

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 22 (1934)
Heft: 91

Artikel: La croisée des chemins
Autor: Bourl'honne, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380255>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 30.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CROISÉE DES CHEMINS

A Maurice Gex.

Nous vivons des temps incertains. Les problèmes politiques, les difficultés sociales s'amoncellent et ne reçoivent aucune solution de quelque portée ; les avis sont divisés à l'excès et l'opinion commune oscille entre les extrêmes ; beaucoup de gens ne savent pas à quel saint se vouer et, en attendant, sont la proie de l'inquiétude. Tout le monde jette la faute sur tout le monde ; chacun s'enferme en soi-même ou se précipite dans un parti, ce qui est encore une manière de s'enfermer. Les temps sont durs et il faut vivre ; pour vivre, il faut une foi, une croyance, une certitude ; on la prend où on peut, même quand elle se présente sous la forme d'un dogmatisme compact ; ce qu'on redoute par-dessus tout, c'est le désarroi de l'esprit : c'est assez, apparemment, du désordre de la société d'aujourd'hui.

Vivre, et pour vivre croire, croire à tout prix s'il le faut, c'est bien, semble-t-il, l'exigence fondamentale de notre nature. C'est la foi qui transporte les montagnes, et l'existence la plus humble est comme une montagne à soulever. Mais croire à quoi ? Croire que l'homme n'est pas le produit du hasard, que sa vie a un sens, une fin supérieure à la satisfaction des simples appétits, qu'elle se poursuivra ailleurs sous une forme ou sous une autre, croire que nous ne sommes pas abandonnés, que Dieu existe, que nos efforts ne sont pas vains ? Croire que l'amour, la beauté, la vérité et la justice ne sont pas un leurre et sont fondés dans l'absolu ? Croire qu'il y a un absolu ?

Oui, c'est ce que le cœur désire et que l'esprit voudrait aussi. Le cœur, c'est-à-dire l'aspiration spontanée de l'homme au bonheur, qui se confond souvent avec l'amour de soi. Mais l'esprit a pris l'habitude de résister aux désirs du cœur et de se défier de ses sug-

gestions : il lui a fallu trop souvent en rabattre. L'intelligence critique est née, et la plupart des croyances qui plaisaient au cœur se sont effondrées. Ou, plus exactement, l'intelligence critique ayant appris à mesurer sa propre portée, elles ont été mises en quarantaine, où elles risquent de rester longtemps.

Peut-on essayer de les en tirer ? Ceux qui pensent que c'est impossible sont encore une minorité, et peut-être le seront-ils toujours. Mais le nombre ne fait rien à l'affaire.

Il semble que l'examen de cette question ait été bien fait et qu'il n'y ait plus à y revenir. Les croyances du cœur n'ont aucun fondement, ou, si elles en ont un, on ne peut en établir la réalité. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles sont caractéristiques de la nature humaine, qu'elles manifestent un de ses attributs fondamentaux, l'aspiration au Bien ou à l'idéal : elles ne nous garantissent nullement l'existence du Bien en soi, extérieur à l'esprit qui le conçoit ou au cœur qui y aspire. Les croyances portent sur des valeurs, non sur des existences ; elles expriment une adhésion de notre être à quelque chose qui nous paraît beau ou bon, mais elles sont impuissantes à établir que ce quelque chose est plus qu'un objet d'amour pour nous, qu'il est un objet en soi.

Nous ne nous occuperons pas ici de ceux qui prétendent posséder des moyens particuliers de connaissance et qui, dans le temps même qu'ils contemplent les valeurs, croient avoir la révélation de l'absolu. Nous ne songeons pas à les quereller, encore que nous attendons d'eux quelques justifications. Il se peut que de grands mystiques pénètrent effectivement dans un monde métaphysique inaccessible à la masse des hommes, et que le sentiment vague que ceux-ci en ont ne soit point fallacieux. Mais comme nous ne réussissons pas à reproduire pour notre compte l'intuition des mystiques et que, d'autre part, leurs explications laissent échapper l'essentiel de leurs expériences et se présentent à nous, sur le plan du discours, d'une manière encore trop peu satisfaisante pour la raison, force nous est bien de continuer à les ignorer provisoirement. Si les lumières surnaturelles sont une grâce qui nous vient du ciel, il faut les attendre, et, en attendant, faire avec ce qu'on a. Si elles ne peuvent briller, comme on le dit souvent, qu'à certaines conditions précises qui consistent dans l'abandon de la réflexion critique et dans une disposition de l'esprit semblable à celle des enfants, s'il faut, en un mot, croire d'abord pour pouvoir mieux croire ensuite, alors il est assez probable qu'elles ne s'allumeront jamais en nous.

