

Université de Fribourg Suisse
Faculté de théologie

Teimouraz Buadze

**L'eschatologisme
de la pensée de Nikolai Berdiaeff**

Thèse de doctorat en théologie
Sous la direction de Mme le professeur Barbara Hallensleben

Fribourg Suisse, Mars 2008

Approuvé par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs Barbara Hallensleben (1er rapporteur) et Martin George (2ème rapporteur).

Fribourg, le 28.05.2008.

Professeur Max Küchler, Doyen.

Avant – propos

S'il m'a été donné d'écrire le présent travail, je suis bien conscient que c'est grâce à beaucoup plus de personnes qu'on ne le penserait en considérant le contenu de ces pages. Tout d'abord j'aimerais exprimer ma reconnaissance au professeur Madame Barbara Hallensleben pour les conseils, la bienveillance, l'encouragement et la patience qu'elle m'a prodiguées comme directrice de ce travail. Je voudrais remercier également le Père Guido Vergauwen, recteur de l'Université qui m'a aidé à obtenir une bourse d'étude de l'Oeuvre Saint - Justin. Je voudrais ensuite remercier les Missionnaires de Bethlehem à Fribourg qui m'ont montré leur bienveillance et m'ont donné la possibilité de finir ce travail. Parmi eux, je voudrais remercier d'une manière particulière le Père Bruno Holtz qui m'a encouragé et m'a accueilli dans la maison de Torry à un moment très difficile de mes études et le Père Jean Cottet qui a corrigé le manuscrit.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	3
CHAPITRE 1	
PRINCIPALES VISIONS ESCHATOLOGIQUES	12
1.1. Histoire et eschatologie	12
1.2. Eglise et eschatologie	31
1.3. Russie et eschatologie	50
1.4. Personne et eschatologie	62
1.5. Liberté et eschatologie	87
1.6. Métaphysique et eschatologie	100
CHAPITRE 2	
UNIVERS POLITIQUE SOCIAL ET CULTUREL	117
2.1. Etat	118
2.2. Théocratie	125
2.3. Anarchisme	128
2.4. Révolution	134
2.5. Guerre	143
2.6. Nationalisme	148
2.7. Démocratie	155
2.8. Communisme	160
2.9. Capitalisme	168
2.10. Bourgeoisisme	175
2.11. Aristocratisme	182
2.12. Inégalité	188
2.13. Famille	192
2.14. Technique	197
2.15. Travail	207
2.16. Civilisation et Culture	210
2.17. Art et Beauté	215
2.18. Bilan	224

CHAPITRE. 3	
THÉOLOGIE ESCHATOLOGIQUE	228
3.1. Chute	229
3.2. Mal	237
3.3. Souffrance	251
3.4. Peur	258
3.5. Mort	262
3.6. Apocalypse	269
3.7. Enfer	272
3.8. Salut universel	284
3.9. Transfiguration	289
3.10. Divinisation	295
3.11. Divino-humanité	300
3.12. Humanisation de Dieu	310
3.13. Divinité	314
3.14. Rédemption	320
3.15. Ascèse	327
3.16. Paradis	336
CONCLUSION	341
BIBLIOGRAPHIE	348

INTRODUCTION

Dans les encyclopédies les plus renommées qui consacrent leurs pages à Berdiaeff, on rencontre très rarement le mot *eschatologie*. Berdiaeff y est représenté comme un *existentialiste*, un *personnaliste*, comme un philosophe de la *liberté*, de la *créativité*, de *l'histoire*, etc. Nous voudrions maintenant donner, comme exemple, un passage de l'article tiré de l'encyclopédie *Universalis*, consacré à Berdiaeff, qui nous donnera aussi l'opportunité de présenter ses données biographiques :

« Berdiaev se définit lui-même : *Je ne suis qu'un chercheur de vérité et de vie en Dieu, un révolté, un philosophe existentiel... non un maître, non un professeur, non un directeur*. Ce philosophe, dont la recherche fondamentale concerne l'homme, son visage, sa liberté créatrice, exercera une profonde influence sur la pensée européenne. Il sera le précurseur d'une nouvelle anthropologie : celle de l'homme répondant à son propre destin en prenant conscience de sa vocation créatrice. Au carrefour de la Russie et de l'Europe, de l'orthodoxie et de l'Occident chrétien, de l'humanisme athée et de l'expérience spirituelle, le destin de Nicolas Berdiaev a valeur de symbole. Né à Kiev le 19 Mars 1874 dans une famille noble, le jeune Nicolas grandit solitaire, entre un père vaguement libéral et une mère (née princesse Koudachev, apparentée à la famille Choiseul) de sensibilité catholique. Il ne tarde pas à rompre avec son milieu pour devenir un publiciste libre. D'abord socialiste, mais non-conformiste, il essaie d'unir la pensée de Marx et celle de Kant. À partir de 1901, la découverte du tragique et de la génialité créatrice, grâce à Nietzsche surtout, l'éloigne du marxisme dont il conservera toujours l'exigence de justice sociale. De 1901 à 1909, à Pétersbourg, il participe à la *renaissance russe* marquée, entre autres, par la *nouvelle conscience religieuse* qui veut unir au christianisme le sens dionysiaque de la vie. Répugnant aux jeux littéraires, il s'établit en 1909 à Moscou, où il collabore au renouveau théologique de l'Église orthodoxe. Son non-conformisme toutefois l'éloigne vite d'une Église trop établie, avec *Le Sens de l'Acte créateur* écrit en 1913, il se définit, en marge de l'institution ecclésiastique, comme un prophète voué à l'élaboration d'une anthropologie chrétienne. 1914 et 1917 représentent pour lui le choc purifiant de l'histoire. Pendant la guerre, il dénonce la labilité quasi féminine de l'âme russe et s'efforce de promouvoir une virilité spirituelle qui éviterait à son pays l'invasion ou une révolution destructrice. La révolution de Février, durant laquelle il joue courageusement à Moscou un rôle pacificateur, et qui fait de lui un député à l'éphémère *Conseil de la République*, l'inquiète par son irréalisme. La révolution bolchevique où pointe, à travers l'anarchie, l'esprit du Grand Inquisiteur, lui arrache d'abord un cri d'indignation. Mais bientôt, acceptant l'expérience socialiste, il tente, à ses risques (il est emprisonné deux

fois), d'y promouvoir la liberté de l'esprit et un christianisme renouvelé dont il trouve le témoignage chez un authentique *starets*, le P. Alexis Metchev. Vice-président de la Société des écrivains, il fonde en 1919 l'*Académie libre de culture spirituelle* et devient en 1920 professeur à l'université de Moscou. Ses cours, publiés plus tard en Occident, sont consacrés au *Sens de l'histoire* et à *L'Esprit de Dostoïevski*. Il est expulsé en 1922 comme *adversaire idéologique du communisme*. À Berlin (1922-1924), il publie *Un nouveau Moyen Âge*, qui va lui donner une audience européenne. En 1924, il s'établit durablement en France, à Clamart. Refusant d'être un *émigré*, il s'efforce, dans la *dispersion* orthodoxe, de maintenir le grand mouvement de la philosophie religieuse russe – autour de la revue *Pout* (La Voie) qu'il dirige. En même temps, il s'engage dans la pensée française, promeut une rencontre en profondeur de l'Occident et de l'Orient chrétiens, un christianisme à la fois plus mystique et plus social, et devient l'un des inspirateurs du mouvement personnaliste. C'est alors qu'il rédige ses œuvres majeures et pratiques, un véritable discernement historique des esprits par rapport au communisme. Lors de la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle l'*Action orthodoxe* qu'il inspire sauve de nombreux juifs, il tente de favoriser les processus de réconciliation nationale qu'il pressent en U.R.S.S. Déçu par l'évolution ultime du stalinisme, ramené à l'unique *nécessaire*, il connaît après la guerre une gloire mondiale (doctorat *honoris causa* de Cambridge, en 1947), on le considère comme un prophète des temps nouveaux. Il meurt en pleine activité le 22 mars 1948 ».

Les qualifications mentionnées avant la citation encyclopédique, sont tout à fait correctes, et coïncident avec l'auto-conscience de Berdiaeff, lui-même. Mais, malgré cela, ce phénomène reste assez curieux. Dans son *Essai d'autobiographie spirituelle*, un de ses livres les plus réussis, on perçoit clairement que sa vision eschatologique du monde n'est pas une simple conception, un simple aspect de sa pensée, mais une source fondamentale de sa philosophie. « Le sentiment dont je parle, je le définis comme celui d'être étranger au monde, incapable d'accepter le monde donné, dépourvu de racines ici-bas, un état d'isolement, de dégoût maladif de la quotidienneté. On appelait cela mon *individualisme*, mais je crois ce terme inexact. Je passe du moi non seulement au monde des idées, mais aussi au monde social. L'homme est un être complexe et embrouillé. Je me sens le point d'intersection entre deux mondes. De plus, *ce monde*, je le sens faux, secondaire et temporaire. Il existe un *autre monde*, plus réel et plus authentique. C'est à lui qu'appartient le *moi* profond »¹. Ou encore : « Je sens profondément que la réalité n'est pas limitée par ce monde de contrainte, qu'il existe un autre monde, une réalité métaphysique, que nous sommes entourés de mystère. Le sens du *Mysterium tremendum* m'est inhérent... A aucun moment et en aucun endroit, je

¹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 36.

n'ai pu me fixer dans un point du temps et de l'espace. Mon propre centre et celui du tout se situent sur un plan différent. Le lieu et l'espace sont seulement les symboles et les signes d'une vie autre, d'un mouvement vers le transcendant »². Dans notre travail, on rencontrera beaucoup de passages de même nature.

Les notions fondamentales de la philosophie de Berdiaeff ne peuvent pas exister sans le contexte eschatologique. Chez lui, la créativité humaine n'est pas seulement la faculté qui crée les valeurs culturelles, c'est-à-dire un phénomène anthropologique, mais aussi une force transfiguratrice du monde. L'homme créateur est le *collaborateur* de Dieu, la créativité trace le chemin, menant au monde eschatologique. Aussi, la liberté n'est pas la liberté de choix, mais l'expression la plus authentique du monde nouménal. Notre monde n'est pas phénoménal du fait qu'il manque de la liberté, c'est-à-dire, un monde *objectivé*. Selon lui, la personne n'est pas l'homme en tant que phénomène, mais l'homme en tant que noumène. La personne humaine est une rupture dans l'ordre du monde. Et, en général, toutes les notions fondamentales de sa philosophie ne sont que les moyens pour fixer et désigner deux réalités: le monde actuel et le monde eschatologique. En effet, Berdiaeff ne parle que de cela.

Notre but principal est de montrer que l'*eschatologisme* est une interprétation authentique *par excellence* de sa pensée. En la regardant du point de vue de sa conception eschatologique du monde, on peut saisir la totalité de sa philosophie. L'*eschatologisme* est une vision panoramique de sa pensée qui rend accessibles presque tous les grands thèmes abordés par le philosophe. Dans le contexte de Berdiaeff, le mot *eschatologie* ne peut pas être fondé uniquement sur la conception du temps. Il n'est pas synonyme de la *fin du temps*, de la *fin de l'histoire*, mais plutôt de l'état de la spiritualité. Il désigne un nouveau degré, le plus élevé de la conscience humaine, marqué par la liberté et la créativité. Cela rend applicable son eschatologisme à la grande majorité des thèmes de sa philosophie. En plus, la fixation de notre attention sur la tendance eschatologique de sa pensée, sur son aspiration permanente et intense envers le Royaume de Dieu, nous donne une heureuse possibilité de dévoiler un caractère essentiel et très précieux de sa philosophie. Berdiaeff appartient à la catégorie des philosophes du XX^e siècle, qui sont particulièrement marqués par la problématique proprement théologique.

Notre méthode principale est fondée sur une observation assez visible. La pensée de Berdiaeff se développe en utilisant des notions opposées. Elle se déroule en procédant par un parallélisme de ses raisonnements. Comme Berdiaeff lui-même le reconnaît dans *Le sens de la création*, toute sa philosophie est pénétrée d'un *dualisme presque manichéen*. Ce caractère dualiste de sa philosophie nous aide à montrer, partout et toujours, une orientation eschatologique de sa pensée. Chaque chapitre de notre travail s'avance en suivant ce principe.

² Ibid., p. 212-213.

Les monographies et les articles consacrés à Berdiaeff sont nombreux. La bibliographie représente plutôt ses idées politiques, culturelles, son *personnalisme*, son *existentialisme*, sa *liberté*, sa *créativité*, etc. Dans ces ouvrages *l'eschatologie* est considérée plutôt comme une conception accessoire, comme un aspect particulier de sa philosophie. Ce phénomène a ses causes :

Tout d'abord, pour le monde occidental, Berdiaeff était un homme venu du monde bolchevique. Ses *réflexions sur la révolution russe*, d'une portée plutôt religieuse que proprement politique et sociale, attiraient une attention particulière. Il est très significatif, que son livre *Un nouveau Moyen Age*, qui a marqué le commencement de sa renommée internationale, contient quatre chapitres, dont deux portent les titres : *Réflexions sur la révolution russe* et *La démocratie, le socialisme et la théocratie*. Ici le *socialisme* désigne plutôt un socialisme révolutionnaire que celui de parlementaire. Cette problématique reste centrale durant toute sa vie. Essentiellement à ce propos, il a écrit plusieurs livres : *De l'inégalité* ; *Problèmes du communisme* ; *Les sources et le sens du communisme russe*, etc. Ce thème figure dans presque tous ses livres. Malgré une énorme quantité de pages écrites par Berdiaeff sur ce sujet et malgré la diversité de ses opinions politiques, une observation de Marko Markovic, présentée dans son livre : *La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, reste tout à fait correcte.

« Berdiaeff n'est ni un juriste ni un spécialiste des sciences politiques mais un philosophe qui médite sur la politique. De plus, il juge la politique en tant que chrétien... N'étant pas spécialiste, il ne fait qu'effleurer les grands problèmes juridiques, sociologiques et politiques en passant sous silence les concepts élémentaires de légitimité, de souveraineté, d'autorité, de bien commun, laissant inexplorés d'immenses domaines du droit et de sociologie. Il ne propose pas non plus de nouvelles institutions politiques. Chrétien, il ne paraît pas assez scientifique, car il n'hésite pas à avoir recours à la métaphysique et à la théologie... la pensée de Berdiaeff sur l'Etat ne se traduit par aucun projet d'institutions et n'aboutit à la proposition d'aucun modèle... Il nous semble évident que Berdiaeff s'est abstenu à dessein d'institutionnaliser sa doctrine et qu'il s'est gardé d'identifier le christianisme à aucune institution politique, quelle qu'elle soit, même pas à celles qui lui paraissaient les meilleures. En ce sens et en ce sens seulement, on peut dire qu'il n'y a pas d'*Etat chrétien* pour Berdiaeff. On ne saurait lui donner tort. Car si dans de telles identifications les régimes politiques sortent renforcés, ne serait-ce provisoirement, le christianisme en sort toujours amoindri. Le propre de la vie politique est l'éphémère, celui de la vie chrétienne est l'éternité. Le Royaume de Dieu n'étant pas de ce monde, le christianisme ne peut jamais être contenu tout entier dans les institutions politiques et dans les formes culturelles, qui passent, sinon, il serait condamné à

périr avec elles. Mais le christianisme est là pour inspirer, pour féconder, pour donner un souffle de vie et rappeler sa hiérarchie des valeurs »³.

Et encore, comme Berdiaeff le souligne lui-même dans son autobiographie, nulle part il n'a trouvé autant de sympathie pour sa pensée qu'en Angleterre, et cela pour sa conception d'un *socialisme personnaliste* ou d'un *socialisme chrétien*. Etant le premier *dissident soviétique*, il continuait à lutter sans relâche pour un *christianisme social* et contre les injustices du capitalisme, ce qui lui donnait une auréole d'impartialité. Dans ce contexte, il juxtaposait souvent les mots : le *Christianisme* et le *Marxisme*. Ces questions sont traitées d'une manière systématique dans ses livres : *Christianisme – Marxisme* ; *Au seuil de la nouvelle époque* ; *Christianisme et réalité sociale* ; *De l'esprit bourgeois* ; *Royaume de l'Esprit et royaume de César*. Berdiaeff essaie de combiner la justice sociale préconisée par le marxisme avec la valeur absolue de la personne, prêchée par le christianisme. Eugène Porret, l'auteur du livre : *Berdiaeff, Prophète des Temps nouveaux*, témoigne dans ce livre d'un succès considérable de Berdiaeff dans ce domaine : « Dans plusieurs opuscules de la même période, Berdiaeff traite du marxisme et de la religion, du christianisme et de la lutte des classes, et de la nécessité pour l'Eglise de prendre au sérieux la réalité sociale. Il est devenu ainsi, pour de nombreux jeunes chrétiens, un véritable guide, et c'est cet aspect de sa pensée qui lui a donné un rayonnement considérable dans le monde anglo-saxon principalement »⁴. Dans le deuxième livre du même auteur : *La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff*, nous lisons : « Berdiaeff n'est pas un antimarxiste bourgeois. Bien au contraire, il se rend trop compte de la faute du monde bourgeois pour se solidariser avec lui dans sa réaction contre le communisme ; il aime à répéter ce propos de Soloviev : *Pour vaincre le mensonge du socialisme, il faut avoir saisi la vérité du socialisme*. Et à travers son œuvre ce problème le poursuit, nous l'avons déjà remarqué. En de multiples ouvrages, brochures et articles, il étudie sous toutes ses faces, et nous ne donnons ici qu'un bref aperçu des principales conclusions auxquelles il parvient »⁵. Le lecteur intéressé pourra consulter cet ouvrage.

Et encore, la partie la plus originale et forte de sa pensée consiste dans sa critique des réalités du monde actuel, historique c'est-à-dire phénoménal, et de la philosophie *ontologique*. Dans ce contexte, son *personnalisme*, son *existentialisme*, sa *liberté*, sa *créativité* engendrent un intérêt particulier. Souvent, dans ces ouvrages, on ne trouve pas suffisamment accentué le fait que sa philosophie religieuse, existentialiste et personnaliste, dominée par sa passion de la liberté et sa foi en l'acte créateur de tout être humain, est forcément animée par un *mysticisme prophétique* et *eschatologique* ;

³ Marko Markovic, La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev, p. 233-234.

⁴ Eugène Porret, Berdiaeff, Prophète des Temps nouveaux, p. 141.

⁵ Eugène Porret, La philosophie chrétienne en Russie Nicola Berdiaeff, p. 153.

elle est intérieurement orientée vers une *Nouvelle Epoque de l'Esprit* qui fait de lui un des penseurs chrétiens les plus originaux et marquants du XX^e siècle. Parmi les ouvrages qui traitent de l'aspect proprement *métaphysique* de la pensée de Berdiaeff, le livre de Jean-Louis Segundo, intitulé *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*, nous paraît particulièrement remarquable. Dans cette vaste monographie, où on trouve des chapitres comme *La philosophie comme phénoménologie*, *La philosophie comme dialectique*, *La philosophie comme pensée transcendante*, *La philosophie comme ontologie apophasique*, l'auteur présente sa vision plutôt épistémologique de la pensée de Berdiaeff. Bien que les adjectifs *personnaliste* et *existentialiste* soient devenus les plus habituels pour son nom, Berdiaeff est parfois représenté comme un *moraliste*. Cette vision de Berdiaeff comme un philosophe *avant tout moraliste*, qu'on ne rencontre pas très souvent chez d'autres auteurs, est particulièrement développée par Basile Zenkovsky. Dans son livre *Histoire de la philosophie russe*, on rencontre beaucoup de phrases qui qualifient Berdiaeff comme un moraliste. Il s'agit par exemple de : « Le romantisme de Berdiaeff est, avant tout, empreint de moralisme »⁶ ; « Si l'on observe l'évolution de ses conceptions morales, l'on voit qu'il n'a pas arrêté dès le début ses thèses les plus caractéristiques »⁷ ; « Sa pensée se fonde désormais sur les prémisses de sa conscience morale »⁸ ; « *Le sens de l'activité créatrice* marque nettement une nouvelle étape dans l'évolution de sa morale »⁹ ; « Il y a chez Berdiaeff un véritable *panmoralisme*... A la base de sa philosophie, il y a l'expérience morale »¹⁰, etc. Zenkovsky donne aussi une périodisation assez intéressante de la pensée de Berdiaeff :

« Pour fournir un tableau aussi clair que possible de la pensée philosophique de Berdiaeff, nous la divisons assez artificiellement en quatre périodes ; elles correspondent moins à des degrés chronologiques de son œuvre qu'à différents *aspects* de celle-ci. L'on peut définir chacune de ces périodes par l'*accent* qui la marque, ce qui n'exclut évidemment pas du tout des chevauchements. Durant la première période, c'est le *thème* moral qui se trouve placé au premier plan, encore que Berdiaeff fût resté avant tout un moraliste jusqu'à la fin de sa vie. La deuxième période est marquée par un accent religieux et mystique ; Berdiaeff ne renoncera d'ailleurs plus jamais à ce thème, qui est néanmoins particulièrement significatif pour la deuxième période. La troisième est déterminée par le problème de l'*histoire*. La dernière période est celle du *personnalisme*. A ces *accents*, il faut ajouter certaines idées *centrales*, comme il dit. Elles sont au nombre de deux, à

⁶ Basile Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, tome II, p. 318.

⁷ Ibid., p. 320.

⁸ Ibid., p. 321.

⁹ Ibid., p. 321.

¹⁰ Ibid., p. 323.

proprement parler : le principe d'objectivation et la primauté de la liberté sur l'être ; ce sont en fait des idées auxiliaires qui dépendent des conceptions personnalistes de Berdiaeff »¹¹.

Il faut encore signaler que nous trouvons une même vision de la philosophie de Berdiaeff, dans *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950* de N.O. Losski. Celui-ci, comme Zenkovsky, reconnaît comme le *principal mérite* de Berdiaeff son *moralisme*. Mais Losski exprime cette opinion d'une manière plus adéquate que Zenkovsky, le premier souligne la dimension *eschatologique* du *moralisme* de notre philosophe. « Le principal mérite de Berdiaeff se trouve dans le fait qu'il montre d'une manière très originale à quel point il y a peu de bien dans notre bien, dans notre vie individuelle, sociale et même ecclésiastique. Comme L. Tolstoï, il dénonce hardiment les défauts de notre vie et nous apprend à découvrir ceux que, par habitude, nous ne remarquons plus. Il met en relief, dans le processus historique, le combat entre le bien et le mal, dont la fin ne peut être atteinte que dans la métahistoire. Il montre, d'une manière convaincante, que tout sur terre doit périr, excepté les rayons du Royaume de Dieu qui font irruption dans le processus historique parce que le Dieu-Homme, Jésus-Christ, ne nous enlève pas l'assistance de sa grâce »¹². Il faut souligner aussi que sa renommée de philosophe de la *culture*, qui est particulièrement forte parmi ses compatriotes, est engendrée par ses innombrables articles qui traitent des questions de portée proprement culturelle, dont une très grande importance vient du fait que Berdiaeff était toujours au centre de la *renaissance culturelle russe du début du XX^e siècle*. Nous lisons dans le livre de Alexis Klimov, intitulé *Berdiaeff*, le passage suivant :

« Saint-Petersbourg était à l'époque un des centres les plus brillants de ce qu'on a appelé la *renaissance culturelle russe du début du XX^e siècle*. De nombreux courants, animés pour la plupart par le désir de fuir des événements drainant une catastrophe que chacun savait être imminente, s'y croisaient, créant un climat étrange qui devait laisser son empreinte sur tous les intellectuels du temps. Symbolisme, occultisme, néoromantisme, idéalisme, mysticisme, etc., entraînaient dans leurs tourbillons une élite qui, en se séparant des masses grondantes de plus en plus réfractaires à son influence, ne faisait qu'accélérer la venue d'une révolution dont l'éclatement équivalait pour elle au coup de grâce. Mais cette élite marquée par le fatalisme slave voulait ignorer sa destinée tragique. En quête de mystère, elle plaçait tout sous le signe de l'irrationnel et s'adonnait avec délice à la théosophie. De son apport positif, retenons l'essor donné à l'art, à la philosophie, aux belles lettres et principalement à la poésie... Arrivé dans la capitale fondée par Pierre le Grand, Berdiaeff se mit en rapport

¹¹ Ibid., p. 319-320.

¹² Losski N.O., *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, p. 257.

avec les milieux touchés par la *renaissance*... Merejkovski et sa femme, la poétesse Zénaïde Hippus, recevaient leurs amis les dimanches soir. Berdiaeff devint bientôt un habitué de leur salon... Outre les dimanches de la Hippus, les mercredis d'Ivanov dont la *tour* – c'était le nom donné à son appartement – était située en face du palais de Tauride, réunissait le Tout Pétersbourg des lettres et des arts. Pendant trois ans, à la demande du maître de maison, Berdiaeff dirigea les débats variés et souvent fort animés qui s'y déroulaient »¹³.

Cet aspect de sa pensée se révèle particulièrement dans ces livres : *L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle* ; Khomiakov ; *L'esprit de Dostoïevski* ; Constantin Leontief ; *Le nouveau Moyen Age*.

A notre connaissance, le seul ouvrage qui étudie spécialement la conception eschatologique chez Berdiaeff, est une thèse de doctorat, soutenue, à la faculté de théologie de l'Université de Bâle : Carnegie Samuel Calian, *The Significance of Eschatology in the thoughts of Nicolas Berdiaev*. Dans cet ouvrage, l'auteur montre avec un grand succès l'importance cruciale de la tendance eschatologique dans la pensée de Berdiaeff, mais il n'essaie pas de présenter la majorité des questions fondamentales de sa philosophie, du point de vue eschatologique. Notre travail peut être considéré comme une tentative de réaliser cet objectif assez difficile.

Notre choix des chapitres du travail nous paraît assez naturel. Le premier chapitre traite des principales notions qui apparaissent comme des facteurs eschatologiques dans la philosophie de Berdiaeff, tandis que les deuxième et troisième chapitres s'occupent plutôt des domaines où cette eschatologie se manifeste. Ce sont l'univers politique social et culturel et le domaine de la foi. Le premier sous-chapitre du premier chapitre parle de la *Philosophie de l'histoire*, où le goût prononcé de Berdiaeff pour l'eschatologie, se montre particulièrement visible. Selon lui, *la philosophie de l'histoire est nécessairement de nature eschatologique*¹⁴. Ici, à l'antinomie du temps s'ajoute l'antinomie de l'histoire. Berdiaeff étant d'accord avec Khomiakov, enseignant que *la personne isolée est une impuissance absolue*, pense que seule l'Eglise possède la force qui peut réunir les personnes d'une manière *communautaire* pour accomplir la tâche eschatologique de l'histoire. En même temps, la place de *l'Eglise historique* dans le monde lui paraît bien compromise. Il affirme : « L'histoire physique de l'Eglise est entièrement anti-religieuse »¹⁵, ou encore : « L'Eglise, en tant que synagogue, subit une crise terrible : l'Esprit l'a quittée, elle ne possède plus d'esprit prophétique »¹⁶. Donc, Berdiaeff se voit obligé d'inventer *l'Eglise spirituelle*, dont il est seul à connaître les mystères. C'est le thème du deuxième sous-chapitre. Dans le troisième sous-chapitre,

¹³ Alexis Klimov, Berdiaeff, p. 27- 30.

¹⁴ L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX et début du XX siècle, p. 217.

¹⁵ Le sens de la création, p.287.

¹⁶ Esprit et réalité, p. 233.

Berdiaeff met le peuple russe devant sa *vocation mondiale*, celle d'un caractère eschatologique. En justifiant, cette mission exclusive de son peuple, Berdiaeff abuse de ces généralisations concernant des traits prétendus *typiquement russes*. En même temps il se montre assez sévère envers *les autres peuples occidentaux*. Il est évident que la créativité humaine avec toutes ses vertus eschatologiques ne peut se manifester que dans la personne, dont la condition est la liberté. Les quatrième et cinquième sous-chapitres sont consacrés à ces deux notions fondamentales. Le dernier sous-chapitre nous montre la nature de la *métaphysique eschatologique* ou de la *philosophie de l'esprit* et la manière dont Berdiaeff philosophe lui-même. Le deuxième chapitre présente les idées politiques, sociales et culturelles de Berdiaeff. Le contenu de ce chapitre est principalement déterminé par *L'esclavage et la liberté de l'homme*. Il y critique sans pitié presque tous les phénomènes de l'univers concerné. Aux *efforts créateurs de l'homme*, Berdiaeff accorde une puissance transfiguratrice. D'ailleurs Berdiaeff soutient la vision biblique de l'Histoire. Dans les révolutions et dans les guerres, il voit la main de la Providence et, par conséquent, des phénomènes *purificateurs*. Il se montre hostile envers la démocratie et la technique, en les critiquant du point de vue *spirituel*. En même temps, il accepte que la démocratie essaie de garantir la justice sociale, et qu'elle se montre utile et raisonnable dans la pratique. Le troisième chapitre présente la critique de la *théologie traditionnelle* du point de vue eschatologique. Berdiaeff accuse la théologie traditionnelle de trois principaux défauts, à savoir : *l'égoïsme transcendantal ; la vision sociomorphique de Dieu et l'ontologisme de l'enfer*. En revanche, il nous propose ses conceptions du *salut universel*, de *l'humanisation de Dieu*, fondée sur la notion de la *Divino-humanité* et des variantes de *l'impératif éthique*.

Dans notre travail nous avons plus ou moins utilisé tous les principaux livres de Berdiaeff. En tout cas, on y trouve des citations prises presque de tous les livres mentionnés dans la bibliographie comme les *Ouvrages de Berdiaeff parus en français*. La manière dont Berdiaeff écrivait ses livres nous a donné cette possibilité. Le plus souvent il répète des questions fondamentales d'un livre à l'autre. Cela nous a donné l'opportunité de présenter des passages pris dans différents ouvrages – quand ces citations nous ont parus les plus appropriées – même si certains chapitres sont, en effet, fondés sur deux ou trois principaux livres¹⁷.

¹⁷ De ce point de vue, son livre *Essai d'autobiographie spirituelle* nous a apparu particulièrement important. Nous l'utilisons presque partout.

CHAPITRE 1

PRINCIPALES VISIONS ESCHATOLOGIQUES

En intitulant le premier chapitre ainsi, nous ne voudrions bien évidemment pas dire que les aspects eschatologiques de la philosophie de Berdiaeff qui se manifestent dans le deuxième et le troisième chapitre sont moins principaux ou importants que ceux du premier. Comme nous avons déjà remarqué dans l'introduction, le chapitre actuel réunit des notions principales qui sont plus ou moins autonomes, tandis que les deux autres chapitres s'occupent de domaine homogènes.

1.1 Histoire et eschatologie

« Ma pensée a toujours été orientée vers les problèmes touchant la philosophie de l'histoire », écrit Berdiaeff en tête de son ouvrage *Le sens de l'histoire*. Il ajoute: « Tout ce que j'ai écrit se rapporte à la philosophie de l'histoire... je suis surtout un philosophe de l'histoire et un moraliste »¹⁸. Bien sûr, Berdiaeff n'est pas un historien, au sens technique de ce mot, mais comme il disait souvent, un *historiosophe*. Quant à l'eschatologie, il affirme très clairement qu'elle désigne « une interprétation englobant tout le christianisme », non pas seulement « la partie des manuels de théologie conclue par une section consacrée à la fin des temps »¹⁹. L'histoire et l'eschatologie se retrouvent dans plusieurs titres de ses livres : *Le sens de l'histoire*, *Un nouveau Moyen Age*, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, *Pour comprendre notre temps*, *Conception chrétienne et conception marxiste de l'histoire*, *Essai de métaphysique eschatologique*, *Au seuil de la nouvelle époque*, *Royaume de l'Esprit et de César*, *De la destination de l'homme*, *Les sources et le sens du communisme russe*, *Vérité et Révélation*, *Essai d'autobiographie spirituelle*. Chacun à sa manière, représente une réalité où l'histoire et l'eschatologie jouent un rôle important.

