchanceté.

Lorsque nous distinguons le mal et la douleur, c'est pour marquer que la douleur n'est qu'une affection de la sensibilité, par conséquent un fait que nous subissons, au lieu que le mal qui dépend de la volonté est un acte que nous accomplissons. Mais cela seul suffit à témoigner de l'étroite liaison qui subsiste toujours entre la douleur et le mal : car si la douleur, en tant qu'elle est subie, n'est un mal que dans la mesure où elle exprime en nous une limitation, le mal lui-même est une douleur que nous faisons subir à autrui, c'est-à-dire une limitation que nous lui imposons. La douleur est toujours la marque d'une limitation ou d'une destruction qui peuvent être le moyen d'une purification ou d'une croissance : et la distance entre la douleur et le mal est celle qui sépare une limitation ou une destruction involontaires d'une limitation ou d'une destruction volontaires.

On pensera donc qu'il est trop étroit de définir le mal par la simple production de la douleur, que la douleur parfois peut être voulue en vue d'un plus grand bien, et que la perversité cherche moins à faire souffrir qu'à avilir par l'usage même du plaisir. Ce qui suffit en effet à montrer que la douleur n'est un mal que quand elle est seulement le témoignage d'une diminution d'être qui a été elle-même voulue ;

c'est cette diminution que la perversité aussi se propose d'atteindre. Et le plaisir peut être l'étape par laquelle elle est obtenue.

Mais qu'il y ait un lien impossible à briser entre la douleur et le mal, c'est ce que prouve sans doute l'analyse de la méchanceté. Car le méchant a d'abord comme but la souffrance des autres ; et sans doute cette souffrance est-elle pour lui une diminution d'être chez celui qu'il voit souffrir, une diminution d'être dont il est la cause, et qui relève en lui le sentiment de la puissance même dont il dispose ; mais il s'y joint aussi une sorte de satisfaction de voir souffrir un être dont la conscience doit témoigner encore de la misère même où elle se sent réduite. Et l'on dira peut-être qu'une telle méchanceté est rare, mais il n'est pas sûr qu'elle ne traverse jamais comme un éclair les consciences les plus bienveillantes et les plus pures : tant il est vrai que la condition humaine obéit à des lois communes dont aucun individu dans le monde ne peut se regarder comme délivré.

On voit donc ici la ligne de démarcation et le point de contact entre la douleur et le mal. Le mal ne peut pas être défini, quoi qu'on en pense, par son rapport avec la sensibilité, mais par son rapport avec la volonté. Seulement, la volonté et la sensibilité sont toujours impliquées l'une par l'autre. La sensibilité est à l'égard de la volonté le témoignage de sa puissance et de son impuissance. Ainsi la douleur même n'est un mal que par son rapport avec la volonté : quand c'est la nature qui nous l'impose, elle est regardée comme un mal dans la mesure où elle est un obstacle à notre propre développement, où elle paralyse la volonté et l'anéantit ; et quand elle est l'effet de la volonté d'un autre, nous éprouvons alors un sentiment d'horreur comme si, en ajoutant à une limitation de la nature une limitation volontaire, c'était l'Esprit lui-même qui se tournait contre sa propre fin et qui contribuait à assurer sa défaite.

On ne pense pas que, dans la méchanceté, la volonté de faire souffrir soit jamais isolée. Il s'y associe toujours quelque motif extérieur, comme on le voit par l'exemple de la vengeance où la volonté d'imposer une souffrance à celui par qui nous avons souffert est toujours alliée soit au besoin de vaincre après avoir été vaincu, soit même à l'idée d'un équilibre rétabli et d'une justice satisfaite. Mais ce qui montre bien que la douleur n'est jamais qu'un signe du mal, c'est que la méchanceté la plus subtile et la plus profonde ne s'arrête pas à la douleur : elle ne voit en elle qu'un moyen dont le plaisir même pourrait tenir lieu, en ayant même sur elle l'avantage de tromper autrui par une fausse apparence. Car ce qu'elle vise, c'est la diminution d'être elle-même, une sorte d'inversion du développement de la conscience, de corruption et de déchéance, sans que l'on puisse regarder pourtant un tel état comme libre de toute douleur secrète, que le méchant goûte par avance avec une sorte de délectation.

VII. — La définition du mal.

Il est bien remarquable que nous ne puissions jamais définir le mal d'une manière positive. Non seulement il entre dans un couple dont le bien est l'autre terme. Mais encore il est impossible de le nommer sans évoquer le bien dont il est précisément la privation.

Il y a plus. Il existe, semble-t-il, des formes très nombreuses du mal et l'on peut manquer le bien de beaucoup de manières auxquelles on donne pourtant le même nom. Selon le mot d'un ancien, le bien a un caractère fini, au lieu que le mal a un caractère infini. On reconnaît ici cette conception commune à tous les Grecs, c'est que le fini, c'est l'achevé et le parfait, ce à quoi précisément il ne manque rien, tandis que l'infini, c'est l'indéterminé, le désordre, le chaos, ce à quoi il manque tout ce qui pourrait lui donner un sens et une valeur, c'est-à-dire l'acte de pensée qui permettrait de l'organiser, de le circonscrire et d'en prendre possession. Laissons de côté cette opposition qui pourrait être contestée : du moins faut-il reconnaître que toutes les formes du bien convergent les unes avec les autres. Nous pouvons multiplier les vertus et même les opposer entre elles, insister sur la diversité des vocations morales : pourtant le propre de ces vertus, c'est de produire un accord entre les différentes puissances de la conscience, le propre de ces vocations c'est de produire un accord entre les différentes consciences, alors que le mal se définit toujours comme une séparation, la rupture d'une harmonie, soit dans le même être, soit entre tous les êtres. C'est que toute volonté mauvaise poursuit des fins isolées qui, sacrifiant le Tout à la partie, portent toujours atteinte à l'intégrité du Tout et menacent de l'anéantir. On comprend donc qu'il y ait des formes innombrables du mal, bien qu'elles possèdent toutes ce caractère commun de diviser et de détruire, ce que l'on peut observer à l'intérieur d'une même conscience où le mal produit un déchirement intérieur, où la perversité elle-même nous donne un plaisir amer, et dans les rapports des consciences entre elles qui ne cherchent qu'à se porter des coups et à se nuire. L'entente entre des criminels ne fait pas exception à cette loi, s'il est vrai qu'elle est toujours précaire, et qu'elle est tournée contre le reste de l'humanité. Dans la mesure où elle est une entente véritable, elle imite encore le bien et elle est l'ébauche d'une société morale. De telle sorte que, si la solidarité dans le bien ne cesse de rendre à la fois plus complexe et plus étroite l'unité de chaque être ou l'union des différents êtres, la solidarité dans le mal ne peut se poursuivre indéfiniment sans produire assez vite un désaccord, une dissonance, qui ne manque pas de nous opposer aussi bien à nous-même qu'à tout l'univers.

VIII. — L'option fondamentale.

Le propre de l'esprit est d'introduire dans le monde la valeur. Aussi le mot mal n'a de sens que par rapport à notre destinée spirituelle ; et cette destinée n'est rien si elle n'est pas notre ouvrage, si elle ne dépend pas des démarches successives de notre liberté. Quant à cette liberté elle-même, on ne comprendrait pas comment elle pourrait s'exercer si les différentes fins proposées à son choix étaient juxtaposées les unes avec les autres sur un plan horizontal. Opter, c'est

établir entre nos actions un ordre hiérarchique, c'est-à-dire un ordre vertical qui est tel que chacune d'elles puisse être définie comme une ascension ou comme une chute.

C'est donc que l'alternative entre le bien et le mal n'a de sens que pour notre liberté. Et même l'expérience de la liberté ne fait qu'un avec celle du bien et du mal. Car la liberté elle-même n'est rien si elle n'est pas le pouvoir d'opter : et d'autre part, nous n'opterions pas si tous les objets de la volonté étaient pour nous sur le même plan. Il faut donc qu'il y ait entre eux des différences de valeur pour rompre l'indifférence du vouloir. Mais ces différences elles-mêmes briseraient et disperseraient son unité si elles ne se réduisaient pas toutes à la différence du bien et du mal dont elles nous présentent une infinité de degrés, mais qui réside elle-même, au cœur de notre être le plus secret, dans cette oscillation insensible par laquelle nous déterminons notre destinée et nous sentons à chaque instant capables de tout gagner ou de tout perdre. Ainsi l'unité parfaite du Moi réside dans la possibilité qu'il a de choisir : mais il ne choisit qu'entre deux partis ; et son unité, c'est l'unité vivante de l'acte qui pose l'alternative et la résout. On voit donc que, par une sorte de paradoxe, notre liberté ne peut se décider qu'en distinguant dans le monde entre le bien et le mal ; mais pour qu'elle ne devienne pas aussitôt esclave, il faut qu'en reconnaissant la valeur du bien, elle puisse pourtant lui préférer le mal afin de revendiquer son indépendance en faisant du mal lui-même son propre bien, pourvu qu'elle l'ait choisi.

Car la vie ne possède pour nous une valeur que s'il y a place en elle pour un bien que nous puissions comprendre, vouloir et aimer. Le mal, par contre, c'est ce que nous ne pouvons ni comprendre ni aimer, même si nous l'avons voulu ; c'est ce qui nous condamne quand nous l'avons fait et ce qui serait la condamnation de l'être et de la vie s'il était leur essence même. Le bien et le mal soumettent le réel au jugement de l'esprit, car le réel ne peut se justifier que s'il est trouvé bon : dire qu'il est mauvais, c'est dire que le néant doit lui être préféré. Ils corrépondent donc l'un et l'autre à un droit de juridiction que l'esprit s'arroge sur l'univers. Car il n'y a de bien et de mal que pour une volonté qui considère le réel par rapport à un choix qu'elle fait, et que le réel tantôt confirme et tantôt dément. Nous convenons donc que le principe du bien et du mal est en nous ; mais, soit parce que la volonté est toujours associée en nous à la nature, soit parce qu'elle trouve hors de nous des résistances qu'elle est incapable de vaincre, le bien et le mal dépassent son acte propre. Ce qui l'oblige à poser, en ce qui la concerne, le problème de la responsabilité et du mérite et, en ce qui concerne l'univers, le problème de sa raison d'être.

Le bien et le mal sont donc tous deux liés à l'essence de la volonté qui ne peut se déterminer si l'idée du bien ne l'ébranle ; et si elle le manque, faute de connaissance ou de courage, ou par une perversion de l'élan que le bien lui donne, c'est dans le mal qu'elle tombe. Car le bien n'est un bien pour elle que s'il peut lui échapper, soit parce qu'elle s'est abusée sur lui, soit parce qu'elle s'est détournée de lui en permettant encore à son ombre de la retenir.

Que notre liberté ne puisse s'exercer sans nous mettre en présence de deux termes opposés entre lesquels elle ne cesse d'opter, cela même peut nous faire

souffrir, parce qu'il y a dans l'option une exigence qui nous condamne, si c'est le mal qui l'emporte. Ainsi nous aimons mieux chercher dans le monde un mal radical inséparable de son essence même que de considérer notre volonté qui, par son option, le fait être.

Mais le pessimisme est une excuse que nous nous donnons. Il est un manque de confiance et une abdication de notre être spirituel qui refuse d'agir et de donner à ce qui est devant lui le sens et la valeur qui ne dépendent que de lui seul. Reconnaître qu'il y a du mal dans le monde c'est permettre à notre activité spirituelle de s'en séparer, et d'acquiescer ainsi son indépendance et son élan. Elle se crée sans cesse elle-même par opposition à tout ce qui lui est donné. Elle court donc le risque de toujours rester ensevelie, d'être méconnue ou vaincue, mais ce risque est sa vie même ; c'est de lui qu'elle tire sa nourriture, c'est lui qui lui donne son ardeur et sa pureté. Le propre de la vie de l'esprit, c'est d'être invisible ; c'est d'avoir toujours besoin d'être soutenue et régénérée et de pouvoir toujours être niée.

A chaque instant nous pouvons rendre le matérialisme vrai en fixant notre regard hors de nous sur les objets, en nous sur la nature instinctive. Celui qui cherche l'esprit à travers le monde comme une réalité actuelle a beau jeu pour montrer qu'il ne le trouve jamais. Le monde que nous avons sous les yeux est par lui-même dépourvu de spiritualité, mais précisément parce que l'esprit est une vie qui doit pénétrer le monde, lui donner un sens et le réformer. L'esprit n'est pas une chose que l'on montre, mais une activité que l'on exerce, en faveur de laquelle on opte et pour laquelle on parie. Il n'est que pour celui qui le veut et, en le voulant, le fait être. Il se dérobe devant celui qui le nie. Il témoigne encore de ce qu'il est en refusant qu'on le trouve où il n'est pas. Dira-t-on que le mal est présent partout où l'esprit n'est pas et où il devrait être ? Mais le jugement que nous portons sur lui est encore un témoin de l'esprit qui trouve en lui sa limite ou sa défaite. Que le mal soit connu comme mal, c'est toujours par un acte de l'esprit qui établit une dualité entre le monde et lui, et qui trouve dans le monde son contraire, mais qui doit avoir assez de courage et de confiance pour accepter le monde comme une épreuve, une tâche et un devoir, comme la condition à la fois de son essence séparée, de l'activité même par laquelle il ne cesse jamais de se créer, et des victoires qu'elle n'a jamais fini d'obtenir.

IX. — En deçà du bien et du mal.

Si le mal est un problème, nous devons chercher comment il naît à l'intérieur de la conscience. Cette naissance est tardive et est contemporaine de la réflexion. On peut concevoir une aube de la conscience où la réflexion ne se montrerait pas encore et où la distinction du bien et du mal serait encore inconnue. C'est l'état d'innocence que *la Genèse* a décrit, où l'unité de la conscience n'a point encore subi de déchirure, où sa simplicité n'est point encore ternie, où elle agit par une spontanéité naturelle et spirituelle à la fois. Mais c'est un état qui est en deçà du

bien et du mal, plutôt qu'au delà ; et l'on considère souvent que le seul mal pour nous, c'est de l'avoir perdu, et que le bien véridique serait de le reconquérir.

Il ne faudrait pas pourtant s'exposer ici à quelque méprise. Regardons l'innocence de l'enfant : c'est une innocence négative, c'est celle de la nature. Il n'a point encore commencé à diriger sa vie ; c'est sa vie qui le dirige. L'enfant porte en lui toutes les puissances que nous exercerons un jour, il s'abandonne tout à tour à chacune d'elles ; et la seule unité qui est en lui, c'est l'absence d'un frein qu'il puisse opposer à ce désordre. Mais l'homme se penche sur le berceau de l'enfant pour chercher avec admiration et avec angoisse sur son visage toutes les forces spirituelles qu'il a lui-même laissé échapper, qu'il a gaspillées, flétries et corrompues. Seulement il fait déjà un choix parmi elles. Aucun de ceux qui nous prêchent « le retour à l'enfance » ne voudrait être pris au mot. Le portrait de l'enfant ne doit pas être celui d'un ange qui n'a pas encore pris contact avec la terre ; il faut y joindre quelques touches plus sévères ; car l'enfant est aussi très près de la terre et il n'a pas eu le temps de s'élever beaucoup au-dessus d'elle. Il y a en lui un être douloureux et misérable, incapable de se suffire, livré tout entier aux besoins et aux détresses de la vie organique, aux affres de la croissance, tout à la fois gémissant et colérique. Bien plus, on sait que le regard cruel de certains psychologues découvre déjà en lui un faisceau d'instincts épouvantables, le lieu d'origine et de perpétration de toutes les perversions, dont chacun essaie pendant toute sa vie de se délivrer et de se purifier, mais dont le souvenir ne cesse de le troubler et de le poursuivre.

Mais ce tableau à son tour demande à être amendé. Et tout d'abord, que l'enfant entre au monde comme un grumeau de limon, cela ne doit pas nous conduire à diminuer, dès le principe, la valeur même de notre vie. Car il faut qu'elle plonge ses racines dans les régions les plus obscures et les plus profondes de l'Être pour s'épanouir un jour dans les régions les plus claires et les plus lumineuses ; il est beau que l'élévation de son destin soit en rapport avec la bassesse de son origine et que l'étroite nécessité où elle est d'abord resserrée donne à sa liberté même plus de force et d'élan.

Cependant, cette nature où il est pour ainsi dire enseveli n'est par elle-même ni bonne ni mauvaise, bien qu'il y ait en elle les germes de tous les biens et de tous les maux qui se produiront dans le monde dès que notre liberté aura commencé à agir. L'adulte pourra retrouver en elle toutes les perversions dont il a l'idée, mais à partir du moment seulement où sa réflexion et sa volonté, après s'être libérées des sens, retournent vers eux pour s'y complaire et s'y asservir. La perversité de l'enfant est souvent la perversité de la pensée de l'adulte. Comme il a une sorte d'innocence organique avant que sa conscience soit née, il a aussi une sorte d'innocence spirituelle aussitôt que ses besoins sont satisfaits et que son corps lui laisse quelque loisir. Alors il découvre le monde dans un regard désintéressé, il commence à lui sourire. Il s'ouvre à lui, déjà prêt à donner et à recevoir, oubliant son corps et cherchant dans les choses les échos de cette réalité plus intime dont il éprouve en lui la présence mystérieuse. Mais toute innocence se rompt à partir du moment où le corps et l'esprit, cessant de poursuivre des carrières séparées, viennent à croiser leur chemin. Alors l'option doit se produire :

et il s'agit de savoir si le corps finira par se montrer docile, ou si c'est l'esprit qui se laissera vaincre.

On fait parfois ce rêve qu'au terme de tous nos échecs et de toutes nos tribulations, la sagesse pourrait être une sorte d'innocence retrouvée. Mais l'innocence ne se retrouve pas. Quand elle est perdue, elle ne peut être que dépassée. Il y aurait quelque chose d'impossible et même d'af freux à en faire un objet du vouloir. L'expérience de la vie nous rend incapables de reconquérir ces états primitifs auxquels nous attribuons maintenant une inaccessible pureté : l'intérêt, le souvenir, la passion les ont pénétrés, enrichis, altérés. Nous ne revenons jamais en arrière : c'est avec tout ce que nous sommes devenus que nous devons maintenant progresser. Bien plus, tout homme qui entreprend de vivre veut avoir à la fois la conscience de soi, la responsabilité et la liberté ; autrement, il ne serait qu'un chirurgien de la nature et, recevant l'être qu'il a, au lieu de se le donner, il serait une chose plutôt qu'un être. Nous ne voulons pas laisser jouer en nous une spontanéité dont nous cessons de disposer. Nous demandons à pouvoir faire le mal ; il n'y a pour nous de bien possible qu'à ce prix. Nous n'acceptons pas que la vie soit pour nous un don que nous n'aurions qu'à recevoir. Serait-ce pour nous une vie ? Pourrions-nous la dire nôtre ?

L'union du corps et de l'esprit apparaît comme une condition de notre liberté. C'est grâce à elle que nous pouvons devenir ce que nous sommes par un acte qui dépend de nous. C'est parce que nous sommes assujettis d'abord à la nature que la vie de l'esprit doit être pour une incessante libération. S'il n'y a pas de liberté toute faite, si la liberté ne peut être qu'obtenue et maintenue à travers beaucoup d'efforts, il est évident aussi qu'elle peut fléchir et rendre vrai le déterminisme. Cette défaillance est elle-même un mal ; mais le mal le plus radical et le plus secret est dans le choix de la liberté qui doit avoir la possibilité de trahir le bien, sans quoi le bien, en devenant nécessaire, s'anéantirait. Telle est la grandeur de la vie de l'esprit : elle n'est que si elle est nôtre. Elle trouve à côté d'elle une nature qui lui résiste et qui souvent la scandalise. Mais elle ne peut pas s'en passer ; elle lui emprunte les forces dont elle a besoin. Elle réside dans l'usage qu'elle en fait, dans cette obéissance et cette ratification qu'elle lui donne souvent, dans ce combat qu'elle soutient avec elle et dont elle sort tantôt vaincue, tantôt plus forte et plus purifiée. Elle n'a d'existence que par ce qu'elle ajoute à la nature et elle ne peut lui ajouter que par la réflexion.

Il faut donc étudier maintenant l'origine de la réflexion qui a parfois un aspect purement critique, négatif et même destructif, qui tarit l'élan de la spontanéité intérieure, me rend si souvent malheureux et impuissant, mais qui, dans son essence la plus pure, est un retour vers la source même de notre vie, remet notre activité en question pour nous permettre de la juger et d'en disposer : c'est sur elle que se fonde notre initiative personnelle, c'est en elle que les notions de bien et de mal commencent à se former.

X. — Naissance de la réflexion.

La réflexion a en nous une triple origine. *D'une part*, elle peut apparaître comme on l'a montré souvent et comme l'étymologie du mot l'indique, lorsque notre spontanéité rencontre un obstacle qui l'oblige à se replier sur elle-même, à prendre conscience de la fin qu'elle cherche et à s'interroger sur sa possibilité et sur sa valeur : alors on voit se former en moi deux personnages dont l'un découvre l'autre avec une sorte d'étonnement, mais qui déjà s'en sépare et le juge. *D'autre part*, la réflexion est, semble-t-il, inséparable de la conscience que nous prenons du temps : je cesse d'être absorbé par ce qui m'est donné dès que je suis capable d'opposer au présent un passé et un avenir qui ne peuvent être que pensés et avec lesquels je commence à le comparer, puisque le passé est pour moi l'objet du regret et l'avenir l'objet du désir. *Enfin*, la réflexion naît surtout de la rencontre que je fais des autres êtres et qui, par leur ressemblance ou leur différence avec moi, m'obligent à réaliser l'image de ce que je suis : alors des problèmes insondables se lèvent en moi qui se multiplient à mesure que mes relations avec autrui deviennent plus étroites, et que les exigences de l'action m'obligent parfois à résoudre d'urgence.

On a bien tort de penser que la réflexion s'applique d'abord et principalement au monde des choses, comme pourrait le faire croire le prestige des méthodes scientifiques ; celles-ci m'apprennent seulement à reconnaître les rapports des objets entre eux afin de pouvoir m'en servir. Mais les questions les plus graves que je me pose portent sur ma conduite à l'égard d'une autre personne, dont la conscience m'est toujours jusqu'à un certain point imperméable, qui est douée d'une liberté inviolable que je ne puis songer à forcer ni à réduire, et avec laquelle je cherche toujours une sorte d'accord et de coopération. Dès que mon action commence à intéresser non plus les choses, mais les êtres qui m'environnent, elle devient bonne ou mauvaise. La réflexion, par conséquent, est naturellement orientée vers la recherche de la valeur morale. Si mon activité rencontre un obstacle qui la limite, ma réflexion peut bien s'éveiller pour le surmonter : elle ne s'engage d'une manière décisive que lorsqu'elle prend comme en jeu la destinée du moi et la société spirituelle qu'il forme avec tous les autres « moi ».