Sommes-nous dans une impasse, et le chemin que foulent depuis quelques siècles un nombre d'hommes toujours plus grand mène-t-il à la ruine spirituelle et au dégoût de vivre ? Les forces nous sont-elles enlevées parce que, refusant de nous prononcer sur ce qui nous dépasse, nous n'allons plus chercher notre raison d'être ou d'espérer, et nos consolations, dans des croyances qui affirment l'existence d'une réalité transcendante en harmonie avec les exigences spirituelles de l'homme ? On voudrait nous le persuader. La meilleure manière de faire face aux critiques ou de calmer les inquiétudes que nous soulevons est évidemment de laisser à notre vie le soin de parler pour nous. C'est ce qu'on a déjà fait bien souvent et qui continue de se faire sous nos yeux. Mais notre propos n'est pas de tenter ici la biographie de personne ; nous nous bornerons à examiner en elle-même la question que nous avons posée.

Nous ne l'examinerions pas si elle n'était déjà résolue pour nous, car on n'agite pas des questions de cette nature dans l'abstrait, et on ne se décide pas pour ou contre à coups d'arguments ; il faut qu'elles mûrissent d'abord et qu'elles se résolvent d'elles-mêmes au contact de l'expérience ; on ne peut que prendre conscience du travail intérieur qui s'est accompli et décrire les aspects du rivage où nous a porté le flot.

Remarquons d'abord qu'en règle générale le type de croyances qui nous occupe ici est lié à l'action : ces croyances sont des sources réelles de courage, d'espérance et de vie ; la plus belle et la plus efficace est la définition de Dieu comme notre Père. Leur cause est gagnée d'avance auprès de la plupart des hommes : elles vont au-devant de leurs désirs, calment leurs inquiétudes, comblent leurs aspirations. Ils les reçoivent sans difficulté et, sur le modèle de celles que leur lègue la tradition, ils s'en forgent de plus particulières en rapport avec leurs besoins et leur destinée personnelle.

La question de la légitimité de ces croyances est de mince importance pour eux : il suffit qu'elles soient agissantes — des sortes de planches de salut auxquelles on se cramponne sur une mer inconnue. Si, par accident, on s'avise de quelque faiblesse en ces planches, on se hâte de relâcher la fixité du regard qui commençait à voir au travers, et on se remémore à temps quelque aphorisme pascalien sur la misère de la raison humaine ! Cela dispense de continuer à réfléchir.

Cette attitude, particulièrement fréquente au cours de la seconde moitié du dernier siècle, est celle des volte-face et de la démission

de l'intelligence ; elle consiste à faire deux parts de sa vie : l'action et la spéculation. On obéit, dans le second de ces domaines, aux principes de la méthode scientifique et de la pensée objective ; on n'hésite pas à pousser l'investigation aussi loin qu'on en est capable et à se rallier aux conclusions les plus révolutionnaires. Mais on ne les transporte pas sur le terrain de l'action, où on continue à se comporter suivant les idées traditionnelles et les préjugés courants. On est alternativement l'homme du laboratoire et l'homme de l'oratoire. Que cette attitude ait pu être adoptée, et le soit encore, par de grands esprits, c'est une marque assez claire de la puissance avec laquelle la vie, ou l'action, réclame certaines croyances et plie l'intelligence à ses fins (1).

