

LOUIS LAVELLE

[1883-1951]

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

(1933)

# LA CONSCIENCE DE SOI

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français  
qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*  
Villeneuve sur Cher, France. [Page web.](#)

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

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

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

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

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

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

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

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

Cette édition électronique a été réalisée par un bénévole, ingénieur français de Villeneuve sur Cher qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de Antisthène,

à partir du livre de :

Louis Lavelle

## **LA CONSCIENCE DE SOI.**

Paris : Bernard Grasset, Éditeur, 1933, 312 pp.

Police de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

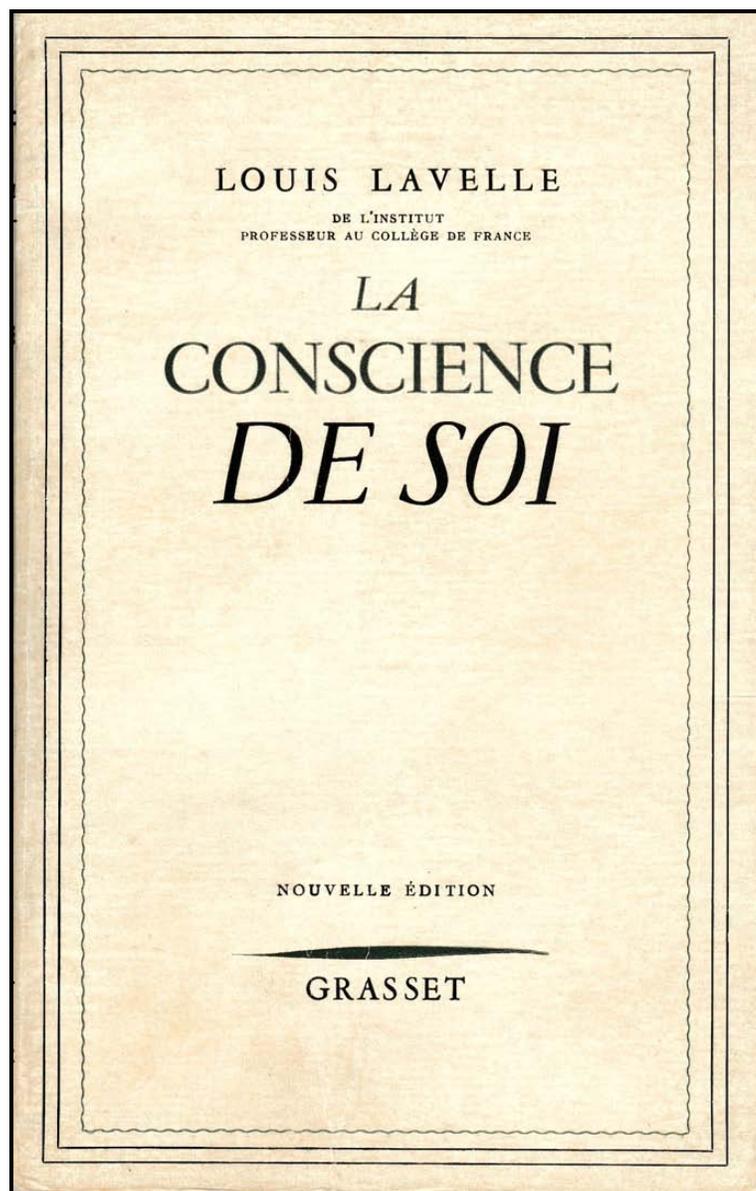
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 3 novembre 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Louis Lavelle (1933)

## LA CONSCIENCE DE SOI



Paris : Bernard Grasset, Éditeur, 1933, 312 pp.

## REMARQUE



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

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

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

[iv]

## DU MÊME AUTEUR

---

### *ŒUVRES MORALES*

[L'ERREUR DE NARCISSE](#) (*Grasset*).

[LE MAL ET LA SOUFFRANCE](#) (*Plon*).

### *ŒUVRES PHILOSOPHIQUES*

[LA DIALECTIQUE DU MONDE SENSIBLE](#) (*Belles-Lettres*).

[LA PERCEPTION VISUELLE DE LA PROFONDEUR](#) (*Belles-Lettres*).

*La Dialectique de l'Éternel présent :*

\* [DEL'ÊTRE](#) (*Alcan*).

\*\* [DE L'ACTE](#) (*Aubier*).

\*\*\* [DU TEMPS ET DE L'ÉTERNITÉ](#) (*Aubier*).

[LA PRÉSENCE TOTALE](#) (*Aubier*).

[INTRODUCTION A L'ONTOLOGIE](#) (*Presses Universitaires*).

### *CHRONIQUES PHILOSOPHIQUES*

[LE MOI ET SON DESTIN](#) (*Aubier*).

[LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE ENTRE LES DEUX GUERRES](#) (*Aubier*).

[LA PAROLE ET L'ÉCRITURE](#) (*L'Artisan du Livre*).

[v]

LOUIS LAVELLE

MEMBRE DE L'INSTITUT  
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

LA  
CONSCIENCE  
DE SOI

*Précédé  
d'une préface de l'auteur*

BERNARD GRASSET, ÉDITEUR  
61, RUE DES SAINTS-PÈRES, 61  
PARIS (VI<sup>e</sup>)

[vi]

[309]

## Table des matières

[Préface de l'auteur](#) [vii]

### [Chapitre I. La conscience de soi](#) [1]

1. [La conscience est notre être même.](#) — 2. [Ambiguïté de la conscience.](#) — 3. [La conscience est un dialogue.](#) — 4. [La conscience créatrice du moi.](#) — 5. [Le moi se choisit.](#) — 6. [L'intimité la plus secrète.](#) — 7. [La conscience désintéressée.](#) — 8. [Se découvrir, c'est se dépasser.](#)

### [Chapitre II. La connaissance](#) [20]

1. [Ombre et lumière.](#) — 2. [Le regard.](#) — 3. [La vue et l'ouïe.](#) — 4. [L'ardeur de l'intelligence.](#) — 5. [Volupté de raisonner.](#) — 6. [Humilité de la connaissance.](#) — 7. [Jeunesse de la connaissance.](#) — 8. [Spectacle ou communion.](#) — 9. [Connaissance et création.](#)

### [Chapitre III. La naissance des idées](#) [42]

1. [De l'accueil que nous devons faire aux idées.](#) — 2. [Discipline de l'attention.](#) — 3. [Souplesse de l'attention.](#) — 4. [Fidélité à la même idée.](#) — 5. [Naissance des idées et des mots.](#) — 6. [Violence et calme de l'inspiration.](#) — 7. [Attention et amour.](#) — 8. [Pénétrer dans le monde des idées.](#) — 9. [Ambulare in hortis Dei.](#)

### [Chapitre IV. Le message de l'écrivain](#) [66]

1. [L'écriture instrument de progrès spirituel.](#) — 2. [Que l'écriture doit capter l'éternel et non le fugitif.](#) — 3. [Le contact avec les choses.](#) — 4. [Continuité dans les ouvrages de l'esprit.](#) — 5. [L'écriture plus secrète que la parole.](#) — 6. [Dialogue de l'auteur et du lecteur.](#) — 7. [Le succès et l'échec.](#) — 8. [Jalousie à l'égard des vivants et des morts.](#) — 9. [Grands hommes.](#) — 10. [Servir son propre génie.](#)

**Chapitre V. L'activité** [93]

1. Puissance de l'activité. — 2. Etre fin et être fort. — 3. Mesure. — 4. Maîtrise de soi ou abandon. — 5. Activité commune et activité d'exception. — 6. Activité de métier. — 7. Le divertissement. — 8. Les vertus du loisir. — 9. Paresse et effort.

**Chapitre VI. Le consentement** [117]

1. Volonté et innocence. — 2. L'occasion. — 3. Dire oui. — 4. La matière docile. — 5. Les fruits de l'activité. — 6. Les actions et l'acte pur. — 7. Perfection de l'activité. — 8. Passivité. — 9. Vertus de la contemplation.

**Chapitre VII. Amour-propre et sincérité** [140]

1. Le centre du monde et le centre de soi-même. — 2. Souffrances de l'amour-propre. — 3. Comparaison avec autrui. — 4. Vertus de l'amour-propre. — 5. La sincérité. — 6. Nudité de l'esprit. — 7. Vie intérieure et vie apparente. — 8. Vision de soi et de Dieu.

**Chapitre VIII. Solitude et communion** [163]

1. Amour-propre et solitude. — 2. Cloîtres. — 3. La solitude nous juge. — 4. Etre le même dans la société et dans la solitude. — 5. Séparation. — 6. Témoins. — 7. Réserve et abandon. — 8. Communion entre les hommes. — 9. La solitude peuplée. — 10. Solitude en Dieu.

**Chapitre IX. L'amour** [190]

1. Amour et volonté. — 2. Développement de l'amour. — 3. Amour-propre et amour. — 4. Le désir et la possession. — 5. Amour et affection. — 6. Silence de l'intimité. — 7. L'amour contemplatif. — 8. L'amour personnel. — 9. L'amour créateur. — 10. L'amour temporel et éternel. — 11. Valeur infinie de l'amour. — 12. Amour et unité.

**Chapitre X. Le temps** [224]

1. Le temps artisan de la vie. — 2. Le temps libère et asservit. — 3. Temps et amour-propre. — 4. Genèse du temps. — 5. Le passé. — 6. L'avenir. — 7. Le rythme de la pensée. — 8. Le rythme des événements. — 9. Évasion hors du présent. — 10. L'acte de présence. — 11. Abolition du temps.

**Chapitre XI. La mort** [256]

1. La méditation de la mort. — 2. La crainte de la mort. — 3. La proximité de la mort. — 4. Relations avec les morts. — 5. Mort et présence spirituelle. — 6. La mort guérit le désir. — 7. La mort réalise l'individu. — 8. La mort est un accomplissement. — 9. Mort et solitude. — 10. Entrer dans l'éternité.

**Chapitre XII. Les biens de l'esprit** [286]

1. L'esprit contient tout. — 2. L'âme et l'esprit. — 3. Chair et esprit. — 4. L'échelle de Jacob. — 5. Les biens sensibles. — 6. Partage des biens. — 7. L'état de grâce. — 8. Dépossession.

[vii]

**LA CONSCIENCE DE SOI****PRÉFACE*****I******La conscience de soi  
et l'erreur de narcissisme***

[Retour à la table des matières](#)

*La Conscience de soi* est un livre destiné à montrer, par un appel à l'expérience de tous les jours, que la conscience que nous avons de nous-même, c'est nous-même. Le point où elle nous permet de dire « moi » est aussi le seul point du monde où se produit une exacte coïncidence entre connaître et être. Et nous avons essayé dans ce livre de montrer quel est cet être dont la conscience de soi nous apporte une sorte de révélation : un être fait d'ombre et de lumière, qui saisit le réel sous la forme de l'idée, qui est capable de communiquer sa pensée à autrui par la parole ou par l'écriture, qui agit par une initiative qui lui est propre, mais en mettant en œuvre une activité qu'il a reçue et dont il ne fait que disposer, qui est toujours présent à lui-même, mais comme un témoin dont l'amour-propre falsifie toujours la sincérité, qui est enfermé à jamais dans sa propre solitude, mais qui communie pourtant avec tous les hommes, qui, dans l'amour, découvre son intimité la [VIII] plus profonde au fond de la double et réciproque intimité entre celui qui aime et celui qui est aimé, dont la vie enfin s'écoule dans le temps et se termine à la mort, mais réside pourtant dans un présent éternel où il peut jouir déjà de tous les biens qu'il possédera jamais et qui sont des biens purement spirituels.



En dépit de ces analyses, le titre même du livre a pu faire craindre que la conscience de soi ne nous enfermât dans une attention complaisante à notre être séparé. C'est là l'erreur dans laquelle est tombé *Narcisse* et contre laquelle nous avons essayé de nous défendre par un nouveau livre. Car avoir conscience de soi, ce n'est pas se regarder dans un miroir, comme voulait le faire Narcisse qui n'y voyait que l'ombre de lui-même : en cherchant à rejoindre cette ombre vaine au creux de la source où il se mirait, il ne pouvait que périr. C'est que le moi n'a point de réalité antérieure à cet acte par lequel il s'interroge, non point même sur ce qu'il est, mais seulement sur ce qu'il va être. Or, un miroir ne reflète que des choses : c'est l'univers qu'il nous montre et, dans l'univers, un corps dont je soupçonne avec une sorte de stupéfaction qu'il est le mien, que c'est ainsi que les autres me voient, mais avec lequel j'hésite à me confondre, dont je me rapproche et m'éloigne tour à tour et dont je confronte sans cesse la figure, que je suis incapable de toucher, avec celle de ce corps vivant dont je ne me sépare [IX] jamais, sur lequel je promène ma main et que je puis à peine voir.

Cet effort impuissant qu'il a fait pour embrasser son image a conduit Narcisse au tombeau : il est mort de l'amour de soi. Mais en réalité, les choses se passent autrement. L'homme qui cherche à se voir ne trouve point en lui la beauté qu'il espère ; et, dans une sorte de cynisme ou de désespoir, effrayé et humilié de ce que la nature lui montre, il est toujours prêt à dire avec un mélange de consternation et de défi : « voilà ce que je suis. » Or, il le dit quand il n'est rien encore, c'est-à-dire dès qu'il sent s'éveiller toutes ces forces qui animent en lui la vie du corps et qui sollicitent son consentement sans qu'il l'ait encore donné. Il ne les découvre pas sans une sorte de terreur : car il sent aussi que cet être qui est en lui, il est lui et pourtant il n'est pas lui ; mais il dépend de lui qu'il devienne lui. Ce qui n'arrive que s'il réussit à le convertir en sa propre substance, c'est-à-dire à en prendre la responsabilité et à l'assumer. Le moi naît de l'animal qui demeure toujours présent en lui et dont il infléchit toutes les impulsions plutôt qu'il ne les renonce.

\*

\* \*

Mais il est possible de dépasser à la fois la *Conscience de soi* et *l'Erreur de Narcisse*, ou du moins de montrer que ces deux ouvrages sont eux-mêmes les expressions d'une philosophie dans laquelle la conscience que nous [X] avons de nous-même enveloppe la conscience que nous avons du monde. Réduit à lui-même, le moi n'appréhenderait que le vide : or ce vide, c'est le monde qui vient le remplir. Réduit à lui-même, le monde serait un spectacle pur dont le sens nous échapperait : ce sens, c'est la conscience de soi qui le lui donne.

## II

### *L'extraordinaire pouvoir que j'ai de dire « moi » et « je »*

C'est un grand mystère que l'existence. Mais je ne le découvre que dans cet extraordinaire pouvoir que j'ai de dire « moi » ou « je ». Je ne connais rien de l'existence, mais je la porte en moi, je la possède, elle fait que je suis. Et la plus grande émotion que je puisse éprouver, qui est la source de toutes les autres, c'est qu'il y ait un être qui m'est toujours présent, dont je ne me sépare jamais, qui me constitue, qui semble toujours m'échapper et que je retrouve toujours, qui s'impose à moi malgré moi et qui est tel pourtant que c'est lui qui est moi. Cette émotion où je découvre dans le monde une existence qui est la mienne, aucune habitude ne l'efface : dès que le moindre loisir m'est donné, qui m'arrache au spectacle des choses et aux besognes les plus [XI] familières, elle est toujours renaissante. Elle m'enferme dans une solitude où personne ne pénètre. Mais dans cette solitude, je ne sais pas si mon ébranlement est plus grand de découvrir la présence d'un monde dont je fais partie ou de sentir que j'en fais moi-même partie. C'est là un indivisible et double secret : en comparaison, les choses familières qui captent tous les regards ne sont plus que des apparences fragiles qui s'éloignent de moi comme un chimérique décor.

\*

\* \*

Le moi forme avec l'existence un nœud invisible et souterrain. Il plonge dans le tréfonds même de l'être des racines qui viennent percer la surface du sol et faire émerger à la lumière ma vie tout entière comme une arborescence miraculeuse. Là même où il est le plus obscur, il semble qu'il soit tout entier présent, bien qu'il n'en sache rien.

Cependant, là où je ne sais rien de moi, puis-je encore dire « moi » ? Cette chose toute proche et dont il me semble qu'elle est moi, si elle demeurerait toujours ensevelie dans les ténèbres, me serait aussi étrangère que les choses les plus lointaines et dont le moi ne saura jamais rien.

Je ne le crois pas pourtant. Car il me semble qu'il y ait une affinité profonde, impossible à définir, entre cet être mystérieux que je porte en moi et le moi que je serai un jour lorsque j'en aurai pris conscience. Je ne découvre aucune affinité de ce genre entre un [XII] objet inconnu et la connaissance que je pourrai jamais en avoir : celle-ci ne me le révèle jamais comme mien, ni comme moi ; il reste un être autre que moi et dont la connaissance seule m'appartient. Mais quand il s'agit du moi, tout change : le moi naît de la conscience même que j'en prends.

Je me trouve donc ici en présence d'un étrange paradoxe. Car voilà un être qui était pour moi comme s'il n'était rien tant que ma conscience l'ignorait, mais qui, dès qu'elle s'en empare, et par une sorte de transfiguration ou de transsubstantiation véritables, devient tout à coup la substance de ce que je suis. Devant tant de choses mystérieuses que l'expérience de la vie fait surgir tour à tour de la nuit de mon âme, je frémis toujours de penser qu'elles sont issues de moi, qu'elles vont me surprendre et m'envahir sans que je sois capable ni de les revendiquer, ni de les renier.

\*

\* \*

Mais qu'étaient-elles donc avant d'éclorre au jour ? Comment puis-je même affirmer leur existence avant le moment où elles viennent m'apporter leur témoignage, solliciter mon attention pour que je les

connaisse comme miennes, ma volonté pour que j'en prenne sur moi la charge ? Elles ne sont encore que de pures possibilités cachées au fond de ma nature, mais que le moi n'a pas encore ratifiées, ni incorporées. Il arrive qu'elles cherchent à m'entraîner malgré moi et traversent ma conscience en la submergeant, [XIII] sans que j'aie le loisir d'y adhérer et de les assumer. On dirait qu'elles sont en moi sans être moi. Ce sont des forces qui agissent en moi sans moi. Et je m'excuse toujours d'être si faible que tantôt il me semble que j'y succombe, comme dans les poussées de l'instinct ou de la passion, et tantôt qu'elles me portent au-dessus de moi-même, comme dans certaines dictées de l'inspiration.

### *III*

#### *Le moi ou le pouvoir indivisible de se connaître et de se faire*

La conscience de soi ne se réduit pas à la découverte d'un être secret dont je reconnaîtrais qu'il est mien. Elle est inséparable d'une initiative qu'il dépend de moi d'exercer. Le moi n'est pas un être donné, mais un être qui se donne tous les jours à lui-même. Quand il s'interroge sur soi, il arrive qu'il ne trouve rien en soi qu'une sorte de désert. Et l'on comprend que celui qui cherche un objet dont il puisse dire qu'il est sien ne rencontre que son corps. Ce corps, il est vrai, produit sans cesse une sorte de vibration intérieure dont le moi ne se délivre jamais, mais qui le ruine, s'il s'y complaît, et l'offusque ou le paralyse plutôt qu'elle ne le constitue. Car [XIV] le moi n'est point une chose : il est un simple pouvoir qui détient en lui des ressources cachées, toujours disponibles, mais dont l'usage est entre ses mains. Que d'hommes qui les laissent inemployées et ne deviennent jamais tout ce qu'ils pourraient être ! Mais nul d'entre eux ne réussit à réaliser jamais la totalité même de l'être dont il portait en lui la possibilité. Et il semble que chacun de nous meure toujours inachevé. Toutes ces tendances qui sont en nous, et qui n'affleurent pas toujours à la lumière, forment la matière de toutes nos intentions ; seulement c'est à nous qu'il appartient de les mettre en œuvre. Ainsi nous sommes responsables à la fois d'agir et de ne pas agir. On le voit bien dans cette ambi-

guité qui nous apparaît comme inséparable de l'intention elle-même, dès qu'on entreprend de la juger ; car là où il n'y a pas d'intention, le moi cesse d'être présent, et là où il n'y a qu'une intention, le moi demeure un être virtuel, qui n'est point encore réalisé : dans les deux cas, la justice nous tient quitte.

La difficulté naît toujours de cette pensée qu'il y a en nous un moi qui est distinct de la conscience même que nous en avons. Mais tout d'abord, avant que j'en aie pris conscience, il n'y a rien dont je puisse dire ni qu'il m'appartienne, ni, à plus forte raison, que je le sois. Et cette conscience elle-même ne réside pas dans la lumière par laquelle j'éclaire une autre chose qu'elle, mais dans un acte que j'assume et par lequel je produis cette lumière sans laquelle nulle chose ne serait mienne. La conscience de soi est distincte [XV] de soi, si on imagine que le soi est comme un objet qui m'est offert du dehors, et identique à soi, s'il est l'opération intérieure par laquelle je me fais moi-même ce que je suis.



La conscience de soi dépasse donc singulièrement la distinction que nous établissons presque toujours entre la connaissance et l'action. Il n'y a pas de différence pour le moi entre se connaître et se faire.

Dans la conscience de soi, c'est le mystère de la vie qui se découvre à moi en pleine lumière, mais sans rien perdre de son caractère mystérieux, car c'est cette lumière même qui en fait le plus grand mystère. Elle est le point où je ne cesse de me découvrir et de me créer à la fois, mais où la découverte et la création de soi se confondent pour elle avec la découverte et la création du monde.

## *IV*

### *Le moi est une solitude ouverte sur tout l'univers*

La conscience de soi n'a jamais fini de livrer tout ce qu'elle est capable de contenir. Nous sommes si étroitement unis aux [XVI] choses et aux êtres que nous rencontrons sur notre chemin que nous ne pouvons pas éclore à nous-même sans que le monde tout entier vienne aussi pour nous à éclosion. La conscience me fait surgir à l'existence ; et du même coup je vois surgir à l'existence toutes ces choses et tous ces êtres qui habitent avec moi le même monde et avec lesquels je vais nouer toutes les relations imprévisibles qui formeront la trame de mon existence. C'est pour moi une continuelle révélation et c'est une création ininterrompue.

L'être blasé et indifférent est celui en qui la conscience de soi s'éteint par degrés. L'accoutumance peu à peu l'enveloppe et l'endort. L'existence est pour lui une sorte d'objet irritant et familier à la fois dont la seule présence l'ennuie et le rebute. Il la repousse naturellement dans la nuit, c'est-à-dire dans le néant.

Mais la conscience de soi est une aurore perpétuellement nouvelle. C'est une lumière que l'on sent à peine venir, mais que l'on voit tour à tour dessiner les contours des choses, rendre leur profondeur transparente, changer à chaque instant leur aspect et nous donner bientôt le spectacle d'un monde dont nous sommes le centre, mais dont la figure varie et se multiplie sans cesse selon le moindre mouvement de nos pas ou seulement de notre regard. Ce n'est pas seulement, comme on le croit, une lueur secrète qui n'éclaire que notre caverne intérieure. C'est la même lumière qui nous découvre le dedans et le dehors. Que l'on perde conscience, c'est le moi [XVII] qui sombre, mais c'est aussi l'univers qui s'écroule. Là où la conscience de soi s'atténue, il ne faut pas croire que les choses acquièrent en échange plus de relief : l'intérêt et la vie se retirent d'elles. Elles ne sont plus que des images dépourvues de signification. Elles cessent de nous émouvoir. Leur existence n'est plus comparable à la nôtre. Nous cessons de faire par-

tie avec elles du même univers ; elles se détachent de nous et ne coopèrent plus avec nous à l'aventure de notre destinée.

À plus forte raison, la présence des autres hommes dans le monde est-elle inséparable de la nôtre : la conscience de soi, c'est pour chacun de nous la conscience de ses relations avec autrui. Que resterait-il de nous-même s'il fallait couper les liens qui nous unissent à tous les êtres au milieu desquels nous vivons, dont le moindre contact suffit à modifier notre équilibre intérieur et parfois à changer le sens de notre existence tout entière ? Dans le secret de la solitude, c'est à tous ces êtres réels ou possibles que nous ne cessons de penser et dont la seule image, dès qu'elle s'offre à nous, suffit à ranimer en nous la flamme de la vie.

Cela est si vrai qu'on peut même se demander s'il n'y a pas une unité de la conscience humaine qui se divise entre toutes les consciences individuelles, comme en une multiplicité de points lumineux, mais dont la lumière, par une suite de réflexions et de réfractions, vient de partout, de telle sorte que chacun d'eux est à l'égard de tous les autres [XVIII] à la fois éclairant et éclairé, c'est-à-dire sans doute à la fois créé et créateur.

\*

\*   \*

Telle est la raison pour laquelle la conscience de soi, loin de nous enfermer dans notre être séparé comme dans une étroite cellule, nous donne une ouverture sur l'infini.

La conscience de soi me découvre l'intimité d'une solitude, mais où l'univers peut être reçu. C'est la solitude d'une naissance, mais qui est celle de l'univers.

## V

### *Le moi a l'univers pour miroir*

Le monde est comme un vaste Soi auquel en droit le moi est coextensif : il contient d'incalculables richesses, mais ce ne sont en moi que des puissances dont la disposition m'est pour ainsi dire remise.

Ces puissances ne contribuent pas seulement à me découvrir et à me faire ce que je suis : c'est le monde tout entier qu'elles obligent à se déployer devant moi. La conscience que chacun de nous a su prendre de soi devient, dans une sorte de projection, le visage même que le monde lui [XIX] montre. Et l'aventure de Narcisse témoigne qu'il n'y a pas de fontaine miraculeuse où le moi réussirait à se voir. C'est qu'il n'y a pas pour lui d'autre miroir que le monde. Car il n'a pas d'existence séparée. Le monde est son reflet. Loin de dire que je puis tout connaître à l'exception de moi-même, il faut dire que, dans tout ce que je puis connaître, je ne connais jamais que moi-même. Ainsi, le propre de la conscience de soi, c'est de spiritualiser l'image du monde, de m'en livrer l'intériorité et le sens.

La conscience de soi est donc une présence à soi et au monde, une présence de tous les instants : plus je suis présent à moi-même, plus je suis présent au monde ; là où cesse la conscience de soi, je vis dans une perpétuelle absence. Elle est un dialogue de soi avec soi, avec les choses, avec les autres êtres et avec Dieu. Et dans ce dialogue, je ne sais plus si c'est moi qui me réponds à moi-même ou si je reçois une réponse silencieuse de tout ce qui est. Je suis toujours au dedans de moi-même et toujours au dehors : à mesure que j'avance davantage, la ligne de séparation entre le dedans et le dehors ne cesse de s'effacer et de se reformer. On croit trop aisément qu'il est facile d'établir une frontière rigoureuse entre ce qui est moi et ce qui n'est pas moi. Mais qui oserait dire : jusque là c'est moi, et non point au delà ? Cette frontière est indéfiniment variable et indéfiniment extensible suivant la direction et la puissance de l'attention ou de l'amour. Je sens à chaque instant et dans une suite ininterrompue d'oscillations le [XX] monde qui s'agrandit ou qui se rétrécit pour moi, qui tantôt m'accueille et tantôt m'abandonne.

Rien ici ne se trouve d'avance fixé, arrêté ou circonscrit. Car la conscience de ce que je suis, c'est la conscience de ce que je puis être, d'une puissance sans cesse en action et qui ne réussit jamais à s'épuiser. De cette puissance, la conscience me permet de disposer dans le miracle de l'instant. Il n'y a pas ici connaissance d'une chose donnée, mais seulement lucidité dans l'exercice d'une activité dont le jeu ne peut jamais être suspendu. Elle n'est donc pas comme la vision d'un paysage qui s'offrirait du dehors au regard, mais comme un paysage qui naîtrait de l'acte même du regard. La conscience de soi

est une réflexion sur soi, mais c'est une réflexion qui, au lieu de supposer l'objet auquel elle s'applique, l'engendre en s'y appliquant.

\*

\* \*

Il ne faudrait pas penser que la conscience de soi nous découvre des trésors qui résideraient par avance, selon une expression célèbre, dans un coffret dont elle nous donnerait la clef. Ce n'est là qu'une métaphore. Et il serait préférable de la renverser : car il serait plus vrai de dire que la conscience de soi nous retire tout ce que nous pensions avoir. Elle exige que nous soyons libres et démunis, d'une parfaite pauvreté, que nous ne songions à rien acquérir, ni à rien retenir. Tout ce que nous appelons richesse est comme un [XXI] fardeau sur nos épaules, un voile devant notre regard. La conscience de soi nous apprend à ne rien posséder afin de devenir présent à tout ce qui est et à tout ce qui peut être. Il faut qu'elle se réduise à un acte d'attention pure qui n'est, au fond de nous-même, qu'une sorte de participation consentie à cet acte éternel et toujours recommencé, qui est l'acte même de la création.

[XXII]

[1]

## LA CONSCIENCE DE SOI

# Chapitre I

---

## LA CONSCIENCE DE SOI

### *1. – La conscience est notre être même*

[Retour à la table des matières](#)

La conscience est une petite flamme invisible et qui tremble. Nous pensons souvent que son rôle est de nous éclairer, mais que notre être est ailleurs. Et pourtant, c'est cette clarté qui est nous-même. Quand elle décroît, c'est notre existence qui fléchit ; quand elle s'éteint, c'est notre existence qui cesse.

Pourquoi dire qu'elle nous donne de ce qui est l'image la plus imparfaite ? Cette image est pour nous le véritable univers : nous n'en connaissons jamais d'autre. Pourquoi dire qu'elle nous enferme dans une solitude où nous ne trouverons jamais de compagnon ? C'est elle qui donne un sens aux mots société, amitié ou amour. C'est en elle que se [2] forme le désir, mais aussi le sentiment de la possession, qui est la possession elle-même.

Lorsque la conscience cherche un objet en dehors d'elle et souffre de ne pouvoir l'atteindre, c'est qu'elle souffre de ses limites et qu'elle cherche seulement à grandir. Car il ne peut y avoir d'objet pour elle que celui qu'elle est capable de contenir. On peut bien dire qu'elle est

enfermée en elle-même comme dans une prison : c'est une prison dont les murs reculent indéfiniment.

Mais qui pourrait penser que la conscience est une prison, sinon celui qui clôt toutes ses ouvertures ? Lorsque la conscience naît, l'être commence à se libérer des chaînes de la matière ; il pressent son indépendance : une carrière infinie s'étend devant lui qui surpasse toujours ses forces et jamais son espoir. À mesure que la conscience croît, elle devient plus accueillante ; le monde entier lui est révélé ; elle communique avec lui et une joie la remplit de trouver autour d'elle tant de mains qui se tendent.

Il n'y a point d'état de la conscience, même la souffrance, même le péché, qui ne vaille mieux que l'insensibilité ou [3] l'indifférence. Car ce sont encore des marques de l'être et de la vie qui témoignent de la puissance avec laquelle elle se laisse ébranler. Il ne faut pas chercher à les abolir, mais à les convertir. On rejette dans le néant tout ce que l'on retire à la conscience. La conscience la plus grande, la plus riche et la plus belle est celle qui unifie le plus grand nombre d'élans et purifie le plus grand nombre de souillures.

## *2. Ambiguïté de la conscience.*

[Retour à la table des matières](#)

Le propre de la conscience, c'est de rompre l'unité du monde et d'opposer un être qui dit Moi, au Tout dont il fait partie : dans cet intervalle qui les sépare, elle produit l'incessante communication qui les unit, elle insinue à la fois la pensée, l'action et la vie. Mais la conscience, qui produit tous ces mouvements, est condamnée à les laisser inachevés ; aussi y a-t-il toujours en elle une maladresse, un malaise, une inquiétude et même une souffrance. Telle est la punition de la faute originelle, c'est-à-dire de la séparation. Mais la conscience est aussi le principe de toute rédemption, puisqu'elle permet une imitation de Dieu et [4] un retour à lui. Seulement les progrès qu'elle accomplit, les joies qu'elle éprouve ne pourraient se consommer que par sa disparition.

Partout où la conscience paraît, on observe une ambiguïté qui l'empêche de se fixer. C'est la conscience qui nous attache à nous-

même, à notre chair secrète et séparée ; et pourtant c'est elle qui rompt notre solitude et nous fait communiquer avec tout l'univers. L'homme est une partie du monde par son corps ; mais il essaie de faire tenir le monde tout entier dans son esprit : et c'est cette double relation entre ce corps qui est contenu dans le monde et cet esprit dans lequel le monde même est contenu qui forme le drame de l'existence. La conscience ne consent à s'identifier ni avec le corps, qui est pour elle un compagnon aveugle et indocile, ni avec l'esprit, à l'égard duquel elle est tantôt consentante et tantôt rebelle. Le moi consiste précisément dans ce mouvement de va-et-vient qui rend tour à tour ma société plus étroite avec l'un ou avec l'autre.

La conscience nous sollicite à agir pour sortir de l'immobilité, mais aussi à [5] n'agir qu'en vue d'une fin parfaite capable de nous combler. La liberté s'exerce dans l'intervalle de ces deux aspirations, l'une nous poussant, l'autre nous retenant, et elle oscille entre toutes les apparences qui la séduisent.

Ainsi il y a dans la conscience à la fois de la perfection, puisqu'elle accroît ce que nous sommes, qu'elle nous permet de rayonner sur le monde au delà des limites du corps et qu'elle nous donne une sorte de possession spirituelle de l'univers ; et de l'imperfection, puisqu'en même temps elle est faite d'ignorance, d'erreur et de désir. La conscience est une transition entre la vie du corps et la vie de l'esprit. Elle est un péril, puisqu'elle peut être mise au service du corps, que pourtant elle ne cesse de dépasser. Elle est une perpétuelle interrogation, une hésitation qui ne cesse de nous donner de l'insécurité dans notre vie quotidienne ; et pourtant elle est une lumière qui nous guide vers la sécurité d'une vie surnaturelle.

### ***3. La conscience est un dialogue.***

[Retour à la table des matières](#)

Quand on est seul, on dit qu'on est seul avec soi, ce qui implique qu'on n'est [6] pas seul, mais qu'on est deux. L'acte par lequel nous nous dédoublons pour avoir conscience de nous-même crée en nous un interlocuteur invisible auquel nous demandons notre propre secret. Pourtant, de ces deux êtres qui naissent en nous dès que la conscience

paraît dont l'un parle et dont l'autre écoute, dont l'un regarde et dont l'autre est regardé, nous ne savons jamais quel est celui qui est nous-même : ainsi, toute conscience est astreinte à se jouer une sorte de comédie dans laquelle le moi ne cesse de se chercher et de se fuir.

On le voit bien dans la mémoire, qui est le meilleur instrument de la connaissance de soi, le plus subtil et le plus cruel. On n'a jamais conscience de ce qu'on accomplit, mais seulement de ce qu'on vient d'accomplir. La mémoire suppose un recul, un dépouillement de tout intérêt, qui nous permettent de percevoir notre propre réalité dans une sorte de transparence purifiée : mais cette réalité nous est déjà étrangère, et la reconnaître, c'est aussi la renier.

La conscience que nous avons de l'univers est elle-même un dialogue entre l'univers et nous où l'univers nous [7] parle autant que nous lui parlons. En observant son propre corps, les autres hommes et la nature entière, le moi s'observe dans des témoins hors desquels il ne sait rien de lui-même. Jamais il ne parvient à saisir directement sa véritable nature ; mais l'être le plus humble, l'objet le plus petit, l'événement le plus frivole sont comme autant de signes qui lui en donnent la révélation. Et l'espace tout entier est un miroir infini dans lequel il discerne le jeu de ses différentes puissances, leur efficacité et leurs limites.

Celui qui veut se connaître de plus près se regarde dans un autre moi qui est toujours pour lui un miroir plus émouvant. La découverte d'une autre conscience est semblable pour nous à celle de ces lieux privilégiés où nous percevons les échos de notre propre voix avec assez de retard pour qu'ils nous paraissent distincts, ou de ces puits profonds où ils se répercutent avec une gravité sonore qui nous donne une sorte de saisissement.

#### ***4. La conscience créatrice du moi.***

[Retour à la table des matières](#)

Penser, c'est avoir conscience de soi, [8] c'est se posséder soi-même. Mais il n'y a pas de différence entre l'acte par lequel je me connais et l'acte par lequel je me crée. De même que la fécondité de l'acte providentiel ne cesse de produire dans le monde des êtres nou-

veaux, je ne cesse aussi de produire en moi de nouveaux états par l'acte de mon attention : ainsi, grâce à l'opération de la conscience, je me crée moi-même comme Dieu crée le monde.

Qu'est-ce en effet que le moi, sinon ce que chacun connaît de lui-même ? Je ne puis rien m'attribuer de ce que j'ignore : cela appartient à un être auquel je suis uni, mais dont je ne puis identifier les mouvements avec moi tant qu'ils ne sont pas devenus pour moi un objet de connaissance et d'assentiment. Ainsi, il n'y a d'âme que pour celui qui connaît son âme et qui, en la connaissant, la fait être. Et demander de se connaître, ce n'est pas supposer que l'on est avant de se connaître, comme les choses sont avant que le regard s'y applique : le propre de la connaissance de nous-même, c'est précisément de nous faire.

C'est que se connaître, ce n'est point découvrir et décrire un objet qui est soi, [9] c'est éveiller en soi une vie cachée. La conscience me révèle des puissances qu'elle met en œuvre. Elle est pour le moi à la fois une analyse et une éclosion.

Ma nature, dit-on, est multiple et faite de puissances qui m'appartiennent avant que je les connaisse. Mais les connaître, c'est les exercer ; et, avant que je les exerce, puis-je les dire miennes ? En vérité, je ne puis appeler moi ce trésor obscur dans lequel je ne cesse de puiser, qui me propose toujours de nouveaux dons et qui se retire de moi dès que mon attention fléchit ou que ma volonté se refuse.

## *5. Le moi se choisit.*

[Retour à la table des matières](#)

Que parlez-vous du moi comme s'il était une chose ? Il n'y a rien en lui que le pouvoir de devenir à chaque instant quelque chose, c'est-à-dire autre chose. Car il faut que l'esprit ne soit rien pour qu'il puisse tout accueillir, qu'il soit invisible pour qu'il soit transparent à tous les rayons, qu'il soit plus petit que le grain de sénevé pour qu'il ne puisse rien obtenir que par sa propre germination, qu'il soit dépouillé de tout corps et de [10] toute possession particulière pour que tout ce qu'il pourra devenir soit l'effet de sa pure opération ou de son consentement pur.

Le moi ne peut pas se connaître autrement qu'en s'exprimant. Mais en s'exprimant, il se réalise ; il prend possession de certaines dispositions, qui jusque-là étaient en lui sans être lui, mais qui ne deviennent siennes que par le choix et l'usage qu'il en fait. C'est ce moi exprimé par l'action et par la parole qui témoigne de notre existence aux yeux d'autrui ; c'est lui qui est l'objet de la mémoire et qui forme peu à peu notre être le plus secret. Ainsi le moi n'est pas un être donné, mais un être qui ne cesse de se donner à lui-même : et le sentiment qu'il a de soi est moins la révélation de ce qu'il est qu'un appel à l'acte par lequel il va être.

Le moi a toujours quelque modèle auquel il cherche à ressembler : mais c'est déjà commencer à se réaliser que de choisir un modèle. Le moi est un débat entre plusieurs personnages : mais il y en a toujours un dont il se rend solidaire. On trouve dans le moi une multiplicité d'éléments qui forment la matière [11] de son activité, le corps, les désirs, les rêves de l'imagination et même la raison : mais chacun d'eux peut devenir l'objet exclusif de ses soins au point de se confondre à la fin avec lui-même. Or, puisque le moi devient ce qu'il a choisi, il importe qu'il règle son choix : car il y a en lui la semence de tous les vices, et, pour les faire croître, il lui suffit d'un peu de complaisance.

Pourtant, choisir le meilleur, ce n'est pas mutiler sa nature, ni détourner le regard de ses mouvements les plus bas, ni chercher à les étouffer : c'est utiliser la force qui s'y cache, c'est lui donner un autre cours et la transfigurer. Alors le moi cesse d'être divisé. Mais il n'est un que s'il s'unifie. Le propre de la vie spirituelle, c'est de produire l'intimité la plus parfaite entre les êtres multiples qui habitent notre conscience. Chacun d'eux, il est vrai, montre tantôt une pudeur par laquelle il se dérobe, tantôt un amour-propre par lequel il cherche à triompher. Mais, comme dans la société extérieure et visible où tous les individus doivent accepter de se tendre la main, de se comprendre et de se soutenir, il faut que chacune de nos puissances intérieures [12] consente à parler et à écouter tour à tour, à tenir son rôle en l'accordant avec celui de toutes les autres. La paix avec soi est souvent plus difficile à obtenir que la paix avec autrui : mais la conscience est un peuple tumultueux dont le moi est l'arbitre et le conciliateur.

## *6. L'intimité la plus secrète.*

[Retour à la table des matières](#)

La conscience est un monde intime et clos que nous découvrons dans une sorte de tremblement. Et l'attention que nous portons à sa vie cachée nous montre en elle un jeu infini de nuances différentes, devient le principe de toutes les délicatesses de notre sensibilité et multiplie en nous les froissements et les blessures. A mesure que croît notre être invisible, notre amour-propre croît aussi.

Il y a une forme de vie intérieure qui consiste à ne laisser aucun de ces frissons sans le retenir pour le prolonger et pour s'y complaire. Mais ce retour du moi sur lui-même produit en lui une sorte de resserrement ; il ne lui donne qu'une possession illusoire qui l'exténue et l'empêche de se renouveler et de s'accroître.

Il faut descendre plus avant dans l'intimité [13] pour découvrir en soi un autre monde dans lequel l'amour-propre, au lieu de s'affiner, se dissout ; mais chacun de nous ressent une émotion incomparable en faisant l'épreuve de sa richesse, de sa profondeur et de son infinité : c'est un monde dans lequel nous sommes tous appelés à communier. Devant lui le monde apparent recule et perd sa réalité : nos soucis misérables se fondent ; notre vie s'illumine et se transfigure. Dira-t-on que c'est là un pays lointain et ignoré dans lequel on ne peut pénétrer sans une grâce surnaturelle ? Il est vrai que celui qui en parle semble tenir un langage mystérieux, chimérique, dépouillé de tout intérêt humain. Mais, en prêtant mieux l'oreille, on reconnaît peu à peu tous les mots. Car ce voyageur vient du paradis, d'un paradis spirituel que chacun porte en soi et qu'il suffit de désirer pour le découvrir et y vivre.

De toutes les formes de vérité qui se révèlent à nous, celle qui est véritablement nôtre et qui nous découvre tel que nous sommes est si unique et si personnelle que nous osons à peine la dire et que nous ne réussissons jamais à la communiquer [14] tout à fait : l'intimité la plus profonde est aussi l'intimité la plus close. Ce sont pourtant les mêmes hommes qui sont incapables de toute intimité véritable avec eux-mêmes et avec autrui. Car, dans les deux cas, l'intimité ne peut se

produire qu'au moment où l'amour-propre est aboli. Mais alors il se forme dans la conscience un sanctuaire intérieur où tous les êtres ont accès selon leur degré de sincérité et où ils reconnaissent l'identité de leur commun secret. Car l'essence de la conscience, c'est d'être impénétrable et de tout pénétrer : et elle pénètre tout ce qui est sans sortir d'elle-même. Ainsi, c'est la conscience qui s'est retirée le plus loin au cœur d'elle-même qui est aussi la plus accueillante ; c'est elle qui donne le plus et qui reçoit le plus et même elle ne fait plus de distinction entre donner et recevoir.

## *7. La conscience désintéressée.*

[Retour à la table des matières](#)

Dès que la conscience est éveillée, l'être qui sent et qui agit dirige son regard vers tous ces biens qui lui appartiennent, en redouble indéfiniment la [15] présence par la pensée, se complaît et se roule dans leur possession et dans leur jouissance.

Mais la même conscience qui est capable de nous asservir est capable aussi de nous délivrer ; car elle nous donne le spectacle de nos propres états qui nous apparaissent alors comme ceux d'un autre. Nous les apercevons ainsi dans une lumière plus pure : nous obtenons à leur égard une sorte de désintéressement ; nous nous détachons de ce que le regard nous montre pour ne plus faire qu'un avec le regard qui le voit ; et tout ce qui est en nous reçoit de ce regard qui l'enveloppe et qui le pénètre un invisible rayonnement.