Le point le plus visible de la philosophie de l'histoire de Berdiaeff réside dans son lien absolument inévitable avec l'eschatologie. Ces deux réalités sont inséparables. Chez Berdiaeff il y a une sorte de synonymie. Il écrit : « La philosophie de l'histoire est nécessairement de nature eschatologique »²⁰.

Berdiaeff pense que la philosophie de l'histoire était impossible dans le cadre de la pensée grecque, qu'elle est devenue possible par la religion juive et son messianisme. Berdiaeff reproche à la théologie classique de considérer l'eschatologie seulement comme une réalité *accessoire*. Mais il pense qu'on trouve cette liaison entre la philosophie de l'histoire et l'eschatologie, plus ou moins visible, dans l'Orthodoxie orientale qui est « la forme la plus eschatologique du christianisme », et en Russie

¹⁸ L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX et début du XX siècle, p. 250.

¹⁹ Ibid., p. 203.

²⁰ Ibid., p. 217.

« dont la religiosité est très fortement imprégnée par un messianisme qui colore même son communisme »²¹. Nous reviendrons plus tard dans ce travail à sa vision de *l'Eglise eschatologique* et à cette « dimension eschatologique habitant en profondeur le peuple russe »²².

Ce qu'il est important de comprendre, c'est que la philosophie *religieuse* et *existentielle* de Berdiaeff ne peut pas ne pas être *eschatologique* « dans la mesure où le propre d'une philosophie de l'esprit est de voir la personne humaine, et cela contre le rationalisme, dans un dynamisme, en Dieu, dans une intégralité dépassant et nos logiques mutilantes et les limites de ce monde. Une philosophie personnaliste qui ne serait pas eschatologique devient ainsi une impossibilité ou une contradiction dans les termes »²³.

Dire de la philosophie de Berdiaeff qu'elle est *existentialiste* ou *spirituelle* ou *personnaliste* ou *eschatologique*, « c'est donc dire une seule et même chose, chacune de ces quatre qualifications supposant nécessairement les trois autres »²⁴. Dans un autre livre, Berdiaeff affirme que la philosophie de l'histoire est *inconcevable* sans le messianisme et le prophétisme. Donc nous avons encore deux qualifications qui sont équivalentes à cette dernière. « La solution de l'histoire universelle est inconcevable sans le messianisme, phénomène religieux, en rapport avec le côté prophétique de la religion. Le prophétisme est un principe de régénération, d'éveil à une vie nouvelle. Une vraie philosophie de l'histoire doit être théandrique et eschatologique »²⁵.

La philosophie de Berdiaeff, comme il le dit, n'est pas *scientifique*, c'est-à-dire, « attachée d'abord à ce qui est, mais bien d'orientation prophétique surtout, c'est-à-dire attachée à ce qui n'est pas, à ce qui n'est pas encore, à cet autre monde, dont la réalité est pourtant infiniment plus authentique que celle du monde visible et fini, toujours appelé à disparaître, toujours frappé par l'objectivation qui nous nie, toujours mensonger et superficiel par rapport à ce qui est vrai »²⁶.

Berdiaeff est très profondément marqué dans toute sa personne et toute son œuvre, par une *angoisse tragique*, par le pressentiment d'une *catastrophe* inévitable, mot qui revient fréquemment sous sa plume. « Mon sentiment de la vie est catastrophique »²⁷. « J'ai toujours eu le sentiment eschatologique de la catastrophe imminente et de la fin »²⁸. On peut ainsi mettre côte à côte ces deux affirmations : « Le sentiment eschatologique m'est en quelque sorte inné »²⁹ ; et : « Ce qui caractérise ma pensée, c'est son orientation eschatologique »³⁰. Dans la préface de son livre intitulé *Au seuil de*

²¹ Ibid., p. 179.

²² Ibid., p. 179.

²³ Royaume de l'Esprit et de César, p. 20.

²⁴ Ibid., p. 22.

²⁵ Dialectique existentielle du Divin et de L'humain, p. 215.

²⁶ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 369-370.

²⁷ Ibid., p. 272.

²⁸ Ibid., p. 369.

²⁹ Ibid., p. 40.

³⁰ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 12.

la nouvelle époque, Berdiaeff écrit, en résumant ses réflexions à ce sujet : « 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 surgir un monde nouveau dont les contours demeurent encore imprécis »³¹. Le sentiment apocalyptique, suscitait dans sa vie une angoisse profonde, selon laquelle notre monde n'est pas vrai, et nous sommes étrangers à l'histoire pourtant si forte, présente et bouleversante.

Ici il faut dire quelques mots de l'idée d'*Un Nouveau Moyen Age*, du livre qui a valu à Berdiaeff une réputation inattendue et internationale. Ce livre est très important pour nous parce que sa tendance millénariste s'y manifeste de la manière la plus franche, comme nous le verrons en peu plus tard. D'ailleurs, dans ce livre Berdiaeff affirme que l'homme passe du jour à la nuit, du jour de l'histoire moderne, rationaliste, anti-humaniste, à la nuit d'un nouveau Moyen Age précédé par un crépuscule. Pour bien comprendre cette expression, il faut entendre le jour, dont il est question ici, de manière négative et la nuit de manière positive et non pas pessimiste. Cette nuit est la conséquence d'une catastrophe et d'un monde qui s'écroule. Berdiaeff précise que cette nuit n'a rien à voir avec les prétendues ténèbres du Moyen Age et que son idée d'un retour de ce dernier n'est pas un retour à la féodalité. Le *nouveau Moyen Age* est alors « la transition du rationalisme de l'histoire moderne, à l'irrationalisme ou au surrationalisme de type médiéval »³². Le nouveau Moyen Age correspond donc à la sortie des siècles des prétendues *lumières*, « de l'époque irrégieuse des Temps Modernes » à une authentique révolution spirituelle, à la découverte que l'homme sans Dieu n'est pas véritablement l'homme, « au début d'une époque religieuse, celle du nouveau Moyen Age ou la religion redevient au plus haut point, un fait général, universel, définissant tout »³³. Berdiaeff postule, par conséquent, la venue d'un nouveau type de société marquée par cette intégralité caractérisant l'être humain qui refuse le rationalisme exclusif « pour prôner l'esprit dans sa totalité, sa liberté, son acte créateur et cela en Dieu »³⁴.

Pour mieux comprendre l'idée d'*Un Nouveau Moyen Age*, nous avons décidé de donner la parole à Berdiaeff lui-même. Dans ce passage on trouve la liaison dialectique entre le temps moderne et le temps médiéval, qui est essentielle pour voir le sens réel de son idée : « ... il faut établir une bonne fois qu'il n'y a jamais et qu'il n'y aura jamais de retour à des époques révolues, jamais de *restauration* de celles-ci. Lorsque nous parlons d'un passage de l'histoire moderne au Moyen Age, c'est une façon de nous exprimer. Le passage n'est possible qu'à un nouveau Moyen Age et non pas à l'ancien. C'est pourquoi on doit considérer cet événement comme une révolution de l'esprit, une activité créatrice en avant, et nullement comme une *réaction*, ainsi qu'il apparaît aux

³¹ Au seuil de la nouvelle époque, p. 5.

³² Un nouveau Moyen Age, p. 55.

³³ Ibid., p. 59.

³⁴ Ibid., p. 59.

progressistes qu'il fait trembler parce qu'ils sont eux-mêmes en dégénérescence »³⁵. L'ambivalence du terme *le nouveau Moyen Age* qui cause à Berdiaeff un certain embarras, l'induit à se défendre contre les *progressistes* en affirmant : *lorsque nous parlons d'un passage de l'histoire moderne au Moyen Age, c'est une façon de nous exprimer*. Bien entendu, il ne rêve pas de la *restauration* de ce dernier. En effet, Berdiaeff ne voit pas le Moyen Age comme un phénomène purement historique très souvent identifié à ses accessoires dont il n'est nullement responsable, à savoir : *la barbarie, la grossièreté, la cruauté, la violence, le servage, l'ignorance dans le domaine des connaissances positives de la nature* etc. Selon lui, cette vision *progressiste* du Moyen Age est le résultat direct des *opinions trop plates* sur l'histoire en général, selon lesquelles le sens ultime du processus historique ne se manifeste que dans les phénomènes subsidiaires de ce dernier, à savoir : dans la disposition de la société humaine à mieux s'accommoder aux circonstances en utilisant des données scientifiques, des innovations technologiques et en réalisant ses propres incitations émancipatrices. Pour Berdiaeff, le *nouveau Moyen Age* est plutôt un phénomène *eschatologique* dont il exprime l'essence par des phrases qui portent la signification de *métahistoire* : *nous savons aussi que les temps médiévaux furent éminemment religieux, qu'ils allaient entraînés par la nostalgie du ciel... nous savons que toute la culture du Moyen Age était dirigée vers le transcendant et l'au-delà*. La suite de la citation précédente rend notre remarque justifiée, en effet nous lisons : « Enfin il est temps que l'on cesse de parler des ténèbres du Moyen Age et de leur opposer la lumière de l'histoire moderne. Opinions trop plates, si j'ose dire, pour être au niveau des connaissances historiques contemporaines. Il n'est pas nécessaire d'idéaliser le Moyen Age, comme l'ont fait les romantiques. Nous savons très bien quels sont les aspects négatifs et vraiment ténébreux du Moyen Age : la barbarie, la grossièreté, la cruauté, la violence, le servage, l'ignorance dans le domaine des connaissances positives de la nature, une terreur religieuse rythmée sur l'horreur de souffrances infernales. Mais nous savons aussi que les temps médiévaux furent éminemment religieux, qu'ils allaient entraînés par la nostalgie du ciel, que celle-ci rendait les peuples comme possédés d'une folie sacrée ; nous savons que toute la culture du Moyen Age était dirigée vers le transcendant et l'au-delà, et qu'elle devait à une haute tension de l'esprit, - tension dont l'histoire moderne ignore l'équivalent, - son orientation vers la scolastique et la mystique, à qui elle demandait de résoudre les problèmes suprêmes de l'être ; les temps médiévaux ne prodiguaient pas leur énergie à l'extérieur, mais ils préféraient la concentrer à l'intérieur : ils ont forgé la personnalité sous l'aspect du moine et du chevalier ; dans ces temps barbares fleurissait le culte de la Dame et les trouvères chantaient leur chant. Fasse le ciel que ces traits réapparaissent dans le nouveau Moyen Age »³⁶.

³⁵ Un nouveau Moyen Age, p. 138.

³⁶ Ibid., p. 138.

Dans le passage qui suit, Berdiaeff affirme que la supériorité spirituelle du Moyen Age s'exprime aussi dans la pensée philosophique hautement spéculative, dans *les sommets* de la culture médiévale et dans sa civilisation illuminée par le christianisme : « En réalité, la civilisation médiévale était déjà une Renaissance, une lutte contre cette barbarie et ces ténèbres qui avaient survécu à la chute de la civilisation antique. Le christianisme avait été la lumière dans les ténèbres, la transmutation du chaos en cosmos. Le Moyen Age est très complexe et très riche. On fut longtemps persuadé qu'il avait formé un grand vide dans l'histoire intellectuelle de l'humanité, dans l'histoire de la pensée philosophique. Seulement, en ces mêmes siècles, il y avait une telle quantité de penseurs admirables et une telle diversité dans monde de la pensée qu'on ne saurait rien trouver de semblable à aucune autre époque»³⁷. Pour lui, le retour au Moyen Age est donc un retour à un type religieux plus élevé. Il estime que nous sommes loin encore des sommets de la culture médiévale dans l'ordre de l'esprit. Nous vivons à une époque de décadence. Berdiaeff aime dire que le Moyen Age n'est pas une époque de ténèbres, mais une époque nocturne, où se découvrirent les éléments et les énergies qui se refermèrent ensuite sur eux-mêmes, dans la conscience moderne.

Berdiaeff a raison quand il critique les *opinions trop plates* des *progressistes*. Le but suprême de l'histoire ne peut pas être exprimé par la *téléonomie* ou la *téléologie* de ces derniers. La valeur ultime de l'histoire dépasse les accomplissements purement historiques, elle est *historiquement inatteignable*, porte une signification symbolique et ne peut être que la négation des valeurs historiques. Donc, le sens de l'histoire se situe dans la *métahistoire* c'est-à-dire dans la réalité *eschatologique*. Berdiaeff exprime cette opinion avec une éloquence extraordinaire dans la plupart de ses livres, surtout quand il attaque les *progressistes*, les *révolutionnaires*, les *millénaristes*, les *utopistes* etc. Cette occasion lui arrive assez souvent et il en profite avec un plaisir évident. Malgré cela, sa vision *eschatologique* de l'histoire exprimée dans le livre *Un nouveau Moyen Age* porte un caractère, on pourrait dire, trop *utopique*, trop *progressiste*, on y voit les contours d'un *millénarisme* pas tout à fait traditionnel, c'est-à-dire *médiéval*, surtout par son expression terminologique. L'habileté philosophique et littéraire de Berdiaeff se manifeste surtout dans la critique d'une pensée qui lui semble trop enfermée dans ce monde *objectivé*, trop attachée aux valeurs terrestres mais quand il lui-même essaie de designer le *monde à venir* c'est-à-dire la *réalité eschatologique* – en tout cas dans ce livre qui appartient à une période initiale de son activité littéraire de niveau international – on aperçoit des influences de Marx, malgré que ce dernier soit le pire ennemi de tout ce qui est sacré, spirituel ou *médiéval*. Dans les citations que nous allons présenter, Berdiaeff emploie le vocabulaire marxiste - *la domination des classes bourgeoises, et du système industriel-capitaliste, la lutte pour l'existence, etc.* - pour désigner son eschatologie médiévale et politique. Il décrète l'abolition des principales catégories de la réalité politique et économique du monde post-médiéval. Il y n'existera ni les

³⁷ Un nouveau Moyen Age, p. 138-141.

Parlements, ni les partis politiques, ni la Bourse, ni la presse. Dans son monde *eschatologique*, Berdiaeff n'imagine probablement que le prolétariat avec *des procédés plus élémentaires dans la lutte pour l'existence* : « Les partis politiques et leurs leaders perdront certainement leur signification ; ce n'est pas des partis que sortiront les hommes de valeur. Les Parlements doivent disparaître définitivement, avec leur vie fictive et vampirique d'excroissances poussées sur le corps du peuple, incapables qu'ils sont de remplir aucune fonction organique. La Bourse et la presse ne seront plus maîtresses de l'existence. La vie sociale se simplifiera, verra le retour à des procédés plus élémentaires dans la lutte pour l'existence. Elle devra revenir aux sources primitives, se faire moins artificielle »³⁸.

Dans le deuxième chapitre, nous verrons que l'attitude de Berdiaeff envers la démocratie est assez complexe. Il la critiquera très souvent du point de vue *spirituel, aristocratique, axiologique etc.* Mais ici, dans la citation suivante, il ne nous offre que la terminologie marxiste. Pendant le *Nouveau Moyen Age* on n'associera la démocratie qu'avec *la domination des classes bourgeoises, et avec le système industriel-capitaliste* : « Le nouveau Moyen Age sera, fatalement et au suprême degré, *démotique* et il ne sera pas du tout démocratique... Les démocraties sont inséparables de la domination des classes bourgeoises, et du système industriel-capitaliste. Les masses sont ordinairement indifférentes à la politique, elles n'ont jamais assez de force pour arriver au pouvoir »³⁹. Sachant l'attitude de Berdiaeff envers la *liberté* et la *dignité de la personne*, on pourrait imaginer une autre référence de sa part à la démocratie, car, dans les conditions réelles elle seule traite tous les hommes en adultes, et à quelques exceptions près, n'extermine pas ses opposants.

La nouvelle époque de l'esprit Berdiaeff la voit *fatalement démotique*. Nous ne pouvons pas savoir exactement le sens de ce mot *démotique*, mais il est déjà évident qu'il signifie la vie sociale *simplifiée* et plus *primitive*. En plus ce phénomène politique et *eschatologique* est fondé sur la croyance selon laquelle *les masses sont ordinairement indifférentes à la politique, elles n'ont jamais assez de force pour arriver au pouvoir*. Il ne serait pas étonnant que dans cette condition, Berdiaeff voit la *possibilité*, même la nécessité de la monarchie *dictatoriale* : « Il n'est pas impossible que l'unité des sociétés et des Etats qui participeront au nouveau Moyen Age se coule dans les formes de la monarchie. Les masses peuvent elles-mêmes désirer un monarque, reconnaître leurs chefs et leurs héros... Les monarchies du nouveau Moyen Age ne seront pas des monarchies formellement légitimistes. En elles, le principe du réalisme social l'emportera sur le principe du formalisme juridique. Les monarchies ne seront plus environnées de castes, mais d'organes professionnels et culturels unis dans une structure hiérarchique. Le pouvoir sera puissant, souvent dictatorial. La force instinctive du peuple décernera à des personnalités élues les attributs sacrés du pouvoir... L'excès de

³⁸ Ibid., p. 154-155.

³⁹ Un nouveau Moyen Age, p. 156-157.

loisir et la grande oisiveté des classes privilégiées de l'histoire moderne cesseront. L'aristocratie se conservera toujours, mais elle acquerra un caractère plus spirituel, de nature plus psychologique que sociologique »⁴⁰.

Ce qui est curieux c'est que quand Berdiaeff écrivait ces phrases, en Russie et en Chine florissaient des monarchies marxistes, fortement *dictatoriales*, et *formellement illégitimes*. Les deux, *en l'emportant sur le principe du formalisme juridique*, se sont approprié tous *les attributs sacrés du pouvoir*. Ces deux monarchies n'étaient pas environnées uniquement par *des organes professionnels et culturels unis dans une structure hiérarchique* mais plutôt par des organes répressifs qui ont fait oublier à toutes les classes le loisir et l'oisiveté. De plus, si la *Nouveau Moyen Age* est vraiment une conception *spirituelle* et *eschatologique*, pourquoi Berdiaeff essaie-t-il de l'associer à une formation politique particulière, surtout à une monarchie dictatoriale ? Si Berdiaeff se voit obligé de doter son *Nouveau Moyen Age* de structures politiques, il nous semble qu'on pourrait considérer la démocratie comme le moindre mal et comme une respectable candidate pour les époques à venir.

Berdiaeff associe *le Nouveau Moyen Age* également à l'émancipation de la femme : « Ce qui caractérisera aussi, me semble-t-il, le Nouveau Moyen Age, c'est que la femme y jouera un grand rôle. La culture exclusivement masculine a été épuisée... Ce rôle sera lié à la crise de la natalité et de la famille qui constitue une des causes profondes du malaise mondial dont nous souffrons actuellement... Le problème fondamental de la vie est justement le problème de la transfiguration du sexe. De l'illumination de l'élément féminin, de la transformation de l'énergie génératrice en énergie créatrice »⁴¹.

Dans la citation suivante Berdiaeff dévoile une des sources de ses inspirations *eschatologiques* : « Un symptôme de l'approche du nouveau Moyen Age est la diffusion des enseignements théosophiques, le goût des sciences occultes, la réapparition de la magie. La science elle-même retourne à ses sources magiques et bientôt nous aurons la révélation du caractère magique de la technique.⁴² La religion et la science recommencent à entrer en contact et la nécessité d'une *gnose* religieuse

⁴⁰ Ibid., p. 159-160.

⁴¹ Ibid., p. 163-164.

⁴² Il faut souligner ici que cette phrase, assez étonnante, n'est pas gratuite ; dans son *Essai d'autobiographie spirituelle* (p. 238.) nous lisons : « A l'époque, j'étais entouré de toutes sortes de courants occultes prospères. L'anthroposophie était le plus intéressant de ces mouvements et entraînait à sa suite les hommes les plus instruits. W. Ivanov fut lié avec l'occultisme et pendant quelque temps influencé par A. Mintzlov, l'émissaire de R. Steiner en Russie. A. Biély devint anthroposophe. Les jeunes gens groupés autour du « Mussagète » furent tous enthousiasmés pour l'anthroposophie ou d'autres formes d'occultisme. On recherchait les sociétés secrètes, les initiés. On se soupçonnait mutuellement d'appartenir aux organisations occultes... Florensky, l'ultra orthodoxe, y avait sa part se rattachant à sa perception du monde magique ; peut-être avait-il des facultés spéciales... J'admets l'existence de forces occultes dans l'homme et de phénomènes occultes... Je ne crois pas non plus qu'on puisse rapporter tous les phénomènes occultes à l'action des forces démoniaques, selon l'avis d'orthodoxes et de catholiques ».

apparaît. Nous réintégrons l'atmosphère du merveilleux, si étrangère à l'histoire moderne, et voici que redevient possible la magie blanche et noire»⁴³.

Cette forte note politique et utopique dans ses constructions eschatologiques, est comme nous avons déjà remarqué l'héritage du passé marxiste de Berdiaeff. Cela pourrait expliquer cet aspect aussi étrange à la nature de sa philosophie et à sa propre personnalité⁴⁴. Ce phénomène reflète plutôt un trait commun de l'intelligentsia russe contemporaine à Berdiaeff qu'une particularité de sa pensée ou de son destin⁴⁵. Bien entendu, Berdiaeff ne pouvait pas se contenter d'une eschatologie purement politique et profane. En effet il vise une *transformation intégrale* de la vie humaine en vie spirituelle, qui pourrait anéantir par conséquent la mort et l'enfer : « Si la vie de l'homme avait été intégralement transformée en vie spirituelle, si le principe esprit y avait subjugué définitivement l'élément psychique et corporel, la mort en tant que fait naturel n'aurait jamais apparue, l'accession à l'éternité se serait effectuée sans son intermédiaire. Car la vie éternelle n'est pas la vie du futur, mais la vie du présent, la vie dans la profondeur de l'instant, où s'effectue précisément la rupture du temps. C'est pourquoi la conception qui place l'éternité dans l'avenir, en tant qu'existence d'outre-tombe, qui compte sur la mort dans le temps pour communier à la vie divine, offre une erreur éthique. Dans l'avenir, en somme, l'éternité ne s'instaurera jamais, car il n'y a en elle qu'un mauvais infini. Et ce n'est que l'enfer que nous pouvons considérer sous cet aspect »⁴⁶.

Berdiaeff divise l'histoire en trois périodes, il distingue trois manières de vivre la foi avec la révélation de la loi (le Père), la révélation du rachat (le Fils) et la révélation de l'acte créateur (le Saint – Esprit). C'est à cette dernière révélation et période qu'appartient bien sûr le nouveau Moyen Age. Il constitue, en tant que transition, le début de ce que Berdiaeff appelle l'*époque de l'Esprit* c'est-à-dire la *nouvelle* époque de l'Esprit.

⁴³Un nouveau Moyen Age, p. 148, 164.

⁴⁴ Il est bien connu que Berdiaeff a resté délibérément apolitique pendant toute sa vie. Dans toutes les réalités politiques il voyait les résultats de l'objectivation. Selon son propre témoignage, depuis son enfance – *Autobiographie spirituelle*, page 78 - il haïssait toute manifestation du pouvoir et de l'autorité même dans ses expressions étatiques et hiérarchiques.

⁴⁵ Patrick de Laubier a écrit dans son *L'eschatologie* : « Les grandes idéologies qui naissent dans la première partie du XIX^e siècle et inspirent le XX^e siècle écartent avec Comte et Marx la Révélation chrétienne comme référence fondatrice. La nouvelle cité idéale est purement humaine et l'eschatologie est comme absorbée dans une idée du progrès... Il y a une transformation de l'eschatologie sacrée en eschatologie profane. De nouvelles attentes culturelles et matérielles prennent la place des espérances théologiques... Le communisme russe se prépare dès le XIX^e siècle dans l'intelligentsia d'un pays qui n'avait guère été touché par la Révolution française, mais s'ouvrait sur une Europe occidentale qui en avait été bouleversée. L'œuvre de Marx, qui mêle le prophétisme à la science économique en mobilisant un parti révolutionnaire, séduisit très tôt des Russes qui désespéraient de leur régime autocratique... Le communisme russe emprunte au christianisme certains de ses traits coupés de toute transcendance. Ce qu'on a appelé le messianisme russe, sous forme slavophile ou communiste, est imprégné de religiosité et de nationalisme et ce sont ces forces qui rendirent possible l'expérience soviétique au milieu de tant de difficultés », p. 79-80, *Que sais-je ?* 3352, 1998.

⁴⁶ De la destination de l'homme, p. 354 -356.

Berdiaeff pense que le signe le plus fondamental de l'époque de l'Esprit sera la nouvelle révélation de l'Esprit Saint. Il est évident que Berdiaeff comme Florenski parle ici de la révélation hypostatique de L'Esprit Saint, puisque Il est déjà révélé par le Fils. L'Evangile nous a déjà révélé Son nom, Sa dignité Trinitaire et l'Eglise connaissent déjà Sa manifestation dans le monde. Berdiaeff qualifie comme *la plus grande erreur du christianisme historique*, le fait qu'il n'attende pas cette nouvelle révélation hypostatique de l'Esprit Saint : « La plus grande erreur du christianisme historique vient de ce que la conscience bornée et hostile à la vie prétend que la révélation est un fait accompli, qu'il n'y a plus rien à attendre, que l'édifice de l'Eglise est achevé et couvert d'un toit. Le débat religieux porte au fond sur la question de la possibilité d'une nouvelle révélation et d'une époque spirituelle. A côté de cette question, toutes les autres n'ont qu'une importance secondaire »⁴⁷. Après quelques pages, Berdiaeff en parle plus directement : « Nous n'entrons pas encore dans l'époque de L'Esprit, mais dans celle des ténèbres. Mais tout au long de l'histoire du christianisme il y a eu des précurseurs de la nouvelle révélation de l'Esprit, et il y en a encore de nos jours »⁴⁸. Dans son livre *Essai d'autobiographie spirituelle*, il dit directement, sans aucune ambiguïté, que sa conception de la *nouvelle révélation* de l'Esprit Saint est la même que celle de Florenski : « Ce qui m'unissait aux nombreux représentants de la pensée religieuse russe du début du XX siècle, c'est le grand espoir de la continuité d'une révélation dans la chrétienté. C'est l'espoir d'une nouvelle effusion de l'Esprit Saint. Florenski, qui me fut étranger et hostile, avait le même espoir »⁴⁹. Selon Berdiaeff, cette époque marquera la fin de toute objectivation ou aliénation, constituera une étape ultime, définitive, où l'homme sera totalement en Dieu et totalement créateur. Cela sera la réalisation pleine et entière de la *divino-humanité* comprise comme la rencontre parfaite de Dieu et de l'homme.

Une autre typologie aussi ternaire, très proche de la précédente doit être mentionnée maintenant. Il s'agit de la distinction que Berdiaeff établit entre trois manières différentes et typiques de concevoir le temps.

La première de ces représentations est la conception cyclique du temps, conception *cosmique*⁵⁰, de la pensée grecque. Elle correspond au calendrier, au retour des saisons, heures, jours et mois. Elle dépend du système solaire. Elle est donc liée à la nature. Cette image cosmocentrique du temps enferme l'homme dans une rotation sans véritable commencement ni fin. « Elle ignore dans un certain sens la personne en l'emprisonnant dans un destin sans espoir ou la vie et la mort se rejoignent »⁵¹. Selon Berdiaeff, elle rend impossible un authentique processus historique, un dynamisme

⁴⁷ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 223.

⁴⁸ Ibid., p.227.

⁴⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 231.

⁵⁰ Le sens de l'histoire, p. 32-33.

⁵¹ Ibid., p. 33.

tourné vers l'avenir et un accomplissement définitif et donc toute philosophie de l'histoire. Elle est symbolisée par un cercle.

La deuxième de ces représentations est proprement *historique*⁵² et linéaire, orientée vers l'avenir. Elle suppose la possibilité de la nouveauté et d'une tradition. Cette conception voit le temps sous un aspect dynamique, avec un début et une fin. « C'est une image juive du temps, que le christianisme fait sienne avec toute son eschatologie prolongeant, pour l'accomplir, le messianisme d'Israël. Cette représentation du temps suscite une véritable philosophie de l'histoire ; elle est symbolisée par une ligne droite, un vecteur orienté »⁵³. Cette histoire suppose les années, siècles, millénaires.

La troisième représentation est la représentation *existentielle*⁵⁴ du temps. Ce temps est celui de la profondeur, de l'intériorité et de l'éternité. Sa mesure n'est pas d'ordre quantitatif, mais qualitatif, on la déchiffre en termes d'*intensité*. Ce temps ne peut pas être par conséquent objectivé. Il permet de sortir de l'histoire *événementielle*, *objectivée*, et a une dimension eschatologique. La fin du temps se produit sous forme de passage d'un type qualitatif à un autre plan de l'être. Selon Berdiaeff, il y a ainsi deux manières de sortir du temps historique, l'une vers le temps cosmique, qui ramène l'histoire à la nature. L'autre vers le temps existentiel, qui est une *victoire* sur le temps cosmique et sur le temps historique. « C'est le temps existentiel qui permet de dire que, même si l'homme est plongé dans l'histoire, en réalité c'est le temps qui est dans l'homme et non l'homme qui est dans le temps »⁵⁵. Selon Berdiaeff, l'homme lutte souvent contre l'historique ; sa seule manière de le maîtriser, de le dominer et d'être libre, c'est de le faire sien, mais en l'accueillant et l'intériorisant sans en être l'esclave. Berdiaeff écrit souvent que l'homme est un *microcosme*, il ne l'est donc pas seulement par rapport à l'univers, mais aussi par rapport à l'histoire. Le symbole du temps existentiel est un point correspondant à l'intersection d'une ligne verticale (celle de l'éternité rencontrant notre histoire) et d'une ligne horizontale (celle de l'historique).

Berdiaeff trouve l'équivalence entre sa conception du temps *existentiel* et de la conception du *Kairos* (temps de grâce, temps opportun et décisif) de Paul Tillich. « Il est impossible d'isoler par la pensée le temps existentiel du temps cosmique et du temps historique car il existe entre ces temps une pénétration réciproque. *Kairos*, dont parle si volontiers Tillich, constitue comme une intrusion de l'éternité dans le temps, une interruption du temps cosmique et du temps historique, un accomplissement du temps »⁵⁶. En effet, dans son ouvrage *Histoire et absolu*, Jacques Collette énumère trois points intrinsèques du *Kairos* : 1) Relation à la vérité éternelle de l'individu temporel ; 2) Relation au paradoxe christique : Dieu Lui-même quitte sa transcendance verticale et

⁵² Ibid., p. 34.

⁵³ Ibid., p. 34.

⁵⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 188. 259.

⁵⁵ Royaume de l'Esprit et de César, p. 151.

⁵⁶ De l'esclavage et de liberté de l'homme, p. 291.

fait irruption dans le temps ; 3) Dans le temps est donnée la condition (la grâce) sommant l'existant de tendre dans le temps vers la béatitude éternelle⁵⁷. Pour bien souligner le fait que le temps existentiel est un temps intérieur, non extériorisé dans l'espace, non objectivé, Berdiaeff parle également de *l'instant du temps existentiel*. Pour lui, c'est le temps du monde de la subjectivité, non de celui de l'objectivité. Il échappe au calcul mathématique, il ne se laisse ni additionner, ni décomposer : « L'instant du temps existentiel ne se laisse pas définir par un nombre, il n'est pas une fraction de temps dans l'ensemble du temps objectivé. L'instant du temps existentiel est une échappée vers l'éternité. Il serait inexact de dire que le temps existentiel se confond avec l'éternité mais on peut dire que par certains de ses instants il participe à l'éternité »⁵⁸. A ce propos, Berdiaeff se réfère à l'expérience humaine, il estime que chaque personne a vécu certains instants de l'éternité ; bien entendu, l'intensité et la valeur de cette expérience varient selon des individus. « Chacun de nous a l'expérience de certains instants par lesquels il croyait toucher à l'éternité. La durée du temps existentiel n'a rien de commun avec celle du temps objectivé, cosmique et historique. Cette durée dépend de l'intensité des expériences internes, qui font partie de l'existence humaine. Des instants qui, au point de vue objectif, peuvent être considérés comme brefs apparaissent à l'expérience interne comme infinis, et cela aussi bien lorsqu'il s'agit d'instant de souffrance que d'instant de joie et d'enthousiasme »⁵⁹.