Or, il est une chose qui importe plus que la vie : c'est l'accord de l'individu avec lui-même, ou la probité. Si cet accord ne pouvait être obtenu qu'au prix d'un amoindrissement de la vie, et peut-être de la vie même, il faudrait payer ce prix ; car la probité est la première de toutes les choses, et il vaudrait mieux être malheureux avec elle que rempli de confiance et de joie sans elle. Il ne semble pas, cependant, que tels soient les effets de la probité sur l'esprit.

Certes, l'abandon, ou la mise en quarantaine, des croyances vitales ou communément réputées telles peut paraître au premier abord entraîner l'affaissement de l'énergie humaine et conduire à l'indifférence et au découragement. Il n'est guère agréable de se dire que nous ne savons point où nous allons, par exemple, et que nous pouvons tout aussi bien aller au néant qu'à autre chose. On comprend que les hommes répugnent à ce genre de considérations et recherchent spontanément une philosophie optimiste qui leur donne à la fois la paix de l'esprit et la force morale nécessaire pour faire face aux difficultés et aux tristesses de l'existence.

Mais il arrive que toute philosophie optimiste n'est pas mieux fondée spéculativement qu'aucune philosophie pessimiste. Nous avons d'assez bonnes raisons de croire que nous ne sommes pas les victimes de quelque sinistre comédie, mais ces raisons ne sont pas décisives, et nous en avons d'autres qui nous inclinent à penser le contraire. En fait, nous ne savons rien, ni dans un sens ni dans

(1) Il se peut que, dans certains cas, l'homme de l'oratoire soit au bénéfice d'une révélation spéciale qui l'autorise à négliger les enseignements du laboratoire : il est infiniment regrettable qu'il ne sache pas encore nous communiquer ses raisons, comme nous l'avons dit plus haut. Mais, dans la majorité des cas, l'homme de l'oratoire n'a pas de révélation, il n'a que des besoins, des désirs ou des craintes.

l'autre ; et il semble bien que nous soyons condamnés à rester toujours dans cette incertitude, aussi longtemps, du moins, que nous nous en tiendrons à nos moyens ordinaires de connaissance et que nous maintiendrons nos exigences légitimes à l'égard de tout ce qu'on voudrait nous faire accepter comme des vérités révélées.

Si toute notre tâche consistait à vivre dans un certain état d'exaltation et de confiance, il serait assez indifférent d'opter pour l'une ou l'autre des variétés de ce qu'on peut appeler la philosophie de la croyance et de nous faire théosophe, par exemple, ou de souscrire à la dogmatique du christianisme. Le pragmatisme ne s'embarrasse guère du choix des moyens. Mais toute notre tâche n'est pas là ; l'essentiel même, à nos yeux, n'y est pas.

L'essentiel, en effet, n'est pas tant de vivre que d'être une personne, capable ou non de vivre. Or, la personne se définit par l'unité de la conscience individuelle, et cette unité se définit à son tour par l'harmonie des besoins du cœur et des exigences de l'esprit. Il n'y a pas de personne, au sens propre du terme, là où l'individu est divisé contre lui-même et se donne des explications différentes suivant qu'il se place sur le terrain de l'action ou sur celui de la pensée : il y en a deux, c'est-à-dire qu'il n'y en a point. La personne suppose un effort d'approfondissement bien supérieur à celui qui aboutit au partage de la vie en deux par une cloison étanche. Elle suppose autre chose qu'une démission de l'intelligence, comme c'est alors le cas, ou qu'une trahison, comme c'est le cas lorsque l'intelligence, abandonnant son idéal de connaissance objective, sanctionne les désirs du cœur en affirmant, sans pouvoir l'établir par ses propres moyens, que ces désirs sont la manifestation en l'homme d'une réalité transcendante.

Ce que peut valoir la sanction d'une intelligence qui a renoncé à son autonomie, il est difficile de se le représenter ; et si le cœur savait réfléchir, il ne se réjouirait point tant de l'éclat des services qu'il s'assure ainsi. Il verrait que cette harmonie qui est née entre la pensée et lui est bien davantage un sujet d'inquiétude qu'une raison de joie ; car l'harmonie n'est qu'apparente : elle n'est pas faite, comme toute harmonie véritable, de la composition de deux forces qui s'équilibrent sans altérer leur nature, mais elle est le résultat de l'oppression de l'une par l'autre. La pensée au service du cœur n'est plus la pensée ; elle est la pensée devenue cœur, c'est-à-dire quelque chose comme un rond carré. L'unité est bien réalisée au sein de

l'individu, mais au prix d'une abdication. Ce n'est pas le chemin que nous pouvons suivre pour arriver à l'unité ou à la dignité de la personne.