La connaissance que j'ai de ma propre douleur n'est pas douloureuse, pas plus que la connaissance que j'ai de la couleur n'est elle-même colorée. Cette impassibilité de la conscience, c'est la présence en moi du regard par lequel Dieu contemple toutes choses ; mais je suis si éloigné de Dieu que le regard qui devrait me détacher de mon mal lui donne souvent plus d'acuité.

L'impassibilité est la condition même de la connaissance. Seulement cette impassibilité [16] ne doit pas être confondue avec l'indifférence ni avec la dureté. Sans doute elle nous rend insensibles à l'égard de tous les mouvements de l'amour-propre. Mais c'est pour nous rendre semblables à une surface polie et nue, sur laquelle les

nuances les plus fugitives du réel, ses aspects les plus fragiles révèlent leur présence par une touche infiniment délicate. Cette impassibilité, c'est l'état d'une sensibilité pure ; il ne se distingue plus d'une connaissance parfaite.

L'être qui se regarde comme un objet se rejette dans l'univers pour devenir le spectateur de lui-même ; mais alors il est déjà au-dessus de cet être qu'il regarde. L'être que je connais en moi n'est plus moi dès que je le connais : il est déjà un autre. Ainsi la conscience est un acte par lequel je deviens toujours supérieur à moi-même.

On a dit que chaque conscience est l'image de ce qui est au-dessus d'elle et le modèle de ce qui est au-dessous d'elle ; c'est dire que sans sortir d'elle-même elle peut connaître tout ce qui est. Mais la conscience, en ouvrant devant nous l'infini, nous montre la misère de toutes [17] nos acquisitions. A quoi servirait la conscience, si elle enfermait le moi dans sa propre clôture ? Mais, en la lui découvrant, elle l'invite sans cesse à la franchir. Et c'est parce qu'elle est désintéressée qu'elle nous délivre de notre attachement à nous-même et par conséquent de nos limites.

## ***8. Se découvrir, c'est se dépasser.***

[Retour à la table des matières](#)

On ne prend conscience de son être et de sa vie que dans une émotion si pleine d'angoisse, de joie et d'espérance qu'elle nous déchire et qu'elle nous fait presque défaillir. Mais cette émotion, qui devrait être permanente, est difficile à surprendre ; quand elle se produit, elle s'efface vite afin de nous laisser libre de disposer de toute notre attention et de toute notre volonté pour des tâches particulières. Dès que nous parvenons à concentrer sur elle notre regard, c'est-à-dire à percevoir avec lucidité la présence de l'univers et notre présence au milieu de lui, le jour qui luit pour nous luit de la même lumière miraculeuse que le premier jour de la création.

[18]

Tous ceux qui, dans cette première découverte, n'éprouvent que du plaisir, n'ont point encore pénétré jusqu'à la racine de l'être et de la

vie. Mais plus le sentiment qu'ils éprouvent acquiert de profondeur, plus ce premier plaisir leur paraît frivole. C'est qu'ils mesurent leur responsabilité devant cette destinée qui s'ouvre devant eux et qui dépend de leur initiative, devant cette puissance créatrice qui leur a été donnée et qu'ils tremblent d'exercer.

Bien différent de celui qui, emprisonné dans les dédales de son amour-propre, s'aveugle dans la complaisance douloureuse qu'il a pour lui-même, celui qui cherche à se connaître commence déjà à se fuir. Il faut qu'il se sépare de lui-même pour se voir. Le propre de la vie intérieure, c'est précisément de nous permettre d'échapper sans cesse à ce que nous sommes et de rendre vivante une idée de nous-même qui nous découvre sans cesse de nouvelles puissances, mais en nous obligeant à les mettre en œuvre. Ainsi, en cherchant à nous connaître, nous cherchons toujours ce que nous devons être plus encore que ce que nous sommes : nous cherchons toujours ce [19] qui nous manque et nous ne pouvons le trouver que dans un principe qui nous contraint sans cesse à nous renier pour nous surpasser.

La conscience nous révèle la présence de cet être individuel qui s'agite en chacun de nous, qui frémit, qui désire et qui souffre. Mais en prendre conscience, c'est cesser de s'identifier avec lui. Le moi ne se réalise qu'en se tenant aussi éloigné que possible de lui-même, c'est-à-dire de ce qu'il est déjà et aussi près que possible de cette idée même du Tout dont il n'est qu'une partie, mais avec lequel il communique et où il puise un perpétuel enrichissement. Le mystère du moi, c'est de n'être que désir, de ne s'accomplir qu'en sortant de soi et, pour ainsi dire, d'être où il n'est pas plus encore qu'où il est. Il n'a la certitude de se découvrir que quand il se délivre de soi ; et il n'y a point pour lui d'autre vie que de se quitter sans cesse et de se réfugier sans cesse dans un autre moi plus vaste qui est toujours au delà de lui-même.

[20]

**LA CONSCIENCE DE SOI****Chapitre II**

---

**LA CONNAISSANCE*****1. – Ombre et lumière.***[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a qu'une seule vérité qui pénètre dans tous les esprits, bien qu'elle y prenne les formes les plus différentes, comme il n'y a qu'une seule lumière qui éclaire tous les regards, bien qu'aucun d'eux ne soit jamais frappé par les mêmes rayons. Semblable à la lumière, l'intelligence nous découvre tout ce qui est ; en le tirant des ténèbres, elle paraît le créer. Elle se porte au-devant du regard comme pour se donner à lui ; mais il faut que le regard à son tour se porte au-devant d'elle pour l'accueillir. Comme la lumière est faite d'un faisceau de couleurs, l'intelligence est faite d'un faisceau d'émotions : et l'intelligence la plus pure est celle qui fond en elle le [21] plus grand nombre d'émotions sans en laisser paraître aucune.

La lumière est le principe des choses et c'est son ombre qui sert à créer tout ce qui est. C'est dans son ombre seulement que nous sommes capables de vivre. Nous contemplons tous les objets dans une lumière qui vient du soleil et non pas de nous. Et nous les percevons dans une demi-clarté comme un mélange d'ombre et de lumière. L'ombre est donc inséparable de la lumière ; elle est intime, secrète,

protectrice. C'est par l'ombre que la lumière abrite le regard contre son éclat, comme c'est par la sensation que la vérité abrite l'âme contre sa pointe la plus aiguë.

On est aveuglé quand on regarde le soleil comme quand on regarde l'esprit pur. On ne peut voir que l'infinité des corps qui réfléchissent et captent diversement la lumière, comme on ne peut penser que des idées particulières dont chacune exprime une des faces de la vérité. La lumière est semblable à Dieu : on ne la voit pas et c'est en elle qu'on voit tout le reste. C'est en elle que baigne tout ce qui est : c'est elle qui le rend visible. Ainsi, il faut que le principe de la [22] connaissance échappe lui-même à la connaissance : il ne peut connaître que ce qui lui est opposé. Car la lumière qui éclaire tout est incapable de recevoir l'éclairement. On ne saisit que le combat de l'ombre et de la clarté, l'intervalle qui sépare les ombres, les limites de la lumière et, pour ainsi dire, ce qu'elle n'est pas plutôt que ce qu'elle est. C'est le rôle des corps d'absorber la lumière et le rôle des esprits de la propager. C'est pour cela qu'on voit les premiers et non pas les autres. Et même, le propre de la vraie lumière, c'est de ne pas être aperçue de ceux qui l'ont : ils deviennent eux-mêmes des foyers qui éclairent précisément ceux qui ne l'ont pas.

Il y a des esprits transparents qui laissent passer toute la lumière qu'ils reçoivent ; d'autres qui, semblables à des miroirs, la renvoient tout entière autour d'eux ; d'autres enfin qui, comme des corps opaques, l'enfouissent dans leurs propres ténèbres. Chaque esprit recherche, pour l'habiter, la zone de lumière qui lui convient : il en est peu qui puissent soutenir la lumière pure ; quelques-uns se plaisent dans les oppositions les [23] plus violentes de l'ombre et de la clarté ; d'autres préfèrent la pénombre ou la clarté diffuse.

## *2. Le regard.*

[Retour à la table des matières](#)

La beauté des images que l'on voit dans les miroirs ne vient pas de la beauté des objets qu'ils reflètent, mais de la perfection et de la pureté de leur surface. La moindre inégalité de niveau, la moindre poussière suffisent à déformer l'image, à la mutiler, à la rendre méconnaissable.

ble. Le miroir est semblable à un regard. Les regards qui ont le plus de clarté et de profondeur sont ceux qui reçoivent et qui renvoient le plus de lumière : et l'on ne sait plus si cette lumière vient de leur propre fonds ou s'ils se bornent à la recevoir. Comme les miroirs, ils nous livrent tour à tour les aspects les plus changeants du réel à travers leur invisible présence ; et ils ne sont point altérés par ces images passagères ; ils n'en retiennent aucune trace. Le pur regard enfin ne saisit du réel que de fragiles couleurs que la main est hors d'état de saisir, de même que le miroir représente les objets derrière lui en un [24] lieu d'où leur substance s'est échappée.

Il y a dans le libre mouvement des paupières une image de l'attention volontaire. Car il nous appartient d'ouvrir les yeux et de les fermer ; mais il ne nous appartient pas de créer le spectacle qui leur est offert.

Le regard ne produit pas la lumière : il ne fait que l'accueillir. De même, l'acte le plus parfait de l'intelligence est un acte d'attention pure. Mais la vision est la joie du regard ; quand il voit, le regard perd son indépendance et semble s'abolir : c'est qu'il ne fait plus qu'un avec son objet.

Comme l'œil, l'esprit a sa pupille, qui doit laisser pénétrer la lumière et qui devient plus étroite à mesure que la lumière est plus vive. Dès qu'on lui donne passage, la lumière s'infiltré partout comme l'eau. Mais notre amour-propre lui oppose sans cesse de nouveaux écrans. Le rôle de l'attention c'est d'ôter l'écran. Aussitôt, par l'ouverture, la lumière nous inonde.

C'est parce que le regard réfléchit la lumière qu'il apparaît lui-même comme lumineux. Il est aussi difficile de fixer le regard que de fixer l'éclat de la lumière. [25] Et pourtant il n'y a pas de connaissance aussi simple, ni aussi pénétrante, que celle qui se réalise par la rencontre des regards : les yeux révèlent la direction du désir, l'ardeur par laquelle il prend possession de tous les objets qui lui sont offerts ; dans un contact d'un instant, ils livrent l'être ou le refusent.

### *3. La vue et l'ouïe.*

[Retour à la table des matières](#)

Si la connaissance se distingue du réel et pourtant le suppose et l'imite, on peut la comparer justement à l'image que le miroir réfléchit ou au son que l'écho répercute. Un objet visible n'est qu'une masse obscure jusqu'au moment où le rayon qui l'a touché touche un œil vivant qui l'enveloppe dans le cercle de son horizon. Un son n'est qu'une vibration de l'air jusqu'au moment où il rencontre une oreille qui le capte et le reproduit dans sa conque mystérieuse. La vue et l'ouïe sont les sens de la connaissance : ils sont tournés vers l'univers qui nous environne et le peuplent d'images et d'échos ; l'un rend le monde visible, mais par un spectacle si secret qu'un seul être est capable de le voir ; l'autre [26] rend le monde sonore, mais par une touche si intérieure qu'un seul être est capable de l'entendre.

Le tact nous donne du monde une possession charnelle : il étend jusqu'à l'objet la possession que nous avons de notre propre corps. Mais la possession du monde par la vue est plus intellectuelle, plus désintéressée et plus parfaite. Il faut que l'objet s'éloigne de moi pour qu'il émerge des ténèbres et qu'il apparaisse dans la lumière ; alors, au lieu de sentir seulement sa présence, je l'embrasse comme un tableau : je saisis son contour et sa couleur ; je discerne les relations délicates de ses éléments et la place qu'il occupe au milieu du monde. Ma main a eu beau le parcourir à loisir dans l'obscurité ; la vue, au moment où elle me le découvre, m'en donne la révélation. Il devient alors un pur objet de contemplation. Car la vue s'applique au monde matériel, mais elle lui donne un visage spirituel. Elle ne saisit qu'une image, qui ressemble à une illusion si le toucher ne la confirme ; mais elle nous livre toutes à la fois ces parties du monde que le mouvement ne nous permet de rencontrer que tour à tour. C'est [27] par elle que le monde est grand : elle seule nous découvre le Ciel. L'univers visible possède une majesté immobile et silencieuse ; et les mouvements qu'il nous montre, quand le son s'en retire, ressemblent à des actes de la pensée.

L'ouïe au contraire enregistre tous les ébranlements que les corps subissent : ce sont des messages qu'ils nous adressent. L'objet éclairé reçoit du dehors l'action de la lumière ; mais le son semble obéir à une impulsion intérieure, comme le montre la voix. En proférant le mot, nous donnons une âme à la chose. La lumière nous révèle le monde : c'est le Verbe qui l'a créé. La vue nous fait communiquer davantage avec la nature, l'ouïe avec l'homme : et le timbre de la voix est moins riche que la physionomie, mais nous émeut plus profondément. Voir, c'est découvrir l'œuvre de la création ; entendre, c'est avoir avec le créateur une sorte de complicité.

#### *4. L'ardeur de l'intelligence.*

[Retour à la table des matières](#)

L'ardeur de l'intelligence est une ardeur de tout l'être ; elle suppose l'ardeur [28] des sens. Celle-ci, il est vrai, risque de divertir l'intelligence et de l'aveugler : il arrive qu'elle la fasse succomber. Mais sans l'ardeur des sens l'intelligence languit : elle a besoin de ce feu qui la ranime et qu'elle ne cesse d'entretenir. Il y a en eux une puissance de pénétration dont elle aiguise l'extrême pointe. Il ne s'agit donc pas de vaincre les sens, mais de les faire servir à l'ébranlement de l'intelligence qui seule peut leur donner un véritable apaisement. Toute connaissance affine et purifie l'action de quelque sens ; et l'intelligence n'abolit pas la sensation, mais la perfectionne et l'achève. La flamme qui s'est nourrie des matériaux les plus impurs peut se terminer en un pinceau de lumière pure. La vie est un grand mouvement de désirs comblés et renaissants : il faut qu'ils se soutiennent, au lieu de se combattre ; et les plus imparfaits, qui sont souvent les plus violents, nous confèrent une puissance dont il nous appartient de relever l'emploi.

Goethe disait : « *Quand on ne parle pas des choses avec une émotion pleine d'amour, ce qu'on dit ne vaut pas la [29] peine d'être rapporté.* » Et Madame du Deffand, avec plus de vivacité : « *Allez, allez, il n'y a que les passions qui fassent penser.* »

Celui qui n'a jamais senti en soi la pointe du désir sensible demeure toujours extérieur à ce qu'il connaît : il ignore les délicatesses, les

pudeurs, les défenses de celui qui cherche la connaissance parce qu'il met la joie supérieure de la solitude dans l'attente anxieuse que cette solitude même se rompe. Et l'intelligence ne lui fournit que d'ingénieux artifices : car l'intelligence ne peut pas voir la vérité sans que l'âme soit touchée.

Le contact avec le réel émeut toujours la partie la plus intime de notre être : il suffit que celle-ci demeure sourde pour que la nature paraisse sans voix. Il faut aller au-devant des choses avec toute l'activité de la pensée et de l'amour : penser et aimer, c'est découvrir notre présence dans le monde, c'est sentir et réaliser entre le monde et nous une unité surnaturelle. La connaissance ne peut donc pas être séparée du désir : elle est un désir d'union avec la totalité même de l'Être. Mais il y a entre l'intelligence [30] et son objet une sorte d'appel réciproque. Aussi l'objet semble se porter vers l'intelligence par un mouvement d'amour : il y a en lui un besoin de féconder l'intelligence qui le reçoit en elle et l'environne de lumière. Il ne cesse de faire le don de lui-même, pourvu qu'à son tour il soit désiré.

## *5. Volupté de raisonner.*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a dans la promptitude à raisonner une sorte de volupté qui est encore une volupté de l'amour-propre, de la chair et du monde. On ne voit point d'homme, s'il est capable d'y réussir, qui n'éprouve de la complaisance pour les jeux subtils de la dialectique : c'est qu'ils démontrent son habileté et lui promettent une victoire. Il a moins de goût pour la vérité, dont l'évidence l'humilie, que pour l'argument, dont l'invention le flatte. Ce sont les arguments sans matière, ou qui semblent ruiner une vérité commune, qui lui donnent les plaisirs les plus vifs. Il cherche souvent à justifier par jeu ce dont il n'est pas sûr. Il arrive même qu'il se délecte à s'engeigner [31] soi-même autant qu'à engeigner autrui.

Pourtant, on ne peut apercevoir clairement la vérité d'une chose sans en apercevoir les raisons. Les raisons mettent la vérité à la portée de notre esprit et nous donnent l'illusion de la créer et d'assister à sa genèse. Le raisonnement ressemble au toucher : comme la main de

l'aveugle qui parcourt sans interruption une surface lisse dont elle n'embrasse jamais la totalité, il faut qu'il nous livre l'une après l'autre une suite de raisons dont il doit nous faire sentir la continuité. Mais la vue nous découvre l'objet dans un seul regard. Ainsi, celui qui perçoit la vérité par un acte de contemplation se trouve placé d'emblée au-dessus de toutes les raisons. Ni la connaissance de ce qui remplit le monde dans le présent, ni la connaissance de moi-même ou de Dieu, ne sont des connaissances par des raisons.

Mais, en m'obligeant à accorder toutes mes connaissances particulières, la dialectique peut rompre le contact avec le réel et engendrer tous les artifices. Mille contradictions naissent sans cesse des limitations et des réfractions que subit nécessairement la vérité dans la [32] conscience d'un être borné. Il ne faut pas demeurer sur le terrain où elles sont nées afin de chercher entre elles un laborieux arrangement ; il faut s'élever vers un sommet plus élevé d'où l'on peut embrasser un horizon plus vaste dans lequel, d'elles-mêmes, elles se concilient.

Ainsi, il y a un certain goût pour le raisonnement, qui est un goût de l'habileté et des chemins pleins de détours : il porte la marque de l'amour de soi. On s'en délivre par une purification intérieure qui laisse au raisonnement son rôle d'auxiliaire et lui demande de nous conduire par degrés jusqu'à un acte de simple vue ; c'est seulement lorsqu'il l'accomplit que l'individu s'oublie, que son intelligence s'exerce et que la vérité lui devient présente.

## ***6. Humilité de la connaissance.***

[Retour à la table des matières](#)

La véritable connaissance consiste à s'effacer devant l'objet. Ce sont ceux qui sont le mieux capables de s'effacer qui reçoivent du dehors et du dedans les touches les plus nombreuses et les plus [33] délicates. Le respect de l'expérience externe et interne exprime une parfaite modestie à l'égard de l'univers et une parfaite piété à l'égard de Dieu.

Beaucoup d'hommes éprouvent un plaisir malicieux à découvrir les secrets de la nature et un plaisir conquérant à la dominer en la soumettant à leurs desseins : mais on ressent une joie plus sereine et

plus lumineuse en se contentant de la percevoir. On ne juge des choses avec rectitude que si on renonce à cette souveraineté que le moi s'arroge trop souvent sur elles ; alors, dans le miroir uni et clair de l'intelligence, on devient apte à recevoir leur forme pure. La véritable connaissance n'est pas une exaltation de l'amour-propre qui cherche à régner sur le monde afin de l'asservir, mais une abdication de l'amour-propre qui s'incline devant lui avec admiration et docilité ; elle est suffisante quand elle nous permet de reconnaître en lui notre place, et d'y remplir notre rôle avec simplicité et discrétion.

Il faut que l'homme ne refuse aucune des connaissances qui s'offrent à lui par rencontre ou par vocation. Il faut qu'il n'en recherche aucune. La plupart des [34] connaissances nous sont aussi extérieures que les biens matériels ; elles sont inutiles et enflent l'esprit, au lieu de l'éclairer. Le nombre des connaissances qui suffisent à produire la sagesse est très petit ; et ce sont des connaissances très simples accompagnées d'une évidence à la fois très profonde et très douce. Mais ce sont elles que l'on est porté à oublier ou à mépriser au profit de certaines connaissances curieuses et lointaines, qui sont sans rapport avec notre vie et dont on pense qu'elles doivent étonner autrui et nous donner du renom.

C'est que l'amour-propre prend moins d'intérêt à la connaissance elle-même qu'à l'orgueil qu'il en peut tirer ; il la rabaisse s'il croit trouver dans ce mépris le moindre avantage ; il se plaît à tourner en dérision tous ceux qui se laissent vaincre trop vite ; il pense souvent se relever en inventant des raisons subtiles de douter des vérités les mieux établies. Mais la connaissance est une communion avec le réel et non une défaite ni une victoire : c'est une confrontation de l'univers et de moi ; l'univers se regarde en moi comme je me regarde en lui. Et [35] quand ces deux regards se croisent, une lumière jaillit que le moindre mouvement de l'amour-propre suffit à ternir.

## *7. Jeunesse de la connaissance.*

[Retour à la table des matières](#)

Toute connaissance doit posséder une fraîcheur et une nouveauté perpétuelles, une innocence toujours renaissante ; sans quoi le contact de notre esprit avec le réel cesse d'être senti. Elle doit nous découvrir l'univers à chaque instant comme si elle nous faisait assister à sa genèse. Celui qui rencontre la vérité, au lieu de continuer à se mouvoir dans le cercle fermé de ses rêves, regarde tout à coup ce qui est devant lui et croit le voir pour la première fois. Le monde ne lui apporte plus que des connaissances familières qu'il lui semble avoir eues toujours et qui pourtant ne cessent d'éclore.

Souvent les souvenirs voilent et obscurcissent notre connaissance, au lieu de la servir. Ils ôtent au regard sa clarté et sa pénétration : ils sont semblables à des images qui recouvriraient déjà la rétine au moment où elle accueille la lumière du jour. Mais les choses retrouvent [36] leur parfaite nudité dans l'esprit pur : c'est leur spiritualisation qui les rend sans cesse naissantes ; c'est elle qui nous donne l'incomparable émotion de les connaître déjà et pourtant de les découvrir.

C'est qu'il n'y a de connaissance que lorsque l'intelligence s'exerce ; or l'intelligence est en nous, mais vient de plus haut que nous : elle produit toujours en nous une nouvelle révélation. Nous pouvons nous ouvrir plus ou moins à son action, mais cette action est toujours pour la conscience qu'elle surprend aussi jeune que le premier jour, comme la lumière pour le regard.

On dit parfois que l'on sait bien une chose quand on ne la sait pas encore assez bien pour pouvoir l'exprimer. C'est qu'alors elle est encore si vivante qu'elle ne peut point se détacher de nous, qu'elle n'est point encore un objet qui va de main en main et que tout le monde est capable de prendre ou de laisser.

Nulle connaissance ne s'obtient en apprenant un savoir déjà formé ; ce n'est là que l'ombre de la connaissance véritable. C'est un caillou sur le chemin : on le trouve et on le met dans la collection ; [37] mais c'est aussi l'obstacle contre lequel on bute. La connaissance

est elle-même le chemin : et les plus modestes ont encore à le suivre, les plus grands à le tracer.

## *8. Spectacle ou communion.*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a dans la connaissance cette contradiction secrète : c'est qu'elle exige toujours entre le connaissant et le connu une différence, sans quoi elle ne serait point un acte de la pensée, et pourtant une identité, sans quoi elle ne pourrait prétendre à aucune vérité. Elle est contrainte de se séparer de son objet, afin de naître, et de se réunir à lui, afin d'aboutir ; mais dans cette réunion le spectateur disparaît et la connaissance s'abolit en se consommant.

Dira-t-on qu'elle ne cherche point à se résoudre dans son objet, mais à résoudre, pour ainsi dire, l'objet en elle ? Pourtant, comme on ne perçoit que ce qui est opaque à la lumière, on ne conçoit que ce qui résiste à l'intelligence. Supposons que la lumière se répande dans un milieu parfaitement transparent, air ou verre, sans qu'elle rencontre [38] aucun obstacle qui l'arrête, la brise ou la disperse, il est évident que, dans la perfection de son essence révélée, le monde, dont elle pénétrerait tous les replis, s'évanouirait comme une impureté.

La contradiction de la connaissance acquiert une puissance d'émotion infinie lorsqu'il s'agit de la connaissance que nous pouvons avoir de nous-même : car toute cette connaissance réside dans le double mouvement par lequel il faut s'éloigner de soi pour être capable de s'apercevoir comme un spectacle, et retourner presque aussitôt vers soi pour réaliser cette exacte sincérité qui fait paraître illusoire ce spectacle même qui vient de naître.

En Dieu l'acte de la connaissance est parfait parce qu'il ne se distingue pas de l'acte même de la création. Quant à nous, nous ne sommes que les spectateurs du monde créé et nous ne pouvons que contempler son existence et sa nature. Cependant, à mesure que la connaissance s'approfondit, le monde nous devient plus présent ; mais ce n'est point par son image, qui s'efface peu à peu, c'est par son action qui nous pénètre davantage. Dira-t-on alors que la [39] conscience est détruite ? Il semble plutôt qu'elle change de nature. Elle obtient

une sorte de surplus ; elle est moins éclairée, mais plus éclairante puisqu'elle tend à s'unir au principe même qui dispense la lumière. La distinction entre le réel et elle s'abolit, non plus dans une identité immobile, mais dans une vivante communion. Elle participe à la puissance créatrice ; l'activité qu'elle exerce imite celle qui règne dans l'univers, y répond et la prolonge.

## *9. Connaissance et création.*

[Retour à la table des matières](#)

La connaissance est une sorte de complicité entre le réel et nous. On ne peut connaître un objet qu'en tentant de l'imiter, de le reproduire par le geste, jusqu'au moment où le geste achevé se trouve pour ainsi dire suspendu dans une sorte d'immobilité susceptible d'être contemplée. Toute connaissance est un commencement de métamorphose. On ne connaît la vérité que si l'on devient véridique et la justice que si l'on devient juste, le crime que si l'on devient criminel, au moins par l'imagination. La connaissance non seulement imite [40] l'œuvre de la création, mais collabore avec elle. Elle n'est fidèle que si elle est efficace. Elle se distingue toujours du réel par son imperfection : mais le réel n'est rien de plus que le dernier état de la connaissance.

Ainsi la vérité n'est jamais contemplation pure. La seule évidence qui puisse toucher notre intelligence touche aussi notre volonté : elle exprime un ordre qui doit être à la fois perçu et aimé. Il nous invite à agir ; et il suffit de le découvrir pour qu'il nous semble l'avoir créé et être intéressé à le maintenir. Autrement la connaissance est séparée de la vie, elle donne à l'homme une vérité séparée que la vie tourne en dérision dès la première rencontre.

Il y a une connaissance qui est une servitude de l'esprit à l'égard de l'objet. Il y en a une autre qui délivre l'objet de son inertie et le hausse jusqu'à la dignité de l'esprit : au lieu d'être un poids pour l'esprit, elle lui donne un mouvement plus subtil ; elle met en jeu toutes les puissances de la conscience et réalise son unité. Dans ce sommet où elle nous établit, ce n'est pas seulement la différence entre

l'esprit de finesse et l'esprit [41] de géométrie qui se trouve abolie et dépassée, mais aussi la différence entre la pensée et le vouloir.

La véritable ambition de la connaissance ne peut pas être de dominer la matière : la connaissance n'est pas au service du corps. Il y a en elle une forme d'action infiniment plus subtile : par elle l'esprit agit sur lui-même et sur tous les esprits. Car tous les hommes contemplant la même vérité ; ils reçoivent tous la même lumière, qui les rend capables d'entrer en communication les uns avec les autres et de créer entre eux un accord spirituel dont le monde est l'instrument et Dieu le témoin. Nous ne pouvons aimer la vérité que parce que nous aimons tous les êtres et que c'est elle qui les unit.

[42]

## LA CONSCIENCE DE SOI

# Chapitre III

---

## LA NAISSANCE DES IDÉES

### *1. De l'accueil que nous devons faire aux idées.*

[Retour à la table des matières](#)

La pensée ne se laisse pas solliciter par la volonté. Il y a en elle une sorte d'indépendance rebelle. Quand elle parle, elle dit quelquefois le contraire de ce que nous désirions entendre : aussi les hommes ne se plaignent-ils pas toujours de son silence ; il arrive même qu'ils murmurent afin de couvrir sa voix. Ou bien elle se tait quand on veut l'obliger à parler ; car il ne faut pas consulter hors de propos l'oracle intérieur : alors c'est le prêtre qui nous répond et non pas le dieu.

On peut nous demander d'avoir les yeux toujours ouverts, mais il n'est pas [43] sûr qu'un beau spectacle leur soit offert ; d'avoir l'attention toujours en éveil, mais il n'est pas sûr qu'une vérité vienne à sa rencontre ; d'avoir un consentement toujours prêt, mais il n'est pas sûr qu'il soit sollicité. Pourtant, si la lumière qui nous environne à tout moment semble se refuser à nous, c'est que nous nous sommes d'abord refusé à elle ; c'est que nous n'avons pas su lui ouvrir un accès jusqu'à nous. Mais la tâche est difficile, tant elle exige de simpli-

cité : ainsi il arrive qu'au moment où déjà la grâce s'approche de nous, notre concupiscence s'éveille et la repousse par l'effort même qu'elle fait pour la saisir.

Même lorsque l'idée s'est offerte, il est difficile encore d'en faire un bon usage. Pour garder l'esprit libre, il importe de ne pas s'appesantir sur elle. Nous corrompons tous les biens que nous avons reçus par les efforts que nous faisons pour les retenir et par l'insistance avec laquelle nous cherchons à épuiser leur jouissance. C'est dans sa première révélation que la lumière est la plus belle : quand nous la fixons pendant trop longtemps, elle s'irise. Dans toute connaissance il y a un dernier [44] point que je ne puis dépasser sans qu'elle se trouble.

Mais, bien que la volonté ne doive ni prolonger ni forcer le regard de l'attention, aucune idée pourtant ne peut nous appartenir si elle n'a subi en nous une lente incubation, si nous ne l'avons gardée longtemps dans les replis de notre vie intérieure, presque sans y penser, et pourtant sans cesser de la nourrir. Alors il arrive qu'au moment où la conscience de nouveau l'illumine, elle nous paraît aussi miraculeuse que ces choses toutes proches et perpétuellement sous nos yeux qui supportent toute notre existence sans que nous ayons besoin de les voir. Et dès qu'on la voit, elle se dresse devant nous, pure, ferme, sûre d'elle-même, avec un fin contour, subtile et d'un seul jet comme un être vivant.

## *2. Discipline de l'attention.*

[Retour à la table des matières](#)

Le nombre des idées est parfois une faiblesse pour l'esprit autant que leur rareté : il ne faut pas que l'esprit soit vide, ni qu'il déborde. Son rôle est de saisir, mais à condition qu'il puisse [45] étreindre. Trop d'activité lui nuit et trop peu. Rien n'est plus difficile pour lui que de trouver une démarche mesurée et qui suive un cours naturel et harmonieux.

Certains sont obstrués par l'abondance des idées qui surgissent naturellement de leur propre fond et deviennent incapables d'accueillir aucun appel venu du dehors : le mouvement qui les anime ne laisse en

eux aucune surface plane sur laquelle l'influence des choses puisse s'inscrire. D'autres sont trop plastiques et aptes à recevoir trop d'empreintes : mais ils n'ont pas assez de mouvement pour que l'action qui les ébranle fasse du chemin dans leur vie intérieure ; ils se contentent de porter à chaque instant la marque de ce qu'ils subissent.

L'esprit doit toujours accorder en lui deux qualités contraires : l'étendue, qui lui permet d'embrasser un vaste domaine où la multiplicité des formes de l'être révèle toute la richesse du monde, et la profondeur qui lui permet de descendre assez loin en lui-même pour y découvrir la racine de tout ce qui est. Il ne faut pas qu'il ait trop d'ouverture, [46] car il deviendrait comme un miroir qui, pour refléter trop de choses, perdrait toute sa limpidité, ni trop peu d'ouverture, car il deviendrait comme un miroir qui, pour garder sa limpidité, cesserait de rien refléter.

L'attention doit demeurer tranquille, confiante et toujours de loisir. Il y a parfois en elle une sorte d'avidité qui provient de l'amour de soi, qui cherche à prévenir le contact avec le réel et qui gêne l'esprit au lieu de le servir. Tous les hommes ont assez de lumière : mais il y en a peu qui aient assez de simplicité pour s'en contenter. La plupart sont pleins d'impatience et sautent au delà de ce qu'ils voient ; ainsi, incapables à la fois de recueillir la lumière qui leur a été donnée et de se donner à eux-mêmes celle qu'ils convoitent, ils demeurent toujours dans l'obscurité.

### ***3. Souplesse de l'attention.***

[Retour à la table des matières](#)

Comment pourrait-on gouverner ses actes autrement que par ses pensées ? C'est par l'effet de certaines pensées que l'on retient sa volonté ou qu'on [47] la laisse aller. Il y a donc contradiction à admettre que l'on est responsable de ses actes sans être responsable de ses pensées. En réalité, il n'y a que l'attention qui dépende de nous. Et nos pensées sont des actes, invisibles il est vrai, mais les seuls qui nous justifient ou qui nous condamnent.

C'est nous qui menons notre esprit puisque l'attention dépend de nous ; et, comme nous ne vivons que parmi nos pensées, le propre de

l'attention est, semble-t-il, de choisir le domaine où nous nous plaisons à vivre. Elle donne au regard sa direction : mais celui-ci nous découvre chaque fois un spectacle nouveau que nous ne pouvions ni attendre ni prévoir. Etre attentif, ce n'est pas se forcer à penser certaines choses. C'est maintenir en soi une certaine ouverture qui permet d'accueillir tous les appels que les choses nous font.

Mais dans l'effort de l'attention on donne quelquefois à l'esprit une tension qui le paralyse ; il faut apprendre au contraire à lui conserver sa souplesse et sa mobilité. L'esprit ne doit jamais s'appliquer à une idée de telle manière qu'il n'aperçoive plus sa complexité ni [48] sa liaison avec toutes les autres ; il ne doit jamais s'appliquer à une chaîne d'idées de telle manière qu'il perde cette agilité sans laquelle il est incapable de saisir toutes les clartés qui le traversent et qui dépassent son dessein et parfois son espérance. Ainsi, il est permis de trouver la méthode de Descartes un peu sévère et même un peu resserrée.

Il ne faut rien demander de plus à l'homme que de disposer de son attention ; mais il doit la donner pure, humble, souple, libérée de toute préoccupation et de tout amour-propre, sans hâte et sans retardement, en ne lui permettant ni d'anticiper, ni de laisser passer ce qui lui est offert, ni de désirer qu'il soit autre, ni d'y mêler quelque arrière-pensée, ni de troubler sa transparence par un désir ou par un effort. L'attention parfaite est un point où l'activité et la passivité se confondent, la première étant un consentement pur et l'autre le don même auquel on consent.

Il arrive que nous accomplissions mieux un dessein particulier quand il se trouve enveloppé dans un autre plus vaste qui donne au premier plus de force et d'élan. Ainsi la pensée constante [49] de Dieu donne plus de lumière à toutes nos pensées isolées. Seule l'attention qui n'est retenue par aucun intérêt humain demeure toujours entière et indivisible ; elle relève tous les objets auxquels elle s'applique. Dans cet acte unique par lequel nous sommes attentifs à la vie, tous les événements prennent leur place, leur valeur, leur éclaircissement sans qu'aucun d'eux parvienne à nous divertir. C'est une attention à Dieu qui est l'attention de Dieu en nous.

Au contraire, l'attention appliquée à un objet particulier nous divise, parce qu'elle est incapable de nous occuper tout entier : ou bien il

faut qu'elle devienne semblable à l'amour, qui est l'éveil de la conscience tout entière, et qui, dans un unique objet, nous rend présent tout l'univers.

#### *4. Fidélité à la même idée.*

[Retour à la table des matières](#)

L'esprit ne peut maintenir son unité et sa force que s'il s'attache à une seule idée. Car il n'y a pas d'idée qui ne soit assez grande pour remplir toute la capacité de l'esprit et, jusqu'à ce qu'elle l'ait fait, nous ne la possédons pas tout [50] entière. Il importe de laisser au regard son unité plutôt que de lui offrir un spectacle trop étendu. Mais chaque idée est un foyer autour duquel se propagent des ondes de lumière qui dilatent sans cesse son horizon. Tant qu'elle n'a pas épuisé sa puissance de rayonnement, il ne faut pas la laisser échapper.

Car il n'y a qu'une idée qui puisse exprimer notre vocation intellectuelle ; il n'y a qu'une perspective à travers laquelle notre conscience personnelle soit capable d'embrasser la totalité du monde : en dehors d'elle, nous pouvons bien encore imaginer le réel, mais non plus le percevoir. Nous portons en nous pendant toute notre vie, parfois à notre insu, une même pensée. Elle reparaît sans cesse dans notre conscience ; mais nous ne la reconnaissons pas toujours parce que, au moment où elle nous montre une de ses faces, elle nous voile toutes les autres : elle ne consent, pour ainsi dire, à nous les découvrir que tour à tour. Ainsi nous n'avons jamais achevé de recueillir toute la lumière ; nous cherchons toujours à la posséder plutôt que nous ne la possédons ; elle est toujours pour nous à la fois familière et inconnue : [51] elle ne cesse jamais de nous apporter une nouvelle révélation.

Ne cherchons point à changer la vision du monde qui nous est propre, puisqu'il suffit de la garder pour qu'elle ne cesse de s'agrandir : le monde entier peut y tenir. Ne cherchons point à quitter l'idée qui répond le mieux au vœu de notre être : car elle est capable d'éveiller toutes les puissances de notre conscience.

Il est vrai que notre pensée vit de changement ; mais il ne faut pas que ce changement vienne d'elle : il marque l'influence de la réalité qui la sollicite et la presse, la variété des circonstances auxquelles il

faut qu'elle se plie. Mais notre pensée tient toujours d'une même idée sa lumière et son élan : si humble que cette idée paraisse, elle peut avoir en nous un retentissement infini ; et l'on n'est point éclairé ni ému sans reconnaître sa présence qui nous apporte toujours la même force et la même douceur.

## *5. Naissance des idées et des mots.*

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre le mystère de la création, il suffit de se rendre attentif à [52] ce moment plein de délice et d'anxiété où nous assistons dans la vie de l'esprit à la naissance des idées. Inventer des idées, c'est inventer le monde. L'idée est l'acte de l'intelligence créatrice.

Acceptons que l'idée ne soit qu'un nom. Il faut restituer alors au nom sa valeur primitive et sacrée. S'il est capable de porter l'idée, c'est parce qu'il est le talisman qui nous permet de prendre possession de toutes les choses en les nommant, d'en saisir la sonorité intérieure, la concavité mystérieuse et le sens. Il faut le proférer, au moins à voix basse, pour qu'il s'établisse entre l'idée et l'esprit ce commerce subtil, qui va produire un autre commerce plus subtil encore entre celui qui parle et celui qui écoute.

Les mots portent souvent notre pensée plus haut et plus loin que ses seules forces ne l'auraient pu. Ils ouvrent le regard sur un vaste horizon de lumière où il n'avait perçu d'abord que d'éparses lueurs. Et la pensée trouve toujours dans les mots une sorte de promesse ou même de risque qui éveille ses espérances et parfois les surpasse.

Il y a entre la naissance des idées et [53] celle des mots une identité si parfaite que le mot même d'inspiration est là pour la traduire : c'est le propre de l'inspiration de produire entre la pensée et le langage cette correspondance miraculeuse que la raison cherche toujours à justifier et qui la laisse à la fois comblée et impuissante. Quand nous avons rencontré la vérité, la liaison des idées et des mots se présente à nous avec un tel caractère d'aisance et de nécessité qu'elle est incapable de se dénouer. S'il nous paraît possible de la changer, même par jeu, craignons de l'avoir adoptée aussi par jeu, de n'avoir saisi de l'idée que le vêtement et non point le corps.

C'est que le mot est le corps de l'idée et ne fait qu'un avec elle : il n'est point un signe choisi entre mille pour exprimer une idée déjà présente. Car l'idée doit s'incarner pour être ; jusque-là elle séjourne dans les limbes ; mais, dès qu'elle anime le mot le plus commun, elle vit et lui donne la vie ; et le mot acquiert une modulation intérieure par laquelle il semble nous révéler un secret du monde spirituel. Peu importe que l'on puisse contester maintenant la réalité [54] de l'inspiration et soutenir qu'elle se réduit à une surveillance attentive et minutieuse des mouvements les plus secrets de notre pensée. Surveiller ces mouvements, ce n'est pourtant pas les produire ; creuser le chenal, ce n'est pas y faire couler l'eau. Reconnaître ce qu'il faut négliger et ce qu'il faut retenir, c'est supposer que l'on possède déjà. C'est approprier la pensée à nos desseins, ce n'est pas lui donner l'être.

## *6. Violence et calme de l'inspiration.*

[Retour à la table des matières](#)

Il semble qu'il y ait toujours dans l'inspiration une sorte de violence qui nous est faite : toutes les puissances de notre vie intérieure se trouvent pour ainsi dire soulevées et portées au-dessus d'elles-mêmes sans qu'aucun consentement nous soit demandé. Mais ces grandes émotions, ces mouvements confus qui ébranlent tout l'être ne doivent pas être recherchés : il faudrait plutôt les retenir que les provoquer. Ils n'ont de valeur que par la source qui les alimente : elle est souvent impure. Il n'y a point de passion qui, au moment où [55] elle nous saisit, ne produise une agitation de la chair. On ne doit pas se complaire dans ces touches mystérieuses qui marquent la faiblesse de notre corps et non point la perfection de la puissance qui le traverse.

Mais il y a toujours dans l'inspiration un effort douloureux qui la fait ressembler à une parturition à la fois inévitable et pleine d'élan volontaires. Elle nous montre avec une admirable netteté que toute création est à la fois une nécessité naturelle et une délivrance. Aussi, à côté de la joie qu'elle nous donne, est-il indispensable qu'elle nous fasse souffrir ; car elle témoigne d'un mépris absolu à l'égard de notre être individuel qui est momentanément refoulé, qui doit rétracter tou-

tes ses puissances propres dans une sorte d'immobilité et de sommeil pour cesser d'être un obstacle et devenir un chemin au flux qui l'envahit, qui ne sert plus qu'un dieu étranger dont il est devenu le véhicule. Il garde encore une demi-conscience de lui-même, mais c'est pour sentir cette contrainte qui lui est faite, pour percevoir, dans un involontaire regret, que tous les biens auxquels il était attaché, [56] ses souvenirs, son savoir, ses affections et ses désirs sont rendus inutiles, maintenant qu'il est emporté par un mouvement plus puissant et qui a une origine plus haute. Mais le moi individuel refuse de succomber : il veut conduire ses affaires lui-même ; il défend sa propre faculté d'examiner et de juger comme si elle était la sauvegarde de son être même.

Pourtant, il désire que ce qu'il cherche finisse un jour par lui être donné et il faut bien qu'il consente alors à se laisser vaincre. Il doit s'anéantir pour être comblé. Et il suffit que sa jalousie cesse pour qu'il sente pénétrer en lui une grâce surnaturelle par laquelle il est à la fois dissous et régénéré. Mais alors l'inspiration cesse de ressembler à une exaltation intérieure par laquelle nous produirions un monde nouveau dans une sorte d'ivresse. Quand elle atteint sa forme la plus parfaite et la plus pure, le moi n'est plus forcé par elle : elle n'est qu'un calme et même un vide de l'âme, une ouverture sur un monde à la fois très profond et très proche dont l'accès nous était refusé jusque-là et qui tout à coup nous est révélé.

[57]

## ***7. Attention et amour.***

[Retour à la table des matières](#)

Toute connaissance est un acte d'attention et d'amour. Elle est toujours une reconnaissance, non point en ce sens qu'elle s'est déjà produite une fois, comme le pensaient les Platoniciens, — car que serait alors cette première connaissance ? — mais en ce sens plus vivant et plus beau qu'elle est un hommage que nous rendons à l'univers où nous puisons l'existence et qui nous soutient et nous nourrit. C'est la connaissance qui nous donne la présence et la jouissance de l'Être. Comment n'en serait-elle pas aussi la louange ?