C'est donc pour la réflexion et à partir du moment où elle commence à s'exercer que la différence entre le bien et le mal prend une signification réelle. Je n'acquies la libre disposition de moi-même que par la réflexion. Jusque-là, c'était la nature qui agissait en moi et par moi. Mais à partir du moment où la réflexion est née qui me fait l'auteur ou le père de mes propres actions, qui m'oblige à les justifier par des raisons que je me suis à moi-même données, la présence de la nature est ressentie par moi comme un esclavage, c'est-à-dire comme une sorte d'humiliation et de honte. De là cette tendance de la théologie traditionnelle à considérer la nature elle-même comme le mal. C'est qu'elle s'impose à nous malgré nous. Nous sommes obligés de la subir. Pourtant ce n'est pas la nature qui est mauvaise ; la nature est rendue mauvaise ou perverse par l'esprit qui s'y assujettit et entreprend de la servir. Des plaisirs les plus simples et les plus sains il fait un objet de complaisance, et les avilit en s'avilissant. Au contraire, dès qu'il éclaire la nature par le dedans et en fait un moyen de son propre progrès, il la transfigure et l'élève jusqu'à son propre niveau.

La vie de l'esprit et même la vie du moi ne commence donc qu'avec la réflexion. On peut regretter l'initiative innocente de l'enfant et sa grâce spontanée. On ne voudrait pas les acheter au prix de ses détresses et de ses déboires. Il y a dans un tel regret peu de sincérité et peu de courage : le paradis de l'enfance est une représentation élémentaire et déjà falsifiée. Ce regret est une sorte de vœu contradictoire. Car il s'agit moins pour nous de retourner vers cette simplicité instinctive et nébuleuse que de prendre possession en elle de toutes les ressources qu'un conscient adulte y peut découvrir. La réflexion est toujours là qui cherche une sorte de moindre effort et qui voudrait jouir en cessant d'agir. Mais c'est une ambition qui lui est interdite. Dès qu'elle entre en jeu, elle nous impose des devoirs auxquels elle ne peut pas renoncer. Elle produit en nous une scission, mais pour nous apporter une lumière dont nous étions jusque-là privés et elle ne nous donne la représentation du monde que parce qu'elle nous oblige à le transformer et à le rendre meilleur.

XI. — La connaissance du bien et du mal.

Dès que l'action cesse d'être spontanée, elle est déterminée par la connaissance. Et c'est dans le rapport entre la connaissance et l'action que réside l'origine du mal, comme l'a reconnu la tradition une nime de tous les peuples. Non point que la connaissance soit elle-même un mal, comme on l'a dit. Comment serait-elle un mal plutôt que la nature ? C'est elle qui nous fait accéder dans la vie de l'esprit ; c'est avec elle que naît la condition de notre liberté et par conséquent le principe indivis du bien et du mal à la fois. La connaissance sans doute ne peut pas se suffire, et elle est pour nous un danger dans la mesure où nous cherchons en elle une pure satisfaction de l'esprit. Il arrive qu'elle soit encore pour nous un divertissement plutôt qu'une nourriture. La pensée tend toujours à faire de chaque problème une sorte de jeu où elle exerce ses forces et qui réjouit notre amour-propre, soit par l'exercice, soit par le succès. Aussi la connaissance, selon l'auteur de *l'Imitation*, est-elle difficile à porter. Elle peut servir en nous l'égoïsme, la malice, le désir de dominer. Et, pour les mythes les plus anciens, il y a toujours dans la connaissance une sorte de venin. Le rapport entre le mal et la connaissance est sans doute singulièrement subtil. On ne peut pas se contenter de penser que la nature est toujours bonne, ni que la connaissance, en cherchant à surprendre ses secrets, nous donne seulement les moyens de mal faire. Car c'est la connaissance du bien et du mal, et non point la connaissance des choses, qui engendre le mal. Quand le bien est présent, il ne faut pas chercher à le connaître pour le posséder et en jouir : trop de lumière l'anéantit, comme on le voit dans l'aventure de Pandore ou dans celle de Psyché. Mais dans l'une comme dans l'autre, on trouve un secret très profond de la vie spirituelle ; c'est que le bien est invisible, qu'il ne peut pas être saisi comme un objet, et qu'il se découvre mystérieusement à celui qui le veut, mais non point à celui qui le regarde. Dans la volonté qui fait le bien, le moi s'éloigne de lui-même et s'oublie ; dès qu'il cherche à le connaître, c'est pour s'en emparer et le rendre sien ; il suffit qu'il

commence à le penser pour cesser de le faire. En ce sens, on comprend donc que la connaissance du bien et du mal, ce soit déjà le mal, puisqu'elle change le bien en mal par le désir même qu'elle a d'en faire son bien.

C'est que le bien et le mal ne sont pas des choses qui peuvent être connues. Ils naissent de la réflexion, mais quand elle s'interroge sur son intention plutôt que sur sa fin. Que la fin ne puisse jamais être représentée, qu'elle ne puisse jamais être atteinte, c'est cela qui permettra d'isoler dans la volonté son mouvement le plus spirituel et le plus pur. La fin ne témoigne que de sa direction d'un moment : elle n'est qu'une image ou qu'un jalon qui nous dissimule son inflexion la plus profonde, plutôt qu'elle ne nous la découvre.

Il semble donc que la distinction du mal et du bien soit inséparable de l'avènement de la conscience. C'est cette distinction qui, dans l'usage populaire du mot, est l'objet propre de la conscience, et non point la lumière indifférente qui nous donne une représentation de nous-même et du monde, comme dans son usage philosophique ; mais peut-être pourrait-on montrer que le second sens dérive du premier et que nous n'avons besoin de nous connaître et de connaître le monde que pour y accomplir notre destinée spirituelle.

La distinction du bien et du mal fait hésiter notre pensée et notre conduite, elle fait apparaître dans notre conscience le désarroi et l'angoisse. Elle nous oblige, au lieu de nous laisser porter par la nature, à prendre en main la responsabilité de ce que nous allons faire, de ce que nous allons être : et déjà cet acte nous juge.

XII. — La responsabilité de soi-même.

Le propre de la réflexion, c'est de diviser notre activité spontanée, mais afin de créer notre intériorité à nous-même. Nous cessons de nous confier à toutes les forces qui jusque-là nous portaient. Le mal n'est pas encore introduit en nous, mais seulement cette émotion extraordinairement vive et toujours renaissante de découvrir au fond de nous non pas seulement une vie inconnue et secrète, mais une vie qui dépend de nous, une puissance d'agir dont nous disposons et par laquelle notre destinée va se former et la face du monde être modifiée. La réflexion mesure toujours le péril auquel elle nous expose. Elle nous sépare de la nature avec laquelle jusque-là tout notre être faisait corps. Elle m'oblige à assumer la responsabilité de moi-même ; elle donne à ma vie une incomparable acuité. Je n'existe que par elle comme foyer d'initiative, comme auteur de ce que je suis, c'est-à-dire comme conscience, comme liberté et comme personne.

En me séparant de la nature qui m'environne, je me suis séparé de la nature qui me constitue : il y a en moi un individu, un être d'instinct et de désir avec lequel je ne m'identifie plus, bien qu'il soit engagé dans chacune de mes actions : il en est à la fois la matière et l'instrument. Je m'oblige à assumer maintenant la responsabilité de moi-même et du monde : car l'activité de l'esprit ne se laisse pas

diviser. Et puisqu'elle n'abolit pas la nature individuelle, mais au contraire la découvre en la dépassant, on comprend facilement qu'elle puisse opter entre deux partis différents : ou bien considérer le moi comme le centre du monde et tourner le monde à son usage, ou bien faire du moi le véhicule de l'esprit par lequel le monde tout entier doit être pénétré pour recevoir une signification et une valeur. Tel est le principe suprême dont dérive l'opposition du bien et du mal. Ce qui suffit à prouver que le mal est toujours présent : il ne pourrait disparaître que si l'esprit parvenait à abolir la nature. Mais, bien que la nature ne cesse de retenir l'esprit et de l'incliner vers elle, dès qu'il a commencé d'agir, l'esprit ne peut se passer de la nature ; il prend naissance en s'affranchissant d'elle peu à peu, il ne se développe que par cet obstacle qui est aussi pour lui un soutien, et c'est la nature même qu'il illumine et fait servir à sa gloire.

On comprend donc que dans le problème du mal on puisse prendre à l'égard de la nature trois attitudes différentes : la *première*, qui est optimiste et charmante, consiste à la louer toujours, soit dans le spectacle qu'elle nous donne et qui possède une admirable valeur artistique, soit dans les instincts qu'elle met en nous, et que la pensée ne fait jamais que corrompre. Seulement, c'est encore la réflexion qui juge de la beauté de ce spectacle, et puisqu'elle peut faire dévier nos instincts, c'est elle aussi qui juge de leur rectitude. La *seconde* attitude est inverse de la précédente : elle considère la nature avec pessimisme et la trouve toujours mauvaise. Il y a au fond de beaucoup de consciences un vieux dualisme manichéen. Mais le même esprit qui la condamne entreprend contre la nature une lutte dont il ne sort pas toujours vainqueur. Et même on peut penser que la nature, c'est le réel, tandis que l'esprit, c'est l'idéal et qu'il succombe toujours comme le droit quand la force entre en jeu. Mais il y a une *troisième* attitude qui consiste à prétendre qu'en elle-même la nature n'est ni bonne ni mauvaise. Seulement l'esprit, dès qu'il paraît, consacre les ressources de son invention à en disposer, mais pour trouver en elle tantôt un objet de complaisance et de jouissance et tantôt la force et l'efficacité dont il a besoin et qu'elle seule peut lui donner.

On peut dire que, dans tous les cas, celui qui considère la nature comme bonne ou comme mauvaise n'en juge ainsi que rétrospectivement. C'est seulement quand sa volonté est déjà entrée en jeu, quand elle a déjà opté entre le bien et le mal, qu'il peut dire que la nature est bonne ou qu'elle est mauvaise en se représentant comme volontaires toutes les actions qui dépendent de la nature et en distinguant celles qui portent le caractère de la bonté et de la générosité de celles qui sont des témoignages d'égoïsme ou de violence. Le propre de la réflexion, c'est d'obliger chaque être à devenir un problème pour lui-même, à s'interroger sur la valeur de sa vie. A ce problème, à cette interrogation, le bien seul apporte une réponse. Le mal, non seulement le laisse sans solution, mais encore le change en un scandale contre lequel toutes les puissances de la conscience ne cessent de s'insurger.

*

* *

II

LA SOUFFRANCE

I. — La description de la douleur.

La douleur est de tous les états de conscience celui qui peut devenir le plus intense et le plus aigu. Elle est une déchirure intérieure où le moi acquiert, dans l'atteinte même qu'il subit, une conscience de soi extraordinairement vive. Il se sent blessé et misérable. Il se sent aussi dominé et envahi par une puissance qui le dépasse, à laquelle il est pour ainsi dire livré. Mais ce n'est rien encore. Jusque-là son existence propre, insérée dans le vaste ensemble de la nature, faisait corps pour ainsi dire avec elle, sans avoir manifesté son intimité subjective et séparée. Celle-ci se révèle à lui dès qu'il commence à souffrir. Les liens les plus profonds qui l'unissent à la vie se montrent à nu dès qu'ils sont en péril et sont sur le point de se rompre. La douleur est une menace ; dans sa forme la plus élémentaire il y a déjà en elle une évocation de la mort, l'idée d'une transition de la vie à la mort. C'est dans la vie elle-même la mort qui se révèle déjà. Sans doute on pourra dire que la mort, pour l'être qui souffre, est au contraire un apaisement, de telle sorte qu'elle fait cesser la douleur au lieu d'en être le sommet et le paroxysme. Et nous trouverions ici dans la douleur une contradiction insoluble si son rôle n'était pas de nous montrer tout le prix que nous attachons à la vie au moment où nous pensons qu'elle pourrait nous être retirée.

On ne s'étonnera pas non plus de la relation singulièrement étroite qui unit la douleur à la conscience de soi. Car le propre de la connaissance ou du vouloir, c'est d'appliquer notre activité à un objet extérieur à nous ; c'est de nous éloigner de nous-même et de nous divertir. Et même beaucoup de pessimistes peuvent penser que le meilleur effet de la connaissance et de l'action, c'est de produire l'oubli de soi. La joie que nous éprouvons à comprendre, à créer, c'est aussi la joie que nous éprouvons à nous quitter. Au contraire, la sensibilité nous tourne vers nous-même. Mais il y a sur ce point beaucoup d'inégalité entre le plaisir et la douleur, car le plaisir est naturellement expansif. Il y a en lui une sorte d'abandon à nous-même qui est un abandon de nous-même. Nous n'avons conscience d'avoir été heureux que quand nous ne le sommes plus. Le bonheur crée entre le monde et nous une harmonie où la conscience tend à se dissoudre. Mais la douleur nous met à part. Nous sommes seuls à souffrir. Quand je dis « je pense, donc je suis », ou même « j'agis, donc je suis », je découvre avec mon existence personnelle une existence plus vaste à laquelle je participe ; j'existe en communiquant avec le monde. L'existence telle qu'elle se montre à moi dans la douleur, c'est celle du moi individuel dans ce qu'il a de privilégié et d'unique, au

moment où il cesse de communiquer avec le monde qui ne lui est présent que pour l'opprimer et l'obliger à se replier sur lui-même. Mais, dans l'aveu même auquel la douleur me contraint, ce que j'avoue, ce n'est pas seulement, comme on le pense, un état douloureux et momentané qui serait un simple mode de mon existence et qui me permettrait de me retrouver moi-même dès que j'en aurais été délivré ; ce que j'avoue dans la douleur, c'est, au point même où elle m'atteint, la présence de mon moi réel, là où il prend racine dans l'être et dans la vie. Aussi ne faut-il pas s'étonner que chez l'enfant, dans les périodes primitives et troublées où les instincts les plus profonds de la nature ne reçoivent plus aucun contrôle, la volonté de puissance se manifeste toujours par la cruauté ; c'est quand l'enfant fait souffrir l'animal, ou le vainqueur son ennemi, qu'il a le sentiment d'avoir pénétré en lui jusqu'au siège même de son existence ; alors il l'a réduit à sa merci ; il a assuré sur lui une suprématie que l'on peut bien appeler métaphysique, et qui l'emporte sur celle qu'il obtiendrait en le tuant, puisque, en produisant la douleur, c'est sa conscience même qu'il oblige à lui rendre témoignage.

II. — La douleur et la souffrance.

On nous reprochera peut-être de n'examiner ici que la douleur physique. Mais cette question soulève un problème difficile, qui est celui de la liaison de la douleur et du corps. Faut-il penser qu'il n'y a pas de douleur sans une certaine lésion imposée à mon corps ? Il est inutile d'invoquer, pour défendre une telle thèse, cette conception empiriste en vertu de laquelle les états de la conscience ne sont rien de plus que la traduction des états de l'organisme. Il suffit d'observer le caractère de limitation ou de passivité qui est inséparable de la douleur, qui fait que celle-ci doit toujours être subie et qu'elle ne peut l'être sans doute que par l'intermédiaire du corps. Le corps serait destiné alors à assurer l'action sur nous des causes extérieures qui la produisent. Et l'on comprendrait ainsi facilement qu'une certaine détresse du corps pût faire de la vie de certains êtres un supplice continu.

Pourtant, bien que la douleur physique puisse présenter une acuité, une cruauté qui la rendent à chaque instant intolérable, la douleur morale l'emporte singulièrement sur elle en signification et en valeur dès que nous essayons d'embrasser l'ensemble de notre destinée. Nous savons bien qu'une douleur physique peut nous occuper tout entier ; mais au lieu de dire qu'elle absorbe alors toutes les puissances de la conscience, il faudrait dire plutôt qu'elle les paralyse et qu'elle en suspend le cours. Au contraire, le caractère original de la douleur morale, c'est qu'elle remplit vraiment toute la capacité de notre âme, qu'elle oblige toutes nos puissances à s'exercer et qu'elle leur donne même un extraordinaire développement. Mais alors, il vaudrait mieux sans doute employer ici le mot de souffrance que le mot de douleur. Car la douleur, je la subis, mais la souffrance, j'en prends possession, je ne cherche pas tant à la rejeter qu'à la péné-

trer. Je la sais et je la fais mienne. Quand je dis « je souffre », c'est toujours un acte que j'accomplis.

On pourrait, semble-t-il, introduire entre la douleur et la souffrance la distinction suivante : la douleur, précisément parce qu'elle est liée au corps, est liée aussi à l'instant ; dans sa continuité même, il y a toujours des ruptures et des reprises, des moments où elle fléchit et des moments où elle se ranime, une sorte de rythme, des pulsations dont chacune est une sorte de percée dans la continuité du temps. Lorsqu'elle cesse, il se produit un soulagement, un vide plein de promesse, une joie encore craintive et indéterminée. Notre être garde un certain ébranlement, mais qui n'a plus le caractère de la douleur ; dans cette sorte de tremblement où elle nous laisse et où il nous semble qu'elle peut toujours reparaitre, nous ne parvenons plus à la retrouver par l'imagination.

La souffrance, au contraire, est toujours liée au temps. En elle-même, elle est un mal présent et toujours éprouvé dans le présent. Mais elle abandonne toujours l'instant pour remplir la durée. Au lieu de se renouveler, comme la douleur, par les atteintes mêmes qui ne cessent de lui venir du dehors, elle trouve en nous-même un aliment. Elle se nourrit de représentations. Elle se tourne toujours vers ce qui n'est plus ou vers ce qui n'est pas encore, vers des souvenirs qu'elle ranime sans cesse afin de se justifier et de se maintenir, vers un avenir incertain, mais où elle trouve, dans les possibles qu'elle imagine, un moyen d'accroître son tourment. On voit donc que, si le propre de la conscience est toujours de chercher à chasser la douleur, il n'en est pas tout à fait ainsi de la souffrance. La conscience sans doute ne voudrait pas souffrir et cependant, par une sorte de contradiction, la souffrance est une brûlure, un feu intérieur auquel il faut qu'elle apporte elle-même une nouvelle nourriture. Elle n'existerait pas si ma conscience pouvait être réduite tout à coup à un état d'inertie ou de parfait silence intérieur. Il faut que je ne cesse d'y consentir et même de l'approfondir. Pour la même raison, on peut dire que la douleur n'intéresse jamais qu'une partie de moi-même : mais dans la souffrance le moi est engagé tout entier ; même quand elle est apaisée, elle a modifié, imprégné ma vie tout entière. C'est qu'en réalité la souffrance, dont nous disons qu'elle remplit notre durée, va au delà de la durée elle-même. Ce n'est qu'en apparence qu'elle occupe une place dans l'histoire de ma vie ; quand elle mérite vraiment son nom, elle exprime un état permanent de notre être, c'est jusqu'à son essence même qu'elle a pénétré.

III. — L'acte de souffrir.

Il y a entre la douleur et la souffrance une opposition qui est peut-être plus profonde que la précédente. Dans la douleur, c'est le corps qui est au premier plan, et le propre du corps, c'est de me mettre en rapport avec les choses. Ce qui explique pourquoi les philosophes contemporains sont presque toujours disposés à considérer la douleur comme une sensation qui dépend d'une excitation exté-

rieure, comme les sensations visuelles ou les sensations auditives. Nous n'éprouverions alors la douleur que par l'ébranlement de certains nerfs particuliers qui seraient proprement des nerfs dolorifères.

La souffrance, au contraire, est beaucoup plus complexe. Le mot s'applique mal aux blessures que les choses peuvent nous faire. En réalité, nous ne souffrons que dans nos relations avec les autres êtres. La possibilité de souffrir mesure l'intimité et l'intensité des liens qui nous unissent à une autre conscience. Nous ne souffrons pas dans nos relations avec des indifférents : l'indifférence est même pour nous une sorte de protection contre la souffrance. Dès qu'elle cesse, notre capacité de souffrir reparaît, qui se montre proportionnelle à l'intérêt, à l'affection que nous éprouvons pour un autre. Elle se manifeste dès que les liens qui nous unissaient à lui se trouvent menacés ; ils témoignent par là même à la fois de leur existence et de leur profondeur.

On comprendra facilement que cette nouvelle opposition ne soit pas sans rapport avec la précédente, car nous savons bien que nos relations avec les choses n'ont d'intérêt que dans l'instant, au lieu que nos relations avec les personnes intéressent notre vie tout entière à la fois dans sa durée et dans son éternité.

Mais il est évident que la souffrance ne peut pas être regardée comme une sensation. Elle est beaucoup plus intérieure. Ce n'est plus ma vie qui est en péril dans la mesure où elle dépend du corps, c'est mon être spirituel qui entre en jeu, qui commence avec lui-même une sorte de dialectique intérieure, dont la souffrance est l'effet. A la limite, on pourrait dire que je n'éprouve de la douleur qu'avec mon corps, mais que je souffre avec tout mon être. Il est impossible que je ne cherche pas la raison de mes souffrances, que je n'entreprenne pas de les justifier : elles varient avec les oscillations de la connaissance et du vouloir, non point avec les alternatives de virulence ou de rémission d'une action extérieure qui m'assujettit.

En admettant que la douleur par elle-même ne soit rien de plus qu'une sensation, il est évident qu'elle n'est bonne ou mauvaise que par l'attitude de la conscience à son égard, par l'acte qui en prend possession et, si l'on peut dire, par la manière même dont nous « la souffrons ».

Mais si elle correspondait toujours à une diminution d'être, si elle exprimait toujours, comme le veut Spinoza, le passage d'une perfection plus grande à une perfection moins grande, alors ne serait-elle pas toujours mauvaise ? Remarquons d'abord qu'elle consiste, dit-on, dans un passage et non point dans un état, de telle sorte que, quelle que soit notre misère, cette misère même ne peut être douloureuse que quand elle commence à empirer. Définition qui est admirable dans sa simplicité. Mais est-elle suffisante ? Car on nous dit que, dans la douleur, je passe à une perfection moins grande ; il est inévitable que ce passage intéresse déjà mon activité intérieure. Nous avons le sentiment de ce que nous venons de perdre : c'était là sans doute quelque chose que nous avons. Mais le sentiment même de cette perte introduit en nous, comme on l'a toujours remarqué, un accroissement de conscience, qui n'est point lui-même une perte. Il naît en nous par conséquent

un être nouveau, tout différent de celui que nous étions avant d'avoir commencé à souffrir. Ma spontanéité est tarie, il est vrai, mais ma réflexion., ma volonté entrent en jeu comme pour compenser ce qui m'a été retiré. Mon activité, qui jusque-là était instinctive, est devenue spirituelle. L'usage que j'en ferai dépendra de moi seul : et il m'appartiendra de décider si cette perte ne pourra pas se changer en gain, comme on le voit dans certaines consciences dont la pureté et la richesse semblent proportionnelles aux épreuves mêmes qu'elles ont traversées.