Nous ne voulons pas sacrifier la pensée. Ni la mutiler de quelque façon que ce soit. C'est le plus grand attribut de notre nature quand elle est elle-même, dans son entière autonomie et son parfait désintéressement. Sa fonction est d'agrandir et d'approfondir sans cesse le champ de la conscience en se comportant selon des règles qu'elle a tirées d'elle-même, en ne tenant compte d'aucune limite qu'elle n'ait tracée elle-même, en ne s'arrêtant devant aucun obstacle qui ne soit défini dans les termes de sa propre nature ; seule la pensée peut guider la pensée : seule aussi elle peut l'arrêter.

Or, la pensée ne s'arrête pas devant les désirs du cœur. Elle ne leur découvre aucune commune mesure avec elle. Son affaire n'est pas de se représenter comment il serait bon que les choses fussent faites mais de savoir comment elles sont faites. Et si, par aventure, elles étaient faites de façon à désespérer le cœur, la pensée ne chercherait point à se le cacher ; sa grandeur est justement dans son courage, et son courage vient de sa probité. Mais, pour le moment, elle n'a pas encore pu élucider ce gros problème. Y parviendra-t-elle un jour ? Il se pourrait, encore que nous ne le croyons pas : car la pensée tend à établir qu'elle n'a pas une portée métaphysique et à rejeter comme radicalement insolubles des questions telles que l'existence de Dieu ou que l'origine et la fin de l'homme.

Toute son histoire a été de définir de plus en plus nettement les limites de la connaissance, et une part essentielle de son effort consiste aujourd'hui à traquer l'absolu, c'est-à-dire à demander des comptes rigoureux à tout ce qui, sous une couleur ou sous une autre, se présente à elle comme une donnée *sui generis*, échappant à ses moyens d'analyse, de contrôle et de détermination ; il arrive, soit que la pensée ramène de telles données à ses propres normes et dissipe l'apparence de l'absolu, soit, si elle n'y parvient pas, qu'elle se borne à exclure ces données du processus de la connaissance : dans le premier cas, on avait affaire à des problèmes mal posés ; dans le second, à des pseudo-problèmes.

Mais il y a plus. Nous ne croyons pas seulement fort improbable que l'esprit revienne jamais sur la nature des termes dans lesquels il s'exprime et sur la méthode qu'il s'est donnée, mais encore nous ne le trouvons pas souhaitable. La vie perdrait, à nos yeux, tout son

sens si nous en venions à découvrir de nouveaux moyens de connaissance et à percer le mystère qui nous environne. Car nous saurions alors de deux choses l'une :

Ou bien que l'homme ne compte pas dans l'univers ; l'homme, c'est-à-dire la conscience des valeurs, et les valeurs elles-mêmes, qui n'auraient dans ce cas d'existence que par l'homme ; nous saurions qu'il n'y a pas même dans l'univers quelque chose qui corresponde aux valeurs et où nous pourrions les retrouver moyennant quelque formule de transposition. En un mot, nous saurions que l'homme commence et finit avec lui-même. Rien ne serait plus incompréhensible et plus sinistre. Il faudrait d'ailleurs bien nous rendre à cette évidence si la pensée était capable de nous la fournir ; mais il est permis de souhaiter qu'elle ne le soit pas. Ce serait toujours assez tôt, le jour où nous acqueririons cette redoutable connaissance, de nous essayer à l'héroïsme.