Mais la connaissance rend possible l'ingratitude de ces philosophes qui, voyant qu'elle dépend de leur attention, imaginent qu'elle est leur œuvre et non point un don qu'ils se bornent à recevoir. L'attention est à la fois un acte de liberté, puisque j'en dispose, et un acte de docilité, puisqu'elle me fait participer à une réalité qui m'est donnée : ainsi, c'est lorsque l'esprit est le plus actif qu'il a le mieux conscience d'accueillir la vérité et non pas de la produire.

[58]

L'attention ressemble à l'amour. Elle est, comme lui, un consentement qu'il nous appartient de donner ou de refuser, et qui pourtant entraîne et surpasse notre volonté. Il ne faut pas solliciter ni poursuivre les idées qui nous fuient. Elles naissent, comme les mouvements de l'amour, de certaines rencontres dans lesquelles il n'y a ni demande ni offre et qui apportent un don gratuit et inespéré. Mais nous laissons souvent passer sans les voir les dons que la Providence nous destine : nous ne sommes pas toujours prêts à penser ni à aimer. Pourtant, au delà de la sagesse, qui est toujours maîtresse de soi, mais qui se contente souvent de peu ou de rien, il y a un état de confiance et d'abandon qui nous prépare à tout recevoir. Cet état suppose que l'on a fait en soi une sorte de vide intérieur, qu'on s'est délivré de toute préoccupation particulière ; il est à l'égard de l'univers une humilité, une attente et en même temps un appel.

Il n'y a pas d'attention qui ne soit animée par une intention, qui est elle-même médiatrice entre l'attention et l'amour. Et nous disposons de notre attention comme nous disposons de notre [59] volonté ; mais la vérité nous répond comme elle l'entend et non pas comme nous l'entendons : c'est qu'il dépend de nous de regarder et non pas de voir. Seulement, regarder, c'est choisir, c'est aimer : et comment la lumière ne s'offrirait-elle pas à celui qui la cherche et qui, la cherchant, l'aime et l'aimant, déjà la possède ? Il y a un point où le regard attentif et le rayon qui l'éclaire se fondent et ne sont qu'un.

On observe un cercle admirable entre l'amour et la connaissance ; car la connaissance suscite l'amour et l'amour suscite la connaissance. L'amour est semblable à une connaissance que l'on cherche et la connaissance à un amour que l'on possède. La connaissance est la rédemption du mal de l'individualité. Elle nous réunit à l'univers, dont le péché nous séparait.

## *8. Pénétrer dans le monde des idées.*

[Retour à la table des matières](#)

Il faut que chacun de nous devienne semblable à un être spirituel et à une sorte de pur démon, qu'il n'écoute plus que ses voix secrètes, mais dans un calme intérieur qu'aucun frémissement [60] du corps ne viendra plus troubler. Car le vrai monde, c'est le monde des idées et non pas le monde des choses. Dès que nous y pénétrons, nous nous sentons éclairés ; notre propre nature, notre destinée, la conduite que nous devons tenir, nos relations avec les autres êtres, nous apparaissent dans une lumière mobile qui réjouit notre regard et aimante notre volonté. Dès que nous le quittons, nous sommes livrés aux forces aveugles de la nature : nous ne sentons plus que notre esclavage et notre misère. Nous ne retrouvons la lumière perdue qu'en nous retournant vers ce monde invisible : il existe indépendamment de nous, puisque nous avons pu le quitter ; pour qu'il se découvre encore à nous, c'est nous-même maintenant qu'il faut quitter.

Nous ne créons point les idées. Elles sont les éléments d'un univers de pensée comme les corps sont les éléments d'un univers de matière. Elles se révèlent à nous par un acte de l'intelligence comme les choses se révèlent à nous par un acte du regard. Et comme notre activité pratique s'empare des choses et les tourne au profit du corps, notre activité [61] pure choisit entre les idées et, par l'assemblage qu'elle en fait, compose notre figure spirituelle. Ainsi, on peut dire que toutes les idées qui viennent éclairer notre esprit sont de Dieu. Mais l'ordre que nous mettons entre elles est de l'homme. Il nous appartient seulement de choisir le chemin dans lequel notre pensée s'engage : quel que soit ce chemin, des matériaux innombrables nous sont offerts ; c'est à nous de construire avec eux notre propre ouvrage.

Dans le monde de la pensée, nous faisons à chaque pas des découvertes qui nous étonnent et nous ravissent. C'est le propre du sage de savoir faire un bon usage de tant de trésors et de les garder éternellement pour réjouir ses yeux et son cœur.

Il n'est donc point étonnant que nous ne dominions pas toujours nos pensées, mais qu'elles nous dominant aussi. Il semble que nous

leur donnions le mouvement, mais ce mouvement nous entraîne. Et quand la découverte a jailli, nous sommes comme le spectateur qui est allé chercher le spectacle qu'il a sous les yeux, mais qui ne l'a point créé, qui le pressentait seulement avant de le connaître, [62] qui le contemple maintenant avec surprise et admiration et presque aussitôt s'y laisse prendre.

Les idées nous appartiennent juste comme nos enfants. Nous sommes maîtres de l'attention comme nous le sommes de la génération. Mais l'heure de la naissance est pour nous une heure d'anxiété : car nous ne savons pas à l'avance quel présent le Ciel nous enverra. Et nos enfants vivent devant nous et non pas pour nous, d'une vie dans laquelle la nôtre se reconnaît et se prolonge, mais qui pourtant nous dépasse et nous émerveille.

## *9. Ambulare in hortis Dei.*

[Retour à la table des matières](#)

Comme le corps est placé dans l'espace, l'âme est placée dans l'esprit pur ; et comme le mouvement du corps nous révèle sans cesse de nouveaux objets, le mouvement de l'attention nous révèle sans cesse de nouvelles idées. Mais, comme un objet n'est point la propriété de l'œil qui le voit, l'idée n'est point la propriété de l'âme qui la pense. La connaissance est un voyage plein de surprises [63] dans le monde des idées : chacun dirige sa propre marche, mais nul ne prévoit les révélations qui lui seront faites. Et les esprits sont comme les corps : il y a une ressemblance entre tous ceux qui habitent le même site et qui contemplent habituellement le même horizon.

Quelle admirable chose que la méditation ! Sans l'emploi d'aucun moyen matériel, en faisant taire seulement l'amour-propre, en fermant la porte à toutes les sollicitations du dehors, en refusant l'accès à toutes les préoccupations individuelles qui nous retiennent et nous divertissent, par la seule disposition de l'attention qui se prête à la lumière intérieure et écoute les voix qui naissent au dedans, grâce à l'humilité d'un simple acte de consentement, on voit se lever en soi un spectacle miraculeux : les idées endormies s'éveillent, se dressent, s'assemblent en des chœurs, disparaissent et reparaissent comme pour nous dévoiler

leur forme toujours semblable et toujours variable, la souplesse et le rythme de leur vie secrète, la constance mobile de leur éternelle présence et ce bel accord qui les unit comme les filles d'un unique amour.

[64]

Elles n'acceptent pas d'être saisies d'une main trop hardie, ni même regardées avec trop de convoitise. Elles ne se plient pas à notre volonté, ni aux artifices grossiers de notre méthode. Elles ne meurent point, mais elles s'échappent dès qu'on veut les capter ou seulement les retenir. Voix silencieuses, formes sans contour, pas qui demeurent, les idées nous introduisent dans un monde lumineux où notre âme naît à la vie éternelle. Elles sont étrangères elles-mêmes à la naissance et à la mort. Elles ne cessent pas d'être quand nous cessons de les contempler ; elles n'occupent point de place ; elles ne changent point de lieu ; elles ne pénètrent point en nous ; elles nous accueillent plutôt parmi elles et notre âme encore timide s'ouvre à la vérité et à l'amour en devenant sensible à leur divine présence.

Mais comment diriger notre regard vers elles avant de les connaître ? Et si elles sont toutes ensemble à la lisière de l'attention, quelle est celle qui va répondre à notre appel ? Notre corps est toujours retenu en un point de l'espace, notre vie toujours engagée dans une aventure, notre sensibilité toujours [65] ébranlée par une émotion ; il suffit, pour pénétrer dans le monde des idées, non pas de nous détourner de ces événements, mais de consentir à en découvrir le sens et, pour ainsi dire, à les envelopper dans l'atmosphère radieuse du désintéressement pur. Chacun d'eux est la touche sensible d'une idée. Qu'il soit aussi le porche par lequel nous accéderons dans le monde de la grâce divine : incapables, sans être détruits, de nous élever jusqu'à l'unité parfaite, nous sentirons celle-ci partout présente et comme répandue dans la variété innombrable de ces beaux êtres de pensée, immortellement jeunes et immortellement purs, qui ne cessent de nous révéler, sans l'altérer et sans l'épuiser jamais, toutes les faces de la vérité.

[66]

**LA CONSCIENCE DE SOI****Chapitre IV**

---

**LE MESSAGE DE L'ÉCRIVAIN*****1. L'écriture instrument  
de progrès spirituel.***

[Retour à la table des matières](#)

À chacun de nous la vérité apparaît par éclairs : mais notre esprit retombe presque aussitôt dans son état naturel d'inertie et d'obscurité. Nous nous sentons alors comme abandonné : et l'effort douloureux que nous faisons pour retrouver la lumière perdue ne nous révèle que notre impuissance. Mais si nous parvenons à capter cette lumière par l'écriture, nous devenons capable de la ranimer quand elle semblait éteinte. Il y a des moments privilégiés où la vérité passe devant nous et nous effleure pour s'échapper aussitôt ; l'écriture nous permet de le faire renaître indéfiniment.

Mais l'écriture a d'autres avantages. [67] Comme la parole, et mieux que la parole, elle permet à la pensée, en s'exprimant, de se réaliser. La parole ne traduit souvent qu'une communication momentanée et occasionnelle avec un autre. Mais l'écriture suppose toujours un long entretien avec soi-même, qui aspire à devenir un entretien avec tous les hommes. Il faut qu'il y ait en elle assez de richesse et de profondeur pour qu'elle reste vraie au delà des circonstances dans lesquelles elle est née : autrement elle ne satisfait plus qu'un intérêt de curiosité. Un livre ne doit pas nous divertir en nous promenant en des lieux du temps et de l'espace auxquels nous sommes étrangers et d'où

nous retirons notre pensée dès que la lecture est finie. Il faut qu'il puisse émouvoir à tout instant les parties les plus essentielles de notre nature, qu'il nous révèle des éléments de nous-même que nous portons en nous perpétuellement.

Les livres les meilleurs ne nous font rien connaître qui soit extérieur à nous : ils nous rappellent plusieurs rencontres dans lesquelles la vérité qu'ils nous apportent s'est déjà révélée à nous spontanément. Nous en avons eu une vue [68] rapide et évanouissante : elle se transforme maintenant en illumination. Elle cesse d'être incertaine et nébuleuse : la pureté de son contour se dessine. Notre confiance dans la sûreté de notre regard s'accroît : jusque-là nous n'osions pas lui permettre de s'attarder sur le sillon léger que la vérité avait tracé à la surface de notre conscience. Maintenant que cette vérité semble nous être proposée par autrui, nous osons en prendre possession : nous devenons capable de la contempler, de l'éprouver et de nous y établir. Nous sommes délivré de cette insécurité que produisaient en nous les appels timides, pressants et anxieux de notre conscience solitaire : nous leur trouvons un écho dans la communion humaine ; et celle-ci maintenant peuple notre solitude, mais en l'approfondissant, au lieu de la rompre.

Le premier devoir de l'écrivain doit être de s'élever assez au-dessus de toutes les circonstances de sa vie particulière pour fournir à tous les êtres un appui de tous les instants et les montrer à eux-mêmes tels qu'ils voudraient être toujours.

[69]

## *2. Que l'écriture doit capter l'éternel et non le fugitif.*

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait penser que le propre de l'écriture est d'éterniser certaines pensées fugitives qui disparaîtraient autrement sans laisser de trace. Son rôle serait de fixer ce que jamais on ne verra deux fois ; on pourrait le comparer à celui que l'on assigne à la peinture dans l'impressionnisme. Mais pourquoi tant d'efforts pour garder l'image

de ce qui a péri, alors que le présent sollicite encore notre attention, notre activité et notre amour ? En réalité, nous ne devrions point chercher à ressaisir du passé ce qui en lui est aboli, et qui n'a jamais été dans l'Être qu'un pur passage, mais seulement ce contact avec une réalité impérissable qu'il nous a permis d'obtenir un instant et qui est d'autant plus émouvant que le temps l'a dissipé aussitôt. Ce contact, quand il est retrouvé, possède d'autant plus de pureté qu'il s'est dépouillé de tout support corporel, de tout rapport avec les événements ; il a acquis un tel caractère de simplicité et de spiritualité que nous ne sommes plus troublé ni par la crainte [70] de le perdre ni par l'effort pour le retenir.

Ainsi, le rôle de l'écriture ne peut pas être, comme on le dit, d'éterniser ce qui passe ; il est plutôt de dégager de ce qui passe ce qui est éternel. Rien ne possède de valeur dans notre vie que ces soudaines illuminations par lesquelles nous découvrons tout à coup, derrière l'inconstant devenir qui entraîne et détruit tout ce qui est, un monde à la fois immobile et vivant, qui tantôt s'entr'ouvre et tantôt se referme, qui, en comparaison du monde où nous vivons, nous paraît infiniment lointain et infiniment beau ; mais il suffit de regarder par transparence les choses les plus familières pour qu'elles nous permettent d'y pénétrer.

Un tel monde ne se révèle à nous que par brusques échappées ; et, bien qu'il soit éternel, c'est souvent dans les modes les plus fugitifs de notre vie que nous percevons le mieux sa présence. Car il soutient tout ce qui est dans le temps ; mais il ne descend pas lui-même dans le temps. Le rôle de l'écriture c'est de nous permettre d'en retrouver le chemin. Si elle remplit sa fonction, qui est [71] de ne garder la mémoire que des bienheureux moments où notre pensée avait réussi à y pénétrer, elle doit nous permettre d'y accéder encore lorsque la matière nous accable et que le temps nous disperse. Il est donc bien vrai de dire que l'écriture n'a pas pour objet de garder ce qui passe, mais plutôt d'ouvrir notre regard, à l'intérieur même de ce qui passe, sur ce qui ne passe pas. Elle doit surpasser le temps, mais non point rompre sa loi, qui est que tout ce qui n'est qu'en lui ne doit cesser en lui de se perdre.

### *3. Le contact avec les choses.*

[Retour à la table des matières](#)

Le plus difficile dans les ouvrages de l'esprit n'est pas de montrer de la puissance dans la construction, ni de l'ingéniosité dans l'analyse, ni de la grâce dans le style, c'est de maintenir une communication continue avec le réel. Mais les idées ont un jeu spontané et les mots un mouvement propre qui séduisent les plus prudents et leur font parfois quitter le sol.

Le contact avec les choses modère l'imagination et discipline la pensée ; mais en même temps il ne cesse de les [72] alimenter et de les enrichir. Les œuvres produites par une méditation solitaire ont souvent de la grandeur et de la puissance, mais une grandeur et une puissance qui marquent le sommet où l'individu est parvenu par l'effort de son génie propre. Elles peuvent avoir plus d'altitude que d'horizon : on y reconnaît souvent un dessein arbitraire et volontaire dans lequel la marque de la personne est trop apparente. Les ressources qui lui appartiennent et qui ont permis à son entreprise de réussir ne lui ont servi parfois qu'à bâtir un château de rêve et à glorifier son amour-propre.

Mais le contact avec les choses, qui nous fait sentir nos limites, nous permet aussi de les reculer. Il y a dans les choses une lumière à laquelle notre esprit ne demeure pas insensible. Elles ne sont pas inertes et muettes, mais pleines de voix qu'elles font entendre à tous ceux qui ne les méprisent point. On ne les tourne pas à son gré ; elles nous résistent et elles nous éclairent : elles sont la figure visible de la vérité. L'individu, en les regardant, ne se laisse plus entraîner à confondre avec le réel l'œuvre de son imagination. Celle-ci par comparaison [73] lui paraît fragile et irréaliste ; elle emprunte aux choses l'apparence même qui lui permet de subsister. En gardant le contact avec les choses, l'esprit acquiert plus de force et plus d'étendue. En mesurant la place qu'il occupe dans le monde, il cesse d'enfermer le monde dans les limites de son rêve : car ce rêve, qui prétendait dépasser la nature, est sans cesse dépassé par elle.

## *4. Continuité dans les ouvrages de l'esprit.*

[Retour à la table des matières](#)

Tout homme peut écrire un beau vers qui ne saurait trouver du second ni le corps ni la rime. Tout homme peut rencontrer une belle pensée qui ne saurait lui trouver de soutien ni d'écho. Mais, bien que la lumière qui nous éclaire de temps en temps possède un éclat et une pureté qu'il semble impossible de surpasser, les œuvres de l'esprit ne peuvent pas se borner à fixer ces minutes privilégiées. On peut dire sans doute de pareilles minutes qu'elles nous affranchissent de l'instant pour nous découvrir un présent éternel. Mais une œuvre qui possède de la continuité est seule capable d'exprimer la continuité de notre [74] vie et cet effort douloureux par lequel elle s'est formée peu à peu. Seule elle laisse apparaître ces retouches successives par lesquelles la pensée a eu le loisir de se reprendre et de s'enrichir. Il y a dans l'accumulation des moments du temps un effet qui nous libère de la fuite du temps et nous permet d'échapper à son éternel mouvement. Les seuls ouvrages qui ont de la grandeur sont ceux qui contiennent en eux l'expérience et le labeur de toute une vie.

Tout homme a vécu quelques moments d'exception où, soit au contact d'un autre esprit, soit dans une illumination solitaire, il s'élevait au-dessus de la suite des événements ainsi que du cours passager de ses propres états, où il parvenait sans effort à ce sommet que l'on croit avoir toujours connu quand on s'y trouve, qui laisse misérable dès qu'on le quitte et d'où l'on éprouve, dans un sentiment radieux de stabilité et de certitude, la joie de participer au dessein secret de la création. Mais ces moments bienheureux n'ont point entre eux de liaison. Ils sont semblables à des lueurs qui s'éteignent et s'allument sans obéir à aucune loi. Leurs [75] apparitions successives sont séparées par de grands intervalles d'ombre. On n'est jamais sûr qu'elles ne s'évanouiront pas chaque fois pour toujours.

Un grand ouvrage demande la collaboration de toutes nos puissances spirituelles. Il veut que nous fassions un effort pour retenir et pour assembler toutes les particules de lumière que le destin nous distribue avec une intermittente générosité. Il résiste à l'anéantissement et à

l'oubli par l'art invisible qui les ordonne. L'harmonie qui y règne est faite d'une multitude de touches successives patiemment ajoutées les unes aux autres. Mais c'est une pensée personnelle qui introduit entre elles l'unité ; cette pensée ne s'évade point du temps, elle le domine en réunissant en un seul faisceau tous ces traits dispersés. Elle prend possession de ce qui change, lui impose sa marque et lui donne cette immuable présence où l'esprit fait son unique séjour. Un grand ouvrage capte toutes les clartés que le regard peut saisir. Il nous en donne une disposition permanente : il en fait les membres d'un corps de lumière qui possède à la fois l'unité et la vie.

[76]

## *5. L'écriture plus secrète que la parole.*

[Retour à la table des matières](#)

On dit que l'âme est visible dans le regard ; mais c'est dans l'invisibilité des paroles qu'elle rend sensible à autrui cette activité transitoire par laquelle elle découvre sa propre nature en la formant peu à peu. Le regard n'obéit point à la volonté aussi docilement que la parole : il révèle, sans que nous y songions, nos sentiments et nos désirs ; mais par la parole l'acte vivant de la pensée s'exprime à mesure qu'il s'accomplit.

Dira-t-on qu'il faut attribuer à la parole une supériorité sur l'écriture parce qu'elle a plus de liberté et moins d'apprêt, parce que nous disposons d'elle plus constamment, parce qu'elle est accompagnée du regard et de l'inflexion de la voix, parce qu'elle garde un contact plus direct et plus vif avec celui qui la pense, parce qu'elle peut être indéfiniment rectifiée et amendée pour mieux épouser non pas seulement la forme de l'idée, mais aussi la forme de l'âme qui écoute, enfin parce qu'elle est l'œuvre non pas de la solitude comme l'écriture, mais d'un accord qui se cherche entre des êtres séparés ? On comprend [77] qu'on désire souvent retrouver par l'écriture quelques-uns des effets de la parole ; le lecteur, quand j'écris, devrait être déjà si près de moi que je devrais sentir sa présence et qu'il devrait sentir que je lui parle.

Bien plus, la parole obéit souvent à une inspiration plus pressante que l'écriture : quand nous sommes seuls, l'inspiration ne jaillit pas toujours avec autant de force ; elle ne trouve plus d'écho pour la redoubler et la soutenir. L'écriture ne nous montre pas aussi directement son action sur autrui, elle ne crée pas avec lui une communion actuelle et sensible. Alors, on regrette parfois de ne pouvoir fixer la parole par l'écriture ; mais il y a là une sorte de leurre : car, l'interlocuteur absent, elle ne retrouverait plus le même prestige.

C'est que l'homme qui écrit écoute un autre dieu que l'homme qui parle, un dieu plus caché. Il cherche à éveiller chez le lecteur des puissances plus profondes que celles de la vie commune. Et quand il nous atteint le plus intimement, c'est avec des mots tellement silencieux qu'on dirait qu'il se tait. La grossièreté du son persiste encore dans [78] les paroles les plus délicates ; mais il est si voilé dans la parole écrite qu'on le perçoit à peine. L'idéal de l'écriture est de nous mettre en présence de la pensée toute nue. Le mouvement ou le feu du regard trahissent l'auditeur attentif ; mais chez le lecteur, le regard de tout l'être est tourné vers le dedans : il semble parfois que la pensée s'insinue en lui sans l'intermédiaire du corps.

Ecrire un livre, c'est se dire à soi-même ses propres secrets. Mais par lui le lecteur doit penser qu'il découvre les siens. Aussi, les meilleurs livres, ceux qui révèlent le mieux le lecteur à lui-même, déroutent souvent ceux qui croyaient connaître l'auteur.

## *6. Dialogue de l'auteur et du lecteur.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons plus d'émotion à retrouver dans un auteur les sentiments que nous éprouvons en secret que ceux dont nous témoignons, ceux qui sont en nous en germe que ceux qui ont déjà éclos. Les œuvres de l'esprit ont pour objet un monde que nous portons en nous et qui est souvent invisible à nos propres yeux ; l'auteur qui nous le révèle acquiert [79] du premier coup avec nous une intimité mystérieuse. Pourtant il n'offense pas notre pudeur et n'acquiert sur nous aucun droit. Car il ne force pas notre consentement : les découvertes que nous faisons, en le lisant, semblent venir de nous-même et nous lui

sommes reconnaissants d'avoir provoqué cet ébranlement par lequel nous découvrons au fond de notre nature tant de richesses ignorées.

Tout ce que l'on écrit est un dialogue avec soi, c'est-à-dire avec les autres hommes. On leur parle, on veut les persuader et on ne poursuivrait pas longtemps le chemin si on n'entendait pas à chaque pas leurs muettes réponses. Elles maintiennent et renouvellent indéfiniment le mouvement de notre pensée.

Ce n'est pas être orgueilleux, c'est être fort que d'engager toute sa personnalité dans ce qu'on écrit. Mais c'est être orgueilleux que de rejeter toujours sur les autres les erreurs d'interprétation qu'ils peuvent commettre. Presque sûrement nous avons fait la première faute. Le public et la critique, en cherchant à nous comprendre, collaborent avec nous. Il faut leur être reconnaissant. Ils [80] nous paient de l'effort que nous avons fait. Ils y joignent le leur. Nous leur sommes redevables de nous éclairer sur ce que nous aurions dû dire et quelquefois sur ce que nous aurions dû penser.

Dans la pensée la plus pure il se cache quelques ombres. Elle est formée de différents rayons d'un éclat inégal. Ce qu'elle enferme de plus vif n'a pas toujours été atteint. Car nulle idée n'est à nous ; la plus humble dépasse encore l'acuité de notre vision ; et l'œil d'autrui, en se fixant sur elle, ajoute toujours à la connaissance que nous en avons. Ainsi il arrive que les interprétations qui paraissent se contredire se complètent et qu'elles correspondent, dans un même horizon baigné de la même lumière, à des perspectives plus ou moins heureuses, à des regards plus ou moins pénétrants.

Celui qui consume sa vie à écrire peut manquer d'amis réels ; il ne cesse d'envoyer un message à des amis inconnus. Mais les échos qu'il reçoit peuvent lui paraître parfois un peu rudes ; et il doit s'accommoder de ne point connaître les réponses les plus pures, qui sont souvent les plus silencieuses.

[81]

## *7. Le succès et l'échec.*

[Retour à la table des matières](#)

Il arrive que l'éloge donne de la confiance et de la force, qu'il réveille l'activité, qu'il la tire de l'isolement et lui donne l'appui de la communion humaine. Mais ces avantages sont vite perdus et au delà. Car, en jouissant de l'éloge, l'amour-propre se replie sur lui-même et se sépare de nouveau. Assurés de la puissance qui est en nous et que le succès confirme, nous nous reposons sur elle. Alors elle nous abandonne, car elle ne peut être gardée et même elle ne peut être que si, dans chaque instant, nous l'obtenons par une victoire sur nous-même.

Les succès d'opinion et les succès de l'esprit ne s'accompagnent pas toujours ; et même ils peuvent s'exclure. Les hommes qui ont le plus de réussite au dehors sont souvent ceux qui sentent le plus de misère au dedans : il est vrai qu'ils ensevelissent souvent celle-ci dans leur âme la plus secrète. Mais il n'y a pas de succès visible qui ne soit plus grave qu'un échec si le cœur n'est pas satisfait.

Les échecs, il est vrai, peuvent, en refoulant le désir du succès, lui donner [82] plus d'acuité et d'amertume : l'écrivain cède alors à l'aiguillon de la vanité blessée et cherche une revanche dans le sentiment même de l'injustice dont il se croit victime. Mais ils peuvent, en le repliant sur lui-même, servir à son avancement intérieur, pourvu qu'il ne tire pas de cet avancement même quelque nouvelle jouissance d'amour-propre : car il est terrible que l'amour-propre s'insinue jusque dans les victoires de l'esprit et demande toujours à en partager les fruits. Ce devrait être le rôle des échecs de nous purifier de tous les mouvements de l'amour-propre et d'éveiller toutes nos puissances spirituelles, non point, comme on le dit souvent, pour nous aider à surmonter la fortune, mais parce qu'elles ne peuvent s'exercer que dans le désintéressement pur. Elles nous invitent à une vie libre et divine que souvent nous n'aurions pas su découvrir ni aimer si le monde avait réussi à nous attirer et à nous retenir. Car nous sommes si faibles qu'il faut quelquefois que le monde nous repousse pour que nous parvenions à nous détacher du monde.

Les succès extérieurs inquiètent et rebutent [83] les âmes les plus délicates ; et ils parviennent quelquefois à tarir la joie de l'esprit. Car celle-ci se suffit à elle-même ; elle n'a pas besoin d'être confirmée et ne se nourrit pas de l'opinion. Ce n'est pas qu'elle s'enferme dans quelque clôture : au contraire, elle transfigure et illumine tout ce qui l'approche ; son action est une action de présence toujours prochaine et naturelle, innocente et ignorée de l'amour-propre, qui ne songe ni à s'en emparer ni à se plaindre d'être vaincu.

Notre rayonnement spirituel est proportionnel à notre puissance de solitude ; il faut qu'il impose silence à tous les échos du dehors : il devient alors le plus pur de tous les messages, le plus immatériel et le plus efficace. C'est lorsqu'un livre n'a point atteint la renommée, ou qu'il l'a traversée et dépassée qu'il arrive à créer entre un petit nombre d'esprits la communication la plus désintéressée et la plus parfaite.

## *8. Jalousie à l'égard des vivants et des morts.*

[Retour à la table des matières](#)

Si les biens de l'esprit sont les seuls biens véritables, on ne peut être que misérable [84] sans eux ; et, comme il semble qu'il dépend de nous de les acquérir, on se sent inexcusable d'en être privé. Aussi l'amour-propre en conteste-t-il toujours à autrui la possession, non qu'il pense que ce ne soient pas les seuls biens, mais parce que, étant incapable de les obtenir, il envie un autre être de pouvoir en tirer vanité, comme si, là où ils existent, tout l'amour-propre ne devait pas être renoncé. C'est la médiocrité honnête et laborieuse qui éprouve pour les biens de l'esprit, à proportion de leur puissance et de leur éclat, l'hostilité la plus sincère et la plus constante. Car elle est sûre de ne jamais les rencontrer sur son chemin ; et pourtant elle est forte de la méthode qu'elle emploie, qui semble commune à tous les hommes et qui rend suspectes toutes les acquisitions qu'elle ne peut pas donner.

La présence d'un être de chair qui a un visage, des besoins, des faiblesses, une place dans la société et que je rencontre, mêlé à d'humbles besognes humaines, me rend son génie invisible, et efface le caractère divin des idées dont il est l'interprète. Leur valeur est re-

haussée quand il n'est plus qu'un peu de [85] cendre ; car il reçoit dans ma mémoire une première vie spirituelle. Mais si je puis le replacer dans une haute antiquité et qu'il appartienne déjà à la mémoire de l'humanité, ses idées ont perdu, malgré l'effort de l'historien, leur vêtement corporel et individuel : elles sont devenues le patrimoine commun de tous les esprits.

Mais la mort ne suffit pas à protéger contre les rancunes de l'amour-propre : les vivants sont aussi jaloux des morts. Ils sont souvent plus troublés par le souvenir d'un ennemi qui est mort que par sa présence vivante, qui justifiait leur haine et donnait un objet à leurs attaques. Ainsi, il y a une jalousie subtile qui, au lieu d'être éteinte par la mort, est avivée par elle, comme si la mort recouvrait notre ennemi d'une protection imprévue. C'est que les hommes n'éprouvent pas de jalousie à l'égard d'un être réel, mais seulement à l'égard de l'idée qu'il incarne et qui les humilie ; aussi sa mort matérielle, même s'ils la désirent, ne guérit pas leur jalousie parce qu'elle libère cette idée au lieu de l'abolir.

La haine même dont ils poursuivent [86] un ennemi au delà de la mort est la preuve de son immortalité. Cette haine même l'immortalise. En les protégeant contre ce que leur ennemi aurait pu devenir, la mort ne les protège pas contre ce qu'il a été : elle fixe à jamais son passé et lui donne l'immobile majesté des choses révolues. La mort le défend aussi contre les faiblesses qu'il aurait pu commettre. Elle le défend encore contre le mal qu'on aurait pu lui faire. Elle lui donne une force silencieuse contre laquelle on se sent impuissant. Elle l'entourne d'une barrière de respect. Elle peut être le point de départ de sa gloire.

Plus encore qu'en dénigrant les vivants dont la vie est mêlée à la nôtre, l'amour-propre se rehausse en diminuant le mérite des hommes de génie dont la gloire a franchi les siècles. Il y a dans l'amour-propre un paroxysme qui lui fait haïr tous ces grands morts dont la gloire semble diminuer celle à laquelle il peut prétendre. Et les plus grands parmi les vivants, dont les faiblesses sont plus apparentes, sont protégés par elles contre l'envie la plus tenace et la plus secrète.

[87]

## *9. Grands hommes.*

[Retour à la table des matières](#)

On imagine trop vite que les grands hommes ont porté dans la vie cette figure de gloire que leur prête l'éloquence de notre imagination. Ce qui les faisait grands était souvent d'un accès plus simple et plus familier ; il nous suffit d'ouvrir les yeux pour trouver autour de nous beaucoup d'hommes qui ont autant de clarté dans le regard, autant de pureté intérieure ou de force d'âme ; mais notre amour-propre hésite à les reconnaître et notre paresse n'a de force que pour admirer ceux qui ont obtenu un nom dans les lettres ou que la fortune a marqués de son signe. Cependant les plus grandes choses se font sous nos yeux sans que nous imaginions qu'elles sont grandes et elles sont le point d'aboutissement de beaucoup de petites. Et même il n'y a point d'esprit médiocre, qui, sur quelque point, ne puisse avoir des vues plus claires et des visées plus lointaines que l'esprit le plus profond et le plus vaste. Les plus grands et les plus petits se retrouvent identiques en présence des événements essentiels de la vie tels que la mort, l'amour ou la [88] douleur. Et ce sont quelquefois ceux qu'on avait jugés les plus petits qui paraissent alors les plus grands.

Créer, c'est toujours exercer quelque puissance que nous avons reçue : la véritable grandeur n'est point dans la valeur du don, mais dans l'usage que nous consentons à en faire. Ainsi les idées se présentent toujours aux hommes inopinément et malgré eux : et la seule différence qui existe entre eux, c'est que les uns savent les recueillir et non pas les autres. Le propre du génie est de prêter attention à de petites lumières qui éclairent tous les hommes, mais que la plupart remarquent à peine : car elles s'éteignent presque aussitôt si on ne met pas tous ses soins à les abriter et à les ranimer.

Mais il arrive aussi que la grandeur se révèle à nous d'un seul coup et nous incline pour ainsi dire devant elle. C'est quand nous découvrons un être qui n'est grand que par ce qu'il est, et non par ce qu'il fait, et qui, à travers tous les objets auxquels s'applique son activité, n'a jamais de rapport qu'avec le Tout. Nous ne retenons d'une telle

rencontre que la révélation d'un monde plus réel que celui [89] où nous vivons habituellement, et dans lequel cet être qui est grand semble vivre toujours. Mais alors il nous paraît capable de se suffire : et nous pensons que, dans la foule indifférente, il ne peut distinguer que des serviteurs et des témoins, qu'il n'a pas besoin d'amis puisqu'il jouit sans intermédiaire de la vérité et du bien. Que pourrait-il demander à d'autres êtres qui possèdent moins que lui-même ? Dira-t-on que son devoir est de les faire participer aux dons qu'il a reçus ? Mais il n'a pas recours pour cela à des volontés particulières : sa seule présence est d'un effet meilleur et plus sûr. Il attire donc autour de lui un cercle d'esprits attentifs qui puisent en lui comme en une source qui ne tarit pas. Mais c'est sa destinée de leur donner sans les connaître, de ne point faire entre eux de différence, de n'accorder à aucun d'eux le moindre privilège, de faire taire parmi eux tout soupçon de jalousie et de produire en eux ce sentiment d'admiration qui environne sa solitude et qui la consomme.

## *10. Servir son propre génie.*

[Retour à la table des matières](#)

Tout le malheur des hommes vient de [90] ce qu'il n'y a rien de plus difficile pour chacun d'eux que de discerner son propre génie. Presque tous le méconnaissent, se défient de lui et sont ingrats à son égard. Ils cherchent même à le détruire pour lui substituer un personnage d'emprunt qui leur semble plus éclatant. Tout le secret de la puissance et de la joie est de se découvrir et d'être fidèle à soi dans les plus petites choses comme dans les plus grandes. Jusque dans la sainteté, il s'agit de se réaliser. Celui qui tient le mieux le rôle qui est le sien, et qui ne peut être tenu par aucun autre, est aussi le mieux accordé avec l'ordre universel : il n'y a personne qui puisse être plus fort ni plus heureux.

Toute notre responsabilité porte donc sur l'usage des puissances qui nous appartiennent en propre. Nous pouvons les laisser perdre ou les faire fructifier. Ainsi notre vocation ne peut être maintenue que si nous restons perpétuellement à son niveau, si nous nous montrons toujours digne d'elle. Le rôle de notre volonté est plus modeste qu'on ne

croit ; c'est seulement de servir notre génie, de détruire devant lui les obstacles [91] qui l'arrêtent, de lui fournir sans cesse un nouvel aliment : ce n'est point de modifier son train naturel ni de lui imprimer une direction qu'elle a choisie.

Il existe en tout homme une pensée secrète qu'il doit avoir la probité et le courage d'amener au jour. Il ne faut point qu'il lui préfère une opinion étrangère qui lui paraît plus relevée, mais qui, incapable de se nourrir sur son propre sol, n'y prendra aucune croissance. Nous ne pouvons espérer posséder d'autres richesses que celles que nous portons déjà en nous. Il suffit de les exploiter au lieu de les négliger. Mais elles sont trop familières pour nous paraître précieuses et nous courons vers d'autres biens qui brillent davantage et dont la possession nous est refusée. Même si nous pouvions les atteindre, ils ne laisseraient entre nos mains que leur ombre.

Pourtant la confiance que l'on a dans sa vocation présente elle-même des dangers. Ma vocation n'est pas faite d'avance ; il m'appartient de la faire : il faut que je sache extraire de tous les possibles qui sont en moi le possible que je dois être. Il ne faut même pas que je [92] confonde ma vocation avec mes préférences, bien que ma préférence la plus profonde doive s'accorder avec ma vocation, ni l'appel de ma destinée avec toutes les suggestions de l'instant, bien que l'instant m'apporte toujours l'occasion à laquelle je dois répondre. La sagesse consiste à reconnaître la mission que je suis seul capable de remplir : c'est la trahir que de lui substituer quelque dessein emprunté et de me hausser vers des pensées plus vastes que celles que je puis porter.

Il en est des vocations individuelles, dans la vie de l'humanité, comme des différentes facultés dans la vie de la conscience. Chaque faculté, l'intelligence, la sensibilité ou le vouloir, doit s'exercer selon la loi propre, à son heure et dans les circonstances qui lui conviennent ; autrement la conscience ne parviendrait à réaliser ni son harmonie ni son unité ; mais quand elle s'exerce comme il faut, c'est l'âme tout entière qui agit en elle. De même, la destinée de l'humanité entière est présente dans la vocation de chaque individu, pourvu qu'il l'accepte et qu'il l'aime.

[93]

## LA CONSCIENCE DE SOI

# Chapitre V

---

## L'ACTIVITÉ

### *1. Puissance de l'activité.*

[Retour à la table des matières](#)

L'expérience la plus dramatique que je puisse faire, dès que ma conscience s'y applique, est celle de ce mouvement par lequel je remue mon corps, par exemple mon petit doigt, et qui me révèle le mystère de mon initiative et le miracle de ma puissance. Elle nous rend présente et vivante à chaque minute la parole de Goethe : *Au commencement était l'acte*, l'acte qui est le commencement de toutes choses. Tous les modes de l'être sont les modes d'une activité qui tantôt triomphe et tantôt succombe. Je suis là où j'agis. L'acte est le premier moteur par lequel je ne cesse [94] de créer à chaque instant ma propre réalité. Si je me sépare de tous les objets et de tous les états qui me retiennent et me dispersent pour chercher, en poursuivant indéfiniment ma propre purification intérieure, l'essence radicale de mon être, je n'y découvre rien de plus qu'un acte qui, pour s'exercer, n'a besoin que d'un consentement pur.

Les pessimistes pensent que le propre de l'activité, c'est seulement de nous arracher à la douleur et à l'ennui, et par conséquent de nous divertir. Mais quelle est donc cette vie dont l'activité est chargée de

nous divertir ? Quel est son affreux secret ? Peut-on la distinguer de l'activité elle-même ? Seul l'être qui agit la connaît, puisqu'il accepte d'y pénétrer et de collaborer avec elle. Mais alors il abandonne tous les doutes, tous les regrets qui jusque-là, en effet, l'empêchaient de vivre.

L'acte délivre l'être fini de toutes ses chaînes : du désir, de la crainte, de la paresse et de l'ennui. Il ne lui permet plus de se mettre à part de la création, en gardant encore la prétention de la juger ; il le fait participer à la puissance créatrice. Aussi ne faut-il jamais se préoccuper [95] de l'état, qui n'exprime que notre limitation, mais seulement de l'acte, qui exprime notre essence. Il ne faut pas avoir de regard pour le monde, mais seulement pour l'activité qui, à chaque instant, à la fois en nous et hors de nous, le fait être.

Car chaque vie est un accomplissement, c'est-à-dire un acte qui ne cesse de se réaliser ; aussi, dès que notre activité fléchit, nous succombons aux misères de l'amour-propre, tout nous est à charge et le pire, c'est que nous sommes à charge à nous-même. Mais dès qu'elle se ranime, elle ne peut plus avoir d'autre fin qu'elle-même, elle ne laisse plus à l'amour-propre la place de naître. Car elle est le rien qui a le pouvoir de tout devenir, c'est-à-dire de tout se donner.

## *2. Etre fin et être fort.*

[Retour à la table des matières](#)

Etre fin, c'est connaître et se connaître, c'est aussi prévoir et ruser, c'est saisir les nuances du réel, c'est pénétrer dans les replis, c'est être vis-à-vis de lui comme un joueur attentif qui ne se laisse pas surprendre. La finesse est un [96] tact délicat des différences, une sensibilité au changement, même le plus léger, une souplesse de la pensée et de la volonté, une sympathie toujours naissante, mais qui ne perd jamais l'initiative et ne devient jamais dupe. Elle dépasse toujours l'enveloppe des choses ; elle devine et déjà pressent les moindres mouvements de leur âme secrète. Elle est parente du goût. Dans les arts, elle donne à l'imitation une grâce exquise et naturelle. Elle peut devenir un jeu intellectuel où le sentiment est aboli. Elle est peu inventive ; mais elle épouse la réalité de si près qu'il arrive qu'elle la

devance : avant même que les événements soient tout à fait formés, elle s'exerce sur le clavier plus étendu de leurs possibilités.

Etre fort, c'est construire ou détruire. C'est agir sur les choses visibles ; c'est les dominer et les mettre à son service. Celui dont la force semble commander aux êtres plutôt qu'aux choses traite encore les êtres comme des choses ; il en fait les instruments de ses desseins. La force n'a pas besoin d'exiger pour obtenir : ce serait le signe qu'elle manque de puissance et de sécurité. Il n'est pas [97] nécessaire qu'elle ait une conscience trop avertie d'elle-même : la pensée la retarde et la disperse. On voit même la force pratiquer une sorte d'ignorance volontaire. Elle est attentive à une certaine unité dans le but à atteindre, mais elle est peu sensible aux différences dans les circonstances : elle compte sur elle pour les réduire. Elle agit souvent à l'inverse de la réflexion : elle rassemble en édifices les éléments que l'analyse laisse isolés ; elle réduit en poudre les ouvrages que la patience a lentement élevés.

Mais il faut chercher entre la finesse et la force un équilibre. L'extrémité de la finesse est toujours un retour à la simplicité. Le renoncement à la force est souvent le signe d'une force plus grande. La finesse a raison de chercher à atteindre, par une sorte de complicité, les dispositions les plus intimes des êtres ; mais elle est trop attentive à la subtilité de leur jeu. La force a raison de sauvegarder la netteté du regard et la rectitude de l'intention ; mais elle porte trop d'intérêt aux effets matériels. Il faudrait renverser leurs rapports, mais en subordonnant la finesse à la [98] force, tourner la force vers la conquête de cette unité intérieure que la finesse nous retire et réserver la finesse aux détails de l'exécution que la force est incapable de ménager. On éviterait ainsi de voir la finesse devenir trop flexible et la force trop brutale. Car il faut que la force soit si secrète et si cachée qu'elle agisse sans être sentie, et que la finesse soit si directe et si sûre qu'elle efface jusqu'à la trace même d'un vouloir trop habile.

### 3. *Mesure.*

[Retour à la table des matières](#)

Pour penser et pour agir, il faut une rupture d'équilibre, mais qui ne dépasse pas un certain degré. Quand le corps a trop de sécurité, la pensée a moins de liberté ; elle a plus de mouvement quand le corps n'est pas tout à fait satisfait : l'insomnie, la faim, si elles n'ont point trop d'excès, lui donnent plus de légèreté et une pointe plus fine. Le besoin ne se tourne pas encore en préoccupation et il aiguise la pensée au lieu de la divertir.

On ne peut pas agir si l'on n'est pas porté par quelque impulsion : mais il [99] faut être maître de soi dans l'exécution. L'action est une adaptation souple et vivante aux conditions qui nous sont offertes : il faut la modeler dans une matière que nous n'avons pas créée. Pour cela, il ne faut pas laisser passer l'occasion, mais lui répondre avec tact et mesure. Car celui qui agit doit respecter la pudeur et le goût. La mesure est la vertu d'une activité qui poursuit sa fin, mais ne l'a pas encore atteinte ; elle tempère les excès de l'impulsion ; elle nous rend sensible la présence de la raison, qui est une discipline avant d'être une lumière. Elle est parente de l'ordre, qui devance la justice et la vérité, mais n'en est pourtant que la figure, et qui n'a de valeur que s'il est une méthode qui nous en rapproche, qui les fait pressentir et qui, jusqu'à un certain point, les imite.