Le problème que nous posons ici dépasse de beaucoup celui de la conscience immédiate que nous avons de la douleur. Car nous nous trouvons en présence de deux interprétations différentes de la vie. Beaucoup d'hommes inclinent naturellement vers le matérialisme : ils sont persuadés que la véritable réalité appartient aux objets et au corps, que l'esprit est une réalité illusoire qui porte témoignage pour ce qui est sans posséder lui-même d'existence. Alors on comprend qu'en présence des maux de la vie, il puisse chercher à nous consoler comme il peut, à nous apporter encore quelque bien d'imagination, quand la vie nous refuse les biens véritables. Mais le propre de la douleur, c'est justement d'être une expérience tragique qui nous oblige à reconnaître quelle est l'essence du réel. Est-elle dans ce corps brisé, qui perd peu à peu la force et la vie ? Ou est-elle dans cette conscience que nous prenons de la douleur elle-même pour constituer, à la fois contre elle et grâce à elle, malgré elle et par son moyen, notre réalité la plus authentique, la plus profonde et la plus personnelle ? Celle-ci, qui est notre oeuvre, se greffe sur l'autre qui doit être rejetée un jour : la douleur en consomme chaque jour le sacrifice.

Ce n'est pas dire là que la douleur possède de la valeur par elle-même, ni qu'on ne puisse pas en faire le plus mauvais emploi. C'est dire que sa valeur réside seulement dans une opération de notre activité sur elle et qui lui permet de la changer soit en bien, soit en mal, par la manière même dont elle en dispose. On considère tour à tour la douleur comme la source des plus grands maux et des plus grands biens : et les deux thèses doivent être vraies à la fois, si elle est pour nous une pierre de touche qui mesure ce courage de notre liberté sans lequel notre liberté elle-même ne serait rien.

IV. — Les attitudes négatives.

Nous prenons à l'égard de la douleur tantôt une attitude négative et tantôt une attitude positive. Mais l'attitude négative se présente elle-même sous quatre formes différentes que l'on peut nommer : l'abattement, la révolte, la séparation et la complaisance.

a) L'abattement.

Quand la douleur est trop intense, l'activité perd toutes ses ressources et ne trouve plus assez de forces pour s'exercer. Alors ne faut-il pas dire que la douleur est un mal, mais par l'impuissance à laquelle elle réduit notre liberté et non point par la disposition qu'en fait cette liberté ? La conscience tout entière peut entrer par le seul effet de la douleur dans un état de prostration et pour ainsi dire de paralysie. Notre initiative alors chancelle et s'écroule. Il arrive que la douleur nous envahisse et nous submerge au point d'abolir ce dialogue avec soi, cette maîtrise de soi et cette disposition de soi qui sont nécessaires pour penser et vouloir. On comprend alors que la douleur elle-même soit considérée comme un mal et que l'humanité ait entrepris contre elle une lutte qui sans doute ne cessera jamais. Cependant, si le mal ici ne résulte pas d'une option, mais de l'impossibilité d'opter, l'on citerait facilement sans doute d'autres états, en dehors de la douleur, qui suspendraient aussi notre activité libre. Peut-être même tous nos états, au delà d'une certaine intensité, tendent-ils à produire le même effet : les forces de notre conscience qu'ils commencent à éveiller, à mesure qu'elles croissent, ne laissent bientôt plus de jeu à notre liberté et finissent par la bloquer.

L'abattement est une sorte de limite inférieure où la conscience douloureuse n'est plus que passivité toute pure. Mais notre activité n'est jamais tout à fait absente : tantôt elle défaille, et tantôt elle cède. Nous ne pouvons jamais résoudre le problème de la douleur par des formules abstraites. Chacun porte sa douleur d'une manière qui lui est propre. Il n'est rien demandé à aucun être qui passe les forces qu'il a : mais nul ne peut jamais dire avec certitude qu'il les a épuisées. Personne ne pourra jamais affirmer sans crainte d'erreur, au moment où il se laisse abattre par la douleur, qu'il n'y avait plus au fond de son être aucune ressource secrète à laquelle il aurait encore pu faire appel. Si l'abattement est produit par l'extrémité de la douleur, il porte pourtant avec lui une sorte de compensation, puisque la douleur devient alors moins aiguë ; elle est rendue pour ainsi dire plus sourde et plus paisible. Il importe seulement que la conscience refuse de s'y prêter. Et cela arrive pourtant, par une sorte d'abandon où la conscience devient elle-même toute douleur, où la personnalité se trouve dissoute comme si dans son excès même la douleur trouvait son unique remède.

b) La révolte.

Il y a une autre attitude qui, au moins en apparence, semble l'opposé de l'abattement. C'est la révolte. L'être sent dans la douleur une étrangère qui pénètre en lui malgré lui, qui occupe toute sa conscience malgré son consentement, qui domine et annihile sa volonté, qu'elle réduit en esclavage, qui ravage et détruit tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. C'est alors qu'il n'y a pas de différence entre la souffrance et la protestation intérieure que nous élevons contre elle. Souffrir, c'est protester contre la souffrance. C'est chercher à la chasser, à l'expulser de soi, c'est vouloir anéantir les causes qui la produisent. Mais la révolte elle-même ne connaît point de limite, elle ne peut faire le procès de la douleur sans faire aussi le

procès de la vie et de l'ordre du monde. La moindre trace de souffrance, celle même d'un ver, comme on l'a dit, suffirait à condamner le monde qui la permet.

Mais, c'est là une attitude négative comme la précédente. Car la douleur capte toutes les forces du moi qui sont dirigées contre elle. Le moi succombe encore sans réussir à en prendre possession, ni à la dominer. Il ne porte sur elle aucun jugement, il ne cherche pas s'il y a en elle une intelligibilité, ni si elle est la condition d'un bien qui ne peut être acheté que par elle.

Il importe de ne pas confondre la révolte contre la douleur avec le désir si naturel qu'elle cesse, ni avec l'effort que nous pouvons faire pour l'abolir. La caractéristique de la révolte, c'est de montrer notre impuissance. Et ce qui le prouve bien, c'est que la révolte rend impossible cette activité efficace et constructive par laquelle nous entreprenons, soit de tirer de la douleur le meilleur parti, soit d'édifier un monde nouveau dans lequel cette douleur elle-même serait abolie. La révolte cherche seulement à détruire, et faute d'avoir prise sur la douleur elle-même, elle porte ses coups moins encore contre les causes qui semblent la produire que contre la réalité même où elle trouve place, contre l'univers qui la contient, et, par une sorte de délire, contre moi-même qui souffre. Ainsi le mal ici réside non pas dans la douleur proprement dite, mais dans cette activité qui s'y applique et qui, au lieu de chercher à en découvrir le sens, à trouver en elle une épreuve qu'il faut surmonter pour s'agrandir et se fortifier, prend prétexte de la douleur pour se retourner contre la vie elle-même et rejeter l'être vers le néant au lieu de promouvoir le néant vers l'être.

c) La séparation.

Mais la douleur peut produire en nous une troisième attitude qui est négative elle encore : Nous avons vu, en effet, qu'elle nous donne un sentiment très vif de notre existence individuelle, qu'elle nous oblige à dire « je suis là », que l'homme cruel se plaît dans la souffrance qu'il inflige parce qu'il est certain d'atteindre par elle un autre être au cœur de lui-même, au point où il ne peut pas nier l'atteinte qu'il subit. Telle est aussi la raison pour laquelle l'intellectualisme aura toujours des adversaires qui diront de l'idée, à laquelle il prétend réduire tout le réel, qu'elle est toujours extérieure à nous ; et pour laquelle les pessimistes croiront pouvoir triompher, en alléguant que chacun de nous ne rencontre l'essence profonde et irrécusable de la réalité que dans ces moments privilégiés qui donnent à la vie tant de gravité et d'acuité, et où il n'est rien de plus qu'un homme qui souffre. C'est au moment où notre vie est la plus intense qu'elle ne peut plus être tolérée.

Or, cette douleur qui pénètre ainsi dans notre intimité la plus secrète et, si l'on peut dire, dans le moi de notre moi, nous enferme dans la solitude et tend à nous séparer du reste des hommes. Elle nous rend attentif exclusivement à nous-même et indifférent à tout ce qui nous entoure. Elle tend donc à produire entre les

hommes une véritable séparation : on peut se demander si la sympathie ou la pitié réussiront jamais à la vaincre. Il arrive qu'elles l'accusent ; et le jour où elles parviennent à la franchir, alors nous avons l'impression qu'une sorte de miracle vient de se produire où la divinité elle-même semble présente. Non seulement l'homme qui souffre commence toujours par se retirer en lui-même et perdre pour ainsi dire le contact avec autrui, mais encore il lui semble toujours qu'il y a à la fois dans l'intensité et dans la qualité de la douleur qu'il éprouve certains caractères dont il est seul à avoir l'expérience : « Vous ne pouvez imaginer à quel point je souffre, ou la nature de ma souffrance. » On voit l'animal lui-même s'isoler pour souffrir. Et dans cette séparation, il y a une douleur nouvelle, qui est pourtant acceptée : c'est une fuite, à la fois instinctive et volontaire, qui ne va pas sans recherche de soi. « Laissez-moi, » dit l'homme qui souffre, dès qu'il se sent sollicité soit par quelque obligation, soit par l'amitié. Ici, comme on le voit, la douleur devient un mal, non point parce qu'elle nous replie sur nous-même où nous pouvons trouver le principe de notre approfondissement, mais parce qu'elle risque de faire de cette séparation elle-même un usage négatif, de la vouloir, de s'y attacher, et de l'aggraver indéfiniment. Nous rompons alors toutes nos relations avec le monde pour nous enfermer dans un égoïsme douloureux où la conscience participe encore à une attitude de révolte et incline déjà vers la complaisance pour ses propres états.

d) La complaisance.

Cette complaisance dans la souffrance paraît en effet une sorte de paradoxe. C'est elle qui est le véritable contraire de la révolte, beaucoup plus que l'abattement auquel nous l'avions opposée d'abord. Ici on ne cherche plus à rejeter la douleur hors de soi, mais au contraire à la maintenir et à la nourrir au fond de soi. C'est de cette douleur elle-même que l'on tire une sorte de volupté. On aime cette jouissance amère. Et pourtant la révolte est moins éloignée qu'on ne croit de cette complaisance, car toutes les attitudes négatives ont entre elles de la parenté. Ainsi, il arrive que notre révolte contre le monde se fortifie par le sentiment même de souffrir par lui et d'avoir raison contre lui. Nous voulons que l'injustice même que nous subissons nous paraisse toujours plus grande, comme pour mieux nous justifier.

Cette complaisance dans la souffrance est aussi une complaisance en nous-même : car, puisque la souffrance appartient à notre être le plus personnel, puisqu'elle est dans une certaine mesure la marque de la délicatesse de notre conscience, il semble qu'elle nous relève. Elle nous sépare, mais aussi elle nous distingue. Les souffrances que nous avons éprouvées, mais que les autres hommes n'ont pas connues, paraissent être sur nous comme une marque de la destinée. Il y a toujours en elles un caractère exceptionnel : nous voulons qu'elles paraissent inouïes. On s'explique donc qu'il puisse y avoir ainsi une sorte de culture de la souffrance. On comprend que certaines formes basses et populaires de la curiosité

attirent le regard vers la souffrance dont le seul spectacle suffit à donner on ne sait quelle obscure satisfaction. Le plaisir n'a pas d'histoire ; mais la moindre souffrance suffit à capter notre attention et notre émotion. On peut même se demander si la plupart des hommes sont capables d'être ébranlés par un sentiment profond sans éprouver quelque souffrance. De telle sorte qu'il semble que notre sensibilité se mesure beaucoup moins par notre aptitude au plaisir que par notre capacité de souffrir. C'est là aussi ce qui explique pourquoi tant de genres littéraires, comme le drame tragique ou la poésie lyrique, ont la souffrance pour objet. C'est que la personne ne se livre elle-même, c'est qu'elle ne pénètre jusqu'à l'extrême profondeur d'elle-même, c'est qu'elle n'est assurée d'avoir découvert son point d'insertion dans le monde et la valeur suprême à laquelle elle est attachée que là où elle est obligée d'avouer qu'elle souffre. Le mal ici réside précisément dans cette suspicion sur l'univers à laquelle se mêle tant de tendresse pour nous-même et qui nous fait trop aimer notre douleur.

V. — Les attitudes positives.

On reconnaîtra volontiers que, quand la douleur est là, la conscience est toujours en péril, que les attitudes négatives que nous venons de décrire risquent toujours de se produire, et même qu'elles sont toujours présentes en nous sous une forme plus ou moins enveloppée ; il nous appartient de lutter contre elles et de les convertir.

Si la douleur peut toujours produire en nous l'abattement, la révolte, la séparation ou la complaisance, c'est parce que nous la prenons comme une réalité toute faite et que nous ne pouvons qu'expulser ou subir. Seulement la douleur a une relation beaucoup plus étroite qu'on ne croit avec l'activité même de notre esprit ; il faut que celle-ci apprenne non pas seulement à la porter, mais encore à la pénétrer et à la faire sienne. D'abord, la douleur n'est pas seulement une simple privation d'être, ou diminution d'être. Il y a en elle un élément positif qui s'incorpore à notre vie et qui la change. Chacun de nous ne songe sans doute qu'à rejeter la douleur au moment où elle l'assaille ; mais quand il fait un retour sur sa vie passée, alors il s'aperçoit que ce sont les douleurs qu'il a éprouvées qui ont exercé sur lui l'action la plus grande ; elles l'ont marqué : elles ont donné à sa vie son sérieux et sa profondeur ; c'est d'elles aussi qu'il a tiré sur le monde où il est appelé à vivre et sur la signification de sa destinée les enseignements les plus essentiels. Essayons de satisfaire le vœu, sans doute le plus ardent, de chaque conscience, qui est de ne pas souffrir : nul n'oserait dire qu'il ne perdrait pas au delà de ce qu'il pense gagner.

Dans le problème des rapports entre la douleur et le mal, ce qui importe pour nous, c'est moins de chercher ce que la douleur vaut par elle-même que ce qu'elle est capable de nous donner quand la volonté s'y applique comme il faut. Nous convenons très volontiers qu'il y a dans la douleur une déchirure, une division de

soi avec soi, un conflit et même une rupture de l'être intérieur. L'unité de notre conscience est abolie, puisque nous trouvons en nous à la fois un être qui souffre et un être qui ne veut pas souffrir. Mais c'est cela même qui nous invite à nous demander si elle est réellement, comme on le pense, « une privation d'être ». Or cela, semble-t-il, est vrai et faux à la fois : vrai, puisqu'il n'y a de douleur que là où il y a une lésion ; une blessure qui nous affecte, et faux, puisqu'elle donne à la conscience une extraordinaire exaltation, qu'elle offre, par rapport aux états de paix et de tranquillité qui l'ont précédée, un relief psychologique saisissant ; ce qui fait que les hommes lui attribuent dans leur vie personnelle une importance privilégiée, comme si c'était elle qui constituait à proprement parler la partie la plus personnelle d'eux-mêmes. C'est une chose admirable que ce soit par la contrainte de la douleur, que nous refusons toujours, que notre vie puisse recevoir, grâce à la manière même dont notre volonté en dispose, ses développements les plus beaux.

Quand on nous demande quelle est la signification que la douleur peut avoir pour nous, c'est-à-dire celle que notre volonté est capable de lui donner, alors nous remarquons qu'elle peut être pour nous tour à tour un avertissement, une condition de notre affinement et de notre approfondissement, un moyen de communion avec les autres consciences, et enfin un instrument de purification intérieure.

a) l'avertissement.

Que la douleur soit un avertissement, c'est ce qu'observent tous les psychologues qui voient en elle le signe précurseur d'un péril qui nous menace. Déjà cette observation suffirait à montrer que la douleur n'est pas par elle-même un mal, mais une réaction, qui peut être bienfaisante contre un mal imminent. On frémit en songeant à quel point un être qui ne souffrirait pas, et n'aurait d'autres ressources que celles que la science lui offre pour reconnaître ce qui peut lui nuire, se trouverait démuni et exposé à la fois. La douleur est d'abord un symptôme, qui, par la protestation qu'elle suscite en nous, doit mobiliser toutes nos puissances intérieures et les tourner vers notre défense.

Cependant les choses ne sont pas aussi simples. La douleur n'est jamais proportionnelle au péril et peut même manquer quand le péril est extrême, bien que l'on puisse comprendre que, si son rôle est d'éveiller la conscience pour qu'elle songe à défendre la vie, elle cesse d'apparaître quand notre vitalité est si profondément atteinte qu'elle n'a plus de forces pour réagir.

Mais nous ne pouvons pas faire l'apologie de la douleur en disant qu'elle n'est rien de plus qu'une réaction spontanée de notre être devant le péril qui l'assaille, qu'elle est là tout exprès pour déclencher en nous des mouvements de défense. Ce serait trop accorder sans doute à l'instinct et à la finalité. Il peut bien arriver qu'il y ait en elle une menace : encore faudra-t-il toujours que nous l'interprétions. Elle

n'est pas par elle-même un avertissement : mais nous pouvons faire qu'elle le devienne.

D'autre part, le péril n'est pas toujours hors de nous, il est souvent en nous : et même il arrive, quand nous souffrons, que le péril puisse faire défaut. Mais la douleur crée toujours dans notre conscience un conflit entre ce qui nous affecte et ce que nous voulons, et dans ce conflit notre conscience ne peut pas séjourner. Or, il appartient à notre activité personnelle de restituer cette unité intérieure que nous avons perdue. La douleur invite les êtres les plus légers à réfléchir, non pas seulement pour trouver les moyens de la chasser, mais encore pour la comprendre, pour saisir les raisons de ce désaccord qui s'établit tout à coup entre le réel et nous, pour le surmonter, mais par un enrichissement qui doit remplir notre vie et donner sa signification à notre destinée.

b) l'affinement et l'approfondissement.

C'est une vue très superficielle de notre conscience qui peut nous faire penser que la douleur constitue seulement un état isolé qui se produirait de temps en temps, et qui serait tel que l'on pourrait l'éliminer en gardant tous les autres, sans subir pour cela aucune perte. Tous nos états intérieurs sont solidaires les uns des autres : on ne peut pas opérer entre eux un triage sans compromettre l'unité entière de notre être. Ce que nous valons, nous le valons par les souffrances que nous avons supportées aussi bien que par les joies qui nous ont été données.

Bien plus, ces joies et ces douleurs dépendent les unes des autres plus étroitement qu'on ne croit. La capacité d'éprouver de la douleur et celle d'éprouver du plaisir n'en font qu'une : ce sont les deux aspects inséparables de la sensibilité. On ne devient pas insensible à la douleur sans devenir insensible au plaisir, comme le montre l'usage des anesthésiques. Notre aptitude à souffrir est le signe même de notre délicatesse. « C'est une chose tendre que l'homme. » Un rien suffit à le blesser : et c'est cette blessure toujours imminente qui donne à tous les contacts qu'il a avec les choses ou avec les êtres une signification si subtile. Dans toutes les démarches de notre conscience, partout où l'intelligence et la volonté agissent, c'est cette douleur toute proche qui les rend si attentives, qui leur donne à la fois le tact et la pénétration. Ainsi, on voit comment tous les points sensibles que la douleur nous révèle, toute cette douleur éprouvée ou possible à la pointe même de notre conscience, au lieu d'appartenir à une partie ténébreuse et maudite de nous-même que nous songerions seulement à retrancher, contribuent à nous donner plus de lumière, à aiguïser notre activité en lui découvrant les valeurs les plus fines. Mais on n'oubliera jamais qu'aucun de ces effets, la douleur ne peut les produire par elle-même : elle est pour beaucoup une perpétuelle défaite, et pour quelques-uns seulement l'occasion de victoires toujours nouvelles.

Il n'est pas nécessaire, pour se prononcer sur la valeur de la douleur, de mettre en question la cause même qui la produit. C'est seulement de l'usage que nous en

faisons, et non pas de la grandeur de l'événement qui la suscite, que dépend sa signification spirituelle. La douleur la plus chétive dont l'origine nous échappe possède déjà une sorte de profondeur métaphysique. Il n'y a rien qui compte ici, sinon l'attitude de celui qui souffre. La douleur physique tout d'abord nous révèle la présence de notre corps et donne au sentiment que nous en prenons une extrême délicatesse. Et ce corps nous devient présent non plus comme un objet, ni comme un obstacle, mais dans la vie même qui l'anime, qui est inséparable de la conscience que nous avons de nous-même. Cette conscience de la vie en nous nous accompagne toujours, mais elle reste souvent obscure. La douleur la ravive. C'est la vie elle-même qu'elle nous découvre à travers la suite de ses oscillations, à travers son flux et son reflux, ses élans et ses chutes, dans l'attachement violent que nous avons pour elle, et dans ce renoncement qu'elle nous demande déjà de faire et qu'elle exigera de nous un jour.

Que dire de la souffrance morale qui nous apporte toujours une véritable révélation ? Elle nous découvre à nous-même tout ce que nous aimons. Elle met en lumière toutes les puissances mystérieuses, tous les attachements obscurs qui résident dans les parties les plus cachées de notre être. Par là, au lieu de resserrer nos limites, elle les élargit sans cesse. Mais son rôle est moins encore de nous étendre que nous approfondir. Elle nous fournit une connaissance qui est bien éloignée de celle qui porte sur l'objet, qui nous demeure toujours jusqu'à un certain point extérieure. Le pur savoir réside toujours à la surface de la conscience, au lieu que la douleur descend en nous jusqu'à l'essence qui ne fait qu'un avec la valeur. Elle dissipe tous ces états auxquels notre âme était livrée jusque-là et qui sont de l'ordre de la frivolité ou du divertissement pur. La douleur est toujours grave et c'est elle qui donne à la vie sa gravité. Nous n'entendons pas dire que la douleur soit par elle-même un bien. Elle est au contraire un bien que l'on nous arrache : mais c'est la conscience même de cet arrachement qui creuse notre être intérieur, qui, en le dépouillant de ce qu'il a, le replie sur ce qu'il est, et en lui découvrant le sens de ce qu'il a perdu lui donne infiniment davantage. La douleur entre à vif dans notre conscience : elle la laboure jusqu'à la racine. Elle nous permet de mesurer le degré de sérieux que nous sommes capables de donner à la vie. Certains êtres ont pu être changés par l'expérience qu'ils ont faite de la douleur, même s'ils n'en ont plus gardé le souvenir.