Ou bien nous saurions que la vie humaine, c'est-à-dire la catégorie du spirituel, se rattache à autre chose qu'à elle-même, à quelque principe transcendant — à Dieu, si Dieu est. Nous saurions alors que les valeurs ont une existence hors de nous, qu'elles ne commencent ni ne finissent avec nous, et qu'elles comptent dans l'univers autrement que par l'importance qu'elles ont pour nous. Dans ce cas, nous serions remplis de force et pourrions nous complaire en de magnifiques espoirs. Nous n'hésiterions pas sur la conduite à tenir et nous n'éprouverions point de défaillances, ou seulement des défaillances passagères, dans le courage avec lequel nous servirions la justice ou resterions attachés à la vérité. L'héroïsme nous serait relativement facile et nous connaîtrions l'allégresse jusque dans le sacrifice.

Mais ce serait un héroïsme intéressé : nous n'aurions pas grand mérite à rester justes si nous savions qu'il existe un royaume de la justice. Nous serions un peu comme les actionnaires d'une banque qui sont assurés de la solidité de leur entreprise et qui s'astreignent au plus dur labeur, voire à des privations personnelles, pour léguer à leurs enfants une succession prospère.

On dira peut-être qu'il serait déjà assez beau, même dans ces conditions, de souffrir et de mourir pour la justice, et que ceux qui n'en conviennent qu'à moitié font bien les renchéris. Et cependant, ce n'est pas une préoccupation de suprême et d'assez vaine élégance morale qui nous dicte nos réserves sur cette question : nous sentons avec vivacité que la vie spirituelle a pour condition nécessaire le plus complet désintéressement et que les actes qui la constituent ne peuvent être que des actes gratuits, c'est-à-dire des actes qui ne

trouvent leur justification qu'en eux-mêmes. Tel est l'amour du bien pour le bien, ou de la justice pour la justice.

Il est vrai que cet amour serait aussi possible dans l'hypothèse des certitudes métaphysiques que nous examinons : on pourrait rester sensible aux valeurs en elles-mêmes tout en étant assuré de leur existence objective ; mais cette certitude compterait inévitablement parmi nos raisons de rester fidèles aux valeurs, c'est-à-dire de souffrir pour elles. Or, ce qui importe, ce n'est point tant l'amour platonique des valeurs que les preuves concrètes qu'il faut pouvoir donner de cet amour — sans lesquelles, disons-le en passant, l'amour des valeurs est la plus vaine des illusions. Et c'est justement ces preuves, ou ces actes d'héroïsme — plus simplement, si l'on veut, de courage — qu'il faudrait rapporter non seulement à notre amour mais aussi à notre certitude. La vie spirituelle ne serait plus désintéressée, comme tout ce qui est inspiré par l'amour ; elle serait une manière de calcul supérieur, comme tout ce qui est fondé sur la connaissance. Ou plutôt, elle tiendrait à la fois du désintéressement et du calcul : les sources claires et les eaux troubles se confondraient. Il n'y aurait plus de vie spirituelle à proprement parler, ou ce serait une autre espèce de vie spirituelle : il y en a tant de variétés par le monde qu'une de plus ou de moins ne tirerait peut-être pas à conséquence ! Mais il y aurait des hommes pour s'affliger, le jour où la connaissance ne nous permettrait plus de nourrir l'amour gratuit des valeurs et annoncerait ainsi la fin de la seule chose qui mérite pleinement le nom de vie spirituelle.

La vie ne serait pas moins dépourvue de sens que dans le cas précédent ; elle serait confortable au lieu d'être sinistre, voilà tout. Un placement de tout repos. C'est ainsi d'ailleurs que la plupart des hommes aiment à se la représenter, car le cœur chez la plupart des hommes parle plus fort que la raison critique. Aussi ne comprennent-ils que ce qui flatte leurs désirs. C'est pourquoi la vie spirituelle n'est chez eux qu'une vie sentimentale, dont le principe est l'abandon de l'individu à ses tendances personnelles, à ses instincts, ses amours et ses haines.

