

UNIVERSITE DU QUEBEC

THESE

PRESENTEE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

(DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE))

PAR

ROBERT CLAVET

B. Sp. PHILOSOPHIE

LE SENS DE NOTRE EPOQUE chez NICOLAS BERDIAEFF

FEVRIER 1976

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

"LE SENS DE NOTRE EPOQUE CHEZ
NICOLAS BERDIAEFF"

(RESUME)

Les catastrophes et les crises historiques sont, pour le philosophe, une tragique invitation à chercher le sens de l'histoire. Nicolas Alexandrovitch Berdiaeff, né en 1874 et mort en 1948, vécut à une époque particulièrement troublée. Il connut trois guerres, dont deux mondiales, les deux révolutions russes, "la crise de la civilisation mondiale", le coup d'état en Allemagne et l'occupation en France. Animé par la flamme prophétique, l'auteur du Sens de la Création a pleinement répondu à cette invitation en consacrant plusieurs ouvrages touchant à la philosophie de l'histoire. En tenant compte d'au moins quatorze de ces derniers, j'ai tenté de montrer quel est, selon lui, le sens de notre époque. Pour ce faire, je me suis d'abord attardé au problème de la connaissance historique. J'ai ensuite montré en quoi sa pensée est une philosophie chrétienne. Enfin, une clef fondamentale de la métaphysique berdiaévienne, soit la dialectique existentielle du divin et de l'humain, m'a permis de répondre à cette troublante question.



Robert Clavet



Alexis Klimov

ABREVIATIONS EMPLOYEES
pour désigner les oeuvres de N. Berdiaeff.

ASNE	Au seuil de la nouvelle époque.
CME	Cinq méditations sur l'existence.
DDH	De la destination de l'homme.
DEDH	Dialectique existentielle du divin et de l'humain.
DHMA	Destin de l'homme dans le monde actuel.
EAS	Essai d'autobiographie spirituelle.
ED	L'Esprit de Dostoïevski.
EL	Esprit et liberté.
ELH	De l'esclavage et de la liberté de l'homme.
EME	Essai de métaphysique eschatologique.
JB	Mysterium Magnum de Jacob Boehme, traduit par N. Berdiaeff avec Deux études sur Jacob Boehme.
NMA	Un nouveau Moyen âge.
RERC	Royaume de l'esprit et royaume de César.
SC	Le Sens de la création.
SH	Le Sens de l'histoire.
VR	Vérité et révélation.

N.B. Seuls les ouvrages cités (de N. Berdiaeff) ont été relevés
sur cette page.

AVANT - PROPOS

Nous découvrons, à travers l'oeuvre de Berdiaeff, une évolution sur le plan de l'expression de sa pensée. J'ai essayé, tout au long de ce mémoire, de surmonter cette difficulté en glissant d'une période à une autre sans toutefois en avertir le lecteur.

Cette façon de faire m'a permis d'éviter certaines excursions qui exigeaient presque toujours un développement laborieux. Ainsi le texte a pu être réduit à une longueur acceptable dans les circonstances.

INTRODUCTION

Berdiaeff apparaît comme un véritable prophète qui, au coeur des ténèbres engendrées par une civilisation sénile, a su discerner la vérité des nouveaux facteurs mondiaux et lutter contre ses éléments néfastes. Pour ce faire, il s'est toujours placé sur le plan spirituel¹ sans jamais s'en-traver de principes moraux et légalistes abstraits. Ce "plan spirituel" n'impliquait en aucune façon, chez lui, une défense aveugle et stérile du passé car il considérait l'esprit comme étant essentiellement révolutionnaire. Il était le premier à dénoncer les "chrétiens" qui se cachaient derrière des valeurs spirituelles abstraites pour justifier l'exploitation de l'homme par l'homme. Pourtant, sa pensée a toujours été fondamentalement chrétienne. C'est aussi au nom de l'homme qu'il lutta contre le communisme, mais sans jamais lui opposer des idées vieilles et bourgeoises. Il était incidemment d'accord avec sa critique du monde capitaliste et acquis à la vérité du socialisme. Mais il ne pouvait admettre son point de vue philosophique qui abaissait l'homme concret, tout autant que le "christianisme historique" et l'individualisme bourgeois.

Tout en luttant contre l'obscurantisme, l'examen et l'approfondissement des destinées historiques l'avaient persuadé de la réalité et de l'importance des principes irrationnels qui agissent dans l'histoire.

"La vieille foi en la raison est impuissante devant les forces irrationnelles de l'histoire. (...) Dans les destinées historiques agissent des principes irrationnels qui, en soi, ne constituent pas le mal, mais peuvent pourtant l'engendrer. Il est impossible de lutter contre ce mal au moyen des seuls principes

rationnels, car ils ont perdu toute force. On ne peut lutter que par la foi qui, elle, est suprarationnelle." (ASNE, 7-8)

Nous retrouvons chez Berdiaeff cette nature complexe, propre aux grands philosophes, qui lui faisait vivre ces contradictions -inégalement surmontées- propres à toute grande pensée tendue vers le dépassement des limitations de "ce monde". Il y avait en lui un fond qui échappe à la parole, une conviction fondamentale de n'être pas de "ce monde", d'où une nostalgie permanente, une "nostalgie du transcendant" (EAS, 9). Ontologiquement parlant, il n'existe, selon lui, qu'un monde, qu'un cosmos², qu'une substance divine, mais la chute de l'être l'a fractionné et dédoublé. "La création du monde est un processus intérieur d'éclatement de l'être divin" (SC, 173). Notre monde n'est pas le cosmos. Au contraire, il est un "état de désordre et d'hostilité, d'atomisation et de désagrégation (...)" (SC, 31). Le monde véritable est donc tombé, selon lui, dans une condition morbide où l'être, affaibli, dédoublé, est captif. "L'esprit humain est dans une prison. Et, cette prison, je l'appelle le "monde", la donnée mondiale, la nécessité" (SC, 31). Et plus loin, "'Ce monde" doit être surmonté et vaincu, ce qui ne signifie pas l'hostilité contre ce monde, contre le cosmos, mais seulement l'opposition à son affaiblissement et à sa maladie" (SC, 188-189). "Ce monde" est donc un défi à relever, un mal à surmonter, une liberté à conquérir. Ce sentiment de n'être pas de "ce monde" ne l'a cependant plongé ni dans l'inaction, ni dans le mutisme; mais sa conception de l'histoire n'en reste pas moins eschatologique.

"Aux époques historiques agitées, aux époques de révolutions spirituelles, le philosophe ne peut rester confiné dans son cabinet, au milieu de ses livres, sans prendre part à la lutte spirituelle.
(...)

Ma pensée a toujours été du type de la philosophie existentielle. Les contradictions qu'on peut y relever sont celles qui naissent

de la lutte spirituelle; elles sont inhérentes à l'existence elle-même et ne se laissent pas dissimuler sous une apparente unité logique. La véritable unité de la pensée, d'ailleurs inséparable de l'unité de la personne, est une unité existentielle et non logique. Or, l'existentialité est contradictoire. La personne est l'invariabilité dans la variation. C'est là une des définitions essentielles de la personne.

(...)

La pensée philosophique est une formation complexe, et même dans les systèmes philosophiques les plus logiques et les plus unis il est facile de déceler la présence d'éléments contradictoires. Loin d'être un mal, c'est là plutôt un bien. Un monisme parfait et définitif de la pensée est irréalisable, et sa réalisation serait même un mal.

(...)

... l'arrêt du développement dialectique, en présence de contradictions sans cesse renaissantes, équivaldrait à la fin du monde. Tant que le monde existe, les contradictions sont inévitables. C'est pourquoi la pensée aboutit nécessairement à une perspective eschatologique, qui projette sur elle une lumière pour ainsi dire rétrospective et éclaire en même temps les paradoxes et les contradictions de la vie du monde." (ELH, 5-7)

Chez Berdiaeff, comme chez tous les philosophes de type prophétique, la parole devient acte et l'acte devient parole. On peut dire de lui ce que Klossowski disait de Nietzsche: un de ces hommes qui est à la fois une sorte de chance et d'occasion pour que l'indicible prenne enfin la parole, pour que ce qui se situe dans la profondeur mystique³ soit mimé selon la sémiotique gestuelle des prophètes. Il est un de ces hommes appartenant à la fois, par de douloureuses contorsions, aux royaumes de l'Esprit et de César.

C'est au plus profond de son être que notre philosophe a fait l'expérience de ce qui allait lui révéler le sens de l'activité créatrice de l'homme et imprimer à son oeuvre un dynamisme nouveau que seule la mort a pu stopper. "Je suis passé par une période d'accablement sous la conscience du péché⁴. Aucune lumière ne surgissait de cette conscience, mais les ténèbres augmentaient. (...) Le sentiment aigu et prolongé de peccabilité mène à l'accablement, alors que le but de la vie est de surmonter l'accablement.

blement " (EAS, 263-264). Mais voici que, comme Pascal, au cours d'une nuit mystique, il triomphe de cet état d'accablement et éprouve une exaltation intense. "C'était en été, à la campagne; j'étais au lit et vers l'aube, subitement, tout mon être fut secoué par une exaltation créatrice, tandis qu'une lumière puissante m'inondait. J'étais passé de la dépression à l'exaltation créatrice" (EAS, 264).

Tout en faisant une différence entre la religion et la philosophie, cette dernière n'étant pas la découverte de Dieu mais celle de l'homme⁵, la pensée de Berdiaeff est en continuité avec le Christianisme qu'elle assume. Elle est une philosophie chrétienne qui prépare la venue d'une ère nouvelle⁶ tout en luttant contre ce faux christianisme qui est à l'origine de la crise du monde moderne. La Rédemption n'a pas été assumée. L'Eglise -et c'est là sa grandeur- a véhiculé la révélation chrétienne, mais elle a trahi son message. "On peut dire, dans un certain sens, que le christianisme (nous parlons du christianisme historique) touche à sa fin et que nous ne pouvons plus attendre notre renaissance que de la religion du Saint-Esprit qui sera également la régénération et l'accomplissement du christianisme" (DEDH, 13).

La philosophie de Berdiaeff est souvent qualifiée de prophétique⁷. Cette épithète se justifie à partir de plusieurs éléments caractérisant non seulement la pensée et l'expression, mais aussi la personnalité même du philosophe. Comme le fait remarquer Alexis Klimov dans l'avant-propos de son excellent ouvrage sur Berdiaeff⁸, on ne peut séparer l'homme qu'il a été de l'oeuvre qu'il nous a laissée. Il n'est pas dans notre intention de reprendre systématiquement les grandes étapes de sa vie -cela a déjà été fait- mais nous n'hésiterons cependant pas à relater certains faits de sa vie qui prennent véritablement l'allure d'événements mythiques⁹.

Il est impossible de pénétrer en profondeur l'oeuvre d'un Berdiaeff sans détourner le regard des philosophies intellectualistes. "L'intelligence de mes livres implique une conscience transformée", a-t-il lui-même écrit dans son Autobiographie¹⁰. D'un abord difficile pour les philosophes de type scolaire, la pensée de Berdiaeff est une philosophie de l'Esprit exigeant une ouverture à la vie spirituelle. Cette dernière, à la condition qu'elle ne soit pas reléguée à l'arrière plan de la vie comme une lampe qu'on aurait cachée sous le boisseau, est propre à initier le philosophe à un monde nouveau. Sans elle, il est impossible d'élaborer une historiographie. Or, la pensée de Berdiaeff est insaisissable en dehors d'une optique métahistorique. L'approfondissement de cette dernière permet la justification de la philosophie nouvelle qui est libérée de l'emprise de la loi naturelle.

Des esprits académiques chercheront peut-être à savoir quelle est la méthode d'une telle philosophie. La seule qu'admette notre auteur, "à supposer qu'on puisse l'appeler méthode, est la méthode existentielle-anthropocentrique et spirituelle-religieuse" (DEDH, 10). Au fond, la philosophie de Berdiaeff implique la saisie de l'apport humain à la connaissance philosophique et religieuse, ce qui renvoie aux thèmes de la connaissance et de la réalisation du Sens¹¹. Elle va jusqu'à exiger une critique de la révélation comparable à la critique kantienne de la raison pure.

CHAPITRE PREMIER

LES TROIS PERIODES DANS LE COMPORTEMENT DES HOMMES

A L'EGARD DE L'HISTOIRE

Les catastrophes et les crises historiques sont, pour le philosophe, une tragique invitation à chercher le sens de l'histoire. Nicolas Alexandrovitch Berdiaeff, né en 1874 et mort en 1948, vécut à une époque particulièrement troublée. Après avoir connu trois guerres, dont deux mondiales, deux révolutions russes, "la crise de la civilisation mondiale" (EAS, 10), le coup d'état en Allemagne et l'occupation en France, il a pu écrire: "Il m'a fallu vivre à une époque désastreuse pour ma patrie, ainsi que pour le monde. J'ai assisté à la ruine de mondes entiers et à la naissance de mondes nouveaux. J'ai pu observer l'extraordinaire vicissitude des destinées humaines, (...)" (EAS, 9). L'auteur du Sens de la Création a pleinement répondu à l'invitation que lui a adressée cette époque qui, selon lui¹, touche maintenant à sa fin.

Souvent appelé historiosophe, Berdiaeff a toujours été particulièrement intéressé par les problèmes de philosophie de l'histoire. Au soir de sa vie, il écrivait:

"Tout est histoire: l'homme, le monde, Dieu, le drame qui se déroule. La philosophie que je voudrais exposer est une philo-

sophie tragique du destin, de l'existence dans le temps tendant à se perdre dans l'éternité, dans le temps se précipitant vers une fin qui n'est pas la mort, mais transfiguration."

(DEDH, 9-10)

Dans la préface à l'édition française du Sens de l'Histoire, probablement rédigée en 1946², il va jusqu'à préciser: "Ma pensée a toujours été orientée vers les problèmes touchant à la philosophie de l'histoire, et aujourd'hui ces problèmes me préoccupent plus que jamais" (SH, 7). Cet intérêt n'est pas celui d'un dilettante désœuvré ou d'un spécialiste professionnel mais d'un homme qui, au seuil de l'adolescence, a dû, sous peine de sombrer dans la folie ou dans le désespoir, s'interroger sur le sens de son existence et partant, sur le sens de la vie elle-même.

"Celui qui, voulant fuir une réalité oppressante, franchit les portes "d'ivoire ou de corne" dont parle Nerval, ne le fait pas impunément. Car même le monde merveilleux auquel elles donnent accès finit par être envahi par les impressions douloureuses laissées par des réveils rendant la vie de plus en plus insupportable. Une chance reste alors à l'homme de ne pas devenir la proie de la folie ou celle d'un désespoir menant inéluctablement au suicide: s'interroger sur le sens de son existence. (...) Ce fut cette interrogation qui, au seuil de l'adolescence, sauva N. Berdiaeff." ³

Le Sens de l'Histoire, rédigé d'après les conférences qu'il donna à Moscou en 1919-1920, est le premier ouvrage important que Berdiaeff consacra aux principaux problèmes de la philosophie de l'histoire ainsi qu'à la solution du problème de l'homme et de son destin. Cette oeuvre représente "un moment dialectique [important] dans le développement de [sa] pensée historiosophique" (SH, 7). L'auteur distingue trois périodes dans le comportement des hommes à l'égard de l'histoire. La première est celle qui profite d'un régime organique, entier et stabilisé, où la pensée reste encore stable et ne peut donc appréhender le dynamisme de l'objet historique.

"La deuxième est celle de la désagrégation, du dédoublement qui se produit nécessairement partout et toujours, celle où les assises historiques commencent à perdre leur solidité et leur stabilité, celle où surviennent des catastrophes et des cataclysmes qui peuvent bien se dérouler à des cadences différentes, mais qui sont l'indice d'une disparition du rythme organique de la vie et de la totalité".(SH, 10)

Dans la troisième, l'homme, ayant découvert les limites de la raison pure et élargi le champ de sa conscience, retourne aux sources de la vie historique, pour en retrouver l'âme profonde et en découvrir le sens.

Avec un vocabulaire qui s'inspire de la philosophie allemande, Berdiaeff explique le dédoublement, marquant le passage de la première à la deuxième période, comme une désagrégation de la conscience humaine qui rend possible une opposition entre le sujet et l'objet. Ainsi, la première période se caractériserait par son unité organique où la pensée reste statique puisque le sujet et l'objet ne font qu'un. La deuxième, au contraire, serait le résultat d'un ébranlement des assises historiques et se caractériserait précisément par la séparation du sujet et de l'objet, provoquant ainsi un éveil de la réflexion sur l'objet historique. En effet, c'est au cours de cette période que naît la science historique jusqu'alors impossible. C'est l'"époque des lumières"⁴. Cette dernière constitue une étape dialectique permettant de passer d'un régime organique et pré-rationnel à une époque post-rationnelle⁵ où l'homme prend conscience des fondements et du sens de la vie historique⁶. Sans cette époque, la question de l'histoire ne se poserait même pas. Cette étape permet à l'homme d'éveiller sa conscience mais, n'étant précisément qu'une étape dialectique, elle est appelée à être dépassée.

L'époque des lumières, poursuit celui qu'Eugène Porret a appelé le

prophète des temps nouveaux⁷, n'est pas très favorable à l'élaboration d'une philosophie de l'histoire. Cette dernière ne peut se limiter au seul inventaire de faits jugés de l'extérieur pour en tracer la soit-disante évolution. Elle exige une saisie du Sens qui vient éclairer les événements et révéler leur importance véritable. Or, la séparation entre le sujet et la réalité spécifique de l'objet à connaître entraîne l'appauvrissement de cette réalité en la dépouillant de tous les caractères "primitifs" qui lui donnaient l'existence. Dès ce moment, "un mystère capital, celui de la communion avec la tradition, de la liaison étroite du sujet avec l'objet, s'évanouit et il ne reste que des éléments sans vie" (SH, 16).

"Dans la vie de chaque peuple, l'époque des "lumières" est celle où la raison, sûre d'elle-même, se place au-dessus de ces mystères divins et immédiats de l'Etre, d'où jaillissent, comme de leurs sources, toutes les civilisations, toute la vie humaine." (SH, 13)

Le passage de la seconde à la troisième étape exige une "raison ouverte" capable de résister à la fascination exercée par sa propre image, par ses propres constructions abstraites.

"Envisagée selon sa véritable nature, la raison universelle ne doit pas comprendre seulement la conscience de soi humaine, propre à une époque organique déterminée, comme celle du XVIII^e et du XIX^e siècles, avec tous ses défauts et toutes ses insuffisances; elle doit être également en liaison étroite avec la sagesse originelle de l'homme, (...). Seule une raison semblable est à même de percevoir la lumière intérieure que possède chacune des époques, seule elle peut être considérée comme véritable, éclairante et éclairée." (SH, 14)

La raison universelle implique la liaison étroite du sujet avec l'objet et rend possible une communion avec la Tradition. Elle reste étrangère à la raison individuelle qui juge tout, pour ainsi dire, de l'extérieur. Le dépassement de la raison individuelle s'accomplit non pas par une soumission

au collectif, ce qui serait plutôt une régression, mais par une orientation vers l'Universel. L'Universel relève d'une "qualité de la conscience"(SC, 57), alors que le collectif n'exige qu'une soumission au plus grand nombre. Le consensus omnium, qui joue un rôle si important dans la mentalité démocratique, est vraiment inquiétant lorsqu'il procède de la réduction d'un critère qualitatif à un critère quantitatif.

Les historiens -de la "deuxième période"-, victimes de l'esprit du temps, abordent les problèmes posés par le passé avec des "grilles d'analyse" ou des "modèles d'explication" propres à une époque donnée. Une telle façon de faire a pour effet, comme le dit Jean Brun, de donner l'illusion de connaître nos pères après en avoir fait nos fils. On analyse, prisonnier de toutes les limitations de notre conscience et de notre culture, les faits et gestes accomplis dans le passé en prétendant à l'objectivité. Cette objectivité n'est pas synonyme de vérité mais de fermeture. Pour Berdiaeff, la connaissance historique a pour objet non l'empirique mais une réalité autre, plus large et plus riche.

"C'est pourquoi à notre recherche semble toujours associé un sentiment particulier d'initiation, non seulement à la réalité empirique qui nous oppresse de tous côtés comme un cauchemar et que nous devons vaincre si nous voulons nous élever, mais aussi à la réalité historique qui est une véritable révélation d'autres mondes. (...) C'est pourquoi la véritable philosophie de l'histoire consiste à faire connaître à l'homme une réalité autre, infiniment plus riche et plus large que celle dans laquelle il se trouve plongé du fait de son existence empirique." (SH, 25-26)

Berdiaeff semble donc prétendre qu'il existe un type de connaissance qui, consciemment, c'est-à-dire sans régresser à une époque pré-critique, surmonte la séparation du sujet et de l'objet, et rend possible une philosophie de l'histoire. Cela nous amène à poser le problème gnoséologique.

CHAPITRE II

LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

Dans la lutte universelle, cosmique, de l'Esprit et de la Nature, tantôt l'homme se laisse fasciner par la sécurité de la loi et de l'espèce, tantôt il se livre à un combat spirituel et, ainsi, il assume sa liberté. L'homme des temps modernes n'a pas échappé à cette dialectique extrêmement complexe. Mais la loi naturelle a encore triomphée. En effet, la philosophie contemporaine, hypnotisée par les succès de la science exacte, a rêvé de devenir scientifique ou "scientiforme". Et cela est vrai autant pour la métaphysique, le matérialisme et le criticisme que pour le positivisme. "Parmi les tenants de la philosophie officielle, aucun n'a mis sérieusement en doute la légitimité d'une tendance qui consiste en quelque sorte à transformer la philosophie en une discipline scientifique; (...)" (SC, 43)

Ce phénomène n'est pas nouveau. Somme toute, il n'est "que la modernisation de la vieille idée scolastique" (SC, 44). Tout le Moyen Age a été pénétré par cet idéal scolastique de transformer la théologie en une discipline scientifique et de lui soumettre la philosophie. D'un point de vue historiosophique, cette attitude marquait la régression du christianisme institutionnel vers une religion de l'Ancien Testament, vers une religion

soumise au règne de la Loi. Quant à la scolastique moderne, elle a produit un nouveau pharisaïsme contre lequel les Marx¹, les Dostoïevski et les Nietzsche se sont élevés, mais de façons différentes, au cours du XIX^e siècle. "La philosophie, en quelque acception que ce soit, ne doit pas être une science, et ne doit pas être scientifique." (SC, 45)

Pourquoi veut-on faire de la philosophie une science? Il est communément admis que ce qui est scientifique est sérieux et vrai alors que tout autre épithète éveille la suspicion. Il s'agit vraiment là d'un problème à l'échelle de toute une culture et, pour reprendre le vocabulaire nietzschéen, seules quelques "singularités" osent encore s'élever contre cette conviction issue d'une raison grégaire. La possibilité même de la connaissance philosophique, au sens berdiaévien du terme, risque d'ébranler les assises de notre civilisation précocement sénile. Lorsque Nietzsche prétendait que la divulgation de l'"Eternel Retour" allait "casser en deux l'histoire de l'humanité", il ne se trompait que dans la mesure où ce n'est pas l'Eternel Retour en tant que doctrine qui allait avoir un tel impact mais la divulgation de cette possibilité même qu'a l'homme de vivre l'expérience de Sils-Maria, de créer des valeurs nouvelles dans un élan créateur libéré des catégories aliénantes de la raison. Ces valeurs n'étant pas issues d'une activité non rationnelle mais supra-rationnelle, c'est-à-dire de l'Esprit.

A la suite d'Aristote, qualifié par Berdiaeff du philosophe le plus inféodé à la science de toute l'Antiquité, saint Thomas d'Aquin a aussi été un philosophe scientifique en voulant élaborer une science de l'être et de ses principes. Toute philosophie, précise notre auteur, dont la gnoséologie relève d'une ontologie qui prétend dominer l'existence, se situe dans

la vieille tradition scolastique. A cette gnoséologie, Berdiaeff n'oppose pas une gnoséologie critique ou intellectuelle, qu'il trouve d'ailleurs inconséquente avec elle-même², mais un mode de connaissance qui, surmontant l'opposition entre le subjectif et l'objectif s'ouvre à la vie concrète. Il condamne toute gnoséologie "qui doute de la force et de la légitimité de la philosophie, et qui, de ce fait même, est un dédoublement entravant la possibilité de la connaissance" (DDH, 10).

"La gnoséologie critique n'exige de la nature créatrice de l'homme qu'une obéissance consciente. Elle donne même à cette exigence un sens éthique, elle désire chez l'homme une disposition ascétique à se restreindre lui-même. La connaissance prend ainsi le caractère d'une soumission ascétique." (SC, 161-162)

Dans Le Sens de l'Histoire, Berdiaeff pouvait encore écrire: "La philosophie de l'histoire doit avoir sa gnoséologie, comme tout autre branche de la connaissance humaine" (SH, 19-20). D'une façon générale, elle consiste en une saisie de la "réalité historique" ou mieux, de l'"histoire concrète". "Pris dans son sens littéral, en effet, le mot "concret" signifie resserré, condensé, par opposition à abstrait qui implique déchirement, dissociation." (SH, 20) Pour saisir l'"histoire concrète", ce "quelque chose de spécifique, d'un genre tout à fait spécial [qui correspond à] un degré particulier de l'Etre, (...) l'étude approfondie de la tradition, de la continuité des événements est d'une importance primordiale" (SH, 20). Cette étude, dans la mesure où elle se veut concrète, ne peut se réaliser par des opérations où l'objet est séparé du sujet. Cette gnoséologie en est une de la "troisième époque". Qu'il s'agisse de l'analyse marxiste, de la sociologie ou de l'"historicisme"³ en général, toutes ces méthodes impliquent des opérations utilisant "des catégories telles que classe, groupe social, qui sont autant de catégories abstraites, de cons-

tructions mentales, d'objets n'ayant aucune existence réelle"(SH, 20).