On voit clairement dans cette citation que pour Berdiaeff l'*instant* a pour mesure l'intensité : quoique très bref, quoique correspondant à une fraction de seconde et à un éclair, il peut être plus riche, plus profond, plus vrai, plus marqué par la plénitude que la plupart des heures de notre vie. Il y produit une sorte de fin du temps dans l'éternité. L'instant, selon une formule que Berdiaeff emprunte à Kierkegaard, n'est pas atome du temps, mais de l'éternité.

Donc, il est clair que Berdiaeff utilise le mot *instant* pour exprimer sa conviction selon laquelle notre expérience de l'éternité commence dès maintenant. Cette expérience est donnée par des *atomes de l'éternité*. Dans des instants pareils se manifeste également le *sens éternel* de notre vie, de notre histoire. Pour signaler cette réalité il utilise le mot *métahistoire*⁶⁰. La *métahistoire* est une expression forgée sur le modèle de la *métaphysique*. Elle est la *manifestation*, sous forme d'*intrusion*, de *percée*, d'*irruption*, de l'éternité et de son sens dans le temps. « Cette irruption de l'éternel dans le cadre historique du temps révèle ce qui est métahistorique dans l'histoire. Cette dernière ne se déroule pas dans un monde clos ; au contraire des forces métaphysiques agissent en elle »⁶¹. Selon Berdiaeff, l'histoire terrestre peut être ainsi envisagée comme un moment de l'histoire céleste et cette dernière se révèle dans certains moments du

⁵⁷ Jacques Collette, *Histoire et absolu*, p. 95.

⁵⁸ De l'esclavage et de liberté de l'homme, p. 291-292.

⁵⁹ De l'esclavage et de liberté de l'homme, p. 291-292.

⁶⁰ Le sens de l'histoire, p. 37-38, 40-42.

⁶¹ Ibid., p. 34-35.

temps historique. L'incarnation en est un exemple. La métahistoire relève du temps existentiel, mais se produit dans le temps historique. « Ma pensée, centrée sur le commencement et sur la fin, n'admet qu'une seule métaphysique : la métahistoire »⁶². Selon Berdiaeff, la Révélation est une manifestation de la métahistoire par excellence. A proprement parler, pour lui, il n'y a pas d'*histoire sainte*, mais seulement une métahistoire sainte.

Le mystère de la métahistoire Berdiaeff exprime parfois en utilisant le mot *symbole*. Il affirme souvent qu'il y a une dimension *symbolique*⁶³ de l'histoire, comme renvoi à une réalité qui la dépasse et qui représente une vérité infiniment plus vraie et authentique que celle de notre monde. « L'histoire a un sens avant tout symbolique, elle est pleine de signes d'une réalité autre et divine »⁶⁴. D'après lui, l'histoire même du Christ, qui n'est ni une apparence, ni une illusion, du point de vue de l'historique, ne peut pas être limitée au monde physique. Sa vérité est d'un autre ordre, elle est symbolique.

Selon Berdiaeff, il est impossible de parler de l'eschatologie, du temps existentiel et de la métahistoire sans relier ces données à celle qui, par excellence, les exprime, le Royaume de Dieu. Berdiaeff parle régulièrement de la *deuxième apparition* du Christ. Il refuse de penser cette venue du Christ dans le sens d'une simple réapparition, mais il la conçoit comme une sorte de recommencement ou prolongement d'une première incarnation. La deuxième apparition du Christ tourne notre regard avant tout vers le futur, elle est l'étape ultime et décisive des événements eschatologiques et s'identifie avec l'instauration du Royaume de Dieu. Il est tout à fait naturel que Berdiaeff exprime ces considérations dans le contexte du messianisme : « Le messianisme est un pressentiment historique non seulement de la deuxième apparition du Messie, mais aussi de l'avènement du royaume de Dieu. Le christianisme est une religion messianique, prophétique, tournée vers le futur, vers le Royaume de Dieu. La lumière vient non seulement du passé, mais aussi du futur »⁶⁵. En parlant du messianisme Berdiaeff signale également le danger qui s'associe à lui historiquement : « Il va sans dire qu'il y a toujours danger de faux messianisme, de faux messies. Parmi ces derniers, on peut citer, par exemple, Thomas Müntzer et sa prédication. Mais le messianisme de Joachim de Flore n'était pas un faux messianisme ; ce fut un messianisme prématuré, ayant devancé son époque »⁶⁶.

Nous voudrions signaler encore que cette vision de la *deuxième apparition* du Christ est marquée par une forte connotation millénariste et imite la conception de Joachim de Flore, d'où vient probablement la sympathie prononcée de Berdiaeff envers lui. En général, on remarque une forte ressemblance entre les conceptions de l'histoire

⁶² Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 9.

⁶³ Le sens de l'histoire, p. 54.

⁶⁴ Ibid., p. 61.

⁶⁵ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 210.

⁶⁶ Ibid., p. 210-211.

de ces deux auteurs. Chez Joachim de Flore comme chez Berdiaeff on trouve un rapport direct entre la théologie trinitaire et la conception de l'histoire et de l'évolution de celle-ci. Selon Joachim, chaque époque est *appropriée* à une des trois personnes : l'ère du Père, entre la création et la venue du Christ, l'ère du Fils et l'ère de l'Esprit Saint. L'action de la Trinité se manifeste à travers l'Écriture Sainte à chacune des trois époques. Chez Joachim, comme chez Berdiaeff, l'histoire est considérée comme un processus qui s'achève sur une époque eschatologique de liberté et de concorde sur la terre. Selon lui, cette époque est imprégnée de l'idéal monastique et contemplatif et caractérisée par une transformation radicale du rôle de la hiérarchie ecclésiastique. Berdiaeff personnellement n'appréciait pas tellement l'idéal monastique et contemplatif, il leur préfère la *créativité libre* ; mais il ne pouvait pas rester indifférent à la perspective d'une *transformation radicale du rôle de la hiérarchie ecclésiastique*.

Berdiaeff croit que le Royaume de Dieu représente une réalité décisive de l'histoire ; il joue un rôle fondamental dans notre vie, il est une grandeur que le croyant doit toujours, selon l'appel de l'Évangile, *rechercher*. Berdiaeff dit à plusieurs reprises que le Royaume de Dieu est l'*essence* de l'Évangile et du christianisme tout entier. D'après lui, le Royaume de Dieu devient ainsi notre affaire, notre quête, voire conquête, de chaque instant. Il est une vérité, un sens de notre histoire et dans le temps existentiel marque une grandeur propre à la métahistoire, historiquement inatteignable : « La recherche du Royaume de Dieu remplit toute l'histoire. Elle en est l'âme secrète, le saint des saints. Tous les buts de l'histoire sont relatifs par rapport à cette fin absolue toutes ses fins ne sont plus que des moyens. En vertu de son sens caché, l'histoire elle-même n'est que le mouvement vers le Royaume de Dieu. Cependant la conscience bornée de l'homme cherche celui-ci dans l'histoire elle-même, et c'est une contradiction fondamentale de la philosophie religieuse de l'histoire. Le Royaume de Dieu est le but, la fin de l'histoire, la sortie vers l'au-delà de celle-ci. C'est pourquoi le Royaume ne peut être dans l'histoire »⁶⁷.

Berdiaeff souligne souvent le fait que le Royaume de Dieu ne peut pas appartenir à notre histoire et ne peut être confondu avec aucune des réalités de notre monde, et que pourtant ce Royaume se vit déjà dans notre monde, non seulement par sa recherche, mais par certaines de ses manifestations présentes. Il est un *déjà* et un *pas encore*, il est non seulement historique par les irrptions de l'éternité dans le temps, mais eschatologique, parce qu'il marque la fin des temps. D'après lui, c'est bien le temps existentiel qui relie, unifie en une seule réalité ce *déjà* et ce *pas encore*. Cette dualité ou cette tension sont décisives car elles évitent seules deux possibilités : Premièrement, identifier ce Royaume à une donnée du monde présent. Deuxièmement, ne penser ce Royaume que dans la catégorie d'un avenir très lointain et le réduire à une attente passive. Le royaume est ainsi à la fois dans le temps et hors du temps. Berdiaeff affirme que les *instants*, dont nous avons déjà parlé, participent exactement de ce Royaume, de

⁶⁷ De l'inégalité, p. 227.

sa contradiction, de son inscription dans l'histoire et dans la métahistoire. Berdiaeff est tellement fasciné par le caractère antinomique du temps. Nous lisons dans son autobiographie: « L'idée du temps me paraît profondément antinomique. Le futur devient aisément le passé, le passé devient le futur. Le temps a toujours été pour moi une véritable maladie. J'étais pressé de le dépasser et par là je lui étais soumis. J'étais follement pressé d'arriver au bout: non à la mort, mais à l'éternité, à la transcendance »⁶⁸.

Après les passages que nous venons de voir, il est clair que le Royaume de Dieu ne peut être, pour Berdiaeff, que la réalité divine et transcendante. En même temps, il l'envisage également comme une réalité *sociale*, comme une *terre nouvelle*: « D'ailleurs, le Royaume de Dieu n'est pas seulement une transfiguration individuelle de l'âme humaine, il a un retentissement cosmique et social; il ne faut pas y voir uniquement un ciel nouveau, il est également une terre nouvelle »⁶⁹. Berdiaeff est conscient qu'aucune des catégories du monde social n'est applicable au Royaume de Dieu, mais malgré cela il estime que ce Royaume se réalise sur terre en s'opposant par son principe divin aux violences et aux hostilités. la citation précédente il continue ainsi: « Il n'a rien d'une théocratie historique résultant de la sacralisation de l'Etat à qui on applique la symbolique chrétienne alors qu'en réalité il n'a rien de commun avec le christianisme. C'est par analogie avec le royaume de César, et bien que cela fût contraire à l'Evangile, qu'on envisageait le royaume de Dieu. Mais celui-ci ne ressemble en rien aux empires de ce monde gouvernés par des princes, il en est même tout l'opposé et aucune des catégories du monde social ou naturel ne lui est applicable. Il ne peut être pensé qu'antinomiquement c'est-à-dire qu'apophatiquement. Il ne faut pas entendre par là que le royaume de Dieu n'est possible que dans le ciel, dans l'au-delà; il doit se réaliser aussi sur terre, s'opposer par son principe aux violences et aux hostilités dont le royaume de César est le théâtre »⁷⁰.

D'ailleurs, Berdiaeff dit souvent que le Royaume de Dieu est aussi le royaume de l'homme. Sa réalité ne peut être que divino-humaine. Il exige ainsi de notre part un *effort*, une *participation*, une *responsabilité*. Dans la vérité de la divino-humanité, il est impossible de n'attribuer l'accomplissement eschatologique qu'à Dieu: « Mais la fin dépend également de la liberté de l'homme et de l'activité de l'homme, c'est pourquoi un eschatologisme actif est à la fois possible et nécessaire. Il demande une préparation en tant que manifestation créatrice de l'homme »⁷¹. La fin du monde n'appartient en aucune manière à l'ordre de la fatalité, mais à celui de l'esprit et par conséquent, de la liberté: « Il est très important de surmonter la conception passive de l'Apocalypse, en tant qu'attente de la fin et du jugement. Il faut le concevoir comme un appel à l'activité créatrice de l'homme, à l'effort et à l'esprit héroïque. Car la fin dépendra aussi de

⁶⁸ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 379.

⁶⁹ Le sens de l'histoire, p. 200.

⁷⁰ Ibid., p. 219.

⁷¹ Ibid., p. 216.

l'homme, elle relèvera de ses actions. La vision de la Jérusalem céleste, descendant du ciel sur la terre, est une des visions possibles, mais l'homme, par sa liberté, sa création et ses efforts, doit préparer sa venue »⁷². Ici encore, il faut rappeler que cette préparation et cette activité ne visent pas seulement la personne individuelle, mais la société toute entière par un combat en faveur de la justice et de la fraternité. L'attente créatrice du Royaume fait donc partie d'un christianisme social.

Donc, selon Berdiaeff, la réalité de la transfiguration est inséparable de l'acte créateur et ce dernier, à son tour, est inséparable d'un christianisme fondé sur la divino-humanité. Pour bien réaliser l'importance que Berdiaeff attribue à la participation de l'homme dans la transfiguration eschatologique de l'univers, il faut signaler qu'il enlève en effet à Dieu toute sa puissance : « Dieu comme force, comme toute-puissance et pouvoir, je ne puis absolument l'accepter. Dieu ne possède nulle puissance. Il est moins puissant qu'un agent de police. La catégorie de la puissance est sociologique, et ne se rapporte à la religion que comme un fait social, elle est le produit des suggestions sociales. Dieu n'est pas puissant, parce qu'on ne saurait lui appliquer un principe aussi bas que l'est la puissance... La théologie est pénétrée de sociomorphisme, elle conçoit Dieu dans les catégories sociales de domination, et ceci est vrai surtout du concept théologique de Dieu-Père et Créateur du monde »⁷³.

Donc, Berdiaeff pense que la catégorie de la puissance est uniquement *le produit des suggestions sociales*, et l'expression *toute-puissance de Dieu* n'engendre en lui qu'une association à un agent de police. Mais, il nous paraît que cette notion de la *toute-puissance de Dieu* est plutôt une catégorie métaphysique et ontologique. Si Dieu a créé le monde *ex nihilo*, du point de vue ontologique rien ne pourrait limiter sa toute-puissance.

Berdiaeff croit qu'il lutte contre le *sociomorphisme*, mais en réalité il ne prêche que le dualisme manichéen. C'est sa propre pensée qui est *contaminée par le sociomorphisme* puisque dans le *pouvoir de Dieu*, il ne conçoit que *les catégories sociales de la domination*. La théologie, au contraire, y voit la force de l'amour et de la Providence divine. Mais Berdiaeff ne veut absolument accepter ni *Dieu-Créateur* ni sa Providence. Après cette citation, il devient évident que selon la logique interne de sa pensée il conviendrait plutôt d'utiliser le terme de *l'humano-divinité* que celui de la *divino-humanité*. Dans la citation suivante, nous remarquons ce changement : « Mais pour le Royaume de Dieu, l'action créatrice de l'homme est indispensable. C'est grâce aussi à l'œuvre créatrice de l'homme que le Royaume de Dieu arrive. La nouvelle révélation parachevée sera la révélation de la création de l'homme. Et ce sera l'époque tant attendue de l'Esprit. Alors le christianisme, en tant que religion de l'humano-divinité, sera enfin réalisé »⁷⁴.

⁷² De la destination de l'homme, p. 372-373.

⁷³ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 221-222, 384.

⁷⁴ Ibid., p. 268-269.

Il nous paraît important de souligner ici, encore une fois, que cette insistance de Berdiaeff sur l'acte créateur de l'homme, correspondant à la nouvelle époque de l'esprit, « n'est pas pour autant une mise en cause du salut par la seule grâce de Dieu »⁷⁵. Dans la périodisation typologique de Berdiaeff, la deuxième époque, après celle du Père et de la loi, est celle du Fils et de la rédemption. Donc, selon Berdiaeff, la rédemption a eu déjà lieu, le salut est acquis une fois pour toutes en Christ. Mais, cela ne signifie pas qu'il faut désormais être passif. D'après lui, il ne faut pas oublier *la nouvelle époque de l'esprit*, il faut vivre un eschatologisme créateur ; Berdiaeff nous encourage, il paraît que nous avons à faire des choses qui ont la même importance que la rédemption. De sa part, il nous révèle, un supplément évangélique, celui-ci : « La créativité est égale en force et en valeur à la rédemption »⁷⁶.

Il est, en fin, intéressant de constater que Berdiaeff signale à deux ou trois reprises qu'il y a bien dans la Bible des prophéties apocalyptiques apparemment fatales, mais elles n'ont fondamentalement pour lui qu'un caractère *conditionnel*⁷⁷, selon lui, notre vocation créatrice peut tout changer d'avance. Berdiaeff reconnaît que le livre de saint Jean contient la révélation d'une fin fatale, irrésistible des choses ; pourtant il estime que le christianisme ne peut pas admettre l'existence d'un invincible *Fatum*. La liberté humaine doit s'opposer même à la marche inéluctable des événements. D'ailleurs, pour Berdiaeff, « l'Apocalypse nous présente comme seuls résultats empreints de fatalité ceux auxquels conduisent les chemins du Mal, tout autres sont ceux auxquels aboutissent les chemins du Bien »⁷⁸.

D'après lui, la fin dépend plutôt de la liberté et de l'activité de l'homme, c'est pourquoi un eschatologisme actif est à la fois possible et nécessaire. Il ne doit pas être attendu dans la crainte et le tremblement. Il demande une préparation en tant que manifestation créatrice de l'homme. Berdiaeff se réjouit de trouver en N. Fedorov⁷⁹ son précurseur, il signale : « On trouve chez N. Fedorov des vues géniales sur le caractère conditionnel des prophéties apocalyptiques. En effet, le règne de l'Antéchrist, la destruction catastrophique du monde, le Jugement Dernier ne se produiront que si l'humanité chrétienne n'arrive pas à s'unir en vue de l'œuvre commune de la restauration de la vie et de l'organisation fraternelle de l'existence de l'univers entier »⁸⁰. Ici, on observe encore une fois un refrain millénariste de son enthousiasme.

⁷⁵ De la destination de l'homme, p. 372.

⁷⁶ Le sens de l'histoire, p.140.

⁷⁷ Esprit et Liberté, p. 48.

⁷⁸ Ibid., p. 48.

⁷⁹ Fedorov Nicolas, (09.06.1829 – 15.12.1903, Moscou), était un philosophe religieux russe qui a inventé un projet utopique intitulé : *La Tâche commune*. Ce projet vise la résurrection des *Pères*, c'est-à-dire des ancêtres, l'immortalité des vivants et la transformation du cosmos dans le Royaume de Dieu. Fedorov était autodidacte, il travaillait comme bibliothécaire dans une bibliothèque à Moscou. Il lisait beaucoup mais d'une manière éclectique. Dans son unique livre *La Philosophie de la Tâche commune*, édité après sa mort par ses amis, on trouve le mélange des idées théologiques, occultes, mystiques et de la science naturelle. Tolstoï, Soloviev et Dostoïevski le connaissaient personnellement et estimaient beaucoup son intégrité.

⁸⁰ Le sens de l'Histoire, p.216.

Donc, on arrive ainsi à deux perspectives apocalyptiques : celle des résultats qui découlent fatalement du mal et de la passivité des chrétiens et celle de transfiguration sociale et cosmique, d'un nouveau ciel et d'une terre nouvelle. Cette dernière doit augmenter l'activité de l'homme, accroître le sentiment de sa responsabilité dans les destinées du monde.

Berdiaeff affirme à plusieurs reprises que sa conception de l'histoire fondée sur l'acte créateur et sur la liberté est absolument incompatible avec les conceptions d'*évolution* et de *progrès*. Berdiaeff critique souvent une fausse prétention de l'évolutionnisme : « Au XIX^e siècle les théories évolutionnistes défendaient la possibilité de la nouveauté, admettaient le changement dans le monde, admettaient le commencement de quelque chose qui n'était pas, admettaient le développement comme mouvement prometteur d'amélioration, de perfectionnement »⁸¹. Il estime que c'est un grand malentendu de voir dans l'évolutionnisme un défenseur de la puissance de création. L'évolutionnisme se trouve tout entier sous le pouvoir du déterminisme et des relations causales. Dans l'évolution telle que l'évolutionnisme naturaliste la comprend, aucune nouveauté proprement dite ne peut surgir, étant donné qu'il manque l'acte créateur, qui ne peut naître que dans la liberté et qui doit interrompre le lien causal. D'après Berdiaeff, l'évolution est objectivation. Elle produit un déplacement et une nouvelle répartition des parties du monde, de la matière du monde, lesquels avec les matériaux anciens, organisent de nouvelles formes. Mais l'évolution est au fond conservatrice par principe et ne connaît pas ce qui est réellement nouveau, c'est-à-dire créateur.

Berdiaeff affirme qu'il convient encore de distinguer évolution et progrès. L'évolution est une catégorie naturaliste ; le progrès, au contraire, est une catégorie axiologique et spirituelle, il suppose une évaluation du point de vue d'un principe qui se trouve au-dessus du processus naturel de changement. Le progrès n'est pas entièrement opposé à une vision chrétienne des choses, mais il représente une vérité empruntée à la religion, mais totalement sécularisée. La personne ne trouve plus là sa place et sa dignité, elle n'est plus qu'un moyen au service d'un processus qui la nie. Il est clair pour Berdiaeff que les notions d'évolution et de progrès n'ont en réalité rien à voir avec celle de la transfiguration. Donc, le progrès est une idée profane souvent sacralisée. « L'idée du progrès humain, qui forme, depuis Condorcet, la base de la philosophie de l'histoire, est de nature religieuse et d'origine chrétienne. Elle est une forme sécularisée de l'idée chrétienne du mouvement vers la réalisation du royaume de Dieu, thème fondamental de l'histoire universelle »⁸².

Selon Berdiaeff, la principale contradiction du progrès, qui le rend moralement inacceptable et inadmissible, est le fait qu'il n'y a aucune raison d'accorder toutes les préférences à la génération qui apparaîtra un jour au sommet, de lui réserver le bonheur

⁸¹ Essai de métaphysique eschatologique, p. 184.

⁸² Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 209.

et la félicité au prix du sacrifice de celles qui l'ont précédée et qui ont vécu au milieu des souffrances, des douleurs et des imperfections. Notre conscience refuse d'accepter de tels faits. La religion du progrès, fondée sur cette sorte de divinisation de la future génération de bienheureux, est impitoyable pour le présent et le passé. Dans ce discours on remarquera le thème préféré des personnages de Dostoïevski.

D'après Berdiaeff, cette théorie laisse sans solution le problème du temps : « Les destinées de l'histoire universelle avec les contradictions quelles impliquent ne pourront recevoir de conclusion que grâce à la suppression du divorce entre le passé, le présent et le futur, c'est-à-dire de la division du temps en éléments hostiles et se dévorant mutuellement »⁸³.

Notre philosophe remarque que l'idée du progrès est destinée à donner un sens à l'histoire, mais l'illusion de ses adeptes consiste à croire qu'elle donne à l'histoire un sens immanent, alors que l'histoire ne peut avoir qu'un sens transcendant. En même temps, elle est pénétrée de l'idée messianique dont les racines et les sources sont de nature religieuse.

Selon une observation signalée par Berdiaeff, à cette théorie du progrès on peut opposer une autre objection nettement scientifique, selon laquelle tous les peuples, toutes les sociétés, toutes les cultures traversent, au cours de leur évolution, plusieurs périodes, à savoir : naissance, enfance, virilité, épanouissement complet et finalement vieillesse et mort. Après avoir atteint leur plus ample développement, ils commencent à descendre des sommets et à vieillir.

Berdiaeff oppose à la théorie du progrès également une vision pessimiste du processus historique⁸⁴. Selon lui, si l'on aborde le processus historique avec l'idée de la possibilité d'une solution immanente des problèmes qui y sont posés, on est obligé d'arriver à des conclusions tout à fait pessimistes et décourageantes, parce qu'envisagées de ce point de vue, toutes les tentatives qui ont été faites à toutes les époques pour résoudre ces différentes questions n'ont été qu'autant d'échecs, et il y a d'ailleurs bien des raisons de penser qu'il en sera de même à l'avenir.

D'après Berdiaeff, l'histoire pour le chrétien a certes un sens, elle est orientée vers une victoire promise à laquelle nous ne sommes pas étrangers. Mais cette histoire marque aussi une faillite de l'homme et nous renvoie à notre finitude. L'homme, cet être historique par excellence, cet être qui fait l'histoire, est pourtant sans cesse *écrasé* par elle. L'histoire que nous créons est la notre, elle est *humaine*, et pourtant elle est toujours et partout *inhumaine*, se retournant contre nous. L'histoire devient alors un *joug*, une *tyrannie*, une grandeur *arbitraire*. Elle est envahie par la *cruauté*, l'*indifférence*, parce qu'elle *ignore* et *tue* la personne, *étouffe* sa liberté.

Comme conclusion de ce sous-chapitre, nous voudrions remarquer que ce pessimisme de Berdiaeff est bienvenu et tout à fait correct. N'importe quelle conception

⁸³ Le sens de l'Histoire, p. 172.

⁸⁴ Le sens de l'Histoire, p. 179.

ou philosophie de l'histoire, y compris celle envisagée par Berdiaeff, ne peut être fondée que sur les valeurs historiques, définies par les critères sociaux, anthropologiques, culturels, etc. Un critère signale la différence, (chaque individu a un rôle, un destin historique spécifique, une intensité créatrice différente, etc.). La différence fixe l'inégalité et engendre une hiérarchie sociale, avec ses traditions et ses réglementations. Une hiérarchie historique devient un *joug*, une *tyrannie*, tue la personne, étouffe sa liberté. Une nouvelle philosophie de l'histoire vient avec ses nouvelles valeurs et ses nouveaux critères. Une *créativité libre d'une dimension sociale*, définie par une nouvelle philosophie de l'histoire et dirigée par de nouvelles valeurs et par de nouveaux critères, ne pourrait établir qu'une nouvelle hiérarchie. Donc, le résultat reste le même. De plus, une philosophie de l'histoire ne peut pas être personnaliste dans le sens souhaité par Berdiaeff. En effet, la valeur unique et incomparable de chaque personne ne peut être fondée que sur le message du Christ, selon lequel chaque homme est le véhicule du Royaume de Dieu dans sa plénitude, et cela, indépendamment de son appartenance sociale, culturelle, historique, raciale etc., et non pas sur sa capacité douteuse de créer *ex nihilo* et de gouverner l'histoire. Ainsi, chaque personne, en possédant une réalité surhumaine, parfaite, c'est-à-dire incomparable, devient elle-même incomparable, donc égale par sa valeur à celle des autres. La dignité unique de chaque personne ne peut pas être fondée sur les critères historiques, anthropologiques, sociaux et culturels. Ces derniers ne font que fixer l'inégalité des individus, et les hiérarchisent selon leur importance. En ce qui concerne la *liberté eschatologique*, nous voudrions dire que la liberté spirituelle énoncée par le Christ consiste dans le fait que chaque personne est destinée à devenir libre de ce monde, et de ces valeurs, même définies par une philosophie *eschatologique* de l'histoire.

1.2. Eglise et eschatologie

Il nous paraît évident qu'on ne peut comprendre la définition que Berdiaeff donne de l'Eglise qu'à la condition que l'on réalise que notre monde visible est le *symbole* de l'invisible, et que la vie sociale est le *symbole* d'une réalité spirituelle qui, elle seule, représente vraiment l'être dans sa profondeur. Il arrive souvent que Berdiaeff, utilisant la terminologie kantienne, parle de cet univers social en l'appelant *phénoménal* et de cet univers spirituel en l'appelant *nouménal*.

Nous voudrions remarquer ici que cette utilisation assez fréquente des notions kantienne *phénoménales* et *nouménales*, pratiquées par Berdiaeff, ne nous paraît pas tout à fait correcte ni dans le sens technique, ni dans le sens contextuel. Chez Kant le monde *nouménal* est absolument inaccessible et inexprimable, donc il est strictement interdit d'en parler. Dans le contexte kantien le monde *phénoménal* ne peut pas être un symbole du monde *nouménal*. Dans un sens traditionnel, le symbole est considéré comme un moyen pour saisir et pour exprimer une réalité qui ne peut pas être adéquatement formulée par le langage humain. Mais chez Kant le monde *phénoménal* est une perception erronée de la *raison pure* - captivée par le temps et l'espace qui sont les conceptions données *a priori*, c'est-à-dire, innées pour elle - de la réalité *nouménale*. Kant interdit de poser des questions d'un ordre *eschatologique* et prophétique.

Chez Berdiaeff, le monde dit objectif ou, plus précisément, objectivé est ainsi une symbolisation d'un univers d'ordre spirituel⁸⁵. Chez lui, le symbole⁸⁶, pris au sens étymologique de ce mot, marque toujours une liaison et un rapport, met en relation deux réalités différentes et établit entre eux une rencontre, une alliance. Dans un sens, le symbole délimite, dans un autre, il relie. Selon Berdiaeff, le symbole est par excellence l'expression du langage religieux. Toute connaissance religieuse authentique est symbolique, car le symbole permet de dire ce qui échappe à la raison, au concept, ce qui est, forcément *paradoxal*⁸⁷. Le symbole n'est pas vide, il désigne ce à quoi il renvoie. Il s'agit de l'entendre dans un sens positif et même valorisant. L'Eglise, le culte, le sacrement, le dogme sont des symboles. Et cela, loin de les minimiser, souligne leur importance, mais par rapport à un autre ordre de réalité. Selon Berdiaeff, leur importance est donc relative, parce qu'elle est relationnelle. Elle reflète d'une vérité autre, ces différentes données tirent de cette dernière leur valeur et ne peuvent pas être

⁸⁵ Esprit et Réalité, p. 66-67.

⁸⁶ Ibid., p. 70.

⁸⁷ Chez Berdiaeff les adjectifs *paradoxal* et *antinomique* sont équivalents. Nous voudrions donner un simple exemple d'utilisation de ce mot par Berdiaeff : « ...notre pensée gravite dans des paradoxes inextricables. Notre pensée approfondie et conséquente est obligée d'une part, de rejeter vigoureusement le mal, en tant que retour au non être, et d'autre part, de reconnaître sa valeur positive, puisqu'il suscite aussi la force créatrice du bien appelée à le surmonter...il y a ici un paradoxe, selon la doctrine géniale de Jacob Böhme, tout principe implique pour sa révélation un principe opposé...les paradoxes ne peuvent être surmontés dans la conscience, ils doivent être vécus », De la Destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale, p. 61.

appréciées en tant que telles, ni reconnues indépendamment de cette référence à cet autre plan de l'être.

Selon Berdiaeff, notre vie religieuse tout entière appartient ainsi simultanément à deux mondes, celui de l'objectivation⁸⁸ et celui d'une spiritualité qui transcende nos limites : « La vie religieuse des hommes a pour fin de leur faire franchir les limites de l'objectivation, du royaume de la loi, de la nécessité sociale et naturelle ; mais la religion historique n'en est pas moins toujours soumise à l'objectivation et à la socialisation : c'est pourquoi elle se rationalise, c'est pourquoi elle substitue à la communion la société, c'est pourquoi elle obéit à l'Etat, c'est pourquoi encore elle devient susceptible d'interprétation sociologique »⁸⁹.

D'après Berdiaeff, il en résulte que la religion n'est pas le dernier mot, qu'elle ne se confond pas avec la Révélation même, l'existence de l'homme en Dieu. Au sein du domaine religieux, l'élément prophétique constitue comme une trouée au travers de l'objectivation. Quant à l'Eglise, elle est à la fois, d'une part objectivation et société, de l'autre communion et existence interne. D'où la difficulté du problème, elle scinde en deux toute vie et toute connaissance humaines. En même temps que la connaissance est objectivation, elle est prise de conscience de l'objectivation, et conduit, en dehors d'elle, au royaume de l'esprit et du sens.

L'Eglise est d'abord pour Berdiaeff, *une institution sociael*, qu'il considère d'un regard exclusivement négatif. Elle appartient au *christianisme historique*, c'est-à-dire celui qui ignore la métahistoire, les élans prophétiques, les perspectives eschatologiques. Elle n'est alors qu'un *fragment d'histoire* très étroitement dépendante d'un milieu.

Il faut remarquer ici que dans les livres de Berdiaeff les pages consacrées à l'Eglise historique sont les plus contestables. Quand il commence à parler de l'Eglise historique, son langage, assez raffiné habituellement, devient méconnaissable. Il ne voit aucun aspect positif dans *L'Eglise institutionnelle*. Chez Berdiaeff, on entend parfois les éloges en faveur des mystiques et des prophètes, mais il oublie que tous les mystiques et prophètes authentiques vivaient dans l'Eglise historique, parlaient et écrivaient au nom de l'Eglise. Son Eglise eschatologique est utopique, Berdiaeff court vers un fantôme. Il ne voit pas que pendant la plupart des siècles l'Eglise historique était la seule institution

⁸⁸ Selon Berdiaeff, il y a quatre signes de l'objectivation, qu'on trouve dans son livre 'Essai de métaphysique eschatologique', (p. 75) :

1. l'isolement de l'objet par rapport au sujet.
2. l'absorption de l'individuel, unique, du personnel, par le général.
3. la domination de la nécessité et l'étouffement de la liberté.
4. l'accommodation au caractère massif du monde et de l'histoire à l'homme moyen, socialisation de l'homme et de ses opinions, supprimant toute originalité.