La douleur, par conséquent, peut nous affiner ou nous approfondir, mais à la condition, comme on le voit, qu'au lieu de la considérer comme une étrangère que nous cherchons à refouler ou à laquelle nous nous laissons asservir, nous consentions en quelque sorte à l'assumer pour l'incorporer à nous-même et en faire le moyen de notre propre développement. La douleur est toujours liée à l'idée d'un manque ou d'une insuffisance. Elle est la conscience que nous prenons de toutes les formes de notre misère : aussi la plus grande louange que l'on puisse en faire, c'est de dire que la pire misère serait pour nous de ne pas la sentir. Mais s'il s'agit moins pour nous de nous délivrer de la douleur que de réparer l'insuffisance dont elle est le signe, alors elle devient la condition de notre progrès intérieur. Car la conscience ne possède rien d'une manière stable ; elle n'est que transition et pas-

sage. Elle ne peut jamais se contenter de rien. Mais tout ce qu'elle a, il faut qu'elle se le donne.

La pire illusion dans laquelle on peut tomber, quand on considère la douleur comme un mal qu'il s'agit seulement d'abolir, c'est de penser qu'une seule chose importe, c'est de revenir à un état dans lequel on ne souffre pas, c'est-à-dire à l'état même dans lequel on était quand la douleur a commencé. Mais comment pourrait-il en être ainsi ? La conscience ne peut pas prendre comme objet du désir un état par lequel elle a déjà passé une fois : elle ne peut pas s'orienter tout entière vers un objet négatif, comme la non-douleur. Ce serait témoigner que dans ce domaine on préfère le néant à l'être. La douleur n'a pour nous un sens que si elle nous oblige, par l'impossibilité où nous sommes de la tolérer, de nous porter vers un état qui la dépasse, mais qui marque pour nous un progrès et non point un retour en arrière et qui n'aurait point pour nous tant de force ni de richesse si nous ne l'avions pas traversée.

On peut dire par conséquent que la possibilité de souffrir mesure en un certain sens la puissance d'ascension dont chaque être est capable. A la limite inférieure, certains êtres ne connaissent que la souffrance corporelle : ils ne désirent rien de plus que de l'éviter, ils ne font rien de plus que de la subir. Elle a comme bornes les seuils de la sensation et la résistance même de la vie. A l'autre extrémité, il y a des êtres qui sont disposés à penser qu'il n'y a que les douleurs morales qui comptent véritablement. Or, l'on peut dire que la possibilité de souffrir moralement est sans mesure : elle croît avec la conscience elle-même. Il n'y a pas une seule région de notre vie intérieure où la souffrance ne puisse un jour pénétrer. Toute acquisition nouvelle est l'occasion d'une nouvelle blessure. C'est dans l'intervalle entre ce que nous avons et ce que nous désirons que réside ici l'aptitude à souffrir, qui n'est que l'envers de notre puissance ascensionnelle.

c) la communion.

La même douleur qui risque de produire et d'aggraver sans cesse notre isolement et de nous séparer toujours davantage des autres hommes doit pouvoir devenir évidemment, dès que notre liberté s'en empare, et puisque les contraires sont toujours solidaires, un facteur de communion qui les lie. Et même la communion sera d'autant plus étroite que la séparation risquait d'être plus radicale. Car si la séparation est vaincue, la communion doit se produire dans la partie la plus intime de nous-même, où précisément la douleur nous obligeait à nous replier. La douleur, en tant qu'elle intéresse la partie passive de notre être, est toujours liée à quelque action exercée sur nous par les choses ou par les hommes. Par conséquent, celui qui souffre sent toujours sa liaison avec ce qui le fait souffrir. Dans la mesure où nous rompons les liens qui nous rattachent à tout ce qui nous entoure, comme on le voit dans l'indifférence, nous diminuons aussi notre capacité de souffrir. Mais que la douleur nous affecte, nous témoignons de notre union plus encore que de notre séparation avec ce qui nous affecte. Et ces

deux effets ne sont pas contradictoires, sinon en apparence ; c'est au moment où l'être se sépare volontairement de ce qui le fait souffrir qu'il donne à la douleur un caractère proprement égoïste : mais dès que ce détachement peut se produire, les liens spirituels sont déjà rompus, et la douleur a perdu de son acuité. Cependant, c'est par les êtres que nous aimons le plus que nous éprouvons le plus de douleur, comme c'est par eux que nous éprouvons le plus de joie.

Il y a une infinité de manières pour les différents êtres de souffrir les uns par les autres. Et cette souffrance est d'autant plus grande qu'ils se rapprochent davantage. Elle a son fondement dans la pluralité même des individus, qui non seulement laisse subsister entre eux une distance impossible à abolir, nécessaire pour qu'ils communiquent, mais encore dans leur diversité qui est telle que c'est ce qu'il y a en eux de plus original qui forme aussi l'obstacle contre lequel leur effort de communication arrive toujours à buter. C'est ce que nous voudrions pénétrer qui est impénétrable. C'est ce que nous voudrions donner qui ne peut être reçu. Nous souffrons donc par ce qui nous sépare proportionnellement au désir d'union qui est en nous. Nous souffrons par ce qui nous unit proportionnellement à la force même de cette union, comme le montre la sympathie qui rend les souffrances communes. Nous souffrons de tous ces signes d'imperfection ou d'insuffisance, de toutes ces marques d'échec qui témoignent, en nous, de notre indignité d'être aimés, dans un autre, de l'impuissance de notre amour.

La communion entre les êtres n'est possible qu'à condition qu'ils se sentent d'abord séparés. Et même elle ne commence qu'à partir du moment où ils sont assurés tous deux d'être enfermés l'un et l'autre dans l'intimité de leur propre solitude. Jusque-là, aucune communication entre eux ne saurait être valable. Ils ne peuvent agir vraiment l'un sur l'autre que dans la partie la plus inviolable d'eux-mêmes, où tout ce que l'on offre, tout ce que l'on accepte semble rompre également la pudeur. L'individualité des différents êtres est d'abord un effet de la matière et l'on sait que, pour les plus délicats, être touché, c'est déjà se sentir blessé. Que faudra-t-il dire du contact qui peut se produire entre deux volontés ? Nous ne pouvons pas penser à notre solitude où un autre va pénétrer, à la solitude d'un autre qui pour nous va s'ouvrir, sans éprouver une sorte de tremblement, une immense espérance accompagnée d'une douloureuse anxiété. Dans les formes les plus hautes de la communion entre deux êtres humains, où règnent une confiance et une joie presque continues, il faut que cette anxiété demeure, qui est encore la marque du caractère sacré de la solitude et du miracle qui la dépasse. Ce qui suffit à montrer comment, au sommet de la conscience, tous les états qui jusque-là s'opposaient et formaient la condition de son ascension se trouvent comme fondus : la séparation ne fait plus qu'un avec la communion et la souffrance ne fait plus qu'un avec la joie.

d) la purification.

En disant que la douleur est un moyen d'approfondissement, nous montrions déjà qu'elle est un moyen de dépouillement et de purification. Si on a toujours établi un lien entre la vie spirituelle et le dépouillement ou la purification, si on est allé souvent jusqu'à les confondre, c'est parce que notre vie spontanée nous livre à toutes les impulsions de la nature, à toutes les influences du milieu, et que le propre de la vie spirituelle, c'est au contraire de nous en détourner afin de nous permettre de nous retrouver nous-même dans l'exercice purement intérieur de l'activité qui nous fait être. Pourtant, on admet presque toujours que le caractère original de la conscience, c'est de produire, à mesure qu'elle s'élève, un enrichissement de nous-même. Mais cet enrichissement est-il l'essentiel ? On conviendra qu'il puisse menacer l'unité intérieure et même que toute acquisition nouvelle crée pour nous un nouveau péril. Dans aucun domaine, même le plus pur, l'âme ne doit se laisser guider par le désir de posséder : et il est toujours fâcheux de parler des biens spirituels comme on parle des biens matériels. Ce qui compte, ce n'est pas ce que nous avons, mais c'est notre attitude à l'égard de ce que nous avons. Il ne faut en tirer ni une satisfaction d'amour-propre, ni un motif de divertissement. Car alors notre personnalité, au lieu de croître, se dissout. Dans tous les biens auxquels nous sommes attachés, il y a un objet qui est à nous, mais qui n'est pas nous, qui nous fait sortir de nous-même et qui est justement ce dont nous tirons vanité. Il est difficile sans doute de réaliser cette dépossession à l'égard de ce que l'on possède, et cela est plus difficile encore à l'égard de ces biens invisibles, comme le savoir, l'intelligence et la vertu, parce qu'on en tire un contentement qui paraît plus désintéressé, mais qui n'est souvent qu'une vanité plus profonde et plus subtile. Le sens du dépouillement, c'est toujours de détourner l'être de ce qu'il a pour le replier sur ce qu'il est.

Or la douleur est pour nous un facteur de dépouillement. Ce n'est pas là sans doute son premier effet, qui est au contraire de sens opposé. Car elle est d'abord une violence qui nous est imposée et dans laquelle nous ressentons, plus vivement que nous ne l'avions jamais fait, notre attachement pour le bien qui vient de nous être retiré. Mais la purification ne peut se produire que dans une démarche seconde qui nous oblige à exercer toutes les puissances de notre âme pour mesurer, en en ressuscitant en nous la présence, la valeur de l'objet que nous avons perdu. C'est ici que l'activité spirituelle commence à entrer en jeu.

Il arrive que cet objet nous paraisse misérable : alors la douleur cesse et nous éprouvons l'impression d'une délivrance. Il arrive au contraire que sa valeur ne cesse de se multiplier et de se relever, maintenant que nous sommes privés de sa présence sensible, comme cela arrive à la mort d'un ami. Il nous semble que c'est alors que nous commençons à le connaître, et que jusque-là nous ne l'avons pas véritablement aimé. Notre douleur alors change de nature : elle s'approfondit et se spiritualise. Elle n'est pas un regret stérile ; elle ébranle toutes les puissances de notre âme. Elle le rend vivant en nous, elle réalise avec lui cette union que nous avions cherchée autrefois et que des relations trop heureuses ou trop faciles avaient empêchée, parce qu'elles en tenaient lieu.

La conscience populaire a de tout temps considéré la douleur comme un moyen de purification. On le voit bien dans la liaison immédiate que nous établissons entre la faute et le châtement, sans que la valeur du châtement soit jamais épuisée si on entreprend de le réduire soit à la vengeance, soit à l'utilité. Ce n'est pas seulement à cause de l'unité indéchirable de la conscience que nous exigeons, quand la volonté a fait le mal, c'est-à-dire commis une faute, que la sensibilité éprouve aussi un mal, c'est-à-dire subisse une douleur. Nous ne voyons pas là seulement le rétablissement par une sorte de compensation d'une harmonie brisée. Nous croyons plus ou moins obscurément comme les primitifs, mais aussi comme Platon, qui a admirablement illustré cette ancienne croyance, qu'il y a dans la douleur une vertu purificatrice : c'est un mouvement naturel de l'âme qui nous fait chercher, quand le malheur arrive, même si nous pensons qu'il n'y a là rien de plus qu'un reste de superstition, ce que nous avons pu faire pour le mériter. Et il nous semble que, comme il y a une amertume dans les remèdes qui guérissent les maux du corps, il faut aussi que ce soit l'amertume de la douleur qui guérisse les maux de l'âme.

Mais cela même demande à être expliqué. Il ne faut pas qu'il y ait là simplement une erreur vénérable qui continue à nous décevoir sans nous apporter aucune lumière. Si la douleur nous purifie, nous devons voir comment elle y parvient et suivre les mouvements de l'âme par lesquels cette purification même se réalise. Mais d'abord, ce n'est pas la douleur elle-même qui purifie ; pas plus que ce n'est l'amertume qui guérit. Toute purification, toute guérison se réalise par une réaction de l'âme ou du corps, dont la douleur n'est que la marque. De plus, quand la conscience est en jeu, on ne pensera pas que la douleur subie suffise à effacer la faute ; car elle peut aggraver le mal, au lieu de l'effacer, produire en nous la colère ou bien la rancune. La douleur ne peut nous purifier que si elle est acceptée, que s'il existe un lien réel entre elle et la faute, que si c'est la faute même qui l'engendre par une réflexion qui s'y applique et qui la transforme, que si par conséquent elle est voulue en même temps que subie : ce qui est la définition même du repentir.

Dès lors, le châtement du corps, quand l'âme a commis une faute, n'est qu'une image : il accuse assez bien ce caractère de limitation et de passivité qui est inséparable de toute douleur. Mais ce n'est pas lui qui guérit. Il est une sorte de suppléance de la douleur que doit produire en lui celui-là même qui a fait le mal ; il est destiné à l'appeler et à l'éveiller, mais souvent il l'empêche de naître. Or la douleur ne purifie que si celui qui la subit est le même que celui qui l'inflige.

La guérison est une conversion intérieure de l'âme ; et cette conversion ne peut pas se produire sans le souvenir de la faute, dont la seule représentation suffit à me faire souffrir. Mais la souffrance alors ne fait qu'un avec la purification. Car nul ne pourrait se délivrer du mal, qui ne souffrirait pas de l'avoir fait et la souffrance ici est un effet de la réflexion. Même quand ils naissent presque spontanément, il y a toujours dans le repentir ou dans le remords, comme dans la réflexion, un retour sur soi, une remise en question de ce qui a été et de ce que nous avons fait. Peut-être est-il vrai de dire que nul ne supporte la vue de son

propre passé sans souffrir. Du moins importe-t-il de distinguer dans cette démarche rétrospective le remords qui nous bloque dans la douleur de la faute passée, et qui nous ferme tout horizon, et le repentir qui n'a de regard pour le passé que parce qu'il veut que l'avenir soit autre. Lui seul est une souffrance qui nous change, une souffrance qui est à l'origine de tout recommencement, de toute renaissance.

Le repentir nous montre ici une liaison singulièrement étroite entre la volonté et la sensibilité. La faute a été autrefois un acte volontaire : il appartient maintenant au passé sur lequel je n'ai plus de prise. Je ne puis donc avoir de rapport avec lui que par son retentissement sur ma sensibilité, c'est-à-dire sur la partie passive de moi-même ; je ne trouve plus en moi que la trace qu'il y a laissée. Mais cette trace même n'est douloureuse que par ma volonté présente qui ne veut pas s'identifier avec ce que la faute a fait de moi. Je me reconnais dans celui qui l'a commise, mais je ne souffre que parce que je n'accepte pas de le rester. Et la souffrance se confond avec l'acte qui me régénère ; c'est une souffrance efficace que ne connaît pas le méchant et que l'honnête homme alimente, au lieu de l'exténuer.

Au point où nous sommes parvenus, la douleur cesse d'être l'inintelligible scandale qu'elle était au début. Elle est devenue la souffrance morale qui, loin de produire le mal, nous en délivre, qui, loin d'être imposée, est au contraire voulue. Ici il y a identité entre l'idée de la faute et cette souffrance elle-même : avoir conscience de la faute, c'est cela qui est souffrir. On ne s'étonnera donc pas du caractère libérateur et purificateur de l'idée de la faute, puisque, avoir conscience de la faute, c'est déjà être au delà.

VI. — Conclusion.

Il faut se placer d'abord au sommet de la conscience, la où notre volonté s'engage tout entière et où la signification profonde de notre vie semble nous apparaître, pour comprendre les états inférieurs qui nous rendent esclaves quand ils demeurent isolés, et ne reçoivent une lumière que quand ils sont dépassés. Or, il n'y a que la souffrance morale que nous puissions comprendre parce que c'est nous-même qui l'engendrons comme le moyen même de notre progrès spirituel. Mais peut-être peut-on penser qu'elle rayonne encore sur toutes les autres formes de la douleur, même les plus obscures et les plus atroces. Chaque homme et l'humanité tout entière passent par degrés de la douleur physique qui n'exprime rien de plus que notre limitation, à une souffrance spirituelle qui n'abolit point l'autre, mais dont nous voyons du moins le sens et la valeur. On ne peut considérer sans effroi la masse de douleurs qui remplit l'histoire, mais le sort de la conscience tout entière a été engagé dans chacune d'elles : ce sont elles qui ont porté la conscience humaine jusqu'au niveau spirituel où elle est parvenue. Le plus beau courage pour chaque être est, au lieu de s'en détourner, d'y consentir et

de les assumer à la fois parce qu'il a été formé par elles, parce qu'il ne peut pas les penser sans les faire siennes, parce qu'il est encore exposé à les subir, parce que nul n'est solitaire dans le monde et que tout le mal et tout le bien qui s'y produisent ont un retentissement sur tous ceux qui vivent : c'est à travers ce calvaire que la conscience arrive à croître, qu'elle s'affine et s'approfondit, qu'elle poursuit sa purification et sa délivrance spirituelles.

*

* *

D E U X I È M E E S S A I

T O U S L E S Ê T R E S
S É P A R É S E T U N I S

INTRODUCTION

Le problème de la solitude des consciences et de la communion qui peut s'établir entre elles est à la fois le problème le plus humble de la vie quotidienne et le problème le plus essentiel de la métaphysique, celui qui enveloppe tous les autres et permet seul de les résoudre.

Notre destinée ne cesse de se faire à travers ces états si menus qui remplissent chaque journée, qui sont souvent si insignifiants qu'ils passent inaperçus et dont nous ne pensons pas qu'ils puissent laisser dans le monde aucune trace. Mais laissons les événements visibles, ceux qui n'intéressent que la vie du corps ou qui sont seulement les marques d'une réalité plus secrète : alors nous ne trouvons plus rien au fond de nous-mêmes que la tristesse de nous sentir abandonnés, incompris et impuissants, ou bien l'espoir et déjà la joie de percevoir en nous des puissances qui commencent, à s'exercer et qui rencontrent autour de nous un accueil qui les encourage ou une réponse qui les fortifie..

Tantôt nous souffrons de ne rencontrer dans le monde que des visages étrangers ou indifférents et d'être refoulés dans un isolement qui semble nous retrancher de l'univers et nous révéler cet état de misère où aucun regard ne nous est adressé et ne vient jamais croiser le nôtre : et notre existence nous paraît comme un puits sans fond où nous sommes ensevelis. Tantôt, au contraire, une lumière se fait : nous venons de découvrir un autre être tout semblable à nous, une autre conscience remplie comme la nôtre d'inquiétude et de désir, et déjà tout près de s'entendre avec elle par la crainte même de n'y pas parvenir : la moindre parole d'amitié acceptée ou reçue nous paraît alors infiniment plus réelle et plus précieuse que tous les dons de la fortune ou tous les succès de l'ambition. Mais de là naissent de nouvelles souffrances : car dès que l'indifférence est rompue, les blessures se multiplient. La solitude est maintenant une sorte de refuge ; et pourtant l'on souffre à la fois d'y retomber et d'être incapable d'y demeurer. Car les êtres individuels s'opposent les uns aux autres non seulement par ce qu'ils désirent, mais déjà par ce qu'ils sont ; et il y a entre eux une séparation qu'ils ne peuvent ni renier, ni supporter.

Cependant, si l'on veut embrasser tout le destin d'une conscience, une fois qu'il est révolu, et chercher ce qui lui a donné sa réalité, sa valeur et son sens, il faut oublier tous les événements auxquels elle a été mêlée et par lesquels elle s'est manifestée : ce sont là seulement des occasions, des moyens ou des témoignages à travers lesquels elle s'est créée intérieurement elle-même, tantôt en resserrant et en approfondissant son existence solitaire, tantôt en la dilatant et en l'enrichissant grâce à ce don de soi perpétuellement proposé et rendu qui fondait avec d'autres consciences particulières ses relations éternelles. Ces deux miracles de la solitude et de la communication entre les êtres expliquent, l'un sans l'autre et l'un avec

l'autre, notre joie et notre tristesse, notre richesse et notre dénuement, notre confiance dans la vie ou notre désespoir.

Il faudrait être aveugle pour penser qu'il y a là seulement des accidents superficiels de notre vie subjective et qui n'intéressent pas l'essence même du réel. La véritable métaphysique ne nous arrache pas à ce monde familier dans lequel nous ne cessons d'agir, de peiner, de désirer et d'aimer ; elle cherche seulement à nous en donner une conscience plus pénétrante et plus lucide, à l'approfondir jusqu'à sa racine, à atteindre en lui cette activité dont l'exercice nous est sans cesse proposé et qu'il dépend de nous à chaque instant d'accepter, de mettre en oeuvre et de promouvoir. La métaphysique nous apprend seulement à percevoir le sens, la dignité et la valeur des sentiments les plus communs : dans le moindre d'entre eux, elle nous découvre une réalité à laquelle nous participons, qui nous relie à tous les autres êtres et nous oblige à collaborer avec eux à la création du monde.

Seul un préjugé matérialiste que l'expérience ne cesse de démentir peut nous faire penser que le fond même du réel réside dans ces choses aveugles et indifférentes qui sont répandues autour de nous et contre lesquelles notre corps ne cesse de se heurter ; car les choses n'ont de sens que par l'intelligence qui les éclaire ou par la volonté qui les transforme ; elles témoignent d'une activité spirituelle déchue, ou qui ne s'est pas encore occupée d'elles pour les animer et les régénérer. Il n'y a d'existence vraie que celle qui est intérieure à elle-même, que celle qui possède l'initiative créatrice et la conscience de soi. Les choses alors deviennent les instruments sans lesquels les consciences ne pourraient ni exercer et manifester leurs puissances, ni être séparées les unes des autres, ni attester en même temps leur présence l'une à l'autre.

Ainsi, c'est en approfondissant le problème de la solitude et de la communion que le mystère même de l'Être pourra être éclairé. Car chaque conscience naît perpétuellement à elle-même dans un univers dont elle est pourtant inséparable. Il n'y a qu'en elle que nous puissions espérer saisir la puissance créatrice, mais retenue et emprisonnée pour ainsi dire dans nos propres limites : or c'est dans ces limites que la solitude se révèle à nous comme une souffrance, bien qu'elle puisse multiplier notre force et notre lumière en nous rapprochant sans cesse de la source d'où elles jaillissent. Mais si nous avons des limites et si nous pouvons pourtant les franchir en rencontrant d'autres consciences qui peuvent tantôt contraindre la nôtre et tantôt l'épanouir, c'est que la diversité des êtres créés capables de se créer eux-mêmes, de se rechercher ou de se fuir, de se prêter assistance ou de se combattre est un tout solidaire où chacun forme sa propre vocation spirituelle en contribuant à la formation des autres.