Berdiaeff est véritablement à l'avant-garde lorsque, au tout début du XXe siècle, il accorde au mythe l'importance qu'on lui attribue désormais dans l'étude de la philosophie grâce, notamment, aux publications d'un Mircea Eliade. Autant l'histoire primitive de l'humanité que l'histoire contemporaine sans oublier l'actualité la plus brûlante, sont saturées d'éléments mythogéniques. Pour Berdiaeff, le mythe est "un récit censuré dans la mémoire populaire, qui se rapporte à un événement du passé révélant une facticité idéale, à la fois subjective et objective" (SH, 27).

"L'histoire n'est pas une donnée objective, empirique, c'est une réalité d'un tout autre ordre: c'est un mythe. (...) Nous ne pouvons nous contenter de la seule histoire objective. Nous voulons au contraire que le sujet soit rattaché à l'objet par un lien interne et profond (...) car c'est seulement ainsi que l'homme commence à comprendre le sens des grands événements; (...)." (SH, 27-28)

La véritable saisie de l'histoire ne peut se faire sans une certaine communion avec ceux qui en ont été les acteurs. Les faits deviennent secondaires par rapport au dynamisme profond qui les a provoqués. "Tout ce qui arrive dans le monde et nous fait l'impression de quelque chose d'extérieur voire de grossièrement matériel, a une source intérieure spirituelle." (DEDH, 13) Sans communion, sans remémoration⁴ de cette source spirituelle qui anime l'histoire, l'homme ne peut connaître concrètement cette dernière.

"Car l'histoire exige la foi; elle ne résulte pas seulement de la violence que peuvent exercer des faits purement objectifs, elle est en quelque sorte une transfiguration du grand passé dans lequel l'objet historique est intérieurement appréhendé et dans lequel se déroule le processus qui crée une affinité entre ce dernier et le sujet; les séparer c'est rendre impossible la compréhension de l'histoire." (SH, 28)

La façon dont Berdiaeff aborde l'histoire s'inscrit dans la tradition platonicienne qui veut que la connaissance soit une réminiscence. En effet, pour lui, cette conception platonicienne doit être appliquée à cette branche du savoir.⁵ On voit ainsi comment le mythe historique revêt une importance particulière pour la connaissance de l'histoire concrète.⁶ En effet, ces mythes transmis par la mémoire populaire donnent des récits qui permettent "de ramener à la surface ce qui semblait perdu dans les profondeurs de l'esprit humain comme du temps. En le détruisant, la séparation du sujet d'avec l'objet, oeuvre de la critique "éclairée", crée un fossé entre l'homme et l'histoire". (SH, 29) Il ne faut pas croire que Berdiaeff rejetait du revers de la main tous les efforts de la science historique pour reconstituer l'histoire objective, bien au contraire. "Mais c'est en tant qu'allusion, représentation symbolique des destineés du peuple auquel elle appartient, que la tradition [et son expression par les mythes] présente une importance de premier ordre (...)". (SH, 30) C'est elle en effet qui, nous révélant le sens profond, nous permet d'élaborer une philosophie de l'histoire.

Nous découvrons une vivante dialectique à travers toute la pensée de Berdiaeff. C'est grâce à cette dernière qu'il est possible à l'homme de surmonter l'"époque des lumières" ainsi que le criticisme après avoir surmonté la métaphysique prékantienne. En effet, d'un point de vue historiosophique, la connaissance philosophique devait passer par le dédoublement et la réflexion critique pour échapper à l'emprise de la métaphysique classique. Cela étant accompli, s'ensuit une expérience plus complète.

"La connaissance philosophique fut inévitablement obligé de passer par le dédoublement et la réflexion critique, telle était sa tragique destinée intérieure. (...) La raison s'ef-

force de se posséder elle-même, d'avoir conscience de ses possibilités et de ses frontières, elle se limite chez Kant et s'élargit à l'infini chez Hegel. (...) Tout le problème réside en ce que la critique de la connaissance, la réflexion de la raison sur elle-même, est une expérience vitale, et non pas une théorie abstraite pour laquelle elle se fait passer. La connaissance aura beau s'opposer à la vie et douter de la possibilité de la pénétrer, elle est engendrée par elle et reflète ses destinées, tout comme la réflexion gnoséologique. C'est là une expérience de vie, qui ne peut être effacée sans laisser de traces, elle ne peut être que vécue et dépassée par une expérience plus complète, mais dans laquelle l'épreuve antérieure entrera nécessairement." (DDH, 10)

L'expérience du criticisme est celle du dédoublement où l'homme est déchiré par l'opposition entre la vie concrète et les constructions intellectuelles. Celle où l'homme essaie de délimiter clairement les divers champs du savoir au risque de détruire l'unité de la vie et de l'être. Celle où l'homme hésite entre les appels de son coeur et la sécurité apparente que lui confèrent les constructions rationnelles. Celle, en définitive, où l'on oppose la connaissance et l'être. Mais cette opposition est elle-même le fruit de ce dédoublement car la connaissance est originellement l'être et s'effectue avec lui. Ce rejet de la connaissance hors de l'être provoque un affaiblissement de la possibilité cognitive de l'homme.

"La connaissance devient alors "relative à quelque chose" au lieu d'être "quelque chose" par elle-même. Le sujet connaissant ne la prend plus au sérieux, le monde des idées existantes cesse d'être réel pour lui, et seul subsiste le monde des idées relatives à l'existant: Dieu n'est plus, il est remplacé par diverses notions de Dieu que le sujet analyse; le bien et le mal existants disparaissent et de multiples notions de bien et de mal leur sont substituées". (DDH, 11)

La connaissance retournera, pour ainsi dire, dans l'être lorsque le rationalisme, ayant été vécu jusqu'au bout retournera à l'être. L'homme contemporain en n'acceptant que la connaissance objectivante, se place hors de l'être. La connaissance n'a plus d'implication existentielle, elle

n'illumine plus le sujet connaissant; "le sujet connaissant contemporain, (...), n'admettant pas que sa connaissance soit un acte se déroulant dans la vie" (DDH, 11).

"Si nous parvenons à nous élever à la conception spirituelle de la connaissance, nous réaliserons qu'elle est un acte par l'intermédiaire duquel s'accomplit l'illumination de l'être même. Ce n'est pas "quelqu'un" ou "quelque chose" qui connaît l'être, en tant qu'objet lui étant opposé, mais bien l'être lui-même qui se connaît, et qui, par cette connaissance, s'illumine et s'accroît. L'objet opposé de la connaissance ne nous apparaît que dans une sphère secondaire. Un dédoublement se produit dans l'être même et il s'exprime dans la connaissance sous forme d'objectivation". (DDH, 11)

Mais qu'est-ce après tout que l'objectivation? L'objectivation est la conséquence de notre enchaînement au monde des apparences. "Ce problème naît de l'état de chute du sujet existentiel, pour lequel tout s'exteriorise et est soumis à la nécessité." (EME, 75) Seule une révolution spirituelle peut nous émanciper de son pouvoir. Au fond, "ce monde est mon objectivation, créant les idoles et les illusions de la conscience" (EME, 76). La disposition à la vie spirituelle, qu'exige la lutte contre ce pouvoir, implique une espérance en un monde meilleur. "L'objectivation assujettit l'homme, et la libération vient d'un autre monde que celui des phénomènes". (EME, 77)

La tâche à réaliser est la libération de l'extériorité et de la nécessité, du pouvoir qui violence, de l'objectivité dans la nature et dans l'histoire; elle est la découverte de la spiritualité et de la liberté en tant que plénitude de l'existence réelle, toujours personnelle à son point culminant, et en même temps communautaire. Cela signifie une transfiguration par l'esprit d'une nature assujettie". (EME, 76)

La gnoséologie que propose l'auteur d'Esprit et Liberté surmonte aussi la vieille opposition entre les notions d'individuel et de général,

comme fondement de la connaissance historique. Selon lui, "le général lui-même peut être individuel" (SH, 21). Les troublantes conclusions auxquelles aboutit le célèbre psychanalyste Jung viennent étayer une telle vision de l'histoire.

"L'inconscient collectif fait mieux saisir le déroulement de l'histoire, car toute époque peut être comparée à l'âme d'un individu; tout comme celui-ci, elle vit sur deux plans, le conscient et l'inconscient. Lorsque la situation consciente est par trop bornée et particulière, c'est dans l'inconscient collectif qu'elle trouve la compensation nécessaire. Et ce sera par le truchement d'un poète, d'un visionnaire ou d'un chef que s'exprimeront dès lors les besoins incompris de toute une civilisation, et cela pour le bien comme pour le mal." ?

Si Berdiaeff, tout au long de sa vie, eut de plus en plus "un sentiment et une conscience (...) du conflit sans issue qui se déroule entre la personne et l'histoire" (SH, 7), il n'en fut pas moins "fidèle à l'idée que l'homme porte en lui toute l'histoire" (SH, 7). Avec une acuité sans cesse avivée, il ressentait "la nécessité de défendre la dignité de l'homme et sa liberté" (SH, 8), sans jamais pourtant perdre de vue le caractère "cosmique" de sa nature. Ce paradoxe, constituant un des ressorts de la pensée berdiaévienne, trouve sa résolution existentielle, et non logique, en étant saisi comme l'expression du déchirement tragique entre la compassion éprouvée par Berdiaeff pour l'homme concret⁸ et sa foi indéfectible en la Vie. Son amour de la vie poussa l'"homme Berdiaeff", pour reprendre une expression chère à Unamuno, à s'opposer à tout ce qui l'entrave -d'où sa soif de liberté- et à aimer les "vivants". Cet amour de la vie n'est jamais le fruit d'une déduction, il est ce qu'il y a de plus fondamental en l'homme. La foi au Sens de la vie est indissociable de l'amour de soi et d'autrui. Elle débouche sur l'espérance véritable, c'est-à-dire celle qui n'est tendue vers rien moins que l'Eternité.

La réalité historique, l'histoire concrète, a pour objet non seulement l'empirique mais ce degré particulier de l'Etre, cette réalité nouménale qui dévoile les destinées du monde en nous expliquant celles de l'homme. Pour Berdiaeff, déchiffrer l'énigme de l'homme, c'est déchiffrer l'énigme de l'Etre. "Connais-toi toi-même, et, par cette voie, connais l'univers". En effet, l'homme est un microcosme et le sens de toute chose réside en lui. Essayer de saisir le monde de l'extérieur est une entreprise ne pouvant aboutir qu'à une pénétration superficielle des choses.

"Cette gnoséologie neuve reposera dans son ensemble sur l'idée que l'homme est un microcosme et le centre de l'univers. Le microcosme dans sa relation dynamique avec le macrocosme n'admet pas qu'il y ait des antinomies et des oppositions fatales."
(SC, 165-166)

Si l'homme n'était qu'un objet parmi les autres, il ne pourrait connaître le monde. Tous ceux qui cherchent à déchiffrer l'énigme du monde doivent admettre cet a priori voulant que l'homme domine les choses, qu'il ne soit pas qu'un des éléments objectivés du monde. Si la révolution copernicienne nous a permis d'inférer que la terre n'est pas le centre du monde, l'idée de l'homme "centre du monde" demeure une éternelle vérité métaphysique. "La connaissance humaine repose sur ce fondement que l'homme-cosmique par sa nature- est le centre de l'univers." (SC, 82) L'homme n'est pas une créature enfermée dans son individualité car un tel être ne pourrait se frayer un chemin vers la connaissance universelle. Or, pour Berdiaeff, cette possibilité ne fait aucun doute. Non seulement l'homme peut arriver à atteindre l'universel mais la voie anthropologique est la seule qui y conduise. Cette certitude, qui suppose une conscience exclusive de soi, implique l'affirmation de la grandeur de l'homme. La connaissance universelle sera admise ou niée, selon que l'homme accepte ou refuse

ce qui, en lui, est "auto-conscience".

"L'auto-conscience pour l'homme, n'est pas un des éléments de la connaissance philosophique du monde; elle est un absolu a priori, elle précède tout autre donné de la connaissance universelle, celle-ci n'étant rendue possible que par cet auto-conscience". (SC, 81-82)

L'auto-conscience ne peut être parfaitement décrite ni définie car, pour le faire, il faudrait se servir d'images, de notions, de concepts. Or, l'auto-conscience est la conscience qu'a le sujet de lui-même sans l'intervention d'objets. La conscience est comme un miroir. Nous pouvons, en effet, décrire ce dernier par les images qui, pour ainsi dire, le recouvrent, mais la vraie nature du miroir demeure à jamais cachée, ce miroir étant toujours recouvert par la couleur, par les choses qui s'y réfléchissent. Ainsi en est-il pour la conscience de soi. Elle ne peut être ni décrite, ni déduite puisque, paradoxalement, elle est une expérience réelle mais dans cette expérience, il n'y a aucune relation de type sujet-objet. Il n'est pas nécessaire de déduire le "je suis" du "je pense".⁹

"De tous les égarements de l'esprit humain, (...), ce qui m'a toujours paru le plus étrange, c'est la façon dont l'homme est parvenu à douter de sa propre existence, qui est la seule chose qui soit dans son expérience immédiate; et, d'autre part, de le voir arriver à cette idée de se regarder lui-même comme par une nature extérieure à lui, nature qu'il ne connaît que de seconde main et à travers des intermédiaires".¹⁰

La possibilité pour l'homme d'accéder à la connaissance universelle implique donc qu'il soit "centre du monde", qu'il soit lui-même un petit univers, un microcosme. En tant que tel, l'homme, par sa nature intime, n'est pas qu'un simple fragment de l'Univers, mais reflète au contraire tout le réel. Cette richesse peut demeurer sous le seuil de la conscience mais à la faveur d'un développement spirituel le niveau de la conscience

peut s'élever. Ainsi, l'homme s'ouvre aux mystères de sa nature profonde, révélatrice des grandes époques historiques. C'est, en effet, "à la faveur de ce développement spirituel que nous sont révélées toutes les grandes époques historiques, (...)." (SH, 28)

Plotin disait que s'il n'y avait pas un principe lumineux dans l'oeil, ce dernier ne pourrait percevoir la lumière. Ainsi, l'univers ne pourrait pénétrer l'homme et être assimilé par lui s'il n'y avait pas en lui la substance du monde, en force et en qualité. "L'homme a la force de pénétrer le monde, parce qu'il est lui-même un monde. (...) La philosophie, explique Berdiaeff, est précisément cette connaissance intérieure du monde à travers l'homme (...)." (SC, 84) Mais la conscience exclusive qu'a l'homme de lui-même, l'affirmation de sa grandeur s'accompagne d'une prise de conscience de sa petitesse. Plus l'homme prend conscience de sa "nature" supérieure, plus il prend aussi conscience de son affaiblissement et du chemin qu'il lui reste à parcourir pour se réaliser.

"L'homme est placé au carrefour de deux mondes; c'est ce qu'atteste cette dualité de la conscience qui l'a accompagné tout au long de son histoire. (...) Il se sait l'image et la ressemblance de Dieu en même temps qu'une goutte dans la mer de la nécessité naturelle. On est également fondé à parler pour l'homme de son origine divine et de son humble origine organique. Les philosophes défendent avec un égal bonheur d'argumentation la thèse de la liberté première de l'homme et celle du déterminisme complet, faisant de l'homme un chaînon dans le cercle de la nécessité naturelle." (SC, 84-85)

"Cette conscience supérieure de soi qu'a l'homme est inexplicable par le monde naturel et reste un mystère pour ce monde" (SC, 86). Une philosophie imprégnée de cette vérité "n'est possible que si elle est sciemment "orientée" vers le fait de la révélation religieuse de l'homme" (SC, 87). Elle est une philosophie religieuse. Cette dernière amène l'homme à dépasser

les limitations de sa raison individuelle, contrairement à la philosophie critique qui va jusqu'à douter de l'être et, finalement, de l'homme lui-même.

Selon Berdiaeff, "l'homme porte en lui une double ressemblance, -la forme et la ressemblance de l'univers, et la forme et la ressemblance de Dieu" (SC, 406) et "seule la christologie de l'homme, face inversée de l'anthropologie du Christ, peut découvrir dans l'homme l'image véritable et la ressemblance du Dieu Créant (SC, 112)". La gnoséologie berdiaevienne assume l'anthropologie chrétienne mais "la philosophie anthropologique apporte cette révélation religieuse comme une libre intuition d'elle-même, et non comme un dogme" (SC, 87). Il n'est pas question d'arbitraire, car il s'agit de la connaissance d'une réalité qui ne peut être saisie qu'en Esprit et en Vérité. Il n'est pas question d'oublier la loi mais de passer de la "Loi ancienne" à la "Loi nouvelle". Il n'est pas question d'individualisme car "la tragédie, la crise, le destin de la personne doivent être vécus en tant que tragédie, crise et destin mondiaux: là est la vérité" (SC, 33).

En définitive, tout le problème se ramène au fait que l'homme contemporain est prisonnier du dualisme sujet-objet. Il se pique d'objectivité, mais sous le poids de la critique rationnelle qui refuse à l'être humain toute conscience transcendante, il sombre dans un scepticisme stérile ou un relativisme à la mode. Il lui arrive, aussi, de réagir contre cette attitude en confessant un subjectivisme qui le fait aisément tomber dans l'arbitraire. Pourtant le "sujet-connaissant" n'est pas l'être, il n'est qu'une invention de l'intellect relative à l'objet connu. L'être n'est pas non plus dans l'objet. La connaissance objective qui place l'homme devant de froides hypothèses désincarnées, ne saurait être, en philosophie, synonyme de vérité. L'être dont il s'agit ici, n'est rien d'autre que

l'homme concret, la personnalité concrète.

On sait déjà que l'être ne peut être déduit, car toute déduction procède de lui et non le contraire, ni défini, ainsi que le montre l'exemple du miroir. Cependant, en s'efforçant d'assumer sa condition avec ses contradictions, ses enthousiasmes et ses dépressions, ses inquiétudes, ses souffrances et ses moments privilégiés, il est possible à l'homme de saisir spirituellement l'être. Le grand problème de notre époque vient du fait que, ayant voulu rationaliser ce qui est issu de la vie, elle n'a réussi qu'à l'étouffer. Les statistiques ont remplacé les cris et les grimaces de la souffrance. Quotidiennement répétée, la destruction de milliers d'hommes accentue la banalité du mal, émousse la sensibilité, et ne fait plus qu'articuler, dans une sinistre indifférence, une information abstraite dont se nourrissent les "nouvelles" véhiculées par la presse écrite ou parlée. Notre époque porte un germe de mort. On peut, par exemple, se demander ce qui adviendra des pays impérialistes lorsque la majorité des hommes, acquis aux valeurs occidentales, rêveront un jour de "renverser la crêpe"?

Le maquillage du tragique de l'existence par les fards de l'ambition vaniteuse, de l'activisme aveugle, et du rationalisme lénifiant ne nous sauvera ni du tragique de ce monde ni de la mort. Tous, nous mourrons. Mais le Sens de la vie peut se révéler, en Esprit et en Vérité, à l'être concret. L'homme peut accéder à des états d'être qui, surmontant la vieille opposition subjectif-objectif, le font communier, à des degrés divers, à l'Eternelle vérité. La lutte de l'homme spirituel pour la vérité peut sembler peu efficace aux "esprits lourds"¹¹ qui, privés du sens prophétique, cherchent l'équilibre dans le mensonge ou la victoire par la force. Le problème est que cette lutte se situe sur un autre plan. Elle ne veut ni maintenir le

statu quo ni prôner quelque idéologie. Elle est orientée vers l'Infini.

Berdiaeff aurait certainement partagé cette conviction de Jung:

"Pour l'homme la question décisive est celle-ci: te réfères-tu ou non à l'infini? Tel est le critère de sa vie. C'est uniquement si je sais que l'illimité est l'essentiel que je n'attache pas mon intérêt à des futilités et à des choses qui n'ont pas une importance décisive." ¹²

Le problème gnoséologique ne se réduit donc pas, chez Berdiaeff, à un problème intellectuel. Il est indissociable de "la lutte pour la Vérité".

CHAPITRE III

"LA LUTTE POUR LA VERITE"

"Nous vivons à une époque où l'on n'aime pas la vérité et on ne la cherche pas." (RERC, 7)

La confusion règne partout. Les scandales éclatent de toutes parts. L'abcès du mensonge sur lequel le modernisme est fondé a abouti. La fureur des deux premières guerres mondiales a révélé le mensonge de l'"humanisme"¹ et voilà qu'une prise de conscience brutale de la corruption rappelle au monde moderne la précarité de toutes les civilisations, aussi fastueuses soient-elles. Notre époque est témoin d'une situation d'injustice telle, notamment au plan international, qu'il n'est plus possible de succomber au délire "techniciste" qui, hier encore, nourrissait l'illusion du progrès. En effet, comment expliquer la famine qui règne dans le monde en considérant l'ampleur des possibilités techniques apparemment inégalé jusqu'à ce jour? Le Malthusianisme pratiqué dans les pays fortement industrialisés et les formidables fluctuations de prix entretenues par le "jeu" du capitalisme international, rendant caducs les efforts de la "révolution verte", illustrent bien l'ampleur du problème. "Les profits de la faim"² endorment la compassion des hommes envers leurs frères affamés. La liberté individuelle est-elle proclamée, voilà que se vérifie la prédiction du Grand Inquisiteur: jamais, étant libres, les hommes ne sauront répartir le pain entre eux.

L'égalité sociale est-elle proclamée, voilà qu'il faut endoctriner, censurer, emprisonner, exiler, assassiner afin que chacun devienne un élément docile et anonyme du troupeau bêlant.

Le règne de l'utopie moderniste, fille d'un angélisme consommé, touche à sa fin. Contrariant tout ce que l'histoire a pu laisser en guise d'avertissements, une logique primitive a réussi à faire croire en l'impossibilité d'une guerre nucléaire mondiale. Méconnaissant les forces irrationnelles qui régissent l'histoire, l'homme en est devenu le jouet docile et inquiétant. Son vrai visage a été faussé: on a voulu en faire un être naturellement bon, doté d'une raison qui le porte vers le vrai et le bien; on a voulu en faire un ange et voilà que sa face bestiale s'est révélée. Si bien que de nos jours, succombant à l'excès contraire, celui qui ose encore défendre son image au nom de quelque idéal ou de quelque principe que ce soit, est soupçonné de naïveté. L'image de l'homme est tellement salie qu'on s'accorde pour qualifier de "normales" les petitessees et les mesquineries dont nous sommes victimes. Il semble désormais impossible de défendre la grandeur et la noblesse de l'homme. Après tout, comment un être si vil pourrait-il arriver à connaître la Vérité?... Mais cette affectation à prôner un relativisme absolu ou un scepticisme intégral, laisse bientôt place à une étonnante agressivité pour la défense de quelque vérité de second ordre. Car "la vérité est le plus souvent remplacée par l'intérêt et l'utilité, par la volonté de puissance" (RERC, ?).

"La désaffection envers la vérité s'exprime non seulement dans une attitude nihiliste ou sceptique à son égard, mais aussi dans la substitution à la vérité de l'une ou l'autre croyance, de l'un ou l'autre enseignement dogmatique, au nom desquels on admet le mensonge et on le considère non comme un mal, mais comme un bien." (RERC, ?)

La "vérité"³ est devenue relative au but que l'on veut atteindre. On ne subordonne plus les objectifs et les moyens aux valeurs, mais le contraire. Ainsi, les marxistes s'accommodent de la vérité en la soumettant aux vérités utiles à la lutte prolétarienne comme jadis, l'Eglise, à la propagation de la foi. En politique, il n'est pas question de vérité ou de mensonge mais de "libéralisme" et de "conservatisme", de droite ou de gauche, dans la mesure où ces mots revêtent encore une signification.

"Du reste, la place occupée de nos jours par le gnoséologisme, le méthodologisme et le pragmatisme est tout à fait caractéristique de notre époque. L'idée même de philosophie "scientifique" est née de la volonté de puissance, du désir d'acquérir une méthode susceptible d'accroître le pouvoir humain. C'est le principe de spécialisation qui domine dans [notre] civilisation car elle ignore la totalité spirituelle de la culture⁴.
(SH, 197)

Pourtant, "le chaos dans lequel se trouve plongé à l'heure actuelle le monde et avec lui la pensée, devrait nous amener à reconnaître le lien indissoluble entre la vérité et l'existence du Logos, du Sens" (RERC, 10). Sans l'affirmation d'un Sens à l'histoire, il faut insister sur ce point, l'élaboration d'une philosophie de l'histoire est impossible. Non seulement la philosophie religieuse de Berdiaeff admet la libre recherche de la Vérité, mais elle affirme a priori son existence, s'opposant ainsi à la tendance générale de notre époque qui, comme au temps des Sophistes, se caractérise par son relativisme déluré. Cette affirmation n'est pas une invention. Elle tire sa sève d'une expérience millénaire vécue tantôt par des communautés humaines entières -comme le peuple Juif-, tantôt par de grandes personnalités spirituelles, notamment les prophètes et les mystiques.

Mais qu'est-ce après tout que la Vérité? Elle "n'est pas la corré-

lation chez le connaissant avec une réalité objective donnée. Personne n'a jamais expliqué comment la réalité de l'être peut se transformer en idéalité de la connaissance" (RERC, 10). Elle "n'est pas non plus la corrélation de la raison avec elle-même et avec ses lois universelles. [Car] la Vérité, à laquelle doivent être ramenées toutes les vérités particulières, n'est pas du ressort de la raison abstraite, mais du ressort de l'esprit" (RERC, 12). On aura beau se demander pendant mille ans comment est rendue possible la connaissance d'une table, jamais cette interrogation, à moins d'être surmontée, ne débouchera sur le problème de la Vérité. Le faire à des fins pédagogiques -en prétendant qu'il faut commencer par le début, mais sans jamais en sortir- ne favorise rien d'autre qu'un rétrécissement de la conscience chez celui qui, ayant perdu tout "esprit de finesse" à cet exercice, oublie le caractère mondain et banal d'une telle connaissance.