Berdiaeff utilise souvent le terme l'*objectivation* dans un contexte kantien pour définir la différence entre le phénoménal et le nouménal. Selon lui le processus l'objectivation sépare le phénomène et le noumène. Mais, en même temps, il affirme que la chose en soi, le noumène n'est pas une cause nécessaire de l'apparition du phénomène, la cause du phénomène ne peut être que le phénomène. Les relations causales nécessaires existent seulement dans le monde phénoménal, qui est le résultat de l'objectivation. La liberté nouménale agit dans ce monde des phénomènes comme une force créatrice.

⁸⁹ Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté, p. 69-70.

qui portait la mission spirituelle, culturelle et civilisatrice. Les inspirations qui venaient de l'Eglise ont engendré la science universitaire, l'éducation scolaire, des chef-d'œuvres de l'art, et en général, tous les phénomènes culturels de valeur à l'époque. Elle a raffiné et purifié les habitudes et les coutumes barbares, de même elle soignait les malades et défendait les gens opprimés, instruisait les pauvres,... etc. L'Eglise historique a diffusé l'héritage de l'Antiquité, soigneusement sélectionné et purifié par sa conscience. Berdiaeff a oublié que l'Eglise occidentale a civilisé presque toutes les nations occidentales et les autres nations catholiques. Il a oublié que l'Eglise russe a fait communier sa patrie à la culture et à la civilisation byzantines. Pour la plupart des nations orthodoxes, les Eglises nationales étaient le seul foyer de la conscience nationale souvent dégénérée par le fait de petites principautés hostiles. Très souvent, seule l'Eglise nationale parlait la langue littéraire, traduisait et possédait les livres, écrivait les annales, les chroniques, les histoires nationales. Pendant les occupations turques, arabes, perses, etc. elle était la seule immunité nationale contre l'assimilation totale de la population par les occupants, etc.

Berdiaeff donne six caractéristiques pour décrire cette *Eglise institution*. Ce sont les suivantes :

Premièrement, cette Eglise est celle de l'*objectivation*. On sait combien ce terme est chargé de négativité dans la pensée de Berdiaeff. C'est ce processus d'objectivation qui conduit parfois à idolâtrer l'Eglise, alors qu'elle n'est qu'une institution terrestre, sociale, faillible et pécheresse, une institution pareille à toutes les autres, avec ses contradictions, ses adaptations sociales, sa relativité, sa soumission au monde de la nécessité. « Dans le processus de l'objectivation, l'Eglise, en tant qu'institution sociale, s'est trouvée transformée en idole, tout comme l'Etat, la nation, comme tout ce qui est organisé par la quotidienneté sociale »⁹⁰. Dans son livre *De l'Esclavage et de la liberté de l'homme*, Berdiaeff pousse cette idée jusqu'à l'extrême : « L'esclavage religieux, l'esclavage à l'égard de Dieu et de l'Eglise, la conception servile de Dieu et de l'Eglise ont engendré les formes d'esclavage les plus dures... L'histoire nous montre que les sacrifices offerts à Dieu étaient un acte social et, par conséquent, une manifestation de l'esclavage de l'homme... L'attitude servile à l'égard de Dieu se reflète dans la manière dont on se représente le caractère infini de Dieu, en prétendant notamment que l'homme fini se perd dans cette infinité... L'idolâtrie et l'esclavage commencent lorsqu'une Eglise, en tant qu'objectivation et institution sociale, est proclamée sainte et infaillible. Ce fait constitue une déformation de la vie religieuse, qui se trouve ainsi envahie par un élément démoniaque »⁹¹.

⁹⁰ Esprit et Réalité, p. 233.

⁹¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 101, 279. Nous voudrions remarquer à propos de la citation précédente : il est évident que Berdiaeff possède un talent littéraire extraordinaire. Il est tellement impressionnant de voir avec quelle facilité, finesse et lucidité Berdiaeff emploie sa plume pour exprimer ses conceptions, ses opinions, ses émotions, etc. Mais parfois sa plume, en effet, n'exprime que ses émotions. Nous ne pouvons pas savoir exactement d'où viennent l'animosité et l'hostilité si grandes de Berdiaeff envers l'Eglise *historique*, mais il est tout à fait clair que la précédente citation n'est que le

Deuxièmement, cette Eglise est celle que l'on appelle communément l'Eglise *visible*. Elle est reconnaissable par des réalités extérieures : des bâtiments, une paroisse et une communauté rassemblée, des célébrations et des rites, un clergé et une hiérarchie. Mais, selon Berdiaeff, cela ne garantit pas d'une vie spirituelle réelle et en profondeur. Une telle approche de l'Eglise est d'ordre sociologique, relativement neutre, mais en reste aux apparences. Bien entendu, parler d'une Eglise visible, c'est déjà supposer l'existence d'un monde invisible et seul réel. Cette orientation vers l'invisible a d'ailleurs l'avantage de nous rendre libres par rapport à la dépendance qu'implique ce monde de la nécessité et des faux-semblants. Selon Berdiaeff, la prière de l'homme marque cette soif d'échapper à cet asservissement de l'objectivation⁹².

Troisièmement, parce qu'elle est victime de l'objectivation et trop souvent limitée à sa dimension institutionnelle, l'Eglise connaît exactement la même loi que tout acte créateur : ses projets, élans, sa flamme prophétique, retombent, se refroidissent, se figent, ne connaissent qu'un perpétuel échec, une sorte d'inexorable trahison⁹³. Cette

produit engendré uniquement par ces deux sentiments. Il serait difficile de trouver une accusation aussi injuste comme celle-ci : *l'histoire nous montre que les sacrifices offerts à Dieu étaient un acte social et, par conséquent, une manifestation de l'esclavage de l'homme*. L'histoire et la littérature antiques nous montrent que même le monde païen pratiquait le sacrifice comme un acte personnel. Le païen exprimait par le sacrifice la gratitude envers une divinité ou demandait à elle le secours ou essayait de réconcilier avec elle ou tout simplement essayait d'acheter sa bienveillance etc. Par leur nature ces motifs sont personnels. Il est possible de les exprimer par un seul sacrifice d'une manière collective et simultanée. Même si un sacrifice collectif devient officiel, étatique, rituel et coutumier, son origine et son essence reste personnelles, non sociales. Les motifs personnels du païen, bien entendu, sont humains et non divins, donc le sacrifice païen est le moyen d'utiliser une force supranaturelle pour réaliser les intentions humaines. Ce n'est pas l'esclavage c'est un contrat. Le sacrifice de l'Ancien Testament est une manifestation de la foi, de l'espérance, de la gratitude, de la confiance dans les promesses de Dieu etc. ici il n'y a rien de l'esclavage, l'ancien juif savait que Dieu n'avait pas ses propres intérêts, que Dieu n'exploitait personne, que Dieu n'avait besoin du sacrifice que comme une manifestation de la foi en Lui. L'Eglise de l'Ancien Testament pratiquer le sacrifice expiatoire ; ce sacrifice avait aussi une signification symbolique il préfigurait le seul et véritable sacrifice à venir. Dans l'Eglise du Nouveau Testament se manifeste la véritable nature du sacrifice, c'est un sacrifice liturgique qui est offert par Dieu dans une forme eucharistique. Dieu communie par l'intermédiaire de son corps déifié avec l'homme à fin de le libérer de l'esclavage du mal et de ce monde. Dans le sens évangélique, le sacrifice est toujours un acte personnel, parce qu'il est une manifestation, un modus de l'amour évangélique. Le véritable amour n'existe pas sans le sacrifice, sans la négation de soi même de son *ego*. Les martyrs sacrifiaient leurs vies, les ascètes sacrifiaient leurs volontés pour ne suivre que la volonté de Dieu. Seulement dans ce sens sublime ils sont devenus les *esclaves de Dieu*. Dans le sens péjoratif, comme l'utilise Berdiaeff, cette expression devient un non-sens. L'histoire nous montre des exemples innombrables des martyrs, des ascètes, leurs sacrifices offerts à Dieu étaient un acte personnel et une manifestation de la libération de l'homme de l'esclavage du mal. C'est l'esclavage du mal qui peut se manifester dans une forme sociale, non pas le sacrifice offert à Dieu. Et encore, personne ne proclame l'Eglise infallible, *en tant qu'objectivation et institution sociale*. L'Eglise a conscience de la faillibilité de ses membres, justement à cause de cela elle pratique le *Droit Canon*. Sainte et infallible est proclamée la parole de l'Eglise quand elle énonce la Vérité de la Révélation. Et encore, la conscience que Dieu est *infini* et que l'homme est *fini* comme dit Berdiaeff, nous assure que Dieu n'a pas besoin de notre *attitude servile à l'égard* de Lui. Justement à cause de cela, le sacrifice est une manifestation de l'amour. Si Dieu avait eu un *caractère fini* comme nous l'avons, le sacrifice aurait pu devenir une manifestation de l'*esclavage* et une sorte d'*impôt*. A la fin, l'histoire nous montre qu'il est très risqué de se moquer de la tradition sacrée : en le faisant, en réalité, on ne se moque que de ses propres caricatures. Quelqu'un des anciens a remarqué à propos des moqueries d'Aristophane sur les sacrifices dans sa comédie *Les Oiseaux* qu'ils ne sont que des *outrances grossières destinées à faire rire la populace*.

⁹² Ibid., p.180.

⁹³ Esprit et Réalité, p.75, 202.

Eglise est celle d'un christianisme reniant l'amour inventif et créateur, soumis aux lois de l'obéissance passive, de la peur. L'amour y est proclamé et non vécu. On arrive même alors à le condamner quand il correspond au désir d'aimer. Il n'est plus que déclamatoire et devient une sorte de rhétorique : « L'amour ne s'est montré dans l'Eglise que symboliquement et non réellement, dans sa liturgie et non dans sa vie... On ne peut reconnaître la Révélation chrétienne dans l'objectivation historique du christianisme »⁹⁴. Berdiaeff reprend le vocabulaire d'un agitateur, d'un propagandiste marxiste, en comparant cette Eglise à un *minéral pétrifié* qui n'a rien d'un *organisme vivant*, il utilise à son propos les qualificatifs *sclérosées, éteintes, statiques, moribondes* : « Le christianisme a vieilli, il s'est fané – c'est un vieillard de deux mille ans »⁹⁵. Et donc, selon Berdiaeff, un tel christianisme ne sait d'ailleurs plus voir l'homme concret et sa vocation créatrice, et réduit alors au néant de sa condition pécheresse. Il nous paraît très étonnant, de voir la conviction de Berdiaeff, selon laquelle, l'Eglise historique luttait précisément contre la vocation créatrice de l'homme.

Quatrièmement, d'après notre philosophe, cette Eglise est envahie par l'esprit bourgeois. Dans ce sens-là, on pourrait dire qu'elle est une anti-Eglise. Elle se confond avec l'utilitaire, cherche à préserver ses biens matériels, recherche la tranquillité. Son humilité n'est plus que le masque de la servilité, d'un opportunisme ainsi déguisée. L'institution qu'elle représente se fige dans la *bureaucratisation*. Selon Berdiaeff, l'Eglise a ainsi perdu son âme pour sombrer dans un ritualisme abstrait. Sa vie spirituelle est réduite à une sorte de *mécanisation* liturgique et sa piété devient une *torpeur* que l'esprit prophétique est seul susceptible de réveiller encore. « Mais, à l'exemple de tout dans ce monde, la spiritualité s'objective, assume un caractère formel et légaliste, se refroidit, s'adapte à la quotidienneté sociale et au niveau de l'homme moyen. Ce qui frappe dans la vie dite spirituelle des Eglises et confessions officielles, c'est justement son caractère non spirituel. On a réussi à élaborer une spiritualité conventionnelle, à base de signes et de rhétorique, qui a fait prendre le christianisme en dégoût »⁹⁶.

Le cinquième trait consiste à confondre l'Eglise avec le royaume de César. Une telle Eglise emprunte alors à l'Etat son glaive et sa violence, ne se reconnaît plus que dans son pouvoir et ses autorités, pactise avec les puissants et les riches, cautionne les injustices, l'institution ecclésiale devient une administration d'ordre juridique, social, politique. Elle viciée à la base, car contaminée par tous les défauts de l'Etat, dont elle reprend les méthodes⁹⁷.

Enfin, et sixièmement, cette Eglise se replie sur elle-même, ressemble à un *enclos*. Il ne s'agit pas seulement, avec ce phénomène, de dénoncer son caractère figé, son manque de charité et d'ouverture aux autres, son système statique illustré par des canons

⁹⁴ Ibid., p. 85.

⁹⁵ Le sens de la création, p. 220.

⁹⁶ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p.244.

⁹⁷ Ibid., p. 133.

et des doctrines, qui la tournent vers le Royaume de Dieu, qu'elle est devenue un organisme fermé à l'infini au monde spirituel, une institution qui n'attend plus rien de l'avenir. L'Eglise n'est plus alors qu'un édifice achevé, surmonté d'un dôme. Elle n'est plus ouverte véritablement vers le ciel et le souffle de l'Esprit. C'est en fait toute sa dimension eschatologique qui est ainsi complètement annihilée⁹⁸.

Donc, selon Berdiaeff, cette *Eglise-institution* n'est pas vraiment l'Eglise. Sans cesse, en évoquant les six points que nous venons de mentionner, il dit que l'Eglise authentique ne lui correspond en aucune façon. Les six points expriment ainsi ce que l'Eglise ne devrait pas être. Ils sont souvent suivis, dans les développements de Berdiaeff, d'une description de l'Eglise véritable. D'après lui, si l'Eglise-institution, en tant que telle, n'a aucune valeur profonde, elle a une cependant dimension symbolique qui lui donne un sens. Le christianisme historique n'a donc d'importance que par rapport à une réalité qui le dépasse, celle d'ordre spirituel. C'est grâce à cela, cela seulement, que l'Eglise-institution garde un sens. En dehors de cela, elle n'est rien qui « vaille la peine d'être retenu »⁹⁹. L'Eglise ainsi comprise, rattachée à ce qui la dépasse, « constitue une réfraction de la révélation dans la réalité historique »¹⁰⁰. L'Eglise-institution renvoie donc malgré tout à l'Eglise vraie, mystique et spirituelle ; donc elle est le signe incarné dans l'histoire. Il y a ainsi une dualité de l'Eglise dans sa plénitude. Elle porte *l'estampille du monde et la signature de Dieu*¹⁰¹. Il arrive à Berdiaeff de dire que l'Eglise a ainsi deux natures, humaine et divine, ou plus précisément, qu'elle correspond à deux mouvements : de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu, qu'elle constitue un processus divino-humain¹⁰². La véritable Eglise ne saurait être réduite aux limites de l'Eglise historique, qu'elle dépasse infiniment¹⁰³. « L'Eglise est réalité visible, mais cette réalité visible porte un caractère symbolique : en elle sont donnés seulement les signes d'une réalité différente, spirituelle »¹⁰⁴. « L'Eglise visible est la symbolisation de l'Eglise invisible »¹⁰⁵. Selon Berdiaeff, nous retrouvons ainsi avec l'Eglise toute l'importance du caractère symbolique d'un monde, non pas transformé par l'Eglise, mais regardé activement dans une perspective eschatologique : « L'Eglise est un phénomène partiel dans la vie historique des peuples, et non un phénomène total, comme doit l'être le Royaume de Dieu. Loin d'être une transfiguration du monde, l'Eglise n'est qu'une affirmation symbolique du royaume de Dieu à venir »¹⁰⁶. Bien entendu, l'Eglise dont parle ici Berdiaeff est l'Eglise historique.

⁹⁸ Le sens de la création, p. 211.

⁹⁹ Le sens de l'histoire, p. 92.

¹⁰⁰ Ibid., p. 92.

¹⁰¹ Esprit et Liberté, p. 283.

¹⁰² Ibid., p. 284.

¹⁰³ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 219.

¹⁰⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 154.

¹⁰⁵ Esprit et Liberté, p. 283.

¹⁰⁶ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 211.

Son importance lui vient de cette réalité invisible, attendue, cachée et pour cela, *ésotérique*¹⁰⁷, comme l'appelle Berdiaeff, en utilisant un jargon d'occultistes.

Avant de considérer le caractère propre de la véritable Eglise, on peut encore signaler que trois expressions typiques de l'Eglise-institution ont, d'après Berdiaeff, une dimension hautement symbolique. Il s'agit du culte, des sacrements et des dogmes. Le culte est un reflet et une préfiguration d'une réalité spirituelle à laquelle il renvoie. Le culte comporte donc une symbolisation qui lui donne toute sa valeur. Il n'a donc pas de valeur en lui-même, mais par rapport à ce qu'il signifie. En même temps, le caractère symbolique du culte n'exclut pas sa *fonctionnalité* réelle, le mot symbole désigne ici sa nature mystérieuse. En effet, Berdiaeff signale lui-même : « Le culte lui-même comporte une symbolisation qui laisse place cependant à un élément réel, de caractère mystérieux »¹⁰⁸. D'après Berdiaeff, les sacrements, eux aussi, sont des symboles. Cela leur confère une authentique réalité. En même temps, il souligne que le vrai sacrement est invisible, spirituel et accessible à travers la foi.

Berdiaeff affirme que la dogmatique dans le monde et sur le monde de l'objectivation est une traduction à sa manière d'une vérité spirituelle. Tout langage rationnel ne peut que déformer Dieu. Le dogme dit quelque chose d'absolu, et le vise, mais la doctrine le manque. Le dogme n'est vrai que dans sa dimension symbolique. Sa valeur est donc spirituelle et non proprement *doctrinale, théologique, intellectuelle*. « Les dogmes ont avant tout une valeur spirituelle et pragmatique, et non doctrinale et gnostique. Le mal ne réside pas dans le fait que les hérésies sont des doctrines erronées, mais bien dans le fait qu'elles témoignent d'une déformation de l'expérience spirituelle »¹⁰⁹. Selon Berdiaeff, la dogmatique chrétienne n'est qu'un symbole de l'expérience spirituelle¹¹⁰. Berdiaeff souligne souvent l'importance du symbole dans notre vie, puisque c'est le symbole qui nous dit qu'il y a un autre monde perceptible dans une perspective eschatologique.

Donc, quand Berdiaeff dit que le culte, les sacrements, les dogmes ont un caractère symbolique, il ne leur enlève pas toute valeur, toute réalité ; il les investit au contraire de la seule réalité, celle qui dépasse l'objectivation et accède à l'être véritable, c'est-à-dire spirituel. En lisant les livres de Berdiaeff, on peut remarquer une accentuation de plus en plus claire et précise du caractère symbolique du culte, des sacrements et des dogmes, attachée au dépassement de l'objectivation par la catégorie de l'esprit libre et créateur.

Maintenant, nous allons essayer de voir ce que Berdiaeff entend par l'Eglise véritable. L'Eglise est d'abord le *corps mystique*¹¹¹ du Christ. Cette expression classique est reprise par Berdiaeff, mais bien entendu, cette Eglise ainsi définie n'est pas

¹⁰⁷ Ibid., p.212.

¹⁰⁸ Esprit et Réalité, p. 80-81.

¹⁰⁹ Ibid., p. 97.

¹¹⁰ Esprit et Réalité, p. 176.

¹¹¹ Esprit et Liberté, p. 146.

l'Eglise historique et institutionnelle. D'après lui, il faut se référer ici à la dimension spirituelle de l'Eglise, qui permet de saisir la vérité et de vivre ici-bas déjà à travers la *sobornost*¹¹². D'après lui, cette Eglise est le triomphe de la liberté et de l'amour et non le règne d'un homme servile et voué à la haine. Cette Eglise n'est pas de l'ordre naturel, visible, fragmentaire et relatif. Elle est marquée par l'absolu indécomposable. On accède à l'Eglise spirituelle par un approfondissement, qui correspond à la communion vécue en Christ, communion dépassant les limitations extérieures d'une institution lourdement humaine. Notre philosophe exprime cette idée de la manière suivante : « Je veux m'unir à Jeanne d'Arc ; je ne veux pas m'unir à l'évêque Cauchon, qui la brûla ; je veux m'unir à saint François d'Assise, mais je ne veux pas m'unir avec les ecclésiastiques qui le persécutèrent. Je puis m'unir à Jacob Böhme, au grand mystique qui possédait une simplicité de cœur enfantine, mais je ne veux pas m'unir au clergé luthérien qui le condamna »¹¹³. Ici se pose une question : pourquoi Berdiaeff pense que l'Eglise historique interdit de s'unir avec Jeanne d'Arc et saint François d'Assise ? Berdiaeff n'a pas besoin d'inventer une nouvelle *Eglise spirituelle*, elle est déjà créée et donnée par le Christ. Les phrases empruntées par lui à l'ecclésiologie *historique* ne font que représenter l'essence de l'Eglise. L'Eglise historique n'a jamais perdu cette conscience. Elle n'est qu'une manifestation historique de *l'Eglise spirituelle*, mais toutes les manifestation historiques dépendent de l'homme, elles ne sont pas toujours parfaites, c'est un phénomène inévitable. Berdiaeff lui même signale ce phénomène dans un autre contexte : « L'âme humaine, cruelle et limitée, animée d'instincts féroces, a déformé le christianisme et l'a marqué de son empreinte »¹¹⁴. Mais, malgré cela, le seul moyen de se communier avec l'Eglise spirituelle, c'est justement de vivre dans l'Eglise historique et de l'aimer en connaissant les erreurs commises par les hommes. Il nous paraît étonnant que Berdiaeff oublie souvent ses propres considérations, à savoir : « L'Eglise, en s'actualisant et en s'incarnant dans le monde naturel et historique, peut revêtir des formes inhérentes à ce monde, peut lui emprunter le principe de la contrainte et de la violence. Mais ces éléments sont étrangers à sa nature intérieure, à son essence. L'Eglise est le corps mystique du Christ ; lui appartenir, c'est être un membre du corps du Christ, c'est être une cellule de ce corps mystique, un organe de cet organisme mystique »¹¹⁵.

Berdiaeff, affirme que l'Eglise spirituelle n'est pas une partie du monde, c'est l'univers entier qui fait partie de l'Eglise. Tout ce qui ici-bas va dans le sens de l'acte créateur et de la beauté appartient à cette Eglise qui, comme le Royaume, a une fonction proprement récapitulative. « Dans une telle perspective, il devient de fait impossible

¹¹² Ibid., p. 278

¹¹³ Ibid., p. 301.

¹¹⁴ Esprit et Liberté, p. 335-336.

¹¹⁵ De l'esprit bourgeois, p. 103.

d'opposer l'Eglise et le monde dans une partition artificielle, que transcende tout acte créateur ou qu'il soit et quel qu'en soit l'auteur, chrétien ou non »¹¹⁶.

Cette Eglise spirituelle appelle de notre part une visée non limitée au monde fini, mais orientée, dans un sens eschatologique, vers cette nouvelle époque de l'Esprit, dont nous avons déjà parlé. Berdiaeff estime que le christianisme historique est provisoire, condamné à mort. Seul doit demeurer alors un christianisme eschatologique. Si l'Eglise-institution est historique, *l'Eglise-corps* mystique du Christ, elle, appartient à la métahistoire, est entièrement déterminée par la réalité du Royaume de Dieu.

D'après Berdiaeff, pour l'Eglise authentique, il n'existe pas de frontières et délimitations géographiques, son unité n'a rien à voir avec une conception horizontale. L'unité de l'Eglise universelle est déjà une réalité présente, mais située au-delà des divisions apparentes et extérieures. L'esprit universaliste s'oppose toujours à l'esprit sectaire qui règne finalement bien davantage dans les Eglises officielles et dans les sectes proprement dites. Il exige un approfondissement d'ordre spirituel, l'unité se faisant non par l'addition de la somme d'ordre quantitatif de confessions rassemblées en un bloc, mais par un mouvement d'ordre qualitatif et en profondeur, à l'intérieur de chaque confession. Dans ses livres, surtout dans *Esprit et Réalité* et dans *Esprit et Liberté*, Berdiaeff affirme que l'Eglise par nature est une et unique, qu'elle est une réalité unique au même titre que la personnalité. L'Eglise a conscience d'elle-même en tant qu'Eglise universelle, car l'universalisme est son principe constitutif. L'Eglise ne peut pas être déterminée par des limites géographiques et ethnographiques. Elle n'est pas nationale, elle n'est ni orientale ni occidentale.

D'ailleurs, Berdiaeff pense que l'universalisme peut être différemment compris. On peut le concevoir dans le sens d'une propagation quantitative sur la surface de la terre et exiger pour lui une unité extérieure organisée. C'est une conception horizontale, mais il y en a une autre. L'œcuménisme est une qualité et non une quantité, c'est une dimension en profondeur. L'Eglise universelle n'exige pas qu'une unité d'organisation extérieure soit établie. L'œcuménisme peut exister dans la dimension intérieure de chaque diocèse. La conception verticale de l'universalisme est celle qui peut affirmer l'unité et l'œcuménisme de l'Eglise, malgré les divisions extérieures.

Berdiaeff estime que, dans l'élément humain, dans le monde naturel, le christianisme ne fait pas que s'individualiser, ce qui est un bien. Il se trouve également dans un état de fractionnement et de dissension, ce qui est un péché et un mal. L'Eglise ne s'est scindée, ni dans sa nature ontologique, qui est toujours œcuménique, ni dans sa vérité divine, mais dans l'humanité qui était incapable d'accueillir la plénitude du christianisme et qui n'assimilait que des aspects fragmentaires de la vérité. La division s'est produite dans le royaume de César, car le Royaume de Dieu ne peut être qu'un. L'hostilité des confessions entre elles est une inimitié du royaume de César, de l'humanité plongée dans ce monde naturel. Le monde spirituel ignore cette animosité et

¹¹⁶ Esprit et Liberté, p. 288-290.

cette division. Dans ce monde visible, il n'y a pas d'unité extérieure de l'Eglise. Son œcuménisme n'est pas entièrement actualisé. Selon Berdiaeff, non seulement la division des Eglises et la pluralité des confessions chrétiennes, mais le fait même qu'il existe des confessions non-chrétiennes dans le monde, qu'il existe un monde non-religieux et anti-chrétien, prouve que l'Eglise est encore en état de puissance et que son actualisation est encore incomplète. Un œcuménisme extérieurement exprimé, entièrement actualisé, aurait été la christianisation de toute l'humanité et du cosmos. En réalité, cette christianisation ne s'accomplit que partiellement. L'œcuménisme de l'Eglise demeure encore invisible. Seules les divisions sont apparentes. Ce n'est qu'en assimilant et en identifiant la partie et le tout que l'on peut affirmer l'unité visible de l'Eglise œcuménique. Toutefois, si l'unité n'est pas apparente, cela ne signifie pas que le principe œcuménique n'agit pas dans le visible.

Berdiaeff se répète plusieurs fois en affirmant que ce n'est pas l'Eglise qui est privée d'unité, mais le royaume de ce monde. Dans la destinée historique, ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient à César se sont confondus. La division de l'Eglise est déterminée par des mobiles *de César* et certains mouvements recherchent son unité en partant de principes analogues. « Mais la chair et le sang divisent, il n'y a que l'esprit qui unisse »¹¹⁷. Selon Berdiaeff, jusqu'à présent la plupart des projets d'union des Eglises ont été *césaristes* et par conséquent inefficaces et nuisibles. Ce n'est pas dans cette sphère que s'effectuera l'union. Elle ne s'accomplira qu'en esprit et par l'action du Saint-Esprit¹¹⁸.

Berdiaeff pense que l'Eglise n'est pas une totalité suprapersonnelle, et la conscience œcuménique trouve son centre en chacun de nous et non au cœur d'une grandeur collective et extérieure. Il insiste sur cette manière de considérer l'unité, qui n'est pas à comprendre dans un sens *inter-confessionnel*, mais *supra-confessionnel*. La diversité des Eglises, dans une telle perspective, n'est pas un véritable obstacle à son unité. Elle est d'un autre ordre. « Il est impossible que notre volonté religieuse ne soit pas orientée vers une union des églises, où la division pécheresse de l'humanité chrétienne serait surmontée. Cela signifie-t-il que nous devons sortir de notre confession et passer à un état d'interconfessionnalisme ? Un pareil état serait une abstraction, tout aussi dépourvue d'être que l'internationalisme. Le terme « inter » n'a aucune signification, il ne désigne aucune sphère de l'être. L'état d'esprit interconfessionnel est dépourvu de toute énergie religieuse créatrice. Ce n'est qu'en demeurant dans son type confessionnel, en l'approfondissant et en l'élargissant que l'on se dirige vers l'universalisme, vers le supra-confessionnalisme. Cela signifie que l'on ne peut se mouvoir qu'en profondeur et en hauteur, et non pas sur la périphérie. C'est pourquoi le

¹¹⁷ Esprit et Réalité, p. 228.

¹¹⁸ Esprit et Réalité, ch. VII, La spiritualité nouvelle. La réalisation de l'Esprit, p. 204-249.

problème torturant de l'unité du monde chrétien doit être posé non pas extérieurement et superficiellement, mais intérieurement »¹¹⁹.

D'après Berdiaeff, pour accomplir cette mission une voie se présente, c'est celle d'une attitude animée d'amour, qui permet de se reconnaître les uns et les autres, de vivre dans le monde spirituel des autres confessions. Seule la voie intérieure de l'union *spirituelle* et non pas la voie extérieure de l'organisation peut mener à la réunion du monde chrétien. Il faut avant tout s'efforcer de modifier les rapports réciproques des orthodoxes, des catholiques et des protestants. C'est alors que se formera une nouvelle *trame* de christianisme universel. Au delà des diverses confessions chrétiennes s'affirme l'unique Eglise œcuménique. On peut en avoir conscience tout en demeurant fidèle à sa confession¹²⁰.

On peut ici rappeler que Berdiaeff a fait de son pavillon de Paris-Clamart, de 1925 à 1928, un véritable centre œcuménique, prenant l'initiative de rencontres interconfessionnelles dont il se reconnaît clairement *l'initiateur* : « Pour la première fois, des chrétiens de confessions différentes pouvaient parler religion entre eux »¹²¹. Il

¹¹⁹ Esprit et Liberté, p. 358.

¹²⁰ C'est le lieu de dire quelques mots de l'attitude personnelle de Berdiaeff à l'égard de son Eglise. Il insiste sur le fait qu'il n'a jamais voulu rompre les liens qui le rattachaient à l'Eglise orthodoxe, quoique ses rapports avec elle étaient *toujours assez pénibles*. « Bien que je sois hostile à l'intransigeance confessionnelle, je n'ai jamais rompu tout lien avec l'Eglise orthodoxe », Essai d'autobiographie spirituelle, p. 219.