On comprend alors pourquoi, de tous les problèmes que la réflexion se pose et que la vie nous impose, il n'en est pas de plus constant ; de plus profond, de plus dramatique que celui de la solitude où chaque être se trouve enfermé et de la communion avec autrui qui reste toujours pour lui un objet de suprême espoir et de suprême pudeur. Le monde devient pour nous ténébreux et l'angoisse nous

saisit dès que nous nous appliquons à nous-même la vérité de l'antique adage que tout homme est condamné à vivre et à mourir seul. Et pourtant il n'y a point d'homme qui n'ait connu certaines rencontres dans lesquelles un autre homme se révélait comme tout proche de lui, déjà associé à lui dans le sentiment d'une destinée qui leur était commune, d'une présence mutuelle impossible à abolir et qui leur ouvrait à tous deux l'accès d'un monde spirituel et lumineux dont la solitude les séparait, mais qui maintenant n'a plus d'arrière-fond, qui ne renferme que des intentions et des significations, où l'on ne trouve que des actes de pensée et de volonté qui, cherchant respectivement à s'accomplir et à se soutenir, ne laissent jamais aucun être sans initiative ni sans secours.

*

* *

I

LA SÉPARATION

I. — La cellule secrète.

La solitude naît avec la réflexion et croît pour ainsi dire avec elle. Car notre vie est d'abord confondue avec les choses et tout entière livrée à l'instinct ou au divertissement. Mais l'être qui réfléchit cherche à prendre possession de lui-même ; il se replie sur soi ; il découvre en lui un monde où nul ne pénètre, une activité qui n'appartient qu'à lui et qu'il dépend de lui d'exercer.

Il est inévitable que la démarche initiale par laquelle nous prenons conscience de nous-même nous révèle notre solitude : c'est en effet une démarche de séparation qui nous détache des êtres ou des choses qui nous entourent et nous découvre le mystère de la subjectivité, c'est-à-dire la *cellule secrète* où s'écoule notre vie propre. Nous ne pouvons penser à nous-même sans nous trouver seul. Cette brusque révélation produit en nous une angoisse métaphysique que la vie spirituelle approfondit et dont elle nous délivre. On peut juger que cette angoisse est elle-même très primitive, s'il est vrai que le cri le plus désespéré de l'enfant n'est pas celui qu'il pousse quand il éprouve une douleur physique, mais quand il se sent abandonné, quand il ne retrouve plus autour de lui le contact des visages familiers et que toutes ses attaches avec l'univers lui paraissent tout à coup brisées. Ne diminuons pas la valeur d'une telle détresse en disant qu'elle est purement organique : elle est la naissance même de la conscience de soi. Dans les minutes les plus profondes de la vie on la voit reparaître. Et il n'y a point de philosophie qui puisse atteindre le cœur même de l'être et de la vie sans la prendre comme point de départ.

Pour beaucoup d'hommes, le monde est constitué seulement par des phénomènes ou par des événements : et au milieu d'eux, leur conscience s'oublie et se perd. C'est là aussi pour certains une consolation qui, en les détournant d'eux-mêmes, leur permet de supporter la vie. Pourtant percevoir que je suis, c'est percevoir que je suis unique, séparé, solitaire, enfermé dans des limites qui peuvent être reculées, mais non pas franchies. Et il me suffit de songer que j'ai une existence propre, subjective, personnelle, inconnue de tous et qui m'est livrée, pour ressentir une émotion si aiguë et si déchirante qu'il semble impossible qu'elle se prolonge.

C'est la pensée qui me fait être et c'est la pensée qui me clôture. Il ne faut pas dire que cette clôture m'est imposée ; car je ne cesse de me l'imposer à moi-même. Chacune des démarches de ma vie intérieure contribue à l'affermir. Chez

les êtres les plus simples, elle offre peu de résistance ; chez les êtres les plus délicats, elle est imperceptible et pourtant sans fissure.

II. — Le risque de la solitude.

On pressent qu'il ne peut y avoir de communion réelle entre les êtres avant qu'ils soient devenus véritablement des êtres : c'est-à-dire que, pour être capable de faire le don de soi, il faut avoir pris possession de soi dans cette solitude douloureuse, hors de laquelle rien n'est à nous et nous n'avons rien à donner.

Il y a peut-être des hommes à qui le sentiment de la solitude est inconnu. Non point qu'ils aient jamais avec aucun être des relations vraies, c'est-à-dire intimes et personnelles ; mais ils n'en éprouvent pas le besoin ; ils ignorent qu'il en existe. Il leur suffit, que leur vie soit engagée au milieu de la nature dont ils reçoivent toutes les sollicitations : ils y répondent toujours par un mouvement plein de spontanéité et de confiance. Et il faut sans doute qu'il y ait aussi dans toute existence humaine des moments de détente et d'abandon où la solitude cesse d'être sentie, où l'homme retrouve en lui, dans une sorte de jeu, l'instinct de l'animal et l'innocence de l'enfant : par eux nous remontons jusqu'à l'humble source de la vie, par eux nous retrouvons l'unité et l'équilibre entre toutes les forces intérieures que la réflexion ne cesse de rompre. Mais nous ne devenons une conscience, une personne, un foyer d'existence autonome que si nous nous séparons de cette nature avec laquelle nous étions d'abord confondus, que si le monde entier vient à nous manquer, que si nous avons la force de briser avec tous les objets environnants qui jusque-là ne cessaient de nous soutenir et de nous émouvoir. Il faut avoir éprouvé la misère d'un moi dépossédé de tout et acculé à l'expérience de la solitude absolue, c'est-à-dire à l'expérience de lui-même, pour trouver dans le recours à soi, c'est-à-dire dans la découverte d'une activité qu'il dépend de soi d'exercer, la responsabilité de son propre destin. Il faut avoir couru le risque de demeurer toujours solitaire, anxieux et impuissant, pour obtenir avec le monde dont on s'était d'abord séparé des relations qui, au lieu d'être abandonnées à la nature, sont un effet de la volonté et de l'amour.

Notre vie ne peut acquérir un caractère de profondeur qu'au moment même où nous pensons qu'elle est bien à nous, et que, dans cette intimité ineffable où nous pouvons dire « moi », ou « je », nous sommes seul au monde et le monde ne peut rien pour nous. Ainsi la solitude, c'est la blessure toujours à vif par laquelle je détache de l'existence du Tout une existence qui m'est propre et dont la simple conscience suffit à me donner une sorte de vertige. Dira-t-on que c'est là l'imminence d'une joie que nous n'avons point encore la force de supporter, et comme l'ivresse chancelante inséparable de nos premiers pas ? Cela serait vrai si la conscience ne nous révélait rien de plus, dans la présence de la vie, qu'une impulsion conquérante. Mais la conscience est précisément le contraire ; elle brise cette impulsion, elle la retourne contre elle-même ; elle m'oblige à la suspendre

pour la juger. Elle en livre la disposition et l'usage à un être qui n'est rien encore, puisqu'il doit se donner l'être à lui-même, qui mesure pourtant sa faiblesse et tremble de se sentir livré à ses seules ressources dans cet horizon subjectif où il sait qu'il est enfermé et que nul autre être ne pénétrera.

Mais notre solitude est toujours plus inaccessible encore que nous ne croyons. Car la difficulté pour nous, ce n'est pas seulement de former une société avec autrui, c'est d'abord de former une véritable société avec nous-même. Le propre de la conscience, en effet, c'est de créer un dialogue, un débat intérieur dans lequel je ne réussis jamais à obtenir une parfaite coïncidence avec moi. Je ne parviens jamais à exprimer, ni même à trouver tout ce que je suis. Je ne me reconnais pas toujours ni dans les actes que j'accomplis, ni dans les paroles que je prononce, ni dans l'idée que je me forme de moi-même. Mon activité la plus profonde a trop d'obstacles à franchir pour parvenir à se faire jour ; elle vient tracer à la surface de ma conscience une image incertaine de moi-même que je ne ratifie jamais tout à fait.

Et même on pourrait dire que je commence toujours à communiquer avec les autres dès que je commence à communiquer avec moi-même. Tant il est vrai que la solitude la plus tragique est celle qui m'empêche de forcer les barrières qui séparent ce que je crois être de ce que je suis : car alors ma conscience est devenue si étrangère à mon être véritable et ma détresse est si grande que je ne puis plus dire ni ce que je désire, ni ce qui me manque. La solitude, c'est de sentir en soi la présence d'une puissance qui semble hors d'état de s'exercer, mais qui, dès qu'elle commence à le faire, m'oblige à me réaliser en multipliant mes relations avec moi-même et avec tous les êtres.

III. — Le contact entre deux solitudes.

Cependant cette solitude clans laquelle nous venons d'entrer, et qui nous donne le sentiment si vif d'une responsabilité qui n'appartient qu'à nous et d'une impossibilité où nous sommes pourtant de nous suffire, n'est éprouvée comme solitude que parce qu'elle est en même temps un appel vers des solitudes toutes semblables à la nôtre avec lesquelles nous sentons le besoin de communier ; car c'est dans cette communion seulement que chaque conscience découvrira le sens de sa destinée qui n'est pas de percevoir les choses, ni de les dominer, mais qui est de vivre, c'est-à-dire de trouver hors d'elle d'autres consciences dont elle ne cesse de recevoir et auxquelles elle ne cesse de donner, dans un circuit ininterrompu de lumière, de joie et d'amour, qui est l'unique loi de l'univers spirituel.

La solitude n'est d'abord qu'un retranchement en nous-même sans lequel notre existence individuelle et subjective ne pourrait pas se constituer. Et pressentir autour de soi d'autres consciences solitaires, c'est redoubler sa propre solitude ; mais c'est déjà pourtant la surmonter. Car, dès que des consciences

différentes commencent à se rencontrer, le sentiment de la solitude se modifie et se précise ; il cesse d'être purement métaphysique, il devient psychologique ; il a toujours pour contrepartie l'idée d'une communication impossible ou manquée.

Nous ne pouvons pas trouver sur notre chemin d'autres êtres qui ont comme nous un secret et une intimité, qui semblent capables de communiquer avec nous, mais jusqu'à un certain point seulement, au delà duquel ils nous meurtrissent et nous blessent, et qui possèdent une initiative par laquelle ils déjouent nos prévisions et nos calculs, sans adresser à chacun d'eux une muette interrogation. Que vont-ils nous apporter et, que sommes-nous capables de leur livrer qu'ils soient en état d'accueillir ? Quelles richesses vont-ils me permettre de découvrir, soit en eux où ils m'offriront de puiser, soit en moi où, jusque-là, elles demeuraient enfouies ? Quelle lumière, quelles joies, quelles souffrances tiennent-ils cachées dans leur regard et dans leurs mains ?

Aussi le sentiment de la solitude devient pour nous un fardeau intolérable lorsque, jetant le regard sur tous les êtres qui nous entourent et dont le sort est inséparable du nôtre, nous nous apercevons que nous ne pouvons avoir avec aucun d'eux d'autres relations que des relations extérieures et apparentes : comment nous empêcher alors de nous reprocher à nous-même un défaut d'ouverture ou un défaut d'amour qui les oblige à nous repousser ou qui nous empêche de trouver accès jusqu'à eux ? Les hommes passent les uns à côté des autres, accomplissant certains mouvements, prononçant certaines paroles, se servant les uns des autres comme ils se servent des choses, mais gardant au fond d'eux-mêmes le secret de leur être propre qu'ils cherchent parfois à défendre alors qu'il est pour eux si difficile de le livrer. Et s'il nous arrive de diriger vers les autres ce même regard profond que nous dirigeons vers nous-même en pensant qu'ils ont comme nous une vie subjective et incommunicable, le sentiment de notre propre solitude redouble et se multiplie : nous frissonnons en évoquant tant de retraites mystérieuses destinées à rester éternellement scellées, bien que ce soit déjà quitter la sienne par l'imagination et le désir que d'en soupçonner autour de soi une infinité d'autres.

Dans l'attitude d'autrui à notre égard, si nul intérêt n'est en jeu, nous ne discernons le plus souvent que de l'indifférence. Mais cette indifférence, nous la supportons bien diversement. Tantôt, comme si nous étions incapable de rien trouver en nous-même qui pût nous soutenir, en voyant que notre existence propre n'appelle sur elle aucun regard d'attention ou d'amour, nous nous sentons rejeté hors de l'existence. Tantôt cette indifférence est acceptée par nous comme le témoignage humiliant de notre tiédeur, de notre incapacité à sortir de nous-même, de notre manque de confiance et d'élan. Tantôt enfin elle nous paraît une sécurité, un bienfait dont nous savons gré à tous ceux qui nous entourent, à la fois par une certaine complaisance amère dans nos pensées solitaires et par l'aveu que tout rapport vivant avec un autre être produit en nous quelque meurtrissure.

Mais l'indifférence, soit qu'on l'éprouve, soit qu'on la subisse, ressemble à l'inertie et à la mort. Ou plutôt c'est une mort vivante, pire que la mort, par le

sentiment de la présence d'une offre qui nous est faite, qui est celle de la vie, et à laquelle en nous ni hors de nous rien ne vient répondre. Toutefois, on ne méconnaîtra point que l'indifférence en apparence la plus invincible cache souvent un mépris, un dégoût sans mesure à l'égard de tous les contacts de surface qui suffisent à la plupart des hommes, l'exigence brûlante d'un don de soi qui ne trouve point à s'employer et dans laquelle l'être ne cesse de se consumer.

Mais si la solitude de l'indifférence est semblable à un désert, elle ne nous resserre pas, elle ne nous contracte pas aussi douloureusement sur nous-même que cette autre forme de solitude qui suit le mouvement par lequel tout notre être se portait vers autrui et se voit repoussé. Seulement, tandis que la véritable indifférence est toujours sans remède, ici, au contraire, on peut distinguer des degrés. Celui qui me repousse ne m'ignore point ; il ne fait pas de moi un pur objet ; il peut me reconnaître une vocation qui m'est propre, qui ne rencontre pas la sienne, bien qu'elles trouvent place toutes deux dans le vaste monde. Quand je sens en lui de l'hostilité, il est, sans qu'il y paraisse, déjà plus proche de moi ; il prend intérêt à ma propre vie qu'il ne semble vouloir anéantir que parce qu'il a peur de ne pouvoir l'infléchir et la réformer ; il est déjà solidaire de moi ; et, dans la lutte qu'il entreprend contre moi, il commence toujours par m'embrasser. Enfin il ne faut pas oublier que, même dans les communications les plus réelles et les plus profondes, les choses ne vont jamais aussi simplement qu'on l'imagine : il y a toujours en elles de la timidité, de la pudeur ; on craint toujours d'y voir la sincérité menacée ou la volonté surprise ; le consentement est toujours au bord du refus et la séparation des individus subsiste au coeur même de l'union par laquelle ils la surpassent.

IV. — La solitude de l'impuissance et du malheur.

Mais il suffit que les autres êtres possèdent comme moi une intimité qui leur est propre pour que, dès que la moindre ouverture m'est donnée sur elle, elle me paraisse si différente de la mienne que l'espoir de rompre ma solitude se change en une déception qui la rend plus amère. Chacun se découvre lui-même comme un individu distinct de tous les autres : dans le monde intérieur, il n'y a rien qui puisse être emprunté ni prêté ; il n'y a pas de territoire banal dont l'usage puisse être commun à plusieurs. Chacun est contraint de mener une existence qui n'est qu'à lui, dont toute la valeur provient de ce qu'elle est sienne et par conséquent unique, et qui, dans son originalité la plus exquise, ne peut être assimilée ni comprise par personne. Il n'y a rien dans ma conscience qui puisse y faire vivre l'état d'un autre. Nous en avons tous le sentiment le plus vif ; et lorsque nous atteignons ce réduit inviolable de l'individualité, nous sommes toujours prêts à dire à notre ami le plus fidèle : « Ici, vous ne pouvez plus me comprendre. » Les mots mêmes du vocabulaire commun par lesquels nous cherchons à traduire nos mouvements les plus secrets ont pour nous une résonance qu'ils ne prendront jamais pour un autre. Il existe en chaque être une réalité ultime qui ne comporte

aucune mesure commune. De là d'abord le sentiment que notre solitude est irrémédiable. Car il y a une essence irréductible de l'individualité qui ne pourra jamais être fondue. En l'abdiquant, en cherchant à l'aplanir, on substitue une communication superficielle et anonyme à une communion vivante et personnelle ; il faut qu'elle soit présente et respectée et non pas effacée et oubliée pour que les relations entre deux êtres acquièrent une véritable profondeur. Nous invoquons toujours la nature inviolable de l'individualité pour mieux gémir sur une solitude que nous n'avons pas la force de surmonter : mais il ne faut pas mépriser son secret, ni accepter de le laisser forcer. La pudeur en est la protection la plus délicate : et dans les moments où l'entente entre deux êtres est la plus parfaite, la pudeur s'aiguise au lieu de se perdre.

Mais en présence d'un être radicalement différent de nous, la douleur de la solitude où nous nous sentons refoulé n'est encore que du premier degré. En réalité, cette douleur est toujours proportionnelle à l'espoir que nous avons de rencontrer un autre être avec lequel nous pensions pouvoir nous unir. Qu'il ne montre avec nous aucun point de contact, nous le quittons avec le sentiment de ne l'avoir jamais trouvé. Il arrive parfois, au contraire, qu'un rapprochement et même un échange ait commencé à s'établir entre lui et nous. Or tout à coup, dans des réactions imperceptibles, nous mesurons l'abîme qui nous sépare de lui ; nous éprouvons alors une blessure qui est difficile à guérir. Car nous savons bien que le fond même de l'être se révèle dans ces détails insignifiants d'autant plus graves qu'ils échappent à son regard, et qui accusent un dissentiment absolu dans l'appréciation des valeurs ; un coup involontaire porté à cette partie vive de la conscience où réside toute notre délicatesse.

Faut-il accepter maintenant cette affirmation si commune que c'est la douleur seule qui nous donne la véritable expérience de la solitude ? On ne nie point que l'on souffre seul, ni même que la commisération d'autrui, par l'impuissance même dont elle témoigne, n'aggrave encore cette solitude. Tout à l'heure ma conscience était tendue vers vous, tout entière ouverte et accueillante ; la moindre souffrance qui tout à coup vient m'atteindre, le moindre souvenir d'une souffrance ancienne me replie aussitôt sur moi-même et détournent de vous mon attention et mon intérêt. Ainsi, mieux que tout effort de réflexion, la douleur produit un recueillement de l'être sur soi : car la souffrance est une limitation qui lui donne conscience de ses limites et l'enferme étroitement en elles. On peut dire d'elle également qu'elle rend impossible tout divertissement, s'il est vrai qu'elle accapare toute notre attention, et qu'elle est un divertissement absolu, s'il est vrai qu'elle la paralyse et qu'elle la rend indisponible. D'où l'on peut conclure que notre puissance de solitude et notre puissance de souffrance croissent parallèlement.

Cependant la douleur physique ne nous révèle que la solitude de notre corps. C'est la douleur morale qui nous rend sensibles tous les points vitaux de notre âme ; et la qualité de cette douleur traduit la qualité de la conscience qui l'éprouve. Mais que faut-il entendre par douleur morale, sinon la douleur que nous éprouvons au contact des autres êtres ? N'est-elle pas toujours d'autant plus

profonde que nos relations avec eux avaient plus de confiance et d'intimité ? N'est-elle pas toujours l'expression d'une communication illusoire, arrêtée ou brisée ? Ainsi elle crée en nous une forme de solitude qui est pour ainsi dire du second degré : car la séparation, cette fois, est en même temps évidente et impossible. Je souffre par vous, c'est-à-dire de ne pouvoir me détacher de vous, alors pourtant que les sentiments que j'éprouve et la souffrance même qui les accompagne me laissent tout seul en présence de moi-même et ne créent aucun passage entre moi et vous.

Mais la solitude la plus affreuse est celle qui nous reste au terme de ces fausses communications auxquelles nous nous sommes abandonnés pendant longtemps, dans lesquelles le doute s'est introduit et dont nous percevons un jour l'inanité. Il arrive qu'un autre être dans lequel nous mettions notre confiance se servait de nous par intérêt ou par jeu. Il nous livrait, il est vrai, une partie de son intimité et nous lui ouvrons aussi la nôtre. Il ne poursuivait pas toujours une fin égoïste ; mais, quelle que fût sa noblesse, c'était une fin qui lui était propre et dont nous étions l'instrument. Nous ne pouvons pas faire une semblable découverte sans éprouver un sentiment de terreur ; car nous ne voulons point être une chose dont un autre dispose, une pierre dans un édifice étranger. Chaque être est un premier commencement : il possède une initiative qui lui est propre, qui a une valeur absolue et qui le met directement en rapport avec Dieu. Pour que cette initiative soit respectée, il faut qu'elle ne soit jamais subordonnée à une autre : alors seulement peuvent exister des rapports de personne à personne. Mais ces rapports sont très périlleux ; ils risquent toujours d'être pervertis : et ils le sont dès que la liberté sent peser sur elle la plus imperceptible contrainte. Alors je me sens devenir chose. Comment, dans de telles conditions, la communication ne s'écroulerait-elle pas ? Comment, dans ce naufrage intérieur, la partie vivante de moi-même trouverait-elle le port et le salut ailleurs que dans cette solitude qu'elle avait cru quitter et qui est, maintenant son unique refuge ?

V. — La solitude du libre arbitre.

Pourtant, le coeur le plus profond de la solitude ne réside ni dans l'existence subjective, ni dans l'indifférence des autres êtres, ni dans l'intervalle qui m'en sépare, ni dans la douleur même que j'éprouve par eux ; elle est dans l'initiative même qu'il m'appartient d'exercer, dans la décision qu'il dépend de moi de prendre, dans la possibilité qui m'est laissée à chaque instant de faire un acte d'acceptation ou de refus, dans l'obligation où je suis de m'engager moi-même tout entier dans chacune des démarches de ma vie. Je puis demander tous les secours, ceux de l'expérience, de la raison ou de l'amitié : il faut toujours qu'à un certain moment, même dans les plus petites choses, je fasse un choix qui est le mien et dans lequel c'est mon être propre qui s'affirme et se fixe. *La solitude, c'est le libre arbitre.* Car c'est lui qui me donne la responsabilité métaphysique de moi-même.