La vie spirituelle telle que nous l'avons caractérisée nous paraît seule donner un sens à notre existence ; seule aussi, elle lui donne son plus grand prix. Elle consiste, répétons-le, dans l'amour désintéressé des valeurs, qui ne peut durer sans altération que dans l'ignorance de leur garantie objective. Elle est donc un risque, le plus grand que nous puissions courir. Il nous semble qu'elle ne peut être

que cela. Le risque est la pierre de touche de la véritable spiritualité. Pour l'affronter, l'homme doit être maître de lui-même, prêt à passer par-dessus ses désirs, ses intérêts, ses préférences et ses aises, tout le train de la vie du cœur, qui est si fortement chevillé en lui. Il faut que son sort personnel ne compte plus à ses yeux ; car, pour autant que l'homme est encore attaché à lui-même, il ne fait rien sans compensations : s'il rend la justice, il attend qu'on la lui rende aussi ; s'il aime, il entend être payé de retour ; et, s'il s'accommode d'une existence de renoncements et de sacrifices, il espère mériter la vie éternelle. L'ordre du cœur, ou, ce qui revient au même, de l'amour de soi, est l'ordre des compensations. Mais il n'y a pas de compensations dans la vie spirituelle. Il n'y a que le risque d'avoir donné sa peine et renoncé à des satisfactions positives pour ce que les « réalistes » ont de tout temps appelé des billevesées.

La vie spirituelle serait même un ordre de compensations à rebours si l'homme n'y trouvait pas la complète révélation de lui-même et, par conséquent, la seule forme d'existence qu'il puisse envisager de vivre. Il ne fait donc, à proprement parler, aucun sacrifice en subordonnant ses désirs ou ses intérêts personnels aux exigences de la raison et il ne saurait tirer mérite de sa « spiritualité ».

La notion de mérite, tout autant que celle de compensation, est étrangère à la vie spirituelle qui repose sur l'amour : l'amour ne connaît que son objet, c'est pourquoi il est désintéressé et reste indifférent aux appréciations qui peuvent être portées sur lui du dehors, ou aux mobiles qui viendraient d'une autre source que de lui-même. L'amour aime, et il aime parce qu'il est l'amour. Il ne se demande pas si c'est bien d'aimer ou s'il sera récompensé. C'est bien parce qu'il aime, et sa récompense est d'aimer. L'amour se suffit à lui-même, s'explique et se justifie par lui-même ; il est à la fois lui-même et son objet, c'est pourquoi les valeurs ne naissent qu'avec l'amour, et pourquoi aussi la notion de sacrifice rapportée à l'amour est totalement dépourvue de sens ou ne saurait avoir qu'un sens paradoxal : l'amour ne saurait, en effet, connaître qu'un sacrifice, celui de son objet à quelque chose qui n'est pas aimé ; ce serait la négation de l'amour par lui-même. Or, son essence est de persévérer dans l'être comme tout ce qui est en soi et par soi.

Le cœur cependant se trouve sacrifié. Et il y a, en effet, un sacrifice du cœur. Ses désirs, ses besoins ne doivent plus compter ou, tout

au moins, se restreindre et se modifier. L'harmonie ne serait-elle réalisable en l'homme qu'au prix de l'oppression de l'une des puissances par l'autre, et le chemin que nous suivons nous conduit-il, sur les traces d'un Nietzsche, à l'orgueil et au romantisme de la volonté ? S'il en était ainsi, il faudrait réviser bien profondément nos idées, car Nietzsche nous a rendu le service de fermer au moins une voie. Nous ne nous sentons aucun goût pour les hautaines philosophies, et si, par hasard, c'était l'une d'elles qui fût vraie, nous lui demanderions longuement d'établir ses titres de créance avant de nous laisser pénétrer par elle.

En réalité, il ne s'agit pas d'opprimer le cœur et de se contraindre à rien d'inhumain. Contrainte pour contrainte, celle du cœur sur l'esprit vaudrait peut-être mieux, tout bien considéré, que celle de l'esprit sur le cœur. Il s'agit, non de choisir entre deux formes de contrainte, mais d'obtenir en nous l'unité. Nous avons vu que, suivant les termes d'où l'on part, on ne peut aboutir qu'à dénaturer l'esprit. Il semble qu'en partant des termes opposés on puisse arriver à une réelle harmonie entre l'esprit et le cœur.