La mesure est un milieu entre deux extrêmes : elle est capable de s'accorder avec la force, avec la sagesse et avec la grâce ; elle n'est pas elle-même une fin, mais plutôt un art de poursuivre toutes les fins, de les atteindre et même d'en jouir. Toute fin est un extrême qui comble l'activité et ne lui laisse aucun mouvement [100] pour aller au delà. Mais, même quand il vise les plus grands biens, même quand il les possède, l'esprit ne laisse rompre son équilibre que pour le retrouver et mieux sentir l'acte qui le maintient. Cet équilibre brisé et rétabli dans le même instant est pour lui un bien qui a plus de prix que tous les autres et sans lequel ceux-ci ne pourraient être ni reconnus ni goûtés.

La mesure, loin de ralentir ou d'affaiblir notre activité, fait appel à tout son mouvement pour remplir l'intervalle qui sépare les extrêmes, et à toute sa force pour tenir fermement le milieu. Le point, c'est d'assurer à l'activité son aplomb, sans paralyser son élan. L'esprit, pour être maître de lui-même, doit se placer dans un centre immobile où il tient en main, sans se laisser gagner, les désirs tendus à la fois vers tous les extrêmes.

#### *4. Maîtrise de soi ou abandon.*

[Retour à la table des matières](#)

La mesure, le sang-froid, la maîtrise de soi ne sont point des vertus qui puissent nous suffire. Elles retiennent tous les élans, les meilleurs et les pires. Elles [101] peuvent empêcher l'enthousiasme de naître et même la lumière de pénétrer en nous. Ce sont des vertus de défense, de prudence, de réserve, mais qui parfois se distinguent mal de certains vices, de la fermeture, de la cautèle, du mépris. Elles favorisent tous les calculs ; elles rendent possibles toutes les entreprises délibérées dans lesquelles l'individu cherche son propre avantage. Elles nous sont utiles chaque fois que nous sommes divisé avec nous-même, chaque fois que nous cherchons à atteindre une fin désirée, chaque fois que nous avons la crainte d'être dupe ou de ne pas réussir : et l'on disait autrefois des voleurs qu'ils étaient sobres et de mœurs bien réglées. Elles retiennent les mouvements de la spontanéité : ceux de la passion, mais aussi ceux de l'amour. Elles n'ont de valeur que pour purifier l'âme de toutes les impulsions sensibles qui risquent de l'entraîner et de la divertir et pour préparer un don de soi qui doit être un parfait abandon.

La maîtrise de soi ne doit pas être un effet de l'amour de soi, mais de cette attitude contemplative par laquelle nous reconnaissons que nous sommes une [102] partie du Tout et que nous devons nous soumettre à sa loi, au lieu de chercher à le soumettre à nos désirs. Il est beau de pouvoir dire qu'on a son cœur en son pouvoir, au lieu d'être au pouvoir de son cœur. Mais cette maîtrise de soi peut devenir horrible, comme on le voit chez les Hindous qui nous demandent de commander à nos sens jusqu'à ce qu'une forme séduisante nous paraisse

répugnante et qu'une forme répugnante ait pour nous de la séduction. C'est là une marque d'orgueil, un refus de s'incliner devant l'ordre universel, de reconnaître les signes qu'il met sous nos yeux, de répondre aux appels qu'il nous fait et d'accepter les conditions de cette communion avec tous les êtres qui nous permet de les aimer, tantôt à cause de leur beauté qui nous attire et nous relève, tantôt à cause de leur misère qu'il faut encore sentir pour chercher à les en délivrer.

La maîtrise de soi que les Stoïciens recommandaient comme la première des vertus et que les Anglais pratiquent par un effet de l'éducation, sans avoir besoin pour cela de philosophie, est souvent un raidissement de notre moi séparé : [103] elle interdit avec les autres êtres et avec la nature ces échanges subtils qui sont impossibles quand on se refuse à tout abandon.

Il y a deux sortes de spontanéité : une spontanéité individuelle, égoïste et charnelle qu'il appartient souvent à la conscience et à la volonté de maîtriser, et une spontanéité spirituelle pleine d'expansion et d'amour, devant laquelle la maîtrise de soi n'est plus qu'une rétention de l'amour-propre. On les distingue à des touches légères qu'il faut savoir reconnaître sans s'y appesantir. Elles ne sont pas toujours en opposition : la vie la plus forte et la plus sage est celle qui comporte le plus de souplesse et de liberté ; il arrive même que ce sont ceux qui n'ont pas craint de se confier aux mouvements de leurs sens qui sont le plus aptes à se confier aux mouvements de la grâce. On nous prêche toujours la mesure et il semble que nous ne savons jamais nous arrêter à temps. Mais il arrive aussi que nous avons trop de mesure, c'est-à-dire que nous manquons de force pour pousser chaque action jusqu'au dernier point.

[104]

## ***5. Activité commune et activité d'exception.***

[Retour à la table des matières](#)

Il y a en chacun de nous une activité commune, qui s'exerce dans presque tous les événements de notre vie, et une activité d'exception, qui suppose l'autre, mais qui est, par rapport à elle, une justification et une évation. Chacun dépense la première si près de lui qu'il la remar-

que à peine. L'autre devient plus facilement un spectacle et un objet d'admiration. Mais peut-être n'est-elle point notre activité la plus vraie : elle atteint parfois une sorte d'ampleur monstrueuse qui lui fait perdre la solidité. Elle forme une bulle brillante, mais elle est fragile et illusoire si elle n'est pas nourrie par les vertus les plus communes dont elle devrait être l'épanouissement.

Il faudrait demander à un homme qui a acquis la gloire s'il a fait régner aussi le bonheur en lui et autour de lui, si, dans les moments de solitude avec soi où l'on mesure son propre destin, il n'a point éprouvé le sentiment amer de sa [105] propre misère : car chacun de nous trouve en lui-même un juge beaucoup plus perspicace que l'opinion. Au contraire, il y a une activité invisible et cachée, toujours présente à elle-même, qui peut ne point dépasser un cercle fort étroit, mais y répand indubitablement ses effets, qui ne s'enorgueillit pas d'elle-même, mais ne manque jamais à celui qui la possède. Elle n'acquiert pas de renom, mais nul ne la conteste ; et nul ne songe à mettre en balance, comme quand il s'agit de l'autre, sa valeur véritable avec l'estime où on la tient.

Il faut bien que chacun de nous, étant un individu et non pas seulement un homme, ait une vocation qui lui soit propre : mais c'est là une nécessité commune qu'il faut rejoindre à l'activité commune et tourner en un usage commun. Les occupations essentielles de la vie, celles auxquelles il importe le plus de donner de la gravité et de la profondeur, sont les mêmes pour tous : ce sont aussi les seules qui soient toujours nouvelles. Il est très aisé de se tromper sur la valeur réelle d'un homme : ce sont les relations de la vie quotidienne et le tête-à-tête de l'amitié qui percent à jour les [106] valeurs fausses et relèvent les valeurs méconnues.

Le contact constamment renouvelé avec soi et de soi avec Dieu donne un sens lumineux et profond à nos besognes les plus humbles et les plus familières. Il nous apprend à sentir dans leur régularité une sorte de charme spirituel, à goûter le plaisir toujours rajeuni que donnent les différentes heures de la journée à mesure qu'elles tournent et qu'on en prévoit la venue.

## 6. *Activité de métier.*

[Retour à la table des matières](#)

Il y en a qui consacrent avec aisance toutes les ressources de leur esprit aux choses du métier, tandis que d'autres ne peuvent les dépenser qu'en dehors. Les premiers ont plus de goût pour l'œuvre faite en commun, où une besogne distribuée appelle la collaboration de tous et la responsabilité de chacun, où les règles servent de guide et demandent dans l'application de l'exactitude et de l'habileté, où le contact prolongé avec le même objet permet aux habitudes de naître et aux difficultés d'être mesurées [107] et surmontées. Ils sont récompensés de leur persévérance et de leur zèle par une création visible, utile, dont on juge aussitôt la perfection et le mérite.

Il y a chez les autres plus d'indépendance, et même plus d'indiscipline. Les obligations inséparables de toute activité méthodique les paralysent, au lieu de les soutenir. Il faut que leur initiative demeure toujours intacte. Ils ne produisent qu'à leur heure. Chacune de leurs démarches doit être commandée par une nécessité intérieure, et non point par une tâche à remplir. Ce sont des poètes plutôt que des ouvriers. Ils ne donnent presque jamais ce qu'on serait en droit d'exiger. Mais ils livrent un surplus qui passe toute espérance : leur seule présence nous illumine ; il y a en elle une générosité qui nous comble.

Il faudrait que les premiers, qui se trouvent démunis quand le métier leur manque, eussent partout des règles à appliquer, comme si la besogne du métier régnait sur leur vie tout entière : nous leur pardonnerions alors de manquer un peu de liberté et d'élan. Il faudrait permettre aux autres d'exercer jusque dans le métier leurs dons naturels, [108] leur fantaisie, le jeu imprévisible de leur puissance créatrice. Mais, dans ce métier même qu'ils auront choisi et qui répondra le mieux à leur goût et à leur génie, on aura toujours à leur pardonner une certaine irrégularité, et même quelques défaillances.

Si le métier n'est pas toujours d'accord avec la vocation, c'est souvent l'effet d'un mauvais choix plus que d'un mauvais sort. C'est quelquefois une épreuve que le sort nous impose afin de nous obliger

à découvrir et à exercer certaines de nos puissances cachées. C'est presque toujours une illusion produite par la vanité, par le défaut d'attention au présent, par le besoin de divertissement, par le préjugé qu'on était réservé à un plus beau destin. Mais il ne faut pas créer une opposition entre notre métier et notre besogne d'homme : il faut les fondre. La plus parfaite activité dans le métier est non pas celle qui se conforme le plus fidèlement aux règles du métier, mais celle qui les dicte parce qu'elle les dépasse. Et s'il ne faut jamais faire métier de la partie divine de notre activité, il n'y a pas de métier qui ne la laisse paraître.

[109]

## *7. Le divertissement.*

[Retour à la table des matières](#)

Le divertissement est la marque de mon impuissance à me suffire ; il attend le bonheur d'un objet extérieur à moi qui ne peut me donner aucun contentement. Et le désir n'est lui-même un mal que parce qu'il est le principe du divertissement.

Il y a un divertissement du corps qui nous empêche de demeurer en place. Les hommes vains et superficiels, charnels et transitoires, ont besoin de cette forme de divertissement qui leur révèle toujours quelque nouvel aspect du monde : comme on le voit dans leur goût des voyages. Mais les hommes les plus profonds considèrent cette nouveauté comme toujours la même : elle perd tout de suite sa fleur. Et c'est ce qui est toujours le même, c'est-à-dire leur présence même dans le monde, qui leur paraît quelque chose de toujours nouveau.

Mais le divertissement du corps est toujours une défaite de l'esprit. Le divertissement passe sans cesse d'un objet à un autre, parce qu'il cherche toujours une satisfaction parfaite qu'aucun objet [110] particulier n'est capable de lui donner. Mais le propre de l'esprit est de demeurer attaché à un objet éternel et d'être capable de reconnaître dans le plus humble spectacle qui lui est offert une présence qui ne s'épuise jamais.

Toute arrière-pensée est un divertissement : elle divise l'attention que nous devons avoir pour le présent et nous empêche de nous y consacrer. Elle refoule la partie divine de notre activité. Il y a des arrière-pensées physiques, comme le sentiment d'être malade, qui assujettissent l'esprit au corps ; mais les véritables arrière-pensées sont spirituelles, comme le trouble produit par un passé dont on ne supporte plus l'image, ou dont on calcule les suites, et la préoccupation d'un avenir que l'on craint ou que l'on espère. Car c'est toujours le temps qui nous divertit.

Le divertissement est un mal qu'il ne faut pas chercher à organiser et à régler : c'est là un signe de mauvaise conscience et de tristesse intérieure. La plupart des hommes regardent le métier comme une tâche et cherchent ailleurs le divertissement. Mais pour beaucoup, à qui le loisir pèse plus que la tâche, [111] c'est le métier qui est un divertissement. Toutefois, c'est le sort commun de tous ceux qui cherchent le divertissement d'être incapables d'en jouir : car il a alors cette saveur impure et amère que lui donne l'obscur préoccupation d'une tâche plus essentielle, à laquelle l'être semble vouloir échapper comme s'il cherchait lui-même à se fuir. C'est seulement quand l'activité cesse d'être un divertissement et nous prend tout entier qu'elle devient féconde, joyeuse et innocente ; alors seulement elle atteint la liberté, la force et la grâce du jeu. Ou bien elle s'engage et elle empêche le divertissement de naître, ou bien elle se retire et le divertissement est partout.

Les deux vices opposés d'une activité défaillante sont le divertissement et la torpeur. Mais la torpeur est encore capable d'être ébranlée : elle laisse dans l'esprit un vide qui peut toujours être rempli. Au lieu que dans tout divertissement l'esprit est occupé par un objet illusoire qui ne suffit pas à le tromper, mais qui l'empêche de rien accueillir. Tout peut être matière à divertissement, même l'objet le plus noble et le plus pur. Les hommes les plus grands, les savants, les [112] conquérants peuvent vivre dans le divertissement. Et ce qu'on appelle génie n'est souvent qu'un divertissement éclatant.

## *8. Les vertus du loisir.*

[Retour à la table des matières](#)

Le loisir permet une jouissance de soi-même et du monde qui nous révèle les choses sous un aspect nouveau et inconnu ; il nous découvre leur essence même qui nous demeurait cachée tant qu'on ne voyait en elles que l'utilité.

Dans le loisir l'activité redevient libre et présente. Elle n'a plus sa source dans une sollicitation qui la presse, mais dans une invention qui lui est propre. Elle est affranchie de toute préoccupation ; elle est disponible ; elle ne se subordonne à aucun objet. Elle suit son mouvement et sa pente, créant toujours sans y penser à la fois son objet et sa fin. La manière dont nous employons le loisir révèle notre puissance et nos limites. Dans le loisir les uns s'abandonnent aux complaisances de la rêverie, les autres se laissent envahir par l'ennui. Quelques uns seulement exercent une activité véritablement humaine, libérée de toutes les tâches particulières et capable [113] à la fois de les surpasser et de les contenir.

C'est quelquefois sauver un être que de lui ôter le loisir dont il ne sait faire qu'un mauvais usage. Beaucoup d'hommes à qui le loisir est donné n'accueillent que l'oisiveté qui en est la corruption. Le loisir ne doit pas être consacré au divertissement : mais l'oisif est incapable même de se divertir.

Le loisir est la condition du sage qui n'a ni préoccupation, ni impatience, qui ignore le désir et le regret et dont l'activité s'exerce toujours dans un présent qui le comble. Il y a un loisir que certains hommes possèdent par état, un loisir qui pour d'autres est le fruit du travail, un loisir enfin, le meilleur de tous et le plus rare, qui se distingue si peu du travail même qu'il ne nous permet plus de reconnaître si ce travail est une récompense, une obligation, un mouvement naturel ou un libre choix. Le signe de l'homme libre, c'est de faire coïncider la joie avec son activité la plus habituelle : le signe de l'esclave, c'est de les séparer.

C'est un mauvais signe de commencer par refuser toute occupation sous [114] prétexte de garder le loisir et la pureté de l'activité intérieure.

re. Réclamer un temps vide d'occupations afin de le remplir selon son gré, c'est assumer la responsabilité la plus redoutable ; c'est risquer de laisser s'introduire en soi le pire mal qui est celui de l'impuissance à agir. Il faut que l'activité puisse toujours employer tout son jet ; et il arrive qu'on ait besoin d'avoir beaucoup de choses à faire pour les faire toutes bien. L'activité intérieure n'est pas une activité séparée : il faut qu'elle soutienne et qu'elle éclaire toutes nos occupations, au lieu de leur échapper ; c'est en les transformant qu'elle semble les abolir.

L'action n'a un caractère d'aisance, de puissance et de fécondité que dans le loisir : c'est le loisir aussi qui engendre la connaissance et le bonheur. Le loisir cesse quand notre activité est captée et dispersée par l'objet : il renaît quand l'objet ne fait que la libérer. Il ne faut donc pas confondre le loisir avec l'inertie : le loisir est la vertu de l'activité purgée de toute pensée qui la divise et capable de s'exercer avec simplicité et innocence.

[115]

## *9. Paresse et effort.*

[Retour à la table des matières](#)

C'est la paresse d'être attentifs à la lumière intérieure et de tirer parti des biens qui sont toujours à leur portée qui fait que les hommes gaspillent souvent leur intelligence et leur volonté dans l'oisiveté et le divertissement. Il n'y a pas de passion plus puissante que la paresse : mais c'est une passion de la chair. On croit parfois qu'il y a une maladie de l'esprit qui est l'assoupissement ou la langueur ; mais le mal n'est pas dans l'esprit qui est inaccessible à toutes les atteintes. Il est une activité toujours prête, une grâce toujours offerte. Ainsi il exclut la paresse, qui naît dès que nous cessons d'écouter sa voix pour nous abandonner à l'inertie de la matière et aux complaisances du corps.

L'effort n'est pas, comme on le croit, le signe de l'activité, mais la marque de sa limitation et de son impuissance. Et l'être qui agit par effort résiste à l'activité plutôt qu'il n'y consent. A mesure que le consentement devient plus parfait, l'effort diminue. Toute activité [116] matérielle a besoin qu'on la force ; elle laisse dans l'esprit une autre préoccupation et produit vite une fatigue : toute activité à la tâche a besoin de repos. Mais l'activité intérieure est un don et une déli-

vance, et non point un effort qui nous contraint et nous divise ; elle seule peut remplir toute notre capacité. Elle n'a pas besoin que le repos la régénère, puisque c'est elle qui, à chaque instant, régénère notre être même ; l'oisiveté au contraire produit elle-même une fatigue dont cette activité nous guérit.

On ne peut donc être assuré d'avoir découvert l'activité véritable que lorsqu'on a conscience qu'elle ne peut plus se fatiguer, ni s'user. Elle surmonte les besognes particulières qui toutes m'asservissent. C'est une activité qui me dépasse, à laquelle je ne puis que consentir, mais qui ne peut ni tarir ni me manquer. C'est une activité totale par laquelle mon activité dispersée est oubliée, unifiée, fortifiée, transfigurée. Vivre d'une vie libre et divine, c'est exercer cette activité pure qui est toujours pour nous un délassement et une joie.

[117]

## LA CONSCIENCE DE SOI

# Chapitre VI

---

## LE CONSENTEMENT

### *1. Volonté et innocence.*

[Retour à la table des matières](#)

En choisissant certaines fins que nous tentons de réaliser à l'aide de l'art le plus savant, nous enfermons par avance l'avenir dans les limites de notre imagination. Mais la nature est infiniment plus savante que l'art. Il faut se laisser porter par elle, au lieu de tracer devant elle des chemins destinés à la surprendre et à la contraindre. En cédant au mouvement naturel de notre activité, en jouissant de son jeu, en évitant d'en faire un moyen à notre service et de lui imposer comme bornes nos desseins, nous lui donnons toute sa force et nous lui faisons porter ses fruits les plus beaux. Mais, dira-t-on, ils ne répondent [118] plus à nos désirs. C'est là précisément ce qui fait leur prix : quand elle est purifiée du désir, la vie, agrandie au delà d'elle-même, apporte sans cesse de nouveaux biens qui dépassent infiniment l'attente de tous les désirs, même des plus fous.

La seule chose qui appartienne en propre à la volonté, c'est d'accepter ou de refuser un appel qui la sollicite. L'entrée dans la vie nous est offerte sans que nous soyons consultés : mais nous avons toujours le pouvoir d'en sortir. De même, la volonté peut accueillir ou

repousser les mouvements de la nature aussi bien que ceux de la grâce. Mais la puissance qui l'ébranle vient toujours de plus loin ; la volonté n'en est que le véhicule ; et elle a ce rôle admirable, à la fois modeste et souverain, de lui ouvrir en nous un passage. Son opération n'est rien de plus qu'un consentement pur. Elle trouble l'ordre du monde si elle prétend à un pouvoir propre ; il n'y a point jusqu'à une volonté trop personnelle du bien qui ne nous empêche d'atteindre le bien. Il faut se purifier encore de cette volonté et céder au bien, mais non point le forcer.

[119]

Celui qui vient de manger du fruit de l'arbre du bien et du mal discerne aussitôt le mal du bien, mais c'est parce qu'il voit que le bien tout à coup lui manque : alors la volonté devient son seul recours. Mais il y a un état d'innocence qui est au delà du bien et du mal et qui permet de posséder le bien sans en tirer vanité et sans craindre de le perdre.

Il faut avoir assez de confiance dans l'ordre de l'univers pour penser que les biens qui s'offrent à nous sans que nous y ayons pensé sont toujours meilleurs que ceux que nous avons cherchés et désirés. Les biens les plus simples et sur lesquels personne ne conteste : la santé, le bonheur, la vertu, sont tellement inséparables de l'être même que, quand on les possède, c'est presque toujours sans les connaître, sans les vouloir et du moins sans s'attarder sur eux pour en jouir.

## *2. L'occasion.*

[Retour à la table des matières](#)

Il faut que la pensée et la volonté se gardent des vastes projets formés par l'imagination afin d'imposer à l'univers la loi de notre amour-propre. En réalité, [120] il n'est rien demandé à l'homme qu'un état de présence attentive, où il ne laisse passer aucun appel sans l'entendre, aucune occasion sans y répondre. C'est toujours défaut de sagesse que de marcher avec présomption vers une fin éloignée qui nous séduit et de rester indifférent et aveugle à l'égard des invitations que la Providence ne cesse de nous adresser. On ne fait bien ce que l'on fait que si on a abandonné tout dessein personnel, et

même toute volonté propre, que si on est toujours de loisir avec une initiative toujours prête : il faut laisser à une nécessité présente le soin de nous ébranler et ramasser toujours toutes nos puissances intérieures en vue d'une action qui ne souffre point de délai.

Trop d'occasions nous sont toujours offertes pour que nous ayons besoin de les devancer ; nous ne devons pas craindre d'en manquer : nous ne pouvons qu'en laisser passer. Mais il faut avoir assez de perspicacité pour être capable de les reconnaître, assez d'agilité pour être capable de les saisir. La vie spirituelle ne nous demande rien de plus que de répondre à ces propositions qui nous [121] sont continuellement faites. Elle ne nous demande ni de les provoquer, ni de les forcer, ni même de les épier avec trop de zèle ; il suffit de les accepter avec docilité. Les occasions les plus humbles peuvent donner lieu aux actions les plus belles. C'est de la qualité de l'action que notre pensée doit se préoccuper plutôt que de la matière qui lui est fournie : et ceux qui ne demandent pas à la choisir sont aussi ceux qui perçoivent le mieux sa destination spirituelle et qui en font l'usage le plus pur.

Samuel dit à Saül : *Fais tout ce qui se présentera à faire ; car l'Eternel est avec toi.* Or l'Eternel est avec chacun de nous. Les occasions sont un don de Dieu ; et la confiance que nous avons en elles est une forme de la confiance que nous avons en lui. Il nous appartient de les discerner et de les faire fructifier, mais non point de les créer. En nous envoyant l'occasion, Dieu pourvoit à tous nos besoins : c'est l'occasion qui donne à notre activité l'épreuve qui la fortifie et l'aliment qui la nourrit.

C'est toujours être ennemi de soi de préférer l'occasion que l'on fait naître à celle qui est apportée. Car il existe [122] dans l'univers un ordre qu'il nous appartient d'épouser et non pas de prescrire. Il ne faut pas seulement qu'une chose soit bonne en elle-même pour qu'elle doive être dite ou être faite : il faut qu'elle soit dite et faite en son temps et en son lieu, c'est-à-dire qu'elle soit à sa place dans l'univers. Ainsi aucune chose particulière ne possède de valeur en elle-même ; et les meilleures deviennent exécrables si on les détache de l'ordre qu'elles doivent contribuer à produire et à maintenir. Vivre, c'est savoir user du temps et de toutes les occasions qu'il nous présente tour à tour. Le difficile, il est vrai, c'est d'accorder le vouloir avec l'occasion : et pourtant notre destinée n'est exactement remplie que par une admirable rencontre de notre initiative et des événements.

### 3. *Dire oui.*

[Retour à la table des matières](#)

Tout acte consiste à dire oui, tout acte est un acte de consentement ; car toute activité vient de Dieu et la seule chose qui nous soit laissée, c'est de l'accueillir ou de la repousser. Mais ce consentement [123] que nous donnons à Dieu nous réunit à Dieu si étroitement que c'est Dieu même qui semble le donner en nous ; et pourtant c'est quand son action se fait sentir sous sa forme la plus irrésistible que nous sommes le plus nous-même.

Le pouvoir de Dieu ne limite pas notre activité, mais l'alimente. Ceux qui appliquent leur volonté à une œuvre personnelle peinent beaucoup et produisent peu de fruit. La volonté a un rôle plus modeste : c'est de faire taire la voix de l'amour-propre quand il nous incite à agir, d'éviter le divertissement, de nous disposer à accueillir la lumière intérieure et à laisser s'exercer en nous une puissance plus parfaite qu'elle-même, qui nous permet d'engendrer par une nécessité naturelle, avec aisance et avec joie, des œuvres beaucoup plus belles que toutes celles qu'elle aurait pu produire.

Ainsi, il faut distinguer en nous deux sortes d'activité : une activité qui nous dépasse, mais qui nous éclaire et qui nous conduit, une activité individuelle qui se soumet à l'autre ou qui lui résiste. Mais lorsqu'elle se soumet, elle souscrit [124] pour ainsi dire à sa propre abolition ; alors l'autre semble régner toute seule : mais du même coup les fins capables de satisfaire l'activité individuelle sont si parfaitement remplies que celle-ci, en recevant la connaissance, la puissance et la joie, a l'illusion de se les être elle-même données.

Toute activité est supérieure à celui qui l'exerce : il appartient à chacun de nous, en acceptant d'y participer, de se donner l'être à lui-même. Mais c'est une acceptation qui doit être sans cesse renouvelée, puisqu'elle nous maintient dans l'existence en maintenant notre union avec Dieu. Dès que nous cessons de la donner, il semble que l'existence nous échappe et nous ne sentons plus que la misère de notre état et l'impuissance de nos désirs. Au contraire, la marque de la vie spirituelle, c'est d'abolir la différence entre la volonté de Dieu et

notre volonté propre ; c'est d'empêcher celle-ci de poursuivre une destinée séparée et de se retourner contre le principe même qui la fait être.

Au moment où cette séparation cesse, où l'unité de l'individu et du Tout se rétablit après avoir été rompue, nous découvrons [125] en nous l'indépendance personnelle que nous pensions avoir abandonnée et la liberté intérieure à laquelle nous craignons d'avoir renoncé. C'est qu'en nous unissant à Dieu, nous devenons avec lui les ouvriers de la création. En cessant d'être extérieur à lui, nous cessons d'être extérieur à nous-même. Nous sommes délivré de toutes les contraintes qui nous retenaient, de toutes les préoccupations qui nous troublaient, des servitudes naturelles, des chaînes de l'habitude et du poids du passé. Nous acquérons l'initiative, l'espérance et la joie ; notre vie devient une naissance ininterrompue.

#### *4. La matière docile.*

[Retour à la table des matières](#)

La matière résiste à celui qui la prend comme terme de son activité et qui essaie de la forcer ; mais celui qui poursuit un dessein purement spirituel trouve en elle une servante docile qui vient d'elle-même répondre à ses vœux. Car ce n'est pas par une corruption de notre nature que nous sommes obligé de nous tourner vers la matière pour agir, mais par une exigence de notre amour qui ne [126] cesse de créer le monde et de donner à sa création la forme la plus belle.

La matière n'est jamais l'objet de l'activité : elle est seulement le moyen qui lui permet de s'exercer et de revêtir cette forme sensible par laquelle elle est capable d'atteindre les autres êtres, de communiquer avec eux et de les émouvoir.

Au moment d'agir, l'esprit ne doit point se tourner vers la matière comme vers un ennemi qu'il chercherait à réduire. Il est même impossible que l'esprit agisse jamais sur la matière. Il ne peut agir que sur lui-même, c'est-à-dire sur ses propres idées : mais la matière suit. L'esprit ne cesse de poursuivre un mouvement qui lui est propre et, sans les avoir cherchés, il produit ainsi dans le monde visible des effets qui traduisent tous ses succès et tous ses échecs intérieurs.

Nous imaginons du moins pouvoir agir directement sur notre corps. Mais l'effort que nous faisons pour régler ses démarches n'est souvent qu'un acte impuissant par lequel notre esprit devient son esclave. C'est celui qui a le moins de sollicitude pour son corps qui le dirige [127] avec le plus de sagesse pourvu qu'il fortifie en lui ce principe de vie dont le corps n'est que la figure.

De même, à défaut d'un amour de charité qui nous porte vers un autre être par un élan intérieur, il arrive que nous nous servions de la matière avec une sorte de fièvre pour témoigner, par la générosité de nos dons, ce sentiment que nous souffrons de ne point éprouver. Mais c'est une défaite par laquelle nous cherchons à nous tromper nous-même : notre action a un sens trop apparent parce qu'elle n'est elle-même qu'une apparence d'action. C'est seulement lorsqu'elle est l'éclosion d'un germe intérieur, qui lui donne la vie et la croissance, qu'elle peut trouver place dans le monde. Mais alors elle est inaccessible à l'échec. On n'a plus besoin de la vouloir : elle se produit d'elle-même au moment même où il semble qu'elle est devenue inutile. Elle est parfaite et invisible : elle ne fait plus qu'un avec l'âme qui la fait être.

## *5. Les fruits de l'activité.*

[Retour à la table des matières](#)

Il ne faut voir dans aucun acte un simple moyen en vue d'une fin plus [128] lointaine ; car cette fin à son tour ne peut pas borner notre activité : elle n'est encore qu'un moyen. Pouvons-nous donc sacrifier notre vie tout entière à une fin infiniment reculée que nous sommes assurés d'avance de ne pouvoir atteindre ? Mais ce sont les moyens que nous mettons en œuvre qui sont notre œuvre véritable : c'est par eux que notre être se forme. L'objet n'est qu'un mirage qui nous attire ; il se réduit à rien dès que nous approchons. Nous ne possédons rien de plus que notre action elle-même au moment où nous l'accomplissons. C'est la destinée de toute fin de nous échapper toujours, puisqu'elle ne peut que susciter le désir ou l'éteindre.

Mais l'activité véritable ne devient jamais prisonnière de son œuvre. Dieu renouvelle sans cesse la face du monde, mais par une activi-

té pleine d'initiative, de souplesse et de liberté, qui ne se subordonne jamais à sa création. Et notre propre action, si elle n'a d'égard qu'à son objet, manque elle-même de pureté : elle est passive, asservie et mauvaise.

Il arrive pourtant que l'œuvre paraisse supérieure à l'ouvrier et que celui-ci ne se reconnaisse plus en elle. [129] C'est qu'elle exprime encore sa participation transitoire à une activité qui aujourd'hui s'est retirée de lui : mais l'œuvre reste toujours au-dessous de la puissance qui l'a inspirée bien qu'elle soit maintenant au-dessus de l'état où il s'est lui-même établi. Parmi les êtres qui agissent, les uns sont tournés vers le résultat de l'action et ils deviennent esclaves ; les autres sont tournés vers le principe qui lui donne le mouvement et la vie et ils sont délivrés.

Il semble quelquefois que l'amour-propre soit capable de soutenir l'activité ; en réalité il la corrompt parce qu'il est avide d'en goûter le fruit. Il l'éperonne vers la réussite et par là il lui fait perdre son innocence, sa puissance et le secret mystérieux de sa fécondité. L'acte produit toujours un fruit. Mais il ne faut ni que l'activité fasse effort pour le hâter, ni que la sensibilité s'attarde à en jouir. Il ne faut point mépriser le fruit ; mais la vertu du fruit, c'est de contenir la graine qui donne toujours de nouvelles croissances.

Il y a des actions qui laissent après elles des œuvres visibles, comme la sculpture, l'industrie, la génération, et [130] d'autres qui n'en laissent point, comme la danse, l'intellection et l'amour. Ce sont celles-ci qui sont les plus nobles : il n'en reste aucune trace dans le temps ; elles ne se distinguent pas de leur objet. Et lorsqu'elles ont cessé, on n'en garde qu'un pur souvenir ou une puissance plus parfaite.

## ***6. Les actions et l'acte pur.***

[Retour à la table des matières](#)

Nul ne peut éviter de faire une différence entre les actions et l'acte pur. Un homme d'action engage sa vie dans le temps. Il a de la persévérance : il cherche à déterminer par avance l'avenir. Tous les événements qui s'offrent à lui suscitent et renouvellent son énergie. Il esti-

me une fin par l'effort qu'il doit faire pour l'atteindre ; et les obstacles mêmes auxquels il se heurte semblent le seconder en faisant naître en lui l'ambition de les surmonter. Ainsi, on est unanime à reconnaître que l'action comporte une durée pendant laquelle elle s'exerce, une suite de phases à travers lesquelles elle se réalise peu à peu, des résistances qui l'éprouvent, mais qui la rendent imparfaite et, dans certains cas, la font échouer.

[131]

L'acte est plus malaisé à définir. Il a plus de noblesse. Si l'on fait plusieurs fois l'essai de ce beau mot d'acte si parfaitement simple et si parfaitement pur, le seul que toute épithète ne puisse qu'altérer et qu'affaiblir, on se demande s'il ne conviendrait pas de le réserver à quelque usage sacré. L'acte ne connaît ni effort, ni durée, ni lassitude, ni échec, ni répétition, ni diversité. Le propre de l'industrie humaine, c'est de chercher des similitudes, de manière à pouvoir recommencer indéfiniment une action qui a réussi une fois. Mais le propre de l'acte, c'est de produire des effets toujours nouveaux par un principe toujours identique. L'acte établit un lien entre l'éternité et la durée ; par lui-même il est éternel, mais il permet à tous ses effets de s'écouler dans la durée. Nulle action n'est jamais capable de nous satisfaire ; mais l'acte met toujours l'infini dans chacune de nos actions et lui permet, si humble soit-elle, et pourvu que notre esprit lui soit tout entier présent, de nous donner un contentement absolu.

Une activité parfaite et qui répond exactement à sa fin n'occupe pas seulement tout l'espace qui lui est propre ; [132] elle se répand infiniment au delà. Elle remplit l'univers. Il y a en elle une générosité qui ne connaît point de bornes, un amour qui embrasse tout ce qui est, un don de la grâce où la grâce est tout entière présente. Elle ne fait aucun choix. Elle est un simple consentement à la vie. Elle s'intéresse aux plus petits événements et le défaut de matière lui laisse plus de pureté. Elle ne cherche pas à nous élever au-dessus de nous-même. Elle ne connaît point d'exaltation, ni de violence. Elle n'a pas d'exigences. Elle ignore le bien qu'elle fait. Elle est libérale ; elle ne cherche qu'à se communiquer, c'est-à-dire à se donner elle-même. Et c'est un don qui surpasse tous les autres dons, puisqu'il est le pouvoir même de les produire.

## *7. Perfection de l'activité.*

[Retour à la table des matières](#)

L'état auquel aspire notre vie tout entière et où nous voudrions nous établir éternellement n'est pas un état de paix, qui est trop voisin de l'inertie et de la mort, ni un état de jouissance dans lequel nous aurions trop à subir et trop [133] peu à comprendre et à faire. C'est l'état d'une activité joyeuse, désintéressée et innocente, féconde sans effort, et toujours rayonnante et communiant. Il y a des êtres à qui cet état est donné comme une grâce naturelle, d'autres qui ne peuvent le connaître que par l'intelligence et l'obtenir que par une victoire sur eux-mêmes : les premiers sont des modèles que l'on admire et les autres des maîtres que l'on imite.

Il arrive quelquefois que notre activité cesse tout à coup d'être retenue ou retardée ; nous sentons bien que c'est parce qu'elle a franchi la période des désirs et des essais, parce qu'elle a libéré une puissance qui la dépasse, un mouvement auquel elle s'abandonne. Elle est vaincue, mais elle consent à sa défaite. Or, ce qui lui appartient, c'est ce consentement qu'elle peut refuser ; ce n'est pas l'acte même qu'elle accomplit, puisque cet acte vient de plus haut, subsiste au delà du moment où il est fait, et n'intéresse plus le moi dès qu'il a accepté de lui remettre, pour ainsi dire, le soin de sa destinée.

Mais ce qui reste toujours nôtre, c'est cette recherche personnelle et laborieuse [134] par laquelle, luttant contre tous les mouvements de l'amour-propre, nous visons à obtenir ce parfait effacement, cette parfaite docilité qui ouvriront à une telle activité un chemin au fond de nous-même. Ce qui est nôtre, c'est l'ébranlement qu'elle produit dans notre conscience quand elle la traverse, c'est l'émotion et la lumière qu'elle lui donne. Il semble que notre être ait reçu une touche divine qui pour un moment le porte au-dessus de lui-même.

L'acte parfait est un acte dicté : et nous ne pouvons avoir l'illusion qu'il nous appartienne, même dans l'instant où il se réalise. La mémoire est incapable d'en garder la possession. Qu'il se reproduise, il nous semble toujours nouveau. Il ne se change jamais en image que l'on regarde, ni en faculté dont on dispose : il n'a aucun caractère in-

dividuel. C'est un don que nous recevons, et les êtres les plus différents de nous le reçoivent comme nous. Le propre de la conscience est de lui livrer passage, et c'est quand elle a renoncé à tout ce qu'il y a en elle de séparé qu'elle est le mieux capable de l'accueillir.

[135]

## *8. Passivité.*

[Retour à la table des matières](#)

Il semble que, de tous nos états, l'état de parfaite passivité soit le plus facile à obtenir. Car il semble plus facile de subir que d'agir. Pourtant ce n'est là qu'une apparence. Il y a une sorte de passivité, ou de silence de l'âme, qui est aussi le point suprême de l'activité, qui consiste à devenir parfaitement docile et accueillant à l'égard de nos mouvements spirituels, sans les ralentir ou les arrêter par les initiatives de l'amour-propre. C'est un état d'innocence bien éloigné de cette préoccupation sans objet, qui est notre état le plus constant, et qui nous rend à la fois incapable d'agir et impropre à entendre tous les appels qui nous sont adressés. Il y a dans la passivité un caractère divin : elle est l'ouverture intérieure par laquelle un être, attentif à lui-même, consent à l'inspiration qui le sollicite.

Soit dans la connaissance sensible, soit dans la connaissance spirituelle, nous nous trouvons toujours à la fin en présence d'une révélation à laquelle nous sommes obligés de consentir. Mais c'est ce consentement qui est l'acte le [136] plus pur, à la fois le plus humble et le plus plein, qu'il nous soit possible d'accomplir. La véritable connaissance est une union avec l'être total, c'est-à-dire un confluent de l'activité parfaite et de la passivité parfaite.

Toute l'activité de l'esprit s'exerce en vue de la vérité : mais dès que l'esprit la voit, il devient passif à son égard ; son initiative se fond en une bienheureuse humilité. Il n'a pas de plus grande joie que lorsqu'il croit obtenir la révélation d'une réalité qu'il n'a pas créée : il s'incline devant elle comme devant un don magnifique qui lui est fait. Et il acquiert une confiance dans ses propres forces qui lui donne une sorte d'ivresse. Au contraire, c'est quand il se défie le plus de lui-même qu'il cherche à s'enorgueillir, comme d'une œuvre qui lui appartient, d'une science à laquelle il ne croit pas. Car les hommes ne

créent la vérité que dans la mesure où ils se trompent : autrement ils la découvrent.

La perfection de l'activité est obtenue par la disparition de l'obstacle contre lequel elle paraissait s'exercer d'abord : alors l'opposition cesse entre le mouvement intérieur et l'objet auquel il s'applique, [137] entre l'intelligence et la connaissance, entre regarder et voir, entre désirer et sentir, entre être et avoir. La passivité dont nous parlons laisse donc paraître l'essence de notre activité la plus pure qui est également contraire à l'oisiveté et à l'effort, et dans laquelle la contradiction de ces deux états se trouve à la fois résolue et dépassée : car seul l'acte parfait nous donne une impression de suprême loisir, alors que l'oisiveté nous distrait et nous retient ; seul il porte l'effort jusqu'à son terme après avoir parcouru d'un trait toutes les étapes qui l'en séparaient.

## *9. Vertus de la contemplation.*

[Retour à la table des matières](#)

On ne se purifie de toutes les souillures de l'amour-propre que par la contemplation. Tout sentiment, tout effort, toute action dépendent encore de l'amour-propre, mais jamais la pensée pure. Mieux qu'aucune parole, mieux qu'aucune action, une présence silencieuse et contemplative ennoblit et spiritualise tout ce qui l'approche.

Ainsi, il ne faut jamais se proposer l'action autrement que comme fin secondaire. [138] Non seulement elle tient de la contemplation sa lumière et sa pureté, mais encore elle ne peut avoir elle-même d'autre fin que de fournir un nouvel objet à la contemplation : nous contemplant encore nos idées dans les œuvres de nos mains et la contemplation parfaite ne se distingue pas de la création du monde.

Les contemplatifs aperçoivent bien la nécessité de l'action, puisqu'elle est l'instrument de la contemplation : ainsi ils relèvent sa valeur au lieu de l'abolir. Et même on peut dire qu'ils excellent dans l'action, car ils sont tout près de la source qui la produit et qui l'illumine : elle n'est pour eux qu'un passage qui relie sans effort deux étapes de la contemplation. Mais les actifs n'aperçoivent pas toujours que la contemplation est nécessaire : l'action leur paraît se suffire ; ils

ne voient pas que c'est dans la contemplation qu'elle naît et qu'elle s'achève.

Dans tous les temps et dans tous les pays les hommes ont compris qu'il y a des êtres qui sont faits pour une vie que la contemplation doit remplir, et c'est pour cela que les monastères ont été fondés. [139] Mais la contemplation n'exige point la séparation, ni la soumission à des règles particulières : elle s'accommode de la vie matérielle et sociale la plus commune. Elle ne change rien aux apparences, bien qu'elle les transfigure. Et l'homme d'action lui-même témoigne du respect qu'il a pour elle, puisque ce qu'il cherche à travers l'action, presque à son insu, c'est encore à la produire.

Au moment de mourir, l'homme a renoncé à toute action ; il n'aspire plus qu'à la pure contemplation, qui est tout ce qui lui reste. Mais c'est par elle qu'il prend possession de lui-même, de son sort qui désormais est révolu et de sa vie entière qui ne paraît épuisée que parce qu'elle a produit tout son fruit.

L'action est le moyen, mais la contemplation est le but ; elle est l'action qui aboutit et qui devient tout à coup parfaite. Elle nous identifie avec l'objet contemplé, non par une effusion de sentiment qui est encore une union trop personnelle dont l'individu entend retenir tout le profit, mais par un renoncement intérieur où le moi perd le sentiment de sa séparation et obtient la présence de l'être pur.

[140]

**LA CONSCIENCE DE SOI****Chapitre VII****AMOUR-PROPRE  
ET SINCÉRITÉ*****1. Le centre du monde  
et le centre de soi-même.***[Retour à la table des matières](#)

En disant « moi », je donne au monde un centre : car le monde ne peut pas avoir pour centre un point matériel, mais seulement une pensée qui perçoit, qui veut et qui sent. Il n'y a qu'elle qui puisse contempler autour d'elle un horizon et en embrasser l'unité. Seulement nous savons depuis longtemps que le monde est infini et que son centre est partout. Il faut donc qu'il existe partout d'autres êtres qui, eux aussi, disent « moi ». On ne peut demander à aucun moi de renoncer à ce privilège qui lui permet de s'établir au centre du monde : autrement il ne serait qu'un objet parmi [141] tous les autres. Mais si le moi est le centre du monde, c'est lui-même qui n'a plus de centre. Or, par une sorte de paradoxe, seule l'idée du Tout peut être le centre du moi ; seule elle peut régler tous ses mouvements, leur donner leur élan et leur but.