Mais il est facile de voir que ce qui donne à l'acte libre un tel caractère de gravité, c'est que, s'il est accompli dans la solitude, il me contraint précisément, à la rompre. Il ne suffit pas de dire que c'est par lui que le moi se constitue ; car nous savons bien qu'il ne peut pas être si intérieur à nous-même qu'il n'ait sur les autres êtres et sur l'univers tout entier une répercussion imprévisible qui effraie et paralyse les consciences les plus délicates. Mais il suffit d'apercevoir que cet acte que je vais faire, l'univers l'attend et que personne ne peut le faire à ma place, pour que tout à coup l'idée de ma vocation se révèle à moi ; et c'est la vocation qui fait de la liberté possible une liberté réelle et qui réconcilie la solitude où l'acte prend naissance avec la société vivante qu'il lui appartient de créer. Ici, chacun de nous est seul parce qu'il est un premier commencement, une puissance créatrice, une faculté d'opter entre le oui et le non qu'il ne peut point résigner sans disparaître ; et chacun de nous cesse d'être seul, car agir, c'est dépasser ses propres limites, c'est déjà donner quelque chose de soi et accepter de recevoir une réponse à laquelle il est impossible de se dérober.

La solitude de l'être individuel qui se croit isolé dans le monde et incapable de se soutenir engendre en lui un sentiment qui est précisément celui qu'on nomme la *détresse*. Mais la valeur de l'individu ne doit pas être contestée : car il est toujours unique au monde, seul à porter le poids et la responsabilité de sa destinée. Seulement, il ne peut y réussir que s'il la convertit en vocation, c'est-à-dire s'il se considère, non pas comme un Tout, mais comme un membre du Tout, à l'intérieur duquel il puise ses ressources et à la formation duquel il accepte de coopérer. La solitude commence par nous séparer, mais d'un univers qui était extérieur par rapport à nous et qui risquait lui-même de nous accaparer et de nous divertir ; elle nous découvre d'abord l'intériorité du moi individuel : et elle produit à ce moment-là cette crise d'anxiété de l'être qui se croit abandonné. Mais il a fallu qu'il se replie sur soi pour se trouver lui-même ; c'est maintenant seulement qu'il peut espérer trouver les autres. Il ne s'est séparé que d'un monde d'apparences qui le séparait de lui-même et de tous. Il pénètre dans un monde qui d'abord n'est qu'à lui, mais qui s'ouvre peu à peu devant son regard, dans lequel les autres êtres ont accès comme lui, où il commence à les découvrir et à communier avec eux.

Telle est cette intériorité universelle qui est à la fois la perfection de la solitude et son abolition, que les plus grands seuls sont capables de connaître, qu'ils ont toujours peur de perdre, qui n'est jamais à leurs yeux assez complète et qui leur donne toujours, quand ils la retrouvent, une surabondance de lumière et de joie. Non seulement ils réalisent déjà en elle une sorte de société spirituelle avec tous les êtres qui sont dans le monde ; mais, dès qu'ils reviennent parmi les hommes, ils trouvent assez de force pour les retirer eux aussi à leur égoïsme et à leur séparation et pour leur découvrir une solitude invisible qui leur est commune et dans laquelle ils peuvent enfin se rapprocher et s'unir. Je ne puis pas penser un autre être semblable à moi, c'est-à-dire solitaire et misérable, sans faire tomber les barrières qui nous séparent, sans créer entre lui et moi une sorte de fraternité du malheur. Mais je ne m'aperçois pas toujours que cette fraternité même dissipe le

malheur qui l'a fait naître : penser une solitude qui n'est pas la sienne, c'est quitter la sienne, c'est pénétrer l'autre, c'est découvrir un monde qui est un *Soi universel* où chacun trouve le fondement de son propre soi et du soi de tous les autres.

On peut dire par conséquent qu'il existe deux sortes de solitude : une solitude du moi individuel qui ne doit pas être abandonnée parce qu'elle est la défense des prérogatives de l'être secret contre la vulgarité d'un univers apparent et public, mais qui produit le désespoir si elle ne se dépasse pas vers le dedans et si elle ne découvre pas cette solitude universelle de l'esprit qui permettra à l'individu de s'enrichir lui-même indéfiniment et de communiquer avec tous les autres individus en les invitant à leur tour au même dépassement. Sous ces deux formes, en tant que pudeur anxieuse de l'individu qui se sait unique au monde, et en tant que démarche spirituelle par laquelle je me sépare du monde pour m'unir à Dieu, la solitude doit être maintenue comme la condition même de notre salut intérieur. Mais peut-on jamais craindre qu'elle soit menacée ? Villiers de l' Isle-Adam disait : « Il y aura toujours de la solitude pour ceux qui en seront dignes » ; c'est que la solitude de chacun est justement celle qu'il mérite.

*

* *

II

L'UNION

I. — La conscience ouverte.

C'est la conscience, du moins en apparence, qui fait de chaque individu un être invisible et solitaire : car elle est repliement sur soi et parfaite clôture. Au contraire, il semble que mon corps porte témoignage pour moi ; il est la figure de mon être qui est livrée aux autres êtres ; il leur montre ce que je suis ; c'est lui qui, par la parole et par l'action, me permet de les atteindre et de faire société avec eux. C'est en lui qu'il faut chercher les signes imparfaits de cette réalité secrète que je porte en moi, qui est moi, et par laquelle j'échappe au regard le plus aigu.

Pourtant il est vrai de dire aussi que ce corps qui fait partie du monde, et qui donne aux autres êtres le spectacle de ce que je suis, est en même temps ce qui m'enferme en moi et qui m'individualise ; au lieu que la conscience, qui tout à l'heure paraissait si close, cherche toujours à dépasser les limites qu'il lui impose afin d'envelopper en elle la totalité du monde. C'est mon corps qui est seul. C'est lui qui fait de moi un individu. C'est lui qui recrée perpétuellement cette forme de solitude dans laquelle je me complais et qui est l'égoïsme, tandis que le propre de la conscience est d'en souffrir et de faire sans cesse effort pour la rompre. C'est par mes attaches avec mon corps que se forme en moi cette sensibilité individuelle que l'on ne pourrait pas comprendre sans lui, dans laquelle nul autre que moi ne peut pénétrer et qui donne aussi à toutes les démarches de la pensée et du vouloir un écho inimitable que je suis seul à percevoir. Et il faut admirer que le même corps qui, par sa surface, est à peine mien et appartient aux autres plutôt qu'à moi possède pourtant une palpitation intime et mystérieuse sans laquelle on ne voit pas comment les actes les plus profonds de la conscience pourraient encore m'être attribués et même me concerner.

Le corps opprime sans doute la conscience, mais comme tout instrument qui contraint l'activité et dont elle ne réussit pas pourtant à se passer. Et il est lui-même un instrument vivant qui symbolise déjà l'activité qu'il est destiné à servir. Car il ne suffit pas de dire que le corps est tout entier visible, mais par son aspect le plus extérieur, et tout entier secret, mais par ses réactions les plus intimes ; on peut encore observer en lui une double tendance à se replier sur soi, comme on le voit dans la souffrance, ou à s'élancer vers le monde, comme on le voit dans les moindres mouvements de la main et du regard. Considérons seulement le regard qui est déjà une victoire du corps sur ses propres limites, une sortie de soi par laquelle c'est le monde et non plus le corps qui devient mon horizon : ce monde que je tiens sous mon regard, c'est le même monde que les autres êtres

contemplant ; il est formé des mêmes objets sur lesquels tous les regards se croisent et communiquent.

Mais cette comparaison est singulièrement instructive. Ce n'est pas vainement que nous parlons d'une lumière qui éclaire la conscience. Car nous savons bien que le propre de cette lumière, c'est de permettre au moi de découvrir le non-moi et, par conséquent, de s'ouvrir sans cesse davantage à la connaissance d'une réalité qui est livrée à tous. Dès lors, si c'est le rôle de la matière de séparer les êtres les uns des autres, le rôle de la conscience, c'est de les unir en faisant de cet obstacle même le moyen de leur union ; son essence propre est de pouvoir pénétrer partout. C'est elle déjà qui crée autour du corps cet espace lumineux dans lequel s'engagent à la fois le regard, le mouvement et le désir. Dans cet espace, tous les êtres sont situés comme nous ; autour de chacun d'eux se forme un cercle de clarté dont l'ampleur est mesurée par la puissance même de sa pensée et la pureté de son intention. Tous ces cercles se croisent : ils possèdent certaines zones communes qui figurent, pour ainsi dire, les moyens dont disposent les différentes consciences pour entrer en rapport entre elles et certaines zones propres à chacun et qui témoignent de l'irréductibilité de chaque conscience particulière. Ainsi c'est la conscience qui permet au moi de se quitter et de communiquer avec un autre moi par l'intermédiaire d'une réalité qu'ils perçoivent tous les deux, mais qui n'appartient en propre à aucun d'eux : les objets qui remplissent l'espace, les souvenirs qui peuplent le temps, les idées qui habitent l'intelligence, forment entre tous les êtres les véhicules d'une communication vivante qui doit toujours être refaite et demeure toujours en péril. Elle oblige chacun d'eux à une prise de possession personnelle de l'objet, du souvenir et de l'idée, qui ne coïncide jamais exactement avec celle d'un autre et doit être confrontée avec elle pour s'éprouver, se préciser et s'enrichir indéfiniment.

II. — La sortie de soi.

Pourtant, ce ne sont là que des moyens que les consciences utilisent quand elles cherchent à vaincre leur solitude et à s'interpénétrer. Mais y parviennent-elles vraiment ? Et chacune d'elles peut-elle faire rien de plus que de reconstruire par analogie, avec ses ressources personnelles, ce qui se passe dans l'autre ? Pénètre-t-elle vraiment au cœur de cette solitude étrangère pour communier avec elle et par conséquent l'abolir ?

Il est indiscutable que c'est là le vœu le plus profond de notre être spirituel. La puissance que nous exerçons sur les choses n'est jamais capable de nous satisfaire à elle seule ; mais le moindre contact que nous éprouvons réellement avec la vie intime d'un autre être suffit immédiatement à nous émouvoir. C'est là en effet que notre destinée s'engage, engageant indivisiblement celle d'autrui dont elle ne peut se dissocier et fixant avec celle-ci ses relations éternelles selon son degré d'égoïsme ou d'amour. En présence d'une telle fin, la joie que peut nous

donner la connaissance ou la possession des choses matérielles paraît singulièrement frivole. Ici, par contre, le monde des phénomènes est traversé et l'essence même du réel nous devient tout à coup présente dans une révélation qui est en même temps une création. Aussi longtemps que nous demeurons dans la solitude, nous pouvons craindre que l'univers soit un bloc sur lequel nous n'avons pas de prise ; mais qu'une communion s'établisse entre nous et un autre être et l'univers devient une immense intériorité qui nous est tout à coup ouverte et dans laquelle nous ne cessons jamais de faire de nouveaux progrès. Ainsi s'explique que le propre de la conscience, ce soit d'être emportée par un mouvement infini, ce qui ne peut prendre pour elle un sens concret et vivant que si elle trouve partout de nouveaux motifs d'aimer, c'est-à-dire si elle rencontre toujours sur son chemin d'autres consciences qui la fécondent à la fois et la multiplient.

Car l'impossibilité où nous sommes de nous suffire ne vient pas, comme on le croit, de ce sentiment de notre limitation qui fait que nous cherchons à dépasser sans cesse nos propres bornes, comme si nous voulions nous accroître indéfiniment et chercher enfin à nous égaler nous-même avec le Tout dans lequel nous sommes appelés à vivre. Ce n'est pas en engloutissant le Tout dans sa propre nature que l'être parviendra à rompre sa solitude. Et Dieu lui-même, hors de qui aucun être ne subsiste, et qui donne à chacun d'eux la force même qui l'anime, ne peut être regardé comme le seul être qui se suffise à lui-même que parce qu'il appelle sans cesse à l'existence une infinité d'autres êtres auxquels il livre en partage la totalité de son essence et avec lesquels il forme une société réelle dans laquelle il n'y a plus de différence entre disposer d'un pouvoir et le mettre en oeuvre, recevoir un don et le rendre.

Il y a donc un préjugé évident dans ces mouvements de la cupidité et de l'ambition par lesquels nous cherchons à accroître sans cesse notre empire sur les choses ou à dilater indéfiniment la richesse de notre conscience séparée. La solitude est même d'autant plus difficile à porter que l'être jouit de plus de ressources qui lui appartiennent en propre et qu'il ne lui manque aucun des objets auxquels s'attache habituellement le désir. Quand la conscience ne trouve plus rien à désirer, elle éprouve la satiété et le mépris à l'égard de tous les biens qu'elle possède ; elle se sent plus séparée d'eux maintenant qu'elle en dispose que lorsqu'elle en était privée. Plus elle est comblée, plus elle éprouve son dénuement. C'est que nul être ne peut réaliser sa destinée en accaparant pour l'enfermer en soi toute la richesse du monde, mais seulement en sortant de soi pour produire hors de soi une action qui le délivre, pour trouver autour de soi d'autres êtres qui puissent lui faire accueil. Mon existence n'a de sens à mes propres yeux que si, au lieu de se sentir abandonnée à elle-même, elle découvre sa parenté avec d'autres existences auxquelles elle pourra s'unir et, grâce à cette union, retrouver le principe commun qui leur donne à toutes l'impulsion et la vie. Alors elle ne manquera plus de soutien ; elle ne sera plus séparée du monde par une barrière de ténèbres. Elle s'apercevra qu'elle est à la fois capable de comprendre et d'être comprise. Elle deviendra elle-même un moyen au service d'une fin qui la dépasse et à laquelle elle pourra se consacrer et se sacrifier.

Par conséquent, aucune communication avec autrui ne doit être méprisée. Lorsque deux hommes commencent à découvrir entre eux une pensée, une émotion ou une intention qui leur est commune, ils ne sentent pas seulement leur ressemblance fraternelle ; ils reconnaissent l'identité du principe qui les éclaire et de la fin à laquelle, sans s'en douter, ils collaboraient déjà. C'est Dieu qui leur montre tout à coup sa face : car lui seul peut être le témoin et le garant de leur union.

L'homme qui vit isolé au milieu des autres hommes poursuit une existence secrète qui échappe aux regards de tous et qui n'est qu'un rêve subjectif : dès lors, puisqu'il n'y a que lui qui puisse y pénétrer, il s'habitue naturellement à regarder le monde des choses que l'on peut voir et toucher comme le seul monde réel, bien que ce monde, qui est également donné à tous, soit pourtant étranger à chacun. Mais qu'une autre conscience nous donne le contact de sa présence, que son regard pénètre en nous et le nôtre en elle, alors la réalité des choses matérielles recule et s'efface ; le rêve que nous portions en nous acquiert tout à coup une extraordinaire consistance ; il n'est plus en nous seulement dès qu'un autre nous a montré qu'il pouvait y être reçu. Par une sorte de paradoxe, au lieu de nous refermer sur nous-même, il nous fait sortir de nous-même. Il devient le véritable monde où nous ne trouvons plus des objets qui nous résistent, mais des volontés qui nous répondent, où tout est à la fois transparent, actif et émouvant, où l'on ne peut plus percevoir que des significations qui se forment ou des intentions vivantes qui s'associent.

Aussi, aucune communication vraie, si timide soit-elle, n'est insuffisante. Elle abolit la possibilité même de ce mépris qui, dès qu'il naît et si imperceptible qu'il puisse être, nous refoule déjà dans la solitude. Car elle est toujours une ouverture sur un infini actuel que la conscience déjà pressent et qui ne cesse de nourrir son espérance et de renouveler son mouvement. Si elle est sincère, si elle se produit par le dedans et qu'elle ébranle le cœur même de la personne, elle est déjà un don total, un accès dans le seul monde qui soit réel et qui est un monde intérieur que les apparences manifestent, et non pas un monde extérieur qu'elles dissimulent.

III. — L'indépendance entre les êtres.

Ce qui a conduit en général les philosophes à penser que les consciences sont fermées les unes pour les autres, c'est cette croyance que je ne pourrais franchir l'intervalle qui me sépare d'un autre être que par la connaissance. Seulement, comme on l'a montré, bien souvent, il n'y a de connaissance que de l'objet, et par l'intermédiaire d'une idée, qui ne peut pas se confondre avec l'être même et qui, par conséquent, m'en éloigne décisivement, au moment même où précisément elle me le représente. On le sent bien quand on considère le regard par lequel un autre être cherche à me connaître. Il trahit souvent une curiosité indiscrete et même méchante plutôt qu'un désir de communiquer avec moi ; il me rejette parmi les

objets qu'il analyse afin de s'en emparer et de les dominer. Devant lui je ne pense qu'à me dérober ; il produit toujours en moi une blessure qui oblige ma conscience à se refermer.

Le tableau que font de l'homme tous les moralistes français n'est si cruel que parce qu'il est l'effet d'une lucidité purement intellectuelle par laquelle ils parviennent à démêler avec une étonnante précision ce que l'individu le moins affiné se cache à lui-même. Une telle attitude interdit la communication au lieu de la produire ; elle ne permet d'atteindre chez un autre être qu'un égoïsme séparé. Elle se réjouit de dévoiler les moyens secrets par lesquels il essaie de donner le change ; elle est incapable de saisir et refoule, au lieu de le susciter, l'élan par lequel chacun de nous tente toujours de le vaincre ou de le dépasser. Au contraire la communion met en présence les êtres eux-mêmes par une interpénétration de leur vie et non pas seulement de leur pensée. Mais on comprend sans peine qu'elle n'est pas possible si chacun se porte directement au-devant de l'autre au lieu de se tourner d'abord avec lui vers la source de leur commune inspiration.

Sans doute on n'a pas tout à fait tort de penser que je ne pourrais saisir la nature d'un autre être qu'en me changeant en lui, qu'en réalisant ainsi un commencement de métamorphose. Mais une telle idée ne doit pas être poussée trop loin ; car cette métamorphose est elle-même une oeuvre de l'imagination : elle m'aliène à moi-même au moment où je pense qu'elle m'unit à un autre. Toute véritable union laisse subsister l'indépendance entre les êtres : elle veut cette indépendance sans laquelle leur vocation personnelle et mutuelle serait perdue au lieu d'être fondée et justifiée. Il serait donc faux de penser que la communion entre les consciences abolit leur diversité. On pourrait dire plutôt qu'elle la pousse jusqu'au dernier point et lui donne sa véritable signification. Je ne me sens jamais plus moi-même que lorsque mon action s'accorde avec la vôtre, mais sans lui ressembler pourtant ni se confondre avec elle. C'est une erreur très grave de croire qu'en abdiquant cette originalité individuelle qui m'assigne dans le monde une mission unique, je parviendrai à me rapprocher de vous dans un domaine anonyme fait de répétitions et d'imitation. Pour être uni à vous, pour vous comprendre, pour vous aider, il faut que je sente que votre vie vous appartient, qu'elle ne double point la mienne, qu'elle se détache en un autre point sur le tronc commun de l'existence, mais qu'elle est parcourue par la même sève.

De plus, je ne pourrais communiquer avec vous par la connaissance que si la réalité qui est vous-même était déjà formée et, pour ainsi dire, achevée. Mais quand nous sommes l'un devant l'autre, les sentiments que nous éprouvons dépassent le pur désir de nous connaître. Il y a de vous à moi et de moi à vous une sorte d'appel mutuel, une double interrogation sur la signification de la vie, l'espoir d'une révélation réciproque qui va nous être donnée, l'attente d'un secours miraculeux que nous allons nous offrir l'un à l'autre. Dans les relations les plus sincères et les plus profondes, il subsiste toujours, il est vrai, une hésitation, une défiance, qui ne vont point sans l'arrière-pensée qu'elles pourront être démenties. C'est dire que si la création d'un être, c'est la possibilité qui lui a été donnée de se créer lui-même, chacun de nous sent bien qu'il ne peut se créer

qu'avec la collaboration de tous les êtres qui sont mis sur son chemin. Il n'y a de communion que dans l'exercice d'une activité à la fois personnelle et commune. Toute communion est une co-crédation de soi et d'autrui indivisiblement par autrui et par soi.

IV. — La réalisation réciproque.

Ainsi, les différentes consciences parviennent, grâce à une sorte d'entremise mutuelle, à reconnaître en chacune d'elles une infinité de puissances non exercées. Car nulle puissance qui est en nous ne peut se révéler à nous si elle n'est ébranlée par une sollicitation extérieure. Et même on peut dire qu'elle cherche non point, comme on le croit, à s'abolir dans la possession d'une fin qui la comble, mais à ressusciter sans cesse dans le contact d'une présence qui l'arrache au monde de la virtualité pure. Or, si tout objet joue ce rôle à l'égard de la faculté de connaître et d'agir, que dire d'une autre personne dont la seule rencontre, dès que je réussis à dépasser les apparences corporelles, suffit déjà à m'émouvoir ? Il arrive, il est vrai, qu'elle fasse naître en moi tous les tourments de l'amour-propre et de la jalousie si je me compare à elle dans ce que nous possédons l'un et l'autre ; mais elle doit engendrer des promesses infinies de force et de joie, si je songe à cette inévitable solidarité qui astreint tous les êtres à former eux-mêmes leurs destinées par les dons qu'ils reçoivent et par ceux qu'ils font. Il n'y a en moi (quand je suis seul) qu'un faisceau de puissances dont j'oublie souvent que, pour s'exercer, elles ont besoin d'une invitation et d'un secours. Être solitaire, c'est être incapable de les mettre en jeu parce qu'elles ne reçoivent aucun appel. Or cet appel, elles ne peuvent le recevoir que d'un autre être ; et je ne puis y répondre sans qu'il se produise entre cet être et moi une communion qui, au lieu de limiter notre indépendance, l'épanouit dans une collaboration consentie et aimée. Et elle se réalise peut-être sous sa forme la plus spirituelle et la plus pure lorsque la présence sensible ne nous est plus donnée, comme dans la mort, ou ne nous a jamais été donnée, comme dans certaines lectures où le sentiment de séparation que le corps contribue toujours à maintenir entre les êtres les plus unis semble aboli.

Ainsi tous les êtres ont une destinée à réaliser ; en chacun d'eux on trouve les mêmes puissances, bien qu'inégalement développées. La beauté du monde, l'unité admirable qui règne en lui, viennent précisément de ce que chaque individu est pour tous ceux qu'il rencontre un médiateur. C'est pour cela qu'en face de tout être qui est devant moi je suis toujours dans une attitude d'attente et de demande, anxieux d'ailleurs de devoir répondre à l'attente et à la demande qu'en lui déjà je fais naître. C'est bien là déjà dépasser la solitude. Non point qu'elle puisse jamais être définitivement surmontée : car il faut que je puisse à chaque instant la vaincre et y retomber. Et toute communion consiste bien dans deux solitudes unies. Mais la confiance qu'un autre me témoigne m'oblige à m'élever au-dessus de moi-même pour ne pas la tromper. Le sentiment que chacun de nous peut apporter à

l'autre un bienfait qu'il n'ose pas lui refuser est la cause de notre mutuel développement. Les individus cessent d'être séparés dès qu'ils ont perçu cette loi fondamentale de la conscience : c'est que nous sommes voués à la solitude dès que nous sommes réduits à l'état de puissances pures, mais que ces puissances, nous ne pouvons les exercer que les uns par les autres.