"La Vérité n'est pas le fait de demeurer dans le domaine de la pensée fermée, dans le cercle sans issue de la conscience; elle est l'ouverture et l'épanouissement. Le sommet de la connaissance n'est pas l'issue par l'objectivation, mais l'issue par le transcendement". (RERC, 12)

Il faut avoir le courage de surmonter le grégarisme dans la connaissance car "la conscience moyenne normale est adaptée à l'état du monde objectivé" (RERC, 12). Il faut aussi dompter cette volonté individualiste qui cherche à flatter son prochain pour obtenir des succès faciles. L'individualisme ne se surmonte pas en s'adaptant à "ce monde", -se fermant ainsi à la vie spirituelle, mais en accédant à la conscience transcendante pour laquelle la Vérité n'est pas objective mais trans-subjective. En effet, "la connaissance dépend de la communion spirituelle des hommes. Pour la communion spirituelle de degré élevé se révèle une vérité qui est le transcendement du monde objectif, ou plutôt objectivé" (RERC, 12).

C'est parce que notre époque refuse à l'homme la conscience transcendante, l'enfermant ainsi dans l'insurmontable dualisme de l'homme logique et de l'homme vivant, de l'homme objectif nécessairement relativiste et sceptique, et de l'homme subjectif habituellement prisonnier de l'arbitraire, que la connaissance de la Vérité est théoriquement impossible. Dieu est devenu une notion et, qui plus est, une notion servant à justifier l'injustice. D'un Dieu vivant, il est devenu un Dieu abstrait, -celui de la théologie positive-, un "opium du peuple" qu'il fallait rejeter. D'être créé à l'image de Dieu, l'homme est devenu la "maladie" d'un grand singe. Un être que l'on peut tuer, à l'instar de l'animal, si la raison l'exige. Incidemment, il est remarquable de voir à quel point l'idée de la contraception, de l'avortement ou de l'euthanasie répugne de moins en moins à la conscience bienveillante des nantis envers leurs frères affamés. Au fond, le problème réside dans le fait que notre époque, ayant voulu escamoter le tragique de l'existence, a perdu de vue la double "nature" de l'homme. En effet, si l'homme est indiscutablement un animal biologique et social, il est aussi un être spirituel; il appartient à deux mondes. Le fait même de parler de "chute", présuppose une réalité supérieure. Mais, chez Berdiaeff, l'expérience d'une vie spirituelle vient renforcer l'enseignement de la tradition chrétienne.

"Nous sommes obligés de reconnaître qu'il existe une certaine vie authentique, par distinction de celle qui est illusoire et déchue. La vie s'élève non pas en raison de son accroissement quantitatif, mais bien en raison de son essor vers ce qui lui est supérieur, vers la supra-vie. Nous sommes donc amenés à constater qu'il existe en plus d'une conception biologique, une conception spirituelle de la vie humaine, mais aussi la vie divine. La vie spirituelle présuppose toujours quelque chose d'autre, quelque chose de supérieur vers lequel elle se meut et s'élève."
(DDH, 37)

Ce quelque chose de supérieur n'est pas une abstraction mais une véritable Force, une Energie qui peut transfigurer l'être qui communie avec Elle. Au fond, c'est l'être tout entier, intégralement et concrètement, qui est convié à participer à la vie divine même.

"En fin de compte, au plus profond des choses, il s'avère que la Vérité, la vérité intégrale, c'est Dieu, que la vérité n'est pas la corrélation ou l'identité du sujet connaissant, portant un jugement, avec la réalité objective, avec l'être objectif, mais bien la pénétration dans la vie divine, qui se trouve au-delà du sujet et de l'objet." (RERC, 10)

C'est pourquoi la véritable philosophie de l'histoire, qui est axée sur l'accomplissement de la Vérité, sur la réalisation du Sens de l'Histoire, relève d'une philosophie de l'esprit.

"La véritable philosophie de l'histoire, libérée de l'objectivation, est messianique et prophétique, c'est-à-dire spirituelle. C'est dans la connaissance spirituelle, connaissance existentielle à partir des profondeurs, que se révèlent la Vérité et le Sens." (RERC, 19)

A la base d'une telle philosophie, il y a une expérience vécue de nature religieuse, pris en son sens étymologique de "religare", qui est, par excellence, une expérience spirituelle. Cette dernière n'amène pas l'homme à se réconcilier avec le monde, mais elle lui donne des signes vivants d'une existence plus authentique. Elle ne permet en aucun cas de justifier l'injustice de ce monde ni de voir une espèce d'harmonie zoologico-cannibale là où il n'y a que non-sens et cruauté. Elle aiguise, au contraire, la soif en un monde meilleur. Elle avive le désir d'une transfiguration de "ce monde" qui, dans la tradition chrétienne, sera non seulement le triomphe de la Vérité sur le mensonge, mais aussi sur les vérités partielles, sur les idéologies, qui mènent irrémédiablement à l'idolâtrie et à l'escla-

vage. Cette Connaissance ne peut être uniquement humaine, elle est divino-humaine:

"La connaissance spirituelle est une connaissance divino-humaine, une connaissance par l'intermédiaire non de la raison ou du sentiment, mais de l'Esprit intégral. La négation de la connaissance divino-humaine de la Vérité amène à substituer à la Vérité l'utilité, l'intérêt, la volonté de puissance."
(RERC, 24)

L'homme doit écarter bien des illusions et éprouver, souvent douloureusement, la vanité de ses ambitions avant de saisir la réalité de plans beaucoup plus "réels".

"Le plus important est de prendre conscience du fait que l'esprit n'est nullement une réalité pouvant être mise sur le même plan que les autres réalités, par exemple la réalité de la matière. L'esprit est une réalité dans un tout autre sens; il est liberté, et non pas être; il est transformation qualitative du monde donné, énergie créatrice transfigurant le monde. En outre, il faut dire qu'il n'y a pas d'esprit sans Dieu en tant que source première".
(RERC, 25-26)

Pour l'homme spirituel, ce monde est trop restreint dans sa réalité phénoménale. Pourtant, le regard tourné vers le ciel, il reste présent au monde car, pour lui, vivre et lutter pour l'avènement du Royaume de Dieu⁵, pour la victoire de la Vérité, devient une seule et même chose. Cette lutte valut à Berdiaeff autant la condamnation par le Saint-Synode que l'exil de sa patrie par un gouvernement soit-disant révolutionnaire.

Nous avons dit que Dieu est, pour ainsi dire, une Force, mais ce n'est pas dans le sens d'une force de la nature. Il faut se débarrasser de tout cosmomorphisme à ce sujet. "Il serait plus exact de dire que Dieu est le Sens et la Vérité du monde, (...)" (RERC, 33). A cette hauteur, la philo-

sophie de l'Histoire, dans la mesure où elle implique une quête du Sens, ne peut éviter la question religieuse. Tout au long de son oeuvre, Berdiaeff s'efforce de le montrer en dénonçant les explications superficielles axées sur le hasard et le jeu des déterminismes naturels qui fondent la plupart des conceptions de l'histoire. C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

CHAPITRE IV

UNE PHILOSOPHIE CHRETIENNE

1. L'expérience spirituelle.

L'auteur d'Esprit et Liberté, n'a jamais été un "religieux pratiquant" au sens banal du terme. Le jeune Ni¹ préférait "de beaucoup les forêts et les parcs aux églises"² et, pour tout dire, à la vie scolaire où il était incidemment une nullité en religion. Eugène Porret raconte, dans son beau livre sur Berdiaeff, qu'un jour ce dernier obtint "comme note 1 sur un maximum de 12 en religion", ce qui, de mémoire d'homme, n'avait jamais été vu dans l'école"³. "Pourtant, il n'était pas paresseux. Enfant précoce, il aimait se retirer dans sa chambre isolée du reste de l'appartement et se plonger dans la lecture de romans ou de drames"⁴. Il s'adonna aussi très tôt à l'étude d'oeuvres philosophiques. A l'âge de quatorze ans, il avait déjà lu La Critique de la Raison Pure et La Philosophie de l'Esprit. Ce sont ces lectures, notamment "La Légende du Grand Inquisiteur", qui influencèrent l'orientation chrétienne qu'il allait prendre: ""La Légende du Grand Inquisiteur", en particulier, m'avait beaucoup frappé dans ma jeunesse, à tel point que, lorsque pour la première fois je me suis tourné vers le Christ, c'est sous l'aspect qu'il revêt dans

la Légende qu'il m'est apparu" (ED, 7).

L'idée d'une philosophie chrétienne implique d'abord la reconnaissance de la vie spirituelle. C'est par la vie spirituelle qu'il est possible de surmonter le dédoublement qui engendre toujours des abstractions. Ce n'est pas le spiritualisme, la spiritualité abstraite qu'affirme Berdiaeff, mais la vie spirituelle concrète qui est, par excellence, vie historique.

"Dans la vie et dans l'expérience spirituelle m'est donnée l'unité intérieure de ma destinée, de la destinée du monde, de la destinée de Dieu. Dans l'expérience spirituelle ma destinée cesse d'être divisible et isolée et cela signifie que la vie spirituelle est au plus haut degré une vie concrète."
(EL, 41)

Les matériaux de cette philosophie sont constitués par la vie spirituelle même de l'humanité, telle qu'elle s'est déroulée dans l'histoire, ainsi que par la vie spirituelle du sujet qui entre en communion avec elle. Elle est une philosophie existentielle. L'existentialisme a laissé une image souvent caricaturale de ce qu'il peut être. Le fait d'avoir été à la mode y est sans doute pour beaucoup. Il est essentiel d'y distinguer deux courants, l'un religieux et l'autre athée, selon que l'on accepte ou refuse "l'existence de l'expérience spirituelle, conçue comme le fait primordial, qualitativement originel, précédant toute objectivation (VR, 12). La définition la plus significative de l'existentialisme est, selon Berdiaeff, "celle qui y voit une philosophie rejetant la connaissance objectivante" (VR, 11), et "la seule métaphysique qu'une philosophie existentialiste puisse admettre, c'est la symbolique de l'expérience spirituelle" (VR, 9). Le sujet qui veut saisir ce que peut être la vie spirituelle doit s'ouvrir à celle de l'humanité jusqu'à ce que se déverse en lui cette vie spirituelle unique qui éclaire le présent d'une lumière nouvelle. Voilà pourquoi une

philosophie qui reconnaît l'authenticité de la vie spirituelle renferme inévitablement en elle un élément traditionnel, suppose une communion avec la Tradition.

"La culture spirituelle authentique est l'oecuménisme spirituel. La biographie des saints et des génies, les créations des innovateurs religieux, des grands penseurs, des grands artistes, les monuments de la vie spirituelle de l'humanité, sont d'une importance infiniment plus grande que les déductions de la pensée abstraite. (...) Le sens profond de la tradition religieuse consiste à découvrir la vie spirituelle non dans la nature extérieure ou dans la pensée abstraite, mais dans l'oecuménisme spirituel." (EL, 43-44)

La vie religieuse implique d'abord la recherche d'un Sens, non pas d'une continuité aux événements, d'une évolution qui n'échappe jamais à la sphère de l'objectivation, mais d'une Vérité éternelle qui éclaire le "fini".

"A une profondeur ineffable de l'esprit, où la limite établie entre mon moi et le monde spirituel disparaît, se déroule un événement qui ébranle tout mon être et transforme la structure de ma conscience. Dans cet événement, qui est le phénomène originel de la vie religieuse, il y a rencontre de deux mouvements: celui qui de la vie divine vient à moi, et celui qui de moi va à la vie divine. (...) La révélation émane du monde divin, mais elle se dirige vers le monde humain et implique en lui un mouvement intérieur. Pour sa perception elle suppose une certaine maturité, une Soif et une Faim spirituelles chez l'homme qui, profondément déçu par le monde inférieur, se met à la recherche du monde supérieur." (EL, 121)

La réalité historique extérieure reflétant la vie spirituelle dans le temps, dans la divisibilité, il s'agit de saisir le Logos qui la traverse car "tout ce qui est extérieur n'est que le symbole de ce qui est intérieur" (EL, 42). La vie spirituelle implique une prise de conscience d'une multiplicité de plans du réel. La conscience symbolique est celle qui relie (reliigare) deux mondes, le divin et l'humain. Seule cette conscience permet d'échapper au naturalisme théologique et à l'"historicisme".

"Ce qui nous est dit dans l'Evangile s'est réellement accompli dans l'histoire, (...). Mais la réalité de ce qui s'accomplit dans l'histoire, (...), est la même ici que toute réalité du monde naturel, c'est-à-dire une réalité symbolique reflétant des événements du monde spirituel." (EL, 57)

L'histoire évangélique est une méta-histoire, "elle est mythologique au sens où l'est toute l'histoire universelle" (EL, 57). Une philosophie chrétienne ne peut se fonder sur des philosophèmes abstraits. Elle se fonde plutôt sur des mythologèmes tels que le théandrisme et la Trinité. Nous savons que pour Berdiaeff, le mythe exprime la réalité la plus profonde en histoire. Selon lui, et je partage cette foi, les mythologèmes chrétiens sont susceptibles "de résoudre les énigmes posées par la métaphysique de l'histoire" (SH, 47). En d'autres mots, il ne s'agit pas d'une philosophie rationaliste ou scientiste qui élève la prétention de juger de la Révélation, mais d'une philosophie qui, à la lumière de la Révélation, "par un esprit en communion avec cette dernière, et non fait d'une raison qui lui est étrangère" (VR, 5), tente de saisir la Vérité.

2. Le conflit entre les conceptions "spatiales" et statiques et les conceptions "temporelles" et dynamiques du monde. La nécessité et la liberté dans l'histoire.

Il n'est pas possible de pénétrer profondément la pensée de Berdiaeff, qui est une philosophie existentielle de l'histoire, et encore moins de l'exposer, sans être soi-même transporté par le dynamisme prophétique qui la traverse. C'est pourtant ce qu'a fait Jean Louis Segundo dans son étude très fouillée intitulée Berdiaeff, Une Réflexion Chrétienne Sur La Personne ⁵. Ce dernier l'aborde pour ainsi dire de l'extérieur, avec un "esprit de sys-

tème" typique de la mentalité scientifique et une subtilité toute ecclésiastique qui ne vise pas moins à entraîner sa ruine. Pour Segundo, la philosophie est un type de langage, une "forme", propice à l'élaboration de "systèmes de pensée". En d'autres mots, elle est, selon lui, une activité qui relève de la raison individuelle. Il va jusqu'à prétendre que "le prophétisme de Berdiaeff cherche dans la philosophie technique (...) un fondement"⁶. L'auteur de Vérité et Révélation n'a jamais prétendu à un tel fondement. Il a toujours dénoncé avec force ce type de philosophie que nous pourrions qualifier d'"académique". D'ailleurs Segundo amorce sa conclusion en parlant de la "révélation chrétienne objective"⁷ et de ce que le "christianisme est objectivement"⁸. De quoi amener Berdiaeff à se tourner dans la tombe. En fait, Segundo, comme toute la vieille garde philosophique est encore assujettie à la philosophie scolastique qui est elle-même héritière de la pensée aristotélicienne. Pourtant une philosophie chrétienne est possible:

"La conscience chrétienne n'est pas nécessairement assujettie à certaines formes de la pensée antique, qui engendrent la métaphysique naturaliste et la théologie. Et la philosophie de l'esprit peut être une philosophie chrétienne authentique"⁹.

Cette "vieille conception de la vérité, statique et objectivée (...) a suscité une réaction allant jusqu'à la négation de la vérité" (RERC, 10). Le monde, en effet, peut être considéré de deux points de vue selon qu'on en a une conception statique ou dynamique. A toutes les époques, mais sous des formes différentes, se retrouve ce conflit entre des conceptions surtout "spatiales" et statiques, et des conceptions surtout "temporelles" et dynamiques du monde. La pensée occidentale est héritière de ces deux tendances.

Contrairement à ce qu'affirmait la vieille science biblique, Berdiaeff

était persuadé que toutes les recherches de l'humanité depuis les temps immémoriaux avaient été traversées, à des degrés divers, de la lumière divine et avaient préparé l'avènement du christianisme. Selon lui, l'esprit, qu'il ne faut pas identifier au Saint-Esprit, à la Troisième Hypostase de la Trinité, embrasse toutes les aspirations de l'homme vers Dieu, toute la culture spirituelle de l'homme, car cette dernière est précisément la sphère où se relie le divin et l'humain. Cette relation s'accomplit selon deux mouvements, l'un ascendant et l'autre descendant, implicites à l'expérience religieuse.

"La grâce du Saint-Esprit, au sens théologique, est une modalité particulière de la vie spirituelle, son aspiration suprême. La révélation, la profondeur extrême de cette vie spirituelle, est la révélation du Saint-Esprit, et l'espoir en une vie spirituelle future, qui transfigurera le monde naturel, est l'espoir en une action plus efficace du Saint-Esprit. Mais la vie spirituelle se révèle par degrés et avec une diversité qualitative. En font partie toute la vie intellectuelle, morale, artistique de l'humanité, toute communion dans l'amour." (EL, 69)

Si toute culture, toute recherche de la vérité sont marqués du sceau de l'esprit, c'est toutefois en se référant aux mondes grec et judaïque que nous découvrons par excellence les deux principes, l'un anhistorique et l'autre historique, qui ont formé la conscience occidentale.

Les "Grecs n'avaient aucune notion du processus selon lequel les événements s'accomplissaient" (SH, 32). A cause de leur conception du monde qu'ils percevaient esthétiquement comme un cosmos achevé, ils étaient amenés à saisir les événements comme les éléments d'un mouvement circulaire, d'un éternel retour. C'est dans la nature que se révélait, pour eux, le divin. La révélation de la nature en tant qu'expression du divin est un stade de la révélation de Dieu. La révélation du Père et de la Loi, dans la tradition

judéo-chrétienne, y est intimement liée.

"La distinction traditionnelle établie entre les religions "révélées" et les religions "naturelles" n'est pas très profonde, elle reste exotérique. Car toutes les religions dans lesquelles nous discernons une lueur du divin sont révélées. (...) La distinction établie entre les religions de la nature et celles de l'esprit est cependant plus profonde et plus juste. (...) Dieu se révèle dans la nature et dans l'esprit, il se révèle à l'homme comme un être naturel et spirituel. Mais la révélation de la divinité dans la nature n'est que le reflet, la projection et l'objectivation d'un événement qui s'est accompli dans le monde spirituel, car la révélation, par son essence, est un événement de la vie spirituelle et la religion est une manifestation de l'esprit". (EL, 107-109)

Tout en objectivant l'expérience spirituelle, l'homme naturel cheminait en l'esprit. Ainsi, il eut une expérience du divin. Mais, dans la conscience païenne de l'humanité, la divinité se fractionne. Le monothéisme n'est pas le fruit d'une disposition de l'homme naturel. Ce dernier, pour ainsi dire, impose ses limites à l'esprit qui se révèle. Toujours actuelle, cette limitation s'est retrouvée non seulement dans le paganisme qui a d'ailleurs atteint des sommets remarquables, mais aussi dans la tradition judéo-chrétienne: "L'homme de l'Ancienne Alliance ne pouvait contempler Dieu. La lumière se diffusait par degrés, elle s'affaiblissait du fait que l'homme n'était pas préparé à la recevoir." (EL, 111) En effet, le Dieu de l'Ancienne Alliance, Jahweh, bien que Dieu unique, s'est d'abord manifesté comme "force" et non comme "vérité".

"La force est une catégorie naturelle, tandis que la vérité est une catégorie spirituelle. Ce n'est que dans le Fils, en Christ, que se révèle la nature intérieure du Père Céleste. Mais il personnifie, pour la pensée naturaliste, le maître, le souverain, et les traces de cette ancienne conception subsistent jusqu'à présent dans le christianisme lui-même." (EL, 110)

Au fond, le passage du naturel au spirituel -et le dépassement qu'il

exige- est le fondement des "deux tendances éternelles de l'esprit humain, qui vont vers la liberté ou vers la nécessité, vers la création ou vers le conformisme, vers l'art par la transgression des règles et des limites du monde, ou vers la science et l'acceptation et le respect de ces limites" (SC, 55). La conscience de l'histoire, qui implique un principe conservateur et un principe révolutionnaire sans lesquels il n'y aurait aucun dynamisme, est la première étape que doit franchir l'homme pour échapper au naturalisme qui est entièrement conservateur. La pensée naturaliste a connu une évolution, c'est-à-dire des modifications dans le temps, mais elle obéit toujours au même "pathos", elle est toujours conservatrice. Toujours elle fera passer la nécessité avant la liberté. C'est d'ailleurs à une méconnaissance de la liberté que Berdiaeff attribue l'incompréhension de l'histoire chez les Grecs.

"L'incompréhension des Grecs vis-à-vis de l'histoire tient, selon moi, à ce qu'ils ne connaissaient pas la liberté à proprement parler; leur philosophie, leur religion montrent avant tout une résignation devant le destin. De plus, la forme pour eux l'emportait toujours sur le fond, sur le contenu; (...)." (SH, 32)

La conscience judéo-chrétienne a reçu la révélation de la liberté du mal sans lequel l'histoire et ses contradictions ne seraient jamais apparues. Mais le développement de la conscience païenne se préparait aussi à la révélation chrétienne. Elle trouve son sommet dans la tradition platonicienne qui est plus favorable à la vie spirituelle que ne l'est celle de l'aristotélisme qui marque une régression par rapport à la première.

"La scolastique, (...), profite de la doctrine d'Aristote pour affirmer que l'homme et le monde appartiennent exclusivement à l'ordre naturel et sont opposés au surnaturel. Selon lui, ils sont créés par Dieu, mais ne sont pas enracinés en Dieu. (...) L'action de Dieu sur le monde s'opère par la voie de la grâce, par des voies officielles établies

par l'Eglise. Dieu est conçu comme acte pur, (...). La puissance est une imperfection de l'être créé, (...)." (EL, 72)

Pour le platonisme, au contraire, "tout le terrestre n'est que le symbole du spirituel, du monde céleste" (EL, 72). C'est la tradition néo-platonicienne qui, fondant la conception symbolique du monde, a permis à la patristique orientale de reconnaître la nature à la fois terrestre et céleste de l'homme, découvrant ainsi la source de la vie spirituelle.

L'émancipation face au naturalisme et au rationalisme, -ces derniers obéissant au même "pathos", au même principe conservateur, et exigeant une même soumission à la nécessité-, passe, avons-nous dit, par la conscience de l'histoire. Grâce à la tradition judéo-chrétienne, la pensée occidentale a pu se dégager de l'emprise du paganisme. En effet, à l'ancien Israël, nous devons la prise de conscience de l'accomplissement historique.

"Je pense d'ailleurs que la principale mission de ce peuple consistait justement à introduire cette notion dans l'évolution de l'esprit humain pour dégager celui-ci de l'influence grecque. Pour l'ancien Israël en effet le processus historique était toujours associé à l'idée de messianisme, car les Juifs, à l'opposé des Grecs, étaient sans cesse tournée vers l'avenir, dans l'attente passionnée d'un grand événement qui devait décider des destinées d'Israël". (SH, 33)

L'histoire des religions enseigne que d'autres peuples, comme les Perses, avaient aussi conscience de l'accomplissement historique. L'ancienne doctrine des séminaires tendant à prouver que Dieu ne s'était révélé dans le monde pré-chrétien qu'au peuple israélite, ne peut plus être soutenue. L'originalité absolue du christianisme et son exclusivité ne sont pas plus défendables. Mais la théorie voulant qu'il soit le seul résultat d'un ensemble de circonstances historiques vient en contradiction non seulement

avec la foi chrétienne mais avec l'idée même de Révélation. Pour l'auteur d'Esprit et Liberté, la clef de ce problème réside en ce que la révélation chrétienne étant universelle, "tout ce qui lui est analogue dans les autres religions n'est qu'une partie [d'elle-même]" (EL, 107).

"Qu'importe si dans le christianisme, envisagé dans ce qu'il a de différent, il n'y a rien d'original, en dehors de la venue du Christ et de sa personnalité! Dans cette particularité originale se réalise précisément l'espérance de toutes les religions. Les révélations antérieures n'étaient qu'une anticipation, un pressentiment de la révélation chrétienne. (EL, 107-108)

C'est en effet dans un point du monde précis que "s'entrouvit la vie secrète, ésotérique de la Trinité divine: elle apparut dans le Fils, comme Amour infini, comme drame de l'amour et de la liberté" (EL, 111). Mais, encore une fois, la révélation devait subir les limitations de la conscience humaine. Car elle "n'est pas un fait en provenance de l'extérieur qui s'abattrait sur un homme réduit à la passivité complète. Si c'était le cas, il faudrait concevoir un être humain pareil à un caillou, ou à un morceau de bois" (VR, 47). Il faut insister sur le point suivant: seule la conscience symbolique qui voit dans la révélation un événement intérieur et spirituel mais se manifestant dans l'histoire, peut nous émanciper du naturalisme et de l'historicisme naïfs tout en ne nous cantonnant pas dans un scepticisme ou quelque mythe moderne amnésique.