Car le cœur manifeste la même exigence fondamentale que l'esprit, l'exigence de probité, et c'est en elle que ces deux puissances si souvent discordantes découvrent leur parenté profonde, leur communauté de nature. L'homme est un. Qu'il se saisisse sur le plan de la pensée spéculative ou sur celui de la vie pratique, il éprouve qu'une seule chose est nécessaire, et que le reste, si reste il y a, lui sera donné par surcroît. Pas davantage que l'esprit, le cœur ne peut rester sourd à la plus grande voix qui parle dans la conscience humaine, et il sait tout aussi clairement qu'à vouloir l'étouffer il vicie en leur principe toutes ses manifestations ultérieures. Le cœur est aussi probe que l'esprit. Il doit l'être et il veut l'être autant que lui. Mais en fait, et parce qu'il a la charge de la vie, le cœur tend spontanément à se satisfaire des apparences de la probité : il s'abandonne à des croyances et à des habitudes qui facilitent sa tâche. C'est à l'esprit qu'est dévolu le rôle de les examiner. Il les condamne souvent et trouble pour un temps la quiétude du cœur. Mais il ne le violente point ; il ne le contraint pas à renoncer à lui-même, à se déchirer ou à se détruire ; il l'invite, au contraire, à s'approfondir davantage, à pénétrer plus avant dans la conscience de sa véritable nature, à être, en un mot, toujours mieux lui-même. L'esprit va à la rencontre du cœur.

Que le cœur ait à souffrir et qu'à cet égard on puisse parler d'un

certain sacrifice, il est vrai ; mais le cœur accepte librement sa souffrance quand il sait qu'elle est le prix d'une probité plus grande. S'il résiste — et il résiste presque toujours — ce n'est pas au nom d'un principe supérieur, différent de celui invoqué par l'esprit ; sa résistance n'est qu'un effet de l'habitude, de l'accoutumance à des idées chères et utiles : elle est, en droit, destinée à céder tôt ou tard. Toute l'histoire est remplie des défaites du cœur, mais aussi des conquêtes qu'il a faites sur lui-même. Il ne se perd que pour mieux se trouver, et, comme l'esprit, il ne se trouve que dans l'amour de la vérité.

Le cœur est l'esprit, mais l'esprit qui s'ignore ; il peut le devenir pleinement sans renoncer à sa nature, car l'esprit est aussi l'amour. Ces termes ne sont pas réversibles parce que l'esprit est l'amour qui se saisit dans son entier désintéressement : l'esprit ne peut donc, sans s'amoindrir, devenir le cœur qui est d'abord l'amour de soi.

L'unité intérieure, sur les bases de l'harmonie et du développement complet des puissances de notre nature, n'est, semble-t-il, possible qu'en respectant les exigences de l'esprit qui sont, dans le fond, celles du cœur lui-même.

Que cette condition soit dure au premier abord, nous n'en disconvions pas absolument. Mais la vie n'est jamais apparue aux yeux de ceux qui y ont réfléchi comme un problème des plus faciles à résoudre, et le christianisme lui-même propose une solution qui, dans son ensemble, ne diffère guère de celle que nous essayons d'esquisser ici.

Le cœur est appelé à souffrir. Nous croyons qu'il n'est pas destiné à souffrir toujours. Sa destinée est de se spiritualiser, c'est-à-dire de comprendre le point de vue de l'esprit et de le rendre sien en fait comme il l'est déjà en droit. C'est en cet effort pour passer du droit au fait que consiste tout le problème pratique de la transformation intérieure de l'individu — le problème par excellence de la vie spirituelle. Dans la mesure où le cœur a le courage de vouloir sa destinée, il retrouve les forces nécessaires à la vie. Elles ne lui viennent plus des mêmes sources : la foi et l'espérance. Il les trouve dans la connaissance et l'amour. L'homme sait qu'il ne peut rien savoir : c'est là sa connaissance, et elle lui permet de comprendre ce que c'est que l'amour dans son essence de parfait désintéressement. La révélation de l'amour est en même temps la révélation de l'homme à lui-même ; elle apporte avec elle le courage d'aimer et la joie de vivre. La probité n'a donc pas les effets redoutables que le cœur se plaît souvent à imaginer.

P. BOURL'HONNE.