¹²¹ Il nous paraît très intéressant d'écouter Berdiaeff lui-même. Dans *Essai d'autobiographie spirituelle*, (p. 326) il parle de ces rencontres. « Il y eut à Paris, pendant plusieurs années, des réunions interconfessionnelles, dont je fus l'initiateur. Des orthodoxes rencontraient des Français catholiques et protestants dans une maison russe du boulevard Montparnasse. Pour la première fois, des chrétiens de confessions différentes pouvaient parler religion entre eux. C'est également dans l'ambiance russe que se retrouvaient, pour discuter ensemble, des catholiques modernistes et thomistes. Il n'existait pas là de pénibles souvenirs historiques de luttes se rattachant à l'orthodoxie russe. Dans les premiers temps, l'entrain et l'intérêt suscités par ces réunions étaient très vifs. Il y avait trop de public, les réunions couraient le risque de devenir trop « à la mode ». Chaque confession découvrait un monde différent et peu connu, qui était pourtant le même monde chrétien. Tous comprenaient que nous représentions une oasis chrétienne dans un désert areligieux, dans un monde antichrétien. Ces réunions manifestaient l'union essentielle en Christ et en même temps la variété des types religieux, philosophiques et spirituels. Des représentants marquants du monde catholique, tels le R. P. Gillet, par la suite Général des Dominicains, le P. Laberthonnière, champion du modernisme catholique, et surtout, Jacques Maritain, collaboraient activement. Il y avait de même des protestants de marque, le pasteur Boegner, chef de l'Eglise réformée de France, le professeur Lessereur, l'unique calviniste orthodoxe, qui par son aspect extérieur et par sa pensée paraissait échappé du XVI^e siècle; Wilfred Monod, représentant du courant radical. (dans autre page 332, de ce livre nous lisons encore : j'eus l'idée d'organiser des entretiens plus intimes... j'offris à Maritain de les organiser chez moi. Il y consentit volontiers et prit sur lui la partie française de ces réunions. Ces réunions intimes consacrées à l'étude de la mystique se déroulaient avec entrain et suscitaient beaucoup d'intérêt. Nous avions de nouveaux participants, avant tout Charles Du Bos et Gabriel Marcel, Massignon, spécialiste de la mystique musulmane, et Gilson, grand connaisseur de la philosophie médiévale. L'atmosphère était amicale, malgré les divergences). J'étais très actif au cours des réunions, me sentant quelque peu gêné. Les autres représentaient leur confession, leur église avec lesquelles ils fusionnaient. Catholiques et protestants cherchaient à comprendre le type religieux russe et le caractère de la pensée religieuse éclos du sol orthodoxe. Je voyais clairement qu'il y avait moins d'unité à la base de l'orthodoxie qu'à la base du catholicisme et du protestantisme. Il n'y avait que le P. Boulgakov pour parler vraiment au nom de l'Eglise russe...les chrétiens occidentaux considéraient ma pensée comme la pensée orthodoxe typique, presque comme la voix de l'Eglise. Ce malentendu me troublait et je cherchais à le dissiper...ma position était équivoque. J'aime le christianisme eschatologique, tandis que mon époque ne reconnaît que le christianisme d'usage, traditionnel. Je suis

a participé également à des *congrès anglo-russes* : « Il y avait chaque année en Angleterre des congrès anglo-russes. C'était le rapprochement de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise anglicane, représentée surtout par les anglo-catholiques, les plus voisins de l'Orthodoxie. J'allai plusieurs fois à ces congrès et j'y fis des conférences »¹²².

Selon Berdiaeff, les limites de l'Eglise œcuménique ne coïncident pas avec celles des Eglises visibles dans l'histoire. « L'âme de l'Eglise est unique, et en elle demeurent non seulement ceux qui appartiennent aux divers corps de l'Eglise, mais même ceux qui se trouvent hors de l'Eglise visible. Il existe une grande confrérie spirituelle composée de chrétiens, à laquelle se rattachent les Eglises d'Orient et d'Occident, et tous ceux dont la volonté est tendue vers Dieu et le divin, tous ceux qui aspirent à une élévation spirituelle »¹²³. Donc, pour Berdiaeff, l'unité des hommes est donnée par l'Eglise *spirituelle*, c'est-à-dire, *universelle* et *cosmique* et non par un quelconque internationalisme politique ou non. Sa vérité est religieuse. La vie authentique de l'Eglise ignore nos frontières ecclésiastiques, confessionnelles, car l'Esprit de Dieu les transcende, dépasse, et selon l'Evangile, *souffle où il veut*. Il est donc très important de comprendre que la vie de l'Eglise n'est pas repérable dans des circuits officiels : « La présence de Dieu dans le monde est une présence mystérieuse et impossible à préciser. Tout aussi impossible à préciser sont les limites de l'Eglise. C'est seulement dans un but de domination et de puissance à exercer qu'on croit possible de les fixer »¹²⁴. L'Eglise institutionnelle ne saurait donc confisquer, monopoliser à son profit l'Eglise véritable et encore moins désigner ses frontières. On ne sait pas, dans un jugement rationaliste, où est l'Eglise, ni dans une conscience *sectaire* et *impérialiste*, où elle n'est pas.

Berdiaeff croit que la réalité authentique de l'Eglise spirituelle, en tant qu'être, est intime, mystique. Elle réside au-delà des pierres, de la hiérarchie, des rites, des conciles, etc. Sa nature est spirituelle, car elle appartient elle-même au monde spirituel et non au monde naturel. On perçoit l'Eglise spirituelle dans l'expérience. Cette expérience commence, quand on parvient à surmonter la limitation, l'isolement de son monde psychique, la rupture et la division, quand on pénètre dans l'unité du monde spirituel, en triomphant du temps et de l'espace. Ce monde et l'expérience spirituelle sont supra-individuels et supra-psychiques. Ils appartiennent virtuellement à l'Eglise. La vie spirituelle est métaphysiquement sociale et non pas individualiste et l'Eglise a une nature spirituellement sociale au sens profond du mot. L'expérience de l'Eglise spirituelle est œcuménique, car l'œcuménisme est une de ses qualités ontologiques. Dans cette expérience on n'est pas seul, on est avec tous ses frères en l'esprit, quel que soit l'endroit ou l'époque où ils ont vécu.

tourné vers les siècles à venir. Je trouve étonnant que malgré tout ma pensée ait eu du succès et ait été appréciée de l'Occident. Cela tient à sa culture complexe ».

¹²² Essai d'autobiographie spirituelle, p. 336.

¹²³ Ibid., p. 359.

¹²⁴ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 230.

Comme nous avons déjà remarqué au début de ce sous-chapitre Berdiaeff emploie systématiquement des phrases empruntées de l'ecclésiologie traditionnelle pour définir sa conception de l'Eglise *eschatologique*. Pour éviter les répétitions, nous avons décidé de ne pas présenter son ecclésiologie toute entière, mais plutôt de nous concentrer sur les termes : *mystique* et *prophétique*, qui sont importants dans ce contexte.

Dans l'œuvre de Berdiaeff, *mystique* et *spirituel* sont non seulement deux mots très proches, mais, le plus souvent, parfaitement identiques. « Si le mot mystique dérive du mot mystère, alors la mystique doit être considérée comme la base de la religion et comme la source de son mouvement créateur »¹²⁵, écrit Berdiaeff, et il ajoute : « La mystique est le terrain nourricier de la religion, qui dépérit quand elle s'en détache »¹²⁶. Berdiaeff toujours essaie d'établir une identité entre ce qui est *mystique* et ce qui est *spirituel*, et dans un sens plus général *religieux*. Selon lui, la mystique s'attache à l'homme intérieur, celui qui représente un microcosme. L'élan mystique va hors de soi, dépasse nos limites, par un approfondissement en soi, c'est dans la *profondeur* que l'on trouve un *sommet*. Le spirituel, bien entendu, n'a rien à voir ici avec ce qui relèverait d'une démarche psychologique. La mystique conduit le christianisme à se conformer aux exigences de l'homme intérieur. Cela correspond à une résistance par rapport au conformisme, aux adaptations, à la soumission d'un christianisme noyé dans la quotidienneté sociale, livré au monde de l'objectivation et modelé sur le seul homme extérieur. Selon Berdiaeff, la mystique est ainsi un dépassement de notre condition historique et une *victoire* remportée sur nos limitations. Pour le mystique, ce qui est vrai est par conséquent aussi au-delà de notre univers visible. Le réalisme n'est pas la conformité à ce qui apparaît, mais bien le sens et la découverte du spirituel. Le mysticisme bien compris est alors, contrairement à ce que l'on pense, réaliste, car il est tourné vers les réalités primitives, vers le mystère de l'existence. « La mystique est comme une *révélation de la Révélation*, la découverte du réel derrière le symbole »¹²⁷. Donc le vrai mystique est réaliste, il discerne le réel. Mais réalisme ne signifie pas objectivation. La mystique est liée à la spiritualité et non à l'âme, elle suppose la pénétration de la spiritualité dans l'âme. La mystique est l'éveil de l'esprit dans l'homme, qui perçoit mieux alors le réel et de façon plus profonde que l'homme naturel ou simplement psychique. Selon Berdiaeff, « la mystique est une victoire sur l'état de créature »¹²⁸, et c'est là une définition essentielle qui convient à tous les mystiques. Mais ce n'est pas l'homme naturel, en tant qu'être psychico-corporel, qui sort de la créature pour entrer dans la vie divine, seul y parvient l'homme spirituel qui est en lui. En ce sens, Dieu est plus proche de l'homme que l'homme de lui-même. Il pénètre plus profondément dans l'homme que l'homme en lui-même. La spiritualité révèle dans

¹²⁵ Esprit et Liberté, p. 229.

¹²⁶ Ibid., p. 229.

¹²⁷ Esprit et Réalité, p. 165.

¹²⁸ Ibid., p. 165.

l'homme une réalité divine qui apparaît en même temps comme profondément humaine. Nous touchons ici au paradoxe fondamental des rapports entre le divin et l'humain.

Pour le mystique, l'expérience et la rencontre de Dieu sont en nous et non dans un monde historique et naturel, qui est le symbole de cette vérité spirituelle, seule vraiment authentique. Le langage de la mystique ne peut être rationnel, puisque le concept *trahit, fausse, évacue, annihile et objective* ce qu'il appréhende. Il est un langage forcément paradoxal. Selon Berdiaeff, la théologie classique et la mystique parlent deux langues différentes et quand cette théologie traduit dans son langage ce qu'exprime la mystique sur le monde symbolique et paradoxal, elle le déforme et le réduit le plus souvent à une hérésie.

Un autre point permet d'établir une identité entre *mystique* et *spirituel*. C'est celui où Berdiaeff montre que, l'unité de l'Eglise inscrite dans un univers spirituel, la mystique, elle aussi, est supra-confessionnelle. Si le véritable spiritualisme est universaliste, le mystique s'en réclame¹²⁹. Selon Berdiaeff, pour le mystique les différences et les frontières confessionnelles n'existent pas vraiment. Un authentique état d'esprit œcuménique conduit le mystique à postuler une seule spiritualité chrétienne. C'est ainsi que Berdiaeff considère l'unité, quand il la cherche et situe, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'univers spirituel.

Berdiaeff va, en parlant de la mystique, distinguer cette dernière, dans son authenticité, d'une *fausse mystique*¹³⁰ toujours définie comme passive, hostile à l'acte créateur, rêveuse, victime d'exaltations. Cette fausse mystique, qui est une fuite hors de ce monde et non dépassement actif, est en fait contraire à l'humain. Selon Berdiaeff, cette hostilité se manifeste quand la mystique absorbe l'homme en Dieu, opère une confusion entre l'homme et Dieu, devenant monophysite, l'homme y étant réduit à disparaître dans son union avec Dieu. Une expérience mystique ne peut donc pas se retourner contre l'homme et contre la personne. Toute expérience mystique qui oublie l'homme, qui devient impersonnelle, n'a rien à voir avec une vraie mystique. Elle se trouve ainsi *déviée, diminuée*. Il n'y a pas de mystique authentique sans la sauvegarde de trois grandeurs toujours défendues par Berdiaeff, *l'amour, la liberté, la personne*.

Personnellement, Berdiaeff n'a jamais vécu une expérience mystique, mais il compense cela par un effort spéculatif. Il distingue une définition traditionnelle de la mystique, comme voie menant à l'union avec Dieu, de sa propre définition qui est avant tout philosophique et selon laquelle cette union doit être bien précisée. L'expérience spirituelle, en effet, n'est pas une simple union, où l'homme risque toujours de disparaître en Dieu, mais bien un dépassement actif et créateur des limites opposant le sujet et l'objet, une victoire transfiguratrice remportée sur l'objectivation¹³¹.

A la fin de son livre *Esprit et Liberté* nous trouvons une espérance de Berdiaeff, trop originale et assez étonnante. Il écrit : « Deux figures se dressent aux sommets de la

¹²⁹ Esprit et Liberté, p. 233.

¹³⁰ Ibid., p. 230.

¹³¹ Ibid., p. 235.

vie spirituelle de l'humanité : celle du saint et celle du prophète. L'homme ne les a jamais dépassées. Toutes deux sont nécessaires à l'œuvre divine dans le monde, à la venue du Royaume de Dieu »¹³². Ces mots sont employés dans un contexte assez étrange. Ils dessinent un projet de réconciliation souhaitée entre le saint et le prophète, mais cela à condition que le prophète condamné à *agir en dehors du corps de l'Eglise* soit enfin « reconnu comme appartenant à celle-ci et comme procédant de sa profondeur »¹³³. Donc, Berdiaeff se voit obligé de distinguer et surtout d'opposer deux formes de spiritualité, celle de la sainteté et celle du prophétisme. Selon lui, ce dernier est rejeté par l'Eglise visible, mais est destiné, malgré tout, à rentrer dans sa *vie intégrale* sans laquelle ne pourra avoir lieu *l'avènement définitif du Dieu-humanité*¹³⁴. « Tant que le prophétisme se trouvera marginalisé, cette vie de l'Eglise ne sera précisément pas intégrale et ne connaîtra ni achèvement ni accomplissement »¹³⁵. Bien sûr, cette opposition dramatique entre le prophétisme et la sainteté, désignée par Berdiaeff, n'existe pas en réalité. L'Eglise *visible* voit dans le prophétisme une forme particulière de la sainteté. Mais, il est évident que Berdiaeff se voit, lui-même, dans le rôle de prophète.

Nous sommes ici au cœur du débat où s'affrontent la vraie et la fausse mystique, cette dernière étant précisément représentée par une certaine vision de la sainteté que Berdiaeff refuse. Berdiaeff estime que la fausse mystique de la sainteté est celle de l'ascèse¹³⁶. Cette ascèse vise un salut personnel où la perfection se croit méritoire et où la conquête du ciel se fait de manière égoïste et sans penser aux autres, à la rame sociale, à un monde plongé dans l'injustice et qui nous appelle au secours. En se retirant du monde, le saint le confirme tel qu'il est, l'abandonne à son état présent et s'y résigne par la fuite. Une telle mystique est passive et, par conséquent, diamétralement opposée à notre vocation créatrice.

Berdiaeff affirme que pour la véritable mystique, il n'y a pas de rencontre de Dieu sans celle des hommes, il n'y a pas de dépassement de ce monde sans sa *transformation*, sans son *illumination*, sans sa *transfiguration* d'ordre social. Nous retrouvons ici, une fois de plus, cette vérité de la transfiguration inséparable de l'acte créateur d'une mystique authentique. Berdiaeff est alors catégorique : une mystique de la sainteté liant son sort à l'ascèse doit être abandonnée et remplacée, doit être surmontée. Elle représente une tentation permanente et n'a rien à voir avec la vraie mystique telle que Berdiaeff la conçoit. Même la contemplation doit participer de cet acte créateur et ne peut pas être passive et stérile. On peut mentionner une suggestion de Berdiaeff voyant dans la mystique créatrice une musique, une symphonie, avec tout leur dynamisme, dans son contraire une architecture, une cathédrale, avec leur immobilité statique. Selon

¹³² Ibid., p. 377.

¹³³ Ibid., p. 377.

¹³⁴ Ibid., p. 377.

¹³⁵ Ibid., p. 377.

¹³⁶ Ibid., p. 234, 239, 246, 305.

Berdiaeff, Böhme représente la première, et Thomas d'Aquin illustre la position inverse¹³⁷.

La mystique prophétique selon Berdiaeff est d'un type bien particulier et n'est qu'une variante de la mystique dans son ensemble. Contrairement à l'ascète, le prophète est tourné vers le monde, son peuple, la société. Son approfondissement spirituel ne l'éloigne pas de ses contemporains, au contraire. Dans son combat pour changer ce monde et la cité des hommes, le prophète est révolutionnaire, dans le sens positif de ce mot, inséparable d'une vérité à la fois spirituelle et eschatologique. La mystique prophétique est active et créatrice : « Par activité créatrice de l'esprit, je n'entends pas seulement la création de produits de la culture, toujours symboliques, mais une transfiguration réelle du monde et des rapports humains, c'est-à-dire la création d'une vie nouvelle, d'un être nouveau. Cela signifie la domination du prophétisme sur le ritualisme dans la vie spirituelle. Cela signifie également que la recherche de la vérité et de la justice l'emporte sur la recherche d'extases passives »¹³⁸. Le christianisme historique et institutionnel a remplacé l'esprit prophétique par « un esprit pétrifié, sacramental et sacerdotal »¹³⁹. Le prophète refuse donc l'engourdissement de la vie religieuse et est toujours à la source d'un mouvement inventif. Le type prophétique « comprend tous les initiateurs, les créateurs, les novateurs, les réformateurs, les révolutionnaires de l'esprit »¹⁴⁰ y compris Berdiaeff lui-même, bien sûr.

D'après Berdiaeff, la mystique prophétique se différencie de la mystique ascétique par son attente du Royaume de Dieu, vers lequel l'Évangile est entièrement orienté et cela sans le moindre souci d'une technique destinée à nous obtenir un salut, de fait déjà acquis en Jésus-Christ. La *nouvelle mystique* sera par conséquent eschatologique ou ne sera pas. Elle « doit inclure un puissant élément prophétique et messianique »¹⁴¹. Dans *Essai d'autobiographie spirituelle* nous lisons encore : « Plus je réfléchis au moyen, pour le christianisme, de sortir du point mort pour entrer dans la vie nouvelle et créatrice – plus je crois que cette voie est celle du christianisme eschatologique, fidèle à l'idée messianique. Dieu se révèle au monde, mais il ne le gouverne pas. C'est le *principe de ce monde* qui le gouverne. *Que ton Règne arrive*, cela signifie que le règne de Dieu n'est pas encore arrivé, il est attendu et on va vers lui. Le Règne de Dieu est différent de ce monde. L'idée du Règne de Dieu doit être interprétée dans le sens eschatologique »¹⁴².

D'après Berdiaeff, le mystique, en tant que prophète, est souvent hostile à un sacerdoce enfermé dans ses rites et ses doctrines, ses institutions et ses pratiques religieuses ; il est opposé à la collectivité sociale tout entière et non pas seulement ecclésiale, il est *isolé, méconnu, solitaire*, parce que les théologiens, les dignitaires, les

¹³⁷ Esprit et Réalité, p. 183-184.

¹³⁸ Ibid., p. 218.

¹³⁹ Ibid., p. 219.

¹⁴⁰ Cinq méditations sur l'existence, p. 108.

¹⁴¹ Royaume de l'Esprit et de César, p. 172.

¹⁴² Essai d'autobiographie spirituelle, p. 258-259.

ecclésiastiques, tous les représentants officiels d'un christianisme pétrifié ont peur de lui et de sa liberté, se méfient de lui et des élans créateurs de l'esprit, redoutent tout ce qui les bouscule et échappe au pouvoir des clergés établis. Beaucoup de créateurs et prophètes, rejetés ou persécutés par l'Eglise-institution, alors qu'ils relèvent de l'Eglise invisible, ne se voient plus reconnus que par le monde, et condamnés à vivre ainsi une existence divisée. L'Eglise officielle cherche surtout à mettre au pas les prophètes, à les rendre inoffensifs, à les contrôler, en érigeant, soutenant, encourageant une forme de mystique qu'elle encadre, à savoir l'ascétisme. Si ce dernier doit être surmonté, il ne le sera pas sans lutte douloureuse. Si nous revenons à la dernière page d'*Esprit et Liberté*, où Berdiaeff dresse les deux figures du saint et du prophète, en proclamant la nécessité de leur action commune et leur ultime réconciliation en vue de la venue du Royaume de Dieu, on trouve aussi ces lignes significatives : « C'est par la tragédie, par les déchirements visibles, par une lutte torturante que s'accomplit la destinée religieuse de l'humanité »¹⁴³.

En critiquant l'Eglise-institution, en lui opposant le prophète, Berdiaeff souligne sans cesse son hostilité à l'égard du clergé et du cléricalisme, représentant par excellence du christianisme historique, d'un christianisme abâtardi et affaibli dans le bourgeoisisme. On retrouve dans cette hostilité son opposition viscérale à toutes les formes de pouvoir, de prétendue souveraineté et d'autorité. Parlant de son *anticléricalisme inné*¹⁴⁴, Berdiaeff déclare : « L'antipathie pour le cléricalisme demeure pour moi une émotion violente. Je n'ai jamais pu surmonter ma répulsion à l'égard du clergé. On pouvait y voir les vestiges du sentiment voltairien. Mon anticléricalisme se manifesta surtout dans l'émigration portée au cléricalisme. Mais, j'estimais hautement les starets... Pourtant, l'autorité absolue des starets, je ne l'ai pas admise non plus »¹⁴⁵. Seuls certains *starets* trouvent grâce à ses yeux et encore avec de très fortes réserves. Berdiaeff s'est ainsi détourné une fois pour toutes des réunions de prêtres : « Je n'ai jamais aimé les assemblées cléricales, leur spiritualité ne me satisfait pas... J'en ai gardé un souvenir des plus pénibles et je cessai définitivement d'y aller »¹⁴⁶. C'est surtout dans les milieux de l'émigration russe à Paris que Berdiaeff s'est trouvé confronté à un cléricalisme non pas des ecclésiastiques eux-mêmes mais de leurs fidèles. Berdiaeff a toujours pensé que le sacerdotalisme est inférieur au prophétisme. C'est la prédominance de la hiérarchie cléricale dans l'Eglise qui conduit cette dernière à l'immobilité : « Le sacerdoce est le principe conservateur de la vie religieuse, la prophétie en est le principe créateur »¹⁴⁷.

Nous voudrions montrer maintenant ce que Berdiaeff pense de la liberté et de l'autorité dans le christianisme, dans l'orthodoxie en particulier. Son propre parcours est

¹⁴³ *Esprit et Liberté*, p. 377.

¹⁴⁴ *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 234.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 206.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 255.

¹⁴⁷ *Esprit et Liberté*, p. 90.

celui d'un penseur libre, dont la philosophie religieuse n'est pas à proprement parler une théologie. Il se voit comme un croyant, assurément, mais aussi comme un chercheur libre, qui est parvenu à cette foi par les voies de la liberté, d'une expérience personnelle souvent douloureuse et tragique : « Je suis venu au Christ par la liberté, par l'expérience intime des chemins de la liberté ; ma foi chrétienne n'est pas une foi de coutumes patrimoniales reçue en héritage, elle a été obtenue par une torturante expérience de vie intérieure. Je ne connais pas de contrainte dans ma vie religieuse, je ne connais pas d'expérience de foi ou de religiosité autoritaires. Peut-on opposer à ce fait des formules dogmatiques et des théologies abstraites ? Non, car pour moi elles ne seront jamais réellement convaincantes »¹⁴⁸. Ou encore : « La liberté m'a mené au Christ et je ne connais pas d'autre chemin menant à lui. Je ne suis pas le seul qui soit passé par cette expérience. Tous ceux qui ont quitté le christianisme-autorité ne peuvent revenir qu'au christianisme-liberté...J'admets que la grâce m'a mené à la foi, mais cette grâce, je l'ai vécue en pleine liberté. Ceux qui sont venus au christianisme par la liberté lui apportent un esprit de liberté »¹⁴⁹. Selon Berdiaeff, ces affirmations sont en parfait accord avec une philosophie de la liberté inspirée par la défense et la promotion d'un esprit fondamentalement libre et créateur.

Les réflexions de Berdiaeff concernant la question de l'autorité dans le cadre religieux, chrétien et ecclésial, peuvent être réparties en six points :

Premièrement¹⁵⁰, dans la mesure où le christianisme est vraiment la religion de la liberté, cette dernière est une partie intégrale de la foi. Une foi qui ne serait pas de l'ordre de la liberté n'est plus la foi. Elle représente toujours un acte sans contrainte, une action créatrice, volontaire, à bien des égards même *héroïque*. Il faut par conséquent avoir le plus grand respect pour la démarche spirituelle, pour l'expérience religieuse de celui qui a été conduit à cette foi. Nous voudrions remarquer ici qu'un acte sans contrainte est plutôt un caprice, qui n'a rien à voir avec la liberté ni dans le sens évangélique ni dans le sens philosophique. Le premier signifie la liberté des passions, du mal, et le deuxième désigne la liberté de choix.

Deuxièmement¹⁵¹, la véritable autorité est intérieure, d'ordre spirituel, et n'a rien à voir avec des formes extérieures de l'autorité, de la contrainte, voire de la violence. Une piété autoritaire ne connaît qu'un stade inférieur de la foi authentique. Elle recherche un abri, une sécurité, une garantie, où elle devrait connaître la liberté, le risque, voire le danger. Selon Berdiaeff, la liberté devant Dieu n'est pas une réalité gratuite et formelle, elle est une obligation et un devoir. La Vérité et la Révélation ne relèvent pas d'une instance autoritaire et ne sont pas de l'ordre de l'objectivation, mais correspondent à une réalité toute spirituelle. Le chemin du Saint-Esprit n'est pas celui de l'autorité qui s'impose, mais bien de l'humilité. L'autorité dans l'Eglise correspond à une inévitable

¹⁴⁸ Esprit et Liberté, p. 17.

¹⁴⁹ Ibid., p. 17.

¹⁵⁰ Ibid., p. 111-113.

¹⁵¹ Ibid., p. 115-116.

socialisation de la religion vécue dans les cadres de l'histoire et de la quotidienneté sociale.

Troisièmement¹⁵², l'autorité extérieure est plus particulièrement représentée dans le christianisme, surtout dans le *papo-césarisme* et le *césaro-papisme*.

La question de l'autorité étant inséparable de celle de la tradition, on peut indiquer à ce sujet¹⁵³, quatrièmement, que tout christianisme de liberté est étranger au poids d'une tradition imposée de manière cléricale et autoritaire. La vraie tradition ne saurait s'opposer à la création. Elle se confond même dans son histoire avec la vie créatrice de l'esprit.

Cinquièmement, Berdiaeff pense que l'esprit d'orthodoxie correspond à un conformisme, à une soumission, à une réalité plus collective que proprement personnelle et libre. Cette affirmation nous paraît illogique à côté de la conviction de Berdiaeff selon laquelle le *sobornost* est une propriété exclusive de l'orthodoxie. Mais ce qu'il reproche le plus aux orthodoxies, c'est leur chasse aux hérésies. « Que Dieu nous préserve de cette obsession qui joue, hélas, un trop grand rôle dans l'histoire du christianisme et dont il est si difficile de se libérer ! »¹⁵⁴.

Enfin, sixièmement, Berdiaeff pense que la violence du christianisme est principalement due à la confusion existant dans son histoire entre le Royaume de Dieu et le Royaume de César. « Au nom de la religion de l'amour, de la religion de la liberté, on vit des bûchers s'allumer, le sang couler, des passions haineuses se déchaîner, et les plus grandes violences sévir. Ce sont des hommes indifférents à toute religion qui ont défendus la liberté de conscience et la tolérance religieuse »¹⁵⁵.

En concluant ce sous-chapitre nous voudrions remarquer que la vision de Berdiaeff de l'*Eglise universelle* n'est pas tout à fait discordante de la théologie traditionnelle puisque, comme nous avons déjà remarqué, il fait un usage systématique des conceptions de l'ecclésiologie traditionnelle pour arriver à la formulation des siennes. En ce qui concerne ses accusations contre L'Eglise *historique*, dans la plupart de cas elles reflètent plutôt sa stratégie que la réalité. On aperçoit très souvent un schéma dans les développements des conceptions de Berdiaeff. Il commence tout d'abord par critiquer violemment le domaine concerné de la réalité actuelle pour préparer le terrain de ses conceptions eschatologiques.

¹⁵² Esprit et Liberté, p. 143-146.

¹⁵³ Ibid., p. 279-280.

¹⁵⁴ De la destination de l'homme, p. 225.

¹⁵⁵ Esprit et Liberté, p. 152.

1.3. Russie et eschatologie

La compréhension eschatologique, que Berdiaeff a essentiellement de la Russie, se manifeste dans plusieurs ouvrages. L'auteur souligne souvent deux aspects de la Russie :

Premièrement, Berdiaeff affirme que la Russie n'avait pas connu la *Renaissance avec sa surabondance créatrice et heureuse*. Il dit même que l'antihumanisme russe représenté par le communisme est, paradoxalement, pour son pays, une sorte de fin de Renaissance, mais que ne précède aucune Renaissance¹⁵⁶. La philosophie, la pensée, la littérature russe, « ...même dans l'évocation de l'amour, sont habitées par le tragique, une vérité très sombre et tourmentée déprise de tout optimisme à base rationaliste. Cela correspond d'ailleurs à l'histoire d'un peuple dont la Révolution communiste sera l'expression par excellence de la destinée dramatique »¹⁵⁷.

Deuxièmement, Berdiaeff reconnaît que la principale spécificité de la Russie consiste dans une conscience fortement religieuse et eschatologique. Ce que Berdiaeff appelle, avec majuscule, l'*Idée russe*, est *consubstantiellement* lié à l'*idée religieuse*. La renaissance, ou la nouvelle naissance de la Russie, l'avenir du peuple russe sont, pour Berdiaeff, profondément religieux. « Le Russe a un sens inné du transcendant qu'on ne peut détacher d'une forte empreinte reçue de l'Eglise orthodoxe... Cette vocation du peuple russe est principalement religieuse et sociale »¹⁵⁸. Il est fondamental de noter cette dernière phrase parce que, pour Berdiaeff, le *tragique* de la destinée russe vient de la séparation et de la lutte de ces deux aspects, religieux et social, produits par le communisme athée destructeur de l'*unité russe*. Selon Berdiaeff, sans réconciliation de ces deux éléments, aucun avenir ne sera jamais possible pour la Russie. En plus, il est sûr que, personnellement, il a consacré toute sa pensée, entièrement marquée par un combat indissociablement spirituel et social à cette réconciliation. Il faut d'ailleurs souligner aussi la notion de *divino-humanité* qui constitue, d'après Berdiaeff, « l'idée essentielle de la pensée religieuse russe »¹⁵⁹. Selon Berdiaeff, la divinité du Christ nous appelle à une mission spirituelle et son humanité à une mission sociale. Ces deux

¹⁵⁶ Le nouveau Moyen Age, p. 47.

¹⁵⁷ Ibid., p. 47.

¹⁵⁸ Au seuil de la nouvelle époque, p.145, p. 147.

¹⁵⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 203. Dans cet page Berdiaeff parle de gans qui sont à l'origine de cette *idée essentielle* : « L'idée de l'*Humano-Divinité* me fut la plus familière, et je persiste à la considérer comme l'idée essentielle de la pensée religieuse russe. Mais je ne fus jamais un adepte de Soloviev. Le livre de Niesmélov *La science de l'homme*, le tome II surtout, eut une plus grande importance pour moi. La pensée de Niesmélov s'harmonisait avec mon anthropomorphisme inné. C'est à Moscou que je commençai à étudier les slavophiles qu'auparavant j'avais ignorés. C'est Khomiakov qui m'intéressa tout particulièrement ... ». Chez certains auteurs russes, l'orthodoxie est aussi considérée comme un *caractère essentiel* de la Russie, presque comme un produit national, qui leur donne le droit d'affirmer leurs exclusivité et leur supériorité spirituelle devant l'Europe et le monde entier. Pareillement, Berdiaeff pense que l'Idée de l'humano-divinité appartient exclusivement aux Russes. Dans *Essai d'autobiographie spirituelle*, nous lisons : « Je trouvais stupéfiant que l'idée russe de l'humano-divinité fût absolument étrangère au christianisme occidental », p. 329.

grandeurs s'interpénètrent et se supposent ; la dimension spirituelle et sociale de notre vocation chrétienne trouve son fondement dans la double nature du Christ.