C'est le platonisme qui met le plus en évidence la vie spirituelle en tant qu'activité de l'homme, c'est-à-dire la vie spirituelle en tant qu'immanence. Mais l'immanence et la transcendance ne sont pas irréductibles. Ils se rencontrent en l'être humain qui, en Christ, participe à la fois de l'histoire terrestre et de l'histoire céleste. La révélation émane du monde divin mais elle implique chez l'homme un mouvement intérieur, une révolution

de sa conscience. Sans la tension spirituelle et la recherche, l'homme ne pourrait saisir la profondeur ni le sens de la Parole. C'est effectivement en acceptant cette exigence de Dieu, qui attend de l'homme une réponse créatrice, que le dualisme immanence-transcendance sera surmonté. Cette opposition issue de la raison abstraite a entraîné un conflit fatal entre l'idée de "Sagesse" et celle de "Vérité". Opposition toute formelle, issue d'une mentalité statique, à l'origine de la tragi-comédie qui frappe actuellement la philosophie académique.

Le mot "philosophie" ainsi que son histoire étant d'origine grecque, toutes nos tentatives de le définir nous ont toujours ramené à la philosophie grecque et inévitablement à son opposition historique avec le christianisme. Cette problématique entraîne, comme nous venons de le dire, une étrange opposition entre la Sagesse et la Vérité. Pourtant, si la philosophie est une recherche de la Sagesse, cette sagesse ne peut être fondée sur rien d'autre que la Vérité. Ne faudrait-il pas être "fou" pour vouloir acquérir une sagesse fondée sur le mensonge? L'idée de philosophie ne saurait se réduire à la seule philosophie du Grec moyen au temps de St-Paul. Si le langage de la Croix est une folie pour la sagesse grecque, il est tout de même une Sagesse et une sagesse supérieure qui exige une élévation de l'esprit vers une réalité plus authentique, vers Dieu. Au nom de quoi la philosophie devrait-elle être uniquement une recherche de la "sagesse de ce monde"? N'est-ce pas la vérité seule qu'il faut chercher? En fait, cette dichotomie faisait l'affaire des institutions, autant du côté de la religion que du scientisme.

C'est parce "que la religion s'objective dans une structure sociale" (CME, 11), parce qu'elle se pénètre de l'esprit du Grand Inquisiteur qu'elle

tient à contrôler un certain champ de connaissance. La hiérarchie cléricale a toujours veillé à ce que la révélation soit abordée "objectivement" pour être ensuite distribuée, bien digérée, à une masse qui puisse l'accueillir sans trop d'efforts. Encore une fois, cette soi-disante objectivité est toute formelle et correspond en réalité au niveau de conscience atteint par les théologiens d'une époque donnée. Paradoxalement, plus l'homme a une foi vivante, plus sa relation avec Dieu devient intense, plus il dérange l'autorité religieuse. "Ce heurt manifeste l'éternel conflit entre la foi, en tant que phénomène premier, en tant que relation avec Dieu, et la foi en tant que phénomène second, s'objectivant dans la société, en tant que relation avec la collectivité religieuse." (CME, 19)

Liée à l'expérience spirituelle, la conscience symbolique permet de surmonter l'objectivation physico-historique de la révélation. Cette dernière s'accomplit selon un processus divino-humain. Elle vient de Dieu mais elle est filtrée par la capacité réceptive de l'homme. Mais, à chaque nouvelle époque de révélation, une lumière nouvelle atteint l'homme et élargit sa conscience.

"La révélation est une transformation de la conscience, une modification de sa structure, une formation de nouveaux organes orientés vers un autre monde, elle est une catastrophe de la conscience. (...) La conscience s'élève au supra-conscient, elle s'élargit et s'approfondit indéfiniment." (EL, 115)

L'homme spirituel est orienté vers un monde nouveau qui favorise en lui l'élaboration de nouveaux organes de conscience. Non pas qu'il devienne nécessairement meilleur, mais il acquiert un degré de conscience plus complexe et plus exigeant. Seule une conscience dynamique peut percevoir ce processus. Mais les institutions craignent le dynamisme. La plupart des

écoles philosophiques perçoivent statiquement la conscience. Et ce n'est pas par hasard que la philosophie finit par être "d'abord et avant tout une réalité institutionnelle"¹⁰ aux yeux de la société.

La révélation est un feu qui vient embraser la conscience de l'homme, lui permettant ainsi d'échapper à la quotidienneté qui façonne la conscience moyenne incapable d'entrevoir d'autres mondes. Elle permet une victoire sur la peur et les sentiments de culpabilité qui déterminent le statisme et l'inertie chez l'homme. Nous disions plus haut que la Sagesse ne peut être fondée que sur la Vérité. Maintenant, il faut aussi dire que la Vérité révélée est toujours une folie pour la sagesse d'une époque donnée. La Sagesse de la philosophie chrétienne est une folie pour la "sagesse de ce monde". Ce n'est qu'en identifiant la philosophie à une mode dite philosophique qu'elle s'oppose radicalement à la religion, mais pas en tant que quête de la Vérité par l'homme ouvert à la vie spirituelle.

""La sagesse de ce monde" est liée à la conscience moyenne orientée vers le monde des choses visibles. Cette conscience se refond dans le feu de l'expérience spirituelle que nous nommons foi, et l'homme passe nécessairement par la folie".
(EL, 124)

La révélation dépasse toujours le degré de conscience atteint par une époque, mais elle ne peut en faire abstraction. D'une part elle éveille les consciences, mais elle doit elle-même s'adapter à leur structure. "La lumière de la révélation ne se répand que proportionnellement à la capacité de la conscience, au degré de réceptivité de l'homme naturel (...)" (EL, 129) Mais "dans les degrés de la révélation, non seulement l'homme mais le monde se modifie, de nouvelles époques apparaissent dans la vie originelle, dans la vie universelle de l'esprit" (EL, 130).

L'histoire des religions a montré combien étaient liées intimement la vie du peuple israélite et la révélation de l'Ancienne Alliance. Et même à l'intérieur de celle-ci, il y a des stades. La révélation de Dieu aux hébreux fut d'abord polythéiste comme chez tous les peuples païens. Ce n'est qu'à la suite d'un développement spirituel plus tardif que le monothéisme se révéla. Et même la révélation du Dieu unique connut des époques différentes. De Moïse aux prophètes, du Dieu national-juif au Dieu universel ... Quelle profonde crise spirituelle dut s'accomplir chez les prophètes pour surmonter la religion nationale et raciale! Nous découvrons, par l'étude et l'approfondissement de la Tradition, les luttes de l'esprit qu'ont exigé cet élargissement de l'expérience spirituelle. "La révélation suppose nécessairement des processus de développement dans le monde, elle implique un mouvement dynamique de la conscience" (EL, 130). Ce mouvement qui se retrouve autant dans le monde païen que dans l'ancien Israël, est aussi perceptible dans "le christianisme lui-même, qui a des degrés de révélation, des âges, des époques; (...)" (EL, 131).

"Il existe des âges du christianisme, non seulement dans la vie des individus, mais aussi dans l'histoire universelle. (...) La vérité chrétienne se révèle dans un processus dynamique et créateur, et ce processus est encore inachevé dans le monde, il ne peut s'accomplir avant la fin des temps. La révélation de la vérité chrétienne dans l'humanité suppose une éternelle dynamique de la conscience, une éternelle tension créatrice de l'esprit." (EL, 131)

C'est à l'intérieur de ce processus qu'apparaît la possibilité d'une philosophie chrétienne. Cette dernière, en effet, ne pouvait arriver qu'à l'époque de la révélation de l'Esprit, où les oppositions irréductibles entre la Sagesse et la Vérité, l'immanent et le transcendant, la Révélation et la recherche spirituelle de l'homme, devaient être surmontées. C'est le

christianisme en tant que religion de la Trinité qui permet cette rencontre de l'Homme et de Dieu. Mais la révélation de la Nouvelle Alliance est encore opprimée par des formes de conscience païenne.

"Le christianisme passe, en quelque sorte, dans son développement, par une phase où prédomine la loi, par un judéo-paganisme. (...) Le dynamisme créateur de la conscience provoque de l'effroi et on lui oppose des limites." (EL, 132)

3. La philosophie des temps nouveaux.

La philosophie académique, c'est-à-dire la vieille philosophie des manuels, est figée, stratifiée, et pour tout dire, elle est morte. Elle est irrémédiablement tournée vers le passé et soumise à des principes périmés. Ajoutons immédiatement qu'elle est de beaucoup préférable à ces tendances obscurantistes ou plus précisément au laisser-aller chronique que seule une nouvelle sophistication du gadget pédagogique peut encore défendre. Nonobstant ce charlatanisme, on peut dire que la philosophie scolaire tend encore vers une nouvelle forme de scientisme. Notre époque, n'ayant pas encore fait la distinction entre la liberté et l'arbitraire¹¹, est encore fermée à la philosophie libre de l'Esprit. Nous vivons une époque où la civilisation étouffe la culture, où l'intérêt idéologique remplace la soif authentique de la vérité. Bien sûr, on accorde une grande importance à l'analyse et à la critique des idéologies. Mais ceux qui s'y adonnent doivent au départ adopter une attitude qui relève de l'idéologie. D'abord une fermeture à la Tradition qui véhicule dans des langages diversifiés l'accumulation millénaire des grandeurs et des échecs de l'humanité, comme si on pouvait tout recommencer à neuf sans s'appauvrir terriblement. Un prométhéisme, ou un "humanisme",

qui, faisant de la raison l'instrument absolu, empêche l'homme d'échapper à ses limites. Enfin, après avoir vécu une sorte "d'enchantement tranquille pour les ambiguïtés théoriques et l'éclectisme doctrinal et terminologique dont se nourrissaient jusqu'ici les débats sur l'idéologie, (...) l'analyse de l'idéologie, si elle doit être ne peut plus, stricto sensu, qu'être marxiste (...)"¹². Or, le marxisme est une idéologie¹³ tout autant que le libéralisme économique. En d'autres termes, la critique des idéologies, pour ne pas tomber dans l'abstraction deviendra l'instrument d'une idéologie. On prétend lutter contre toutes les formes d'absolutisation, mais au fond toute cette activité est issue d'absolus inavoués ou inaperçus. De toute façon, quelles que soient les bonnes intentions de ces critiques, le seul fait de ramener la philosophie à une méthode pseudo-scientifique est, au départ, un mensonge puisqu'il implique un rejet a priori de la dimension spirituelle de l'homme.

L'affirmation de la dimension spirituelle de l'homme ne saurait être taxée d'idéologie car elle suppose le refus de la connaissance objectivante. Or, seul ce type de connaissance, en se prolongeant dans des techniques, peut déboucher sur une manipulation de l'homme. C'est toujours une abstraction et non l'homme concret que l'on examine à la loupe. La philosophie de l'Esprit est tout à fait anti-idéologique car elle refuse, au départ, toute rationalisation de l'homme intégral. Nous avons déjà dénoncé la métaphysique classique en tant que rationalisme. C'est bien ce rationalisme qu'il faut dénoncer et non la spiritualité. Une religion de liberté et d'amour ne saurait ressembler à une institution quasi politique. Marx, dans La Question Juive, disait, au sujet du christianisme, qu'il faut juger l'arbre à ses fruits. Mais il faut voir si les fruits que l'on examine pro-

viennent bien de l'arbre que l'on pense.

Les sciences humaines sont la source la plus prolifique des idéologies. Mais l'expérience spirituelle est une ouverture au transcendant qui s'accompagne d'un processus immanent à l'homme. Elle est une Connaissance qui implique un rejet de la connaissance objectivante. Socrate était le plus sage des hommes parce qu'il savait qu'il ne savait rien. Il ne savait rien de ce que les Sophistes, ces spécialistes en sciences humaines de l'Antiquité, prétendaient savoir. Sa connaissance était trop profonde pour être dupe de leurs vaines prétentions. Mais cette ignorance suppose toute une démarche purificatrice et une vision supérieure de la réalité humaine. Cette "vision supérieure" est Connaissance au sens fort du terme, c'est-à-dire une con-naissance. Seule cette dernière, qui n'est ni un savoir, ni une connaissance parmi d'autres, mais une saisie intuitive du Sens de l'existence, permet de rejeter en vérité toutes les formes d'absolutisation. C'est le thème éternel de la lutte contre les idoles. N'admettre que la connaissance scientifique pour la résolution du problème de l'homme et de son destin, c'est ou bien retourner à une métaphysique classique servie à la moderne, ou bien enfermer l'homme dans un nouveau scepticisme. Ce scepticisme, s'il accule les esprits tourmentés au suicide, il donne toutefois bonne conscience aux adeptes du "tout est permis". C'est ce "tout est permis" qui mène au véritable arbitraire, c'est-à-dire à l'arbitraire dans l'acte, à l'indifférence au bien et au mal, et non seulement à un soi-disant arbitraire logique.

Le scientisme, comme naguère le cléricalisme, fonde ses réalisations et ses espoirs sur l'obéissance. Cet idéal de l'obéissance, qui fait figure de logique¹⁴, entraîne le dédoublement de la pensée dont nous avons déjà

parlé.

"Le dédoublement de la pensée et l'indifférence au bien et au mal, s'opposent délibérément à l'affranchissement viril de l'esprit et au mouvement créateur, à tout ce qui exige de l'homme la décision de rompre avec les couches mensongères et illusives de la culture, avec ses servitudes subtiles au "monde". (SC, 33)

L'activité la plus importante, -et la plus stérile-, du philosophe professionnel semble être de montrer la caducité de l'entreprise philosophique. Bien sûr, il sait aussi en montrer l'importance, bien que relative, dans l'ensemble des "sciences", et vanter ses techniques les plus récentes. Comme la police, la philosophie se modernise. Ses méthodes de critique étant de plus en plus subtiles, on vous montre, par exemple à l'aide du détestable Mein Kampf, tous les avantages d'un langage "opérationnel". C'est le scientisme contre le mensonge! Pourtant, tout comme le marxisme, l'"hitlérisme" se prétendait scientifique. Ceux qui ont construit les engins de guerre dernier modèle et les fours crématoires d'efficacité supérieure étaient aussi des scientifiques. La prétention à la connaissance scientifique pour ce qui est de l'homme et de la morale est toujours dangereuse. Elle mène directement à la politique étroite de la ruche. Il importe de stigmatiser une nouvelle sophistique qui veut appliquer à l'étude de l'homme (en tant que personne¹⁵) les méthodes utilisées avec succès en science de la nature. Seule une philosophie libre de la création, nous pourrions dire une philosophie de l'esprit, permet de surmonter cet idéal de l'obéissance qui mène directement au monde de l'insecte. Ce dernier, aussi fascinant soit-il, ne saurait servir de modèle à l'humanité. Du point de vue de son adaptation à la nature, l'homme est plus dépourvu qu'un insecte. Mais sa vocation est tout autre.

En tant qu'objet, l'homme est bien peu de chose. La frayeur pascalienne est totalement justifiée; mais l'homme ne doit pas abandonner l'ultime tâche de connaître et de vivre la Vérité.

"L'homme est petit par comparaison avec le monde, avec ce qu'il veut connaître. Il est terriblement petit quand on le considère du point de vue de l'objet. Et il n'y a rien de plus merveilleux, de plus touchant et de plus déchirant que ces efforts de l'esprit humain pour se frayer un passage à travers l'obscurité jusqu'à la lumière, à travers l'absurdité jusqu'à la raison, à travers l'esclavage de la nécessité jusqu'à la liberté." (EME, 11)

Douter de la force créatrice de l'homme, c'est s'aliéner au "monde, c'est étouffer l'énergie spirituelle et souvent faire montre d'une timidité évidente là où la décision et la foi hardie seraient désirables¹⁶.

"Ce n'est pas dans la nuit que l'on peut gravir l'escalier ardu de la connaissance. La connaissance scientifique monte par un escalier obscur, n'éclairant progressivement les marches qu'une à une. Elle ne sait pas pourquoi elle avance jusqu'au sommet de l'escalier, car elle n'a pas en elle un foyer de lumière, un logos qui l'illumine et éclaire ses buts. (...) Toute l'histoire nouvelle avec son scientisme, avec son rationalisme, son positivisme, a été une époque de nuit et non pas de jour. Le soleil du monde y a rayonné, mais non pas une lumière supérieure. Le foyer lumineux véritable, il semble que nous l'entrevoions à présent, que nous reconnaissons au devant de nous, comme un flambeau universel, la valeur de l'activité humaine en soi, de la pensée, du Logos. (...) Notre connaissance est, par essence, transitoire et limitée. Mais aux frontières du monde nouveau, une lumière naît, qui donne sa signification au monde qui vient." (SC, 35-36)

Nous avons déjà dit que, pour Berdiaeff, le caractère trinitaire de Dieu et la nature théandrique du Christ, sont des réalités initiales de la vie spirituelle. Il faut insister sur le fait que ces réalités spirituelles exigent un affranchissement des limites du concept. Issues de la profondeur de la vie historique, elles ne sont pas le fruit d'une déduction de la seule pensée conceptuelle. La vie divine ne peut être expliquée ration-

nellement, pas plus que la vie historique. La philosophie critique a d'abord découvert les limites de la raison. Mais cette découverte n'implique pas une démission de l'homme dans sa quête de l'Absolu. Elle est une expérience existentielle qui a enrichi l'histoire. Elle a permis à l'homme de surmonter le naturalisme et la métaphysique classique. Une fois les sciences naïves surmontées, l'homme pouvait faire un choix libre, et s'ouvrir à une spiritualité renouvelée et plus riche.

"La docta ignorantia, selon la doctrine géniale de Nicolas de Cusa, est la connaissance de l'ignorance. Il y a possibilité de connaissance par le paradoxe et l'antinomie. Dans notre aveu du caractère inaccessible de la divinité, de l'impossibilité d'une connaissance rationnelle de la vie divine, il y a également une connaissance et une philosophie religieuses. (...) L'affirmation des limites de la raison suppose son acuité et son intensité; la raison illuminée plongée dans l'esprit, connaît un degré suprême et non pas un anéantissement." (EL, 94)

La philosophie des temps nouveaux, selon Berdiaeff, est la philosophie libre de l'époque créatrice qui débutera par le sacrifice d'une philosophie scientifique généralisée. Cette philosophie nouvelle coïncide avec la révélation de l'Esprit, révélation anthropologique qui effraie l'homme dominé par l'esprit grégaire et juridique, révélation qui ne s'imposera que lentement.

"La révélation est toujours celle de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire une révélation théandrique. Ce caractère de la révélation trouve son expression définitive dans le christianisme. En Christ, Dieu-Homme, non seulement la révélation de Dieu nous est donnée, mais aussi celle de son autre Lui-même, c'est-à-dire de l'Homme. La Seconde Hypostase de la Sainte Trinité est l'Homme Absolu et Sa révélation correspond à l'apparition d'un nouvel homme spirituel, de l'homme éternel. Mais ce nouvel homme spirituel ne s'est pas encore définitivement manifesté. Une nouvelle révélation [une troisième, tel que l'implique le trinitarisme] est en principe possible dans le christianisme." (EL, 133)

Nous disions que les différentes époques de révélation manifestent une transformation de la conscience de l'homme. Il faut aussi ajouter qu'elles traduisent un processus théogonique correspondant "aux relations intérieures de la Trinité. La vie mystérieuse et cachée de Dieu se reflète dans notre monde humain" (EL, 132). Les époques de révélation reflètent donc un processus théogonique qui permet à l'homme de se développer spirituellement. On a connu la révélation de la loi et ensuite celle de la Rédemption. Maintenant l'ère de la Révélation de l'Esprit, dont Berdiaeff est l'un des prophètes, est arrivée.

"La dialectique de la Trinité Divine suppose une révélation trinitaire, c'est-à-dire qu'on arrive à admettre la possibilité et même la nécessité d'une troisième révélation. (...) La révélation du transcendant n'est pas l'effet d'une évolution mais suppose des degrés, des époques tant par rapport à l'homme individuel que par rapport à l'histoire de l'humanité. Et nous sommes à la limite qui sépare la vieille époque agonisante de la nouvelle époque de révélation, d'un nouvel éon." (DEDH, 63-65)

La révélation de la Loi exigeait l'obéissance, celle de la Rédemption, la foi -tout en étant une invitation à la création- , la troisième qui n'est pas une révélation théologique, ne peut être saisie que par et dans l'activité créatrice. C'est la révélation du Saint-Esprit qui est en même temps celle de la Liberté. L'avènement de la religion du Saint-Esprit est intimement lié à celui de la philosophie de l'Esprit. La reconnaissance de la liberté spirituelle entraînera une fusion entre les hautes sphères de la méditation religieuse et de la philosophie de l'existence. "Il y a une différence entre l'esprit et le Saint-Esprit, mais tous deux sont des réalités relevant du même ordre, situées à des échelons hiérarchiques différents". (VR, 160) Il n'y a pas d'opposition insurmontable entre la religion révélée et la philosophie existentielle. Cette dernière prépare, pour ainsi

dire, "par le bas, la révélation de l'Esprit en train de s'accomplir" (VR, 7).

"Mais tout ce qui procède des profondeurs est éternellement lié à ce qui vient d'en haut. La rencontre et la fusion de ces deux courants, le premier ascendant, l'autre descendant, est le fait le plus mystérieux de l'existence humaine. Et il ne peut y avoir de philosophie de l'existence humaine sans adhésion préalable à ce fait." (VR, 7)

Quoique plus évoluée que les formes populaires du christianisme, -toujours empreinte de paganisme-, et que certaines de ses déviations, tel le scientisme, -infailliblement marqué par l'esprit de l'Ancien Testament-, la conscience cléricale est aussi frappé d'objectivation.

"... il arrive souvent que ce que nous attribuons dans notre langage au Saint-Esprit relève d'un degré d'objectivation plus accentué que ce que nous attribuons à l'esprit tout court, bien que le contraire soit plus normal. La grâce, qui est l'effusion du Saint-Esprit, fut objectivé au maximum, et, souvent elle a pris figure d'un moyen de nomination, surtout dans le catholicisme. La grâce, à défaut de laquelle on n'admettait aucune possibilité de vie spirituelle, se trouvait ainsi aux mains d'une hiérarchie organisée." (VR, 161)

Selon Berdiaeff, la confusion qui caractérise notre époque a principalement pour cause la faiblesse du christianisme historique.

"On peut dire, dans un certain sens, que le christianisme (nous parlons du christianisme historique) touche à sa fin et que nous ne pouvons plus attendre notre renaissance que de la religion du Saint-Esprit qui sera également la régénération et l'accomplissement du christianisme. La faiblesse du christianisme dans ce monde débordé de mouvements, plein de forces dynamiques, souvent démoniaques, n'est que la faiblesse du christianisme historique et annonce le passage au christianisme eschatologique, orienté vers le monde à venir. C'est le christianisme eschatologique qui sera la religion de l'Esprit, la religion de la Trinité, celle qui remplira toutes les promesses, toutes les espérances, toutes les attentes. Nous vivons dans une sorte d'entracte, et c'est ce qui constitue le tourment de notre époque." (DEDH, 13-14)

L'Eglise s'était formée une compréhension uniquement transcendante de

la révélation. Par soucis du contrôle de la vérité, elle a toujours défendu l'idée d'une révélation objective. Or, cette dernière n'existe pas. Elle n'est que l'objectivation de la révélation. La révélation s'est faite dans l'histoire. Elle connaît des époques. Mais ceci ne veut pas dire que la Vérité est réductible aux seuls "signifiés" des mots formant les textes sacrés. La Vérité est Voie et Vie. Il n'y a pas de pire athée qu'un théologien faisant passer l'exégèse avant la passion spirituelle. Cette dernière, seule, est le suc véritable de la Foi.

"Mais, en définitive, il ne peut y avoir d'autre révélation que la révélation spirituelle, et jamais il n'y en eut d'autre. En opposant la révélation historique à celle de l'Esprit, on prouve seulement qu'on n'a pas réfléchi jusqu'au bout à ce que cela signifie. Ce que l'on appelle cette "révélation historique" à laquelle on tient d'une façon si particulière n'est, en définitive, que la symbolisation de la révélation spirituelle sous forme de caractères, de signes empruntés à notre monde phénoménal; à défaut de quoi elle serait privée de toute valeur religieuse." (VR, 163)

L'interprétation de la Révélation comme si elle était une chose de provenance extérieure, est le fruit d'un réalisme naïf.

"La révélation est toujours une trouée fulgurante à travers ce monde, et non point un processus historique déterminé. (...) ... c'est le métahistorique manifesté dans l'historique, mais ne dépendant nullement dans sa Vérité de l'historicité. Les événements se déroulent dans l'univers spirituel, mais ils se reflètent dans celui de la nature et de l'histoire." (VR, 164)

Dieu et le divin se révèlent en Esprit et en Vérité. L'Esprit, c'est, dans l'homme, la Vérité, le Sens et la Lumière. Mais, dans l'homme également, l'Esprit peut subir une diminution et une dépréciation au cours du processus réfrigérant et dépréciateur de l'objectivation. De tout temps, il s'est trouvé des pionniers de l'époque de l'Esprit, des hommes animés du souffle

prophétique, qui, à travers les symboles, ont entrevus la voie menant à la réalisation. Mais l'époque authentique de l'Esprit ne sera plus symbolique, mais réaliste. Elle ne sera pas le résultat du progrès ni de l'évolution. Berdiaeff n'est pas du tout optimiste pour ce qui est de l'issue du processus mondial.