Comme nous sommes maîtres de nos mouvements, il n'y a pas de corps dont notre corps ne puisse s'éloigner ; et comme nous sommes maîtres de notre attention, il n'y a pas d'idée avec laquelle notre esprit ne puisse rompre le contact. Mais, de même que dans l'espace maté-

riel nous ne pouvons nous détacher de notre propre corps, dans l'espace spirituel nous ne pouvons pas nous séparer de notre propre pensée. Pourtant, si nous cherchons vainement à nous fuir, plus vainement encore chercherions-nous à fuir le Tout où nous sommes placés pour demeurer seuls avec nous-mêmes. Car nous en retrouvons partout l'immuable présence ; il adhère à nous plus fortement que notre être même. Nous pouvons imaginer que nous disparaissions et que le Tout subsiste ; mais nous ne pouvons pas imaginer qu'il disparaisse et que nous subsistions.

[142]

La pensée de soi est stérile et exténuante, car c'est la pensée de nos limites. Mais on ne puise sa nourriture qu'hors de soi. C'est hors de soi que chaque être découvre les éléments de sa propre substance ; c'est en participant à ce qui n'est pas lui qu'il se crée lui-même indéfiniment. En se retirant en soi, il se perd : il ne rencontre que son être séparé ; en rapportant à soi tout ce qui est, il perd le contact avec l'absolu qui le fait être. Mais en se quittant, il se trouve ; car il dépasse sans cesse ses limites. Or il n'y a que le Tout qui puisse lui suffire.

Ainsi s'explique que le moi ne puisse obtenir aucun bien véritable comme le bonheur, l'amour ou la connaissance autrement qu'en sortant de lui-même. Ces biens se donnent à lui dès qu'il ne cherche plus à les capter — et même on pourrait dire qu'il faut qu'il se donne à eux pour être capable de les posséder. C'est que chacun d'eux lui ouvre un accès sur le Tout. Mais le moi ne peut espérer atteindre le Tout en dilatant son étendue qui est toujours si bornée, en tendant ses forces qui sont toujours si débiles. Il ne peut y parvenir que s'il accepte [143] de se renoncer : alors seulement se découvre à lui la présence du Tout, dont il refuse de se laisser séparer et qui ne cesse de le combler.

## *2. Souffrances de l'amour-propre.*

[Retour à la table des matières](#)

L'amour-propre est inséparable de nos limites : il nous fait souffrir de les sentir si proches et il nous oblige à nous contenter des satisfactions médiocres capables de tenir dans l'espace resserré où elles nous enferment. Il s'épuise dans l'examen intérieur, mais en attachant le

regard sur la destinée de notre être séparé et non point sur ce principe de vérité et d'amour où notre vie s'enracine. En même temps il ne cesse de nous comparer à autrui et non pas à la plus haute idée que nous pouvons nous faire de nous-même ; et il tire de cette comparaison ces joies et ces douleurs chétives qui, en nous occupant tout entier, nous rendent également misérable. Il peut avoir beaucoup d'ingéniosité, de sensibilité et de finesse. Mais il les tourne en une susceptibilité qui nous déchire et non point en une pénétration [144] qui nous invite à tout comprendre et à tout aimer.

Il nous arrache au présent et nous fait sentir la honte du passé, ou l'angoisse de l'avenir. Or la pensée du passé ne nous livre que l'irréparable, et la pensée de l'avenir que l'imaginaire. Mais il est naturel que l'amour-propre s'engage dans le temps et soit incapable de s'arrêter au présent ; car le présent associe tellement notre être propre à l'être du Tout que le moi, obligé de répondre à toutes les sollicitations qui le pressent, semble perdre alors son existence séparée ; au contraire, le passé et l'avenir le livrent à lui-même. Ainsi l'amour-propre nous attire vers ce qui n'est pas : il nous repaît d'illusions. C'est lui qui nous fait sans cesse osciller du regret au désir ; il est le contraire de l'amour qui est un don de soi toujours actuel.

Quand on est livré sans défense à l'amour de soi, on est en butte à de constantes préoccupations ; à chaque instant on reçoit de cuisantes piqûres. On ne cesse d'être tourmenté par des fantômes ou par des chimères. On n'acquiert la paix intérieure, la liberté et la clarté du regard qu'en opposant aux sollicitations [145] de l'amour de soi la dureté de l'indifférence. Mais on peut dire qu'il y a une indifférence qui n'est qu'insensibilité, dont l'amour-propre doit nous délivrer, et un amour-propre qui n'est que susceptibilité, dont il faut qu'une autre indifférence nous délivre.

La perfection de l'activité ne laisse point à l'amour-propre la place de naître ; mais l'amour-propre occupe tous les interstices que l'activité lui laisse dès qu'elle commence à fléchir. Aussi s'épuise-t-il tantôt à se glorifier des succès qu'elle vient d'obtenir, tantôt à se plaindre du vide où elle nous abandonne et à en accuser le destin. Quand le destin nous est favorable, on ne sait si l'amour-propre éprouve plus de joie à s'en dire l'artisan ou le favori. Quand il nous est contraire, il éprouve un amer soulagement à s'en dire le martyr.

Les déceptions de l'amour-propre tantôt le fortifient et tantôt l'apaisent. Mais on peut toujours tourner l'amour-propre contre lui-même en lui faisant sentir que son intérêt véritable lui commande de s'oublier. Car ceux qui ont renoncé aux plaisirs de l'amour-propre n'en connaissent pas non plus les troubles, qui [146] sont plus nombreux et plus vifs : par là déjà ils gagnent plus qu'ils ne perdent. Et ils laissent le champ libre pour d'autres plaisirs qui ne changent pas avec les événements et ne dépendent pas des autres hommes. Si on essaie de surprendre chacun des mouvements de l'amour-propre en observant comment il naît, comment il nous émeut et nous blesse, comment il nous rend passif et impuissant, la connaissance des misères qu'il nous impose nous permet de les surmonter, ranime notre activité, la transporte dans l'universel et lui donne la confiance et la joie qu'il nous retire toujours.

### *3. Comparaison avec autrui.*

[Retour à la table des matières](#)

On s'étonne toujours de la violence des mouvements de l'amour-propre quand on compare la petitesse des biens que les individus se disputent et l'immensité de ceux qu'ils possèdent en commun, comme l'être et la lumière. Mais l'amour-propre est incapable de sentir les biens qui appartiennent à tous ; au contraire, il s'enorgueillit des biens les plus misérables, pourvu que les autres [147] en soient privés. Il faut que ce qu'il possède l'élève au-dessus d'autrui, de sorte qu'il se réjouit moins de ce qu'il a que de sentir que les autres ne l'ont pas ; il se détache des plus grands biens dès qu'il les voit partagés. Il ne peut éprouver de jouissance qu'à condition de poursuivre quelque avantage qui n'est qu'à lui ; et si, dans le domaine où il s'est établi, il a dépassé ses rivaux, cela lui suffit. Ce domaine peut être fort étroit : ainsi l'amour-propre montre la susceptibilité la plus vive dans la possession de certains biens qui ne provoquent chez la plupart des hommes qu'indifférence et mépris. Et c'est ce singulier aveuglement des différents amours-propres les uns pour les autres qui maintient entre eux une certaine harmonie. Mais c'est encore l'amour-propre qui nous rend sensible chez autrui au ridicule de l'amour-propre.

On est presque toujours indulgent aux vices dont on n'observe pas en soi la présence apparente ou cachée. Il arrive qu'on loue finement tous ceux dont on sent la piquûre et qu'on rabaisse par contre-poids les vertus dont on est privé. Mais il n'est pas toujours vrai, comme on le croit, que l'amour-propre dénigre [148] le vice seulement par malice et pour dissimuler sa présence. Il peut penser qu'il se délivre du péril de certains vices qui le menacent en les condamnant avec vivacité quand il les surprend chez autrui. C'est un moyen de se défendre contre eux et pour ainsi dire de les rejeter hors de soi. Car la bonne opinion d'autrui ne suffit pas à l'amour-propre : il veut avoir encore une bonne opinion de lui-même et, comme un vice enfoui au fond de nous paraît souvent à découvert chez autrui dans toute sa laideur, il arrive que nous le repoussons de toutes nos forces, moins pour donner le change que pour nous protéger contre lui dès que nous sentons la honte dont il risque de nous couvrir.

Les troubles de l'amour-propre naissent parfois de la conscience d'une injustice qui nous est faite quand nous contemplons le succès d'un autre. C'est que l'action d'autrui, quand nous la regardons du dehors, nous paraît toujours insuffisante et imparfaite. Nous sommes toujours sévère à l'égard du voisin, toujours prêt à lui tirer l'outil des mains. Mais nous sommes en même temps si plein d'inconséquence que nous [149] nous plaignons aussi d'accomplir, sans son secours, une besogne que nous ne voudrions pas lui laisser.

Enfin, si nous sommes plus reconnaissant à l'égard des autres du bien qu'ils nous permettent de leur faire que du bien qu'ils nous font, c'est parce que le premier fortifie notre amour-propre tandis que l'autre l'humilie.

#### ***4. Vertus de l'amour-propre.***

[Retour à la table des matières](#)

L'amour-propre est si ingénieux que, pour se venger des souffrances qu'il s'inflige à lui-même, il a fini par faire admettre que c'était un vice de n'en avoir pas. Mais cela n'est point sans raison. Car où l'amour-propre est absent, on ne trouve qu'un sentiment médiocre de soi et peu de délicatesse. C'est quand l'amour-propre est le plus fort

qu'il éprouve le plus de joie à se perdre, comme si, en se perdant, il s'agrandissait indéfiniment. L'amour est le point où l'amour-propre s'abandonne dans cette extrémité même où il se trouve comblé. Ainsi s'explique cet apparent paradoxe : que c'est celui qui sent le plus vivement la misère et les blessures [150] de l'amour-propre qui est le plus capable d'y renoncer et de le sacrifier.

Car ceux qui savent le mieux aimer sont aussi ceux qui ont la conscience la plus vive de leur être séparé. Le mot amour est trop beau pour qu'on pense que rien de bon ne puisse naître de l'amour de soi. Le remède à tous les maux qu'il engendre ne peut être que de le pousser jusqu'au dernier point : lorsqu'il se porte au delà de tout ce qu'il pourra jamais posséder, il se dépouille de sa forme individuelle et par conséquent de lui-même ; il se mue alors en amour de Dieu. Notre effort même pour être parfait provient seulement d'un amour-propre plus profond et plus exigeant que l'effort pour le paraître.

L'amour-propre naît avec la conscience de soi. Comme la conscience, il suppose une dualité ; il distingue dans un même être celui qui aime et celui qui est aimé. Mais, de même que la conscience, utilisant une lumière qui vient de plus haut, ne doit pas seulement éclairer le moi, mais tout l'univers, l'amour me dépasse, et s'il s'applique d'abord à moi il ne reçoit sa destination et son sens que quand il s'applique à tout ce qui [151] est. Mais les uns agissent toujours par amour-propre jusque dans le bien qu'ils font à autrui et ils se conforment à la loi de l'individu. D'autres agissent par amour jusque dans le bien qu'ils paraissent se faire à eux-mêmes et ils se conforment à la loi de Dieu. D'autres enfin confondent si bien l'amour-propre et l'amour que ces deux sentiments se prêtent toujours en eux un mutuel appui, et ceux-là se conforment à la loi de notre nature.

Ainsi, la plupart des hommes éprouvent de la joie à servir et la mesure de leur ambition c'est l'étendue du service auquel ils se croient appelés ; de telle sorte que leur amour-propre se trouve associé malgré eux à des fins qui les dépassent. La réalité du service rendu doit nous rendre indulgent à l'égard du bénéfice que l'amour-propre en retire et nous devons admirer la sagesse des moyens dont la nature dispose dans les œuvres mêmes où l'égoïsme semble le plus engagé. Puisqu'il faut que chaque homme serve, on ne chicanera donc point les services de tous ceux qui servent à la fois par amour-propre et par amour.

[152]

## *5. La sincérité.*

[Retour à la table des matières](#)

La sincérité la plus parfaite se trouve à la fois dans les âmes les plus humbles et dans les plus grandes, ce qui prouve la parenté de l'humilité et de la grandeur. C'est l'amour-propre qui détruit la sincérité ; mais l'humilité ne permet pas à l'amour-propre de naître, la grandeur l'abolit.

Soit que la vérité nous humilie, soit qu'elle nous relève, on ne doit parler de soi, et même penser à soi, qu'avec beaucoup de réserve et de délicatesse. Autrement la vérité est une impudeur ou une complaisance de l'amour-propre. La sincérité intérieure est subtile et pleine de périls. On y manque, comme le font certains scrupuleux, en donnant trop de relief à certaines pensées secrètes qui ne sont point encore des tentations et auxquelles l'esprit n'a point donné le moindre consentement. Sans doute elles tracent en nous un sillon léger qui suffit pour que nous ne puissions pas les renier tout à fait ; et pourtant elles ne sont point des actes qui nous engagent, ni même à proprement parler des désirs [153] qui nous séduisent ; ce sont des possibilités qu'on ne fait qu'entrevoir, des appels auxquels on ne répond point encore. Mais déjà en les considérant de trop près, en les faisant monter jusqu'aux lèvres pour les avouer, on leur donne une consistance qu'elles n'avaient pas dans ce fond trouble et mêlé où toutes les puissances de la nature humaine commencent à se former et luttent encore pour l'existence. Il ne faut pas qu'une sincérité trop exigeante les éclaire d'une lumière trop vive et, en les découvrant, les fasse pénétrer en nous par surprise avant même qu'elles nous aient appartenu. On n'est pas responsable de toutes ses pensées et les pires sont quelquefois un signe de richesse : mais on est responsable de s'y complaire, de les préférer à d'autres, de chercher à les évoquer et de leur donner par le simple mouvement de l'attention un commencement de réalité.

Les âmes les plus tendres et les plus délicates atteignent plus facilement la sincérité à l'égard de soi que la sincérité à l'égard d'autrui ; car elles craignent la cruauté des paroles et même celle du regard. Et

pourtant cette sincérité à l'égard [154] d'autrui est l'image et la suite de l'autre ; seulement elle doit être pleine de discrétion et d'amour ; c'est un don que nous ne pouvons point refuser à autrui sans lui montrer de l'indifférence ou du mépris. Elle n'est pas seulement une simplicité pure de tout intérêt, elle marque la confiance que nous avons dans un autre être et l'estime où nous le tenons. Elle ne nous satisfait pleinement que si elle ne garde aucune réserve ; mais il n'y a point sans doute d'intelligence assez claire et assez sûre d'elle-même pour espérer y réussir : il y faut toutes les forces de l'amour et la profondeur d'une communion entre deux êtres qui surpasse à la fois le pouvoir de l'intelligence et celui du vouloir.

## *6. Nudité de l'esprit.*

[Retour à la table des matières](#)

Cette sincérité aiguë, par laquelle le moi devient d'une transparence parfaite et qui est un dépouillement de la chair et un regard lumineux de Dieu en nous-même, n'est pas le prélude de la vie intérieure, elle en est déjà l'accomplissement. La sincérité a beaucoup d'ennemis : la hâte, la crainte, la vanité, [155] l'habitude, les sollicitations extérieures, le goût de l'élégance ou de la vertu. Mais le propre de l'esprit, c'est de nous mettre en présence de Dieu, de nous réduire à un acte de sincérité pure. Aussi la vie de l'esprit est-elle une perpétuelle initiation et une perpétuelle purification : car elle est l'acte par lequel l'esprit apprend à se trouver lui-même, à acquérir cette parfaite pureté qui ne le rend sensible qu'à la lumière.

La matière est comme un vêtement sous lequel il faut sentir la présence de l'esprit comme celle d'un corps nu. Mais le vêtement révèle le corps et le dissimule à la fois ; il a plus ou moins de grâce et de souplesse ; il se prête à maint artifice. Chez certains il peut aller jusqu'à faire oublier le corps, jusqu'à être préféré au corps et même jusqu'à tenir lieu du corps. Seuls ceux qui ont l'œil clair et les mains pures peuvent pénétrer jusqu'au corps.

La plupart des hommes se complaisent à s'envelopper de voiles ; mais les voiles les plus simples ou les plus brillants ont beau nous séduire, ils ne nous émeuvent que par ce qu'ils laissent paraître du

corps. Chacun de nous porte [156] un vêtement de préjugés et d'amour-propre, un vêtement qui dissimule son être véritable et dont il ne parvient jamais à se dépouiller tout à fait. Et même on craint toujours de l'abandonner, car il est fait de main d'homme ; il nous protège ; il crée notre apparence et notre prestige ; au-dessous de lui, quand on rencontre le corps, on a peur de cette réalité si sobre, si douce et si mobile, si étrangère à tout ornement, que l'on ne peut plus abolir et dont on ne supporte plus la vue ; on la recouvre presque aussitôt d'une étoffe tantôt riche, tantôt pauvre, et toujours empruntée. Comme on ne dévoile dans le corps que les parties à travers lesquelles la vie de l'esprit devient visible aux autres hommes, la main et le visage, il faut garder secrètes toutes les parties de la vie intérieure qui trahissent la présence de l'individu et du corps.

On comprend pourquoi toute connaissance paraît si cruelle. Il suffit que je regarde un autre homme avec trop de pénétration, sans qu'il y ait en moi le moindre mouvement d'amour-propre ou de haine, pour qu'il se sente blessé, violé au cœur le plus intime de lui-même. [157] Il ne consent à révéler ce qu'il est qu'à travers un voile et il ne veut point accueillir dans sa chair le vif éclat de la lumière sans qu'il soit adouci par une pénombre.

Mais ce regard qui le dénude ne doit point s'arrêter à la forme individuelle de son être qui le rend toujours honteux et misérable. Il faut qu'en découvrant le secret d'autrui nous livrions aussi le nôtre. Il faut surtout que notre regard témoigne d'un tel appel de sympathie qu'il donne à celui à qui il est adressé assez de courage pour se voir, assez d'ardeur pour chercher à se dépasser, assez de confiance pour vouloir pénétrer avec nous dans un monde simple et vrai où nul être n'a plus de voiles.

## ***7. Vie intérieure et vie apparente.***

[Retour à la table des matières](#)

La vie spirituelle commence à partir du moment où nous découvrons que toute la réalité de nos actes réside dans les pensées qui les produisent. Alors les apparences cessent de nous contenter : nous avons beau les modifier, nous ne changeons rien aux choses elles-

mêmes ; [158] aucun effort, aucun artifice ne peut empêcher qu'elles soient ce qu'elles sont. Nous vivons devant un témoin à qui rien n'est caché, beaucoup plus perspicace que nous-même et qui est le regard de Dieu. Lui seul traverse toutes les apparences et découvre notre être véritable.

Le mensonge n'est possible que parce que les êtres ne peuvent montrer aux autres qu'une apparence d'eux-mêmes. Il faudrait pouvoir nous montrer au regard d'un autre homme tel que nous sommes sous le regard de Dieu ; et c'est le propre de la simplicité parfaite d'abolir toute distinction entre l'être et l'apparence : mais les plus purs seulement peuvent y parvenir. Nous trompons les autres en modifiant notre apparence qui est la seule chose en nous qu'ils puissent connaître et qui est plus directement en notre pouvoir que nous-même ; et nous estimons que leur regard ne sera jamais assez attentif, ni assez pénétrant, ni peut-être assez aimant pour la dépasser.

Mais nous nous trompons nous-même comme nous trompons les autres parce que nous formons avec nous une sorte de société et que nous nous donnons [159] aussi en spectacle à nous-même : seulement l'erreur est ici beaucoup plus grave, car la réalité finit par nous manquer quand nous n'avons de regard que pour le spectacle. Mais, comme on ne dupe jamais tout à fait les autres, on ne se dupe jamais tout à fait soi-même. On accepte seulement de s'établir sur le terrain de l'apparence et de convenir qu'elle nous suffit. La lucidité de nos jugements sur les hommes les plus admirés, dès que nous les approchons, prouve qu'il est très difficile de nous laisser tromper. Et l'effort que nous faisons à notre tour pour tenir notre rôle prouve que c'est un rôle que nous tenons.

Il ne faut pas que l'on puisse faire une distinction entre notre conduite privée et notre conduite publique. Celle-ci n'a de valeur que si elle exprime l'autre, si elle en est l'image ou le fruit. Cependant la plupart des hommes appliquent leur volonté à leur conduite publique : ils s'épuisent à se créer un visage d'emprunt et ils croient ainsi se hausser au-dessus d'eux-mêmes. Dans leur conduite privée, ils se détendent et s'abandonnent ; et ils se retrouvent alors [160] lâches et misérables. Pourtant il en est de très purs qui ne sont tout à fait eux-mêmes que dans la solitude ; la vie publique les froisse, réveille leur amour-propre, les blesse ou les accable et les fait paraître inférieurs à tous les autres dont ils méprisent les moyens d'action et les succès

sans pouvoir les éгалer. Les plus forts seulement ne font pas de différence entre leur conduite privée et leur conduite publique.

## *8. Vision de soi et de Dieu.*

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a que la connaissance qui puisse nous donner une véritable possession de nous-même. Elle est le seul bien qui nous appartienne : et lorsque nous agissons, c'est toujours pour acquérir une connaissance que nous n'avions pas. Nous sommes morts à tout ce que nous ignorons : quand nous pensons découvrir notre moi caché, c'est un moi que nous appelons à l'être. Et celui qui tente d'échapper à la connaissance tente d'échapper à l'être, comme s'il n'avait le courage ni de s'y établir, ni d'en soutenir la lumière ; il aspire à n'être qu'une [161] chose, c'est-à-dire à n'avoir d'existence que pour autrui, qui le connaît.

C'est la connaissance qui nous découvre nos maux intérieurs ; c'est elle qui nous permet de les guérir. Mais, pour se connaître, il faut être sans amour-propre et sans honneur comme le malade devant le médecin : encore avons-nous toujours peur que le médecin ne découvre pas tout le mal qui est en nous. C'est en croyant qu'il n'y a rien dans notre vie qui puisse demeurer caché, c'est-à-dire en croyant que Dieu voit tout ce qui est en nous, que nous le voyons nous-même. Le propre de la sincérité est de nous mettre en présence de Dieu. *Dieu est le scrutateur des cœurs*, selon Malebranche, c'est-à-dire la lumière à laquelle rien ne peut échapper. Je puis dissimuler ce que j'ai fait ou ce que je suis à d'autres ou à moi-même, mais non point à Dieu, c'est-à-dire que je ne puis empêcher mes pensées et mes actions d'être ce qu'elles sont.

Ainsi le « *connais-toi toi-même* » n'est pas seulement la science de toi-même ; il est aussi la science de la vérité ou de Dieu. Amiel cite ce mot d'Angelus Silesius que *l'œil par où je vois Dieu est le [162] même œil par où il me voit*. Et il ajoute que chacun entre en Dieu autant que Dieu entre en lui, voulant dire sans doute que c'est dans la lumière de Dieu et non point dans ma propre lumière que je vois à la fois Dieu et moi-même : c'est que nous ne pouvons pas nous voir sans voir

Dieu, comme nous ne pouvons voir aucun objet sans voir la lumière où il baigne et qui l'éclaire.

Ainsi, la conscience de soi, c'est la conscience que Dieu a de nous ; mais cette conscience est en Dieu comme la lumière et en nous comme l'éclairement. Ou, pour parler un autre langage, il y a en nous un spectateur de nous-même qui est Dieu : il est le même en nous et en tous ; il contemple tout ce qui est ; c'est à lui qu'il faut nous unir pour nous connaître. Car le moi est semblable à un corps opaque que la lumière enveloppe, mais qui l'arrête et l'enfouit au lieu de la laisser passer et de la répandre. Mais Dieu est semblable à la lumière dans laquelle tous les regards pénètrent et se rassemblent.

[163]

**LA CONSCIENCE DE SOI****Chapitre VIII**

---

**SOLITUDE ET COMMUNION*****1. Amour-propre et solitude.***[Retour à la table des matières](#)

Tous les hommes ne sont pas capables de faire un bon usage de la solitude. Il arrive qu'elle aiguise encore un amour-propre que la société a déçu. Certains, lassés d'une renommée qui aujourd'hui les rebute et qui n'était faite que d'une admiration ou d'un mépris tous les deux injustes, se réfugient dans une solitude farouche, cherchant une tranquillité qui les fuit, poursuivis dans la retraite la plus lointaine par tous les tourments de l'opinion. Pour garder à l'intelligence sa pointe, à l'activité son loisir, au bonheur son innocence, il valait mieux l'obscurité avec quelques amis.

Mais il arrive que l'amour-propre espère tirer un parti plus solide de la solitude. [164] Car, au milieu des hommes, il nous portait à rechercher des avantages illusoire que l'on nous contestait, tandis que, dans la solitude, il pense que toutes les richesses du monde intérieur vont lui être révélées comme une sorte de secret. Mais ces biens spirituels et invisibles, qui s'accroissent d'être partagés, ne peuvent point servir de pâture à l'amour-propre : il les chasse dès qu'il veut mettre la main sur eux.

Nous cherchons toujours dans la solitude la présence de Dieu ; mais si nous voulons la capter, au lieu de nous oublier en elle, elle se retire. Au moindre effort que nous faisons pour nous l'approprier, elle nous échappe et sa lumière même s'obscurcit. Le véritable progrès intérieur qui se réalise dans la solitude ne se reconnaît point à la joie que peut nous donner une contemplation séparée, mais à ce dépouillement de l'amour-propre, à ce rayonnement spirituel, qui nous permettent, quand nous retournons au milieu des hommes, d'anéantir entre eux et nous la rivalité des intérêts et de ne plus sentir que la communauté de nos destinées.

L'amour-propre rend également difficile [165] à l'homme de vivre dans la solitude et d'en sortir une fois qu'il l'a goûtée. S'il lui est si difficile de vivre dans la solitude, c'est que la vanité l'attire au dehors et le disperse parmi tous les objets qui l'entourent. Et s'il lui est difficile de sortir de la solitude, c'est parce qu'il ramène tout à soi et qu'il éprouve en face de soi un sentiment d'orgueil dont il ne jouit bien que tout seul.

Mais s'il peut y avoir une solitude qui nous emprisonne dans l'amour-propre, il y en a une autre qui nous en délivre. Il se forme déjà en elle une société invisible qui nous suit à l'intérieur de la société visible et la transfigure. L'amour-propre porte avec lui jusque dans la société une solitude qui est misérable : mais l'amour va chercher dans la solitude la source et déjà la présence d'une communion avec tous les êtres.

## *2. Cloîtres.*

[Retour à la table des matières](#)

La fondation des cloîtres exprime moins le besoin de dresser une barrière entre le monde spirituel et le monde matériel que le besoin d'opposer à une [166] vie qui nous a été proposée par Dieu, et qui est pleine de difficultés et d'épreuves que nous n'avons pas choisies, une vie qui nous paraît plus simple et plus parfaite, mais qui obéit à des règles que nous nous sommes données.

Il ne faut approuver dans la fondation des cloîtres ni la volonté de séparation entre le temporel et le spirituel, ni le désir de se soustraire

aux exigences de l'existence la plus commune, ni la tentation de s'en imposer de nouvelles qui semblent plus dures ou plus opportunes. Les cloîtres prétendent réaliser sur la terre une image visible de la vie spirituelle. Mais il faut préférer à la solitude des cloîtres toutes les rencontres que Dieu met sur notre chemin dans une société plus ouverte où toutes les existences sont mêlées. Chacun y réalise sa vocation intérieure par des voies plus profondes et plus vraies.

La solitude du cloître est un symbole imparfait de la solitude de l'âme ; et ceux qui n'ont pas trouvé celle-ci dans le monde ne la trouveront point dans le cloître. Ceux qui se laissent dissiper par le monde trouvent dans la solitude l'imagination qui les dissipe plus encore. [167] Et quand ils n'ont point le regret de ce qu'ils ont perdu, ils s'abandonnent au tourment de ne point trouver ce qu'ils sont venus chercher. Les seuls qui puissent profiter dans le cloître sont ceux qui n'avaient pas besoin du cloître.

La vie monastique est pleine de grandeur et de volupté, mais d'une grandeur et d'une volupté qui peuvent être celles de l'amour-propre. Et c'est contre l'amour-propre sans doute que s'engagent dans le cloître les luttes les plus douloureuses. Car rien n'est plus difficile dans la solitude que de discerner la voix de Dieu de celle de l'individu. Et il arrive que celui qui croit n'entrer au cloître que pour renoncer à l'amour-propre ne cherche dans le cloître que des joies d'amour-propre plus violentes et plus subtiles. Il prend la fuite pour échapper au poids de la misère visible ; mais il s'impose à lui-même une misère d'imagination ; et l'amertume qu'il y sent n'est rien de plus que le remords de son évasion.

C'est un acte inhumain que de se retirer de la société pour jouir dans la solitude, et par la seule méditation, de soi-même [168] et de Dieu. La solitude spirituelle n'exclut point la société ; elle l'appelle ; elle en est la forme en quelque sorte idéale : c'est l'idée d'une société parfaite et qu'il faut porter au milieu des hommes pour que tous les hommes y puissent entrer.

### *3. La solitude nous juge.*

[Retour à la table des matières](#)

Le goût de la solitude n'est pas toujours la marque d'un goût de la vie spirituelle : il traduit souvent une susceptibilité un peu farouche de l'amour-propre, la satisfaction qu'on éprouve à rester seul, à ne plus se laisser détourner de soi, à s'abandonner à ses souvenirs ou à ses rêves avec complaisance ou avec amertume. Dans les cas les plus favorables, cette séparation qui consiste à se tenir loin des hommes et à s'abstenir de leur contact, de crainte qu'il puisse nous divertir ou nous souiller, n'est qu'un moment de la vertu : il est nécessaire pour que nous puissions nous purifier et nous recueillir en présence de Dieu : mais nous ne pouvons en faire un état sans que notre amour-propre y [169] cherche son triomphe et notre paresse son délice.

Nul ne fera jamais rien de grand dans le monde s'il ne peut d'abord se replier sur lui-même, s'enfermer dans une solitude parfaite comme dans une coque dure où il découvre le germe de sa propre croissance, le secret de sa force et de son destin. Il faut rassembler, éprouver et mûrir toutes les puissances de son être caché avant de les montrer au jour. Une fois réduit à lui-même et privé de tout soutien extérieur, l'homme est obligé d'évoquer toutes ses puissances spirituelles pour ne pas périr de désespoir. Ainsi la solitude, surtout s'il est capable de la maintenir au milieu des autres hommes, ne peut que le grandir. Dans la société, il lui suffit de se laisser porter pour avoir l'illusion d'agir ; et il arrive que la fausse grandeur lui donne plus de contentement que la vraie. Mais la solitude, en le délivrant de toutes les sollicitations extérieures, le ramène vers le centre de lui-même et fait naître en lui mille forces inconnues et miraculeuses qui changent pour lui la figure du monde et le mettent de pair avec sa destinée.

[170]

La valeur d'un homme se mesure à la puissance de solitude qui subsiste en lui, même au milieu de la société, et à l'ardeur intérieure qui la nourrit. Toute notre force, toute notre joie naissent de la solitude, toute notre richesse aussi, puisque rien n'est à nous que ce qui reste encore à nous quand nous sommes seuls.

Ainsi, la solitude nous juge : certains la considèrent comme un abîme et certains comme un refuge. Elle est pour les uns un état profond et bienheureux qu'ils ne parviennent pas toujours à obtenir et pour les autres un état douloureux et tragique qu'ils ne parviennent jamais à surmonter.

#### *4. Etre le même dans la société et dans la solitude.*

[Retour à la table des matières](#)

Il ne faut pas chercher un biais entre la solitude et la société ; il faut savoir les réunir en portant, pour ainsi dire, chacune d'elles jusqu'au dernier point : la perfection de la solitude et la perfection de la société se confondent. Mais pour cela il faut être le même dans la solitude [171] et dans la société, ne montrer dans la société que son essence solitaire et faire de la solitude une société spirituelle avec tous les êtres. Mais la plupart des hommes sont également incapables de vivre en société et de vivre solitaires. Car ils ont besoin de la société, mais pour y nourrir leur amour-propre ; et ils n'emportent dans la solitude que le souvenir des faveurs et des blessures qu'ils doivent à la société. Ainsi, ils sont sans cesse rejetés de l'une à l'autre et ne peuvent supporter ni l'une ni l'autre.

Pourtant, celui qui cherche à rompre sa solitude parce qu'il ne la tolère plus s'aperçoit vite qu'il ne peut y parvenir. Car, qui voudrait de la compagnie d'un homme qui ne recherche les autres que parce qu'il est à charge à lui-même ? Combien d'hommes en effet sont d'abord les bourreaux d'eux-mêmes ! Et comment celui qui fait son propre malheur pourrait-il faire le bonheur d'autrui ? C'est seulement si nous savons jouir de la solitude que les autres pourront jouir de notre société.

La société que nous formons avec les autres hommes n'est que l'agrandissement de la société que nous formons [172] avec nous-même. Nous sommes perpétuellement en guerre ou en paix avec eux comme nous le sommes avec nous. Et l'on se sent près des autres hommes quand on est près de soi-même et loin des autres hommes quand on est loin de soi-même. L'oisif n'a point de contact avec soi :

il s'ennuie quand il est seul ; mais il n'a point de contact avec autrui, qui demeure pour lui un étranger qu'il regarde avec une indifférence mêlée d'un peu d'inquiétude. Au contraire, lorsque notre activité s'exerce avec confiance et avec joie, elle remplit toute la capacité de notre esprit : alors nous ne pouvons plus être séparé de nous-même, bien que nous ne fassions plus d'effort pour nous recueillir, et nous sommes tout entier à l'événement ou au prochain, bien que nous ne fassions plus d'effort pour aller vers eux.

Ainsi, c'est le même principe qui anime notre vie solitaire et notre vie au milieu des hommes. Il s'établit entre eux et nous une sorte de commerce que nous avons avec nous-même. Notre conscience est une sorte de société invisible qui entretient entre nos pensées le même dialogue secret qu'elle ne cesse [173] de poursuivre dans la société extérieure et visible avec les autres êtres.

Bien plus, le rapport de la solitude et de la société est si étroit qu'on ne peut, semble-t-il, lui donner tout son sens qu'en demeurant toujours solitaire dans la société et en formant pourtant avec soi une constante société spirituelle. Aussi n'est-il peut-être pas nécessaire de séparer avec autant de rigueur qu'on le propose parfois les périodes d'isolement et les périodes de vie commune. Car celui qui ne se laisse pas divertir de la solitude, même au cœur de la foule, même en présence de son meilleur ami, qui garde toujours la possession de lui-même et la lucidité du regard intérieur, habite près d'une source vive où tous ses actes et toutes ses pensées s'alimentent ; et il ne perçoit autour de lui que des appels qui le pressent de la faire jaillir et de la répandre.

## *5. Séparation.*

[Retour à la table des matières](#)

Parfois, dans la communication que nous cherchons à avoir avec les autres êtres, il arrive un moment où nous [174] voyons tout à coup qu'elle se refuse, soit qu'il y ait de notre faute ou de la leur ou de celle de la nature. Alors, pour ne point la convertir en haine ou en guerre, il faut savoir l'interrompre et la réserver. Il ne faut jamais rien demander

à un être qu'il ne soit capable de donner, ni rien lui offrir qu'il ne soit capable de recevoir. Autrement on le rebute.

Tous les hommes doivent être les uns pour les autres des médiateurs. Il ne faut jamais refuser d'être pour autrui ce médiateur qu'il attend, qui le révèle à lui-même, qui le porte sans cesse au-dessus de son état présent et multiplie en lui les motifs de confiance et de joie.

Mais rien n'est plus délicat que d'obtenir entre deux esprits une communication réelle ; si elle se montre impossible, il ne faut pas la contraindre. Il peut arriver que ce soit une forme de la courtoisie et de la charité de savoir s'abstenir. Il ne faut pas chercher ce contact à tout prix, car l'effort que l'on tente pour le créer quand il se refuse, la perte de l'innocence dans l'offre que l'on fait de soi, une arrière-pensée et comme une préoccupation du succès dans les gestes que l'on fait et dans les [175] paroles que l'on prononce, suffisent à corrompre toute l'entreprise. Lorsqu'une communication se produit entre deux consciences, c'est toujours pour chacune d'elles une surprise et un émerveillement ; mais c'est la possession d'un bien que l'on n'atteint que parce qu'on ne l'a pas voulu. Car c'est encore l'amour-propre qui le veut ; or il faut précisément que l'amour-propre se renonce et cesse tout à fait d'agir pour que cette communication soit possible : il ne peut qu'y prétendre, mais non point la produire, ni en jouir.

Aucune communication ne doit être tentée quand nous sentons d'avance qu'elle sera repoussée. Il naît alors en nous une timidité qui n'est pas seulement un effet de l'amour-propre, mais du respect même que nous avons pour les sentiments que nous étions sur le point de livrer et qui sont des êtres fragiles que nous ne voulons point exposer au froissement et au mépris. Nous cherchons à leur éviter un mauvais accueil, et nous ne voulons point qu'on rejette ces hôtes envoyés par Dieu et qui rendent sensible sa présence parmi nous. En exposant un trésor si précieux devant [176] des yeux indifférents ou hostiles, vous violez un secret, vous corrompez les choses saintes. Ceux qui le voient maintenant à découvert, et qui n'ont pas su le reconnaître, étaient plus près de le voir quand ils ne le voyaient pas. Il faut tout au plus le laisser pressentir pour attirer sur lui l'attention et le désir et savoir attendre, pour le découvrir, le moment où la conscience est en état de l'accueillir et d'en être touchée. La solitude la plus douloureuse est celle qui suit une communication manquée.

## 6. *Témoins.*

[Retour à la table des matières](#)

La société loquace ou silencieuse d'un témoin indiscret ou indifférent alourdit, asservit, prolonge sans fin chaque minute de notre vie et nous donne le désir le plus aigu de la solitude. Mais il vaut mieux avoir à côté de soi quelqu'un qui n'ait pas de pensée que quelqu'un qui a des pensées trop différentes des nôtres. Car tout esprit, dès qu'il cesse de s'accorder avec un autre esprit, est gêné dans son mouvement propre et, pour le maintenir, fait appel aux secours de l'obstination et de l'amour-propre. Au [177] contraire, la présence d'un spectateur sans pensée peut lui prêter une sorte d'appui silencieux, comme l'immobilité de ce qui nous entoure soutient et encourage tous nos mouvements.

Quand notre vie est trop mêlée à celle des autres êtres, il est rare que notre pensée jouisse d'une parfaite liberté : il n'y a point jusqu'à l'estime, le respect, la sympathie, qui ne soient pour elle des chaînes. Il faut une entente bien subtile et bien délicate avec un être pour que sa présence soit pour notre pensée un aiguillon et non pas un empêchement. Encore arrive-t-il que nous prenions l'émulation de l'amour-propre pour une mutuelle communion à la même vérité.

Mais chacun fait les rencontres auxquelles il a droit. Il en est de bienheureuses qui nous rendent plus lucide que quand nous sommes seul. La seule présence de certains êtres privilégiés nous oblige, pour ainsi dire, à nous placer sous le regard de Dieu. Car la conscience ne se réalise sous la forme la plus aiguë et la plus émouvante ni devant le spectacle de la nature, ni même devant le pur spectacle d'elle-même, mais [178] dans ce dialogue angoissant qu'elle soutient avec une autre conscience en qui elle découvre tout à coup une initiative qui la remplit de crainte et d'espoir, un appel qui lui est adressé, une réponse qui lui est faite, un don qu'elle peut recevoir, un don qu'elle peut offrir.

Mais si une autre conscience demeure en face de la nôtre comme un pur témoin, elle suspend presque toujours tous nos mouvements : car reconnaître notre présence, c'est aimer, désirer et souffrir avec nous. Mais, jusque dans l'amour qui est la forme la plus parfaite de

toute communication entre deux êtres finis, chacun d'eux doit garder le sentiment délicat de sa propre individualité et du contraste qui l'oppose à l'autre afin que l'amour ne cesse de fournir le passage et de combler l'intervalle.

La pudeur et la sympathie nous défendent de montrer trop de pénétration dans l'observation soit des corps, soit des sentiments. Toute pénétration est une blessure. Aussi voit-on certains hommes trop sensibles qui n'osent point lever les yeux sur autrui parce qu'ils ont de la timidité et une certaine bonté [179] craintive. Ils savent que le regard est toujours aigu et cruel : mais ils oublient que sa pénétration, lorsqu'elle porte assez loin, pense aussi les blessures qu'elle fait. Il faut qu'elle atteigne d'abord l'individu jusque dans sa racine : elle déchire alors la chair même de l'amour-propre. Mais elle va au delà de l'individu ; car il y a dans le regard toute la générosité, toute la douceur de la lumière. Il devient alors une présence active et bienfaisante qui ne reconnaît la séparation entre les êtres qu'afin de produire entre eux une communion pleine d'amour.

## ***7. Réserve et abandon.***

[Retour à la table des matières](#)

La communication avec autrui est d'autant plus parfaite qu'elle fait cesser toute réserve, toute velléité de se montrer autre que l'on est, d'altérer, même insensiblement, les traits de son visage ou de son humeur. Et le signe même de la communication réalisée, c'est ce sentiment d'exacte sincérité, de rigoureux dépouillement et d'absolue nudité qui fait que c'est lorsqu'on est seul que l'on se croit couvert d'un vêtement, qui tombe dès qu'autrui paraît.

[180]

Mais une telle communication ne peut être ni sollicitée ni forcée quand elle se dérobe, car alors l'amour-propre prendrait sa place. Elle suppose toujours un parfait abandon et, pour que l'abandon se produise, il faut que l'attachement de l'individu à lui-même soit aboli. Mais il ne faut pas dire que l'abandon est la règle : c'est la discrétion qui est la règle. Elle suppose un respect infini de l'intimité de chaque être et c'est elle qui donne sa valeur à l'abandon.

Il ne faut point s'offrir à ceux qui se refusent ou se porter au delà de ce qu'ils peuvent accueillir : du moins ne faut-il que proposer le don et non point s'humilier pour le faire recevoir. La communication entre deux êtres est une grâce qui leur est faite, et Dieu se découvre à eux sans les prévenir en illuminant leur rencontre, en la réalisant, et en lui donnant pourtant un sens qui l'annihile et qui la surpasse. Aussi, quelles que soient les préoccupations particulières qui les retiennent, cette grâce ne doit pas être repoussée ; elle ne doit être ni devancée ni provoquée, ni trop ardemment recherchée. Elle exige un état de pur consentement, une passivité [181] confiante et une attente bienheureuse.

Une communication réelle qui s'est établie une fois entre deux êtres ne peut plus se reprendre : car elle les a fait toucher l'éternité qui est un point d'où l'on ne revient pas. On croit parfois qu'elle peut être oubliée, mais c'est qu'on ne l'avait pas atteinte. Ses témoignages peuvent être suspendus, et il arrive que les besognes journalières la rendent invisible ; mais alors elle a seulement une force plus secrète. Elle reparaît au jour dès qu'une occasion nouvelle lui permet de s'exercer. Elle nous fait remonter chaque fois jusqu'à un principe qui renferme en lui des effets infinis.

Il n'y a point de communication entre deux êtres qui n'implique dès le premier moment une réciprocité absolue. Car on ne cherche à s'unir qu'à celui qui déjà nous accueille et on ne peut accueillir que celui qui déjà ne fait qu'un avec nous. Ce qui fait la beauté de la communion entre deux êtres, c'est que chacun d'eux rentre en lui-même et sort de lui-même à la fois ; il découvre en lui une richesse inépuisable qui, par la médiation [182] d'un être unique, lui devient commune avec tous les êtres et qui s'accroît sans cesse d'être partagée.

## ***8. Communion entre les hommes.***

[Retour à la table des matières](#)

Leibniz regardait les esprits comme impénétrables les uns aux autres : mais c'est la loi des corps. Les corps s'écartent les uns des autres par leur nature même de corps. Les esprits se rapprochent et se rejoignent.

gnent par leur nature même d'esprits et dans la mesure où ils sont des esprits plus purs. Chacun d'eux acquiert alors plus de mouvement et plus de richesse. Il est même d'autant plus présent à lui-même qu'il communique davantage avec un autre esprit, car il s'éloigne alors du corps, qui le porte vers le dehors, et se replie sur le foyer commun qui lui donne ainsi qu'à tous les autres esprits l'intimité et la lumière. L'esprit pénètre à la fois les esprits et les corps : il est la transparence parfaite, la lumière sans ombre et le regard même de Dieu présent à tout ce qui est.

*Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*, [183] dit l'Évangile. Car il arrive que la solitude nous attache trop étroitement à nous-même. Et lorsque nous comptons sur elle pour obtenir la vie spirituelle, elle ne nous apporte souvent que des rêveries individuelles où le désir ne cesse de se complaire. Cependant, c'est la même lumière qui éclaire tous les hommes ; elle n'appartient en propre à aucun d'eux ; et la rencontre d'un autre homme nous donne parfois sur le monde une sorte d'ouverture miraculeuse. L'assentiment de deux consciences l'une à l'autre dans un double consentement à la même vérité abolit leur séparation. Toute autre entente entre deux êtres n'est qu'apparente : elle ne peut être qu'une satisfaction et une complicité de l'amour-propre. Elle isole les individus en paraissant les unir. Les relations avec un autre être n'ont point de charme ni de force, ce n'est qu'un jeu qui nous lasse vite, si elles ne nous permettent pas d'être plus présent à nous-même, d'exercer notre activité intérieure d'une manière plus libre et plus parfaite quand nous sommes avec lui que quand nous sommes seul. Elles doivent nous rendre capable de surmonter toutes les [184] alarmes de la pudeur individuelle dans la grâce du pur abandon.

C'est que les êtres séparés ne peuvent pas communiquer entre eux directement, mais seulement par la connaissance et par l'amour d'un objet qui leur est commun. Une société ne se forme entre eux que grâce à leur participation aux mêmes biens dans la diversité de leurs vocations individuelles. Et la joie qu'ils éprouvent quand ils s'aperçoivent qu'ils avaient à leur insu les mêmes pensées ou les mêmes affections révèle en eux une sorte d'identité à la fois naturelle et volontaire qui est le principe de leur sécurité et de leur accroissement. Il est impossible que celui qui s'éveille à la vie de l'esprit ne cherche pas à éveiller tous les autres à la même vie.

*Toute vérité communiquée à un autre, selon Oscar Wilde, diminue la foi que nous avons en elle. Parole de faible qui ne se plaît qu'en lui-même, qui abandonne et qui méprise une idée s'il la voit partagée et qui n'a point assez de vigueur pour s'établir dans une vérité qui le dépasse, qui ne vit que d'être reçue et donnée.*

[185]

## ***9. La solitude peuplée.***

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a rien de plus peuplé que la solitude. Et c'est la société des autres hommes qui nous paraît semblable à un désert, dès qu'elle dissipe ces beaux mouvements de la pensée qui ne cessent de nous ébranler lorsque nous sommes seul. La société des hommes nous rejette dans un affreux isolement si nous ne parvenons pas à maintenir au milieu d'eux cette solitude de l'esprit qui ne fait que s'agrandir de leur présence et nous permet de sentir avec eux les plus secrètes communications.

Il n'y a que la parfaite solitude qui nous rende capable de tout accueillir. Celui qui s'enferme dans la solitude sera rassasié d'amour et celui qui se disperse au loin porte partout un désir qu'aucun objet ne pourra jamais satisfaire. En nous délivrant de tous les mouvements de l'amour-propre qui ne cessent de nous agiter au milieu des hommes, la solitude crée en nous un vide intérieur que le Tout est seul capable de remplir. Car la solitude consiste à refuser de se perdre hors de soi, afin de préparer en soi un logis intérieur [186] où le monde entier peut être reçu. Or, celui qui se laisse divertir par le dehors est un vagabond qui n'a pas de chez soi : il ne cesse de se rendre étranger à lui-même et à tout ce qui est.

Le contact entre deux êtres est toujours un contact entre deux solitudes. Et par ce contact, aucune des deux solitudes n'est rompue : elle devient même plus intime et plus secrète ; mais ses bornes ont reculé et elle a plus de lumière. Ceux qui sont le mieux capables de communiquer avec autrui sont aussi ceux qui savent le mieux défendre leur solitude ; car, pour qu'un autre être puisse y pénétrer, il faut que personne ne puisse la troubler.

C'est la raison pour laquelle l'amour est une forme parfaite de la conscience de soi. La simple conscience de soi fait déjà apparaître dans notre solitude deux êtres distincts qui échangent entre eux un éternel dialogue ; et l'amour poursuit le même dialogue entre deux êtres d'abord distincts qu'il enferme dans une solitude commune. Mais il n'y a que Dieu, qui est le parfait solitaire, qui peut recevoir dans son amour infini la totalité des êtres.

[187]

## *10. Solitude en Dieu.*

[Retour à la table des matières](#)

La solitude est semblable à une sphère qui enferme l'âme et la sépare de tout le créé. Et cette sphère le laisse seul avec Dieu. L'homme vit d'abord au milieu des autres hommes, mais quand il a découvert le monde intérieur, la solitude est pour lui comme un sanctuaire. Car on ne connaît Dieu et on ne s'unit à lui que dans la solitude.

La solitude est une imitation de Dieu qui est un solitaire infini ; elle nous oblige à découvrir en nous une présence spirituelle où tout ce qui est peut être reçu.

Le solitaire vit en Dieu ; mais il cherche aussi, comme Dieu, à se suffire à lui-même. Cependant l'être fini ne peut pas tenir ainsi la place de Dieu. Dira-t-on que l'homme le plus grand est celui qui embrasse en lui-même l'horizon le plus étendu, et celui pour qui la solitude est, par conséquent, la plus facile à porter ? Mais il ne cesse pourtant d'exhaler cette plainte : « *Seigneur, vous m'avez fait puissant et solitaire.* » Et il ne peut se suffire qu'au moment où Dieu lui répond, [188] c'est-à-dire au moment où, ne trouvant plus, ni en lui-même ni en aucun être fini, rien qui puisse lui suffire, il renonce à tout ce qui lui appartient et reconnaît en lui une présence infinie qui est à jamais incapable de lui manquer.

Mais l'homme le plus grand n'a pas besoin que la solitude lui soit imposée pour vivre solitaire. Il est seul partout ; seulement au lieu d'être seul avec lui-même, il est seul avec Dieu. Cette solitude est une société mille fois plus intime et plus féconde que celle qui peut nous

unir à tous les êtres particuliers. Et même celle-ci n'est possible que dans la mesure où elle prolonge, manifeste, réalise la société que chaque être a avec Dieu. Ceux qui ont rompu toute communication avec Dieu sont désespérés dans la solitude : et ils sont incapables de créer avec aucun homme une société réelle qui puisse rompre les barrières où tout être fini se trouve toujours enfermé.

Celui qui cherche la solitude ne fuit point autrui pour demeurer seul avec soi ; car il sait bien qu'il ne trouvera que la misère dès qu'il sera réduit à lui-même. [189] Il ne désire la solitude que parce que les unions qu'il a contractées dans le monde lui ont montré bien vite leurs limites. Ce qu'il désire, c'est la solitude avec Dieu, c'est-à-dire une union si intérieure et si totale avec l'être sans limites que toutes les unions qu'il a connues jusque-là ne soient plus pour lui que des séparations. Ainsi le goût qu'il a pour la solitude est identique au goût qu'il a pour la perfection de l'amour spirituel. Il se réfugie dans la solitude lorsque les amitiés particulières lui découvrent leur insuffisance. Mais, dans ce vide silencieux de la solitude, son âme est remplie par un objet infini où toutes les amitiés particulières puisent la lumière qui les éclaire et la force qui les multiplie.

[190]

## LA CONSCIENCE DE SOI

# Chapitre IX

---

## L'AMOUR

### *1. Amour et volonté.*

[Retour à la table des matières](#)

L'amour est un consentement de tout notre être qui ne consulte pas la volonté, mais qui l'ébranle jusqu'à la racine. Souvent il s'insinue en nous par surprise, sans que la conscience ait été avertie. Et il arrive qu'il y ait le même aveuglement dans l'amour qui demande et dans l'amour qui accorde. Quand nous découvrons tout à coup sa présence, il est trop tard pour choisir. Et le signe qu'il est là, c'est que notre volonté, bien qu'elle se sente troublée, n'a plus de forces contre lui. Quand elle se réveille et qu'elle s'interroge, elle s'aperçoit qu'elle a déjà tout donné. Elle a disposé [191] d'elle-même à son insu avec une certitude et un élan qui surpassent infiniment le pouvoir qui lui reste.

Ainsi, quand l'amour est présent, la volonté ne peut songer à refuser son propre consentement. Les résistances de la volonté ne peuvent être que des résistances de l'amour-propre. Quand elle triomphe, c'est que l'amour-propre est le plus fort. Toute seule, elle est grêle et impuissante ; et la meilleure volonté du monde ne pourrait servir à prouver que le défaut d'amour. Mais, dès que l'amour a paru, elle a reconnu son maître ; elle sent sa faiblesse, mais elle est heureuse de se sen-

tir faible. Sa destinée est de lui obéir sans qu'elle ait l'audace de lui résister, ni de le juger. Elle découvre un monde qui la dépasse, mais où sa place est fixée. Elle n'hésite plus, elle ne cherche plus. La lumière s'est faite. Elle aperçoit l'horizon. Elle sait où elle va. Elle est désormais une servante attentive, empressée et joyeuse.

Il ne faut pas espérer surmonter l'amour par un effort de volonté. Car l'amour est le vœu le plus profond de tout notre être. Mais il faut creuser notre âme assez avant pour qu'il ne puisse [192] naître en elle qu'un amour dont notre volonté ne soit pas humiliée.

La volonté révèle à la fois la faiblesse de l'amour, dès qu'elle vient à son secours, et sa force, dès qu'elle essaie de le combattre. Ceux qui s'efforcent d'entretenir avec un autre être un amour de devoir détournent leur puissance d'aimer de sa fin véritable, l'usent sans profit pour eux ni pour autrui et finissent par ne plus penser qu'il existe un autre amour que cette illusoire volonté d'aimer.

## *2. Développement de l'amour.*

[Retour à la table des matières](#)

On croit souvent que l'amour naît dans l'âme sans qu'elle l'ait cherché comme y naissent les idées. Et, comme elles, quand on le cherche, il semble nous fuir. Tout en lui ressemble à la grâce et à l'inspiration. Mais peut-être la grâce et l'inspiration s'offrent-elles à tous les hommes, bien qu'il y ait très peu d'hommes qui sachent les accueillir. Ainsi l'amour suppose toujours une attente et un consentement intérieur, [193] bien différents de ces vains efforts du désir qui le chassent en croyant l'appeler. Et comme celui qui attend les idées avec une humble patience les voit s'offrir peu à peu à lui et engager avec lui un dialogue spirituel, celui qui montre à l'amour assez de confiance pour ne pas le presser de venir à lui, ne s'étonne point de le voir tout à coup éclore dans son cœur et éveiller un écho.

Il arrive que l'amour le plus fort ne soit pas celui qui se découvre à nous soudainement, mais celui qui, sans paraître nous consulter, s'insinue en nous lentement en cheminant sous nos yeux. L'amour qui du premier coup atteint son sommet a vite fait de nous décevoir : il passe comme l'instant qui l'a produit. Il faut que l'amour soit un acte

intérieur dans lequel l'être tout entier puisse, en s'y engageant, découvrir à la fois une plénitude parfaite et une virtualité infinie : alors seulement il ramasse en lui toute la suite des moments du temps et pénètre dans l'éternité.

L'amour naît de la contemplation de l'objet aimé ; quand la contemplation cesse, l'amour cesse aussi.

L'imagination projette donc devant [194] elle la figure de l'objet aimé qui lui paraît sans cesse plus belle. Il importe que cette figure se détache de nous et de notre bonheur présent, qu'elle forme devant nous un but toujours nouveau qui, dans la possession même, ne cesse de reculer et que nous ne cessions jamais de poursuivre.

Par suite, il n'y a point d'amour qui puisse vivre et durer s'il engendre une habitude ; car l'habitude engendre la sécurité, qui nous aveugle. C'est seulement quand cet aveuglement se rompt, soit par la trahison, soit par la mort, qu'on découvre dans l'habitude brisée une douceur secrète. Mais il n'est plus temps de la goûter : nous pensons alors à ce qu'elle aurait pu être plutôt qu'à ce qu'elle a été.

L'amour est toujours un acte. Et quand il cesse de l'être, il cesse d'être. Or, tout acte regarde vers l'avenir et contribue à le créer. L'amour qui ne se préoccupe pas constamment de lui-même, de se maintenir et de s'accroître, est voué à disparaître. L'amour ressemble à un feu sur lequel il faut veiller. La vivacité de sa flamme, son éclat et sa lumière dépendent de nos soins. Si nous [195] l'abandonnons à lui-même, il n'en reste bientôt que des charbons sur de la cendre.

### ***3. Amour-propre et amour.***

[Retour à la table des matières](#)

L'amour-propre nous fait sentir douloureusement nos limites tandis que l'amour nous porte toujours au delà.

Mais il se poursuit un perpétuel débat entre l'amour et l'amour-propre ; et ces deux contraires ont souvent le même commencement. L'amour excite d'abord l'amour-propre ; et même on peut dire qu'il le développe jusqu'au moment où il le fait éclater et où il le détruit.

La forme la plus misérable de l'amour consiste dans cet amour d'un autre corps qui n'est que le prolongement de l'amour de notre propre corps et qui se défie de l'esprit ou qui le hait, parce que l'esprit, qui unit tous les êtres, viendrait troubler sa possession solitaire. Ainsi, il nous sépare des autres hommes, aiguise, dans le secret qu'il établit entre nous et l'objet aimé, les piqûres de l'amour-propre, multiplie ses plaisirs et ses peines. Ce n'est qu'un amour apparent : [196] c'est l'amour-propre qui a pris un autre visage.

Beaucoup d'hommes ne connaissent pas d'autre amour. Au lieu d'exprimer un renoncement à soi et une union avec un autre être dans l'universel, l'amour n'est pour eux qu'une alliance entre deux égoïsmes au service l'un de l'autre. Ils tournent à leur avantage jusqu'à l'accord subtil qui règne entre leurs pensées et qui n'est qu'un moyen pour eux de donner et de recevoir certaines caresses immatérielles. Il faudrait donc que l'amour fût alors un principe d'union et un principe de séparation tout à la fois : il n'unirait deux êtres que pour accroître leur plaisir séparé. Et ses complaisances attentives n'auraient point d'autre objet que de permettre à chacun d'eux de sentir avec plus d'acuité tout ce qu'il possède.

L'amour véritable abolit toutes les séparations. Il nous apaise et il nous éclaire ; il établit l'unité dans notre âme en nous unissant avec un autre être et, par lui, avec tout l'univers. Il se répand sur ceux mêmes dont il devrait nous séparer : il nous rend tout à coup sensible à leur humanité. Dans cette parfaite intimité [197] qui a fait tomber miraculeusement entre deux êtres les barrières de l'individualité, tous les autres êtres peuvent recevoir un accueil spirituel : telle est la forme visible d'un amour heureux et conforme à sa fin véritable.

Tout être auquel on se donne tout entier avec une joie ardente où la volonté propre ne se fait plus sentir, cesse de se défendre. Tout donc que nous faisons de nous-même en n'exigeant rien en échange, nous est déjà rendu. En nous renonçant nous-même, nous ne faisons plus qu'un avec l'esprit pur : nous lui laissons la place ; or en lui tous les êtres particuliers trouvent accès et communient. Ils interrompent tous les débats de l'amour-propre ; et, perdant l'amour-propre au profit de l'amour, ils comblent toutes les ambitions de l'amour-propre et les dépassent. L'amour ne peut pas être la complicité de deux égoïsmes qui, s'isolant du monde, font de cet isolement la source de leurs déli-

ces. Il dissout ces deux égoïsmes et crée autour d'eux un cercle plus vaste qu'il élargit sans cesse et où l'univers entier parvient à tenir.

[198]

#### *4. Le désir et la possession.*

[Retour à la table des matières](#)

Trop souvent on pense que l'amour est un mouvement violent qui nous porte vers un objet dont nous sommes privé. On le confond alors avec le désir. On l'étudie moins volontiers dans la possession, comme s'il n'apparaissait avec toute sa force que lorsqu'il rencontre des obstacles qui l'empêchent de se satisfaire. Encore imagine-t-on la possession comme un désir qui toujours s'éteint et toujours se ranime.

Mais si l'amour n'est rien de plus qu'un mouvement tendu vers une fin, dès que cette fin est atteinte et qu'il peut s'exercer sans obstacle, il cesse d'exister. Il n'a plus d'objet dès qu'il a rencontré son objet. Aussi l'amour est-il surtout sensible à la conscience quand il est malheureux, quand il est une aspiration puissante et inassouvie. Alors une dualité violente apparaît en nous entre ce que nous désirons et ce que nous possédons : et dans ce déchirement de soi se révèle la profondeur de la passion.

L'amour heureux, au contraire, produit un apaisement intérieur, une harmonie dans les âmes et une harmonie [199] entre les âmes. On dit qu'elles oublient le reste du monde ; mais il serait plus vrai de dire qu'elles s'oublient elles-mêmes ; car le monde tout entier est maintenant présent en elles et il leur semble qu'en obéissant à sa loi elles contribuent à en régler le cours. Peut-être, il est vrai, ne gardent-elles plus à la fin le sentiment distinct de cet amour ; mais c'est qu'il est confondu avec leur être même. Elles repoussent la pensée qu'elles ne l'ont pas toujours connu ou qu'elles pourraient un jour en être privées et c'est le signe que pour elles le temps a disparu.

Pour la plupart des hommes l'amour ne se prolonge pas au delà de la possession ; quand celle-ci est assurée, elle fait naître l'ennui, la fatigue et le dégoût. Il leur faut les crises de l'incertitude et de la jalousie pour que leur sensibilité soit ébranlée. Ils recherchent des

amours troubles qui ne vivent que d'espérance et de crainte, qui s'aiguisent sur les obstacles et dans lesquels le désir est assaisonné par l'impatience et la possession par l'anxiété. Il faut avoir beaucoup de sagesse et de force pour préférer un amour égal et plein qui nous [200] permette de jouir dans le présent, sans jamais l'épuiser, d'un bonheur auquel la pensée de l'avenir ne donne plus de crainte qui ne se change en espérance, ni d'espérance qui ne se change en action de grâces. Ceux qui connaissent le mieux l'amour ne sont pas ceux dont le désir est le plus fort, car la possession les déçoit, mais ceux qui savent embrasser dans la possession la moisson la plus riche.

Presque tous les malheurs de l'amour viennent de ce qu'il est infiniment plus difficile de posséder que de désirer. C'est la loi du désir de mourir dans sa propre satisfaction : il ne meurt que pour renaître et pour mourir encore. L'amour ne connaît pas ces vicissitudes. Il renaît incessamment de lui-même sans payer jamais de tribut à la mort. Et tandis que le désir court toujours à sa propre destruction, l'amour nous introduit dans l'éternité.

## ***5. Amour et affection.***

[Retour à la table des matières](#)

On parle parfois d'amour là où il y a de la confiance, de la droiture, de l'estime et de l'admiration. Ces sentiments [201] ne remplacent pas l'amour. Ils ne suffisent pas à créer cette communication totale entre deux êtres qui ne peuvent plus avoir de secret l'un pour l'autre, pénètrent l'un et l'autre jusqu'à l'extrémité de leur intimité et confondent l'univers avec le cercle perpétuellement agrandi de la double vie intérieure. Ils laissent à chaque individu une trop exacte conscience de soi, une trop libre disposition de soi. Chacun garde trop net le sentiment de sa propre différence. Il ne pénètre point dans la conscience de l'autre ; il ne se laisse point pénétrer. L'affection qu'il lui témoigne est toujours réglée par le jugement. Ce sont là des rapports d'élection, mais qui reproduisent avec une extrême délicatesse les rapports qui nous sont communs avec tous les hommes ; ce sont des effets privilégiés de l'inclination commune qui les porte les uns vers les autres et qui, dans chaque cas, doit s'accorder avec la justice et avec la vérité.

En les poussant jusqu'au dernier point, l'amour semble les abolir. Car le propre de l'amour c'est d'occuper tout l'univers ; l'affection la plus profonde n'en occupe qu'une partie.

[202]

L'effort généreux que l'on fait pour se donner à un être que l'on estime suffit à montrer qu'on ne l'aime pas d'amour. Et pourtant, l'affection, la mutuelle sincérité, la parfaite confiance qui règnent entre deux êtres suffisent souvent à porter chacun d'eux à la hauteur des meilleures parties de l'autre.

On rencontre certaines âmes qui ont de la mobilité, de l'ardeur et une sorte de frémissement contenu, qui connaissent les aspirations intérieures les plus puissantes et les plus secrètes, qui semblent rechercher une solitude ambitieuse et négliger autour d'elles le train ordinaire de la vie, mais qui appellent avec anxiété un être qui les devine, qui pénètre dans leur intimité et qui ébranle leur vie cachée. Leur silence est une attente et leur regard tantôt se ferme et tantôt interroge, mais en retenant à peine la joie qu'elles éprouvent déjà à se donner.

Elles trouvent parfois quelque affection un peu au-dessous d'elles, mais elles savent en faire une union si parfaite et si tendre qu'elles ne regrettent pas un don qu'elles n'ont pas reçu ; elles perdent la conscience qu'il leur a manqué. Leur âme a gardé les mêmes mouvements, [203] mais l'affection leur permet maintenant de les répandre et de les communiquer ; et la réponse qu'elles reçoivent, si humble soit-elle, leur suffit pour qu'elles imaginent avoir trouvé l'objet qui devait les satisfaire. Si la rencontre d'un véritable amour pouvait faire revivre en elles l'espérance qui les a trompées autrefois, elles n'en seraient plus troublées, car elles ont acquis assez de sécurité et de bonheur pour en retenir les bienfaits, les reverser dans une affection qui paraissait d'abord si modérée et réussir encore par ce moyen à la purifier et à l'agrandir.

## *6. Silence de l'intimité.*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a en nous une zone de silence où s'enferme une partie de notre vie intérieure, soit que nous ne voulions y laisser pénétrer personne, soit que nous éprouvions une impuissance à le faire ; elle marque la limite de notre amour.

Mais il y a aussi au fond de chacun de nous un puits de silence au bord duquel nous n'osons même pas nous pencher sans la présence de l'amour.

[204]

L'intimité, il est vrai, n'est pas toujours l'effet de l'amour ; il arrive bien souvent qu'elle le précède. Quelquefois, elle fait naître l'amour sans qu'on y ait songé. Elle peut accroître indéfiniment un amour humble et timide. Mais l'amour dans lequel nous avons mis toute notre confiance ne résiste pas toujours à l'intimité.

Y a-t-il un amour si parfait qu'il nous permette de toujours dire à voix haute tout ce que nous disons à voix basse ? Mais on peut penser que le rôle de l'amour est d'abord de changer la nature de tout ce que nous disons à voix basse. Et c'est le sens sans doute de l'amour le plus parfait qui est l'amour de Dieu.

La distinction entre ce que nous disons à voix haute et ce que nous disons à voix basse est la mesure de notre séparation et de notre solitude. Dès que la solitude a cessé, l'amour de soi ne fait plus entendre une voix séparée. Il n'est pas nécessaire non plus que nous parlions toujours à voix haute : comme si ce que nous pensons était invisible, ou comme si nous voulions le dissimuler en paraissant le révéler. Nos paroles les plus silencieuses sont aussitôt entendues [205] par l'âme qui nous aime : et comme nous vivons avec elle dans une communication permanente, ces paroles trouvent toujours en elle une réponse, c'est-à-dire un écho. Le plus grand bienfait de l'amour, c'est de produire une purification de notre vie secrète en l'affranchissant des bornes de l'amour-propre, de lui révéler une intimité plus profonde où des êtres différents communient.

Il y a ainsi un silence de l'intimité qui est plus poignant que toutes les paroles ; car il marque un respect délicat de la séparation matérielle et une pénétration immédiate et parfaite entre les âmes. Les paroles, en le rompant, non seulement paraîtraient inutiles et grossières, mais on verrait en elles l'obstacle plutôt que le moyen ; elles nous rappelleraient durement notre dualité au lieu de l'abolir. Elles nous feraient sentir la présence de notre corps qu'il faut oublier, et froisseraient sa pudeur.

En présence de l'objet aimé, le silence a plus de prix que la parole ; il a plus de richesse et de subtilité que les paroles les plus fines. Il ne borne pas comme elles le mouvement de l'imagination. Il garde à la communion des êtres un caractère [206] purement spirituel, alors que la parole souligne la présence du corps qui les sépare et, en affirmant l'amour, semble chercher encore à l'affermir.

C'est seulement dans le silence que l'amour prend conscience de son essence miraculeuse, de sa liberté et de sa puissance d'intimité. Les paroles détruisent son duvet et sa grâce toujours naissante. Qui peut douter qu'au Paradis les esprits jouissent d'eux-mêmes en communiquant avec Dieu et avec les autres esprits dans la ferveur d'un parfait silence ?

## *7. L'amour contemplatif.*

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a pas de possession plus parfaite et plus pure que celle que donne le regard. On possède tout ce qu'on voit.

Les hommes, il est vrai, préfèrent se confier à des puissances plus obscures ; c'est qu'il y a dans la vue comme dans l'intelligence trop de transparence et de clarté pour eux : l'esprit s'y trouve réduit à une activité trop dépouillée. Ils n'aiment que leurs passions. Ils se sentent [207] d'autant plus forts qu'ils reçoivent plus d'ébranlement, et ils confondent la possession avec l'agitation obscure et passive des sens inférieurs. Pourtant les perceptions de la vue ne sont pas destinées seulement à nous révéler des objets lointains, qui nous donneront, quand nous serons près d'eux, des plaisirs plus solides. Elles ne sont pas seulement des promesses, des signes avant-coureurs. Elles nous

donnent de l'univers une connaissance plus pure, plus délicate et plus pleine que les autres perceptions. Elles peuvent se détacher des passions de la chair. Elles nous présentent le monde dans une lumière tranquille et bienheureuse. Aussi aimer, c'est désirer de l'objet aimé une vision tous les jours plus ample, plus exacte et plus pénétrante, une vision qui n'en laisserait rien échapper.

Mais ce n'est là qu'un symbole sensible de l'amour véritable. Car ce n'est pas le corps que l'on aime, c'est l'être spirituel, un être qu'on ne voit pas. Comme on ne peut aimer pourtant un objet que l'on ignore, on n'aime donc que son idée. Mais c'est précisément le seul amour où celui qui aime puisse espérer obtenir la [208] possession de l'objet aimé. Car l'être réside tout entier dans l'acte de sa pensée et il ne peut y avoir d'intimité plus étroite que celle d'une pensée et de l'idée qu'elle pense.

Dira-t-on que cette possession idéale est trop fragile pour nous satisfaire, trop éloignée de la possession réelle ? Mais elle est l'essence de celle-ci, qui, sans elle, est illusoire et qui la cherche sans réussir toujours à la trouver. Quand la mémoire aura purifié tous les événements de notre vie, qu'elle aura effacé les impressions confuses que nous éprouvions quand ils avaient lieu, de manière à n'en laisser subsister que la signification profonde et secrète, tout notre passé nous apparaîtra comme dans un tableau et toute notre activité sera devenue contemplative. Or, pour aimer vraiment une personne réelle, il faut l'aimer dès maintenant comme nous voudrions l'aimer toujours. Il faut être uni à elle spirituellement. Il faut que notre amour ne puisse plus varier avec l'état de notre corps ou avec les mouvements imprévisibles de notre amour-propre, et pour cela il faut n'avoir égard, comme si elle était morte, qu'à cette idée [209] d'elle-même, plus vraie qu'elle-même, qui, lorsque sa présence même nous est donnée, est seule à nous révéler son être véritable.

## *8. L'amour personnel.*

[Retour à la table des matières](#)

Bien que l'amour soit l'union réelle de deux êtres et qu'il n'y ait pas d'union plus parfaite que celle de la pensée et de l'idée, il ne suffit pourtant ni à celui qui est aimé de n'exister que comme une idée dans la conscience de celui qui l'aime, ni à celui qui aime de n'aimer qu'une idée qui est encore une partie de lui-même. Aucun d'eux n'éprouverait de soulagement à songer qu'il y a dans ce rapport une réciprocité qui les égalise.

Mais il n'est pas vrai d'abord que la conscience ne fasse qu'un avec ses idées, c'est-à-dire avec ce pur spectacle qui lui est offert et qui souvent ne suffit pas à l'émouvoir. Sans doute les idées n'existent qu'en nous et ce sont même parfois de pures fictions de notre esprit : pourtant, elles ne sont pas nous, puisque nous pouvons les accepter ou les repousser, [210] et qu'il n'y a jamais rien qui soit nous, sinon notre préférence la plus cachée, et, pour ainsi dire, notre consentement pur.

Ensuite, l'amour est précisément la découverte d'un être qui est à la fois infiniment plus indépendant de nous et pourtant infiniment plus intérieur à nous que la plus parfaite de nos idées. Cet être dépend si peu de nous que nous pouvons au contraire nous placer sous sa dépendance : c'est donc que nous l'aimons comme un être qui vit hors de nous, comme une personne réelle. C'était le propre de la connaissance de transformer les êtres en idées ; mais l'amour possède le secret de cette opération souveraine, semblable à celle par laquelle le monde a été créé et qui consiste à transformer les idées en êtres.

Seulement cet être aimé, qui est tellement indépendant de nous, est pourtant plus intérieur à nous que nous-même ; car c'est lui qui nous donne le souffle et la vie, comme nous donnons nous-même le souffle et la vie à toutes nos idées. On voit ainsi se former cet admirable circuit, qui est la loi même de l'amour, et qui d'une idée fait un être [211] qui, à son tour, nous donne l'être à nous-même.

Ce qu'il y a de commun à tous les hommes dans l'amour, c'est la joie que ce sentiment leur fait éprouver, associée, comme le dit Spinoza, à l'idée de la cause qui la produit. Mais la seule présence de l'être

aimé ne peut leur suffire ; elle ajoute souvent à leur misère ; ce qu'ils désirent, c'est le consentement intérieur de sa volonté qui, s'il est en accord avec l'ordre spirituel, les unit à Dieu, et donne à leur joie la marque de l'infinité. L'amour remonte alors jusqu'à son principe et présente un caractère de perfection.

Car l'amour parfait est un acte et un don. Il n'est pas la contemplation d'une idée. Il rompt notre solitude et par conséquent nos limites. Mais s'il n'y a de don qu'en faveur d'une personne, on comprend que seul l'amour nous découvre la personne d'un autre. Si tout don est un acte volontaire, on comprend qu'il engage la nôtre. Si tout don est un don de soi, on comprend qu'il soit le plus bel emploi de soi en même temps que le sacrifice de soi. Si le don que nous recevons surpasse démesurément celui que [212] nous avons fait, on comprend que c'est parce que, grâce à la médiation d'un autre être, il nous fait communier avec une présence surnaturelle qui agit sur nous par une simple touche.

## *9. L'amour créateur.*

[Retour à la table des matières](#)

Le seul enfant qui soit à nous et qui ne se détache jamais de nous, c'est ce moi intérieur qui porte la marque de nos moindres actions, dont nous formons peu à peu la nature et dont nous suivons à chaque pas le destin avec une anxieuse attention. Mais les enfants de notre chair deviennent aussitôt indépendants de nous et, quand brûle encore l'amour qui les a fait naître, ils fuient devant nous comme l'eau qui s'écoule.

Mais l'amour n'est pas seulement créateur des corps ; s'il crée le corps d'un autre être, il crée d'abord l'être spirituel de ceux qui s'aiment : il est cet être même. On considère trop souvent l'amour comme un principe d'union entre des âmes d'abord séparées : mais il engendre d'abord chacune de ces âmes à elle-même ; il les engendre l'une à l'autre. Il est semblable à l'intelligence qui [213] n'est pas postérieure aux idées qu'elle assemble, mais qui, dans le même acte, les unit et les fait être.

Ainsi chaque être qui aime peut assister au spectacle de sa propre naissance. L'effet de l'amour, c'est de déchirer la surface tranquille de sa conscience, de lui révéler ses puissances les plus cachées et de les mettre en mouvement. La communion qu'il réalise avec un autre être est à la fois l'instrument et le gage de cette invisible communion qui se produit en lui-même entre ses deux natures : entre son moi de désir, toujours affamé et misérable et son moi spirituel qui seul lui donne l'aliment et la vie. Mais le moi de désir ne parvient à découvrir cette présence si admirable et si proche que s'il reçoit du dehors quelque ébranlement assez fort pour l'obliger à sortir de lui-même.

Ainsi, il est vrai à la fois que l'amour nous arrache à nous-même et qu'il nous engendre à nous-même. L'âme n'habite pas dans le corps qu'elle anime, mais dans le lieu de son amour ; seulement ce lieu, l'âme ne le trouve qu'au plus profond d'elle-même. C'est pour cela que l'être que nous aimons tourne d'abord [214] vers le centre de notre propre vie secrète toutes nos puissances d'attention et de désir. Mais il faut bien aussi qu'en nous-même ce ne soit plus nous que nous recherchions, si l'amour est un abandon de soi et une métamorphose, s'il pense toujours recevoir et ne jamais donner, si enfin l'être que nous aimons est toujours pour nous le guide prédestiné qui nous introduit dans un monde surnaturel.

Dieu embrasse tous les êtres. C'est lui qui leur donne le mouvement et la vie et c'est pourquoi on dit qu'il les aime. Il n'y a pas de différence pour lui entre les aimer et les créer. Mais l'amour des créatures vient de lui et doit remonter jusqu'à lui. Il suppose entre elles une séparation qu'il abolit. Or, cette séparation et l'amour qu'elle rend possible n'ont lieu qu'entre des êtres de chair et c'est pour cela que l'amour du Dieu créateur ne parvient à se consommer que dans l'amour d'un Dieu incarné.

## *10. L'amour temporel et éternel.*

[Retour à la table des matières](#)

En amour, l'absence a souvent plus de pouvoir que la présence. C'est que l'amour a besoin d'une possession spirituelle [215] et éternelle. Et il arrive que la présence sensible nous donne trop de sécurité ou trop d'insécurité, fasse obstacle à la présence intérieure au lieu de la servir et nourrisse l'émotion plutôt que le sentiment. Plus que le silence qui s'accompagne encore de la présence des corps, l'absence donne à l'amour une force et une pureté immatérielles. Elle va parfois jusqu'à le dépouiller de l'imagination, des souvenirs, et des promesses, à ne laisser subsister que l'union inépuisable de la pensée avec la pure idée de l'objet aimé.

Ainsi, de tous ceux qui ont le mieux décrit l'amour, on peut se demander si leur acuité et leur pénétration ne provenaient pas presque toujours d'un amour perdu ou d'un amour impossible. Il faut se défier pourtant des défaites, des évasions qui nous font préférer à l'amour le songe de l'amour ; elles ressemblent à ces consolations d'un artiste impuissant qui, renonçant à marquer maintenant la matière de son empreinte, se consume dans le souvenir d'une œuvre détruite ou dans le rêve d'une œuvre imaginaire.

L'amour le plus faible, qui ne vit que [216] de signes sensibles, et l'amour le plus fort, qui les méprise, ne se nourrissent l'un et l'autre que du présent ; la pensée du passé ou celle de l'avenir les exténue ; elles sont le refuge de certains esprits délicats pour qui l'amour finit par devenir un jeu tout intérieur où ils poursuivent indéfiniment la demande et la réponse.

L'amour est la vie même de l'esprit : il nous transporte dans l'éternité ; mais, comme l'éternité, il faut qu'à chaque instant nous risquions de le perdre. Et c'est la réunion de ces deux caractères qui lui donne cette anxiété toujours renaissante qui nous brûle et nous déchire. Si nous nous reposons sur lui et que notre activité cesse un seul instant de le soutenir, il descend aussitôt dans le temps. Mais nous sommes troublé dès que nous cessons d'être comblé ; et la pensée de ce qui nous manque nous plonge bientôt dans un abîme de misère.

Alors l'amour semble tendu vers une fin toujours prête à s'échapper et que nous cherchons toujours à atteindre ou à retenir. Dès qu'il s'engage dans le temps, il ne vit que de crises : mais l'amour n'est véritable que s'il aspire à [217] s'en délivrer et non pas à s'y complaire. Et pour le connaître, il faut l'observer dans certains moments de possession où il ne désire rien parce que ses désirs sont surpassés, où il jouit de lui-même et de la présence spirituelle de l'objet aimé, où il ne cherche pas à se continuer parce qu'il n'appréhende pas de se perdre, où il s'absorbe tout entier dans son essence réalisée.

## *11. Valeur infinie de l'amour.*

[Retour à la table des matières](#)

Les hommes qui vivent par l'amour, comme ceux qui vivent par la pensée, portent en eux une préoccupation permanente : on ne peut les en divertir sans leur retirer le mouvement et la vie. Qu'elle reparaisse, le monde reprend sa figure et son sens ; ils y retrouvent leur place naturelle, ils perçoivent de nouveau l'opposition de l'ombre et de la lumière, le goût de la douleur et de la joie. On leur reproche de s'enfermer dans la solitude au moment même où ils la brisent, où ils prennent possession de tout ce qui les environne, pénétrant dans ce qui était fermé, découvrant ce qui était caché, répandant le souffle [218] qui les anime sur un univers inerte et lui donnant la palpitation intérieure que, sans l'amour, il n'aurait pas.

On dira que la valeur de l'amour dépend de celui qui aime : comme de la liberté, il peut en faire le meilleur usage ou le pire. Mais la valeur de l'amour dépasse incomparablement le mérite des amants : elle les hausse au-dessus d'eux-mêmes. Le cœur d'aucun d'eux n'est assez grand pour que l'amour puisse y tenir. Et il ne faut pas dire que chaque être aime d'un amour qui est à sa mesure, ni qu'il importe peu que cet amour soit petit ou grand, pourvu qu'il remplisse toute sa capacité. Puisque l'amour unit un être à un autre, chacun s'oblige précisément à franchir ses propres limites, c'est-à-dire à se quitter, et pourtant à se trouver, à se sacrifier et pourtant à se réaliser. Chacun sent que l'amour ne peut rien en lui qu'à condition qu'il vive lui-même dans l'amour. Ainsi l'amour ne lui manquera jamais, mais il manquera

lui-même toujours à l'amour. L'amour surpasse l'être aimé aussi bien que l'être qui aime ; il est un infini présent, mais aussi un mouvement qui n'a point de terme, une promesse que l'on [219] n'épuise jamais. Aussi l'a-t-on comparé à une inspiration et à une fatalité : à l'égard de l'amour, la perfection de notre initiative réside dans la perfection de notre docilité.

Il faut donc bénir l'amour le plus chétif, au lieu de le mépriser et de s'en plaindre. Et même l'amour le plus bas élève encore l'âme qui l'éprouve, bien que l'amour-propre puisse en juger autrement. Il n'est même pas vrai que les âmes les plus grandes ne puissent accepter qu'un amour à leur taille ; car dans la sincérité de l'amour le plus simple elles peuvent trouver toute la richesse du cœur humain. Il n'y a rien de plus précieux que le mouvement spontané, si timide qu'on le suppose, qui pousse un être vers un autre être. L'amour est indivisible ; il se sent toujours appelé à la jouissance de l'absolu. Il ne se donne point à nous comme une chose déjà faite et mesurée d'avance : c'est à nous de le faire, et, en lui donnant notre vie tout entière, de découvrir qu'il est sans mesure. Ainsi, dans l'amour le plus humble, il y a des possibilités infinies qu'il nous appartient de laisser perdre ou de faire éclore.

[220]

Dès que l'amour existe, il faut donc qu'il s'élève jusqu'à l'infini, mais s'il se détache de sa source universelle et spirituelle ; si, au lieu de traverser l'être fini pour le dépasser, il le transforme lui-même en infini, il est inévitable qu'il produise le désastre et la mort, comme le christianisme le soutient et comme Racine en témoigne.

## ***12. Amour et unité.***

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a qu'un amour, bien qu'il donne naissance à une infinité de sentiments, comme il n'y a qu'une intelligence, bien qu'elle donne naissance à une infinité de pensées. On ne peut renoncer à l'amour sans renoncer à atteindre le dedans même du monde, c'est-à-dire le principe qui donne à notre vie son impulsion et son sens, qui rompt notre solitude et nous accorde avec les autres êtres, qui résout notre

dualité et accorde en nous le spirituel avec le sensible, qui réconcilie tous nos désirs et nous fait vivre dans l'unité.

Celui qui connaît le mieux l'amour est celui qui embrasse tous les autres êtres dans le même amour. Il le donne tout [221] entier à chacun d'eux, puisque l'amour est un don de soi et qu'un tel don ne subit point de partage. Celui qui le reçoit le trouve si parfait qu'il a la certitude d'être aimé d'un amour unique au monde. Mais on ne peut aimer comme il faut un seul être que si on aime comme il faut tous les autres. L'amour que j'ai pour tous soutient et multiplie l'amour que j'ai pour chacun, au lieu de le disperser. Ainsi tout amour d'exclusion est un vol que l'on fait, non seulement aux autres êtres, mais à celui même que l'on aime.

Tout amour apparaît justement comme un lien d'exception entre deux êtres d'exception ; tout amour doit être exceptionnel pour incarner chaque fois l'essence unique et totale de l'amour. Dans toute connaissance et dans toute action, il faut aller du principe aux conséquences, du centre à la périphérie et du foyer aux rayons. En amour aussi, c'est l'amour universel, c'est-à-dire l'être même de l'Amour qui se retrouve sous une forme parfaite et indivisible dans l'amour de deux êtres particuliers. Mais il s'offre à chacun d'eux comme un don si personnel et si privilégié qu'il [222] ressemble toujours à une grâce qui n'a point eu d'exemple et n'aura point de recommencement.

Il faut avoir fait l'expérience de l'amour des créatures pour s'apercevoir que la fin de notre vie n'est point de dissoudre notre existence séparée dans l'unité de l'immense univers. C'est une illusion de penser que nous pourrions ainsi nous accroître en parvenant un jour à posséder le Tout et à nous identifier avec lui ; nous ne ferions que nous anéantir. L'univers est à la mesure de chaque conscience particulière à laquelle, sans la détruire, il est capable de fournir une satisfaction absolue, mais c'est l'amour qui la lui donne.

Un monde où toutes les parties viendraient se fondre dans l'unité du Tout ne serait plus l'unité ni le Tout de rien. Ce ne serait plus un monde. Mais l'amour nous révèle avec une singulière acuité la réalité de cet acte d'union qui est la vie même de l'unité. Il n'y a de beauté et d'intelligibilité dans le monde que parce que tous les êtres qui le forment gardent une vie propre et ne cessent de circuler en lui et de

s'unir entre eux par une infinité de relations spirituelles [223] qui dépendent de l'invention de chacun et du consentement de tous.

Il faut que l'être qui aime réalise par son amour toutes ses puissances intérieures, qu'il pénètre son propre secret et en même temps qu'il l'épanouisse. Il faut que l'objet aimé soit pour lui un être indépendant dont il relève sans cesse la valeur sans jamais l'épuiser et auquel il prête une initiative personnelle capable de surpasser toujours sa prévision ou son attente. On aime un être qui doit être autre que soi et dont on veut qu'il soit précisément tel qu'il est afin de ne point le subordonner à soi et de paraître même se subordonner à lui, s'il est vrai que l'on reçoit de lui tout ce qu'on est désormais capable de posséder. Mais la seule présence mutuelle de deux êtres qui s'aiment doit donner à chacun d'eux un tel élan, un tel mouvement, qu'au moment où ils sont le mieux unis chacun d'eux se sente confirmé dans sa propre loi.

[224]

**LA CONSCIENCE DE SOI****Chapitre X**

---

**LE TEMPS*****1. Le temps artisan de la vie.***[Retour à la table des matières](#)

Le temps est le créateur, le conservateur, le destructeur de tout ce qui est. Ainsi, il appelle à l'être tous les individus par la naissance, il les maintient dans l'être par la durée, il accomplit leur être en les rappelant dans le sein immense du passé par la mort. Il est l'acte vivant de la Trinité. Et ses différentes opérations n'en font qu'une : car il ne crée qu'en détruisant et toute destruction est en lui un accomplissement. Il est le lieu de toutes les genèses et de tous les anéantissements. À chaque instant il nous retire l'être et il nous le donne : il nous suspend entre l'être et le néant. Et c'était là sans doute le sens profond de la pensée de Descartes quand il parlait [225] de la création continuée. Ronsard aussi disait avec une triviale simplicité : « *Le temps nous fait, le temps même nous mange.* » On comprend donc que les hommes aient pu adorer le Temps comme un dieu ; et quand ils adoraient le Soleil, ce n'était pas seulement parce qu'il est le principe de la vie, c'était parce qu'il engage la vie dans le temps et qu'il lui impose le rythme du jour et de la nuit comme le rythme des saisons.