Berdiaeff parle souvent de l'intelligentsia, il insiste sur l'orientation sociale de cette dernière « dont le combat est vécu, même en dehors de toute Eglise ou recherche dont l'objet serait proprement religieux, avec une sorte de ferveur religieuse pourtant »¹⁶⁰. Berdiaeff souligne aussi que l'intelligentsia ne s'est jamais limitée à des abstractions. Elle visait invariablement, et de manière existentielle, la vie dans ses composantes concrètes. Selon Berdiaeff, l'idée russe ne s'identifie pas à un désir de création aboutissant à des œuvres, des produits de la culture, mais plutôt à une recherche de la vie parfaite s'identifiant, dans une perspective éthique, à un souci de justice sociale. Il ne s'agit donc pas là de construire une civilisation en tant que telle, mais de lutter pour une « transfiguration totale de la vie »¹⁶¹. Selon Berdiaeff, cette volonté de purifier et de transformer la société tout entière est inséparable d'un *penchant totalitaire* de l'esprit russe peu enclin au relativisme, au scepticisme, au criticisme, facilement gagné par le dogmatisme et quelque chose de souvent maximaliste. Berdiaeff estime que ce caractère totalitaire de l'âme russe est un penchant traditionnel du Russe, mais représente, précisément, un *substitut de la religion*, nous renvoyant ainsi indirectement à la vérité religieuse marquant en profondeur tout esprit russe. « La Russie a été un pays énigmatique, aux destinées incomprises, où la volonté de culture a toujours été entremêlée d'une volonté de *vie*, sans cesse orientée de deux façons différentes qui pourtant se confondaient souvent : elle était tournée à la fois vers la transfiguration sociale de la vie dans la civilisation et vers la transfiguration religieuse, vers l'attente d'un miracle dans les destinées humaines. Les Russes n'ont jamais éprouvé de satisfaction devant la culture et n'ont jamais voulu en créer une qui soit moyenne et s'y maintenir ; ce sont Pouchkine et l'époque d'Alexandre I^{er} qui représentent le plus haut degré atteint. Déjà la grande littérature russe du XIX^e siècle ne fait plus partie de la culture, mais est orientée vers la « vie », comme en témoignent Gogol, Tolstoï, Dostoïevski, ainsi que V. Soloviev, K. Leontiev, N. Fedorov et tous les courants philosophiques et religieux les plus récents »¹⁶². On retrouve donc, avec l'intelligentsia,

¹⁶⁰ L'esprit de Dostoïevski, p. 205.

¹⁶¹ Ibid., p. 210.

¹⁶² Le sens de l'histoire, p. 204. Bien que Berdiaeff soit un des philosophes russes les plus *européens*, on entend chez lui un refrain connu, qui affirme l'exclusivité et un caractère *énigmatique* de la Russie. Les Russes ne sont pas comme *les autres peuples occidentaux*. Plus loin, dans ce livre nous lisons : « Nous ne pourrions jamais devenir les esclaves du symbolisme de la culture et du pragmatisme de la civilisation au même degré que les autres peuples occidentaux. La volonté du peuple russe a besoin d'être épurée et fortifiée et nous devons subir encore une grande pénitence, mais ensuite nous aurons le droit de déterminer notre vocation dans le monde », p. 205. Et encore « Il faut comprendre que la structure de l'âme russe est très particulière, et complètement différente de celle de l'Occidental », L'esprit de Dostoïevski, p. 201. Ce sentiment est omniprésent chez les Russes. Presque dans tous les livres de Dostoïevski, quelqu'un compare la Russie et l'Europe, bien sûr, en faveur de la Russie. Dans *L'esprit de Dostoïevski* Berdiaeff a écrit : «...Dostoïevski niait que les peuples d'Europe fussent des peuples chrétiens, et il prononçait contre l'Europe une sentence de mort. Il était foncièrement chauvin, et il y a beaucoup d'injustice dans ses jugements sur les autres peuples, Français et Polonais, par exemple, ainsi que sur les Juifs en général. Le sentiment et la conscience que les Russes ont eu d'eux-mêmes les ont

cette dualité du spirituel et du social caractérisant la pensée russe « dans une sorte de tension dialectique et féconde, mais brisée par le communisme athée »¹⁶³.

Pour illustrer cette vocation religieuse du peuple russe, Berdiaeff parle souvent du *populisme* et du *slavophilisme*. Pour Berdiaeff, le populisme et le slavophilisme s'imbriquent l'un dans l'autre et sont traversés par des motivations très profondément spirituelles et religieuses. Le *populisme* est non seulement une foi dans le peuple russe, mais la conviction que le peuple détient la *vérité*, sociale pour les uns, religieuse pour les autres. L'intellectuel russe, détaché de ses racines, se sent coupable à l'égard de ce peuple que traverse cette force d'une vérité mystérieuse.

Chez Berdiaeff, le courant occidentaliste est inséparable du courant slavophile, les deux mouvements s'opposent l'un à l'autre de manière symétrique. Mais selon Berdiaeff, l'occidentalisme ne doit pas être perçu comme plus réaliste que le slavophilisme, moins rêveur que ce dernier, ni compris comme moins russe ou patriotique. L'occidentaliste vise aussi le bien de la Russie, est aussi un produit spécifiquement russe. Son orientation rationaliste le rend hostile à la conscience religieuse, alors que tout le slavophilisme est caractérisé par elle. Selon Berdiaeff, le marxisme, qui est devenu une réalité typiquement russe, et par là pseudo-religieuse, était compris, à ses débuts comme une *forme extrême de l'occidentalisme*¹⁶⁴.

Pour Berdiaeff, ce qui est essentiel chez les slavophiles, c'est leur conscience que « l'esprit russe est religieux et que la pensée russe a une vocation religieuse »¹⁶⁵. Berdiaeff insiste sur le fait que les slavophiles voient dans la religion une réalité essentielle, que leur populisme se situe dans un plan religieux, que leur pensée est orientée vers la foi, qu'elle est religieuse *par excellence*, que la terre russe, par l'Eglise orthodoxe, est pour eux le pays chrétien *par excellence*, qu'ils ont introduit dans la philosophie et la littérature russes des thèmes religieux. « Les slavophiles croyaient le peuple russe le plus chrétien et le seul chrétien sur terre »¹⁶⁶, écrit Berdiaeff. Il conteste cet exclusivisme, mais il n'en souligne pas moins cette dimension. Berdiaeff lui-même voulait être à la fois slavophile et occidentaliste, il estime que cette division séculaire de la Russie devait être surmontée pour relier la religion de l'Orient à la culture de l'Occident. Trois citations typiques nous permettent de bien saisir ce que Berdiaeff pense à ce sujet : « Le Russe n'est ni un pur Européen ni un pur Asiatique. La Russie, c'est tout un continent, un énorme Occident-Orient, elle relie deux mondes. Et dans

toujours amenés, soit à nier violemment tout ce qui était russe et à consommer le divorce avec la patrie, avec le sol natal, ou au contraire à l'affirmer violemment, et avec un tel exclusivisme qu'il semble que les autres peuples appartiennent à une race inférieure », p. 200. Même chez Tolstoï, qui par son génie littéraire incomparable, a dépassé tous les limites et standards d'un provincialisme national, on trouve les passages tellement ennuyeux. Par exemple, dans *Anna Karenin*, Levin pense que les machines d'agricoles, les plus innocentes, utilisées dans tous les pays, sont nuisibles pour la Russie. Parce que les russes ne sont pas comme *les autres peuples occidentaux*, parce que la relation entre le paysan russe et la terre est particulière etc.

¹⁶³ Ibid., p. 205.

¹⁶⁴ Ibid., p. 189.

¹⁶⁵ Khomiakov, p. 11.

¹⁶⁶ L'esprit de Dostoïevski, p. 184.

l'âme russe, depuis toujours, se sont affrontés ces deux éléments : l'occidental et l'oriental »¹⁶⁷. « Selon le dessein de Dieu, la Russie est un grand Orient-Occident intégral, alors que par sa situation concrète et empirique, elle se présente comme un mélange manqué des deux »¹⁶⁸. « La Russie ne peut demeurer exclusivement d'Orient, et elle ne doit pas devenir intégralement d'Occident. Sa mission est donc d'être austro-occidentale, d'unir deux mondes »¹⁶⁹.

Berdiaeff affirme que le peuple russe est le plus *communautaire* de toute la terre¹⁷⁰, qu'il a un sens exceptionnel de la fraternité. Selon Berdiaeff, là on peut discerner un trait propre à l'esprit russe, à savoir son opposition à tout individualisme, un trait caractéristique de son personnalisme communautaire si remarquablement exprimé par l'idée russe et orthodoxe de la *sobornost*¹⁷¹. Ce sens communautaire est une qualité innée du peuple russe. Il a une dimension bien entendu spirituelle, mais incline aussi le Russe à la sociabilité, à un souci de fraternité visant à réaliser cette dernière par la justice sociale et l'union de l'humanité. Ici Berdiaeff est près d'exprimer une opinion trop chère pour les russes, selon lui, une telle recherche, héritée des prophètes bibliques et du messianisme chrétien, conduit les Russes sur les chemins d'un

¹⁶⁷ L'Idée russe, p. 10.

¹⁶⁸ De l'inégalité, p. 20.

¹⁶⁹ Le sens de la création, p. 414.

¹⁷⁰ Essai d'autobiographie spirituelle, p.317, 349.

¹⁷¹ Il faut remarquer ici, que le Russe prononce le mot *sobornost* avec une fierté et dignité extraordinaire. Il est considéré comme une propriété spécifique de l'Orthodoxie surtout de la tradition de l'Orthodoxie russe. Il est bien connu que le mot vient de la traduction en russe du mot *Katholikos* du Credo. Khomiakov est devenu célèbre par ses spéculations philosophiques sur le sujet. Il a développé cette notion pour montrer le caractère *sui generis* surtout pour la tradition de l'Eglise orthodoxe russe, face à l'individualisme religieux du protestantisme et à l'autoritarisme papal de l'Eglise catholique. Les slavophiles voyaient la garantie du *sobornost* dans un caractère communautaire de la paysannerie russe. Dans le contexte de la philosophie religieuse russe des XIX-XX^e siècles la conception *sobornost* était surtout utilisée pour critiquer l'Eglise catholique. On affirmait que le papisme et *sobornost* sont absolument inconciliables. Bien que dans la philosophie religieuse russe des XIX-XX^e siècles, ce mot se voit presque partout, ses définitions sont extrêmement rares. Dans ces définitions on rencontre les mots : *unité organique et libre de la conscience du peuple ecclésial, Tradition et concile œcuménique*. Mais après ces définitions une question se pose tout de suite : pourquoi *sobornost* appartiendrait uniquement à la tradition orthodoxe russe ? Dans l'Eglise catholique, on trouve aussi le *peuple ecclésial* avec son *unité organique et libre de la conscience* et également la *Tradition*. En ce qui concerne les *conciles œcuméniques*, lors des derniers siècles on les trouve uniquement dans l'Eglise catholique... Il est très intéressant de remarquer encore que, pendant le XIX^e siècle, quand on utilisait le mot *sobornost* le plus fréquemment pour critiquer l'autoritarisme papal, l'Eglise russe était *de facto* dirigée, dans une manière autoritaire, par *oberprocurator* du Saint-synode, par un grand commis de l'Etat, toujours laïque. Pour bien comprendre le sens réel de l'Orthodoxie, y compris du *sobornost*, pour la plupart des Russes, écoutons Berdiaeff lui-même. Dans *l'Esprit de Dostoïevski* nous lisons : « ...La Vérité est une, et il se peut qu'un seul peuple puisse détenir la Vérité divine, tandis que les autres ont leurs dieux particuliers et grands. Cet unique peuple *porteur de Dieu*, c'est le peuple russe Alors Stavroguine pose à Chatov la question fatale : « Croyez-vous vous-même en Dieu, ou non ? » Et Chatov bégaye avec exaltation : « Je crois en la Russie, je crois en son orthodoxie... je crois dans le corps du Christ... je crois qu'un avènement nouveau s'accomplira en Russie...-Mais en Dieu ? en Dieu ? », insiste Stavroguine. « Je... je croirai en Dieu. » Par cet étonnant dialogue, Dostoïevski fait ressortir le mensonge de ce populisme religieux, de l'adoration religieuse devant le peuple, le danger de la conscience messianique populiste. Beaucoup de Russes croient dans le peuple plutôt qu'ils ne croient en Dieu, ont cru dans le peuple plus qu'ils n'ont cru en Dieu et veulent aller à Dieu à travers le peuple. L'illusion de l'adoration du peuple est une illusion russe. Et dans la conscience russe les éléments religieux et populaires sont tellement confondus qu'il est difficile de les distinguer. Dans l'orthodoxie russe, cette confusion va quelquefois jusqu'à l'identification », p. 228-229.

humanisme tout à la fois spirituel et social. « Le destin historique du peuple russe est de créer un ordre social plus juste et plus humain que celui de l'Occident. Il doit réaliser la fraternité des hommes et des peuples. Telle est l'idée russe. Le peuple russe doit créer un monde nouveau, ni bourgeois, ni capitaliste »¹⁷². Il faut remarquer ici, que ce *destin historique du peuple russe* c'est-à-dire un messianisme terrestre tout à fait nu, assez imprudemment affiché par Berdiaeff, montre clairement que les inspirations sociales de Berdiaeff viennent plutôt de Marx que de Dostoïevski, comme il le prétend très souvent. Dans ce passage on ne peut pas voir l'influence de l'auteur des *Notes du souterrain* et de la *Légende du Grand Inquisiteur*¹⁷³.

Selon Berdiaeff, il faut reconnaître encore une autre qualité du Russe, à savoir son sens profond de la commisération, de la pitié, de la compassion. Cet amour de l'humain se confond également avec un humanisme inséparable en réalité de l'humanitarisme. Ce sentiment instinctif, d'inspiration spirituelle, mais aux conséquences d'ordre social, a préparé la Russie au socialisme. Selon Berdiaeff, l'idée russe devient ici une exigence de justice sociale inhérente au peuple russe. Berdiaeff estime que ce sens de la pitié, de la bonté, a une dimension eschatologique. C'est lui en effet qui pousse tout naturellement le Russe à l'idée d'un salut universel. « J'apprécie beaucoup certains thèmes de la pensée religieuse russe, qui cherchent à surmonter le christianisme judiciaire, interprétant le christianisme comme une religion humano-divine de liberté et d'amour miséricordieux, et dont la conscience eschatologique plus prononcée qu'en Occident, élimine l'idée infernale de la prédestination, recherchant le salut universel, le Royaume de Dieu et sa justice »¹⁷⁴. Ce sens de la commisération, lié à une expérience d'ordre religieux, fait que le combat social du Russe correspond souvent, d'après Berdiaeff, plutôt à une rêverie utopique qu'à une authentique construction sociale. Il lie « ce sentiment de pitié à une révolte propre au Russe devant le scandale des souffrances injustes frappant des innocents »¹⁷⁵. Donc, selon Berdiaeff, mêmes les sentiments *de pitié* et la *révolte* devant les souffrances des innocents sont *propres* uniquement aux Russes.

Après avoir relevé les qualités *proprement* russes *unissant l'univers spirituel et l'univers social* il faut parler de la dimension eschatologique et prophétique que le Russe accorde au destin de sa patrie. Berdiaeff voit dans le paysage de son pays

¹⁷² Au seuil de la nouvelle époque, p.94.

¹⁷³ Il est très étonnant de voir dans l'*Esprit de Dostoïevski* un passage qui critique justement ce *destin historique du peuple russe*. Il faut remarquer ici encore que le mot *socialisme* utilisé dans le contexte de Dostoïevski n'a rien à voir avec le socialisme parlementaire. « Le principe intérieur du socialisme est l'incroyance en Dieu, en l'immortalité et en la liberté de l'esprit humain. C'est pourquoi la religion socialiste accueille les trois tentations rejetées par le Christ dans le désert, la tentation de la transformation des pierres en pain, la tentation du miracle social et la tentation du royaume de ce monde. Elle n'est pas la religion des libres fils de Dieu, non, elle arrache à l'homme sa primauté spirituelle, elle veut être la religion des esclaves de la nécessité, des enfants de la poussière. S'il n'existe ni sens profond à la vie ni éternité, il ne reste aux hommes qu'à s'agréger les uns aux autres, comme dans l'utopie de Versilov, et à organiser le bonheur sur la terre. La religion socialiste s'exprime dans ces mots du Grand Inquisiteur : *Tous seront heureux, les millions d'être humains...* », p. 174.

¹⁷⁴ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 384.

¹⁷⁵ Au seuil de la nouvelle époque, p.96.

l'expression symbolique de l'âme russe. « Il faut comprendre que la structure de l'âme russe est très particulière, et complètement différente de celle de l'occidental. Un monde immense se révèle dans l'Orient russe, qui peut être opposé à tout l'Occident, à tous les peuples européens... la géographie de la terre russe coïncide avec la géographie de son âme. Ainsi la nature géographique n'est que l'expression symbolique de l'état d'âme d'un peuple : comme tout ce qui est extérieur n'est que le symbole de ce qui est intérieur, le symbole de l'esprit. L'égalité de la terre russe, son étendue illimitée, ses lointains infinis, l'imprécision de ses éléments symbolisent dans l'âme russe une égalité, un infini pareil, une soumission identique à un courant national imprécis »¹⁷⁶. Il existe ainsi, d'après Berdiaeff, en forme de symbiose, une union secrète entre la terre et l'âme russe. Cette similitude profonde s'établit plus particulièrement entre l'immensité de la Russie et le sens de *l'infini* qui caractérise le Russe. Selon Berdiaeff, on retrouve là une explication de ce penchant pour ce qui est extrême, démesuré, excessif, voire nihiliste et surtout, apocalyptique. Berdiaeff affirme que le christianisme russe a connu deux types de conscience apocalyptique¹⁷⁷. Selon lui, il y a eu la conscience apocalyptique exclusivement monastique et ascétique, réactionnaire au point de vue social et culturel, obscurantiste, qui se définissait par un sentiment de terreur. Les gens qui participent de ce genre d'esprit apocalyptique attendent dans une terreur panique, la fin du monde qui s'approche, et voient un triomphe de l'Antéchrist dans tous les mouvements du monde.

D'après Berdiaeff, il y a eu également un second type de conscience apocalyptique russe. C'était l'attente de l'apparition dans l'humanité de la justice chrétienne, d'une nouvelle communion des hommes en Christ. L'apparition de cette justice sociale chrétienne constituera un jugement du monde bourgeois, et non seulement des péchés, mais aussi des vertus bourgeoises. Selon Berdiaeff, le grand penseur religieux russe N. Fedorov, auteur de la *Philosophie de la cause commune*, avait une compréhension active et sociale de l'Apocalypse. Pour lui, l'Apocalypse n'était pas un *fatum* suspendu sur l'humanité. Son attitude à l'égard de l'Apocalypse n'était pas une attitude d'attente passive. C'était au contraire un appel à l'activité humaine, à la *cause commune*, à la réalisation de la justice chrétienne dans la vie sociale. Il considérait comme conditionnelles les prophéties de l'Apocalypse, et croyait que l'on pourrait éviter le triomphe de l'Antéchrist, la destruction du monde et le Jugement, si l'humanité chrétienne s'unissait pour la cause commune, la cause de l'amour et de la restauration générale de la vie.

Le messianisme russe est, incontestablement, le point sur lequel Berdiaeff insiste le plus quand il définit l'âme de son peuple. On peut indiquer un certain nombre de remarques sur ce sujet. Il est possible de les répartir en neuf points différents.

Premièrement, la dimension eschatologique marque toute la pensée russe et l'oriente vers une philosophie de l'histoire. « Il semble que la construction d'une

¹⁷⁶ L'esprit de Dostoïevski, p. 201.

¹⁷⁷ De l'esprit bourgeois, p. 66-67.

philosophie religieuse de l'histoire soit la vocation de la pensée philosophique russe. La pensée spécifiquement russe est orientée vers le problème eschatologique, le problème de la fin : elle a un cachet apocalyptique, et c'est en cela qu'elle diffère de la pensée de l'occident »¹⁷⁸. Berdiaeff souligne souvent que cette orientation aussi spécifique et observable de l'esprit russe vers *le problème eschatologique* se manifeste particulièrement pendant le XIX^e siècle, à cette époque-là la pensée philosophique russe semble principalement préoccupée par des problèmes relatifs à la philosophie de l'histoire. Berdiaeff va affirmer que c'est même en cherchant à construire une philosophie de l'histoire que s'est formée la conscience nationale russe et que ce n'est pas par hasard que les discussions des slavophiles et des occidentalistes sur l'avenir de la Russie et de l'Europe, de l'Orient et de l'Occident, ont été au centre des intérêts spirituels à l'époque. Berdiaeff affirme que Tchaadaïev et les slavophiles voyaient dans l'énigme de la Russie et de ses destinées historiques, l'énigme de l'Europe et du monde entier. Dans son livre *Dialectique existentielle du Divin et de l'humain*, Berdiaeff compare la philosophie de l'histoire russe et celle des auteurs allemands¹⁷⁹. Il trouve que *de nos jours, seul les peuples russe et allemand ont eu une philosophie de l'histoire*. Après, il signale que la philosophie de l'histoire allemande est panthéiste et cosmique, tandis que la philosophie de l'histoire russe est *théandrique* et eschatologique. Berdiaeff nous avertit que malgré cette différence, les deux peuples sont également animés d'une passion messianique, qui est le source de dynamisme et d'activisme, et que l'un et l'autre sont incompatibles avec une interprétation purement spiritualiste du royaume de Dieu et une conception purement individualiste de l'immortalité. Pour Berdiaeff la similitude messianique de ces deux peuples est tellement importante parce que « la solution de l'histoire universelle est inconcevable sans le messianisme, phénomène religieux, en rapport avec le côté prophétique de la religion »¹⁸⁰.

Deuxièmement, Berdiaeff souligne une liaison existant entre cette conscience messianique de la Russie et celle du peuple juif. « L'idée messianique a été apportée au monde par l'ancien peuple hébreu, le peuple élu de Dieu, parmi lequel devait naître le Messie. Et aucun autre messianisme n'existe que le messianisme hébreu. Messianisme qui a trouvé sa justification dans l'apparition du Christ... La conscience messianique à l'intérieur du monde chrétien est toujours une rejudaïsation du christianisme, un retour à la vieille identification judaïque du religieux universel avec le national. Dans la vieille prétention que la Russie fût la troisième Rome, il y avait des éléments indiscutables de judaïsme transposés sur le terrain chrétien... Partie de l'idée de la troisième Rome, la conscience russe messianique traversa tout le XIX^e siècle, et s'épanouit chez les grands penseurs et les grands écrivains russes »¹⁸¹. On remarquera la différence entre les opinions de Berdiaeff sur le messianisme exprimées dans le premier et le deuxième

¹⁷⁸ Le sens de l'histoire, p. 5.

¹⁷⁹ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 214-215.

¹⁸⁰ Ibid, p. 215.

¹⁸¹ L'esprit de Dostoïevski, p. 225-226.

point. Nous venons de voir que *la conscience messianique à l'intérieur du monde chrétien est toujours une rejudaïsation du christianisme, un retour à la vieille identification judaïque du religieux universel avec le national*. Tandis qu'à la fin du premier point nous avons lu : *la solution de l'histoire universelle est inconcevable sans le messianisme, phénomène religieux, en rapport avec le côté prophétique de la religion*. Tout dépend de quel point de vue Berdiaeff regard le messianisme. Dans les livres *L'Inégalité* et *Un Nouveau Moyen Age*, plus précisément dans le chapitre intitulé *Réflexions sur la révolution russe*, Berdiaeff associe le messianisme avec la révolution et par conséquent il remarque le phénomène de *rejudaïsation*. Tandis que selon le premier point il voit le messianisme *en rapport avec le côté prophétique de la religion*. Berdiaeff dit souvent qu'il ne faut pas avoir une conception purement sacramentale de la religion, qu'il faut voir toute importance de l'esprit prophétique et de l'attente messianique. D'après Berdiaeff, ceux qui ne voient que le côté sacramental de la religion ignorent que la lumière vient non seulement du passé, mais aussi de l'avenir. Le prophétisme est un principe de régénération, d'éveil à une vie nouvelle. Le prophète n'est pas un simple instrument passif entre les mains de Dieu. L'humain se montre par l'activité créatrice, par le prophétisme dans la littérature, l'art, la philosophie, dans les mouvements sociaux, etc. Berdiaeff estime que cet esprit de *prophétisme* agit particulièrement parmi les Russes. Dans *Au seuil de la Nouvelle époque* il écrit : « Il n'existe pas au monde de littérature plus prophétique que la littérature russe »¹⁸². Bien entendu, il la trouve chez Dostoïevski¹⁸³ et chez lui. Donc, il n'y aura aucune solution des problèmes universels sans le messianisme russe.

Troisièmement, le Russe est très profondément marqué par une sorte d'*errance*, de *nomadisme* spirituel, perpétuel *vagabond* de l'esprit. D'après lui, ce trait explique ce sentiment de déracinement, cette inquiétude d'un esprit souvent rebelle et toujours insatisfait dans le monde médiocre de la quotidienneté sociale : « Les dispositions apocalyptiques, le besoin d'une fin extrême, l'attitude défiante et même hostile à l'égard de la culture moyenne, ce sont là des traits proprement russes, une forme de l'esprit propre aux Russes, où il faut chercher la source à la fois de leur originalité et de leurs malaises spirituels »¹⁸⁴. Dans le chapitre *La Russie* de son livre *L'Esprit de Dostoïevski*, Berdiaeff souligne particulièrement ce caractère de *vagabond spirituel* de son peuple. Il signale encore que « toute l'œuvre de Dostoïevski est consacrée aux destinées les plus lointaines de ce vagabond. Il l'intéresse plus que tout »¹⁸⁵. Selon Berdiaeff, c'est le bonheur universel qui est nécessaire au vagabond russe, pour qu'il s'apaise. Il ne fera pas sa paix à un moindre prix. Ainsi dans le *vagabond*, dans le *déraciné* russe Berdiaeff découvre l'esprit universaliste de tout un peuple. Il découvre aussi un aspect paradoxal dans l'attitude de Dostoïevski envers ce *vagabond*. Selon lui, Dostoïevski aimait ce

¹⁸² Au seuil de la Nouvelle époque, p. 142.

¹⁸³ Ibid. p. 231. On y voit : « Dostoïevski a eu un don prophétique, que l'histoire a vérifié ».

¹⁸⁴ Ibid., p. 245-246.

¹⁸⁵ Ibid., p. 226.

déraciné, mais en même temps, il le *traitait dédaigneusement*. Dostoïevski *traitait dédaigneusement* l'intelligentsia russe en l'appelant *gentilhomme russe et citoyen du monde* parce qu'il le considérait comme un produit de la classe seigneuriale, arraché au sol natal, coupé du peuple. Pourtant il pensait aussi que ce vagabond était une manifestation de l'esprit national qui cherchait la *vérité populaire, la vérité dans le peuple*, l'aimait et était prodigieusement intéressé par son destin.

Quatrièmement, le Russe va toujours être orienté par l'attente du Royaume de Dieu, d'une Cité future qui s'oppose à l'installation confortable dans notre monde présent : « Les Russes n'ont pas leur cité, ils sont en quête de la Cité à venir, la perpétuelle errance est dans la nature du peuple russe »¹⁸⁶. Il estime qu'il faut rattacher à cela l'idée *proprement* russe que la propriété privée n'existe pas, parce que Dieu est le seul propriétaire de notre terre. Dans son livre *Un nouveau Moyen Age*, Berdiaeff développe cette idée avec une insistance particulière. Dans le chapitre *Réflexions sur la révolution russe*, on voit des pages entières exclusivement consacrées à cette question. Berdiaeff pense qu'il faut chercher l'origine de cette idée *proprement* russe en Orthodoxie et il voit en Khomiakov un représentant naturel de ce caractère national : « Ce qui représentait une vertu aux yeux d'un bourgeois européen semblait un péché à l'homme de Russie. Et le propriétaire terrien russe n'eut jamais l'absolue conviction de posséder ses terres à juste titre. Ce n'est pas un effet du hasard si A. S. Khomiakov ne se croyait possesseur de ses terres qu'en vertu d'un mandat, dont le peuple russe l'avait chargé, pour en assurer l'exploitation. Le marchand russe était également persuadé que sa fortune était établie par des moyens douteux, et qu'il devrait tôt ou tard faire pénitence. La religion orthodoxe enseignait l'idée du devoir, et non l'idée du droit »¹⁸⁷. Nous ne doutons pas que Berdiaeff soit sincère quand il parle avec enthousiasme de détachement du terrestre de son peuple ; mais certainement, il y a aussi une partie d'idéalisation de la réalité dans ses croyances nationales. Berdiaeff nous assure que l'idéologie bourgeoise n'a jamais eu de puissance chez les russes et qu'elle n'exerçait aucune action sur les cœurs russes. Berdiaeff pense que, pour un homme de l'Europe occidentale, la propriété est sacrée, et il ne s'en laissera pas dépouiller sans se défendre farouchement. Il soutient une idéologie qui justifie son attachement aux biens d'ici-bas. Berdiaeff est tout à fait sûr que le Russe est libre de cette passion possessive de l'homme occidental, qui nous paraît très humaine et universelle. Berdiaeff nous assure qu'un Russe, même asservi par les passions de la cupidité et de l'avarice, ne considère point sa propriété comme sacrée, n'a pas de justification idéologique de sa possession des biens temporels et pense en son for intérieur qu'il vaudrait mieux pour lui prendre le froc ou se faire pèlerin. A fin de mieux certifier sa conviction, Berdiaeff observe que la facilité avec laquelle a eu lieu l'abolition de la propriété en Russie est non seulement

¹⁸⁶ Khomiakov, p. 163.

¹⁸⁷ Un nouveau Moyen age, p. 210.

due au faible développement de l'idée du droit chez le peuple russe mais encore à l'esprit de détachement des biens terrestres.

Cinquièmement, on trouve dans l'âme russe une impression de catastrophe imminente, avec la conviction que le sol se dérobe sous nos pas, que rien ici-bas n'est vraiment stable, solide, définitif. Berdiaeff pense que c'est Dostoïevski qui reflète de la manière la plus adéquate cette inquiétude de l'âme russe devant des catastrophes à venir. Selon lui, Dostoïevski appartient tout entier à cette tendance d'aperception catastrophique du monde, à ce penchant tourné religieusement vers l'Apocalypse ; sa conception messianique du peuple était universelle, mondiale, dirigée vers le destin du monde entier. Berdiaeff estime que, de ce point de vue, les Slavophiles étaient nettement plus provinciaux en comparaison de Dostoïevski. En plus, il croit que les Slavophiles se sentaient plus implantés sur le sol, qu'ils avaient une longue tradition de mœurs confortables, la placidité de ces propriétaires russes qui ont grandi dans leur gentilhommière natale et en resteront toute la vie possesseurs. A cause de cela on trouve chez eux moins de pressentiment de l'avenir apocalyptique et catastrophique que chez Dostoïevski¹⁸⁸.

Sixièmement, l'Orthodoxie est la forme la plus eschatologique du christianisme, et cela a imprégné l'âme russe depuis des siècles. Berdiaeff témoigne : « Pour Dostoïevski, le peuple russe était le peuple *porteur de Dieu*, unique de son espèce »¹⁸⁹. Il faut signaler ici que dans *L'Esprit de Dostoïevski*, Berdiaeff montre sa disposition à souligner un certain caractère négatif de la religiosité russe. Il estime que, même chez Dostoïevski, on aperçoit le danger que le christianisme russe enfermait, *celui de voir prédominer l'élément populaire sur le Logos universel, l'élément viril, l'âme sur l'esprit. C'est le dieu russe qu'il proclame souvent, et non le Dieu universel*¹⁹⁰. Il remarque que le peuple russe croit en le Christ russe, dans le dieu national, des paysans russes, dessiné avec des traits russes. Même si Berdiaeff exagère cette tendance païenne au sein de l'Orthodoxie russe, pourtant la dimension de l'exclusivisme national du danger déjà mentionné reste valable. Berdiaeff estime encore que ce nationalisme religieux, exclusif et étroit, qui reste étranger au christianisme occidental et n'a envers le monde catholique qu'une attitude négative est en complet désaccord avec l'esprit universel du christianisme. Bien entendu, il admet que chaque peuple, comme chaque individualité, reflète et exprime à sa manière le christianisme. Et par conséquent, il admet que le christianisme du peuple russe doit être un christianisme particulier, avec ses traits individuels et originaux. Selon lui, cela ne contredit en rien le caractère universel du christianisme, dont l'unité totale est une unité concrète, et non abstraite, mais il remarque avec raison que cet individualisme ne devrait pas dégénérer dans une *rejudaïsation nationaliste du christianisme*¹⁹¹.

¹⁸⁸ Ibid., p. 200-201.

¹⁸⁹ L'esprit de Dostoïevski, p. 200-201.

¹⁹⁰ Ibid., p. 229-230.

¹⁹¹ Ibid., p.235.