"Or, je ne suis nullement un optimiste; aussi serais-je enclin à penser plutôt que, pour l'instant, nous entrons dans une ère de ténèbres et de géantes destructions. Il est même possible que tout notre ordre cosmique apparent, illusoire, explosera. Donc, je suis loin de vouloir proposer une utopie socialo-religieuse concevable dans les limites de notre éon.¹ Dans ce que j'avance, il est question de tout autre chose, d'un nouvel éon et d'une révélation nouvelle survenant dans le nouvel éon." (VR, 170-171)

Nous traversons une époque de nuit. En faisant de la raison abstraite la faculté la plus élevée, l'homme moderne ne peut plus s'abreuver aux sources vives de la Tradition. Cette dernière, sous un éclairage uniquement rationnel, est devenue une espèce d'anthologie de vieux contes reflétant la mentalité plus ou moins primitive d'anciennes civilisations. Il n'est pas étonnant, dans un tel contexte, qu'elle ait été rejetée par notre époque. Ce rejet a provoqué une véritable confusion quant à l'échelle des valeurs. D'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme est devenu une simple créature de ce monde. Toute l'expérience spirituelle de l'humanité a été reléguée à l'arrière plan, si bien que, subtilement, les dieux païens et les idoles refirent surface. Mais les valeurs païennes et bourgeoises qui sont à l'origine de notre civilisation, ne savent plus susciter l'enthousiasme des nouvelles générations. Seule une quête hardie et virile de la Vérité pourrait renverser ce processus et entraîner la créations de valeurs nouvelles. Mais notre époque est épuisée. Ainsi, la critique des idéologies ne provient pas d'une soif de vérité, mais d'une peur du mensonge. Si elle

arrive à mettre en évidence le caractère non scientifique du discours, elle n'apporte elle-même rien de positif. Le pire, c'est que, en vidant le langage symbolique¹⁸ de son sens, elle rend impossible tout effort de surmonter le rationalisme abstrait. Pourtant, l'absence de valeurs nouvelles se fait sentir dans toutes les sphères de la vie individuelle et collective. Il n'est pas étonnant de voir que de moins en moins de gens s'intéressent à l'étude de la philosophie. Et parmi ceux-là mêmes qui s'y adonnent, il est remarquable de constater combien ne savent à peu près pas à quoi elle peut bien servir. Dans nos institutions, l'ambition mondaine semble primer sur le goût de la sagesse. Là où l'élite spirituelle devrait se retrouver, il n'y a que des enfants du siècle pour qui tout doit se justifier par une commande sociale. C'est la victoire de l'espèce et de l'esprit bourgeois sur la vie de l'esprit.

Mais "à travers les ténèbres, le monde va vers une nouvelle spiritualité et une nouvelle mystique" (RERC, 172). Cette mystique implique, pour Berdiaeff, un approfondissement de la spiritualité. Il s'agit d'une mystique gnostique qui "sera tournée vers le monde et les hommes [mais qui] ne considérera pas le monde objectif comme le monde véritable" (RERC, 172). Il ne faut pas confondre cette mystique gnostique avec le mouvement des gnostiques des premiers siècles qui contenait une foule d'éléments étrangers au christianisme.

"La nouvelle mystique doit inclure un puissant élément prophétique et messianique et permettre l'épanouissement d'une gnose authentique, débarrassée de la tentation cosmique des gnostiques d'autrefois. Et toutes les contradictions douloureuses, tous les dédoublements, se trouveront résolus dans cette nouvelle mystique, plus profonde que la religion et qui doit unir les religions. En même temps ce sera là une victoire sur les formes factices de la mystique sociale, une victoire du royaume de l'Esprit sur le royaume de César."

(RERC, 172)

L'idée d'une philosophie chrétienne est une idée limite qui reste inaccessible à une conscience statique. Elle est liée à un sentiment eschatologique qui traduit une aspiration à la rencontre définitive de Dieu et de l'Homme.

"Mais l'avènement de cette nouvelle époque présuppose une transformation de la conscience humaine, sa libération de l'emprise de l'objet. Pareille métamorphose ne surviendra point d'un seul coup, elle présume un processus préparatoire complexe et long. Il lui faut premièrement une révolution de la conscience, une insurrection de l'Esprit, qui cessera d'accepter son aliénation et son expulsion dans le monde objectif.

La révélation de l'éon nouveau ne pourra être que Révélation divino-humaine, théandrique; elle est inimaginable et improbable sans la participation de l'activité créatrice humaine. L'homme est le siège d'un processus préparant l'époque de l'Esprit, qui sera le parachèvement et la réalisation du christianisme." (VR, 171)

Pour Berdiaeff, "la possibilité d'une gnose authentiquement chrétienne reste ouverte. C'est là justement le but de la philosophie religieuse" (VR, 52).

A travers "la dialectique existentielle du divin et de l'humain", qui trouve "son expression définitive dans le christianisme" (EL, 133), la philosophie religieuse de Berdiaeff révèle le sens de notre époque, et lève le rideau sur des "perspectives historiques qui découvrent non pas la journée de demain ou d'après-demain, mais des siècles entiers" (ASNE, 7). C'est ce que nous allons maintenant examiner.

CHAPITRE V

LE DIVIN ET L'HUMAIN

1. La divinité de l'Homme et l'humanité de Dieu.

La société exerce une influence certaine sur la personnalité humaine. Le "milieu", en effet, laisse toujours sa marque. Toutefois, cette dernière offre peu d'intérêts en soi. Beaucoup plus passionnants sont les efforts que livrent les grandes personnalités spirituelles pour se libérer de l'emprise de l'espèce. Chez ces êtres exceptionnels, il y a un élément qui échappe à une analyse uniquement sociologique. Ils sont la contradiction vivante de la thèse voulant que la personnalité de l'homme relève uniquement d'une série de déterminismes physiques et sociaux. Les succès obtenus par les défenseurs de cette thèse sont dus à l'idéologie pseudo-humaniste dominante qui a tendance à objectiver l'homme. Toutes les questions sur l'agir humain se résolvent un peu trop facilement lorsqu'elles sont abordées du seul point de vue "déterministe". Qu'est-ce qui fait, par exemple, que tel homme possède dès l'enfance un sentiment religieux marqué et tel autre pas? La question n'est pas simple. On peut se révolter contre la religion admise dans son milieu au nom d'une conception plus élevée de Dieu. On peut aussi être "religieux" au sens clérical et banal

du terme, et presque athée si l'on se place du point de vue existentiel. Sans parler de ceux qui sont tout simplement indifférents ou allergiques à la question. Le phénomène religieux, comme beaucoup d'autres, présente un élément mystérieux. Mais on préfère nier la profondeur et succomber au "réductionnisme", plutôt que d'admettre les limites de la raison abstraite.

Berdiaeff a toujours été un homme du type religieux. Il a toujours été un "spirituel". A maintes reprises, il a confessé ce sentiment typique "d'être étranger au monde, incapable d'accepter le monde donné, dépourvu de racines ici-bas" (EAS, 36): "En vérité c'est sur un autre plan que je vivais. Le sentiment eschatologique m'est en quelque sorte inné. Ce que j'aimais de la vie, c'est sa portée spirituelle et c'est l'esprit que je préférais au monde." (EAS, 40) Préférer l'esprit au monde, c'est faire passer la liberté avant la nécessité. Toute sa vie est une apologie de la liberté et une invitation à l'émancipation. Et ce n'est pas par hasard que "toute la conception du monde de Nicolas Berdiaeff se développe à partir de la liberté"¹.

"Dans ma voie spirituelle et dans l'expérience de ma vie, j'ai fait beaucoup d'acquisitions, mais la liberté, je ne l'ai pas acquise, elle m'était innée, elle est l'a priori de ma vie.

L'idée de liberté fut chez moi antérieure à celle de la perfection, parce qu'il est impossible d'admettre que celle-ci soit obtenue par contrainte." (EAS, 67)

Pas plus que la perfection, la Foi ne peut être imposée. Ainsi, toutes les preuves de l'existence de Dieu, non seulement sont fausses mais elles sont nuisibles. Relevant d'une métaphysique pré-critique, elles rabaissent l'image de Dieu et de l'Homme.

"Rien ne garantit l'existence de Dieu; l'homme peut toujours douter et nier. Dieu n'oblige pas à le reconnaître, comme nous obligent à le faire les objets matériels. Il est tourné vers la liberté de l'homme. La foi en Dieu n'est qu'une ren-

contre intérieure dans l'expérience spirituelle." (RERC, 29)

Il est impossible de poser le problème de Dieu en oubliant celui de l'homme. Ce faisant, on sombre dans l'abstraction, dans la philosophie verbale. En effet, Dieu étant esprit et non être, "il n'est pas possible d'élaborer une ontologie de Dieu" (RERC, 30). La théologie positive est marquée du sceau de l'objectivation et "c'est uniquement du côté de la théologie négative que se trouve la vérité" (RERC, 30). La seule rencontre authentique, "positive", de Dieu avec l'homme découle de l'expérience spirituelle, et cette "rencontre dans l'esprit est une rencontre dans la liberté" (RERC, 31). La vieille conception scolastique de Dieu en tant qu'être immobile, se suffisant à lui-même, implique une anthropologie débile. Selon elle, Dieu n'a pas besoin de l'homme, son activité est inutile, voire nuisible. L'Eglise a sanctifié le progrès en le considérant comme une continuation de la création, mais la question du progrès spirituel et du rôle qui joue l'homme est restée dans l'ombre. Pour l'auteur du Sens de la Création, non seulement Dieu naît en l'homme et l'élève, comme en témoigne l'expérience spirituelle, mais "l'homme naît en Dieu et (...) enrichit la vie divine" (RERC, 31). Non seulement il y a un besoin de Dieu en l'homme, mais il y a un besoin de l'homme en Dieu qui, loin d'être indifférent, attend une réponse créatrice de l'être créé à son image.

Pour Berdiaeff, l'anthropologie véritable, celle qui est fondée sur la révélation du Christ, implique une "prise de conscience par l'homme de lui-même en tant que divin" (SC, 108). Grâce au Christ, la conscience universelle a pu atteindre cette hauteur vertigineuse où l'homme s'associe à la Sainte-Trinité.

"Le mystère du Christ est celui de l'Homme-Absolu, du Dieu-Homme. (...) A travers le Christ l'homme participe de la nature de la sainte Trinité, car la deuxième hypostase de la Sainte Trinité, c'est l'Homme absolu. Certes, l'homme n'est pas Dieu, il n'est pas le fils de Dieu dans ce sens exclusif où le Christ est fils de Dieu, mais l'homme est associé au mystère de la nature de la Sainte Trinité et apparaît comme un intermédiaire entre Dieu et le cosmos."
(SC, 109)

Cette nouvelle anthropologie s'oppose à la vieille conception qui faisait de la vie de l'humanité terrestre une comédie illusoire. Issue du platonisme, cette conception a été introduite par les Pères dans le christianisme. Pour Berdiaeff, "le profit réel et absolu du processus mondial" (SC, 439) ne fait aucun doute. A ce platonisme, il oppose une conception du monde selon laquelle l'"histoire terrestre" s'associe à l'"histoire céleste": "C'est pourquoi ce qui s'accomplit sur la terre s'accomplit aussi dans le ciel. Le drame de l'humanité terrestre est en même temps le drame de l'humanité céleste" (SC, 109). Mais si une anthropologie chrétienne conséquente nous amène à croire à une interpénétration de la nature humaine et de la nature divine, comment se fait-il que le christianisme historique ait "toujours enseigné la chute de l'homme et sa faiblesse, le vice et l'impuissance de la nature humaine"? (SC, 110-111).

"Mais pour des causes profondes, dissimulées dans le mystère des temps, le christianisme n'a pas découvert la totalité de ce qu'on doit pouvoir appeler la christologie de l'homme, c'est-à-dire le mystère de la nature divine de l'homme, du dogme de l'homme semblable au dogme du Christ".
(SC, 111)

Pour Berdiaeff, la mission de la conscience religieuse est précisément cette découverte de la conscience christologique de l'homme. Contrairement aux mystiques qui ont entrevu les premiers et avant l'heure cette vérité, l'anthropologie patristique ne l'a jamais découverte.² Cette der-

nière, avait une tendance monophysite. Elle prend un sens uniquement par rapport à sa lutte héroïque contre la passion du monde inhérente à la "liberté initiale"³.

"... cette anthropologie était dominée par la conscience de la chute de l'homme; elle commentait exclusivement les passions de l'homme et les moyens qu'il possédait de s'affranchir du péché. (...) Toute cette époque du christianisme demeure marquée par le sentiment du péché et ne reconnaît que le rachat du Christ comme voie unique d'affranchissement. La conscience religieuse est tournée tout entière vers le Christ et non vers l'homme, la notion de la faiblesse et de l'impuissance humaine étant nécessaire à la vérité de la rédemption." (SC, 113)

Le courant catholique n'a jamais vraiment eu d'anthropologie. C'est pourquoi les Pères durent l'emprunter au paganisme. Tout le moyen âge fut marqué par l'absence d'une grande idée anthropologique. Il y eut bien la Chevalerie, mais cette idée était étrangère au catholicisme romain. L'accent porté par ce dernier sur le rachat était, sans doute, indispensable à l'époque où l'homme se sentait écrasé par le *Fatum*, par un funeste et inéluctable destin. Il impliquait une lutte courageuse contre un état d'esprit aliénant, mais bien ancré dans la conscience humaine. Mais dans une période non héroïque, à l'aube de temps nouveaux, cet accent porté exclusivement sur la rédemption signifiait, selon Berdiaeff, l'abaissement de l'homme et de son pouvoir créateur.

Le véritable fond métaphysique de l'histoire, consiste en l'interpénétration du divin et de l'humain. La métahistoire est la réalité la plus profonde car "le ciel n'existe pas seulement au-dessus de nous, dans une sphère inaccessible, mais représente aussi la partie la plus cachée de notre vie spirituelle" (SH, 42).

"Il faudrait, dans la philosophie et la théologie, commencer,

non par Dieu ni par l'homme, car dans ces deux principes la divisibilité demeure insurmontable, mais bien par le Dieu-homme. (...) Le phénomène originel de la vie religieuse est la rencontre et l'action réciproque de Dieu et de l'homme, le mouvement allant de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu." (EL, 205)

Mais la conscience des "chrétiens" a beaucoup de difficultés à admettre un mouvement en Dieu. Prisonnière des exigences de la pensée rationnelle, elle a toujours abouti au monisme abstrait ou à un insurmontable dualisme.

"La crainte de reconnaître une tragédie intérieure dans la vie divine est en contradiction avec le mystère capital du christianisme, et notamment avec celui de la Trinité et celui du Golgotha; car l'Etre est conçu là comme un drame intérieur, et le sort du Fils de Dieu mort sur la Croix n'est rien d'autre que le mystère-passion, vécu par la Divinité parce qu'il comporte l'extension à celle-ci du principe du mouvement. (...) Reconnaître que le Christ a lui aussi une destinée historique, c'est reconnaître le caractère tragique de la vie Divine. Il est impossible d'admettre le sort cruel du Fils de Dieu, de croire à sa mort rédemptrice sans accepter en même temps l'existence du mouvement dans la nature de la Divinité." (SH, 44)

Au fond, le christianisme est la révélation de l'humanité de Dieu et de la divinité de l'homme, C'est pourquoi le mythologème concret fondamental du Christianisme, par opposition à tout philosophème abstrait, moniste ou dualiste, "est le drame de l'amour et de la liberté se déroulant entre Dieu et l'homme, la naissance de Dieu en l'homme et la naissance de l'homme en Dieu" (EL, 205). C'est le mythe de l'Amant et de l'Aimé. Ce thème illustre bien l'importance de la liberté dans l'anthropologie berdiaévienne: "Aucune preuve n'est en mesure d'affirmer la réalité de l'Amant en dehors de l'expérience de l'Aimé. L'Amant n'oblige pas l'Aimé à le reconnaître. L'Aimé est libre d'attester la présence de l'Amant ou de la nier"⁴. Un tel mythologème permet, selon Berdiaeff, de résoudre l'énigme

du monde: "L'énigme du monde et de l'humanité ne peut être résolue que par un mythologème conscient du drame de l'amour et de la liberté qui se déroule entre Dieu et son "Autre" qu'il aime et dont il veut être pareillement aimé" (SH, 47). Nous sommes loin du Dieu statique et lointain de la théologie catholique, qui finit toujours par rabaisser l'homme. Chez notre auteur, l'homme se grandit en Dieu, et Dieu devient encore plus humain que l'homme.

2. Dostoievski: héraut d'une âme nouvelle.

La faiblesse de l'église historique est due, pour une large part, à la conscience théologique rationaliste. Cette dernière a compris la création du monde et de l'homme exotériquement, de l'extérieur.

"La conscience théologique exotérique et rationaliste se trouve dans l'obligation d'admettre une conception cruelle, selon laquelle Dieu aurait créé le monde par caprice, sans aucune nécessité, sans qu'aucun mouvement intérieur se soit produit en Lui." (EL, 206-207)

Selon cette conception, la création serait insignifiante et l'homme, pour sa part, le seul fruit du caprice d'un Dieu sadique imbu de gloire. Et c'est de la révolte contre cet abaissement de l'homme, dû à la faiblesse du christianisme historique, que s'est formée la conscience humaniste. De très bonne heure, Berdiaeff a vécu la problématique inhérente à cette crise humaniste. Devenu dialectique existentielle, ce "vécu" contribua à l'élaboration d'une authentique anthropologie chrétienne. Cette dernière, il la doit en grande partie à Dostoievski:

"Dostoievski a joué dans ma vie spirituelle un rôle décisif. Adolescent encore, je reçus de lui comme une greffe. Il a exalté, transporté mon âme plus qu'aucun autre écrivain ou philosophe. (...) A la base de ma

conception, de ma perception du monde, il y a toujours eu l'idée de liberté. Or, dans cette intuition originelle de la liberté, je retrouvais Dostolevski comme dans sa patrie d'élection." (ED, 7-8)

Dostolevski "a découvert des mondes nouveaux, des mondes en mouvement, par lesquels seulement sont intelligibles les destins humains" (ED, 13). Il est le héraut d'une âme nouvelle qui dut attendre le XXe siècle pour s'affirmer. S'étant émancipé de la vieille conscience naturaliste, cette âme ne cherche plus un Dieu quasi objectif. Elle est de moins en moins accueillante aux constructions de la théologie positive. Elle "est beaucoup moins occupée de Dieu que de l'homme et de son destin, que de l'énigme de l'esprit" (ED, 25). Non pas que l'homme soit meilleur; mais il est plus complexe, plus exigeant. L'anthropologie berdiaevienne ne voit pas l'homme comme un être fini une fois pour toute. La possibilité même de la réalisation de l'être humain suppose une continuité dans les expériences de l'humanité. Sous une apparente suite de hasards, expressions du seul Fatum, il y a, il faut le répéter, un Sens qui s'accomplit.

"On peut surmonter l'expérience de la vie, mais l'expérience vécue reste à jamais l'apanage de l'homme et la réalité agrandie de sa vie spirituelle. Il n'y a aucune possibilité d'effacer le fait vécu. Ce qui a été continue à exister sous une forme transfigurée. (...) L'homme n'est pas un être absolument fini, il se forme et se crée dans l'expérience de la vie, dans la lutte de l'esprit, dans les épreuves de sa destinée. L'homme n'est que le dessein de Dieu." (EL, 13)

Il faut arriver à admettre, et cela n'est pas facile, que l'expérience spirituelle de l'humanité forme un "Troisième Testament" dont le point final ne sera apposé qu'à la fin des temps. Notre époque s'est trouvée devant de nouvelles questions, des questions angoissantes, en face desquelles le christianisme historique s'est trouvé impuissant. Mais ces

"problèmes de l'esprit" qui, selon Berdiaeff, se ramènent tous à celui des rapports entre Dieu et l'homme, entraîne un élargissement et un approfondissement de la spiritualité.

"Pour la solution de ces problèmes de l'esprit, ou plutôt de l'unique problème des rapports entre l'homme et Dieu, il ne peut y avoir de secours extérieur. (...) Tout le problème réside dans le fait que je dois découvrir moi-même ce que Dieu m'a caché. Dieu attend de moi un acte de liberté, une création libre. (...) La volonté divine doit être accomplie jusqu'au bout. Dieu n'a-t-il pas voulu que l'homme soit un libre créateur? Et n'aime-t-il pas aussi un Nietzsche qui lutte contre lui?". (EL, 23)

Dostoïevski est avant tout un anthropologue. Son oeuvre, surtout à partir de l'Homme du Sous-Sol, est, en effet, entièrement centrée sur l'homme. "Le destin humain est le thème qui excite exclusivement son intérêt". (ED, 29) Tout comme Gogol a su fixer le masque grimaçant du visage humain en train de se décomposer, Dostoïevski dévoile les tourments intérieurs de cet homme. Mais des ténèbres inextricables où il entraîne ses lecteurs ressort une joie, une espérance nouvelle, une nouvelle foi en l'homme.

"La tragédie de Dostoïevski, comme toute tragédie véritable, comporte la purification et la délivrance. Ceux-là ne le comprennent pas, qu'il maintient dans les ténèbres inextricables, ceux qu'il attriste sans les réjouir. La lecture de Dostoïevski donne aussi une joie, une libération de l'esprit. (...) Dostoïevski ressuscite la foi en l'homme, en la notion de sa profondeur, que l'humanisme avait méconnue." (ED, 31)

Cette renaissance de l'homme n'était possible que par la foi en Dieu. "Dostoïevski ne sépare pas la foi dans l'homme de la foi dans le Christ, dans le Dieu-Homme" (ED, 31-32). C'est en tant que visage divin que l'homme peut croire en lui-même. Comme le fit plus tard Berdiaeff, Dostoïevski a vécu les doutes véhiculés par l'humanisme européen. L'humanitarisme idéaliste, dont Biéliniski était le prophète, avait eu beaucoup d'emprise sur

l'auteur des Frères Karamazov. Mais sa foi en Christ, seule, résista à sa désespérance en l'homme.

Le rationalisme clérical ayant abouti au trancendantisme abstrait, la spiritualité était devenue entièrement transcendante à l'homme. Elle était reléguée uniquement dans un autre monde. Ce "trancendantisme" ne pouvait "aboutir qu'au positivisme, à l'agnosticisme et au matérialisme, c'est-à-dire à la déspiritualisation complète de l'homme et de l'univers" (ED, 38). Il est à l'origine de l'athéisme moderne. Berdiaeff distingue deux formes d'athéisme qui ont marqué l'ère moderne. D'abord celle du XVIII^e et XIX^e siècles qui est un "athéisme optimiste, diurne, celui des Lumières, fondé sur la foi en la suprématie de la raison" (VR, 99). Elle se rattache au matérialisme et au positivisme élémentaire. Faisant de la raison un espèce d'absolu, ce mouvement croyait naïvement au progrès infini rendu possible par la science.⁵ Il est une insurrection contre le "Dieu" de la théologie rationnelle au nom de la raison elle-même. Puis, il y a la forme de l'athéisme propre au XX^e siècle qui "doit être qualifiée de nocturne, parce que reflétant l'anxiété, l'angoisse, la désespérance de l'homme contemporain" (VR, 99). Elle se rattache aux formes récentes de l'athéisme nourries par le thème de l'absurde. C'est le désenchantement face aux promesses du rationalisme, plus précisément à la croyance en une rationalisation possible de tout le réel qui, cette fois, entraîne une lutte contre l'idée de Dieu.

"Jadis, on disait: "L'univers est bon en soi, et il se développe indéfiniment, donc Dieu n'existe pas et Dieu est inutile". Aujourd'hui, on déclare: "L'Univers est imparfait et absurde; il n'existe aucun espèce de progrès; donc, il n'y a point de Dieu"." (VR, 100)

Le rationalisme clérical a préparé l'époque des Lumières et l'athéisme

qui lui est propre. En voulant rationaliser toutes les sphères de la vie spirituelle, elle a permis la victoire de la raison sur l'esprit. Cette victoire entraîna la mort de Dieu. Mais cette mort était celle d'un Dieu objectivé, d'une idée vieillie de Dieu. Elle était le prélude à l'époque humaniste. Le christianisme ayant façonné les esprits, la nouvelle foi, la nouvelle religion, de l'homme fut alors entièrement axée vers l'avenir. L'idée du progrès associée à celle de la grandeur quasi absolue de la raison, ont rendu possible le mythe du progrès. Le début du XXe siècle est marqué par un optimisme naïf. Mais bientôt, à cause des événements tragiques que l'on connaît, l'homme désenchanta. Il fit l'expérience de ses limites. Tout comme il avait fait pour la vieille idée de Dieu, il dut surmonter le rationalisme naïf. Mais l'homme a besoin d'avoir foi en quelque chose. Sans la foi, n'importe quelle foi, l'homme sombre ou bien dans le désespoir, ou bien dans l'indifférence. Paradoxalement, l'indifférent est celui qui risque le plus d'être entraîné dans le tourbillon inquiétant des mouvements de masse. En n'ayant pas accédé à une idée plus élevée de Dieu, l'homme crée de nouveaux absolus qui, toujours, servent sa volonté de puissance. Sans la Foi, la foi véritable, il n'y a plus de place que pour le désespoir, l'indifférence et la volonté de puissance, créatrice d'idéologies. Toutefois, l'athéisme ne comporte pas qu'un aspect négatif. Il peut être purificateur. Toute notre époque, avec son athéisme, est, en effet, porteuse d'une semence nouvelle.

La libération face à la dogmatique catholique, et à la terreur qu'elle inspirait, a permis de faire un nouveau pas. Enrichi d'une expérience nouvelle, l'homme moderne peut, avec une conscience aiguïlée, retrouver sa dimension spirituelle. Parmi les premiers, Dostoïevski "a restitué à l'homme la profondeur spirituelle qu'on lui avait ravie" (ED, 37-38). En lui, le

destin de l'homme contemporain se reflète: "L'originalité de son génie était telle qu'il a pu, en analysant jusqu'au bout son propre destin, exprimer en même temps le destin universel de l'homme" (ED, 34).