Le problème de la communion engage celui de la conscience tout entière. Ce qui a donné naissance à cette croyance que la conscience reste toujours cloîtrée en elle-même, c'est que l'on définit la conscience comme le simple pouvoir de connaître les choses par des idées ; dès lors, on comprend bien que, quel que soit le volume d'idées qu'elle est capable de contenir, ces idées resteront siennes et elle ne sortira jamais de sa propre sphère. Mais déjà, à parler strictement, ce n'est pas l'idée qui est nôtre, c'est seulement la pensée que nous en avons ; et par elle chaque conscience participe à un monde qui est commun à toutes, à l'intérieur duquel on peut distinguer une infinité de perspectives particulières, mais qui convergent. Ainsi l'intelligence ouvre devant tous les êtres un champ infini où se découvrent et se ramifient sans cesse de nouvelles voies de communication qui les invitent à se rapprocher et à s'unir.

Mais de plus, dans l'acte par lequel je pense ma propre solitude, je la dépasse. En circonscrivant mon être propre, je me place dans un être incirconscrit ; mais je vous y place aussi. Ainsi ma conscience individuelle et la vôtre empruntent la même lumière à une conscience universelle qui est le milieu commun où elles poursuivent leur vie propre, où elles se séparent et où elles s'unissent : c'est en lui que je pense mes limites et les vôtres et que nous pouvons les dépasser tous les deux.

Mais une telle communication ne suffit pas à créer entre deux êtres une communion véritable : celle-ci en effet ne peut résider que dans la volonté. Car la volonté cherche l'être derrière l'idée, et ne se sert jamais de l'idée que comme moyen. On ne peut pas nier d'elle qu'elle soit une sortie de soi : dans sa forme la plus haute elle est création, c'est-à-dire générosité pure. Mais le seul terme qui soit digne d'elle, c'est une autre volonté qui, dès qu'elle se délivre à son tour de l'égoïsme, communique avec la première dans l'exercice d'une activité qui a la même source et la même fin, qui est à la fois personnelle et réciproque et qui donne toujours à la conscience cet élan intérieur que nous nommons amitié ou amour. Chaque conscience ne cesse d'osciller entre l'égoïsme et l'amour : mais le premier la referme sur sa misère et non point sur sa richesse tandis que le second la délivre de toute propriété particulière pour lui donner la possession d'un bien infini dont il lui est impossible de jouir sans le partager.

C'est pour cela que la communion, dès qu'elle s'établit, possède une valeur par elle-même qu'elle ne tient nullement de la valeur propre des individus qui communient. Il faut même dire le contraire : à savoir que chaque individu reçoit la valeur qui lui est propre de la communion même à laquelle il accepte de s'ouvrir. Et c'est celui qui en apparence donne le plus qui reçoit le plus : car il n'y a pas pour la conscience de grâce plus parfaite que celle qui la met en état d'agir,

c'est-à-dire de donner. Ainsi, quand je suis le plus proche de vous, je sens votre être qui naît en moi, mais qui s'épanouit en vous ; et il n'y a pas de communion plus étroite que celle qui, au même moment, vous donne le même sentiment à mon égard.

V. — Le dépouillement de l'individuel.

Être capable de communier avec les autres êtres, c'est s'être réduit à une activité parfaitement nue et dépouillée qui, en nous arrachant toujours à nous-même, nous donne accès dans cette totalité du réel dont l'existence individuelle nous avait d'abord séparés. C'est retrouver en soi la source profonde de la vie et la faire retrouver aux autres. C'est avoir renoncé à tout ce qui nous séparait d'eux, c'est-à-dire à tous les objets privilégiés de notre attachement, à tous les avantages matériels ou individuels, à toutes les émotions trop délicates où notre amour-propre pouvait se complaire. Ce ne sont là que des choses ou des états qui nous enchaînent quand il s'agit de nous libérer. Aussi le corps qui nous appartient plus étroitement qu'aucune autre chose au monde, et qui n'appartient jamais qu'à nous, est-il le principe suprême de toute fermeture, de toute séparation et de toute solitude : tel est du moins son rôle chez tous ceux qui en font l'objet et non le véhicule de leur attention et de leur amour. Mais il faut aller plus loin : car nous savons bien que nous ne parviendrons jamais à communier avec un être qui réserve et garde pour lui la moindre parcelle du réel. Non point que nous lui demandions de la mettre en commun avec nous ; car c'est de lui et non pas d'elle que nous avons besoin. Et nous ne pouvons l'atteindre que s'il s'offre à nous tel qu'il est, c'est-à-dire sans intérêt et sans passé, prêt à chaque instant à se sacrifier tout entier pour renaître tout entier.

Ainsi tout homme qui prétend encore garder quelque chose pour lui seul se forge à lui-même sa propre solitude. Mais il faut être détaché de tout, et par conséquent connaître cette extrémité de la pauvreté où l'on détourne le regard de soi afin de l'ouvrir sur la totalité du monde avec un cœur entièrement pur et des mains parfaitement libres, pour connaître cette extrémité de la richesse qui nous permet à chaque instant, en abolissant en nous toute arrière-pensée, d'entrer réellement en société avec tous les êtres que Dieu met sur notre chemin.

Le secret de chaque être empêche qu'il devienne jamais un objet ; mais l'univers tout entier n'est qu'un secret immense, dans lequel notre secret propre nous fait entrer. Ainsi on pourrait dire que les hommes demeurent séparés dans la mesure même où, en se repliant sur eux-mêmes, ils ne trouvent de contact qu'avec la partie individuelle de leur être propre, c'est-à-dire avec les frissons de leur corps et de leur amour-propre ; mais si ce repliement devient plus profond, on voit ces frissons s'apaiser, l'intervalle qui opposait ces deux êtres se combler et une communion se produire entre eux, fondée sur la présence reconnue et vécue d'un principe identique qui les soutient et qui les anime.

L'amitié avec tout ce qui vit est à la fois le devoir de chaque être et son être même. C'est Dieu même qui lui devient présent et qui lui découvre, avec le principe qui le fait vivre, la fin qui suscite son activité et l'oblige sans cesse à se dépasser.

*

* *

III

L'INFLUENCE

I. — La présence toute pure.

Il arrive très souvent que l'on pense rencontrer une communion entre les êtres, là où il s'agit seulement d'une influence mutuelle qu'ils subissent. Mais l'influence peut être le contraire de la communion. Elle peut asservir les êtres l'un à l'autre, au lieu de les délivrer de leurs limites et de leur permettre de les dépasser. On dira sans doute que c'est lorsqu'elle y parvient qu'elle atteint aussi sa forme la plus parfaite : alors en effet elle ne fait plus qu'un avec la communion. C'est là, pour ainsi dire, le sommet de l'influence, dont il faut savoir distinguer ses formes inférieures qui risquent de donner le change sur elle et d'empêcher la communion, au lieu de la produire.

Le mot influence, qui est d'un usage si courant, a pourtant une résonance mystérieuse et presque mystique. On n'avoue pas facilement l'influence que l'on subit ni celle que l'on exerce, bien que l'on soit parfois reconnaissant de la première et orgueilleux de la seconde : c'est qu'il semble que, dans l'influence, il y ait toujours une sorte d'atteinte à l'indépendance de la personne, et, par conséquent, une victime et un coupable. Pour les Anciens, l'influence désignait l'action que les astres exercent sur notre vie ; il n'était possible ni de la définir, ni d'y échapper ; elle fixait le sens de notre destinée. Cependant les astres n'étaient là que pour tenir la place des personnes ; et ils servaient à figurer le caractère à la fois obscur et irrésistible des influences qui émanent d'elles. L'influence n'est réelle que lorsqu'elle est ignorée à la fois de celui qui la possède et de celui qui la reçoit : à plus forte raison est-elle toujours involontaire. On ne peut pas l'expliquer par des raisons ; elle contredit les plus vraisemblables. Elle pénètre dans des régions cachées où on ne la reconnaît pas toujours ; et là où elle semble le plus visible, elle n'a parfois, aucune profondeur. Celui dont elle paraît rayonner ne fait souvent que réfléchir celle même qu'il a reçue. Elle est toujours fragile et elle craint une lumière trop vive : dès que l'on commence à en prendre conscience, on commence aussi à s'en délivrer.

En réalité, le problème de l'influence nous place en présence d'une sorte de contradiction dont on aperçoit bien l'origine. Car les influences les plus vraies nous découvrent à nous-même : loin de produire en nous le sentiment d'un assujettissement à un autre être, ou de nous inviter à l'imiter, elles nous délivrent tout à coup de toutes les contraintes et nous rendent la conscience de notre authentique originalité. Ainsi nous ne pouvons les reconnaître que pour les nier.

Ce ne sont pas toujours les hommes que nous admirons et que nous aimons le plus qui ont sur nous le plus d'influence. Mais l'événement le plus significatif pour la plupart d'entre nous a presque toujours été pourtant la rencontre d'un autre homme qui tout à coup a donné à notre vie une lumière nouvelle, en a changé l'orientation et le sens, lui a assuré un équilibre et, pour ainsi dire, une inflexion qu'elle n'avait pas su obtenir jusque-là. Il n'est pas nécessaire, pour que ce résultat soit atteint, que nous ayons vécu avec lui dans une longue familiarité : un contact très bref a pu nous suffire. Il arrive que nous puissions nommer l'être qui a su imposer ainsi à notre vie sa courbe décisive ; nous avons pu l'oublier. Certaines influences ressemblent à une imprégnation : elles sont d'autant plus décisives qu'elles sont plus insensibles. Nous serions surpris parfois si on nommait devant nous qui les exerce. Elles paraissent se confondre avec le jeu des forces naturelles. L'influence d'un livre, celle d'une personne morte dont nous avons gardé le souvenir et l'exemple ont souvent plus de perfection et de force que celle d'un vivant qui vit près de nous, dont le charme nous séduit et dont l'autorité nous entraîne. On aurait bien tort de ne voir dans l'influence qu'une sorte d'efficacité causale, produite par les paroles ou par les actions ; les paroles ou les actions n'en sont que les instruments et les signes. L'influence vraie est celle de la *présence toute pure* ; elle a une portée métaphysique ; c'est une découverte de son être propre au contact d'un autre être.

Dès que nous en prenons conscience, l'influence commence à se dissiper. Car elle nous détourne de nous-même et attire notre regard vers un être qui n'est pas nous et dont la vie semble nous envahir et se substituer à la nôtre. Alors nous entreprenons de nous défendre. Il est presque impossible de reconnaître l'influence que l'on subit sans en souffrir. Celui qui la recherche et qui l'aime la crée avec des forces qui lui appartiennent en propre ; celui qui la ratifie la juge, et par conséquent la domine. Mais celui qui soupçonne qu'elle agit sur lui, malgré lui, sent tout à coup sa conscience et sa liberté en péril ; il se révolte à la fois contre elle et contre sa propre faiblesse. Il a peur d'avoir abdiqué, d'avoir cédé à un autre cette existence dont il avait la responsabilité et la charge. C'est la conscience la plus vaste qui est la plus accueillante ; elle accomplit à l'égard de tous les êtres qu'elle rencontre sur son chemin un acte de confiance qui est déjà un don d'elle-même. Aussi court-elle toujours le risque de se laisser surprendre : elle croit parfois se donner quand elle s'est laissé ravir.

Les influences les plus pures et les plus bienfaisantes ne sont pas celles qui nous donnent le moins d'inquiétude : la facilité, la joie avec lesquelles nous leur cétons nous montrent au fond de nous-mêmes une sorte de passivité complaisante, une suggestion à laquelle nous sommes devenus dociles. C'est la présence d'un autre que nous découvrons quelquefois en nous au lieu de la nôtre propre. Nous ne pouvons abandonner à personne notre destinée et notre conduite. Il est beau qu'en apercevant la vocation d'autrui nous apercevions aussi la nôtre : mais toute activité d'imitation ou de substitution ruine l'âme qu'elle croit édifier. Aussi existe-t-il un drame de l'influence qui tantôt nous rend, tantôt nous retire à nous-mêmes ; tantôt s'empare de nous d'un seul coup, tantôt s'insinue en nous par

touches insensibles ; tantôt demeure ignorée sans nous asservir, tantôt pénètre dans la conscience et aussitôt la divise et la trouble.

II. — Le prestige.

Il y a donc des degrés différents de l'influence : au degré le plus bas, deux êtres sont en présence l'un de l'autre et ils agissent l'un sur l'autre par la partie purement individuelle de leur nature. L'un d'eux possède sur l'autre un *prestige* qui lui en impose. Le motif de ce prestige n'intervient pas ici et peut être le plus noble ou le plus vil : la seule chose qui compte, c'est un rapport entre des forces, qui fait qu'une activité plus intense, trouvant devant elle une activité plus faible et qui lui cède aisément, abolit son indépendance et l'entraîne à sa suite.

Dans le prestige individuel, l'influence est unilatérale ; elle se produit toujours dans le même sens : c'est toujours le même qui l'impose et le même qui la reçoit. Elle est tantôt ignorée et subie, tantôt acceptée et aimée. Elle est la marque d'une certaine puissance chez celui qui l'exerce, mais non point toujours d'une supériorité réelle. Car nous rencontrons tous les jours des êtres supérieurs à nous et qui n'ont sur nous aucune action, et d'autres êtres qui valent moins que nous et dont nous subissons le prestige sans parvenir à nous défendre. Le prestige suppose pourtant une certaine correspondance entre les êtres : seul peut s'y montrer sensible celui qui éprouve en lui un vide intérieur qu'un autre vient remplir, un appel auquel un autre répond, ou seulement l'éveil d'une certaine émulation admirative par laquelle il cherche à ressembler à l'objet qui l'a séduit. C'est là, en même temps qu'un témoignage d'humilité et qu'une défiance naturelle à l'égard de ses propres forces, un mouvement de la vanité et de l'amour-propre qui entreprennent de s'égaliser, au moins par l'apparence, à ce qui les surpasse.

Il y a plus : l'homme isolé hésite devant ses pensées les plus secrètes ; il n'ose point achever de les faire siennes. Il a besoin d'être rassuré sur elles, de trouver autour de lui quelqu'un qui les relève et qui ait le courage d'en assumer la responsabilité. Il n'y a pas d'homme dont la conscience n'ait été traversée de certaines clartés, de certains désirs dont il n'a point eu la hardiesse de prendre possession ; il lui fallait pour cela une sorte d'excès d'intimité avec soi dont il était incapable ; ce qui lui rendait tous ces états suspects. Mais le prestige d'un homme ou d'un auteur en renom va leur donner tout à coup une valeur inattendue qui flatte un moment son orgueil ; seulement, cette fascination matérielle ne le change pas profondément.

L'influence ne peut naître que quand nous rencontrons hors de nous non point l'image fidèle de ce que nous sommes, mais l'achèvement d'une tentative que nous commençons nous-même aussitôt d'ébaucher. Seulement, en reconnaissant qu'elle est achevée ailleurs, nous nous croyons souvent dispensé de l'achever pour notre propre compte. L'ébauche suffit à nous contenter ; nous sommes trop porté à la confondre avec l'oeuvre réelle que nous imitons maintenant par des

gestes vains dont l'origine n'est plus dans le vif de nous-même. Ainsi, notre accord même avec celui qui agit sur nous nous nuit au lieu de nous servir : à l'inverse de la communion, une telle influence, au lieu d'épanouir les tendances qui sont en nous, crée en nous un simulacre de notre être propre.

Dans le prestige, c'est toujours l'individu qui se montre. C'est toujours lui que l'on cherche. Aussi m'apparaît-il toujours comme exceptionnel et unique, différent de tous les autres et différent de moi ; les dépassant et me dépassant, réalisant sans effort tout ce que je désire et que j'aime et à l'égard de quoi je demeure moi-même impuissant, possédant toujours une richesse où je ne cesse de puiser et qui suscite et devance tous mes vœux. La qualité de ce qu'il nous apporte nous devient vite indifférente ; car nous nous sommes attaché à lui par ce qu'il est plutôt que par ce qu'il nous donne. Comment pourrait-on s'interroger encore pour savoir si ce qui vient de lui est un bien, puisque à nos yeux un bien n'est un bien que parce qu'il vient de lui ? Et il arrive bientôt que nous demeurions aveugle à l'égard de ses dispositions spirituelles les plus profondes qui n'éveillent en nous aucun élan capable d'y répondre. L'esprit critique est détruit : la conscience se fait un mérite de son effacement et de sa docilité. Pourtant elle ne peut point invoquer l'exemple de l'amour qui, lui aussi, mesure la valeur des dons par l'être même qui les donne, mais qui fonde la personne au lieu de l'abolir, et qui restitue toujours le centuple.

Le prestige intellectuel est celui qui produit sur nous la plus grande fascination. Il n'y a point d'émerveillement qui puisse surpasser l'apparition en nous d'une pensée qui n'est point issue de nous et qui pourtant devient nôtre, dès qu'un autre être parvient à la susciter en nous par la magie de la parole. Aussi est-il difficile de penser autrement que celui qui nous a appris à penser : chez les hommes les plus mûrs, on retrouve certaines formes de pensée qui leur ont été imposées par leur premier maître. Ici encore il est presque impossible d'avoir égard à la vérité indépendamment de celui qui l'enseigne : et l'adhérence de la vérité à la personne nous mène souvent à subir une autorité extérieure, au lieu de nous inviter à approfondir les raisons personnelles de notre propre consentement. Car nulle proposition ne peut avoir pour nous le même prix selon qu'elle est exprimée par la bouche d'un homme que nous admirons, ou par celle d'un indifférent. Et il est bien certain en effet que si la vérité n'est point un objet, si elle est vivante, elle est inséparable de la conscience même qui la pense et toujours accordée en valeur avec elle : ainsi les plus belles formules prennent l'aspect le plus trivial, et les plus communes une singulière noblesse selon la qualité d'âme de celui qui les profère. Mais il arrive que le prestige, en s'attachant à l'apparence de la personne plutôt qu'à la personne elle-même, nous cache la source personnelle d'où la vérité doit jaillir ; il la tarit en nous ; il ne laisse subsister qu'une forme qui nous éblouit et que nous nous contentons de reproduire.

III. — L'influence individuelle.

Beaucoup d'hommes regardent l'influence qu'ils exercent sur autrui comme le plus grand de tous leurs biens, comme un bien devant lequel pâlissent tous les autres, aussi bien ceux de la connaissance que ceux de la fortune : c'est là pour eux la condition même de l'activité et de la joie. C'est que ni notre action sur les choses, ni notre action sur les idées ne multiplient notre puissance autant que notre action sur les êtres. Ce désir d'intéresser les autres à ce que nous pensons et à ce que nous sentons et de les y faire participer peut dépendre de plusieurs motifs selon que nous cherchons dans leur approbation une confirmation de notre vie propre, ou un prolongement et un agrandissement de notre conscience individuelle, ou l'éveil d'un mouvement intérieur qui les délivre des obstacles qui les arrêtaient et permet à leur personnalité de s'épanouir. Et ces divers motifs s'associent toujours de quelque manière, comme on le voit chez le maître qui se réjouit d'avoir de nombreux disciples.

Mais il n'y a pas d'influence qui ne soit pleine de périls : il n'y a pas d'homme, même quand il cherche à donner à d'autres ce qu'il y a en lui de meilleur, qui soit absolument assuré de ne pas vouloir régner sur eux. Que dire de ceux qui détiennent la moindre parcelle d'autorité temporelle et qui s'en servent, souvent à leur insu, pour obtenir un assentiment dont il est trop facile de leur fournir l'apparence ? Les plus exigeants ne s'en contentent pas : ils réclament un don du cœur, qui est la seule chose au monde que l'on ne puisse pas réclamer. Les plus délicats tremblent devant l'influence qu'ils exercent, dès qu'ils commencent à la soupçonner : ils se mettent à douter de la valeur des biens auxquels ils sont le plus attachés, au moment où ils voient les autres les poursuivre en suivant leur exemple.

Quant à celui qui se prête complaisamment à l'influence, le plus souvent c'est pour se démettre d'une initiative qu'il n'a pas le courage d'exercer, pour trouver un autre être qui agira à sa place et assumera une responsabilité qu'il n'a pas lui-même la force de porter, pour sentir cette volupté d'être traversé par une force qui le surpasse et qui semble le relever, pour ainsi dire, au-dessus de lui-même. Les uns recherchent une influence silencieuse et presque insensible, à laquelle ils puissent consentir avec humilité, innocence et douceur. Les autres ont besoin d'un ascendant plus impérieux et plus brutal qui force en eux toutes les résistances et les entraîne presque malgré eux. Le danger, c'est toujours de laisser chômer une activité intérieure dont on se défie, mais que l'on pense ranimer par une activité de substitution ; c'est de se rechercher encore soi-même à travers un autre ; c'est de tourner à la gloire de l'amour-propre l'imitation, qui ne peut être que matérielle, de certaines démarches qui n'ont point de place dans le train naturel de notre vie.

Le plus grave, c'est que cette imitation peut être spontanée et demeurer inaperçue ; alors elle donne une allure d'emprunt à tout notre être. Elle s'insinue dans les idées et dans les sentiments et produit une sorte d'admiration à l'égard de nous-même, d'autant plus facile à expliquer que ces états nous paraissent plus remarquables de ne point nous être tout à fait familiers. Dans le monde secret et mouvant de la conscience, quel trébuchet assez subtil nous permettra de discerner

ce que nous croyons éprouver de ce que nous éprouvons réellement ? En nous, nous ne percevons pas ce qui nous appartient de la manière la plus intime : c'est ce qui n'est pas tout à fait nôtre qui retient notre attention et qui capte notre intérêt. Mais ces sentiments imités auxquels nous avons cru pouvoir nous hausser n'ont pas toujours une longue durée et il arrive qu'une crise de sincérité suffise à les dissoudre.

Le propre du prestige, c'est de créer entre deux consciences un rapport de causalité comparable à celui qui régit le monde des corps. Mais la loi de causalité est inséparable de l'inertie ; elle n'intervient entre les âmes que lorsqu'elles commencent à se matérialiser. Les communications spirituelles sont d'un autre ordre : elles suscitent toujours l'initiative au lieu de l'abolir ; elles excluent la nécessité et se réduisent à un don toujours renaissant de lumière et d'amour.