Septièmement, le messianisme russe, qui reconnaît à la Russie une vocation spécifique, qui accorde une véritable foi en sa patrie, destinée à jouer un rôle unique et religieux dans l'histoire de l'humanité, est totalement opposé à tout nationalisme. Cette élection et cette mission russes ont une dimension absolument universaliste et concernent par conséquent le monde entier. Le destin de toute la terre se joue en quelque sorte en Russie et cette dernière sert ainsi la cause de tous les peuples et non pas de manière exclusive et sectaire son propre avenir. « L'énigme de la Russie ne sera déchiffrée que dans le messianisme chrétien et universel. On a besoin de la Russie non pour son épanouissement national égoïste mais pour le salut du monde »¹⁹². Bien que, le monde ne puisse être sauvé sans les efforts messianiques de la Russie, les caractéristiques du Russe que nous trouvons dans le livre *L'esprit de Dostoïevski* ne sont pas tout à fait recommandables pour cette mission sotériologique : « ...La même maladie de l'âme nationale russe s'exprime à ces pôles contraires. Une semblable inhibition du principe personnel, de la culture et de la personnalité, de la culture de la responsabilité et de l'honneur personnels. Et aussi une semblable incapacité d'autonomie spirituelle, une semblable intolérance, la recherche de la vérité non en soi, mais hors de soi. L'absence de chevalerie dans l'histoire russe a eu de grandes conséquences. Le collectivisme russe a montré plus d'une fois que la personnalité, l'esprit personnel étaient insuffisamment éveillés dans le peuple russe, que la personnalité était encore absorbée par le courant naturel de la vie du peuple »¹⁹³.

Huitièmement, la *mystique prophétique*, qui désigne la compréhension que Berdiaeff a de la véritable mystique, est, d'après lui, *russe par excellence, inhérente au peuple russe*¹⁹⁴. « C'est en Russie que l'aspiration eschatologique, l'attente d'une nouvelle époque de l'Esprit et la foi en la possibilité d'une révélation définitive ont trouvé leur plus forte expression »¹⁹⁵. Selon Berdiaeff ce penchant de l'esprit russe vers le prophétisme ne se manifeste pas seulement dans la mystique proprement dite, mais aussi et surtout dans la littérature russe *la plus prophétique qui soit au monde*. Berdiaeff a écrit un chapitre spécial à ce propos dans son livre *Les sources et le sens du communisme russe*. Ce chapitre très intéressant et si agréable à lire porte le titre : *La Littérature russe du XIX^e siècle et son caractère prophétique*.

Neuvièmement, selon Berdiaeff, le communisme athée s'est présenté comme une pseudo-religion et a été dominé par l'idée directrice de son action et de sa pensée, à savoir celle du messianisme du prolétariat. Berdiaeff a souvent rappelé que si le communisme, bien sûr, avait, avec Marx, une source non russe et, par sa diffusion, un caractère international, il n'était pas moins très spécifiquement russe, *oriental* et *asiatique*. « Le mythe du prolétariat reproduit celui du peuple russe ; le communisme est

¹⁹² Ibid., p.154.

¹⁹³ L'esprit de Dostoïevski, p. 207-209.

¹⁹⁴ Esprit et liberté, p. 142.

¹⁹⁵ Dialectique existentielle du divine et de l'humain, p. 228.

la dernière incarnation du messianisme russe, et une incarnation athée »¹⁹⁶. C'est donc sur un mode religieux que les Russes ont assimilé Marx, le communisme international est devenu alors une manifestation proprement russe. Selon Berdiaeff, le communisme athée est une sorte d'idée russe à *rebours*.

Après avoir présenter le *messianisme russe* aussi obstinément envisagé et défendu par Berdiaeff, nous voudrions remarquer en concluant ce sous-chapitre : quelle que soit la force persuasive de la plume de Berdiaeff et la sincérité et l'insistance de son enthousiasme, ses convictions et ses affirmations sur le sujet ne deviendront jamais définitivement convaincantes. Même si l'avenir du monde vu par Berdiaeff à travers ses notions de la *liberté* et de la *créativité* est entièrement conforme à la Providence, ses prétentions messianiques ne peuvent pas être fondées sur les arguments que nous avons eu l'occasion de voir dans ce sous-chapitre.

¹⁹⁶ Problème du communisme, p. 30.

1.4. Personne et eschatologie

Il est évidant que la liberté et la créativité ne peuvent se réaliser que dans la personne. Et par conséquent, Berdiaeff pense que la dimension eschatologique de l'histoire se reflète particulièrement dans une philosophie *personnaliste*. D'ailleurs, sur le thème de la personne, Berdiaeff affirme : « A partir d'un certain moment, j'ai ressenti avec une acuité particulière le problème de la personne et de l'individualité. Non seulement ce fut le problème de ma philosophie, mais aussi celui de ma vie »¹⁹⁷. Ou encore : « Le problème de la personne et du destin personnel m'a toujours paru central. Ma métaphysique religieuse a fait de moi un personnaliste. Aussi le problème du destin individuel dans l'éternité fut-il à mes yeux le premier de tous les problèmes »¹⁹⁸. Dans la même livre *Essai d'autobiographie spirituelle*, d'où viennent les deux précédentes citations, nous trouvons un passage où Berdiaeff montre la nature de sa philosophie personnaliste. « Je me déclarais toujours contre la règle et pour l'exception. En cela, la problématique de Dostoïevski et d'Ibsen fut moralement la mienne, de même que la révolte de Belinski contre l'esprit universel de Hegel, comme certains thèmes chez Kierkegaard, comme aussi la lutte de Chestov contre les lois inéluctables de la logique et de l'éthique. Aussi étais-je toujours l'adversaire du monisme, du rationalisme, de l'oppression de l'individuel par le général, de l'hégémonie de l'esprit et de la raison universelle, de l'optimisme plat et béant »¹⁹⁹.

Selon Berdiaeff, le personnalisme est en fait à inscrire dans le cadre de l'*anthropocentrisme* propre à une philosophie existentielle et dans laquelle la personne occupe une place centrale. On peut dire aussi que le personnalisme est un aspect très important du combat mené par Berdiaeff contre l'objectivation. Et ce combat, selon lui, est l'essence de l'*eschatologisme*. « Le monde objectivé que l'on appelle objectif est un monde de décadence et d'aliénation, et, en même temps, un monde uni par la contrainte, entravé et déterminé, un monde socialisé, un monde du général. En lui précisément tout est sous le signe du général, tout est généralisé. En opposition avec l'affirmation du platonisme tout dans le monde nouménal est individualisé, demeure sous l'action du *principium individuationis*, et tout est rattaché à la personne. Le personnalisme est une propriété fondamentale du monde non objectivé. L'objectivation est avant tout une dépersonnalisation »²⁰⁰.

Berdiaeff parle souvent de la personne en utilisant deux termes : *esprit* et *liberté*, et cela sans oublier la dimension créatrice propre à cette liberté. « La personne est une catégorie spirituelle et éthique, elle ne naît pas d'un père et d'une mère, elle est créée spirituellement, réalise l'idée divine de l'homme. La personne n'est pas nature, mais

¹⁹⁷ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 123.

¹⁹⁸ Ibid., p. 227.

¹⁹⁹ Ibid., p. 123.

²⁰⁰ Essai de métaphysique eschatologique, p. 88-89.

liberté, elle est esprit. On pourrait dire que la personne n'est pas homme en tant que phénomène, mais homme en tant que noumène »²⁰¹.

Selon Berdiaeff, l'esprit est, dans un certain sens, le lot de l'humanité tout entière, là où la personne est ce même esprit, mais compris dans sa vérité particulière. Bien entendu, Berdiaeff utilise le mot *personne* dans le sens de *personnalité*. Il désigne la personne en tant que telle, et ne doit pas être entendu dans un sens psychologisant.

Bien évidemment, la personne suppose l'autre et l'appelle. Elle est impensable sans amour. Pour Berdiaeff, il n'y a rien de si répugnant qu'un *moi* qui se plonge égocentriquement en soi. D'après lui, l'isolement de la personne, l'égoïsme, ce sont là les réalités qui menacent, détruisent et tuent la personne. Créée par Dieu, elle éclôt dans l'amour et meurt de son absence. Cette naissance et cette mort n'ont rien à voir avec celles, naturelles, de l'individu. La personne, et c'est là un autre aspect de son dynamisme fondamental, se dépasse vers l'autre. Elle est transcendance. Pour Berdiaeff, *en tout amour authentique se produit toujours l'avènement du Royaume de Dieu*. En effet, il écrit : « L'amour est une percée au travers du monde objectivé et une pénétration dans l'existence intérieure où l'objet disparaît, pour faire place au *toi*. C'est pourquoi en tout amour authentique se produit toujours l'avènement du Royaume de Dieu, d'un autre plan de l'être, différent de notre monde déchu, projeté au dehors, objectivé »²⁰². Donc, la personne est très étroitement liée à l'amour. C'est par l'amour qu'elle se réalise, par lui est surmontée la solitude et la communion vient à se réaliser. L'amour à son tour suppose la personne, il est une relation de personne à personne, où la personne sort de soi pour pénétrer dans l'autre personne, l'acte par lequel la personne est reconnue et confirmée pour l'éternité. « L'essence de l'amour consiste précisément en ceci qu'il découvre la personne d'autrui qui n'est identique à nulle autre ; en ce que la personne ne sort de soi que pour trouver une autre personne. L'amour est dualité ; il suppose deux personnes et non une identité indifférenciée. Le mystère de l'amour est précisément inséparable du fait que les personnes ne sont pas identiques entre elles, qu'une autre personne reste toujours un *toi*. Aussi le mystère de l'amour et le mystère de la personne sont-ils indissolublement liés. Ce qu'affirme le personnalisme, ce n'est pas l'amour du bien, d'une idée abstraite, mais l'amour d'une personne, l'amour d'un être concret, vivant, l'amour d'un *toi* »²⁰³. Berdiaeff a tout à fait raison quand il estime que le personnalisme, c'est l'amour du prochain, de la personne unique et irremplaçable, l'amour de l'homme en Dieu, et non pas seulement l'amour de Dieu et l'amour de la valeur supra-personnelle en l'homme. Selon lui, nous nous heurtons ici à l'éthique idéaliste qui proclame l'amour de l'idée et de la valeur, et à l'éthique réaliste qui proclame l'amour de l'homme en lui-même, du visage humain. Il nous paraît bien prévisible que Berdiaeff lui-même prend la position qui se trouve entre ces deux éthiques : « L'amour de l'homme en lui-même ne doit pas exclure l'amour de la valeur,

²⁰¹ Ibid., p. 158.

²⁰² Cinq méditations sur l'existence, p. 201-202.

²⁰³ Ibid., p. 202.

de la qualité, de l'élévation. Au contraire, ils s'unissent l'un à l'autre, comme à l'intérieur de la personne elle-même s'unissent le personnel et le supra-personnel, l'humain et le supra-humain, le réel et l'idéal. L'amour de la personne, c'est la perception de son identité et de son unité dans son perpétuel changement et dédoublement, la perception de sa grandeur, jusque dans sa plus flagrante bassesse »²⁰⁴.

Il nous paraît tout à fait naturel que Berdiaeff relie le personalisme au christianisme. Il estime que le premier, dans le sens authentique de ce mot, n'est pas même envisageable sans le deuxième. En plus, dans son *Autobiographie* il affirme que le *christianisme est avant tout un personalisme*²⁰⁵. Dans le même livre il se proclame ainsi *le partisan du personalisme chrétien*²⁰⁶, en estimant non seulement que le personalisme authentique est inséparable du christianisme, mais que ce dernier lui a donné le jour en reliant en effet la personne à la seule vérité divine. Selon lui, le fait que le principe spirituel dans l'homme ne dépende ni de la société ou du monde, ni de la nature, mais de Dieu est la vérité du personalisme chrétien, vérité inconnue pour le monde antique, préchrétien. « Le thème de la personne humaine s'est posé pour la première fois dans le christianisme puisque c'est lui qui le premier s'est préoccupé de la question de son éternelle destinée, question restée étrangère aux peuples païens et juif »²⁰⁷. Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que le christianisme proclame l'irréductibilité de la nature spirituelle de l'homme, l'impossibilité de la déduire d'une ambiance inférieure, non-humaine, et il lui assigne des origines divines, se trouvant ainsi en contradiction avec la conception évolutionniste et naturaliste de l'homme, qui voit dans celui-ci un enfant du siècle dont il nie la spiritualité originelle et sa *haute essence aristocratique*. En utilisant l'expression *haute essence aristocratique*, Berdiaeff veut dire que la personne, sujet par excellence, par son caractère spirituel, qui l'oppose à la société, et par son caractère absolu, qui la place toujours au-dessus d'elle, ne peut être utilisée ou transformée en objet et en *moyen*. Elle n'est pas un instrument au service de quoi que ce soit. Elle n'est pas un outil pour la réalisation d'une cause aussi noble et grande serait-elle. Ni la justice, ni la vérité scientifique, morale, religieuse, politique, ni un bien futur, ni le progrès ne permettent de se soumettre la personne de l'asservir. Selon Berdiaeff, elle n'est même pas un moyen pour Dieu. D'après Berdiaeff seul ce respect irrévocable envers la valeur absolue de la personne que lui confère le christianisme, donne la garantie que même l'idée la plus noble ne se transforme pas dans une réalité monstrueuse. « Même l'idée de l'amour peut se métamorphoser au point d'engendrer d'incommensurables malheurs. En effet, que d'injustices n'a-t-on pas perpétrées en son nom ! Que de violences, de crimes n'on pas été commis au nom de l'amour de Dieu ou de l'amour de l'homme, et peut-être plus encore au nom de l'amour du bien et de l'idée, car lorsque celui-ci devient fanatique et abstrait, tout ce qu'il

²⁰⁴ Ibid., p. 202.

²⁰⁵ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 367.

²⁰⁶ Ibid., p. 368.

²⁰⁷ Le sens de l'histoire, p. 107.

pourrait avoir de positif périclité irrémédiablement. L'amour pour Dieu doit être infini, mais quand il dégénère en celui de l'idée abstraite, il devient désastreux par ses conséquences. Lorsque l'amour de l'homme, qui doit être illimité, se transforme en amour abstrait de l'humanité, il devient une idolâtrie, dont les résultats sont des plus négatifs »²⁰⁸.

Dans la dernière citation on pourrait encore une fois saisir l'idée de Berdiaeff selon laquelle, la personne n'est soumise à aucune norme ou idée abstraites. On ne saurait la sacrifier pour une réalité prétendument plus importante et plus grande qu'elle. Berdiaeff exprime cette conviction de manière originale en opposant de façon irréductible le *prochain*, à savoir la personne, au *lointain*, à savoir cet idéal pour lequel elle serait immolée, voire l'humanité à venir, comprise comme une fin excusant tout. Pour lui, le prochain est toujours plus précieux que le lointain. D'après Berdiaeff, l'amour de la société préférée à la personne humaine est le vampire qui engloutira tout prochain, toute personnalité humaine, car elle exige des sacrifices illimités. Il n'y a pas de cruauté qui ne soit justifiée en son nom. Quand Berdiaeff parle des *idées abstraites*, des *prochains* et des *lointains*, il ne s'oppose pas uniquement aux révolutions, aux projets de la société parfaite qui domineront sur la personne mais également à des émotions dit *humanitaires* : « L'amour dit humanitaire, complexe par sa nature, comporte en lui un amour formel et illusoire, qui correspond à une idée et non à un être ; et dans la mesure où il ne connaît que l'amour du *lointain*, il ne peut être qu'un mensonge et une supercherie. Car jamais l'amour du *prochain* ne doit être sacrifié à l'amour du *lointain*, la personne à l'humanité abstraite et impersonnelle, à son organisation future »²⁰⁹. D'ailleurs, Berdiaeff signale que l'humanitarisme en tant qu'il exige des sentiments *humains* envers le prochain, envers tout homme, est d'origine chrétienne, l'antiquité ne connaissait pas ce genre d'humanitarisme. Mais les sentiments humanitaires envers les hommes se distinguent des sentiments chrétiens parce qu'ils tendent à devenir de plus en plus abstraits, parce qu'ils s'éloignent de plus en plus du *prochain* pour s'appliquer au *lointain*, pour se rapporter moins à l'homme concret qu'à l'homme en général. La spiritualité chrétienne ne s'oppose pas à l'humanitarisme, mais elle doit être plus absolument humaine que lui ; il lui convient de mieux reconnaître la valeur absolue de chaque personne, elle doit prêter plus d'attention au destin tragique de chacun des hommes. Selon Berdiaeff, le christianisme tend aussi vers un but éloigné, vers le *lointain*, le Royaume de Dieu, mais il ne nie pas l'amour du prochain, de la personnalité humaine. Il l'exige, au contraire, comme condition de sa réalisation. Le christianisme accorde à l'homme une valeur plus grande qu'au bien. D'ailleurs Berdiaeff estime que le christianisme, en plaçant l'homme au-dessus de l'idée du bien, accomplit par cela même la plus grande révolution de l'histoire, révolution que la chrétienté n'est pas toujours en mesure d'accueillir. L'idée du bien, comme toute idée,

²⁰⁸ De la destination de l'homme, p. 249-250.

²⁰⁹ Ibid., p. 249.

doit s'incliner et céder lorsque l'homme apparaît, car ce n'est pas elle, mais lui qui est la création et l'enfant de Dieu. C'est lui qui hérite de l'éternité, alors qu'il ne subsiste aucun vestige de la loi. D'après Berdiaeff, c'est ainsi que l'Evangile passe de la morale de notre monde, à la morale de l'au-delà opposée à la loi de ce monde, à celle du paradis, du Royaume de Dieu. C'est ainsi que l'homme est racheté et soustrait au pouvoir de la loi. « L'éthique évangélique est fondée sur l'être et non sur la norme. L'Evangile nous montre combien les êtres peuvent être hideux et hypocrites par amour du bien, comme ils peuvent accabler l'homme tout en le négligeant. *Le sabbat pour l'homme et non l'homme pour le sabbat*. Voilà l'essence de la prodigieuse révolution morale effectuée par le christianisme et dans laquelle, pour la première fois, l'homme se ressaisit. Le christianisme ignore les lois morales abstraites et obligatoires, c'est pourquoi tout problème moral, loin d'être une observation mécanique de la norme promulguée une fois pour toutes, devient pour lui un problème individuel et inrenouvelable... Telle est l'éthique de l'amour. L'amour ne peut tendre que vers un être vivant. Etre guidé dans ses actes moraux par l'amour du bien formel, c'est pratiquer une éthique opposée à l'esprit chrétien, c'est être un pharisien »²¹⁰.

Au cours des citations précédentes on pourrait voir que Berdiaeff accuse l'humanisme d'un amour abstrait et formel, c'est-à-dire d'une nature pharisienne. De plus, ce n'est pas son seul péché parce qu'il *s'était mis à poser l'homme sans Dieu et contre Dieu*. Malgré cela Berdiaeff ne veut pas totalement abandonner l'humanisme, il s'est voulu le défenseur d'un *humanisme chrétien*, d'origine spirituelle, c'est-à-dire fortement ancré dans sa foi en Dieu. Cette volonté de Berdiaeff s'exprime ainsi : « Ce qui importe également à l'heure actuelle, ce sont la révision et la réévaluation de l'humanitarisme. Pour ce qui est de mon idée de la transformation de l'humanisme en anti-humanisme, je la considère comme très exacte, et elle constitue un des fondements de ma philosophie. Je l'ai développée plus tard dans un livre intitulé : *Le destin de l'homme dans le monde actuel*. Mais l'humanisme lui-même, l'humanisme comme tel m'apparaît comme un phénomène complexe, et je suis aujourd'hui prêt à défendre ce qu'on peut appeler l'humanisme chrétien, l'humanisme métaphysique et spirituel, pour le distinguer de l'humanisme à base positiviste et matérialiste »²¹¹.

Le fait que Berdiaeff sent une certaine sympathie envers l'humanisme et cherche à le restaurer en son stade original n'est pas gratuit. Notre philosophe estime qu'à l'époque de la Renaissance l'humanisme signifiait le réveil de la libre création de l'homme, la manifestation de ses immenses forces créatrices, paralysées à l'époque médiévale ; selon lui, il indiquait un retour à la culture antique, l'étude de la langue et de la littérature gréco-romaines. Tout en étant conscient que les humanistes florentins sont tombés dans le pédantisme en réhabilitant le passé et donc sont devenus peu créateurs au sens propre du mot, Berdiaeff ne veut pas oublier les mérites de la

²¹⁰ De la destination de l'homme, p. 142-143.

²¹¹ Le sens de l'histoire, p. 8.

Renaissance, surtout sa proximité avec le christianisme et l'antiquité : « L'humanitarisme, à ses débuts, était encore près du christianisme, il s'abreuvait à deux sources : l'antiquité et le christianisme. Et il n'était créateur et resplendissant en ses résultats que dans la mesure de sa proximité avec le christianisme. Lorsqu'il se fut arraché du fond spirituel et fut passé à la surface, il commença à dégénérer. Ce n'est pas du premier coup qu'il s'était mis à poser l'homme sans Dieu et contre Dieu... L'auto-affirmation de l'homme, sa divinisation ne sont plus alors qu'un humanisme qui dégénère, aboutissant finalement au contraire de ce qu'il vise, à savoir un *inhumanisme* »²¹².

La volonté de Berdiaeff de retrouver *l'humanisme chrétien* deviendrait beaucoup plus compréhensible en signalant qu'il ne voit pas uniquement des aspects négatifs dans cet humanisme athée. Il a toujours estimé qu'il y avait quelque chose de *purificateur* et d'*eschatologique* dans ce passage obligé par l'apostasie. Selon lui, l'athéisme, en effet, force les chrétiens à se défaire d'une foi en un Dieu hostile à l'homme. L'humanisme athée est un échec, mais, dans un certain sens, un *échec positif*. Il a fallu en effet, passer par cette expérience tragique pour pouvoir réconcilier dans notre foi Dieu et l'homme. L'humanisme est ainsi, tel que le comprend Berdiaeff, hautement *paradoxal*²¹³.

Pour bien saisir l'essence de la personne, Berdiaeff emploie la méthode *apophasique* ; il essaie de distinguer en les opposant, mais sans les séparer, la personne et l'individu. Il y a là une permanence de sa réflexion, mais une permanence exprimée de manière de plus en plus précise. Selon lui, 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, un être biologique et sociologique et une personne, c'est-à-dire un être spirituel, *une créature supranaturelle d'origine divine et de destination divine*²¹⁴. « L'individu est une partie de l'espèce, il en est sorti, 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. Nous disons d'un homme qu'il a une personnalité, d'un autre qu'il en est dépourvu, bien que l'un et l'autre soient des individus. Même un individu marquant, du point de vue naturaliste, biologique et psychologique, peut être dépourvu de personnalité »²¹⁵.

Berdiaeff voit dans la personne une catégorie spirituelle et religieuse, mais il la rattache à la société, Si la personne n'est pas du monde, elle est dans le monde, et cela ne va pas sans une tension. Berdiaeff signale le conflit qui oppose la personne à l'univers social, précisant que la société transforme la personne en individu. Le fait du conflit de la personne et de la société ou de l'histoire est un thème préféré de ses livres.

²¹² Un nouveau Moyen Age, p. 27-28.

²¹³ Esprit et liberté, p. 207-212.

²¹⁴ Le sens de la création, p. 105.

²¹⁵ De la destination de l'homme, p. 79-80.

Il qualifie ce conflit de *perpétuel*, *grave* et *tragique*. Bien entendu, chez Berdiaeff, ce conflit s'exprime avant tout à travers de la *liberté* de la personne. « Tout notre problème consiste dans l'impossibilité pour une forme quelconque de la société ou de l'état, n'ayant pas de mesure commune avec la liberté de l'esprit, de se saisir de la vie intérieure de la personne et de la nature spirituelle. Toute société comme tout état est brutale à l'égard de la personne et de son destin unique. Car non seulement l'état, mais aussi la société, est selon le mot de Nietzsche, un *monstre froid*. Tocqueville, qui n'était pas hostile à la démocratie, était effrayé par la dépersonnalisation progressive des démocraties américaines et trouvait insoluble l'antinomie de la liberté et de l'égalité. Cette antinomie prouve la dissemblance du destin de la personne et de la société, elle témoigne de leur appartenance à des plans différents »²¹⁶. En lisant les livres de Berdiaeff, on remarque très vite qu'il aime à souligner le caractère tragique de notre existence. Dans ce contexte il évoque souvent l'antinomie dont parle la citation précédente. Il en parle d'une manière très variée, mais son idée principale est la suivante : la personne désire s'exprimer librement ; mais dans la sphère sociale, sa liberté transgresse celle des autres. Et lorsque l'égalité étant sociale par excellence, se met à protéger la personne contre la liberté des autres, il lui arrive aisément d'annihiler cette liberté. En même temps, il souligne que ce n'est qu'un des aspects de l'antinomie de la personne et de l'égalité, transposée sur le plan social. Dans sa profondeur, le problème de la personne et de sa liberté est lié à la limite absolue de l'emprise sociale sur la personne et ne dépend pas de la forme d'organisation de la société elle-même. Berdiaeff estime que l'organisation de la société et de l'Etat est avant tout une organisation de la vie des masses, de l'homme moyen. Donc, d'après lui, il y a un conflit perpétuel entre la personne et la masse. Aucune organisation ne saurait conférer à la personne sa liberté, son indépendance et son originalité. Il est tout à fait prévisible que Berdiaeff exprime cette *antinomie de la personne et de la société* dans le contexte eschatologique : « La personne est appelée à la vie et à la création sociales. L'activité sociale créatrice est un des chemins conduisant au royaume de Dieu, car le royaume de Dieu est la communion et le communautarisme non seulement des hommes entre eux, mais aussi de l'homme avec le monde créé, leur communion et communauté en Dieu. Mais il y aura toujours une lutte pour la personne. L'antinomie de la personne et de la société ne peut être définitivement surmontée dans les cadres de notre monde naturel historique. Ce conflit tragique ne saurait trouver une solution autre que partielle et relative, le triomphe complet correspondant à l'avènement du royaume de Dieu. Nous ne pouvons plus croire aux utopies terrestres »²¹⁷. Bien que Berdiaeff ne puisse plus croire aux utopies terrestres, il envisage, quand même, une *voie axiologique à prendre*, et la dénomme *socialisme personnaliste*. En composant ainsi ce terme avec deux mots, il espère que le socialisme va devenir personnaliste. « Mais il nous est possible de

²¹⁶ De l'esprit bourgeois, p. 110.

²¹⁷ Ibid., p. 117-118.

reconnaître axiologiquement la voie à prendre. Je la dénommerais socialisme personnaliste à base du christianisme, terme se composant de *personne* et de *société*... Seul le christianisme, connaissant un principe suprême, triomphe en principe de l'antagonisme entre la société et la personne... Le socialisme chrétien personnaliste affirme la valeur de la personne, son prix inestimable en tant qu'être spirituel, et la valeur du communautarisme des personnes humaines, qui est la vraie communion. Et c'est pour cela qu'il associe la solution du problème social à la lutte pour le droit de toute personne, compris dans la réalisation de ses possibilités vitales, - par conséquent des possibilités économiques, - et non pas à la primauté de la société sur la personne »²¹⁸.

Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que le *collectivisme* est corrélatif de l'individualisme. D'après lui, ce collectivisme qui est, par excellence et du point de vue social, la ruine de la personne, son étouffement. Il signifie toujours un primat de la société sur la personne, et par conséquent, Berdiaeff se dit *anticollectiviste convaincu et acharné*, mais il précise immédiatement que cela ne veut absolument pas dire antisocialiste. « Je suis, du point de vue religieux et philosophique, un anticollectiviste convaincu et acharné, mais je ne suis nullement antisocialiste. Seulement mon socialisme est personnaliste, non autoritaire et n'admet pas la primauté de la société sur la personne, il part de la valeur spirituelle de chacun, parce que tout homme est un libre esprit, une personne, une image de Dieu »²¹⁹. Ici, on constate encore une fois que Berdiaeff envisage un *socialisme personnaliste* qui *n'admet pas la primauté de la société sur la personne*, il le présente comme *mon socialisme*. Nous sommes tout à fait partisan de Berdiaeff quand il cherche ce type du socialisme. Mais le fait qu'il place l'adjectif possessif *mon* devant le mot *socialisme* pour désigner ce phénomène politique, nous indique bien que malheureusement ce dernier n'existe pas en réalité ; il n'existe que dans son imagination. D'ailleurs, Berdiaeff critique le socialisme historique avec *acharnement*, il y voit presque toujours un collectivisme révolutionnaire. Dans *l'Inégalité* il écrit: « Toute réalité est une personne et possède une âme vivante, comme l'homme et la nation, l'humanité et le cosmos, l'Eglise et Dieu. Dans la hiérarchie que ces personnes composent, aucune n'en fait périr une autre ; elles se complètent et s'enrichissent mutuellement... votre collectif impersonnel, privé d'âme et arraché à tout fondement ontologique, apporte la mort à l'être personnel. Aussi son triomphe aurait-il été celui de l'esprit du non-être. Il n'y a rien d'humain dans le collectivisme révolutionnaire, pas plus que de surhumain ; tout y est inhumain et athée, simple destruction de l'homme et de Dieu »²²⁰.

D'ailleurs, dans *l'Esclavage*, Berdiaeff estime que la racine principale des erreurs des doctrines socialistes consiste dans la conception selon laquelle on se représente la société comme une réalité organique occupant un degré hiérarchique plus élevé que la

²¹⁸ Ibid., p. 118.

²¹⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 304-305.

²²⁰ De l'inégalité, p. 44-45.

personne individuelle. Cette conception de l'organicité de la société idéalise les lois de la vie sociale dont elle fait la base spirituelle de la société. Selon Berdiaeff, l'idée du primat de la société sur l'individu et sur la personne est d'origine réactionnaire. Donc, tous les sociologues qui admettent le primat de la société sur la personne et prétendent que c'est la société qui forme la personne sont, au fond, réactionnaires. Tous les courants sociologiques réactionnaires ont pour prémisse la conception organiciste des formations historiques du passé, et voient un bien et une valeur spirituelle dans la nécessité résultant du caractère massif de l'histoire. Donc, Berdiaeff continue à affirmer que ce n'est pas la personne qui leur sert de critère de jugement et d'appréciation, mais l'organisme social, placé au-dessus de la personne. Cette conception part du point de vue que l'homme ne peut pas, pour discerner le bien, avoir d'autre critère que celui qui découle de l'expérience des générations passées et qui s'impose comme une tradition organique. Mais pour Berdiaeff, c'est le personnalisme qui affirme que c'est dans la personne, dans les profondeurs de sa conscience que se trouve le critère de jugement, et que dans ces profondeurs la différence entre le bien et le mal se révèle d'une façon plus patente et plus certaine que dans la tradition collective, soi-disant organique. La conscience qui distingue et juge, qui se révèle dans les profondeurs de la personne, n'est pas celle d'une personne isolée et ramassée sur elle-même, mais celle d'une personne capable de s'élever jusqu'à l'universel et d'entrer en communion avec d'autres personnes, non seulement vivantes, mais aussi depuis longtemps disparues. « La vie sociale est faite d'une succession de générations reliées entre elles, d'une communion de vivants et de morts, mais ce lien qui rattache les générations les unes aux autres n'est pas un fait qui s'imposerait à la personne comme une contrainte, comme une nécessité pour ainsi dire hiérarchique, mais constitue une révélation de l'universalisme social à l'intérieur de la personne... Prétendre que la formation sociale est une totalité organique, c'est pour ainsi dire sacraliser des choses purement relatives. C'est en vertu d'une illusion née de l'objectivation qu'on attribue à la société un caractère organique. Ce n'est pas la société qui est un organisme, mais l'homme »²²¹. Nous sommes absolument d'accord avec Berdiaeff quand il affirme que la société ne peut pas être considérée comme supérieure à la personne du point de vue ontologique ou axiologique. En même temps, il serait tout à fait irréaliste de ne pas accepter que, du point de vue historique, politique et culturel, la société comme phénomène social a une valeur supérieure à la personne ou à l'individu. Dans les livres de Berdiaeff, il y a beaucoup de passages qui nous font penser que notre philosophe ne veut pas admettre même cela malgré son passé marxiste. Nous avons aussi une autre observation à faire : on remarquera évidemment la contradiction qui existe entre deux de ses affirmations, qui se trouvent dans les deux dernières citations tirées de *l'Inégalité* et de *l'Esclavage*. L'ambiance polémique où se déroulent, très souvent, les raisonnements de Berdiaeff, engendre parfois des expressions exagérées, un manque de cohérence, de discipline de sa pensée et même

²²¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 127.

une absence de bon sens. Il est absolument juste que la tendance qui admet toujours et partout le primat de la société sur la personne dégénère inévitablement en une force réactionnaire et despotique ; mais en même temps, on ne peut pas affirmer qu'*aucune société n'est organique*. Aucune formation sociale ne peut pas être considérée comme une simple coexistence collective de personnes. La nature organique et spirituelle de la personne dote la société du même caractère. Même Berdiaeff, dans sa polémique contre les révolutionnaires largement développée dans *L'inégalité*, utilise comme un argument principal le fait que la société est un organisme vivant et *possède une âme vivante*, pour montrer le caractère utopique des efforts révolutionnaires pour changer la marche de l'histoire d'une manière artificielle, brutale et spontanée. Dans son autobiographie, il rappelle une phrase remarquable d'un certain général Dragomirov adressée aux révolutionnaires : « Votre faute est de ne pas voir que le phénomène social est un phénomène organique et non logique et un enfant ne peut pas naître avant le neuvième mois »²²². Et ce qui est le plus surprenant : comment peut-on affirmer *la tendance eschatologique de l'histoire* et fonder la philosophie de l'histoire, dont Berdiaeff parle abondamment, si *ce n'est pas la société qui est un organisme, mais l'homme* ?