"Le monde transcendant lui-même se trouva reculé jusqu'à l'inconnaissable, toutes les voies qui y mènent furent coupées, jusqu'à ce qu'enfin son existence même fut niée. Ainsi l'hostilité du christianisme officiel pour tout gnosticisme devait aboutir à fortifier l'agnosticisme; son effort pour rendre la profondeur spirituelle extérieure à l'homme devait avoir pour résultat de nier toute expérience spirituelle et d'enfermer l'homme dans la réalité "matérielle" et "psychologique". Dostoïevski, comme porteur d'un grand message de l'Esprit, est en réaction contre toutes ces tendances. Il ramène la vie spirituelle au-dedans de l'homme, il le fait évader des réalités superficielles où on l'avait enfermé." (ED, 38)

3. Le passage du divin à l'humain.

Nous avons vu précédemment que le Christianisme est né de la rencontre du principe judaïque et du principe hellénique. La confrontation de ces principes, le premier étant dynamique et l'autre statique, offre un tableau extrêmement complexe à l'image de l'existence elle-même. Elle est celle des deux grandes forces qui façonnent l'histoire. Cependant, dans le Christianisme, l'élément dynamique prédomine. En effet, la révélation judéo-chrétienne est essentiellement dynamique. Elle est celle de Dieu dans l'histoire. Et le Christianisme proprement dit est le fruit d'un événement unique et central qui "présente toutes les propriétés, toutes les particularités de ce qui est "historique"" (SH, 92): l'apparition du Christ. Cette dernière confère à l'univers chrétien "une structure complète dans laquelle se sont réfractées toutes les forces spirituelles précédentes" (SH, 93). Elle donne un sens à l'histoire. Mais le dynamisme inhérent au principe judaïque

n'est pas la source que de mouvements conformes à la vérité. En effet, ce principe comporte deux grandes tendances. La première, tirant son origine de la nuit des temps, correspond à un stade peu avancé du type de relation de l'homme avec la nature tandis que l'autre renvoie à une tendance spirituelle qui a surmonté la peur antique de la nature et de ses lois. Ces deux tendances sont historiques. La première l'est au sens où elle cherche à fixer la succession des événements. Elle donne lieu à "une déviation vers le légalisme de la Bible venant en opposition avec la révélation de la Grâce, de l'Amour et de la Liberté" (SH, 93). Elle est à l'origine du mouvement de pharisaïsme au sein du christianisme. La seconde est aussi historique car elle oriente "l'esprit vers le messianisme apocalyptique, aspirant à de nouvelles révélations décisives" (SH, 93). Etant eschatologique, elle rend possible la défense d'une religion d'amour et de liberté. Le christianisme a révélé le principe de la liberté spirituelle, de la liberté du sujet créateur, sans lequel l'accomplissement du processus historique serait impossible. Mais, en opposant ce principe nouveau à la sagesse antique, -qui enseignait la résignation de l'homme devant le Fatum-, le Christianisme a dévoilé "les principes internes et dynamiques de l'accomplissement des destinées historiques de l'homme, des peuples et de l'humanité [donnant ainsi] naissance à cette atmosphère orageuse universelle que connaît la période chrétienne de l'histoire et dont le pré-christianisme n'était que la préparation" (SH, 95).

Toute l'histoire universelle se ramène aux rapports de l'esprit humain et de la nature, c'est-à-dire à la confrontation de la liberté et de la nécessité. Elle commence avec la "Chute" qui est le drame de la perte de la liberté sans laquelle l'homme est abandonné au pouvoir de la nécessité naturelle.

"L'homme s'est trouvé enchaîné à la nature et à ses éléments, ensorcelé par elle sans pouvoir s'en détacher par ses propres moyens, ni rompre par ses propres forces le cercle magique de la nécessité naturelle dans lequel il se trouva enfermé. C'est chez les peuples sauvages et barbares, ou dans les civilisations très anciennes, ainsi qu'aux phases historiques primitives du monde antique qu'on trouve cette absorption de l'esprit humain par les forces élémentaires de la nature; (...)." (SH, 96)

A ce stade, non seulement l'homme n'a pas la notion de liberté mais, en tant qu'individu, il ne semble même pas avoir conscience de son propre moi. De cette phase primitive à la période chrétienne, il y a une multiplicité d'étapes. Le fatalisme antique en est une.

"Le thème des destinées humaines, tel qu'il se développe dans l'histoire universelle, est celui de l'affranchissement de l'esprit créateur humain du joug et du pouvoir de la nécessité naturelle, de sa dépendance et de son asservissement à des éléments inférieurs." (SH, 96)

Sous ce rapport, le Christianisme a fait faire un pas de géant à l'humanité. En effet, grâce à la Rédemption, l'homme s'est vu libéré de la domination de la nature élémentaire. Il "a pu reprendre conscience de son origine divine et se dépouiller des stigmates de son esclavage, de ses origines animales" (SH, 98). Grâce au Christ, l'homme a surmonté sa peur antique face à la nature et est devenu le sujet actif de sa destinée. Seul le Christ pouvait vaincre en l'homme la présence terrifiante du Grand Pan. Celui-ci devait mourir et disparaître de la conscience de l'homme. La conscience concrète du Rachat exigeait une coupure avec les esprits de la nature. C'est pourquoi, et nous touchons ici à la période chrétienne de l'histoire, le Christianisme "a engagé une lutte sans merci, héroïque, passionnée avec la nature dans l'homme et en dehors de lui, combat ascétique qu'illustrent les émouvantes figures des saints" (SH, 99). Ce combat des saints et des mystiques

est celui de l'esprit contre la nature, de la liberté contre la nécessité. Mais, associé à la tendance légaliste qui ignore la liberté, le combat contre la mentalité païenne entraîna la cruelle Inquisition. Cette dernière exerça une terrible répression, dans toute la chrétienté, contre l'expression libre de la pensée et les différentes formes de rapport avec les esprits naturels, qui étaient considérées comme de la magie noire. Apparaissant d'abord comme un organisme vivant, la nature, à la suite de cette lutte, finit par être perçue comme un mécanisme mort. C'est cette perception nouvelle qui, à l'aube de l'histoire moderne, a rendu possible l'exercice d'une action technique sur elle. Bien que la science se soit ensuite tournée contre la religion, il faut reconnaître que la conception mécaniste du monde comme, plus tard, la mentalité scientifique sont redevables au Christianisme. En effet, tant que l'homme se considérait comme une partie intégrante de la nature, et était effrayé par elle, il était impossible que la science apparaisse.

Le monde antique, selon Berdiaeff, avait deux rôles fondamentaux à jouer dans l'histoire universelle. Premièrement, un rôle d'unification comportant deux volets: une unification "matérielle" grâce à Alexandre de Macédoine, et une unification spirituelle qui a commencé à la période hellénistique. Il aboutit au royaume universel unique qu'a été l'Empire romain. Ce dernier a permis à l'universalisme implicite au prophétisme juif, de s'affirmer. Son deuxième rôle, si l'on peut dire, "résidait dans le fait que le monde n'était pas seulement destiné à s'unifier, mais était aussi appelé à disparaître" (SH, 103). Berdiaeff veut dire par là que la fin du paganisme et de l'Empire romain est une préfiguration de la fin de toute culture, de toute civilisation, du "monde" lui-même. De la chute de Rome et du monde antique, il tire deux enseignements en apparence opposés:

"... nous constatons d'abord que la culture représente la fragilité et l'instabilité de toutes les choses terrestres qui, relativement à l'éternité, portent toujours en elle des germes de mort, même si elles sont accomplies à une période très florissante." (SH, 104)

Ensuite, il faut saisir que, malgré le fait qu'une culture soit appelée à mourrir, "elle est aussi un commencement de l'éternité" (SH, 104). En effet, "l'écroulement de l'Empire romain n'est pas un phénomène de mort, c'est plutôt une catastrophe historique qui a tout ébranlé à la surface de la terre, tout en ayant assuré l'éternité aux principaux éléments, aux racines de la culture antique" (SH, 104). Malgré le vacuum culturel qu'a connu le début du moyen âge, l'héritage antique, tout comme la culture romaine, s'est intégré à l'Eglise chrétienne et, d'une façon toute particulière, à l'Eglise catholique. Berdiaeff s'oppose à la théorie du développement historique en ligne droite. Il constate, au contraire, que le développement historique fonctionne à l'intérieur d'une dialectique tragique reflétant les luttes et les oppositions de l'homme. L'histoire se vit comme une dialectique existentielle.

Tout ce qui vient d'être dit au sujet de l'émancipation de l'esprit du pouvoir de la nature, est directement lié à la dialectique du divin et de l'humain. Au moyen âge, le sens de l'individualité naît et l'individu assure une victoire sur les forces élémentaires de la nature. C'est dans la personne du moine et du chevalier que se cristallisait cette lutte. Cette dernière, en affermissant la liberté humaine, allait rendre possible l'arrivée de la Renaissance, si importante du point de vue anthropologique. L'homme de la Renaissance allait affirmer ses droits à l'action créatrice. L'ascétisme chrétien au moyen âge a en effet permis à l'homme de concentrer ses forces spirituelles. Il visait consciemment ce but. Or, l'intensification

des forces spirituelles consiste en un embrasement: elle entraîne un essor créateur qui cherche à se manifester. De nos jours, le goût pour l'ascèse est souvent la conséquence, chez certains êtres exceptionnels, de l'épuisement dû à l'effort et à la tension qu'exige l'engagement social. Mais, au moyen âge, non seulement l'homme spirituel concentrait ses forces, mais ces dernières s'intensifiaient du fait qu'elles ne pouvaient être déployées librement. Nous nous trouvons ici devant un cas particulier de la dialectique existentielle inhérente à l'histoire. Par réaction, l'homme épuisé rêve d'un havre de paix. Un mouvement de scepticisme rationaliste finit par provoquer des tendances idéalistes et mystiques. Ainsi, en privant l'homme de la liberté, la répression de l'Inquisition a entraîné une soif pour celle-ci. Une soif que seule l'apparition d'une nouvelle époque pouvait satisfaire.

"Voilà la différence entre l'histoire du moyen âge et l'histoire moderne, car si l'homme [contemporain] sort de celle-ci épuisé et à bout de forces, celle-là lui a donné une puissance inentamée et disciplinée. Sans les figures du moine et du chevalier la personne humaine n'aurait jamais pu s'élever à la hauteur à laquelle elle a droit."
(SH, 108)

La conception médiévale du royaume de Dieu sur la terre ignorait l'eschatologie. Elle confondait le Royaume de Dieu, -qui n'est pas de ce monde-, et le royaume de César. En ignorant la liberté, elle a provoqué la révolte de l'homme de l'époque de la Renaissance. Elle est à l'origine de l'humanisme des temps modernes.

Berdiaeff, en pensant à des génies comme Joachim de Flore, Dante, François d'Assise, Giotto, considère la Renaissance italienne dans ses débuts comme le moment culturel le plus élevé de l'Europe occidentale. C'est à ce moment "que se trouva posé le grand problème d'une renaissance purement chré-

tienne et que furent jetées les bases d'un humanisme de même inspiration, qui doit être distingué de celui que nous offre l'histoire moderne et qui commence plus tard" (SH, 110). Cet humanisme se caractérise par un effort pour relever la dignité de l'esprit humain et le mettre en valeur, mais ceci à l'intérieur de la tradition chrétienne. Mais l'expérience de création de la Renaissance, aussi extraordinaire fût-elle, dut abandonner les voies que lui indiquait l'idéal médiéval. Ce qui se passa est typique. Certains défauts inhérents à la conscience médiévale provoquèrent une réaction à l'origine d'une période humaniste non-chrétienne voire, sous beaucoup de rapports anti-chrétienne. La principale insuffisance du moyen âge consistait en cette volonté de fer de réaliser le Royaume de Dieu par la contrainte: "Il est devenu évident que la réalisation du Royaume de Dieu était impossible par la contrainte, sans le concours de forces humaines autonomes; (...)." (SH, 111) L'homme devait faire l'expérience tragique de la libre manifestation de ses capacités et c'est en cela que réside le sens de l'histoire moderne. L'homme moderne devait apparaître pour réaliser "la véritable mise à l'épreuve de la liberté créatrice" (SH, 112). Le passage du moyen âge au monde moderne, c'est en quelque sorte celui du divin à l'humain.

"Le passage de l'histoire du moyen âge à l'histoire moderne marque en quelque sorte le passage du divin à l'humain, et cet éloignement des profondeurs spirituelles auxquelles étaient rattachées les forces humaines signifie non seulement la libération de celles-ci, mais aussi la transition à la surface de la vie humaine, l'abandon de la culture religieuse médiévale pour la culture laïque, le centre de gravité s'étant déplacé des profondeurs divines pour se fixer sur la création purement humaine. (...) Toute l'histoire moderne est pour l'homme le chemin de la libre épreuve de ses forces créatrices." (SH, 112)

Alors que le moyen âge chrétien s'était attaché à la révélation de l'homme spirituel, du nouvel Adam, la Renaissance redécouvre l'homme naturel,

celui du monde pré-chrétien. De plus, on retourne à la nature contrariant ainsi tous les efforts du moyen âge, du moins en apparence.

"A cette nature qui avait été alors mise pour ainsi dire sous clef on retourne avec empressement on s'en pénètre profondément à la manière des Anciens et cet épanouissement des forces créatrices dans la sphère naturelle a constitué en quelque sorte le sous-sol de l'humanisme. (...) La Renaissance est la lune de miel de l'homme de l'histoire moderne: il se sent libre dans l'emploi de ses forces et il se reconnaît en même temps étroitement rattaché à la vie de la nature et à l'antiquité qui en était inséparable."
(SH, 113)

Il s'agit donc d'un retour à la nature et à l'antiquité. Ce retour à l'antiquité signifie une recherche des formes parfaites dans tous les domaines. Issu de la conscience immanente du naturalisme antique, l'idéal de perfection en ce monde entraînait en contradiction avec l'aspiration chrétienne au monde transcendant. Et l'âme humaine connut un conflit tragique entre ces deux tendances, provoquant un dédoublement qui a déchiré l'homme de la Renaissance. Le Christianisme ayant ouvert des horizons qui ne peuvent se réaliser parfaitement dans la culture historique, aucun retour à l'Antiquité dans sa pureté originelle n'était plus possible. C'est pourquoi l'art de la Renaissance fut symbolique. Plutôt que d'exprimer la perfection de ce monde-ci, il jetait davantage un pont entre deux mondes. Au fond, l'âme hésitait entre le paganisme et le christianisme. Mais le retour à l'idéal antique étant impossible dans une période chrétienne, la Renaissance était vouée à l'échec. D'ailleurs, explique Berdiaeff, "le retour aux époques créatrices du passé engendre généralement non une reproduction ou une répétition, mais une simple réfraction de principes anciens et éternels à travers des principes nouveaux" (SH, 118). L'esprit de la Renaissance, qui s'étendit sur toute l'Europe, influença non seulement le XVe et le XVIe siècles mais toute l'his-

toire moderne. Il produisit un nouvel humanisme, celui des temps modernes. L'humanisme de la nouvelle histoire comporte, selon Berdiaeff, une profonde contradiction. Selon la formation même du mot, il signifie d'abord "l'exaltation de l'homme, sa révolte, son affirmation et sa découverte" (SH, 119). C'est son aspect positif. Mais, contrairement à l'humanisme de Pic de la Mirandole, l'humanisme moderne "nie que l'homme soit fait à l'image de Dieu, qu'il participe à l'essence divine" (SH, 120). L'humanisme élève et, en même temps, rabaisse la personne humaine. Cela eut comme conséquence la ruine de l'homme. Son auto-affirmation aboutit à son auto-destruction car "la mise en liberté des forces humaines, sans leur rattachement à une fin supérieure, conduit au tarissement de la puissance créatrice" (SH, 121). La Renaissance est positive dans la mesure où elle a permis à la liberté humaine de s'éprouver. Mais l'humanisme qu'elle produit, devait aussi entraîner la chute et la déchéance de l'homme. "C'est cette contradiction inhérente à l'humanisme qui constitue le thème de la philosophie de l'histoire moderne et sa découverte marque pour nous la fin de la Renaissance que nous éprouvons douloureusement." (SH, 122)

Pour l'auteur d'Un nouveau Moyen âge, "la division classique de l'histoire en trois parties, -ancienne, médiévale et moderne-, sera bientôt désuète" (NMA, 3). Non seulement l'histoire contemporaine s'achève-t-elle pour laisser place à une nouvelle ère, mais c'est l'histoire elle-même qui est remise en question. Berdiaeff identifie la fin de la Renaissance et la fin de l'histoire contemporaine car le fondement spirituel de cette dernière, l'humanisme, prend sa source à la Renaissance. Le dénouement tragique de l'humanisme est le fruit d'une dialectique d'auto-révélation et d'auto-négation de l'humain. La foi en l'homme "avait régi l'histoire moderne, mais l'histoire moderne s'est chargée de la démanteler" (NMA, 8). Un scept-

ticisme morbide a remplacé l'enthousiasme du début. Pour Berdiaeff, notre temps est un temps de décadence spirituelle, non de relèvement: "L'homme éprouve une immense fatigue et il est tout prêt à s'appuyer sur quelque genre de collectivisme que ce soit, où disparaîtrait définitivement l'individualité humaine" (NMA, 10). Car "l'homme devait faire non seulement l'expérience de ses forces, mais encore celle de son impuissance"⁶ (NMA, 18). Cette dernière est due à une rupture de la vie avec son sens. Elle est l'apanage de l'homme uniquement naturel, esclave de la nécessité. Malgré ses terribles erreurs, sans lesquelles nous n'en serions peut-être jamais sorti, "le Moyen âge avait sauvegardé les forces créatrices de l'homme et avait préparé la splendide floraison de la Renaissance" (NMA, 24). Mais qu'en est-il aujourd'hui? "Aujourd'hui, l'homme pénètre dans un avenir inconnu, (...). Et il entre dans cette époque, non pas plein de sève créatrice, comme à l'époque de la Renaissance, mais épuisé, débilité, sans foi, vidé." (NMA, 24) Le dédoublement de la Renaissance est le thème de l'histoire moderne. L'épuisement de l'homme moderne est dû autant à l'abandon du Christianisme qu'à celui de l'idéal antique. Ce dernier, en effet, ne pouvait plus reparaître qu'à travers le Christianisme. L'humanisme se détruit par sa propre dialectique "car la position de l'homme sans Dieu et contre Dieu, la négation de l'image et de la ressemblance de Dieu dans l'homme conduisent à la négation et à la destruction de l'homme" (NMA, 29).

Berdiaeff distingue donc trois périodes dans les rapports qui existent entre l'esprit humain et la nature. D'abord "la période pré-chrétienne ou païenne pendant laquelle l'homme, plongé dans la nature, est rattaché à elle par des liens organiques; (...): c'est la période de la conception animiste de la nature" (SH, 129). Puis vient "la période du christianisme qui se prolonge pendant tout le moyen âge; elle se déroule sous le signe d'une

lutte héroïque de l'esprit humain contre les forces de la nature" (SH, 129).

"L'homme se détourne alors de celle-ci pour s'enfoncer dans ses propres profondeurs et la nature est considérée comme une source de tentations conduisant aux péchés, comme une cause d'asservissement à des éléments inférieurs." (SH, 129-130)

La troisième période, qui commence avec la Renaissance, implique une orientation vers la nature mais avec une attitude de l'esprit humain complètement différente de celle qui existait au commencement de l'histoire universelle. Il ne s'agit plus d'une communion directe avec elle ni d'une lutte spirituelle contre elle.

"L'homme s'oriente à nouveau vers la nature, il a soif d'en connaître les mystères. Dans l'humanisme, il se sent redevenir un être naturel, mais qui aspire à se rendre maître avec cette nature. Ainsi se prépare le pouvoir technique, qui sera le fruit de l'impulsion donnée par la Renaissance aux sciences de la nature. La nature devient extérieure et nettement étrangère à l'homme; il ne ressent plus son âme, elle cesse d'être le cosmos et il devient un objet soumis aux sciences de la nature et aux mathématiques. Et ce n'est plus son démonisme, ni ses esprits que redoute l'homme moderne, mais bien son mécanisme inanimé. La conception mécanique du monde due à la victoire spirituelle remportée par le christianisme sur la nature, devient une force hostile à cette foi. (EL, 239)

Mais une quatrième période est attendue:

"Mais le christianisme nourrit l'espoir d'une quatrième période (...); elle commencera quand [l'homme] s'orientera de nouveau vers la vie intérieure, quand il reverra le cosmos divin, mais l'unira cette fois au pouvoir spirituel sur les éléments, en affirmant ainsi sa souveraineté dans le monde". (EL, 239)

Ce souhait exige de l'homme qu'il retourne à la profondeur et fasse triompher l'esprit. Cette réalisation implique non seulement une victoire sur les forces, les puissances et les esprits de la nature, mais aussi l'affirmation de la grandeur de l'homme. C'est le christianisme, avons-nous

dit, qui, étant anthropocentrique, fonde cette dernière et implique une foi non seulement en Dieu mais aussi en l'Homme. C'est le thème du théandrisme qui, avec celui de l'Amant et de l'Aimé, est le mythe fondamental du christianisme. Berdiaeff affirme sans hésitation "que le christianisme est une religion non monothéiste et monarchique, mais théoandrique et trinitaire" (DEDH, 37). Mais, en même temps, il constate la complexité de la dialectique vitale des rapports entre Dieu et l'homme, qui, dans la période chrétienne, a entraîné un abaissement et une humiliation de l'homme.

"L'humanité, dans la période chrétienne de l'histoire, est déchirée par les contradictions suivantes: christianisme sans création humaine et création humaine sans christianisme, Dieu sans l'homme et l'homme sans Dieu. L'amour envers Dieu se transforme souvent en haine à l'égard de l'homme. Le mouvement du christianisme vers la plénitude doit assurer la victoire sur cette division, la révélation positive du Dieu-humanité, l'union des deux mouvements, l'alliance du christianisme et de la création humaine."

(EL, 253)

C'est la découverte positive de la vérité concernant l'homme et sa mission créatrice qui permettra de surmonter l'humanisme tel que conçu par notre époque. Même si, à cause du thème des deux natures du Christ, le problème des rapports entre le divin et l'humain a été théoriquement résolu dès les premiers siècles du christianisme, il n'en demeure pas moins que cette vérité ne s'est pas imposée dans l'histoire. Et voilà qu'à notre "époque spirituelle", la question se pose à nouveau mais avec une acuité jamais connue auparavant. Elle est désormais envisagée sous un aspect inédit "qui implique un changement de la conscience de Dieu elle-même, en ce sens que celle-ci est considérée comme étant sous la dépendance de variations de la conscience de l'homme" (DEDH, 39). L'âme nouvelle, dont Dostoïevski est l'un des hérauts, "se trouva en présence de nouvelles questions auxquelles les catéchismes ne lui donnaient pas de réponses" (DEDH, 39). La vie spiri-

tuelle ayant été objectivée, refroidie, seule la flamme prophétique peut la ranimer. C'est en cela que réside toute l'importance d'un Berdiaeff.

4. La négation du divin et de l'humain.

Berdiaeff distingue trois thèses différentes au sujet de la relation Dieu-Homme. La première est un monisme immanent qui identifie métaphysiquement la volonté humaine et la volonté divine. Cette thèse rejette toute possibilité d'une existence indépendante de la nature humaine car elle ne voit en l'homme qu'une manifestation de la vie divine, qu'un moment transitoire dans le développement de celle-ci. La seconde est un dualisme transcendant où la volonté humaine est soumise extérieurement à la volonté divine. Selon cette thèse, les deux natures, humaine et divine, demeurent étrangères, divisées, "extraposées". Pour ces deux thèses, la Rédemption est conçue comme une aide divine qui, par l'action organisée de la grâce, vient au secours de l'homme. Ce dernier, à cause de la faute originelle, est responsable de l'apparition du mal, et, sans une intervention extérieure de Dieu, il est perdu. A la limite, une telle conception finit par justifier la violence et la contrainte dans l'oeuvre du salut. La troisième est celle qui découle de l'anthropologie théandrique. Elle reconnaît l'existence indépendante des deux natures, -l'humaine et la divine-, ainsi que l'action réciproque de la grâce divine et de la liberté humaine. Selon elle, la Rédemption signifie que Dieu attend de l'homme une libre réponse à son appel, la réciprocité de son amour ainsi que sa coopération créatrice dans la victoire sur les ténèbres du non-être. Paradoxalement, c'est à l'intérieur de l'humanisme européen, dans son évolution, dans son drame intérieur, que se pose par excellence ce thème religieux tout à fait nouveau: le thème théandrique,

le thème de Dieu-Humanité. La mystique et la philosophie allemandes ont, sous ce rapport, une très grande importance.

"L'écueil spirituel de la pensée allemande avait pour cause l'extraordinaire difficulté qu'elle éprouvait à reconnaître le mystère que constitue l'union des deux natures, la divine et l'humaine, dualisme qui est en même temps unité, sans que cette unité implique l'identité des deux éléments dont elle se compose, ni leur mélange". (DEDH, 42)

Sa difficulté à admettre le théandrisme est due à sa méconnaissance de l'homme en tant que personne: "C'est l'antipersonnalisme qui caractérise toute la métaphysique idéaliste allemande, à l'exception de la philosophie de Kant qui occupe une place à part" (DEDH, 42). Malgré ses tares, on peut observer dans la philosophie allemande le "déroulement d'une dialectique géniale qui a exercé une influence capitale sur l'évolution de la conscience européenne" (DEDH, 42). Il s'agit d'un grand drame existentiel, non seulement intellectuel mais spirituel, en trois actes.