Mais le temps n'est pas Dieu : il n'est que le moyen que Dieu donne à tous les êtres pour se créer eux-mêmes et réaliser leur destinée. Dieu est éternel ; et l'éternité est la source où l'activité de tous les êtres ne cesse de puiser ; elle y puise avec plus ou moins de confiance et de continuité et ainsi elle fait entrer leur vie dans le temps. Nul être n'abandonne jamais le présent et c'est dans le présent qu'il est en contact avec l'éternité ; mais ce contact est évanouissant : il faut qu'il ne cesse de se renouveler et de se perdre pour que notre indépendance soit assurée. Aussi le présent n'a-t-il aucun contenu. Nous n'en sortons jamais et nous ne pouvons point y demeurer : [226] il est le point de croisement d'un passé qui nous fuit et qu'il nous faut ressusciter et d'un avenir qui nous tente et qu'il nous faut réaliser.

Car le présent ne doit jamais cesser de se faire afin que l'individu puisse à chaque instant retrouver par un acte nouveau une vie qui subsiste éternellement. Mais le passé nous limite et nous contraint puisqu'il est accompli : il est la seule chose qui soit et ne devienne plus. Aussi est-il la seule partie de nous-même et du monde que nous soyons capable de connaître : il n'y a que lui qui puisse être contemplé. L'avenir, au moins en apparence, nous limite plus encore : car il nous est caché ; et il exprime non pas même ce qui nous contraint, mais ce qui nous manque. Cependant, tandis que le passé nous donne de la création une possession spirituelle, l'avenir nous permet de participer à l'acte créateur ; il fait de nous les instruments de la puissance divine dans les limites qui nous sont assignées ; il nous en confie l'usage et la responsabilité.

Le temps nous permet d'être les ouvriers de notre propre vie et par conséquent de l'améliorer ou de la corrompre [227] à chaque instant. Il faudrait qu'elle ne tombât jamais au-dessous du point le plus haut que nous avons eu le bonheur d'atteindre et que le dernier moment de notre vie fut aussi le plus plein et le plus beau. Mais tout homme est comme l'artiste dont chaque touche risque de gâter l'œuvre commencée et qui ne sait point reconnaître ce moment si fragile de la parfaite réussite qu'il altère dès qu'il cherche à le dépasser.

## *2. Le temps libère et asservit.*

[Retour à la table des matières](#)

Le temps est le moyen qui nous a été donné pour exercer notre liberté et participer à l'œuvre de la création : il mesure la puissance de notre initiative individuelle. Et le temps a un sens, c'est pour nous permettre de donner à notre propre vie le sens même que nous aurons choisi. C'est lui qui nous permet de disposer de notre attention, de choisir dans le monde l'objet de notre contemplation, de devenir l'auteur de notre propre savoir ; c'est lui qui nous permet le développement de toutes nos puissances. [228] Les corps créent leur indépendance à l'intérieur de l'univers par les mouvements qu'ils se donnent, comme les esprits créent la leur à l'intérieur de la vérité par l'ordre qu'ils impriment à leurs pensées.

Le propre du moi, c'est de se donner l'être : il ne peut y réussir que parce qu'il vit dans le temps. Et si la vie doit apparaître dans le temps, c'est précisément parce qu'elle est une possession qui à chaque instant doit être acquise et peut être perdue. Par rapport à l'être infini, c'est une imperfection de vivre dans le temps, puisque le temps ne cesse de me retirer ce qu'il m'a donné. Mais c'est la perfection de ma nature finie ; sans lui, elle ne pourrait pas se développer et par conséquent ne pourrait pas être.

Le temps permet à ma liberté de s'exercer puisqu'il ouvre devant elle l'avenir. Mais il est aussi une chaîne parce que le passé pèse sur moi de tout son poids, parce que l'avenir lui-même m'entraîne, que je sois consentant ou rebelle : et c'est vivre d'une vie bien misérable que d'avoir seulement le sentiment que tout passe et d'attendre à [229] chaque instant la fin de l'heure commencée. Celui que l'événement vient toujours surprendre est toujours esclave : celui qui dispose du temps est capable de devenir maître des êtres et des choses.

C'est dans le temps que se produisent tous les progrès, toutes les chutes et toutes les renaissances. Le temps mûrit le fruit et le pourrit, il améliore le vin et l'aigrit. Ainsi tous les problèmes qui nous sont posés se réduisent à l'usage que nous devons faire du temps. Nous pouvons en faire le meilleur usage ou le pire.

Mais dans son meilleur usage, il disparaît ; il n'y a plus en lui cette ambiguïté, cette diversité de possibles entre lesquels il nous demande de choisir : il devient comme un vase transparent qui ne laisse percevoir que la réalité qui le remplit. Ne devenons point la victime du temps : car alors, à chaque minute il nous dégrade, nous ronge et nous tue. Il faut engager perpétuellement contre lui un combat : c'est sauver son être que d'en sortir vainqueur.

[230]

### ***3. Temps et amour-propre.***

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque notre activité remplit le temps, elle ne nous laisse plus le loisir de percevoir son écoulement ; tout notre être se confondant avec l'acte qu'il accomplit, nous vivons dans l'éternité, indivisiblement associé à la puissance créatrice. Vainement j'essaie de remplir le temps par le spectacle de ce que je ne fais pas : j'arrive à peine à tromper mon ennui. Dès que mon activité commence à fléchir, des interstices apparaissent entre mes aspirations et les événements et c'est dans ces interstices que s'insinue la pensée de ce qui me manque, c'est-à-dire de ce que j'ai perdu ou de ce que j'attends. Alors je commence à vivre dans le temps.

Le temps est une création de l'amour-propre qui me sépare du Tout et qui m'attache à des biens particuliers. Celui qui reste indifférent vis-à-vis d'eux et qui pense que le véritable bien réside seulement dans l'attitude intérieure qu'il peut prendre à l'égard de tous les biens qui lui sont donnés est affranchi du temps. Car il n'y a que les biens particuliers [231] qui soient engagés dans le temps : et celui qui les ignore, ignore le regret et le désir.

Faute d'appliquer mon esprit à ce qui m'est donné, de le pénétrer, d'en prendre possession, de m'y sentir accordé avec le rythme de l'univers, je me laisse divertir par l'idée de ce qui pourrait m'advenir ; pour mieux me torturer, je quitte mon être même, je m'évade dans les deux mondes illusoire du passé et de l'avenir, je regarde tour à tour en arrière ou en avant et je ne cesse de gémir sur la marche du temps qui est toujours trop rapide ou trop lente par rapport à mes vœux.

C'est l'oisiveté qui laisse s'introduire en moi, avec le temps, toutes les rêveries de l'imagination. Alors je vis dans l'attente, tourné vers ce qui n'est pas et me souvenant de ce qui a été, anxieux de ce qui sera et qui peut être soit un recommencement espéré ou redouté, soit un inconnu qui m'alarme encore davantage. Mais le propre de la sagesse c'est de rester attachée au présent et de ne rien attendre.

Le goût de la perfection est souvent la cause de toutes nos imperfections : il [232] ne faut pas demander au moment présent plus qu'il ne peut fournir. Il suffit d'absorber en lui notre activité sans y mêler soit les scrupules que traîne après soi un passé aboli, soit l'impatience d'un avenir dont l'heure n'est pas venue. Nous ne faisons plus avec exactitude ce que nous devons faire dans le présent si nous voulons y faire tenir ce qui trouve sa place dans un autre temps ; et notre action perd sa valeur éternelle lorsqu'elle se divise au lieu de s'approfondir. L'acte attentif à son objet ne nous laisse aucune conscience de la fuite du temps ; celle-ci ne se produit que lorsque nous sentons le vide de l'existence et que nous éprouvons, non pas l'insuffisance de ce qui nous est donné, mais l'insuffisance de nous-même qui songeons à le quitter sans être capable de l'épuiser, ni même de le sentir.

#### 4. *Genèse du temps.*

[Retour à la table des matières](#)

« *Quand on est présent à soi-même, dit Porphyre, on possède l'être qui est présent partout.* » C'est seulement de cette absence de nous-même à nous-même [233] que naît notre vie temporelle et par conséquent notre faiblesse et tous nos malheurs. Il n'y a temps que pour qu'il y ait toujours un intervalle entre l'être pensé ou désiré et l'être donné ou possédé. Le temps n'est pas nécessaire au déploiement de l'activité divine : elle anime tout ce qui est dans un présent éternel. Le temps est la mesure de notre faiblesse : en un instant, l'activité infinie accomplit tout. C'est le loisir de l'attente qui nous engage dans le temps, c'est l'inquiétude de l'événement qui en précipite le cours : mais il y a un nouveau loisir qui nous en délivre, lorsque l'événement, qui vient toujours à son heure, nous fait sentir notre harmonie avec le Tout et réalise en nous sa présence.

C'est parce que nous vivons dans le temps qu'à aucun moment nous ne sommes nous-même tout entier et que notre nature ne se distingue pas de notre vie. Elle s'échelonne dans le successif. Elle s'y répand. Ou plutôt, elle s'y constitue peu à peu. Ce que nous formons ainsi graduellement, c'est notre être même, qui ne sera achevé que lorsqu'à la mort il se dénouera des liens du temps. Ainsi, [234] le temps mesure l'écart qui nous sépare de ce que nous devons être : c'est pour cela qu'il se dilate dans l'oisiveté et qu'il paraît d'autant plus court que notre vie est mieux remplie.

Nous ne pouvons penser le temps que dans le présent. Mais cette pensée nous fait éprouver un double tremblement : car l'action que nous venons de faire est désormais soustraite à notre volonté, elle est à la fois abolie et accomplie ; et l'avenir où nous entrons nous donne l'émoi de ce qui va être et réveille notre responsabilité encore mal assurée. Le passé est unique et fixé : c'est un spectacle qui nous fascine ; c'est un poids qui nous accable. L'avenir est double et incertain ; soit qu'il dépende de la destinée, il s'offre toujours à nous comme un événement qui peut être ou n'être point, comme une alternative entre deux contraires. Et c'est pour cela que la sensibilité ne s'attache au passé que par un seul sentiment, qui est un regret tout à la fois complaisant et mélancolique, tandis que nous ne pouvons point envisager l'avenir sans osciller à chaque minute entre l'espoir et la crainte.

Le présent nous paraît sans réalité [235] puisqu'il est le passage d'un passé qui n'est plus à un avenir qui n'est pas encore. Pourtant nous ne sortons jamais du présent. Et c'est pour cela que notre être est misérable et précaire. C'est dans le présent que nous ressentons cette fragilité de la vie qui ne possède rien puisqu'elle quitte avec le passé tous les biens qu'elle croyait avoir acquis et qui la poursuivent comme des fantômes, mais qui est déjà penchée vers l'avenir avec toutes les forces d'un désir sans cesse renaissant et sans cesse déçu.

## *5. Le passé.*

[Retour à la table des matières](#)

Ce qui fait le caractère sérieux de la vie, c'est l'indestructibilité du passé. S'il ne laissait en nous aucune trace, nous vivrions dans une sorte d'instantanéité, sans souvenir et sans dessein. Si nous pouvions l'abolir par un acte de la volonté, nous vivrions dans une sorte d'instabilité, tentant à tout moment de nouveaux essais que nous replongerions aussitôt dans le néant. Mais le passé se conserve tout entier dans le présent : il est formé des différentes couches géologiques qui soutiennent toutes ensemble [236] le sol même sur lequel nous marchons.

Le passé a pour nous un caractère profond, vénérable et sacré. Il a traversé autrefois le présent et maintenant il le supporte sans être affecté par lui ; il enracine notre vie dans l'éternité. L'antiquité, la tradition ou simplement la vieillesse ont engendré le sentiment du respect, qui est toujours un respect à l'égard de l'être accompli : ce n'est plus au vivant qu'il s'adresse ; s'il a péri, s'il est près de périr, il acquiert la majesté des choses impérissables. C'est parce que le passé est inemployé et soustrait à l'usage matériel qu'il devient une valeur en soi, hors de toute comparaison avec nos besoins. Tout événement s'ennoblit dans le souvenir, qui n'en laisse plus subsister que l'idée, c'est-à-dire la signification pure.

Il peut arriver pourtant que le passé produise en nous deux effets opposés. Le passé peut s'accumuler dans l'esprit et en remplir peu à peu la capacité, de telle sorte que l'esprit ne reçoive plus de l'univers qu'une touche de moins en moins vive et qu'un apport de moins en moins abondant. Mais il peut aussi le dilater, [237] l'assouplir et le creuser de telle sorte que le réel ne cesse de pénétrer en lui par des chemins de plus en plus nombreux et de plus en plus profonds.

Le passé ne peut jamais nous suffire ; et même il est vrai que chacun tend à effacer de sa vie son propre passé, à renaître tous les jours avec un cœur nouveau. Aussi le monde du souvenir me paraît-il parfois un spectacle curieux qui s'offre du dehors à mon attention, qui peut me surprendre, me réjouir ou me rebuter, mais sans m'appartenir

beaucoup plus que le monde matériel sur lequel mon regard se répand. Ce qui m'est arrivé, mais que j'ai oublié, et dont d'autres pourtant ont été les témoins et ont gardé la mémoire, est-il encore mien ? N'y a-t-il pas un point où je finis par confondre les événements qui me sont arrivés avec ceux qui auraient pu m'arriver ou qui sont arrivés à d'autres ? Et l'amour-propre n'intervient-il pas, sans que la conscience s'en aperçoive, tantôt pour renier un souvenir qui me pèse, tantôt pour revendiquer quelque action que je n'ai pas faite et dans laquelle mon imagination s'est trop longtemps complue ?

[238]

## 6. *L'avenir.*

[Retour à la table des matières](#)

L'avenir nous émeut plus que le passé et, pour beaucoup d'hommes, il suffit que l'événement soit réalisé pour qu'il cesse de les toucher. Ainsi ils s'épuisent dans la poursuite d'un objet dont la présence sera pour eux indifférente. Ils n'aiment rien tant que l'angoisse de ce qui n'est pas encore : elle ne cesse que pour leur donner la déception de ce qui est. Ils n'éprouvent leur force que dans les ténèbres du désir ; elle s'évanouit lorsqu'il lui faut soutenir la lumière de la possession.

Il nous semble toujours que l'avenir nous apportera une révélation qui donnera à notre destinée et à celle du monde à la fois son sens et son dénouement. Il y a au fond de tous les hommes un messianisme qui est surtout une fuite hors du présent : beaucoup d'entre eux sont semblables à ces Juifs qui consomment leur vie à fuir d'abord par la pensée dans le passé des prophètes afin de fuir ensuite par l'espérance dans un avenir qui réalise les prophéties.

[239]

Il existe sans doute un avenir de l'univers qui s'impose à nous malgré nous et dont nous attendons l'avènement avec un sentiment d'espérance, de crainte et de résignation ; mais il existe un avenir dont la disposition nous est laissée, dans lequel s'engage notre liberté et qui nous permet d'inscrire notre marque sur le réel. Seulement il ne faut

pas le soumettre d'avance à un dessein trop rigoureux ; il doit prendre place dans cet avenir de l'univers qui échappe à nos prises : il faut le mettre en accord avec lui.

Il y a des hommes qui préparent de très loin tous les événements de leur vie. Quelquefois la destinée leur est propice et confirme la sûreté de leurs calculs. Mais leur sagesse n'est jamais assez avertie. En arrêtant trop tôt le plan qu'ils entendent imposer à leur vie, ils refusent d'avance mille possibilités qui leur seront offertes : l'option qu'ils ont voulu faire leur donnera moins de satisfaction que l'humble acceptation de ce qui leur était proposé. Chaque jour des occasions d'agir inattendues se trouvent sur notre chemin ; chaque jour aussi de nouveaux biens que nous ne soupçonnions pas sont mis à notre portée. [240] Pour avoir une vie plus réglée, faut-il passer à côté d'eux sans les voir, poursuivre aveuglément le parti incertain qu'on a adopté une fois et qu'on n'a peut-être plus examiné depuis lors ? J'ai pu pourtant me tromper : un regret peut me venir au moment où ma vie se termine, soit que je manque, soit que j'obtienne l'objet que j'ai visé si longtemps.

Au contraire, si je n'ai cessé de vivre dans le présent, attentif à toutes les sollicitations tendues vers moi et prêt à leur répondre, chacune de mes actions me suffit et porte en elle-même sa propre raison. Aucune d'elles n'est un moyen en vue d'une fin éloignée et qui risque toujours de m'échapper et de me décevoir. Je n'ajourne pas de vivre. Tout ce qui m'arrive me donne de la vie la possession la plus actuelle et la plus pleine. Ce n'est pas celui qui pense le plus à l'avenir qui le sauvegarde le mieux. C'est celui qui s'en désintéresse pour consacrer au présent toutes ses forces : les fruits de sa récolte surpassent toujours en saveur et en beauté l'art et la prévoyance du jardinier le plus habile.

[241]

## *7. Le rythme de la pensée.*

[Retour à la table des matières](#)

L'activité parfaite possède un rythme naturel, aisé et fort qu'il importe de reconnaître afin de lui obéir. Mais chacun de nous crée le rythme de sa propre durée : Descartes a bien raison de vouloir éviter la précipitation, qui est un excès de mouvement, et la prévention, qui est un excès d'inertie. Il ne faut pas être pressé, mais il ne faut pas être lent. Et il faut opposer à la lenteur aussi bien qu'à la hâte le mouvement régulier et ordonné qui mène toute chose à sa maturité. Presque tous les hommes manquent ce qu'ils font parce qu'ils n'ont pas trouvé cette mesure de l'activité qui est exactement proportionnée à leur génie et qui lui permet de donner tout son fruit. Un esprit qui a trop de promptitude risque d'imaginer au lieu de comprendre ; il cède à l'impulsion au lieu d'attendre la grâce. Mais un esprit trop lent ne saisit pas l'éclair de la lumière au moment où il se produit et le cherche encore alors qu'il a passé. Il laisse échapper l'occasion d'agir et ne la retrouve plus.

[242]

Il y a, il est vrai, des esprits qui ont trop de mouvement. Il y en a d'autres qui n'en ont pas assez. Les premiers passent d'une idée à l'autre avec beaucoup de rapidité : mais elles ne laissent en eux aucune trace et ils n'en prennent jamais possession. Les autres ont plus de stabilité : mais il leur manque la souplesse qui épouse tour à tour les formes changeantes du réel. Ni les uns ni les autres ne sont accordés avec l'ordre naturel. Les uns sont entraînés par le temps et les autres résistent à son écoulement. Ceux-ci s'attachent davantage à l'être et ceux-là à ses modes. Mais l'être ne peut pas être séparé des modes, et l'esprit ne doit ni demeurer immobile ni devenir un lieu de passage pour des états évanouissants.

Il appartient à l'esprit de régler la suite de ses opérations. Si elles sont trop fréquentes ou trop rares, c'est que le pouls de notre existence bat lui-même trop fort et trop doucement. Notre attention est empêchée par un excès d'ébranlement comme par un excès d'inertie. Elle

devient incapable de trouver son juste équilibre et de donner à notre pensée sa démarche régulière.

[243]

Il faut savoir nous détacher assez de toute complaisance ou de toute impatience pour porter remède à la marche inégale de notre durée propre et pour jouer exactement notre partie dans la durée même du Tout. On ne sent en soi une parfaite plénitude de l'être et de la vie que lorsque aucun intervalle ne se creuse entre l'ordre de nos pensées et celui des événements. Nous ne gardons contact avec le réel que si nous savons reconnaître l'instant propice où les choses viennent s'offrir d'elles-mêmes à notre esprit et lui demander de les accueillir. Autrement celui-ci reste vide, et selon que son mouvement est trop tardif ou trop prompt, il ne saisit que des ombres dont le corps s'est échappé, ou bien des chimères qui n'ont jamais eu de corps.

## *8. Le rythme des événements.*

[Retour à la table des matières](#)

Pour que le temps ne retienne plus notre regard et qu'il ne puisse plus nous divertir, nous inquiéter et nous chagriner, il faut que nous sachions reconnaître le rythme des événements et lui répondre. Il semble alors que nous nous [244] laissions porter par le temps comme la barque qui n'est point retardée par son poids ni contrainte par l'effort des rames ; c'est le signe que nous la gouvernons avec justesse. Mais presque tous les hommes voudraient régler le courant. Pour les uns, le temps passe trop vite et pour les autres, trop lentement. Mais les uns et les autres le sentent passer, ce qui est beaucoup trop : la parfaite innocence comme la parfaite science c'est de reconnaître son jeu et d'y accorder le nôtre. Mais nous cherchons toujours à retenir le cours du temps ou à le précipiter. Et nous pensons que ce pouvoir nous appartient puisque toute notre liberté consiste dans l'art de ralentir nos mouvements ou de les accélérer.

Mais nous ne disposons pas du temps ; il dispose de nous. Son ordre s'impose à nous avec une inflexible rigueur. Il y a un rythme du temps qui est indépendant de nous, puisque nous nous plaignons toujours qu'il ajourne le désir ou qu'il le devance : dès que notre vie

consent à le suivre, nous évitons tous les maux engendrés par l'ennui et par l'impatience. Celui qui a su mettre en harmonie le rythme de sa propre vie avec [245] le rythme de l'univers a déjà pénétré dans l'éternité.

Mais la difficulté pour tous les hommes, c'est d'accorder le mouvement de leur imagination avec celui des événements. Toute démarche de l'esprit qui s'arrête trop tôt ou ne s'arrête pas assez tôt est une erreur ou une faute. Non seulement il ne faut pas laisser passer l'occasion d'agir, mais il ne faut pas la quitter tant qu'elle garde encore quelque promesse : autrement nous n'aurions point de continuité dans les desseins. Il faut la quitter dès qu'elle est flétrie, dès qu'une nouvelle occasion déjà nous appelle. Il semble parfois que nous jouons notre destinée entière sur une occasion, mais nous ne restons prisonnier d'aucune d'elles ; il s'en présente d'autres tous les jours qui nous proposent une destinée nouvelle.

Le propre du sage, c'est de s'attacher à l'événement avec toutes les forces de l'attention et de la volonté, — car il sait bien que dans l'événement tout l'être lui est donné, — de ne point lui préférer les fantômes que le désir et le regret ne cessent de lui présenter, de discerner le rythme du temps et de lui obéir avec un [246] consentement joyeux et tranquille, de saisir avec reconnaissance tout ce que le temps lui apporte et de répondre à tous les appels de l'occasion et à toutes les touches de l'inspiration avec une parfaite docilité.

## *9. Évasion hors du présent.*

[Retour à la table des matières](#)

On s'ennuie du présent, on désire languissamment une situation où l'on n'est pas et dont on s'ennuie, quand on y est, comme de l'autre. Celle-ci à son tour fait l'objet du regret, tant il est vrai que l'imagination se nourrit de l'irréel, du passé ou de l'avenir, au lieu que le présent est l'austère rempart d'une forte pensée, la colonne de l'esprit.

Nous cherchons toujours à échapper au présent parce que nous sommes sans courage pour le soutenir. C'est parce qu'il est sous nos yeux que nous détournons de lui le regard. C'est parce qu'il sollicite

notre action que nous faisons appel pour nous en délivrer à toutes les puissances du rêve. Il ne commence à nous intéresser qu'à partir du moment où nous pressentons que nous trouverons plaisir à nous en souvenir. Et les [247] événements les plus familiers, ceux dont nous n'avons rien su tirer autrefois et qui ne produisaient en nous que de l'indifférence et de l'ennui au moment où ils avaient lieu, acquièrent un charme mystérieux quand ils ne sont plus pour nous que des images ; c'est qu'ils nous donnent alors un moyen de nous évader du présent et que nous ne nous sentons plus menacé de les revivre.

Le passé sert parfois à nous consoler de l'imperfection de notre conduite actuelle en nous représentant d'anciens succès qui nous rassurent sur ce que nous valons : mais cette comparaison ne suffit pas à nous faire illusion et elle nous laisse beaucoup d'amertume. Il arrive encore, quand les souvenirs de mon passé me montrent un spectacle trop éloigné de ma vie présente, que j'hésite à les reconnaître comme miens : en eux je me cherche et en eux pourtant aussi je me quitte. Il arrive enfin, quand ils ont trop de force et de douceur, que c'est le présent même que je considère comme un rêve.

Mais je m'évade aussi du présent par l'attente de l'avenir. Il y a des gens qui attendent pendant toute leur vie un [248] avenir où ils pourront enfin commencer de vivre : or cet avenir ne se produira jamais. Ainsi, leur pensée va toujours au-devant de ce qui n'est pas, mais elle est impuissante devant ce qui est. Ils sont semblables au prisonnier qui ne vit que de l'espoir d'une liberté qui peut-être ne lui sera jamais donnée ou que peut-être il ne saura point employer. Mais pour eux la mort survient toujours pendant la période d'attente ; et ils n'ont plus derrière eux qu'une existence vide. C'est qu'en attendant de vivre, ils n'attendaient que de mourir. Entre la misère que tel moment du temps nous apporte et le bonheur que tel autre moment nous promet, il y a une différence de degré qui est souvent illusoire. Mais entre le présent de l'être et le néant de l'attente, il y a l'infini.

Certaines gens par contre ont une hâte fébrile de vivre, d'enfermer d'un seul coup dans le présent tout l'avenir qui leur est réservé : leur cœur est aussi ardent que celui des premiers était languissant. Mais le présent doit nous suffire et nous combler, car tout l'Être s'y trouve. L'avenir ne nous apportera rien de nouveau que le présent déjà ne contienne [249] si nous sommes capable de l'y découvrir : il est donc vain de chercher à le deviner, de s'y complaire par le rêve, de faire

effort pour y courir. Celui qui est uni à Dieu ne connaît ni impatience ni hâte : quelles que soient les tristesses que l'instant lui apporte, il sait rester à la place qui lui est assignée par l'ordre de la nature. Il mesure l'étendue de sa tâche actuelle, il en aime l'humilité, il y applique sa volonté et, dans ses limites, il fait tenir l'illimité. C'est en elles qu'il éprouve les fortes joies d'être, de voir, d'agir et d'aimer.

## *10. L'acte de présence.*

[Retour à la table des matières](#)

Notre activité acquiert la puissance et la joie dès qu'elle s'attache au présent et ne se laisse plus retenir par aucun regret ni par aucune arrière-pensée, par aucun intérêt ni par aucun souci de réussite. Et si le passé est l'atmosphère qui éclaire toute notre vie, si l'avenir lui apporte toutes les promesses de l'espérance, c'est dans la grâce du présent que l'un doit nous faire sentir sa lumière et l'autre son élan.

Mais l'attachement au présent ne peut [250] être maintenu que par un acte constant de l'intelligence et de la volonté. Car il faut devenir présent aux choses pour qu'elles nous deviennent présentes : seulement notre activité est souvent défaillante, de telle sorte que, si l'être nous est présent d'une manière perpétuelle, nous ne lui sommes présent que d'une manière intermittente. Toute présence est présence d'esprit. Or, le propre de l'esprit, c'est d'abord d'être présent à lui-même, c'est-à-dire à la lumière qu'il reçoit : il peut manquer à celle-ci, mais celle-ci ne lui manque jamais.

L'homme le plus parfait est celui qui est le plus simplement présent à tout ce qu'il fait et à tout ce qu'il est. Et l'action qu'il exerce, il l'exerce par sa seule présence et sans chercher à la produire : ainsi c'est par une simple action de présence que l'âme est unie au corps et que Dieu est uni à l'âme.

La jeunesse demeure toujours dans le présent : et en demeurant attaché au présent nous gardons une souveraine jeunesse. L'Immoraliste dit avec beaucoup de délicatesse : « *Je n'aime pas à regarder en arrière et j'abandonne au loin mon passé comme l'oiseau pour [251] s'envoler quitte son ombre.* » Mais la plus belle image de cet abandon où nous devons laisser tout notre passé se trouve encore dans la man-

ne de l'Israélite qui se corrompait quand il essayait de la garder. Rien ne sépare davantage deux êtres qui se rencontrent pour la première fois que l'abîme mystérieux de leur double passé. Il arrive même, lorsque mon ami me raconte son passé que j'ignore, que je me sente d'autant plus loin de lui qu'il pense se rapprocher de moi davantage. Je ne puis me sentir uni à un autre être que par un acte de présence totale de lui à moi et de moi à lui dans lequel notre double passé est à la fois surmonté et renié.

Mais, si la présence corporelle est un signe de la présence spirituelle, c'est celle-ci la présence réelle : il dépend toujours de nous de la produire. L'absence peut parfois la favoriser : elle n'éteint les sentiments que lorsqu'ils ne sont pas assez forts pour se passer de tout support sensible. Autrement, elle les aiguise et les spiritualise ; elle les dégage des liens qui les retenaient ; elle nous découvre leur force et leur pureté.

Car la présence spirituelle oblige notre [252] esprit à mettre en jeu pour la créer toutes ses puissances d'attention et d'amour, tandis que la présence corporelle les refoule parce qu'elle nous rassure sur sa réalité. Ainsi cette présence donnée semble nous dispenser de nous donner l'autre.

## *11. Abolition du temps.*

[Retour à la table des matières](#)

La joie, une grande pensée, un intérêt exclusif, tout ce qui dans la vie porte le caractère de l'absolu, suspend le cours du temps. Celui qui réalise son destin et qui se sent de niveau avec l'être et avec la vie est toujours comblé par le présent. Le temps ne roule que des choses imparfaites et inachevées qui sont incapables de subsister et de se suffire, comme le désir, l'effort et la tristesse. Et notre pensée n'abandonne le présent que pour montrer sa faiblesse et son impuissance.

Tant que je m'applique tout entier à l'objet qui m'occupe, tant que je ne m'en sépare point, tout le reste autour de moi peut bien s'écouler dans le temps, ma conscience s'y trouve pourtant soustraite. Et si l'on prétendait qu'il [253] faut bien qu'elle s'exerce dans le temps et que le spectacle auquel elle assiste se déroule lui aussi dans le temps, du

moins pendant qu'elle s'attache à lui l'écart doit s'abolir entre le rythme de sa propre durée et le rythme de l'événement. Dès lors, comment pourrait-elle avoir le sentiment du temps même dans lequel elle vit ? Car le temps est une création de la conscience et si vous jugez que je vis dans le temps, lorsque je cesse moi-même de le savoir, le temps dans lequel je vis est le vôtre et non point le mien.

La vitesse matérielle est un effort vers la suppression du temps ; si elle nous séduit à ce point, ce n'est pas seulement parce qu'elle nous permet de faire tenir plus de choses dans le même temps, mais parce qu'elle nous rapproche de cet état, qui est celui de la contemplation parfaite, dans lequel nous pourrions embrasser en un seul instant la totalité des choses. Tel est le point de Pascal, *qui remplit tout*, parce qu'il est doué d'une vitesse infinie.

Nous avons inventé des méthodes subtiles pour aller plus rapidement d'un lieu à un autre, pour voir défiler devant [254] nos yeux dans un temps de plus en plus court un nombre de plus en plus grand d'images. Seulement la pensée n'a pas suivi le même rythme : peut-être même s'est-elle ralentie. Elle fait confiance à ce rythme précipité avec lequel les choses se déroulent maintenant devant elle ; et, dans cette espèce de soumission, les sens peuvent encore être ébranlés, mais elle devient elle-même indifférente et inerte.

Le propre d'une activité parfaite, c'est d'abolir le temps au lieu de hâter son cours. Vivre toujours dans le présent, c'est demeurer en contact avec la même réalité éternelle, c'est refuser de s'arrêter, soit pour anticiper ce qui est devant nous, soit pour retenir ce qui est derrière nous. Car il faut s'interrompre d'agir pour que le passé et l'avenir surgissent tout à coup en s'opposant ; ils ne font que nous arracher au présent ; ils transforment notre vie tout entière en une fuite avide et désespérée dans laquelle nous nous reconnaissons nous-même incapable de rien posséder. Et ce mouvement si rapide par lequel nous quittons tous les objets qui s'offrent à nous tour à tour nous donne une sorte [255] de fièvre qui nous tient lieu de la possession.

L'amour de la nouveauté est un signe de frivolité, l'amour de la permanence est un signe de profondeur. Mais il faut avoir l'esprit singulièrement fort pour rester attaché à une réalité qui est toujours identique à elle-même et pour être capable de la reconnaître et de l'aimer derrière toutes les formes transitoires qu'elle ne cesse de nous mon-

trer, sans se laisser entraîner et séduire par elles. Celui qui vit dans le changement est toujours divisé avec lui-même, toujours plein de crainte et de regret ; celui qui vit dans un présent immobile est toujours concentré et unifié. Seul il est capable de connaître la joie véritable. C'est le désir, l'insatisfaction qui créent le temps : et le sage l'oublie parce que le présent lui suffit ; le saint le surpasse parce que le présent lui donne l'éternité.

[256]

**LA CONSCIENCE DE SOI****Chapitre XI**

---

**LA MORT*****1. La méditation de la mort.***[Retour à la table des matières](#)

Il est impossible d'établir la moindre séparation entre la méditation de la vie, conseillée par Spinoza, qui pense que la méditation de la mort est la marque de notre impuissance, et la méditation de la mort conseillée par Platon, qui pense qu'elle est la méditation de la vie véritable. Car la vie et la mort forment un couple : elles n'ont de sens qu'en s'opposant ; et le contraire de la vie n'est pas le néant, mais la mort. C'est l'idée de la mort, c'est-à-dire d'une vie qui se termine, qui donne au sentiment de la vie son extraordinaire acuité, son infinie puissance d'émotion. Dès que l'idée de la mort s'éloigne, la vie n'est plus pour nous qu'une habitude ou un divertissement : [257] seule la présence de la mort nous oblige à la regarder face à face. Celui qui se détourne de la mort afin de mieux jouir de la vie se détourne aussi de la vie et, pour mieux oublier la mort, il oublie la mort et la vie.

C'est parce que notre vie qui recommence tous les matins est close par la mort et ne recommence plus jamais qu'elle est pour nous un absolu ; il faut l'épuiser en une fois. Et le tragique de la vie s'accroît à penser qu'elle recommence indéfiniment, mais dans un monde dont

nous sommes absent : en ce qui nous concerne, les dés sont jetés une fois pour toutes ; si nous nous trompons, c'est à jamais.

La naissance, qui borne notre vie à l'autre bout, n'a point pour nous une présence aussi aiguë : car elle ouvre notre destinée sur une promesse, tandis que la mort la referme sur un accomplissement. Peut-on même dire que nous soyons présent à notre naissance, qui nous propose l'existence plutôt qu'elle ne nous la donne, et qui la replonge en arrière dans d'immenses ténèbres ? C'est la destinée de tout être de germer dans l'obscurité, comme le [258] grain de blé, et de mourir dans la lumière. Nous ne sommes tout à fait présent à nous-même que le jour de notre mort où nous ne pouvons plus rien ajouter à notre être réalisé, où l'univers, en nous recueillant, nous livre enfin à nous-même.

Mais si la mort éclaire le sens de la vie, c'est la vie à son tour qui nous donne l'apprentissage et, pour ainsi dire, l'expérience de la mort. Car celui-là seul jouit de l'essence de la vie qui est capable, en acceptant toutes les morts particulières que le temps ne cesse d'infliger à tous les moments de son être séparé, de pénétrer jusqu'à cette profondeur secrète où tous les esprits puisent l'aliment qui les immortalise. Quand un être s'est renoncé lui-même, la mort est sur lui sans pouvoir. Loin de chercher à retenir quelque chose au delà de la mort, loin d'être ambitieux de rien posséder, même dans cette vie, il ne cesse de faire dès maintenant le don perpétuel de lui-même.

La méditation de la mort, en nous obligeant à percevoir nos limites, nous oblige à les dépasser. Elle nous découvre l'universalité de l'Être et sa transcendance [259] par rapport à notre être individuel. Ainsi, elle nous ouvre l'accès non pas d'une vie future, qui garderait un caractère toujours provisoire, mais d'une vie surnaturelle, qui pénètre et qui baigne notre vie manifestée : il ne s'agit pour nous ni de l'ajourner, ni même de la préparer, mais, dès aujourd'hui, d'y entrer.

## *2. La crainte de la mort.*

[Retour à la table des matières](#)

La crainte de la mort est d'abord un tremblement du corps qui déjà s'effondre à la pensée du coup qui va l'anéantir. Mais elle est surtout la douleur extrême de l'amour-propre qui ne se borne point à subir quelque perte, à abandonner tout ce qu'il croit posséder, tous ses biens, toutes ses joies et jusqu'à l'aliment et à la lumière du jour, mais qui se sent lui-même forcé de succomber, de renoncer non plus à l'objet du désir, mais au désir même.

Le consentement à la mort est parfois l'effet d'un épuisement de la vie et de l'amour que le vivant a pour elle. Ainsi il arrive que celui qui attache sa pensée aux soucis et à la misère de son existence [260] temporelle regarde la mort avec assurance ; mais c'est par lâcheté et non pas par courage. Il y a même un certain désir de la mort qui est le dernier point de la paresse : il est le désir de la paix matérielle. Mais celle-ci ne parvient elle-même à nous séduire que parce qu'elle est le symbole de la paix de l'esprit, qui est le contraire de l'inertie, qui est l'état d'une activité jouissant de son pur exercice.

On observe par contre une indifférence à l'égard de la mort chez tous ceux qui ont confiance dans la vie, et une angoisse de la mort chez tous ceux qui maudissent la vie. Les premiers, dévoués à l'action et à la joie, n'ont pas le temps de penser à la mort. Ils imagineraient volontiers qu'elle sera bonne pour eux comme la vie elle-même. Les autres, dont la vie est vide, la remplissent par la crainte. Il est conforme à l'ordre qu'ils étendent leurs soupçons également à la mort, à la vie et à ce vaste système des choses où elles s'associent.

Celui qui aime la vie, qui jouit de son essence, qui sait qu'elle se donne toujours à lui tout entière, mais qu'elle ne cesse de lui découvrir toujours de nouveaux [261] aspects d'elle-même, ne craint pas la mort parce qu'il a de la vie une possession si parfaite qu'il se sent capable de l'emporter avec lui jusque dans les étoiles. Mais celui qui hait la vie parce qu'il croit n'en avoir rien reçu, craint la mort parce qu'il sait qu'elle doit fixer son état pour l'éternité : il préfère continuer toujours à gémir et à attendre.

Si nous savions que notre mort doit certainement se produire tel jour déterminé, au lieu d'apparaître comme toujours possible et toujours évitable, la craindrions-nous encore ? Il faudrait bien finir par s'y préparer et par l'accepter. Mais si l'heure est incertaine, l'événement est certain : la mort fait tellement corps avec la vie qu'il faut donner à l'une et à l'autre un unique consentement. Seulement celui qui connaîtrait à l'avance le terme de sa vie vivrait jusque-là avec une sorte de sécurité ; il ajournerait cet examen intérieur, ces pensées et ces résolutions spirituelles qui donneraient à chacune de nos actions une valeur absolue, si nous pouvions l'accomplir en pensant qu'elle est la dernière.

[262]

Si nous craignons la mort, c'est parce que, sentant bien que notre vie est un vide à combler, nous craignons toujours de n'avoir pas réussi et nous demandons toujours un répit pour ajouter ce qui manque. Mais c'est là un effet de l'amour-propre. Car la vie est un moule qu'il nous appartient de remplir ; mais nous ne savons pas quelle est sa grandeur. Celui qui mène à bien la tâche de chaque jour doit toujours s'attendre à voir le moule se briser et la statue apparaître. Celui qui redoute la mort veut garder éternellement un moule où il n'a rien su mettre : il ne veut point voir la statue sortir.

### *3. La proximité de la mort.*

[Retour à la table des matières](#)

De près la mort nous remplit d'horreur parce qu'elle dégrade le corps et en fait un spectacle qui nous humilie ; de loin, elle devient grave et poétique parce qu'elle a acquis elle-même une sorte d'immortalité, qu'elle donne de beaux thèmes à l'imagination, qu'elle dégage la vie de ses souillures et qu'enfin, par la mémoire, elle peuple le néant. [263] Les chairs qui tout à l'heure pourrissaient se sont fondues en cendre.

La pensée de la mort est tragique et douloureuse pour celui qui, tourné encore vers la vie, se débat et lutte pour la maintenir. Elle est la plus grande de toutes les angoisses pour celui qui n'a pas renoncé à la vie, qui ne l'a point épuisée, qui l'a à peine goûtée et qui sent son im-

puissance à l'empêcher de fuir. La crainte d'un tel passage nous fait désirer parfois une mort brusque qui nous ôte le loisir de la réflexion et ressemble à un ravisseur qui tout à coup nous emporte.

Ce sont les natures les plus délicates qui désirent une mort lente, à laquelle on se prépare et dans laquelle la vie progressivement se dénoue. Mais il vaut mieux encore que la vie ait su acquérir depuis longtemps une sorte d'intime familiarité avec la mort. Chez celui qui en a pénétré l'idée et qui s'est préparé à la subir, la mort, au moment où elle se présente, apparaît comme un petit événement qui revêt une sorte de simplicité tranquille : la mort est un apaisement.

Quand nous sommes nous-même tout [264] près de mourir, l'amour-propre donne d'abord à la sensibilité un battement précipité. Mais si nous sommes délivré de l'amour-propre, jamais il n'entre dans notre pensée autant de lumière, jamais elle n'a un mouvement plus égal et plus agile. La présence de la mort nous fait tout voir sous son véritable jour parce qu'elle nous libère de tout intérêt. Elle nous découvre nos véritables sentiments, c'est-à-dire ceux qui se trouvaient en nous sans que nous en eussions clairement conscience et que nous nous étonnons de n'avoir pas su rendre plus visibles.

Ainsi, au moment où l'on pense qu'on va la quitter, il arrive que la vie prenne une sorte de douceur lumineuse. Mais comment cette douceur laisserait-elle dans notre âme quelque regret ? Elle est un don que la mort fait à la vie, dès qu'elle paraît imminente ; c'est elle qui dépouille les événements de la vie de ce caractère tendu et douloureux qu'ils avaient pour nous pendant qu'ils s'accomplissaient et qui les transforme en un pur spectacle chargé de signification. Et c'est ce spectacle même que nous emportons dans la mort.

[265]

#### *4. Les relations avec les morts.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous préoccupons trop des morts. Nous devons chercher à faire notre salut et celui de ceux qui vivent autour de nous : le salut des morts ne nous incombe plus ; il y a même en eux un sommeil que nous n'avons pas le droit de troubler. Il suffit que ce qu'il y avait en eux de vivant soit encore vivant en nous : dans les parties éternelles de notre nature, nous ne sommes pas seulement leurs héritiers, nous ne faisons qu'un avec eux. Mais il ne faut point honorer en eux cette forme séparée qui garde encore une apparence humaine et qui tombe en poussière dès qu'on la touche. N'entreprenons pas de comparer avec leur cendre ce qui en nous-même est déjà cendre et ira rejoindre la leur.

Il ne faut point, en honorant dans les morts les morts que nous serons un jour, rendre un subtil témoignage aux vivants que nous sommes. Nous honorons les morts parce que leur vie, désormais fixée, est entrée dans le cercle des réalités éternelles. En les voyant soustraits [266] à l'agitation des vivants, nous nous inclinons devant leur immobile majesté. Il ne peut donc y avoir de gloire que pour eux. Car les vivants sont toujours dans le devenir ; on ne sait pas où tend leur action présente et leur passé semble toujours pouvoir être défait. Tant que le souffle leur reste, ils ont encore le temps et le pouvoir de détruire tous leurs mérites. Jusque dans les vivants on ne peut honorer que ce qu'aucun geste futur ne semble plus pouvoir altérer : en les honorant, on en fait déjà des morts.

Il arrive aussi que celui qui honore les morts les envie. Envier les morts, c'est vouloir goûter injustement le repos avant que sa propre tâche soit finie. C'est vouloir jouir de leur immobilité avec la conscience mobile d'un homme vivant. On dira peut-être que cet amour de l'immobilité, c'est l'amour de l'existence dans toute sa pureté, détachée de tout ce qui se joint à elle de périssable. Mais plus encore que l'immobilité, on envie leur gloire et tous les témoignages par lesquels ils se survivent.