IV. — L'influence inter-individuelle.

Quand l'influence, au lieu d'être un effet du prestige individuel, est réciproque et, pour ainsi dire, *inter-individuelle*, on la remarque moins : car elle est mêlée presque toujours de sympathie, d'amitié ou d'amour. Il semble qu'elle implique alors une entente et même un double consentement où l'égalité entre les êtres se rétablit, où il n'y a plus de place pour la force, ni pour la surprise. N'est-ce point supposer qu'il existe alors un accord réel entre deux consciences qui doit leur permettre de communiquer ? Chacune d'elles ne va-t-elle pas trouver dans l'autre un prolongement et un agrandissement d'elle-même ? Ainsi la seule influence qui soit réelle et profonde n'est-elle point celle qui est réciproque ?

On ne saurait nier qu'il n'y ait dans chaque être des moments d'inertie et de stérilité. Nous ne sommes pas toujours attentif aux désirs qui sont en nous, ni même aux objets qui sont devant nous ; et nous pouvons être absent à la fois au monde et à nous-même. La conscience est faible et toujours menacée ; elle a besoin de rencontrer autour d'elle d'autres consciences qui la réveillent, qui soient capables de ressusciter en elle ses mouvements les plus familiers, mais qui sont trop vite amortis. Ainsi, c'est l'état naturel de chaque conscience d'être sans cesse vis-à-vis de toutes les autres à la fois active et passive. N'est-ce point là le témoignage qu'une puissance identique les anime toutes, à laquelle elles cherchent à répondre dans une sorte d'émulation et de coopération ? Et par là, cette forme de l'influence ne réalise-t-elle pas une transition entre le prestige individuel et la communion dans le même idéal ?

Toutefois, il importe de se prémunir contre certains dangers qui lui appartiennent en propre ; car elle n'est souvent qu'une sorte de complaisance mutuelle des individus pour eux-mêmes, qui les resserre dans leurs propres limites en leur donnant l'illusion de les franchir. Nous croyons toujours qu'elle crée une communication réelle entre les consciences, par opposition au prestige qui ne produit qu'une action tout extérieure et qui détruit l'intimité ou nous empêche de

pénétrer jusqu'à elle. Mais il arrive que nous prenions pour un lien vivant entre deux consciences une double imitation par laquelle chacune d'elles se fortifie dans son sentiment propre et se rassure sur son indépendance. Quand l'influence est réciproque, nous ne craignons ni de l'exercer, ni de la subir ; et les méfaits opposés du prestige s'accumulent : il s'établit entre eux une sorte de compensation qui nous les dissimule. Même lorsque cette forme d'influence est l'expression d'une sympathie spontanée et instinctive, nous imaginons encore qu'elle résulte d'un choix, qu'il est possible de l'interrompre, qu'elle contient une acceptation volontaire par laquelle notre initiative s'engage en repoussant toute contrainte. Mais cela n'est pas toujours vrai : car tout désir qui se satisfait, toute habitude qui s'exerce produisent aussi dans la conscience les apparences de la liberté.

Bien plus, dans cette action mutuelle, c'est chaque individu, pris comme tel, qui jouit vis-à-vis de l'autre d'un privilège exceptionnel et indiscuté. Tous deux se recherchent, se plaisent à vivre l'un près de l'autre, à juger ensemble des mêmes choses, à se communiquer les sentiments qu'ils éprouvent. Ainsi, ils finissent par constituer une société fermée qui tend à se séparer de la société des autres hommes, au lieu de la servir. Elle obéit à des lois propres. Elle prend peu à peu une forme secrète, dans laquelle tous les rapports se changent en allusions, qui laissent entendre l'existence d'une communication évidente et tacite, sur laquelle il arrive qu'on se dupe parce qu'on néglige de la réaliser.

Il faut dire, par suite, que, si les deux êtres entre lesquels règne une influence mutuelle restent l'un en face de l'autre comme des individus purs, s'ils se laissent porter seulement par cette sympathie naturelle et facile qui les unit, s'ils ne cherchent point à se dépasser, s'ils se complaisent l'un dans l'autre, mais seulement pour agrandir et multiplier la complaisance que chacun d'eux éprouve pour lui-même, alors tous les dangers du prestige individuel s'accroissent, au lieu de s'atténuer. Car chacun d'eux se quitte réellement pour subir l'influence d'un autre ; mais, puisque cet autre lui renvoie son image et exerce sur lui une action dans laquelle il reconnaît la spontanéité de ses propres mouvements, on voit que, quand il abdique, c'est au profit de lui-même, mais de telle manière pourtant qu'il n'a point à prendre la responsabilité de sa propre nature et qu'il lui suffit de la reconnaître dans l'action d'une force extérieure à lui, à laquelle désormais il s'abandonne. Ainsi, il éprouve une double satisfaction à sentir qu'il exerce et qu'il subit une influence qui demeure la même : ses démarches les plus personnelles acquièrent plus de sécurité et de force par la réponse même qu'elles provoquent, par le succès qu'elles obtiennent, par l'impression enfin qu'elles lui donnent de rompre les barrières de sa solitude. Et en même temps il se sent presque dispensé de faire effort pour les soutenir et pour les régénérer ; il suffit, pour qu'elles renaissent, qu'il se laisse porter par une action dont la touche lui est devenue familière et qu'il n'a plus lui-même à accomplir. Il s'établit entre ces deux êtres une sorte d'inconscient marché qui annule toute dépense trop onéreuse : car ils éprouvent tous deux du plaisir à recevoir ce qu'ils avaient déjà du plaisir à faire accueillir.

Ainsi il subsiste toujours dans l'influence inter-individuelle une ambiguïté qui nous semble délicieuse. Nous imaginons le prestige détruit : et pourtant nous éprouvons une double satisfaction à l'imposer et à lui céder. Nous redoublons dans nos rapports avec autrui, en leur donnant plus d'ampleur et de relief, les rapports constants qui ne cessent de se produire entre la partie active et la partie passive de nous-même ; et déjà nous avons l'illusion de pénétrer dans un monde qui dépasse nos deux êtres individuels et qui leur permet de communier. Mais il faut que l'influence inter-individuelle nous conduise jusque là : sinon, elle n'est qu'un faux-semblant ; elle avive l'amour-propre, au lieu de le surmonter ; elle relâche l'activité, au lieu d'accroître son élan.

V. — L'influence trans-individuelle.

Nulle communion réelle entre les individus ne peut s'opérer que par une mutuelle médiation. C'est là le degré le plus élevé de l'influence. Alors, les deux êtres ne cherchent plus à se rapprocher par la partie individuelle de leur nature ; ils deviennent les véhicules d'une activité qui les dépasse tous les deux : l'un apporte à l'autre une révélation, mais la reçoit de nouveau lui-même en la voyant accueillie. Chacun d'eux s'oublie, non point au profit de l'autre, mais dans le message même qui les unit. L'individu se change en personne. Il rentre en lui-même, mais pour en sortir aussitôt ; il n'aperçoit ses limites que pour les franchir ; il découvre enfin sa vocation, mais qui ne donne un sens à sa vie propre que parce qu'elle l'insère à l'intérieur d'un Tout dont il fait partie et auquel désormais il s'associe.

Cette troisième espèce d'influence qui ne va point de l'individu à l'individu, soit dans le même sens, soit dans un sens réciproque, mais qui découvre aux individus une source universelle dans laquelle chacun d'eux puise à la fois la lumière qui l'éclaire et la promesse d'un infini développement, cette influence dont l'individu est l'instrument et non pas l'agent peut être nommée elle-même *trans-individuelle*. Elle réalise d'une certaine manière la synthèse des deux précédentes et donne à chacune d'elles sa valeur et sa signification. Car le prestige d'un individu asservit toujours celui qui le subit, au lieu que l'ascendant d'un idéal dont l'individu est l'interprète libère celui qui le contemple par son moyen, et qui s'oblige à le faire vivre en lui, d'une vie qui est aussi la sienne. Et l'influence mutuelle des individus n'enrichit et ne dilate chacun d'eux, au lieu de les resserrer plus étroitement dans leurs propres frontières, que si elle emprunte les ressources dont elle dispose à un principe dont ils dépendent l'un et l'autre et auquel ils doivent s'unir d'abord pour devenir capables de s'unir entre eux.

En disant que les biens spirituels ne peuvent pas être dissociés de la personne même qui les possède et les met en oeuvre, nous voulions dire qu'on ne peut jamais les considérer comme des choses toutes faites qui pourraient nous être données et que nous n'aurions qu'à recevoir : il faut sans cesse les acquérir. Celui

dont nous pensons qu'il est capable de nous les communiquer s'est fait lui-même en les faisant siens ; il nous invite à nous faire nous-même en les partageant. Dès lors, nulle influence n'est bonne que si elle permet à la personne de se constituer, au lieu de l'obliger à s'effacer et à abdiquer. Affirmer la valeur d'un autre être, ce n'est pas reconnaître en lui une individualité que la nature a comblée de ses dons : c'est admirer l'usage qu'il en fait et qui nous invite à faire de ceux que nous avons reçus un usage aussi beau. La valeur n'est pas enfermée dans les limites de l'individualité : elle réside dans son emploi, qui la surpasse toujours, et qui crée l'originalité même de la vie spirituelle. Il n'y a personne qui soit né ce qu'il doit être, et il n'y a personne non plus qui le soit jamais devenu, c'est-à-dire qui soit arrivé. Mais personne ne progresse autrement qu'en sortant de soi, c'est-à-dire en triomphant de cet attachement à lui-même qui le sépare des autres êtres. Et tous, en s'évadant d'eux-mêmes, brisent également les murs de leur prison ; ils retrouvent alors l'immensité du ciel libre sous lequel ils communient.

Celui qui cherche toujours à amasser de nouveaux biens et qui a toujours peur de les perdre mesure à chaque instant sa propre misère. Mais les biens spirituels ne peuvent être confisqués. Au contraire, celui qui se dépouille de toute possession particulière découvre autour de lui une abondance infinie. Il dispose de toute la richesse du monde dont la jouissance ne cesse pour lui de s'accroître quand il la fait partager. Dès que l'influence devient assez profonde, celui qui l'exerce n'est plus que le messenger d'une bonne nouvelle ; et le messenger se fait oublier en faveur du message. Alors on peut dire à la fois que l'individu cesse de nous séduire puisqu'il s'est lui-même renoncé, et que rien ne nous intéresse pourtant que cette fondation de la personne qui s'est réalisée en lui comme en nous ; et qui nous découvre du même coup la diversité et l'harmonie de nos vocations particulières.

Ici l'influence perd tout caractère matériel : elle exclut tout esprit de domination ; elle repousse toute passivité. C'est la révélation de notre initiative propre, l'appel d'une grâce à laquelle nous sommes seul à pouvoir répondre et qui nous ouvre à l'intérieur du monde le chemin d'une destinée qui est remise entre nos mains. Il faut cesser de penser à soi pour être soi. Il faut quitter toutes les préoccupations qui nous limitent et nous isolent pour trouver, dans une commune participation à l'activité créatrice, le seul moyen qui permette à tous les individus de s'unir en se dépassant.

*

* *

ÉPILOG UE

Est-il possible maintenant d'embrasser dans une vue d'ensemble tout le chemin que nous avons parcouru ? S'il faut que toute conscience humaine traverse le Mal et la Souffrance pour qu'elle puisse descendre jusque dans cet ultime fond d'elle-même où la solitude qu'elle éprouve lui découvre sa communion avec les autres consciences, c'est sans doute parce qu'il y a un principe suprême qui, résidant au fond de chaque solitude, est en même temps le foyer où elles s'unissent. C'est ce principe que nous avons rencontré au moment où, cherchant à reconnaître dans la communion elle-même le jeu des influences qui viennent s'y croiser, nous avons distingué une influence individuelle, voisine encore du prestige, une influence interindividuelle qui suffit souvent à l'amitié, et enfin la plus belle de toutes, qui est cette influence trans-individuelle sans laquelle il n'y a peut-être pas de communion véritable.

Si l'esprit n'était rien de plus que notre propre vie secrète, il ne nous apporterait aucune force, ni aucune consolation. S'il n'était pour nous qu'un refuge où nous oublierions les tribulations de notre vie temporelle, il ne nous permettrait ni de les comprendre, ni de les supporter et de les assumer. S'il n'était qu'un îlot de tranquillité dans une mer agitée, il séparerait tous les êtres les uns des autres, sans leur permettre de s'unir. Mais l'Esprit est en nous et au delà de nous. Il est une Présence toujours offerte à laquelle nous ne répondons pas toujours. Nous ne la découvrons qu'au coeur de la solitude : mais alors cette solitude est miraculeusement rompue. Celui qui semble toujours seul n'est jamais seul. Il a trouvé en lui une lumière qui l'éclaire, une source qui l'alimente. Dira-t-on qu'il se complaît en lui-même ? Pourtant, il laisse loin derrière lui toutes ces préoccupations individuelles qui ne cessaient de l'agiter lorsque sa vie était encore tout extérieure. Les tourments de l'amour-propre sont pour lui apaisés. C'est en devenant étranger à lui-même qu'il est entré dans sa véritable patrie.

Non point qu'il se détourne alors de l'existence dans laquelle il est engagé : lui seul au contraire est capable de la contempler avec lucidité et de l'accepter. Il a acquis une sorte de docilité à la vie, qu'il faut entendre non comme une résignation à l'inévitable, mais comme une prise de possession des exigences qu'elle lui impose et auxquelles il ne se dérobe plus. Car l'esprit nous rend participants de l'oeuvre même de la création et nous assigne, en chacun de ses points, une responsabilité qui n'appartient qu'à nous seul. Ainsi le monde n'est ce qu'il est que par nos infidélités et nos défaillances. Mais, vivre selon l'esprit, c'est veiller sans cesse à n'y point succomber : c'est chercher sans cesse à les réparer.

Or cette tâche est la même pour chacun de nous selon la fonction qui lui est propre et le lieu où il est placé : en ce sens, chacun de nous est irremplaçable. Ce qui devrait guérir tous les hommes de cette inclination à se comparer, qui les rend

jaloux les uns des autres et toujours malheureux. Mais ce n'est pas en devenant semblables que les hommes parviendront le mieux à s'unir.

Ce n'est pas non plus en rapprochant leurs corps dans une sorte d'existence commune et publique où leurs âmes dépaysées ne savent que se taire. C'est en reconnaissant le caractère non pas seulement privilégié, mais unique, de leur situation et de leur vocation, qui leur permet d'entrer en contact avec l'Absolu, là même où ils sont appelés à agir ; c'est en découvrant que tous les autres êtres autour d'eux, uniques eux aussi, à la fois par l'originalité de leur nature et par la liberté qui en dispose, sont comme eux les missionnaires de l'Absolu.

Ainsi, ce n'est point assez de dire que ce qui les unit au coeur même de la solitude, c'est la conscience qu'ils ont de coopérer à une oeuvre qui est la même. Aucun effort d'un individu laissé à lui-même ne lui permettra de franchir l'intervalle qui le sépare d'un autre individu : dans une tâche commune, chacun d'eux, comme il arrive, pourrait rester éternellement enfermé à l'intérieur de la besogne qui lui est propre ; car la communion ne peut se produire entre eux que si elle se produit d'abord au-dessus d'eux. Elle ne résulte pas, bien qu'on l'ait dit souvent, d'une convergence des volontés. Et même elle se refuse souvent à la volonté qui la cherche. C'est qu'elle réside dans un domaine plus haut, où la volonté s'étonne de la trouver réalisée avant qu'elle-même ait commencé à agir : elle n'a plus alors qu'à s'incliner et à consentir.

Ce qui explique assez bien pourquoi, si l'Esprit est une présence toute pure, mais une présence à laquelle il dépend de nous d'être attentif, l'action que les hommes exercent les uns sur les autres est tout autre que celle qu'on imagine parfois : c'est, elle aussi, une action de présence, et qui est telle qu'il semble qu'on ne fasse jamais rien pour la produire et que tous les moyens dont on se sert, tous les motifs qu'on invoque témoignent de leur impuissance à l'engendrer ou à l'expliquer, puisqu'elle peut manquer là où ils se trouvent réunis. L'action qu'un homme exerce sur les autres dérive, croit-on, de sa supériorité, qui crée autour de lui une sorte de puissance de rayonnement : mais, comme on l'a montré, s'il agit par ce qu'il est. et non par ce qu'il fait, c'est parce que cette présence qu'on sent en lui est déjà une présence qui le dépasse, à laquelle il participe et à laquelle il invite par son exemple tous les autres êtres à participer. Et on sait qu'il en est de même de cette action mutuelle où l'on croit trop souvent qu'il suffit d'une commune bonne volonté, d'une sympathie et d'une entremise réciproques, d'une parenté entre des aspirations individuelles qui se soutiennent pour se satisfaire. Mais ce ne sont là que des effets. Toute amitié humaine commence avec le sentiment non pas seulement d'une double présence de deux êtres l'un à l'autre, mais avec le sentiment d'une autre Présence qui la fonde, qui est la même pour tous les deux, à laquelle ils peuvent se refuser, bien qu'elle ne se refuse jamais, dans laquelle ils ne cessent de puiser, mais qui est elle-même inépuisable, dont ils ne cessent d'être l'un pour l'autre des témoins et des instruments et dans laquelle ils se découvrent à la fois séparés et unis. Quand l'amitié commence à fléchir, ce n'est pas, comme on le pense, que leurs deux âmes se soient lassées l'une de l'autre : car elles ne se lassent l'une de l'autre que lorsqu'elles ont reconnu leurs

propres limites ; et cela n'arrive que lorsque la Présence spirituelle dont leur amitié avait vécu jusque-là est devenue pour elles plus obscure et plus lointaine.

La solitude ne doit pas être supportée comme un malheur inséparable de notre condition, ni recherchée comme un abri contre l'hostilité de l'univers. Il faut craindre et non point désirer le divertissement, sur lequel on compte parfois pour lui échapper : car notre solitude n'est jamais assez parfaite, et nous sommes toujours partagés entre le dedans et le dehors. Or c'est, si l'on peut dire, l'extrémité de la solitude, son approfondissement absolu (au moment où il n'y a plus pour le monde que nous avons quitté ni regret, ni arrière-pensée), qui nous en délivre : c'est son excès qui la fait éclater. Et c'est alors que nous retrouvons le monde, comme si nous ne l'avions jamais regardé encore, dans une lumière qui nous livre sa signification, non point libre du mal et de la souffrance qui nous paraissaient d'abord le remplir, mais les portant toujours en lui comme une condition de son existence, comme une épreuve que nous sommes tenus de subir, comme les marques d'un devoir qui nous appartient. Nul ici-bas ne peut douter que nous ne puissions entrer dans la vie de l'esprit autrement que par la vie du corps : celle-ci supporte l'autre, mais ne cesse de lui faire obstacle. Sans la vie du corps pourtant, sans les misères et la condition temporelle où elle nous engage, sans la séparation où elle nous enferme, sans le besoin auquel elle nous assujettit, sans la douleur à laquelle elle nous expose, quel être au monde pourrait espérer avoir une existence individuelle, une existence qui fût véritablement la sienne et qui lui permît de dire moi ?

Or c'est sur cette existence individuelle elle-même que se greffe la liberté dont on peut dire qu'elle la dépasse, mais sans pouvoir s'en passer. La liberté est précisément au point de rencontre de la vie du corps et de la vie de l'esprit, là où l'une doit toujours être convertie dans l'autre. Car la vie de l'esprit ne peut jamais être donnée ; il nous faut toujours l'acquérir. Ce qui n'est possible que par une opération de détachement à l'égard de tout ce qui jusque-là nous rendait esclave. Seulement on n'est libre que si on a le pouvoir de ne pas l'être, de retourner la liberté contre elle-même, d'être un esclave volontaire. Alors on voit la liberté se mettre au service du corps, accroître la séparation entre les êtres, chercher à les dominer en les réduisant à l'état de choses et même à leur imposer, comme dans la méchanceté et dans la cruauté, cette souffrance dont on ne veut pas pour soi-même, mais qui livre les autres à notre merci. Ainsi la possibilité de la souffrance est inséparable de ces bornes naturelles sans lesquelles nous n'aurions pas d'existence individuelle. Et la possibilité du mal est inséparable de notre liberté, sans laquelle nous n'aurions pas d'existence spirituelle et n'entrerions jamais dans le royaume du Bien.

Mais s'il est vrai que nous sommes des êtres mixtes faits d'un corps et d'un esprit si étroitement joints que nous ne les distinguons que par la prééminence que nous accordons dans notre vie tantôt à l'un et tantôt à l'autre, on comprend bien que le Mal et la Souffrance ne puissent jamais être oubliés, ni abolis. Ils nous rappellent notre humaine condition. Par le scandale qui en est inséparable, par l'impossibilité où nous sommes de les comprendre et de les tolérer, ils sont

comme les témoins qui nous rappellent que notre vie véritable est ailleurs. Mais il n'y a de vie spirituelle réelle que celle qui les a traversés et convertis. Encore en garde-t-elle toujours la présence à côté d'elle et autour d'elle. La pire souffrance est de ne pouvoir s'arracher au mal qui nous tente toujours. Mais si notre salut est sans doute hors du monde, c'est dans ce monde qu'il se réalise. Aussi, la vie de l'esprit sous sa forme la plus active et la plus efficace exige-t-elle que nous retournions vers ce monde que nous avons quitté afin d'essayer de porter remède à la souffrance qui le martyrise. Car c'est le propre de l'esprit de ne laisser aucune souffrance sans consolation : mais il ne faut pas méconnaître qu'il n'y a que les plus forts qui soient capables de l'accepter comme le signe même de ce sacrifice par lequel le corps et l'amour de soi sont renoncés. C'est dans le monde aussi qu'il faut combattre et vaincre le Mal qui semble s'acharner à le corrompre et à le détruire, non point, il est vrai, pour nous délivrer, mais au contraire pour nous river à lui dans une sorte de hideuse malédiction. Dès lors, on comprend que ce soient le Mal et la Souffrance, qui, en s'appesantissant sur tous les êtres et en leur imposant de mutuels devoirs, les obligent à découvrir le principe commun qui les sépare et qui les unit.

*

* *

Nom du document : lavelle_mal_pdf.doc
Dossier : C:\CSS\Lavelle\mal
Modèle : C:\WINDOWS\Application
Data\Microsoft\Modèles\Normal.dot
Titre : Le mal et la souffrance
Sujet : Morale
Auteur : Louis Lavelle
Mots clés : existentialisme, morale, douleur, injustice, souffrance,
abattement, révolte, solitude, influence, prestige
Commentaires : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/
Date de création : 13/08/05 22:01
N° de révision : 3
Dernier enregist. le : 13/08/05 22:02
Dernier enregistrement par : Pierre Palpant
Temps total d' édition 1 Minute
Dernière impression sur : 13/08/05 22:02
Tel qu' à la dernière impression
Nombre de pages : 84
Nombre de mots : 35 005 (approx.)
Nombre de caractères : 199 533 (approx.)