Le premier acte de ce drame concerne la mystique allemande et Luther. Cette mystique, explique Berdiaeff, est représentée avant tout par maître Eckhardt² qui est, selon lui, plus intéressant comme mystique que comme théologien. Le mysticisme d'Eckhardt marque un fort penchant au monisme. Il s'inscrit dans la tradition néo-platonicienne et présente une certaine parenté avec la philosophie religieuse de l'Inde. Si, comme théologien, Eckhardt s'apparente à saint Thomas, comme mystique il "plonge davantage dans les profondeurs de la spiritualité (Innerlichkeit)" (DEDH, 43). C'est son idée de "Gottheit" (Divinité) qui est ce qu'il y a de plus profond et de plus original dans sa pensée. Cette idée "entr'ouvre une plus grande profondeur que l'idée de Dieu, créateur du monde, et se trouve en dehors de

l'opposition du sujet et de l'objet" (DEDH, 43). Mais son erreur est due au "monophytisme", c'est-à-dire à "l'affirmation d'un monisme relativement aux rapports entre l'homme et Dieu" (DEDH, 43). Eckhardt "refuse au créé toute essence, toute importance, toute valeur" (DEDH, 43). Le créé, selon cette conception, est frappé de nullité et l'homme est le fruit du péché. La liberté humaine est indéfendable dans ce contexte, sa création est vaine et insensée.

Luther n'est pas un mystique comme tel. Toutefois, sa pensée est indissociable de la tendance moniste. Lui aussi "nie complètement la liberté de l'homme et postule l'intervention exclusive de Dieu et de la grâce divine dans la vie religieuse" (DEDH, 44). Pourtant Luther est un émancipateur. Il veut libérer le chrétien du pouvoir abusif de l'autorité catholique. Mais, paradoxalement, ce qui, selon lui, rend cette liberté possible, c'est la foi seulement; la foi étant la seule chose qui vient de l'homme tout en étant un produit de la grâce. En un mot l'homme n'a aucune indépendance face à Dieu mais il peut, grâce à la foi, en avoir face à l'autorité. Pour Luther, la doctrine catholique du libre arbitre est presque sacrilège et "non content de nier le libre arbitre, il voyait dans la raison une faculté diabolique" (DEDH, 44). Comme chez Eckhardt, le mystère de l'union des deux natures disparaît. Et il en va de même pour Karl Barth et ses partisans. En effet, selon ces derniers, "Dieu est tout, et l'homme n'est rien" (DEDH, 45). Le dualisme de Barth, qui sépare complètement Dieu et l'homme, cache aussi un certain monisme puisque, chez lui, Dieu est tout. Or, pour surmonter le monisme et le dualisme, il faut reconnaître une liberté et une dignité humaines. On pourrait ajouter Calvin à la liste. Ce dernier, tout en étant un ennemi déclaré du monisme panthéiste, finit, en effet, par être moniste et panthéiste en réduisant l'homme à rien et en ne considérant

que Dieu comme être véritable.

Le deuxième acte de ce drame se rapporte à la philosophie idéaliste allemande que Berdiaeff considère comme "la manifestation la plus significative de la philosophie européenne" (DEDH, 45). Quel lien a-t-il avec le premier acte? N'y a-t-il pas "d'opposition plus grande que celle qui existerait entre Luther et Hegel? Le premier maudissait la raison comme une faculté diabolique, le second la divinisait" (DEDH, 46). A quoi bon la connaissance métaphysique, se dit Luther, si tout vient de la Grâce? Mais le lien devient frappant lorsque l'on se rend compte que la raison fustigée par Luther et celle qui est affirmée par Hegel, ne sont pas du tout la même.

"La raison maudite par Luther est la raison humaine, tandis que celle glorifiée par Hegel, par Fichte et tous les idéalistes du commencement du XIXe siècle est la raison divine. (...) [C'est-à-dire] à ce que [Luther] entendait par la grâce. D'après Hegel, ce n'est pas la raison humaine qui connaît, mais la raison divine, l'acte de la connaissance, l'acte religieux étant celui non de l'homme individuel, mais de l'Esprit universel. De même, le Moi, chez Fichte, n'est pas le Moi individuel et humain, mais le moi universel et divin." (DEDH, 46-57)

La philosophie de Hegel peut être interprétée soit comme "une absorption définitive du divin par l'humain et comme une exaltation de l'orgueil humain, soit comme une absorption non moins définitive de l'humain par le divin et comme une négation de la personne humaine" (DEDH, 47). "La révolte de Dostoïevski et de Kierkegaard pour la défense de l'homme individuel a été une révolte contre Hegel, contre son Esprit universel, contre le pouvoir tyrannique du général sur l'individuel". (DEDH, 47)

La métaphysique allemande permet autant l'optimisme que le pessimisme face à la question du sens de l'existence. Tantôt la création y est consi-

déré comme un mal en soi, quasiment une erreur de Dieu, tantôt comme un espèce de piège pour l'homme. Chez le pessimiste Hartmann, par exemple, Dieu a créé l'Etre par inconscience et, grâce à la destinée tragique de l'homme, il émerge à la conscience rendant ainsi possible à ce dernier d'échapper aux souffrances inhérentes à l'Etre. Hegel est plus optimiste et croit que Dieu émerge également dans la conscience de l'homme. Sa propre oeuvre en serait le principal témoignage. Le dénominateur commun de toute la métaphysique allemande est celui du devenir en Dieu, du mouvement dans la divinité ou, plus généralement, du dynamisme historique. Au fond, ce thème est le fruit d'une déformation de l'Ungrund de Boehme. Selon Berdiaeff, Boehme est le mystique allemand le plus génial dans le type gnostique.⁸ Ce thème, qui a une ressemblance avec la Gottheit de maître Eckhardt, selon lequel l'Ungrund aurait précédé l'être et le monde⁹, implique un devenir en Dieu. C'est pourquoi, la métaphysique allemande est pénétrée de cette pensée profonde selon laquelle "le processus cosmique n'est pas autre chose qu'un processus ayant pour aboutissement le devenir de Dieu, et c'est dans l'homme que Dieu devient complètement conscient" (DEDH, 48). Pour la problématique qui nous intéresse, cette conception du devenir de Dieu dans l'homme implique à la fois la divinisation de l'homme et sa négation. En effet, selon elle, il n'y a rien qui soit distinct du divin. Dans le troisième acte, apparaissent les conséquences de cette conception impersonnaliste.

Le troisième acte commence avec Feuerbach. Ce dernier défend la thèse selon laquelle ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais l'homme qui créa Dieu à sa ressemblance. Ainsi, il aliénait, explique Feuerbach, sa propre nature dans une sphère transcendante. Il a fini par croire en un Dieu qui n'est qu' "un produit de la faiblesse et de la misère de l'homme" (DEDH, 49). Pour Feuerbach, "l'idée de Dieu doit aussi céder la place à l'idée de l'homme ,

et la théologie à l'anthropologie" (DEDH, 49).

"D'après Hegel, Dieu parviendrait à la conscience-de-soi dans l'homme. D'après Feuerbach, la conscience-de-soi de l'homme suffit, puisque la conscience-de-soi de Dieu n'est que celle de l'homme, la conscience qu'a l'homme de sa propre nature divine. Homme ou Dieu, il ne s'agit que d'une seule et même nature. Le divin absolu est remplacé par l'humain absolu". (DEDH, 49)

Feuerbach devient le héraut de la religion de l'humanité. Son matérialisme garde un "pathos" mystique et il est profondément religieux. C'est la proclamation d'une religion où l'homme est divinisé. Mais il ne s'agit pas de la divinisation de l'individu. En effet, "par divinisation de l'humain, il entend la divinisation de l'espèce, de la société, et non celle de l'individu, de la personne" (DEDH, 49). Au fond, la philosophie de Feuerbach, tout comme celle de Hegel et plus tard celle de Marx, est une philosophie du général, de l'universel:

"Sa philosophie est un pont qui relie la philosophie de Marx à celle de Hegel; elle constitue, en ce qui concerne les rapports entre le divin et l'humain, un moment dialectique important de la pensée allemande; elle reste, par sa tendance, moniste, et ignore la double réalisation de l'humain dans le divin et du divin dans l'humain. Si Hegel rend à Dieu ce qui appartient à l'homme, Feuerbach rend à l'homme ce qui appartient à Dieu". (DEDH, 49)

Berdiaeff attribue le pas suivant à Max Stirner puis, finalement, à Marx et à Nietzsche qui prendront une direction opposée. Voulant être plus conséquent que Feuerbach, Max Stirner nie la réalité de l'humanité, de la société, de toute communauté et ne reconnaît comme seule réalité que le Moi, l'Unique, dont le monde entier est la propriété. Le même paradoxe se rencontre chez lui: sous couleur d'accorder la plus haute valeur à l'individu, il n'en est pas moins anti-personnaliste. En effet, l'Unique de Stirner

n'est pas "l'homme unique, la personne humaine mais le pseudonyme du divin" (DEDH, 50), c'est l'Universel. Chez lui, la maladie de l'âme allemande, avec sa tendance panthéiste, reparaît de plus bel. Stirner a le désir légitime de voir l'homme en possession de l'Univers entier, mais il est incapable de justifier ce désir. Cela nous amène à Marx.

"Chez Karl Marx, (...), le divin universel revêtira la forme du collectif social, d'une société parfaite à venir, mais d'une société dans laquelle la personne humaine sera noyée, comme elle l'est dans l'Esprit de Hegel et dans l'Unique de Stirner." (DEDH, 50)

Marx puise sa philosophie à des sources humanistes. Il étend à la sphère sociale l'idée de Hegel et de Feuerbach sur l'aliénation. Il veut lutter contre le capitalisme qui aliène la nature humaine, déshumanise l'homme en le réduisant à l'état de chose, de marchandise.

"Mais la philosophie de Marx, à son tour, se heurte à l'une des limites de l'humanisme, limite au delà de laquelle il se transforme en antihumanisme. Cette transformation tient à des causes métaphysiques profondes. Après avoir déclaré que c'est l'humain qui est l'unique et qui possède la valeur la plus haute, ce qui implique la négation de l'humain lui-même et à sa subordination au général, (...). C'est toujours l'antipersonnalisme qui triomphe." (DEDH, 51)

L'antipersonnalisme se retrouve également, mais sous une autre forme, chez Nietzsche. Pour Berdiaeff, ce dernier mérite une attention toute particulière. Le thème fondamental de Nietzsche se ramène à ces questions qui, au fond, n'en sont qu'une: "Comment peut-on avoir l'expérience du divin, si Dieu n'existe pas? Comment peut-on éprouver de l'extase, étant donné la bassesse de l'homme et du monde? Comment peut-on aspirer à des attitudes élevées en présence de la platitude du monde?" (DEDH, 52). Berdiaeff observe chez l'auteur d'Ainsi parlait Zarathoustra un manque de correspondance flagrant

entre sa problématique et sa philosophie qui entretient un arrière-goût de biologie. Ainsi, "son idée eschatologique du surhomme reposait sur la théorie de la sélection biologique" (DEDH, 52). Berdiaeff discerne trois problèmes fondamentaux qui traversent l'activité créatrice de Nietzsche: "Les rapports entre l'humain et le divin, ce dernier étant considéré comme surhumain; l'activité créatrice de l'homme, appelé d'après lui, à créer des valeurs nouvelles; la souffrance et la force héroïque qui résiste à la souffrance" (DEDH, 52). Nous pouvons observer chez Nietzsche un remplacement de la traditionnelle aspiration à s'élever vers Dieu en une volonté de dépassement de l'humain. "Aussi annonce-t-il l'avènement du surhomme, qui est pour lui le pseudonyme du divin" (DEDH, 52). Nietzsche est aussi un fruit de l'humanisme mais il finit aussi par nier l'homme.

"Il trahit l'homme; l'homme lui inspire de la honte et de l'aversion; il ne voit en lui qu'une transition à une race supérieure, à la race des surhommes. "Une de ces maladies, par exemple, dit Zarathoustra, s'appelle l'homme." Et encore: "C'est le surhomme, et non l'homme, que j'ai dans mon cœur, qui est pour moi le seul et l'unique. Ce que j'aime en l'homme, c'est le fait qu'il est à la fois une transition et un crépuscule". (DEDH, 53)

Le surhomme implique la disparition de l'humain et du divin. Il n'a que faire de l'homme. Il est anti-personnaliste. Il avait compris que le christianisme, malgré qu'il ne l'ait "connu que sous sa forme décadente, petite-bourgeoise, vidée de tout héroïsme" (DEDH, 53), fut une révolution dirigée contre l'aristocratie de l'antiquité. C'est pourquoi il oppose un principe aristocratique au christianisme, mais sans se rendre compte que le dyonysisme est démocratique. Au fond, il est moniste et son athéisme est tout de surface: la mort de Dieu lui est douloureuse, il est tourmenté par ce problème.

Selon Berdiaeff, ce n'est pas le surhomme mais l'homme qu'il faut chercher. Il discerne, sous ce rapport, une contradiction intéressante chez Nietzsche. Ce dernier, tout en étant répugné par l'homme, -ce simple citoyen-, lui attribue pourtant un pouvoir de création ainsi que le courage de supporter la souffrance. Son mérite est sûrement d'avoir posé le problème de la création mais son anthropologie est faible car elle ne pouvait justifier la possibilité pour l'homme de se hisser au surhomme et de créer des valeurs nouvelles. Il était obsédé par deux idées contradictoires: celle de l'éternel retour qui est une idée antique et celle du surhomme qui est une idée messianique. "Nietzsche était tourné à la fois vers l'avenir et vers le passé, il réunissait en lui le prométhéisme et l'épiméthéisme, un élément spirituel révolutionnaire et un élément spirituel réactionnaire." (DEDH, 56) Il fut une victime de la faiblesse du christianisme historique. Tout en étant un des ennemis les plus acharnés du christianisme, l'élément chrétien, quoique déformé, était très fort chez lui. Son attitude face à la souffrance et son sentiment tragique de la vie en témoignent. Avec Nietzsche, se termine la dialectique du divin et de l'humain. Elle "aboutit à la négation du divin et de l'humain, l'un et l'autre s'évanouissant pour donner lieu au spectre du titanisme surhumain"¹⁰ (DEDH, 55). "Le cas Nietzsche nous montre la possibilité et la nécessité d'une nouvelle révélation relative à l'homme et à l'humain, comme condition de l'achèvement de la dialectique du divin et de l'humain." (DEDH, 58)

Kierkegaard et Heidegger ont eu, sans contredit, de l'importance en tant que penseurs; mais ils n'ajoutent rien de décisif pour ce qui est des rapports entre le divin et l'humain. Le premier va jusqu'à séparer les hommes en deux catégories selon qu'ils reconnaissent ou nient l'existence d'un autre monde. Mais, explique Berdiaeff, persiste chez lui une nature

dédoublée qui a éprouvé une rupture entre le divin et l'humain. Chez Heidegger, dont la pensée s'inscrit dans la version athée de l'existentialisme, Dieu est remplacé par le monde. Son désespoir, contrairement à Kierkegaard, n'aspire pas à quelque chose d'"autre". Sa philosophie du Dasein est une philosophie du néant.

"La pensée de Heidegger est accablée par le poids du monde objectif, du souci. Il ne reconnaît ni esprit, ni liberté, ni personne. C'est le on impersonnel (le man allemand) qui est le sujet de l'existence quotidienne d'où nulle issue n'est possible." (DEDH, 60)

Même si "le Dasein est en même temps un Etre historique" (DEDH, 60) qui doit surmonter la peur de la mort et le grossier "Etre primaire", Heidegger ne dit pas "d'où viennent les forces qui permettent de mener cette lutte" (DEDH, 60). La rupture avec Dieu y est poussée à l'extrême et "le divin n'y réapparaît pas sous un pseudonyme, comme chez Feuerbach, Stirner, Nietzsche et Marx, et le contentement du monde s'en trouve exclu" (DEDH, 60-61). Heidegger est conséquent et il n'attend aucune consolation.

CONCLUSION

Le transcendantisme de l'Ancien Testament, en étant maintenu jusqu'à notre époque, a stérilisé la vie religieuse et provoqué l'athéisme. L'interprétation dynamique de l'expérience religieuse doit désormais prédominer sur l'interprétation statique de l'ontologie. Toutes les tentatives de rationalisation des terribles souffrances qu'ont subies et que subissent les hommes, irritent de plus en plus les consciences: "La notion d'une Providence conçue comme un châtement divin qui s'abattrait sur l'homme provoque non seulement des objections, mais même de l'indignation" (VR, 100). Aucune explication issue de la théologie positive ne peut résoudre le problème de la théodicée. Selon Berdiaeff, Dieu n'a pas créé le mal et il ne l'a pas davantage permis.

"Ce n'est pas Dieu qui gouverne dans ce monde, mais bien le prince de ce monde, et celui-ci applique ses lois, les lois du monde, et non les lois de Dieu. Ce monde est davantage soumis au règne de César qu'au règne de l'Esprit. On ne peut concevoir une réponse du Dieu vivant que sur le plan eschatologique: "Que ton règne arrive". Mais ce règne n'est pas encore venu. Le monde des objets, le monde phénoménal, avec la nécessité qui y règne, n'est qu'une sphère extérieure; mais derrière lui se trouve dissimulée la profondeur de la communion avec Dieu. (...) Dans l'histoire nous voyons une lutte entre la liberté et la nécessité. Or, Dieu ne peut se trouver que dans la liberté; il n'est pas présent dans la nécessité. Ceci entraîne une modification radicale de la doctrine de la Providence." (RERC, 37)

Berdiaeff ne défend pas un dualisme de type manichéen où Dieu serait absolument opposé au "prince de ce monde". Sa pensée est tout autre: Dieu n'est pas responsable du mal parce que, au commencement, était¹ la Divinité

(Gottheit de Eckart et Ungrund de Boehme). Cette dernière est antérieure à l'Etre. Elle est Liberté. Elle est incréé et par conséquent indéterminée et irrationnelle.

"Or, étant irrationnelle, étant absolument indéterminée, elle rend possible le bien comme le mal et rien en elle ne garantit la victoire de l'un ou de l'autre. Elle ôte en tout cas à Dieu la responsabilité du mal dont le jaillissement ne peut être empêché, toute la bonté de la Divinité s'avérant impuissante devant cette liberté qui est à l'origine de la tragédie non seulement humaine, mais également divine, déclenchée au sein de l'esprit." ²

La Divinité est plus profonde que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit. Elle a pénétré dans le monde sous forme de Trinité, en trois hypostases. La conception trinitaire est en effet un mouvement intérieur au sein de la Divinité, et le monde différencié, pluralisé, se crée dans cette dynamique trinitaire.

"Le monde traverse trois époques de la révélation divine: la révélation de la loi (le Père), la révélation du rachat (le Fils) et la révélation de la création (l'Esprit). ³ (...) Ainsi, aux trois époques de la révélation divine dans le monde, correspondent les trois époques de la révélation de l'homme. Durant la première, s'affirme par la loi le péché humain, et se découvre dans la nature une puissance divine; à la deuxième époque, l'homme se fait le fils de Dieu et découvre l'affranchissement du péché; à la troisième époque enfin se révèle le caractère divin de la nature créatrice de l'homme, et la puissance divine devient une puissance humaine. La révélation sur l'homme est donc finalement la révélation divine de la Trinité." (SC, 405-406)

Dans les sources vives de la philosophie religieuse de Berdiaeff est inclus un sentiment dominant de l'homme, une reconnaissance de l'être humain en tant que personne, c'est-à-dire en tant qu'être spirituel portant en lui l'image du divin. La révélation anthropologique, la révélation de l'homme de l'époque religieuse créatrice s'avère comme une révélation cosmique et comme une révélation divine: Dieu se découvre à jamais dans le monde à

travers la création de l'homme.

"La religion de l'espèce, la religion matérielle, doit avoir une fin en ce monde. Tout ce qui est matériel, générique, organisé archaïquement, est destiné à avoir une fin par la technique et la mécanique. La religion de l'homme naît. L'espèce humaine se transforme en humanité. C'est le passage d'un plan matériel sur un plan différent de l'être. L'essence de notre époque réside dans cette crise de l'esprit et de la matière, et dans la naissance définitive de l'homme à la vie de l'esprit."⁴ (SC, 41)

Berdiaeff distingue quatre phases différentes dans les rapports de l'homme avec le cosmos. La première est celle où l'homme est immergé dans la vie cosmique: l'homme est entièrement dépendant vis-à-vis du monde des objets, l'idée de "personne" ne s'est pas encore dégagée, l'homme ne cherche pas à dominer la nature avec laquelle il a des rapports d'ordre magique et mythologique. La deuxième entraîne une libération de l'emprise des forces cosmiques sur l'homme: ce dernier n'a plus peur des esprits et des démons de la nature, il lutte contre la nécessité à l'aide de l'ascèse. La troisième est celle de la mécanisation de la nature: maîtrise scientifique et technique de la nature, développement de l'industrie sous ses formes capitalistes, libération progressive du travail suivie de son aliénation due au fait de l'exploitation des instruments de production et à la nécessité de vendre son travail. La quatrième phase est amenée par la désagrégation de l'ordre cosmique par la découverte de l'infiniment grand et de l'infiniment petit: éclatement de la réalité organique (le cosmos d'Aristote et de Saint-Thomas) qui est remplacée, par l'intermédiaire de la science et de la technique, par une réalité organisée; effrayant accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature et asservissement de l'homme à ses propres découvertes.⁵

"Mais, on peut imaginer une cinquième phase des rapports de

l'homme avec la nature. Au cours de cette cinquième phase nous verrions une conquête plus poussée encore des forces de la nature par l'homme, la libération réelle du travail et du travailleur, la soumission de la technique à l'esprit. Mais cela présuppose un mouvement spirituel dans le monde, mouvement qui doit être l'oeuvre de la liberté."

(RERC, 41)

La vérité de l'humanisme contemporain a consisté à affirmer la haute valeur de l'homme et sa vocation créatrice. Mais son mensonge a été de considérer l'homme comme se suffisant à lui-même. De ce fait, ce dernier fut condamné à se limiter au monde phénoménal. De plus, sans Absolu, sans Dieu, tout est dénué de sens et absurde: l'homme est incapable de s'élever, la victoire sur la mort est impossible, la vie éternelle n'existe pas. L'homme moderne, si fier de sa raison, ne trouve plus de sens à la vie:

"Il est plongé dans le non-sens de la vie, mais refuse de reconnaître le sens qui seul pourrait s'opposer à ce non-sens. Le monde en arrive à des ténèbres rationalisées. (...) La domination de la technique rationalisée rend la situation de l'homme dans le monde absurde. Cette situation de l'homme, sa projection dans le monde de l'absurde, se reflète dans la philosophie de Heidegger, dans les romans de Kafka. Le problème de l'homme et l'exigence d'une nouvelle anthropologie religieuse et philosophique s'y trouvent posés avec une acuité nouvelle."

(RERC, 47)

Dieu étant la plénitude, l'homme ne peut pas ne pas y aspirer. Mais cette aspiration peut être détournée vers le "fini" et entraîner l'idolâtrie et l'esclavage. En effet, sans une Vérité s'élevant au-dessus du monde, l'homme est entièrement soumis à la nécessité ou à la nature, à la société ou à l'Etat.

"L'identification du royaume de l'Esprit avec le royaume de César, sous une forme ou sous une autre, est un faux monisme, engendrant inévitablement l'esclavage. Le dualisme du royaume de l'Esprit et du royaume de César est le fondement absolument indispensable de la liberté de l'homme. Mais ce n'est pas là un dualisme définitif: c'est un dualisme dans la voie spirituelle et religieuse de l'homme. Le monisme

final s'affirmera dans le royaume de Dieu; il ne se manifestera qu'eschatologiquement." (RERC, 36)

Une fois dégagée du rationalisme naïvement optimiste, la philosophie de l'histoire "est obligée de reconnaître que la suite des événements se déroule sur un terrain volcanique" (SH, 206). "L'histoire immanente est dépourvue de signification et se compose d'une série d'échecs. Rien à vrai dire, ne s'y est réalisé conformément à ce qu'on attendait." (SH, 209) Les philosophies de l'histoire, même si elles se présentent en opposition avec le christianisme, -en revêtant un caractère uniquement scientifique et positif-, n'auraient jamais pu apparaître sans le prophétisme, le messianisme et l'eschatologie. En effet, "comment peut-on appréhender le sens de l'histoire si on ignore l'avenir?" (SH, 208). Et, sans l'attente passionnée du Messie, l'histoire ne serait même pas apparue dans la conscience des hommes. Finalement, comment concevoir un sens à l'histoire si celle-ci n'a pas de fin? "On peut donc affirmer que toute philosophie historique, à quelque degré qu'elle soit pénétrante et significative, est messianique et eschatologique, obligatoirement." (SH, 209) Cela se vérifie autant chez Hegel, chez Marx que chez Auguste Comte.

L'espérance messianique découle, comme on le sait, de la croyance en un messie qui viendra établir le royaume de Dieu sur la terre. Par extention, elle correspond à toute croyance en l'avènement d'une époque bienheureuse, d'une époque idéale. Cette dernière devant conférer un sens à toutes les précédentes, elle s'accompagne de l'idée d'une fin, d'une orientation eschatologique. Pour Hegel, cette époque est celle où la conscience de la liberté de l'esprit atteindrait son plus haut degré. Pour Comte, elle serait le sommet et la victoire de la période positiviste. Chez Marx, se retrouve la forme sécularisée de l'ancien millénarisme judaïque: le prolétariat est la

classe qui a mission de délivrer l'humanité de l'esclavage et de l'exploitation. "Puisque l'époque socialiste porte en elle des promesses de perfection et de bonheur universel, elle est donc messianique." (SH, 209)

Ceux-là qui nient l'au-delà et le transcendant, n'en ont pas moins foi dans une suite des événements conduisant à une forme de perfection qui doit se réaliser dans l'avenir. Mais, en étant uniquement orientés vers "ce monde", ils succombent à la même tentation que l'Inquisiteur: vouloir, fut-ce au prix de la liberté, la réalisation de la perfection en ce bas-monde. Ils remplacent les vieilles conceptions de Dieu par des idéologies prétendues modernes au nom desquelles l'homme pourra encore être écrasé. En confondant le royaume de Dieu (qui n'est pas de ce monde) et le royaume de César, l'homme est condamné à se soumettre à ce qui lui est inférieur. Ce n'est qu'en reconnaissant la grandeur de l'homme en tant que Visage divin, qu'il est possible d'échapper à l'esclavage. En prenant l'apparence sécurisante de la normalité, de l'autorité ou de l'harmonie, la nécessité berne l'homme et finit par l'écraser. Elle encourage le culte de la passivité et de la soumission qui engendre rapidement une déchéance de l'âme. Sous sa domination, l'homme finit par être indifférent au bien et au mal. Il s'adonne volontiers au jeu de la pensée dédoublée qui ajoute à son impuissance. En un mot, la nécessité exerce sur l'homme un pouvoir qui l'amène à s'opposer "à l'affranchissement viril de l'esprit et au mouvement créateur, -à tout ce qui exige de lui la décision de rompre avec les couches mensongères et illusoires de la culture, avec ses servitudes subtiles au "monde"" (SC, 33).