En honorant les morts, les uns pensent se défendre contre leur souvenir [267] qui les trouble ; mais les morts nous laissent en repos si nous accomplissons avec innocence notre tâche présente. Ils agitent notre sommeil et paralysent notre activité si nous nous laissons tourmenter par le regret d'un passé irréparable ; ils éclairent et soutiennent notre marche si nous savons les associer à la réalisation de notre destinée. Les hommes les plus pieux abritent les morts dans leur pensée comme dans un tombeau vivant ; ils ont avec eux un commerce spirituel où leur propre conscience s'agrandit, s'éclaire et se purifie.

Si la mort fixe notre nature pour l'éternité, elle ne garde rien de tout ce qui dans notre nature était périssable et n'avait qu'une existence momentanée. Les honneurs rendus aux morts n'ont de sens que parce que la mort les a dépouillés de toutes leurs faiblesses. Le souvenir doit l'imiter : mais il n'y parvient pas toujours

Ainsi, dans les morts, c'est moins encore leur souvenir que nous devons honorer que leur idée. Car le souvenir leur laisse une physiologie individuelle et matérielle ; il se laisse encore arrêter par leurs erreurs et par leurs fautes. Mais [268] l'idée vit en nous et nous anime. Elle ne laisse subsister d'eux que ces traits de la nature humaine qui leur sont communs avec nous, dont ils ont fourni pendant quelques années une incarnation unique et privilégiée. Alors les morts peuvent devenir véritablement présents en nous dans les parties les meilleures et les plus vivantes de notre être. L'idée que nous avons d'eux est destinée à créer une filiation entre eux et nous : alors cette idée éveille en nous une lumière subtile, une volonté d'agir efficace. Elle ne nous condamne pas à oublier leur visage : seulement ce visage est lui-même purifié et embelli ; il offre à nos yeux, sous une forme spirituelle, l'un des aspects éternels du visage de l'humanité.

## ***5. Mort et présence spirituelle.***

[Retour à la table des matières](#)

La vie spirituelle est une victoire de tous les instants contre la mort ; elle nous rend indifférent à cette mort de tous les instants qui est le changement ; à tous les instants elle produit en nous une nouvelle naissance. Vivre spirituellement, c'est vivre comme si nous devions

mourir tout à l'heure, c'est déjà [269] mourir à la vie du corps, c'est entrer dès cette vie dans l'éternité.

La mort, en détruisant la vie du corps, abolit ce spectacle visible que nous donnons de nous-même aux autres hommes. Mais elle permet à ceux qui nous aiment de réaliser dans le secret de leur conscience notre présence spirituelle par un acte intérieur qui dépend de leur seul amour. Déjà, quand nous vivions parmi eux, n'était-ce point là pour eux notre seule présence réelle ? La présence corporelle en était le signe et l'instrument ; mais elle servait aussi bien à l'empêcher qu'à la produire. Elle ne nous donnait tant de joie que parce qu'elle était pour nous une sorte de sécurité. Mais une présence ne peut jamais être donnée : il n'y a de présence que celle que nous nous donnons. Ainsi il arrive que la présence matérielle sépare les êtres plus que l'absence en les dispensant, comme si elle pouvait suffire à les contenter, de réaliser cette présence intérieure qui est l'œuvre de l'esprit pur.

Par contre, il arrive aussi que la mort, en détruisant l'être de spectacle que nous sommes toujours pour un autre, réussit à nous rendre plus présent à sa pensée [270] que nous ne l'étions pendant notre vie. Elle nous révèle l'essence des êtres avec lesquels nous avons longtemps vécu, mais sans les apercevoir. Elle nous découvre tout ce que nous leur devons, tout ce que nous n'avons pas fait pour eux, tout ce que nous aurions pu tirer d'eux, et qu'ils nous offraient, mais que nous n'avons pas voulu accueillir. Ne faut-il donc pas, puisque la mort nous empêche désormais de paraître, puisqu'elle nous libère du divertissement et de l'amour-propre, qu'elle nous rende à notre tour parfaitement intérieur à nous-même ? La mort, au lieu de plonger notre vie dans les ténèbres, l'enveloppe d'une lumière surnaturelle.

Après une absence longue et douloureuse, l'idée du retour est un aiguillon bienfaisant et le retour, la plus douce des consolations : il faut avoir été longtemps séparés pour jouir en même temps de la séparation et de la réunion. Mais la mort porte ces sentiments jusqu'à l'absolu : car la vie nous sépare de l'Être total et la mort nous réunit à lui. Sans doute il semble que la mort nous sépare aussi des êtres que nous avons aimés : mais nous sentions pourtant [271] que déjà le corps nous séparait d'eux. Et puisque, dans l'absence matérielle, il nous est arrivé de jouir plus parfaitement de leur présence spirituelle que lorsque leur corps était avec nous, c'est que la mort est le seul

moyen que possède l'esprit de réaliser toujours la perfection de la présence par la perfection de l'absence.

## *6. La mort guérit le désir.*

[Retour à la table des matières](#)

L'idée de la mort modère et humilie toutes les ambitions inhérentes à la vie : il est impossible que, dans une durée si courte, nous puissions les satisfaire toutes, puisqu'elles ne cessent de se multiplier, ni en épuiser aucune, puisque chacune ne cesse de se renouveler et de s'accroître. Aussi la mort, au lieu de nous faire désespérer de la vie, nous conduit-elle à en changer le sens. Elle doit nous détourner de cette diversité de désirs qui nous entraînent vers un mirage impossible à atteindre. Car aucun objet fini ne peut nous donner de véritable contentement. Et même il ne nous séduirait pas sans le temps, où la possession qu'il nous promet recule indéfiniment. La mort a [272] le privilège de ramener notre regard des modes transitoires de la vie vers son essence actuelle et de nous inviter à jouir dans le présent de sa plénitude et de son unité.

Puisque la mort ôte au désir son lendemain et nous interdit de continuer à identifier notre destinée avec un progrès, il faut bien qu'elle nous apprenne à penser que ce n'est pas le voyage que nous faisons, ni les étapes que nous parcourons, qui donnent à notre vie son sens véritable. Car il est impossible qu'elle coure vers quelque but qui tout à coup viendrait à lui manquer : la vie nous découvre son être impérissable en nous obligeant à abandonner tous les biens qui périssent, soit à chaque instant par le changement qui est une mort continue, soit une fois pour toutes par la mort qui n'est qu'un changement sans retour.

La conscience est toujours dans la joie si elle consent à jouir de l'éternité même de l'activité qui la traverse. En s'attachant à des avantages particuliers, dont la mort nous dépouille d'un seul coup, elle en devient solidaire ; c'est donc elle-même qui se donne la mort. En restant [273] indifférente à leur égard, elle nous donne déjà la possession de ce pur mouvement spirituel qui doit subir l'épreuve du temps pour

devenir nôtre et dont la mort ne laisse plus subsister que l'essence désencombrée.

Ainsi, en brisant notre avenir, la mort nous apprend à donner au présent une valeur plénière et absolue. Elle nous apprend à exercer toutes les puissances de notre être actuel, à jouir de toutes ses richesses avec une simplicité innocente qui exclut la crainte et l'avarice. Qui peut penser que, dans la perfection d'une activité si confiante, nous perdions par négligence quelque trésor méconnu ? Sera-ce le passé ? Mais nous le portons en nous tout entier délivré seulement des misères du regret. Sera-ce le futur ? Mais il est devenu une espérance comblée et qu'aucun rêve ne vient plus décevoir. Il ne faut donc pas dire d'une telle activité qu'elle se réduit au présent, mais qu'elle s'y concentre ; nul ne peut plus rien désirer lorsqu'il imagine sa propre condition comme celle d'une conscience capable de participer librement à la vie éternelle.

Il ne faut pas essayer, pour relever [274] la mort, de la considérer comme un moyen, en quittant cette vie, d'atteindre un état qui la dépasse : mais la pensée de la mort est le moyen de connaître dès cette vie un état que la mort doit confirmer et non pas détruire.

## *7. La mort réalise l'individu.*

[Retour à la table des matières](#)

Tant que nous continuons à vivre, l'univers est jusqu'à un certain point sous notre dépendance ; il subit notre empreinte ; et l'on peut même dire qu'il est l'ouvrage commun de tous les vivants. Mais à la mort l'univers les ressaisit ; il réunit et confond en lui tous leurs actes. Et il semble que la mort égalise tous les individus non point seulement, comme on le dit, parce qu'elle les oblige à franchir tous le même pas, ni parce qu'elle les dépouille d'un seul coup de toutes les différences de fortune et d'opinion, mais encore parce qu'elle efface cette ride que chacun d'eux avait formée un moment à la surface de l'être et qu'elle l'abolit sans en laisser de trace dans un abîme d'indifférence et d'uniformité.

[275]

Mais ce n'est là que l'apparence. C'est la vie qui réalise entre les êtres une sorte de communauté : le même ciel les abrite, le même sol les soutient, le même instinct les anime, ils participent aux mêmes luttes, ils suivent des chemins qui se croisent et leur destin particulier ressemble à un essai imparfait qui reste encore engagé dans la pâte de l'universelle genèse. C'est son dénouement qui tout à coup le fixe en l'interrompant. La terre qui recouvre tous les cadavres ne fait pas de distinction dans cette cendre : mais la pensée ne confond pas les morts dans le même souvenir. Et la mort, qui tout à l'heure semblait ensevelir l'existence individuelle, est seule capable de l'affranchir : elle nous permet d'embrasser sa courbe, maintenant qu'elle est achevée, d'en découvrir le sens qui nous échappait aussi longtemps qu'il était encore possible de l'infléchir.

Pour qu'un être puisse conquérir l'indépendance, il faut qu'il soit dépouillé de tout intérêt temporel. Or, les morts sont devenus de parfaits solitaires ; ils sont soustraits à tout changement et sur eux notre action n'a plus de prise. Ils se trouvent réduits à leur pure [276] essence spirituelle, c'est-à-dire à la vérité même de leur être. Toutes les circonstances périssables à travers lesquelles elle s'était formée peu à peu ont péri. Le rôle de la mort ne peut pas être, comme on le croit parfois, de nous donner une contemplation éternelle de tous les événements que nous avons vécus : ce serait un sort affreux. Mais chaque événement appropriait notre activité à une situation passagère, tandis que la mort abolit la matière de toute action pour en dégager le sens : ainsi elle est une délivrance. Elle nous délivre de la même manière de tous les attachements particuliers et ne laisse subsister dans notre âme que l'intention de notre amour le plus pur.

La mort de quelqu'un donne toujours accès dans l'univers spirituel à une forme d'existence unique et impérissable : il n'est désormais au pouvoir de personne de l'anéantir. Tant que les individus mêlaient leur vie l'une à l'autre, tant qu'ils agissaient les uns sur les autres, il était difficile de reconnaître ce qui appartenait en propre à chacun d'eux. Maintenant la séparation s'est faite. La mort dégage les êtres de cette [277] sorte de communauté naturelle où la vie les retenait, pour créer en eux l'indépendance personnelle, grâce à ce parfait détachement qu'elle produit à l'égard de tout ce qui leur est extérieur et auquel, par leurs seules forces, ils ne seraient point parvenus.

## *8. La mort est un accomplissement.*

[Retour à la table des matières](#)

La mort a un caractère de solennité, non pas seulement parce qu'elle ouvre devant nous ce mystère de l'inconnu où chaque être doit pénétrer tout seul, ni parce qu'elle porte jusqu'au dernier point l'idée même de notre fragilité et de notre misère, mais parce qu'elle suspend tous nos mouvements et qu'elle donne à tout ce que nous avons fait un caractère décisif et irréformable. Elle n'est pas l'abolition de la vie, elle en est l'accomplissement. Elle donne à tous nos actes une gravité éternelle en nous découvrant tout à coup l'impossibilité de leur faire subir la moindre retouche.

Ainsi, se préparer à la mort, c'est se préparer à la vie, non parce que la vie [278] véritable doit être rejetée au delà de la mort, mais parce que la pensée de la mort doit donner à tous les actes que nous allons faire, en les dégageant des servitudes de l'instant, une sorte de majesté immobile qui les élève jusqu'à l'absolu et nous oblige, pour ainsi dire, à contempler par avance leur signification pure. Il faut en quelque sorte les faire entrer dans la mort pour leur donner la plénitude même de la vie. Aussi longtemps qu'on imagine pouvoir les modifier encore, aussi longtemps qu'on les regarde seulement comme des événements périssables et que le temps va effacer, il est impossible de découvrir leur véritable pesanteur : ils ne nous la montrent qu'au moment où ils nous échappent. C'est la mort qui nous la révèle en nous rendant attentifs au son que fait leur chute dans l'éternité.

S'il ne produit pas en nous une épouvante qui nous paralyse, le sentiment de la mort imminente donne tout à coup à notre vie une pureté et une lumière surnaturelles. C'est qu'il nous invite à la regarder comme un accomplissement et non plus comme un essai, comme un tableau achevé auquel le peintre ne [279] pourra plus ajouter aucun coup de pinceau. Celui-ci dira-t-il que son œuvre est morte maintenant qu'elle est consommée ? C'est maintenant seulement qu'elle commence à vivre. Aucune touche n'a plus pour lui ce caractère provisoire et, pour ainsi dire, irréel qu'elle gardait encore tant qu'il avait le pou-

voir de l'effacer. L'œuvre est sortie d'un monde où tout devient, pour entrer dans un monde où tout existe.

Ainsi l'idée de la mort introduit déjà notre vie dans l'éternité. La mort achève au lieu d'abolir. Par elle, la vie cesse d'être une attente et devient une présence réalisée. Cette vie qui jusque-là n'avait de sens que pour nous vient prendre place dans l'univers comme le tableau qui se détache enfin de la main du peintre pour prendre place dans le patrimoine de l'humanité. Seulement, à la mort, le tableau que laisse chaque homme et auquel il a consacré sa vie tout entière, c'est lui-même.

## *9. Mort et solitude.*

[Retour à la table des matières](#)

La mort est un pas que l'on franchit toujours seul. L'être qui meurt se recueille [280] dans la solitude et brise tous les liens qui l'unissaient au monde sensible. Mieux que le plus parfait solitaire, il réduit tous les êtres qu'il a aimés à leur essence pure pour les emporter avec lui par la pensée et par l'amour dans le monde spirituel où il semble qu'il va pénétrer et où, peut-être, il avait le bonheur d'habiter déjà. Celui qui ne ressent au moment de mourir qu'un immense déchirement n'a point connu ce monde dont l'autre n'est que l'enveloppe et la mort elle-même ne suffira pas à le lui révéler.

Mieux que les souffrances du corps que nous sommes pourtant seul à porter, la mort nous réduit à nos propres forces. Et si elle nous juge, c'est sur cette partie secrète de nous-même que nous gardons encore avec nous lorsque tout vient à nous manquer. Déjà dans les souffrances qui ne peuvent pas être partagées, les plaintes de ceux qui cherchent à nous consoler nous font mieux sentir combien nous sommes séparé d'eux. Mais cela est beaucoup plus vrai de la mort. A quoi peuvent servir tant de gémissements qui semblent vouloir nous retenir dans le monde que nous [281] quittons, quand il faudrait commencer à nous faire cortège dans ce monde invisible où tous les êtres entreront un jour ?

Il y a même deux sortes de solitude dont la mort nous révèle l'extrémité : il y a cette solitude individuelle d'un corps lourd de lassi-

tude, qui succombe sous le fardeau de sa tâche et de sa peine, dont le mouvement se ralentit douloureusement et qui sent l'initiative lui échapper. La honte d'un corps à la fois si sensible et si faible et qui, au moment où il va cesser d'agir, n'est plus qu'une présence impuisante, pousse tout être qui va mourir à se cacher dans un trou afin d'y finir tranquille et seul.

Mais la mort consomme une autre espèce de solitude. Car si elle nous détache de notre corps, elle fixe avec tous les autres êtres, et d'abord avec ceux qui nous entourent à notre lit de mort, nos relations éternelles. En abolissant tous les obstacles et toutes les séparations que la matière nous oppose pendant la vie, elle dilate et peuple notre être intérieur comme le fait dès cette vie la solitude de l'esprit. Celle-ci ressemblait déjà à une mort imparfaite ; elle relâchait, sans le dénouer, le lien qui nous unissait [282] au monde visible ; elle abritait déjà dans la vie le mort que nous deviendrons un jour. La mort, comme la solitude, en retirant l'esprit vers lui-même, au lieu d'abandonner l'être à une vie séparée et sans défense, lui permet d'entrer dans une sorte d'intimité pure avec tout ce qui est.

L'homme se retrouve toujours seul et nu devant la mort. Mais c'est cette solitude et cette nudité qui font sa grandeur. Il n'est épouvanté par elles que s'il n'en a pas fait l'expérience pendant sa vie ; mais si cette solitude et cette nudité étaient pour lui depuis longtemps des réalités familières, il reconnaît au moment de mourir le visage qu'avait pour lui la vie elle-même dans ses heures les meilleures. Au lieu d'être déchiré par la perte de ses affections et de sentir qu'elles lui manquent, il les retrouve telles qu'il les a toujours connues, c'est-à-dire comme des parties impérissables de son être spirituel ; elles lui apparaissent dans une lumière plus transparente et plus pure au moment où les témoignages sensibles qui les exprimaient, mais qui les voilaient, tombent comme des vêtements.

[283]

## *10. Entrer dans l'éternité.*

[Retour à la table des matières](#)

« *Penses-tu, demande Platon dans la République, qu'une âme grande qui porte sa pensée sur tous les temps et sur tous les êtres, regarde la vie de l'homme comme quelque chose d'important ?* » C'est que la mort n'intéresse que l'amour-propre, tandis que l'intelligence, qui nous en détache, embrasse tout l'univers et replace l'individu dans un ordre éternel.

Mais la mort ne change rien à l'ordre éternel. Elle n'a d'importance que pour l'individu. Elle n'est déchirante que pour la partie finie et mortelle des êtres qui meurent ou de ceux qui leur sont unis. Elle leur ôte la jouissance de ce qu'il y avait en eux de périssable, mais de telle manière que l'idée de cette privation est capable de les affecter et non pas sa réalité. On peut dire aussi qu'elle achève leur existence ou qu'elle l'accomplit. Et la peur que nous en avons est une sorte de peur de nous-même, une peur de l'être que nous nous sommes donné.

En regardant la mort comme l'un des [284] événements qui font partie de notre vie, notre pensée, qui en est spectatrice, ne doit pas se laisser troubler : car, que cet événement nous advienne, cela ne peut pas atteindre la pensée qui est la partie la plus pure de nous-même. Elle ne subit point la destinée transitoire des objets qu'elle éclaire ; au contraire, elle ne peut rien contempler qui ne soit consommé : et la mort est le seul moyen qui lui permette de réaliser la vie elle-même et de la posséder.

Le temps ne coule que pour nous ; en brisant notre vie temporelle, la mort semble interrompre la jouissance individuelle que nous avons de l'être éternel ; mais c'est le contraire qui est vrai : au moment où nous avons parcouru notre carrière dans le temps la mort permet à la pensée d'en reconnaître l'unité et lui donne place dans l'éternité. La conscience que nous avons de nous-même et celle que nous avons du Tout ne cessaient de s'opposer pendant notre vie : la mort les réunit.

Beaucoup d'hommes se laissent séduire par l'idée d'une perfectibilité indéfinie de notre nature et ils imaginent une suite de renaissances qui permettraient [285] à la créature de cheminer vers un dieu qui reculerait sans cesse dans l'avenir. Mais Dieu enveloppe en lui dans le présent éternel toutes les existences possibles. C'est sur la terre qu'il appartient à chaque être de découvrir sa vocation et de réaliser son essence. Il passe sa vie à se choisir lui-même : mais il jouit éternellement du choix qu'il a fait. On ne peut même pas dire qu'il souffre jamais d'avoir fait un mauvais choix : car ce n'est pas souffrir que d'être privé de certaines jouissances que l'on a commencé par mépriser. Dans le système des essences il y a une hiérarchie ; mais chaque essence y fixe elle-même son rang et réalise sa propre perfection au rang qu'elle a choisi : il ne lui est révélé avec certitude qu'à la mort.

[286]

## LA CONSCIENCE DE SOI

# Chapitre XII

---

## LES BIENS DE L'ESPRIT

### *1. L'esprit contient tout.*

[Retour à la table des matières](#)

Comment l'esprit pourrait-il penser un objet qui débordât sa propre capacité ? Il y a donc égalité entre le volume de l'esprit et le volume du Tout. Le propre de la conscience c'est toujours d'environner l'objet ou de l'embrasser. Tout ce qu'elle peut saisir doit pénétrer en elle. Elle n'est pas parmi les choses, ce sont les choses qui sont en elle. Nous pouvons penser qu'elles surpassent un esprit fini, mais non point l'esprit universel dont il est inséparable et auquel il participe sans jamais l'épuiser. La conscience peut être comparée à un cercle de lumière qui s'enveloppe de proche en proche dans un cercle de plus en plus vaste. L'idée d'un cercle qui ne [287] pourrait être enveloppé par aucun autre est l'idée même de l'esprit universel ou de la souveraine vérité. C'est aussi l'idée même du Tout ; et il y a cette ressemblance entre le Tout et notre propre conscience que, comme il n'existe rien au monde qui soit en dehors du Tout, il ne peut rien y avoir pour nous qui soit en dehors de notre conscience, bien qu'elle ne cesse de s'agrandir et que notre attention ne cesse d'y faire des découvertes nouvelles.

La conscience est semblable à l'araignée placée au centre d'une toile qui la met en contact par des fils très sensibles avec tous les points de la périphérie. La connaissance est cette toile que nous cherchons à étendre sur la totalité du temps pour la tisser. Aussi la connaissance, qui nous réunit au Tout, nous donne-t-elle la joie de participer à sa perfection : l'infinité en est inséparable et il n'y a rien qui, en droit, puisse lui échapper. Il est même impossible d'avoir conscience de soi si l'on cherche à saisir son être isolément : se connaître, c'est s'inscrire dans le Tout, c'est multiplier avec lui des relations qui nous révèlent toutes nos puissances.

[288]

La conscience n'est donc pas un monde fermé qui se suffirait à lui-même. Elle reçoit d'ailleurs le faisceau de lumière qui l'éclaire : mais il lui appartient de ne pas le laisser perdre et d'en régler l'emploi. Elle fait régner en nous la loi qui règne dans l'univers, qui se retourne contre nous dès que nous la méprisons et hors de laquelle tous les actes que nous accomplissons sont frivoles et inefficaces. Car il n'y a pas de pensée, ni d'émotion, ni d'événement qui n'exprime notre liaison avec l'être total et qui en même temps ne s'incorpore à notre être personnel pour le former. Si nous essayons de les resserrer dans la clôture du moi, notre amour-propre est fortifié, notre activité est bridée, notre innocence est altérée. Seule l'idée d'une conscience universelle et désintéressée dont nous sommes les instruments remet chaque chose à sa place et dilate indéfiniment notre moi en lui demandant de s'éloigner toujours davantage du centre de lui-même.

Dans la vie spirituelle l'individu doit se dépasser sans cesse pour que toutes ses idées, tous ses sentiments, tous ses actes ne cessent d'associer à sa destinée [289] propre la destinée de l'humanité et celle de l'univers. Ainsi, celui qui prie dit : *Notre Père*, et non pas : *Mon Père*, tant il est vrai que l'esprit, surmontant tous les états et tous les désirs de la conscience séparée, étend naturellement son attention et son amour sur la totalité du monde.

## 2. *L'âme et l'esprit.*

[Retour à la table des matières](#)

L'âme et l'esprit sont toujours ensemble, mais poursuivent un perpétuel dialogue et ne parviennent jamais à se confondre. L'âme est individuelle ; mais c'est le même esprit qui est présent à toutes les âmes. L'âme est médiatrice entre le corps et l'esprit ; c'est une sorte de corps spirituel qui permet à l'esprit de porter la lumière jusque dans la matière et à la matière de porter jusque dans l'esprit l'émotion et le frémissement.

Il n'y a donc que l'âme qui soit douée de conscience ; car la conscience naît de la lutte entre la chair et l'esprit. Et l'âme penche des deux côtés tour à tour ; tantôt elle écoute toutes les voix de la nature, tantôt elle semble éclairée par une [290] lumière surnaturelle. La conscience réside dans cette oscillation qu'elle n'interrompt jamais, dans cette initiative qui l'empêche de se fixer, dans ce choix qu'elle renouvelle indéfiniment.

Le corps ne participe pas à la conscience ; il est au-dessous d'elle ; il n'est pour elle qu'un objet. Mais c'est la conscience qui participe à l'esprit et non point l'esprit à la conscience : il la surpasse ; il est le principe qui l'illumine ; et l'on ne peut pas dire du soleil, qui éclaire tout le reste, qu'il est lui-même éclairé. Or nous savons bien que notre conscience est chétive et misérable, qu'elle ne cesse de faire accueil à la lumière, mais qu'elle n'a jamais assez d'ouverture pour laisser pénétrer en elle tout ce que l'esprit ne cesse de lui offrir. La conscience est une spiritualité divisée et même déchirée ; c'est que l'esprit est à l'étroit dans l'âme où l'individu le capte à l'intérieur de ses limites ; mais il aspire toujours à les dilater et à retrouver l'unité perdue.

Alors il arrive que dans cet excès la conscience succombe, comme dans les mouvements de l'inspiration ou de la grâce ; c'est qu'elle rassemble alors tous [291] ses effets jusque-là dispersés. Ainsi l'entendent aussi tous ceux qui parlent de la raison et qui en font un juge de la pensée supérieur à la pensée elle-même, tous ceux qui parlent de Dieu et font remonter jusqu'à lui toute la vie qui anime la conscience, mais non pas le trouble où elle se débat.

Comme le corps est placé dans l'espace, l'âme est placée dans l'esprit pur. Et comme le mouvement du corps nous découvre sans cesse de nouveaux lieux, le désir de l'âme nous révèle sans cesse de nouvelles pensées. Mais ce n'est pas le regard qui produit le paysage, ni l'attention qui engendre la vérité. Seulement il y a entre le regard et la lumière matérielle, entre l'âme et la lumière spirituelle une convenance si parfaite et un commerce si subtil, que l'âme et le regard finissent par ne plus se croire distincts du principe qui les éclaire. Il suffit d'un peu d'obscurité au dedans ou au dehors pour les rappeler à l'humilité.

C'est notre limitation et la résistance de la matière qui font de la vie de l'âme un combat, comme de la vie du corps. Mais la victoire de l'esprit se termine en contemplation : alors l'âme jouit de son [292] repos, qui est la pointe extrême de son activité. Ainsi la main de l'artiste, dès qu'elle entre dans le repos, oublie les touches successives qu'elle a inscrites dans la pureté du contour ; mais elle embrasse alors celui-ci d'un mouvement si aisé, si ferme et si parfait qu'elle éprouve tout à coup la joie d'une découverte en même temps que d'une possession.

### *3. Chair et esprit.*

[Retour à la table des matières](#)

Notre vie est à la jointure du corps et de l'esprit. Elle incline tantôt vers l'un tantôt vers l'autre. Et du choix qu'elle fait dépend notre lumière et notre bonheur. Mais le corps et l'esprit s'ajustent et se correspondent : chacun d'eux peut prolonger l'impulsion qu'il emprunte à l'autre. La pensée exerce parfois sa propre activité dans une sorte de délectation intérieure qui est une véritable concupiscence de l'esprit. De même le regard peut embrasser le monde dans une contemplation si pure et si désintéressée qu'elle semble presque immatérielle.

La vie est un mouvement qui doit [293] nous faire passer par degrés de l'innocence de l'instinct à l'innocence de l'esprit. Mais pour cela il faut que la réflexion libère en nous une puissance d'initiative qui peut engendrer toutes les curiosités et toutes les perversions de l'intelligence et de la chair avant de se dénouer dans une activité qui

la dépasse et à laquelle elle doit consentir. La conscience brise l'unité de la vie. Aussi longtemps que cette unité reste brisée, nous nous complaisons dans les méandres infinis de l'analyse intérieure, dédoublant toujours à nouveau ce que le premier acte de la réflexion avait déjà dédoublé : et c'est là un jeu qui ne cesse d'aiguiser notre amour-propre. Mais ce dédoublement doit nous conduire vers une unité plus parfaite ; en se dépassant, cet amour-propre doit nous permettre de découvrir en nous un être spirituel qui, par la connaissance et par l'amour, est capable de s'unir à tout ce qui est.

Ainsi il y a en nous une spontanéité égoïste et charnelle que le rôle de la volonté est de refréner et une spontanéité spirituelle et divine devant laquelle la volonté doit s'effacer. Car l'action de la [294] volonté est à la fois très puissante et très modeste : c'est d'opposer un obstacle à chacune des formes de l'activité spontanée ou de lui laisser son libre cours. Tout le mouvement de la conscience remplit l'intervalle qui sépare l'instinct, qui devance la volonté, de la grâce qui la surpasse.

La chair et l'esprit ne sont pas deux adversaires qui s'affrontent à l'aide des mêmes armes. La matière impose à l'esprit une sorte de violence ; mais l'esprit, en pénétrant la matière, l'apprivoise et l'illumine ; il en fait une servante volontaire et attentive, heureuse de découvrir sa vocation et de la remplir. On naît chair et on devient esprit. On naît vieux prisonnier d'une longue hérédité et d'un corps dont on est l'esclave gémissant. Et la jeunesse demande à être conquise par une libération graduelle à l'égard des servitudes du corps et de l'hérédité dont la mort d'un seul coup nous dépouille.

#### ***4. L'échelle de Jacob.***

[Retour à la table des matières](#)

L'échelle de Jacob représente ce va-et-vient par lequel nous montons vers les [295] choses spirituelles et descendons vers les matérielles. La chute n'est pas une première et unique défaillance dont nous cherchons toute notre vie à nous racheter : car nous ne cessons de tomber et de nous relever. Ce sont nos deux démarches jumelles. Quand nous nous attachons aux biens matériels, leur pesanteur nous

entraîne. Dès que l'esprit s'en délivre, il recommence son ascension. Mais c'est le même mouvement qui tantôt nous porte au-dessus de nous-même et tantôt nous ramène à nous-même. C'est le même amour qui m'attache à moi si je retiens son élan et qui m'unit à Dieu si je consens à le suivre.

La même force soutient le vice et la vertu. On dit même parfois que les vertus sont plus belles quand elles contiennent en elles des vices qu'elles refrèment, mais qui leur donnent plus d'acuité et de verveur. Il arrive que les vices ébranlent profondément l'activité, brisent l'indifférence qui est une sorte de sommeil ou de mort de la conscience, et communiquent à l'âme une vive impulsion qui, dès qu'elle dépasse les limites où l'égoïsme l'emprisonnait, devient le principe de toutes les vertus. Il n'y a point [296] de puissance en nous, si mal appliquée soit-elle, qu'il faille détruire et que l'on ne puisse convertir en un bon usage. Celui qui manque de colère manque, pour surmonter les obstacles, d'une force qu'il faut mettre au service de la sagesse. Celui qui manque de désir, manque du ressort essentiel que donne à l'activité l'attrait du bien. Celui qui a trop de naïveté manque aussi de délicatesse et de pénétration. Et il y a le même principe à la racine du courage et de la colère, de l'intelligence et de la ruse, de l'amour et de la volupté.

Le plus grand péril de la vertu, c'est de nous donner la vanité de la vertu, de telle sorte que la vertu peut séparer au lieu d'unir, et l'âme, en s'élevant, commencer déjà à descendre. Dès que les biens spirituels s'offrent à nous, nous ne pouvons que les perdre si nous voulons que l'amour-propre en jouisse. La source de l'activité intérieure se tarit dès que l'amour-propre la capte pour la faire tourner à sa gloire. Ainsi, l'individu ne peut pas chercher à profiter sans les corrompre des seuls biens qui valent d'être désirés. Dès que l'on peut observer dans la vertu cette jalousie [297] étroite d'elle-même qui la conduit à se replier dans une sorte de fierté secrète, c'est que l'amour-propre l'a déjà vaincue.

## *5. Les biens sensibles.*

[Retour à la table des matières](#)

C'est parce que nous participons à l'Être que nous tendons vers sa souveraine perfection. Mais c'est parce que nous sommes des êtres finis et matériels que nous tendons vers des biens sensibles et périssables. Ainsi, il est naturel que nous allions vers Dieu avec toutes nos facultés et vers les plaisirs avec chacune d'elles. Mais alors, il n'y a pas un seul bien sensible qui ne soit à la fois une image et une limitation d'un bien éternel. Ainsi, en le rapportant à sa source, au lieu de le diminuer ou de le sacrifier, on ne pourra que l'agrandir et le pénétrer.

Beaucoup d'hommes qui voudraient s'attacher à un grand intérêt éternel sentent de l'ennui devant les objets qui semblent destinés à relever notre goût de la vie temporelle : l'ambition, la richesse, le jeu, le luxe, l'industrie ou [298] l'amour. Mieux que d'autres, ils pourraient dire qu'ils bâillent leur vie et que leur âme leur paraît d'autant plus vide qu'ils la sentent plus grande. Mais c'est parce qu'elle est vide qu'elle leur paraît grande : ils n'ont pas assez de force pour trouver la vérité qui, seule, pourrait la remplir. Or, le propre de la vérité, c'est précisément d'envelopper de lumière les plus petites choses et de donner un caractère divin aux tâches les plus mesquines et les plus ennuyeuses.

Ainsi c'est une erreur de penser qu'il faut, — ou bien, comme tant d'hommes, s'absorber dans la poursuite des biens matériels, en considérant les biens spirituels comme des chimères ou comme le luxe des heures de loisir, — ou bien s'attacher tout entier aux choses éternelles en méprisant et en humiliant notre vie sensible qui devient la marque de notre misère. Nul homme n'a jamais un tel choix à faire. Ce qui fait la beauté et le mystère de notre vie, c'est qu'elle ne crée aucune différence visible entre les serviteurs du corps et les serviteurs de l'esprit pur. Ils accomplissent les mêmes petites besognes, veillent de la même manière aux humbles besoins de l'organisme, [299] vont et viennent aux mêmes lieux et fréquentent les mêmes êtres : mais pour les uns, c'est l'action extérieure qui est le but et le dénouement de toutes leurs pensées ; pour les autres, elle n'en est que l'instrument et le si-

gne : leurs gestes matériels semblent se fondre et s'évanouir, ils ne laissent paraître à un regard pur que la signification intérieure qui les illumine.

Les plaisirs des sens sont une figure des joies éternelles ; la connaissance du monde matériel est une figure de la connaissance contemplative ; la beauté charnelle est une figure de la beauté incréée ; l'amour de l'homme est une figure de l'amour de Dieu. Aussi ne faut-il pas mépriser ces différents biens, ni prétendre les opposer aux biens véritables. Il faut en jouir selon leur nature, c'est-à-dire avec simplicité et avec innocence, mais non point sans reconnaître ce qu'il y a en eux de trouble et d'imparfait, ni sans admirer les dons qu'ils mettent à notre portée, ni sans les transfigurer de manière à retrouver en chacun d'eux un appel vers des joies plus pures.

[300]

## *6. Partage des biens.*

[Retour à la table des matières](#)

Il y a deux sortes de biens : ceux qui, ne pouvant appartenir qu'à l'individu, sont incapables d'être partagés et ceux qui n'ont de sens que s'ils sont communs à tous, qui se forment en se communiquant et s'accroissent d'être partagés. Ceux-ci sont les biens spirituels. C'est quand nous les répandons que nous les recevons. L'individu ne peut en acquérir aucune possession particulière dont il pourrait se montrer jaloux ; car il ne peut les goûter qu'en se renonçant lui-même, en acceptant de participer à une réalité qui le nourrit et qui le dépasse. Ainsi nous devons les donner par le même acte qui nous les donne : et quand nous nous libérons des servitudes de l'amour-propre, nous nous rapprochons aussitôt des autres hommes et nous provoquons en eux la même libération. En quittant comme nous les biens qu'ils cherchaient jusque-là à retenir, ils pénètrent avec nous dans un monde nouveau où la même richesse inépuisable nous est offerte à tous : nous ne pouvons [301] en jouir que dans une sorte de mutuelle générosité.

Au contraire, celui qui poursuit son bien propre le manque avec certitude : c'est donc un grand mal de vouloir posséder un bien qui ne soit qu'à nous. Et tous les biens que nous désirons, nous devons chercher à les partager, avoir besoin de les partager et les sentir croître par

ce partage même. Le bien que nous faisons au prochain est le seul moyen que nous ayons de nous faire du bien à nous-même.

Les biens véritables ne diminuent pas quand ils passent de main en main : ils se multiplient même toujours entre les mains de celui qui les possède, en rajeunissant sans cesse l'activité qui les produit, qui en jouit et qui les communique. Les biens spirituels n'ont pas de maître ; ils sont à qui les sent et à qui les aime, ils sont à qui les prend. Et l'usage qu'il en fait, au lieu de les user ou de les détruire, est un acte d'amour qui les fait sans cesse renaître. On voit donc que celui qui donne est le seul qui possède et qu'en donnant il ne cesse de recevoir. Ainsi s'explique le paradoxe que les biens que l'on reçoit sont toujours proportionnels [302] à ceux que l'on possède. Ainsi s'explique cette parole : « *A celui qui a il sera donné davantage et à celui qui n'a pas, on retirera même ce qu'il a* ». C'est qu'il n'y a pas de différence entre avoir et donner ni entre le don que l'on reçoit et celui que l'on fait. Mais les lois du monde éternel sont les lois mêmes du monde où nous vivons : ce qui donne le bonheur ici-bas le donne éternellement et ce qui rend malheureux ici-bas nous rend malheureux éternellement.

## 7. *L'état de grâce.*

[Retour à la table des matières](#)

L'important n'est pas de ne pas tomber, mais d'être capable de s'élever jusqu'à certains sommets. L'homme demeure hésitant et misérable, il se laisse attirer et décevoir par les mille apparences du bonheur, il n'est qu'un manoeuvre au travail plein d'une bonne volonté aveugle et douloureuse s'il n'a pas fait, au moins une fois en sa vie, une expérience miraculeuse dont le souvenir est son seul appui et qu'il cherche sans cesse à poursuivre et à retrouver : c'est celle d'un état plein d'aisance et de simplicité [303] où toutes ses facultés reçoivent leur jeu le plus libre et le plus nécessaire, qui exclut l'effort parce qu'il le dénoue, qui donne une signification aux moindres événements, à tout ce qu'il voit, à tout ce qu'il fait, et lui apporte toujours une joie qui surpasse infiniment son attente. D'un tel état chacun de nous sent en soi à la lisière de la conscience l'obscur et imminente

présence, même quand il ne réussit pas à la rendre sensible ; dès qu'elle s'offre à lui, il la bénit : il sent bien qu'à chaque instant il suffit d'un hasard, d'une occasion, d'une rencontre, d'un regard de l'attention, d'un mouvement d'abandon ou d'un simple acte de consentement pour la faire éclater. Et c'est son lumineux reflet qui l'aide encore à supporter les heures les plus grises.

Quand la grâce nous soutient, il n'y a rien qu'elle ne nous aide à accepter, même la fatigue, même la souffrance. Elle occupe tout le champ de la conscience et elle nous permet d'accomplir les besognes les plus différentes et même les plus fastidieuses sans que notre joie tarisse ou que notre unité intérieure se rompe. Quand la grâce est présente, [304] nous cessons de regarder vers l'avenir, de désirer et même d'espérer : nous sommes comblé. Et le signe de la grâce, c'est que le présent est toujours pour nous surabondant.

La grâce, dit-on, n'est pas donnée à tous les hommes et souvent elle nous abandonne. Alors, ce qui dépend de nous, c'est ce que nous faisons quand elle nous manque : le reste de la vie ne peut être rempli que par le souvenir, par l'attente confiante, par la patience et par l'imitation des moments où la grâce était là. Mais il nous appartient encore de veiller à ne pas la laisser perdre au moment où nous l'avons, d'en garder le fruit au moment où elle se retire et enfin d'être toujours prêt à l'accueillir au moment où elle s'offre.

La grâce s'infiltré toujours en nous par des chemins que nous n'avions pas prévus. Pour être certain que nous ne pouvons rien sans elle, il faut que nous nous soyons senti au moins une fois complètement abandonné. Il ne faut pas la solliciter par une prière adressée à un dieu extérieur à nous, ni l'attendre comme une révélation ou un coup de foudre, ni la regretter comme un bonheur [305] dont on est sevré ; car elle est en nous, même quand nous ne la voyons pas et il suffit souvent de se replier sur soi, de méditer et de pénétrer sa présence mystérieuse pour la rendre tout à coup visible comme si on l'avait fait naître.

Dans l'union avec Dieu, il ne s'agit pour nous que de nous prêter à son action et nous la détruisons chaque fois que nous essayons de la prévenir ou de la forcer. Rien n'est plus difficile que d'obtenir le parfait silence de l'amour-propre : l'ardeur même qui nous porte vers Dieu n'est pas toujours sans reproche, car l'amour-propre cherche tou-

jours à posséder, et nous pensons quelquefois qu'il nous quitte au moment où il prend sur nous plus d'empire.

## *8. Dépossession.*

[Retour à la table des matières](#)

Nous ne devons jamais chercher à acquérir ni à retenir aucun bien ; car on est toujours possédé par l'objet que l'on possède : c'est le moyen d'être toujours pauvre, envieux et mécontent. Mais c'est en nous passant de tous les biens, de toutes les choses possédées, que nous [306] pourrons acquérir le seul bien véritable, qui est le pouvoir d'engendrer tous les biens, c'est-à-dire de les tirer de nous-même. On peut s'étonner que celui-là seul s'enrichisse qui se dépouille de tout ce qu'il possède. C'est que jusque-là il n'avait possédé que des biens misérables qui le rendaient soucieux, opaque et pesant : il lui suffit de les quitter pour devenir une puissance pure capable désormais de participer à tout ce qui est.

Tous les biens matériels nous accablent et nous offusquent. C'est qu'ils ne peuvent nous donner le sentiment de la possession véritable. Car on ne possède que soi et c'est pour cela que le moment de la plus rigoureuse privation devient celui de la plus parfaite plénitude.

Notre esprit doit être plus détaché encore des biens intellectuels que notre corps des biens matériels ; s'il ne peut posséder que l'activité même qu'il exerce, la seule possession qu'il peut avoir à l'égard de ses connaissances n'est pas de s'y complaire, mais de les produire. On ne possède que ce que l'on pense au moment où on le pense. Il nous semble que ce que nous savons et dont nous nous souvenons est l'objet d'une [307] possession à la fois plus apparente et plus sûre ; mais elle ne produit qu'une satisfaction analogue à celle que donnent les biens matériels. Or la possession des biens de l'esprit comme celle de tous les vrais biens ne se distingue pas de l'opération qui les fait être : quand elle s'en distingue, c'est qu'on les a perdus.

S'il faut tendre à n'avoir pas de possession, à être parfaitement nu et dépouillé, c'est pour n'être qu'un acte qui se réalise. Car les seuls biens qui aient de la valeur sont ceux que nous ne pouvons pas perdre : ce sont donc les biens que nous portons en nous et que nous em-

portons toujours avec nous ; c'est la faculté de les produire tous. Tous les autres nous rendent esclaves et font peser sur nous la crainte qu'ils nous quittent. Quand nous n'avons plus cette crainte, c'est que nous les avons quittés pour nous élever au-dessus d'eux. Ainsi tous nos malheurs viennent de ce que nous cherchons hors de nous et loin de nous des biens qui sont près de nous et en nous.

Lorsqu'on demande au moi séparé de se renoncer au profit de cette grâce que nous décrivons, qui fait descendre en [308] lui le principe même de la connaissance et de l'amour, ce moi doit éprouver un sentiment de joie et d'enthousiasme devant une telle promesse, puisqu'il sent que son être est sur le point de rompre ses limites et de s'élargir indéfiniment. Et d'autre part, il est inévitable qu'il oppose à cette action qui le soulève une résistance désespérée, puisqu'il sent qu'il doit disparaître, qu'il doit céder la place à un autre être qu'il ne connaît pas encore, dans lequel son être le plus familier sera pour ainsi dire consumé : la pensée de sa propre annihilation lui donne une inexplicable angoisse qu'il lui faut transformer en une « *renonciation totale et douce* ».

**Fin**