La voie véritable de réalisation est donc celle qui libère l'homme de l'emprise de la nécessité. Ni de gauche ni de droite, elle est fondamentalement révolutionnaire car elle implique un essor spirituel propre à défier

les séduisants mais toujours trompeurs mirages de "ce monde". On peut dire que l'existence de Dieu est la seule véritable charte des libertés de l'homme. Elle est sa justification intérieure dans la lutte contre la nature et la société, dans la lutte pour la liberté. La dignité de l'homme consiste à ne pas se soumettre à ce qui lui est inférieur. Mais pour cela, il faut qu'il y ait quelque chose qui lui soit supérieur, sans lui être extérieur ou le dominer. L'erreur du Moyen âge devait être surmontée car on ne peut accéder à une connaissance élevée de Dieu en dehors de la liberté. C'est dans la liberté, c'est-à-dire dans l'Esprit, que se fera la révélation définitive du Dieu-Homme. Il fallait la révélation de la liberté et de la force créatrice de l'homme pour que s'effectue "la fusion de la théologie mystique et de l'anthropologie existentielle cataphatique" (DEDH, 63). La découverte définitive du Christ, en tant que l'Homme-Absolu, répond à toutes les attentes au point de vue de la révélation anthropologique. Mais, et c'est là que réside le sens de notre époque, une révélation uniquement humaine devait suivre la révélation théologique afin que s'accomplisse l'union du divin et de l'humain.

"Avec l'apparition du Christ dans le monde, la filiation divine et la ressemblance divine de l'homme, sa participation à la nature divine se sont manifestées. Mais l'Homme-Absolu n'est pas révélé tout entier par l'apparition du Christ Rédempteur. La puissance créatrice de l'homme est tournée vers le Christ en marche, vers son apparition en gloire. La révélation créatrice de l'homme est donc la révélation en voie de s'accomplir et de se parfaire, du Christ-Homme-Absolu. La découverte anthropologique de l'ère créatrice est, par conséquent, à fond humaine et à fond divine: en elle, l'homme s'approfondit jusqu'au divin et le divin s'exteriorise jusqu'à l'humain. La nature divo-humaine de cette révélation doit être élucidée jusqu'à l'extrême, et elle ne peut l'être que dans la révélation de l'homme lui-même. TOUT LE SENS DE NOTRE EPOQUE RESIDE EN CECI, QU'ELLE MENE À LA REVELATION DE L'HOMME.⁶"

(SC, 407)

NOTES ET COMMENTAIRES

INTRODUCTION

1. L'agressivité envers l'univers religieux et ses symboles étant encore existante au Québec, il faut préciser que "spirituel", dans le vocabulaire berdiaévien, ne renvoie pas à un contexte ecclésiastique. Il est l'adjectif correspondant au mot esprit, l'esprit étant, pour s'exprimer simplement, la faculté la plus élevée et la plus exigeante rendant possible l'activité créatrice de l'homme.
2. Chez Berdiaeff, "cosmos" n'est pas employé au sens d'"espace extra-terrestre", qui a incidemment une origine russe, mais plutôt d'"ordre dans la beauté". Non pas au sens d'un "univers considéré comme un système bien ordonné", mais d'un Être universel dont ce "cosmos" est le symbole. A titre d'exemple, relevons ces deux passages significatifs: "Dans sa liberté et dans sa création, la personnalité ne peut être arrachée et isolée du cosmos, de l'être universel." (SC, 205) "La beauté est le but de l'art, et elle est aussi le but de la vie. Or, ce but suprême n'est pas la beauté en tant que valeur culturelle, mais comme Être, elle est la transmutation de la laideur chaotique du monde en la beauté du cosmos." (SC, 315)
3. "On pourrait appeler mystique l'expérience spirituelle qui dépasse les limites de l'opposition du sujet et de l'objet, (...)." (RERC, 170)
4. La notion de péché, il est vrai, est bien peu à la mode. Mais les sentiments de culpabilité qui entraînent parfois de graves dépressions, et ce "blocage intérieur" qui amène l'homme à se restreindre lui-même, recouvrent bien, par delà l'actualité du langage, cette réalité dont parle Berdiaeff.
5. "La philosophie n'est pas, comme la religion, la découverte de Dieu: -elle est la découverte de l'homme en tant qu'il fait partie du Logos, en tant qu'Homme absolu, Pan-homme et non en tant que créature limitée à son individualité." (SC, 74)
6. "C'est une banalité de proclamer que nous traversons une crise historique, que nous assistons à la fin d'une époque, et au début d'une ère nouvelle qui n'a pas encore reçue de nom." (DHMA, 8)
7. "La philosophie comporte un aspect de prophétisme, et ce n'est pas sans

raison qu'on a proposé de diviser la philosophie en scientifique et en prophétique." (CME, 14)

8. Nicolas Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation, Paris, Seghers, 1967.
9. Il ne s'agit évidemment pas d'événements qui n'ont pas eu lieu dans les faits, mais bien d'événements qui prennent une signification seconde.
10. Citée par M.-M. Davy, dans L'Homme du 8e Jour, p. 172.
11. "Le postulat de toute philosophie authentique, c'est de supposer qu'il y a un sens, et son but est de trouver le moyen d'y parvenir." (SC, 53)

CHAPITRE PREMIER

LES TROIS PERIODES DANS LE COMPORTEMENT DES HOMMES

A L'EGARD DE L'HISTOIRE

1. "Ma pensée est imprégnée de cette conviction que toute une époque historique est en train de se terminer, qu'une civilisation entière est sur le point de périr et que nous sommes à la veille de voir un monde nouveau dont les contours demeurent encore imprécis." (ASNE, 7)
2. L'édition française du Sens de l'Histoire (1923) fut achevée d'imprimer en décembre 1948, neuf mois après la mort de son auteur. On remarque cependant que ce dernier avait révisé cette traduction, faite par Jankélévitch, deux ans plus tôt. En effet, toutes les "Notes de l'auteur" datent de 1946. Ceci nous permet de supposer que c'est cette année là que Berdiaeff en rédigea la préface.
3. Alexis Klimov, Nicolas Berdiaeff, p. 15.
4. "Lorsque nous parlons de l'"époque des lumières", nous n'avons pas seulement en vue le XVIIIe siècle, qui est la période des "lumières" classique de l'histoire moderne. Je pense plutôt que les civilisations de tous les temps et de tous les peuples ont atteint ce stade élevé, car toutes suivent un développement plus ou moins cyclique. Cette ressemblance entre les processus culturels constitue l'indice du caractère organique de leur développement. La civilisation grecque, une des plus grandes que l'humanité ait connues, a également eu son époque "éclairée", qui ressemble beaucoup à celle du XVIIIe siècle. La période des sophistes, où la Grèce semble avoir atteint son plein épanouissement, présente en effet les mêmes particularités tout en gardant certains traits originaux; (...)." (SH, 12)
5. Pris au sens de "post-rationaliste".
6. "Kant a défini l'Aufklaerung autrement, et d'une manière plus profonde,

que les philosophes français du XVIII^e siècle. L'Aufklaerung, la philosophie des lumières, est le fait qu'on commence à se baser sur sa propre raison et non sur celle des autres. Dans cela, il y a une éternelle vérité de la liberté de l'esprit." (SH, 13 , NA-1946)

7. Eugène Porret, Berdiaeff, Prophète des Temps Nouveaux, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1951.

CHAPITRE II

LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

1. Devenu religion, le marxisme soit-disant scientifique est aussi un rejeton du judaïsme. Marx était Juif. Il a remplacé la notion de "peuple de Dieu" par celle de "classe prolétarienne". On peut reprocher à l'Eglise historique de n'avoir pas su assumer le christianisme en tant que religion d'amour et de liberté. Mais, en élevant un principe de haine (la lutte des classes) et sa conséquence fatale (la violence) au rang de vérité et de méthodes scientifiques, l'actuel marxisme militant est une véritable trahison de la Tradition. La même régression religieuse se retrouve dans le fascisme. Au plan de la violence, le fascisme et le marxisme se ressemblent étrangement.
2. En effet, si la gnoséologie se veut une science des valeurs, "le principe du criticisme exige une autre gnoséologie, préalablement appliquée à cette science des valeurs, c'est-à-dire une gnoséologie de la gnoséologie". (SC, 59)
3. L'"historicisme" est le terme générique pour désigner les sciences historiques utilisant des méthodes dites objectives.
4. La vraie mémoire est celle de l'homme concret. Elle est le fruit d'une expérience vitale. Elle est issue de l'existence et non de l'accumulation encyclopédique de données objectives qui demeurent extérieures à l'homme.
5. Voir: (SH, 28)
6. Est concret, le vécu des acteurs dans l'histoire et non pas les événements objectifs qu'ont pu inventorier les historiens ni la forme culturelle par laquelle ce "vécu" a pu être communiqué. Toutefois, jusqu'à la fin de sa vie, Berdiaeff devait s'intéresser de plus en plus à l'histoire des religions. En cela, il n'y a aucune contradiction.
7. Jung, L'Ame et la vie, Buchet/Chastel, 1963.
8. "Ni l'humain ni l'humanité; ni l'adjectif simple ni le substantif abstrait, mais le substantif concret: l'homme. L'homme en chair et en os, celui qui naît, souffre et meurt -surtout meurt- celui qui mange, boit, joue, dort, pense, aime; l'homme qu'on voit et qu'on entend, le frère, le vrai frère. Car il y a autre chose, qu'on appelle aussi l'homme, et qui est le sujet de maintes divagations plus ou moins scientifiques. C'est le bipède sans plume

de la légende, "l'homme politique" d'Aristote, le contractant social de Rousseau, l'homo economicus de l'école de Manchester, l'homo Sapiens de Linné, ou, si l'on veut, le mammifère vertical. Un homme qui n'est d'ici ni de là-bas, ni de cette époque, ni d'une autre, qui n'a ni sexe ni patrie; bref, une pure idée; c'est-à-dire, autre chose qu'un homme." (Unamuno, Le Sentiment tragique de la Vie, p. 11.)

9. "Ce qu'il y a de mauvais dans le Discours de la Méthode de Descartes, ce n'est pas le doute préalable méthodique; ce n'est pas qu'il commence par vouloir douter de tout, par un simple artifice; c'est qu'il veut commencer par cesser d'être lui-même, Descartes, l'homme réel, en chair et en os, qui ne veut pas mourir, pour être un pur penseur, c'est-à-dire une abstraction. Mais l'homme réel revint et prit sa place dans le système philosophique. (...) Et il en vient au cogito ergo sum, (...), mais l'égo impliqué dans cet axiome, (...), est un ego, un moi irréel ou si l'on veut idéal, et son sum, son existence, quelque chose d'également irréel. "Je pense, donc je suis" ne peut vouloir dire que "je pense, donc je suis pensant"; cet être qui se déduit de la pensée, n'est qu'une connaissance; cet être est connaissance et non vie. (...) La vérité est: sum, ergo cogito, je suis donc je pense, quoique tout ce qui est ne pense pas. La conscience de penser, ne serait-elle pas avant tout la conscience d'être? Une pensée pure serait-elle par hasard possible, sans conscience de soi, sans personnalité?" (Unamuno, Le Sentiment Tragique de la Vie, pp. 49-51).

10. Citation extraite d'une oeuvre de Lotze, Le Microcosme, et reprise par Berdiaeff dans (SC, 84).

11. Expression chère à Alan Watts.

12. Jung, Ma Vie, p. 369.

CHAPITRE III

"LA LUTTE POUR LA VERITE"

1. Berdiaeff emploie "le mot humanisme dans le sens de l'auto-affirmation de l'homme, qui ne veut connaître rien de supérieur à lui. (1944)" (ED, 31).
2. Voir l'article de A. Udry dans inprecor, 12/14 rue de la Buanderie, Bruxelles 1,000, Belgique, no. 16-17, page 56.
3. Personne ne connaît parfaitement la vérité. Mais depuis des millénaires, l'homme tend vers elle, car il en a soif. Le drame consiste en ce que, consciemment, l'homme moderne refuse de poursuivre cette quête. Pire encore, il dévie la soif de vérité en volonté de puissance.
4. Au sujet de l'opposition entre la civilisation et la culture chez Berdiaeff, voir: (SH, 188-206).
5. Berdiaeff ne croit pas, comme au Moyen âge, en l'avènement d'un éventuel royaume de Dieu sur la terre. Sa pensée, au contraire, est, sur ce plan, essentiellement eschatologique.

CHAPITRE IV

UNE PHILOSOPHIE CHRETIENNE

1. Diminutif utilisé par ses proches.
2. Eugène Porret, Berdiaeff. Prophète des temps nouveaux, p. 11.
3. Ibid., p. 13.
4. Alexis Klimov, Berdiaeff, p. 11.
5. Jean-Louis Segundo, Berdiaeff. Une Réflexion Chrétienne Sur la Personne, Paris, Aubier, 1963.
6. Ibid., p. 58.
7. Ibid., p. 380.
8. Ibid., p. 381.
9. C'est nous qui soulignons.
10. Claude Panaccio, dans "bulletin de la société de philosophie du québec", vol. 2, no. 1, p. 6.
11. "Le non-fondement, l'insondabilité, le mystère de la liberté ne signifient pas l'arbitraire. La liberté ne peut pas être rationalisée, elle ne se soumet pas aux catégories du jugement, mais en elle vit une raison divine. Elle est une puissance positive de création, elle n'est pas un arbitraire négateur." (SC, 193)
12. André Paradis, Réflexions sur l'analyse des idéologies, texte distribué au Congrès annuel de la Société de Philosophie du Québec de 1975, page 1.
13. Qu'on ne vienne pas me dire que le marxisme n'est pas une idéologie mais une science. Le marxisme prend souvent l'apparence d'une science et beaucoup de ses développements exigent une formation scientifique. Mais la science mise au service d'une lutte fondée sur des principes mensongers et inconséquents, est bafouée et dégénère en scientisme.
14. Il y a un lien fondamental entre les exigences de la logique et celles de l'espèce. Cette dernière implique en effet une dimension biológico-naturelle et une dimension logique qui est solidaire de la première. L'espèce, par définition, s'adapte à la nature générique et étouffe l'individu. En se mettant au service de l'espèce, la logique devient contrainte. Elle sert avant tout à des fins grégaires. "Le processus logique générique est un processus de socialisation et les formes des rapports sociaux des hommes entre eux marquent de leur empreinte les catégories mêmes de la pensée logique. La contrainte logique est une contrainte sociale.
15. A quoi renvoie le thème de "l'homme en tant que personne"? En quoi le

personnalisme est-il différent de l'individualisme? "L'individu appartient à une catégorie naturaliste et biologique, tandis que la personnalité appartient à une catégorie religieuse et spirituelle. (...) L'individu est une partie de l'espèce, il en est issu, bien qu'il puisse s'en isoler, s'opposer à elle et engager une lutte contre elle. Il est engendré par un processus biologique et générique. Il naît et meurt. La personne, elle, ne naît pas, elle est créée par Dieu; elle est l'idée, le dessein de Dieu apparu dans l'éternité; elle représente pour l'individu naturel une tâche à réaliser; elle est une catégorie axiologique, appréciative. (...) La personne constitue précisément l'image de Dieu en l'homme, et c'est pour cela qu'elle s'élève au-dessus de la vie naturelle. Elle n'est pas une portion de quelque chose, pas plus qu'elle n'est la fonction de l'espèce ou de la société, le produit du processus biologique et de l'organisation sociale: elle est un tout que forme le monde. Elle ne peut être pensée ni sous l'angle de la biologie, ni sous l'angle de la psychologie ou de la sociologie. Elle est spirituelle et implique l'existence du monde de l'esprit. Sa valeur est la valeur hiérarchique suprême du monde, une valeur d'ordre spirituel. (...) La personne est une valeur se tenant au-dessus de l'Etat, de la nation, du genre humain, de la nature et elle ne peut pas, en somme, être placée sur le même plan. (...) Car c'est l'esprit qui la constitue, qui opère l'illumination et la transfiguration de l'individu biologique, rendant la personne indépendante de l'ordre naturel. (...) La personne est créée par l'idée de Dieu et la liberté de l'homme. (...) Toute la complexité de l'homme résulte du fait qu'il est à la fois un individu, c'est-à-dire une partie de l'espèce, et une personne, c'est-à-dire un être spirituel." (EME, 79-83)

16. "La passion est double de par sa nature, elle peut assujettir et elle peut libérer. Il y a un feu qui réduit en cendres, qui détruit, et il y a un feu créateur et qui purifie. Jésus-Christ disait qu'il était venu pour descendre le feu du ciel et il voulait qu'il s'allumât. (...) En la profondeur de l'homme est cachée la passion créatrice (...). Or la déchéance du monde objectif est abattement de la passion créatrice, exigence de son refroidissement." (EME, 132-134) Donc toutes les méthodes qui visent à ce refroidissement cherchent à s'adapter au monde déchu. On ne peut combattre le mal, la souffrance et l'injustice par le seul refus de tout ce qui n'est pas froid, c'est-à-dire logique et soit-disant objectif. Car, "la victoire sur les passions mauvaises et aliénantes est aussi une victoire passionnée, une victoire de la rayonnante lumière solaire, et non pas de la raison qui objective. "Absence de passions" est une appellation erronée ou une idée fausse. Le soleil spirituel n'est pas sans passion. La semence sort de terre quand tombent sur elle les rayons solaires." (EME, 135)

17. -Voir le lexique de Vérité et Révélation.

18. Le langage symbolique conscient de lui-même n'a rien à voir avec l'"obscurantisme".

CHAPITRE V

LE DIVIN ET L'HUMAIN

1. Alexis Klimov, Nicolas Berdiaeff, p. 46.
2. "L'anthropologie patristique n'a découvert en aucune manière la vérité christologique de l'homme." (SC, 112)
3. Alexis Klimov, Berdiaeff, p. 46.
4. M.-M. Davy, Nicolas Berdiaev, p. 81.
5. "Douter que le progrès soit un bien, est ridicule. Cesser d'avancer équivaut à se détruire à plus ou moins longue échéance. Le mal, c'est de croire au progrès au nom de certaines réalisations toutes relatives qui dissimulent des états de régression ou, dans les meilleurs des cas, de stagnation." (Alexis Klimov, Réflexions, dans "Le Bien Public", Trois-Rivières, Vendredi le 26 septembre 1975, page 2.)
6. C'est nous qui soulignons.
7. L'orthographe de Eckardt (avec un "d") est celui utilisé dans (DEDH).
8. P. Evdokimov a eu tort de réduire, en quelque sorte, la conception sur la liberté de Berdiaeff au seul "Ungrund" de Boehme. Il en parle comme s'il s'agissait d'une hypothèse sans laquelle le "système" de Berdiaeff serait caduc:
 "Aucun système, même le plus génial, n'a jamais réussi à convaincre les hommes de sa vérité, car tout système comporte au moins un point défaillant. Chez Berdiaeff, c'est justement sa conceptions des origines de la liberté. Il est évident que la conception de l'Ungrund est bien troublante et ne s'impose point!"
 (P. Evdokimov, Le Christ dans la Pensée Russe, Cerf, 1970, p. 166)

Pour ma part, je dirais qu'on a toujours tort d'aborder l'oeuvre de Berdiaeff comme un système reposant sur quelque théorie abstraite. Tout repose chez lui sur une expérience spirituelle qui le mena à la découverte de l'Esprit avec toutes ses implications théologiques et philosophiques. Mais Berdiaeff répond lui-même à Evdokimov:

"Il y eut un temps où Boehme eut pour moi une valeur particulière, je l'ai beaucoup aimé, beaucoup lu, et j'ai écrit par la suite plusieurs essais sur lui. Mais on commet une erreur en réduisant mes idées sur la liberté à la doctrine de l'"Ungrund" chez Boehme. J'interprète l'Ungrund de Boehme comme la liberté première, précédant l'être. Pour Boehme, elle se situe en Dieu, comme son principe secret -pour moi, c'est en dehors de Dieu." (EAS, 127)

9. Voir à ce sujet: N. Berdiaeff, "Etudes sur Jacob Boehme", dans Jacob Boehme, Mystérium Magnum, Aubier, 1945. ; Alexis Klimov, Jacob Boehme. Confessions, Fayard, 1973.
10. C'est nous qui soulignons.

CONCLUSION

1. Il serait préférable, ici, de ne pas utiliser le verbe être. Etant antérieure à l'Etre, la Divinité n'était pas. Nous nous heurtons ici aux limites du langage .
2. Alexis Klimov, Berdiaeff, p. 47.
3. "Il ne nous est pas donné de connaître les frontières chronologiques exactes de ces périodes, qui coexistent toutes les trois." (SC, 405)
4. C'est nous qui soulignons.
5. "Ces distinctions en ce qui concerne les rapports de l'homme avec la nature sont de l'ordre de la typologie et non de la chronologie, encore que la succession des temps a eu son importance." (REHC, 41)
6. C'est nous qui soulignons.

BIBLIOGRAPHIE

Pour mieux situer le lecteur, les oeuvres de Berdiaeff sont classées à partir de la date de la première édition. Pour ce faire, je me suis servi de la bibliographie du livre de monsieur Klimov (Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation, p. 187). La date de la première édition apparaît entre parenthèses, immédiatement après le titre.

- Berdiaeff, Nicolas , Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme, (1916), trad. par Lucienne-Julien Cain, Paris, Desclée De Brouwer, 1955.
- " " L'Esprit de Dostoïevski, (1923), trad. par Alexis Nerville, Paris, Stock, 1974.
- " " Le Sens de l'histoire, (1923), trad. par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.
- " " Un nouveau Moyen Age, (1924), trad. par A.-M. F., Paris, Plon, 1930.
- " " Esprit et Liberté. Essai de philosophie chrétienne, (1927-1928), trad. par I.P. et H.M., Paris, "Je sers", 1933.
- " " De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale, (1931), trad. par I.P. et H.M., Paris, "Je sers", 1935.
- " " Cinq Méditations sur l'existence, (1934), trad. par Irène Vildé-Lot, Paris, Aubier, 1956.
- " " Destin de l'homme dans le monde actuel, Paris, Stock, 1936.
- " " Esprit et Réalité, (1937), Paris, Aubier, 1950.
- " " De l'esclavage et de la liberté de l'homme, (1939), trad. par S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.
- " " Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation, (1947), trad. par Maxime Herman, Paris, Aubier, 1946.
- " " Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris, Janin, 1947.

- Berdiaeff, Nicolas , Essai d'autobiographie spirituelle, (1949), trad. par E. Belenson, Paris, Buchet-Chastel, 1958.
- " " Royaume de l'Esprit et royaume de César, (1949), trad. par Philippe Sabant, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1951.
- " " Vérité et Révélation, (1949), trad. par Alexandre Constantin, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954.
- Boehme, Jacob , Mysterium Magnum, intro. par N. Berdiaeff, Paris, Aubier, 1945.
- Davy, M.-M. , Nicolas Berdiaeff. L'Homme du 8e jour, Paris, Flammarion, 1964.
- Jung, C. G. , L'Ame et la vie, Buchet/Chastel, 1963.
- Klimov, Alexis , Jacob Boehme. Confessions, Paris, Fayard, 1973.
- " " Nicolas Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation, Paris, Seghers, 1967.
- Porret, Eugène , Berdiaeff. Prophète des temps nouveaux, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951.
- Segundo, Jean-Louis , Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne, Paris, Aubier, 1963.
- Unamuno, Miguel de , Le sentiment tragique de la vie, Paris, Gallimard, 1937.

Recueil d'articles et de courts essais:

- Berdiaeff, Nicolas , Au seuil de la nouvelle époque, trad. par Daria Olivier, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1947.

TABLE DES MATIERES

ABREVIATIONS EMPLOYEES	i
AVANT-PROPOS	11
INTRODUCTION	1
Chapitre I: LES TROIS PERIODES DANS LE COMPORTEMENT DES HOMMES A L'EGARD DE L'HISTOIRE	6
Chapitre II: LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE HISTORIQUE ..	11
Chapitre III: "LA LOTTE POUR LA VERITE"	25
Chapitre IV: UNE PHILOSOPHIE CHRETIENNE	
1. L'expérience spirituelle	33
2. Le conflit entre les conceptions "spatiales" et statiques et les conceptions "temporelles" et dynamiques du monde. La nécessité et la liberté dans l'histoire.	36
3. La philosophie des temps nouveaux	47
Chapitre V: LE DIVIN ET L'HUMAIN	
1. La divinité de l'Homme et l'humanité de Dieu	59
2. Dostoïevski: héraut d'une âme nouvelle .	65
3. Le passage du divin à l'humain	70
4. La négation du divin et de l'humain	82
CONCLUSION	92
NOTES ET COMMENTAIRES	99
BIBLIOGRAPHIE	107