D'ailleurs, Berdiaeff signale que cette tendance malfaisante du socialisme réactionnaire qui affirme le primat de la société sur la personne est la source de toutes les sortes de l'utopie. L'utopie entre toujours *en conflit avec la valeur suprême de la personne*. Elle essaie d'imposer une vie parfaite par une contrainte sociale, sans une transfiguration de l'homme ; cela, bien entendu, *pose le problème eschatologique*. « L'utopie veut une vie parfaite, le bien imposé par la contrainte, la rationalisation de la tragédie humaine, et cela sans une transfiguration réelle de l'homme et du monde, sans un ciel nouveau et une nouvelle terre. L'utopie pose le problème eschatologique, le problème de la fin »²²³.

Après avoir parlé du collectivisme, il faut mentionner le *communautarisme* que Berdiaeff évoque souvent pour s'opposer au premier. Pour Berdiaeff, le communautarisme est une des manifestations fondamentales de l'essence de la personne. Donc, il est tout à fait clair que d'après notre philosophe, entre le communautarisme et le collectivisme, il y a une différence absolue. Le communautarisme est la relation de communion fraternelle dans la Vérité, des personnes humaines, et elle implique leur liberté. Tandis que le collectivisme est l'organisation coercitive des relations humaines. Et c'est la reconnaissance de la collectivité en tant que réalité particulière qui s'élève au-dessus de la personne pour l'opprimer de son autorité. Le communautarisme, c'est la réalisation de la liberté de la vie des personnes dans sa plénitude. Berdiaeff, lui-même se prononce ainsi sur le sujet : « En quoi consiste la distinction de principe entre le communautarisme et le collectivisme ? Le collectivisme signifie que les rapports mutuels entre les hommes

²²² Essai d'autobiographie spirituelle, p. 152.

²²³ Ibid., p. 230.

s'établissent à travers leurs rapports avec la réalité ou la pseudo-réalité collective, avec la société objectivée qui domine l'homme. Le communautarisme, au contraire, signifie l'existence de rapports directs d'homme à homme à travers Dieu, en tant que principe intérieur de vie »²²⁴. Nous voudrions présenter encore une citation concernant le communautarisme, où Berdiaeff parle de ce dernier dans le contexte de la vie ecclésiale : « La conscience morale peut être en même temps personnelle et communautaire. Le communautarisme caractérise la qualité de la conscience morale personnelle, qui ne peut être replié sur soi et isolement. Et le communautarisme religieux est précisément ce que l'on appelle conciliarité, qui est l'opposé de toute conception autoritaire de l'Eglise... La conciliarité-communautarisme ne peut impliquer aucune autorité ; elle présuppose toujours la liberté. Seul est toujours autoritaire le collectivisme »²²⁵.

En parlant de la *conciliarité* ou du *communautarisme* Berdiaeff, bien sûr, va évoquer un terme russe, quasiment inséparable de l'âme russe, dans la mesure où le peuple russe est, pour lui, le plus communautaire qui soit, comme il le répète souvent. Ce terme est celui de *sobornost*. Partout où il est question de *sobornost*, il est question d'esprit communautaire et démocratique, d'une union d'amour en profondeur et non d'une unité d'autorité extérieure et forcée, d'une prédominance de la liberté spirituelle, d'une fraternité, d'une conciliarité, d'une universalité. Selon Berdiaeff, la *sobornost* dit l'âme, la vérité, l'essence et l'existence de l'Eglise, mais au sens spirituel et non pas institutionnel de cette dernière. Donc, chez Berdiaeff, comme chez les slavophiles, le *sobornost* n'est pas uniquement une manifestation authentique de la vie ecclésiale. Il est également une manifestation mystérieuse et profonde de la spiritualité, d'une *psyché* nationale russe. Pour être plus proche de la conception de Berdiaeff et des slavophiles sur le sujet, on doit reformuler deux phrases précédentes de la manière suivante : seulement l'esprit russe possède le *sobornost* en plénitude et donc, seulement le peuple russe gratifie la vie spirituelle et ecclésiale d'une manière authentique. Tout cela rend bien prévisible l'attitude de Berdiaeff envers l'*Orthodoxie byzantine*. Voici la citation concernée : « A la base du slavophilisme se trouve précisément l'Orthodoxie russe et non l'Orthodoxie byzantine, un type de foi et une *psyché* nationale singuliers. On peut étudier d'après les slavophiles toute l'originalité de ce type de foi, la physionomie nationale russe de cette foi. L'Orthodoxie orientale de la Russie a été reçue de Byzance et beaucoup de choses byzantines sont entrées dans l'Eglise locale russe. Mais l'âme russe est infiniment distincte de l'âme byzantine : dans l'âme il n'y a pas la malignité byzantine, l'obséquiosité byzantine devant les puissants, le culte de l'étatisme, la scolastique, la tristesse byzantine, la cruauté et la morosité byzantines. La semence de l'Eglise du Christ qui nous est parvenue de Byzance a donné dans la nature populaire russe profonde des germes particuliers. D'après le slavophilisme, on peut étudier les

²²⁴ Royaume de l'esprit et Royaume de César, p. 113-114.

²²⁵ Ibid., p. 116.

idéaux du christianisme dans l'âme russe. Ici, on trouve un esprit démocratique, original, organique, la soif de la catholicité (*sobornost*), la prédominance de l'unité d'amour sur l'unité d'autorité, l'antipathie à l'égard de l'étatisme, du formalisme, des garanties extérieures, la prédominance de la liberté intérieure sur la mise en forme extérieure, un populisme patriarcal etc. »²²⁶ Cette réalité du *sobornost*, exclusivement réservée aux russes, a été définie principalement par Khomiakov. Dans le passage de *Royaume de l'Esprit et Royaume de César*, concernant ce sujet, Berdiaeff se montre négligent envers l'autorité, notamment envers *l'autorité du concile d'évêques ou même des conciles œcuméniques* ; cette position ne vient pas de Khomiakov, et en général, elle n'est pas habituelle pour la plupart des auteurs qui évoquent souvent ce terme²²⁷. Voici le passage déjà mentionné du *Royaume* : « Ici nous en venons à l'idée orthodoxe russe de la *sobornost* ou *conciliarité*, que l'on comprend généralement mal. L'idée de conciliarité a été définie principalement par Khomiakov, pour lequel elle était indissolublement liée à la liberté et à l'amour. La conciliarité ecclésiastique n'est pas une affaire d'autorité fût-ce l'autorité du concile d'évêque ou même des conciles œcuméniques, mais bien le fait pour le peuple des fidèles de se trouver en état de communion et d'amour réciproques, en même temps que communion avec le Saint Esprit. Il n'existe pas de signes extérieurs de la conciliarité ; de tels signes ne peuvent exister qu'en ce qui concerne l'organisation au sein de la société et de l'Etat. Il s'agit de la vie mystérieuse de l'Esprit »²²⁸. Nous sommes tout à fait d'accord avec Berdiaeff quand il affirme qu'on comprend généralement mal le *sobornost*. Il nous paraît aussi que Berdiaeff lui-même ne représente pas une exception de ce point de vue. La *conciliarité ecclésiastique* a besoin de son organe pour s'exprimer. Et le *sobornost*, qui est un résultat de la *vie mystérieuse de l'Esprit*, se manifeste traditionnellement et historiquement plutôt à travers des gens de l'Eglise réunis dans les *conciles d'évêques*, et les *conciles œcuméniques* qu'à travers des livres des philosophes trop créatifs. Les *conciles des évêques* n'empêchent pas le peuple des fidèles de se trouver en état de communion et d'amour réciproques, en même temps qu'en communion avec le Saint Esprit. Il est absolument injuste d'affirmer, comme le fait Berdiaeff dans la citation déjà présentée²²⁹, que le communautarisme religieux est précisément ce que l'on appelle conciliarité, qui est l'opposé de toute conception autoritaire de l'Eglise. L'Eglise a besoin de l'autorité pour défendre et préserver sa propre foi et sa propre identité reçues de la Révélation et exprimées dans les conciles en suivant l'esprit conciliaire.

²²⁶ Khomiakov, p. 16.

²²⁷ Par exemple pour S. Boulgakov, le *sobornost* est plutôt une synthèse de l'autorité et de la liberté. Il écrivait à ce sujet : « On pourrait encore traduire *sobornost* par symphonisité, unanimité. L'orthodoxie, disait Khomiakov, s'oppose à la fois à l'autoritarisme et à l'individualisme ; elle est un unanimisme, une synthèse de l'autorité et de la liberté dans l'amour qui rassemble les croyants ». L'Orthodoxie, p. 84. Librairie Félix Alcan, Paris 1932.

²²⁸ Royaume de l'esprit et Royaume de César, p. 114-115.

²²⁹ Royaume de l'esprit et Royaume de César, p. 116.

La *sobornost* est une notion théologique très importante, en plus, il est étroitement liée avec la réalité spirituelle de la personne ; c'est pourquoi nous voudrions retenir notre attention encore un peu sur cette question. Il faut dire que les variations innombrables sur le thème de la *sobornost* diffèrent considérablement dans les livres de Berdiaeff. Parfois ses raisonnements aboutissent à des conclusions tellement inattendues : « L'Eglise, en tant que réalité ontologique supérieure à l'homme, est une objectivation de la *sobornost* intérieure, un rejet de celle-ci au-dehors. Il n'y a pas de centre existentiel de l'Eglise autre que le Christ lui-même. L'expression *conscience ecclésiastique* n'est qu'une expression métaphorique, comme les expressions : *conscience nationale* ou *conscience de classe*. L'objectivation de l'Eglise a été une source d'esclavage ; elle a provoqué le cléricalisme, destructeur de la vie spirituelle »²³⁰. Donc, selon Berdiaeff, *l'expression conscience ecclésiastique n'est qu'une expression métaphorique parce qu'il n'y a pas de centre existentiel de l'Eglise autre que le Christ lui-même*. Il est très difficile de deviner d'où vient cette incohérence ; est-ce d'un manque de logique ou d'une intuition ? Si *l'expression conscience ecclésiastique n'est qu'une expression métaphorique*, en quoi consiste l'essence de la *sobornost*, ou de quoi est-il une expression ? On ne peut pas fonder une notion théologique uniquement sur les louanges en faveur des qualités psychiques et ethnographiques du peuple russe. D'ailleurs, il reste encore une idole de Berdiaeff, c'est la liberté : « La liberté de ma conscience est un dogme absolu, je n'admets ni discussion, ni compromission à ce sujet, je n'admets que la lutte exaspérée, la *fusillade* ! C'est le mérite de la pensée de Khomiakov d'avoir conçu la *sobornost* (communautarisme), qui fut sa découverte créatrice, comme indissolublement liée avec la liberté. Mais cette idée, il ne l'a pas creusée jusqu'au fond. Le communautarisme ne saurait en aucun moment se transformer en autorité extérieure. A la liberté, appartient la primauté absolue »²³¹.

Berdiaeff se dit un philosophe personnaliste. Cela signifie qu'il parle de la personne dans toutes les occasions, il en parle dans chacun de ses livres. De plus, la notion de la personne est indéfinissable. Si c'est vrai en général, c'est particulièrement vrai dans le contexte de Berdiaeff. Pour lui, la personne est un noumène, une réalité spirituelle à réaliser. D'après lui, l'essence de la personne se manifeste plutôt dans sa capacité de se dépasser. Aussi avons-nous décidé de suivre plutôt les mots-clés qu'il emploie en parlant de la personne. Nous espérons que cela nous aidera aussi rendre plus systématique sa pensée sur le sujet.

Il est tout à fait prévisible que, pour Berdiaeff, la personne est avant tout l'*image* de Dieu. D'après notre philosophe, cette image se manifeste surtout dans la liberté, dans la créativité et dans le dynamisme. Donc nous serons obligé de parler de ces choses encore une fois. Selon Berdiaeff, dire de la personne qu'elle est l'image de Dieu en

²³⁰ Essai de métaphysique eschatologique, p. 153-154.

²³¹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 73.

l'homme, c'est dire que l'homme est une grandeur toujours à la fois humaine et divine. C'est reconnaître, comme spécificité de la personne, une liberté qui, précisément, nous apporte notre ressemblance avec Dieu. L'homme est créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire créateur et libre. « La personne n'est une personne humaine que pour autant qu'elle est en même temps humano-divine. L'élément divin de la personne humaine, ce sont sa liberté et son indépendance à l'égard du monde objectif »²³².

Il est évident que cette idée centrale d'une image de Dieu en l'homme, image dynamique et correspondant à un dessein divin, fait de Berdiaeff un adversaire résolu de toute conception de l'homme en tant que nature humaine statique. Il attaque cette pensée avec vigueur, il l'appelle une idée monstrueuse et désespérante, par rapport à la vérité centrale de sa pensée dominée par notre vocation créatrice. Berdiaeff ne cesse pas de répéter à travers toute son œuvre que si l'homme est créateur, il l'est dans le cadre d'un esprit compris comme un devenir créateur, d'une personne libre comprise comme une création continue et saisie sous l'angle d'une énergie spirituelle et d'un authentique dynamisme. Berdiaeff fait très souvent des variations sur ce thème : « La nature de la personne est dynamique. La personne est avant tout une énergie spirituelle, elle est le centre de l'énergie créatrice. Elle est le réservoir de l'énergie spirituelle »²³³. D'ailleurs Berdiaeff estime que seule une conception personnaliste du monde, selon laquelle chaque être est personnel et indépendant dans sa substance, permet que soit pensée la création. Une telle doctrine personnaliste reconnaît l'originalité de la personne qui ne relève de rien de ce qui est extérieur ou général, ni d'un milieu quelconque. Dieu est une Personne concrète, et c'est pourquoi il est Créateur. L'homme est une personne concrète et c'est pourquoi il est créateur : « L'acte créateur est inhérent à la personne en tant que puissance indépendante et libre. Ne peut être nommé création que ce qui est né de sa propre substance ayant le pouvoir d'accroître le pouvoir du monde. Ce qui a été engendré à l'intérieur et qui ne consiste qu'à diffuser la substance n'est pas création. La création n'est pas un lien nouveau avec une part délimitée du monde, elle est un acte original de la substance du monde. Si ce monde n'est pas une hiérarchie de substances personnalisées jouissant d'un pouvoir original et libre, la création y est impensable »²³⁴.

Dans la mesure où la personne n'est pas qu'une donnée en quelque sorte métaphysique, mais un projet créateur, elle s'inscrit forcément dans une dimension eschatologique et révèle alors le sens de notre existence. Ce sens eschatologique de notre existence, bien évidemment, ne peut être qu'un *passage* actif de notre monde à l'autre. Dans ce contexte Berdiaeff signale existence des *illusions* qui nous empêchent d'être vraiment actifs et créateurs. D'après Berdiaeff, dans sa manière d'envisager les rapports qui existent entre ce monde, dont l'homme se sent être esclave, et l'autre monde, qui doit être celui de sa libération, la conscience humaine tombe dans toutes sortes d'illusions. L'homme étant le point d'intersection de deux mondes, une des

²³² Ibid., p. 47.

²³³ Esprit et liberté, p. 37.

²³⁴ Le sens de la création, p. 177.

illusions consiste en ce qu'il conçoit la différence entre ces deux mondes comme une différence substantielle. Mais, selon notre philosophe, il s'agit en réalité d'une différence entre deux modes d'existence. L'homme passe de l'esclavage à la liberté, de l'état fragmentaire à l'intégralité, de l'impersonnel à la personne, de la passivité à l'activité créatrice, autrement dit à la spiritualité : « Ce monde-ci est un monde d'objectivation, de déterminisme, d'hostilité, d'aliénation, de lois. L'autre monde est un monde de spiritualité, d'amour, de liberté, de fraternité. Notre illusion consiste en ce que les rapports entre les deux modes sont conçus comme une transcendance objectivée absolue, ce qui fait qu'on attend passivement le passage de l'un dans l'autre, sans le moindre effort actif. En réalité, le monde de la spiritualité, l'autre monde, le royaume de Dieu n'est pas seulement un objet d'attente, mais il s'édifie par l'activité créatrice de l'homme, il est une transfiguration créatrice de ce monde-ci qui souffre de la maladie de l'objectivation. Et nous arrivons ainsi au problème eschatologique, au problème de la fin de l'histoire et de l'affranchissement de l'homme de la servitude de l'histoire »²³⁵.

Pour bien saisir la dimension transcendantale de chaque personne, Berdiaeff évoque la notion de *supra-personnel*. Il parle également d'une existence avant tout *relationnelle* entre les personnes divine et humaine. D'après Berdiaeff, la personne humaine implique l'existence de Dieu ou, plus précisément, la personne humaine et celle de Dieu se supposent réciproquement. On ne pourrait pas parler de la personne humaine si Dieu n'était pas. Berdiaeff ainsi veut dire qu'un Dieu personnel ou un être humain personnel sont avant tout relationnels. Pour lui, la personne correspond ainsi à l'existence de ce que Berdiaeff appelle souvent le *supra-personnel* : « La personne ne peut pas s'élever, se réaliser, parvenir à la plénitude de la vie, en l'absence de valeurs supra-personnelles, en l'absence d'un Dieu et d'un niveau de vie d'une hauteur divine. La conception humaine, d'après laquelle la personne humaine serait le terme dernier et le plus élevé, Dieu n'existant pas et l'homme étant Dieu lui-même, est une conception plate, absurde, qui, au lieu d'élever l'homme, le rabaisse. La personne est un paradoxe pour la pensée rationnelle, car elle comprend d'une façon paradoxale le personnel et le supra-personnel, le fini et l'infini, l'immuable et le variable, la liberté et la destinée. La personne n'est pas partie par rapport au monde : elle est corrélative au monde et à Dieu. La personne ne connaît que les rapports de rencontre et de communion »²³⁶.

Donc, pour Berdiaeff, dire personnel, c'est dire *relationnel*. Par cela, le contraire du personnalisme, c'est l'individualisme. Ce dernier est l'isolement, l'égoïsme, la *tyrannie emprisonnante du moi*, la négation de la personne, son enfermement et sa soumission à la société. Selon Berdiaeff, l'individualisme, qui fait coexister des hommes sans les lier en profondeur, mais de manière innombrable où le quantitatif l'emporte sur le qualitatif, a une forte parenté avec l'esprit grégaire et même le collectivisme. Pour lui, il est absolument incontestable que les personnes ne se

²³⁵ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 284-285.

²³⁶ Ibid., p. 41-42.

contentent pas de communiquer entre elles, elles communient entre elles. La vérité de la *communion* est leur vérité. « C'est une des illusions humaines que celle qui consiste à concevoir l'individualisme sous l'aspect de la résistance de l'individu et de sa liberté au monde environnant et à ses violences. En réalité, l'individualisme est déjà lui-même une objectivation et résulte de l'extériorisation de l'existence humaine. L'individu s'isole et s'affirme en face de l'univers qu'il perçoit uniquement comme une source de violences dirigées contre lui. A certains égards, l'individualisme constitue le corrélatif du collectivisme... Le personnalisme a une tendance communautaire, il veut faire régner la fraternité entre les hommes, alors que le régime social fondé sur l'individualisme établit entre les hommes des rapports de loups qui s'entre-dévorent »²³⁷.

En parlant de la personne, Berdiaeff utilise souvent le mot *intégral*, qui selon lui, représente une totalité humaine et refuse l'exclusivisme rationaliste, qui prive l'homme d'une part fondamentale de son existence, particulièrement religieuse. Parfois, cette notion de l'intégralité est reprise par Berdiaeff dans un sens un peu différent et avec un autre vocabulaire. Berdiaeff parle du caractère global de la personne en disant qu'elle est *totalitaire*. Selon lui, il ne s'agit pas ici seulement de voir une équivalence entre la personne et l'être humain intégral, la personne réunissant en elle l'esprit, l'âme et le corps, mais aussi, de considérer que la personne représente *un tout*, et elle ne peut être vue comme une partie de quelque chose, de la nature et de la société : « L'homme ne peut pas être simplement une partie de quelque chose, il est un tout. De par le principe spirituel qu'il porte en lui, l'homme n'est pas soumis à la nature. Il en est indépendant bien que les forces naturelles peuvent le tuer. Si l'homme était uniquement un être naturel limité, sa mort n'aurait rien de tragique : seule est tragique la mort d'un être immortel, aspirant à l'infini »²³⁸.

Pour désigner la réalité de la personne Berdiaeff utilise également le terme de *microcosme*. La personne est ainsi *un univers entier*, et Berdiaeff parle du sujet *dans lequel palpite l'univers*²³⁹. La personne concentre en elle la totalité du monde et de l'histoire dont elle est un reflet. « Le mystère de la personne et de son unicité ne saurait être sondée à fond. La personne humaine est plus mystérieuse que le monde. C'est un microcosme, il contient tout. Mais sa personnalité n'est actualisée et réalisée qu'en ce qu'elle comporte d'individuel, de particulier. L'homme est aussi un ensemble de multiples plans. Je toujours éprouvé en moi ces échelons divers. La première réaction au monde d'un être naissant est d'une portée immense »²⁴⁰. On perçoit ici une idée souvent présentée par Berdiaeff et selon laquelle la personne et l'univers sont des grandeurs commensurables. Une fois de plus, Berdiaeff procède à un renversement paradoxal, trop

²³⁷ Ibid., p. 150-151.

²³⁸ Royaume de l'esprit et royaume de César, p.39-40.

²³⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p.130.

²⁴⁰ Ibid., p. 15.

habituel pour lui, et écrit : « Loin que la personne soit une partie de l'Univers, c'est l'Univers qui est une partie de ma personne. Tel est le paradoxe du personnalisme »²⁴¹.

Dans le même contexte de la commensurabilité entre la personne humaine et l'Univers, Berdiaeff affirme qu'il y a une solidarité entre *deux perspectives eschatologiques*, celles de la personne et du monde entier : « Il y a deux perspectives eschatologiques : l'une, personnal-individuelle, l'autre, historico-universelle. La conciliation de ces deux perspectives est, par suite du paradoxe du temps, extraordinairement difficile »²⁴². Berdiaeff pense que dans la théologie chrétienne traditionnelle, ces perspectives n'ont jamais été suffisamment éclairées. D'un côté on affirme la solution individuelle du destin personnel de l'homme après la mort. D'un autre côté, on attend la solution du destin de l'humanité et du monde entier à la fin des temps, à la fin de l'histoire. Entre ces deux perspectives, il se constitue un temps vide. Pour lui, le destin éternel de chaque personne ne peut être isolé, il est solidaire de celui de l'histoire, de celui du monde et de l'humanité : « Le destin du monde et de toute l'humanité est aussi le mien et, inversement, le destin du monde et de toute l'humanité ne peut trouver de solution sans moi. Un échec que moi-même ou n'importe quel être éprouve sera aussi l'échec du monde et de toute l'humanité. Ce fait que mon destin personnel ne m'importe pas moins, m'importe même davantage que le sort de tout le système solaire, n'est pas l'expression de l'habituel égoïsme humain, mais l'affirmation de la microcosmisme de l'homme »²⁴³.

Berdiaeff utilise très souvent le mot *unité* pour désigner un aspect invariable et permanent de la personne. Selon lui, la personne est l'invariable dans ce qui change sans cesse, l'unité dans la multiplicité. La personne ne représente pas un état figé, elle s'explicite, se développe, s'enrichit, mais son développement est celui d'une seule et même personne qui reste, malgré tout, permanente, qui ne cesse jamais d'être elle-même. Le changement lui-même ne se fait que dans le but de conservation de l'invariable, du permanent. Et cette unité parfaite, cette intégralité dans une création continue constitue le problème, l'idéal de l'homme. D'où vient le fait que la personne est une catégorie axiologique, une catégorie de valeur. « La personne est aussi la conservation de l'intégralité et de l'unité, la permanence, sous le changement, la création, à travers une activité incessamment renouvelée, d'une forme constante, unique irremplaçable. Dans le total renouvellement de sa composition matérielle, l'individualité du corps demeure identique... La personne c'est la réalisation, à l'intérieur de l'individu naturel, de son *idée*, du dessein de Dieu à son égard. Elle suppose donc une action créatrice et la conquête de soi »²⁴⁴.

Berdiaeff souligne invariablement la *dignité* de la personne. Cette dignité relève de l'ordre qualitatif, et par cela se différencie de la notion d'égalité. Berdiaeff pense que

²⁴¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 22.

²⁴² Essai de métaphysique eschatologique, p.263.

²⁴³ Ibid., p. 264.

²⁴⁴ Cinq méditations sur l'existence, p. 167-169.

la justice sociale ne peut être fondée que sur la dignité de chaque personne. Pour lui, l'égalité est une réalité illusoire. Berdiaeff estime que la dignité humaine se fonde sur la liberté de la personne qui la rend indépendante de ce monde objectivé. Berdiaeff souligne également que cette liberté ne doit pas être comprise comme le libre arbitre qui dans le monde objectivé n'est souvent que le choix entre deux alternatives également asservissantes. « L'existence de la personne a pour condition la liberté. Le mystère de la liberté est celui de la personne. Et cette liberté n'est pas le libre arbitre, au sens scolaire du mot, elle n'est pas la liberté de choix qui suppose la rationalisation. C'est la personne qui fait la dignité de l'homme. Seule la personne possède la dignité humaine, laquelle consiste dans l'affranchissement de l'esclavage, de la conception servile de la vie religieuse et des rapports entre l'homme et Dieu. Dieu est en effet un garant de la liberté de la personne et préserve l'homme de l'asservissement au pouvoir de la nature et de la société, au royaume de César et au monde de l'objectivité »²⁴⁵.

Berdiaeff dit d'une manière catégorique que la personne doit être affirmée au-dessus de toute réalité et rien ne saurait, quelle qu'en soit la raison, lui être préféré et lui être supérieur. Cette valeur est, le plus souvent, définie par Berdiaeff comme étant *absolue*. Selon Berdiaeff, le christianisme, qui n'affirmerait plus cette valeur absolue de la personne, ne serait plus le christianisme. Bien entendu, ce caractère absolu ne souffre aucune exception, n'est pas dépendant d'un quelconque mérite et que, par conséquent, il concerne tout homme, bon ou méchant sans distinction. Pour bien marquer cette vérité d'une personne plus précieuse que l'histoire et toutes ses splendeurs, Berdiaeff dit qu'elle est plus importante *que tous les royaumes du monde*²⁴⁶. Nous lisons également : « La personne occupe le centre de la conscience éthique, et si elle représente une valeur suprême, ce n'est pas en tant que porteur de la loi morale universellement valable, comme chez Kant, mais précisément en tant qu'idée et image divines, en tant que porteur du principe divin de la vie »²⁴⁷.

Selon Berdiaeff, la personne est *unique*. Elle est donc incomparable. On ne peut pas l'inscrire dans le monde anonyme et nivelant de l'égalité. Elle ne peut pas être remplacée ou répétée. Elle n'est pas seulement unique pour cela, mais aussi parce que ce qu'elle fait est unique et incomparable, non véritablement reproductible. Selon Berdiaeff, une personne n'est une personne que pour autant que les actes qu'elle accomplit sont des actes spontanés, originaux, des actes dont chacun constitue pour ainsi dire une création nouvelle. C'est cette activité créatrice qui confère à la personne sa valeur unique. La personne doit être une exception qui échappe à toute loi. Tout son côté héréditaire et spécifique ou générique n'est que la source d'où elle prend les matériaux pour son activité créatrice, les matériaux qui attendent que notre activité créatrice les transforme en éléments personnels formant un ensemble unique. « La croissance de la personne, sa réalisation n'équivalent nullement à la formation d'un

²⁴⁵ Ibid., p. 27.

²⁴⁶ Esprit et liberté, p. 219.

²⁴⁷ De la destination de l'homme, p. 178-179.

Tout à partir de parties : ce sont des actes créateurs de la personne, considérée comme un Tout qui ne laisse ni déduire ni composer. La personne participe tout entière à tous les actes créateurs de l'homme. Elle est une manifestation unique, n'ayant pas sa pareille... La personne est indestructible. La personne se crée et réalise sa destinée en puisant ses forces dans un être qui la dépasse. La personne est le potentiellement universel, tout en étant un être qui diffère de tous les autres, qui ne se répète pas, qui est irremplaçable et dont la forme est unique »²⁴⁸.

D'après Berdiaeff, la personne est *infinie, immortelle* d'une part parce qu'elle n'est pas finie et d'autre part parce que son fondement et sa destination en Dieu la rendent indestructible et *éternelle*. Cette éternité n'a rien à voir avec l'idée de l'immortalité de l'âme, sorte de donnée acquise et naturelle, même sous forme de don initial de Dieu. L'éternité de la personne provient d'une vocation surnaturelle et toujours nouvelle, qui n'est d'ailleurs possible que Dieu rencontre l'homme et s'unit à lui, et non parce que nous posséderions cette éternité sous forme d'une propriété de notre être. Dans un sens, l'éternité de la personne lui vient davantage de sa destination que de son origine. « L'immortalité naturelle de l'homme n'existe pas : il n'y a que résurrection et vie éternelle de la personne par l'intermédiaire du Christ, par l'union de l'homme avec Dieu. En dehors de cette résurrection et de cette union, il n'y a que dissolution de l'homme dans la nature impersonnelle. C'est pourquoi la vie de la personne est une vie de crainte et d'angoisse, mais aussi une vie d'espérance »²⁴⁹.

Nous avons ici une heureuse occasion de remarquer qu'un des très importants aspects de la conception de la personne que Berdiaeff enseigne est authentiquement chrétienne. Il confesse l'immortalité de la personne totale. Qui est la vérité exclusive de la révélation chrétienne. C'est-à-dire, il ne croit pas seulement à l'immortalité de l'esprit mais il proclame également la vérité selon laquelle le *corps fait partie de l'image éternelle de la personne* : « L'immortalité ne peut être que totale, elle ne peut être que l'immortalité de la personne totale chez laquelle l'esprit prend possession du côté psychique et corporel de l'homme. Le corps fait partie de l'image éternelle de la personne, et dire que l'âme se sépare du corps à la suite de sa décomposition et de la perte de sa forme, c'est, à proprement parler, nier l'immortalité de la personne, de l'homme total. Le christianisme est opposé à la conception spiritualiste de l'immortalité de l'âme, il croit à la résurrection de l'homme total, c'est-à-dire du corps aussi bien que de l'âme »²⁵⁰.

Dans ce sous-chapitre *Personne et eschatologie*, nous avons présenté jusqu'ici plutôt les efforts de Berdiaeff visant à différencier l'*individu* de la *personne* et à libérer cette dernière notion des aspects proprement sociaux. Ces réflexions de Berdiaeff servent à affirmer son idée principale, selon laquelle la personne n'appartient pas à ce monde phénoménal. Mais pour saisir l'essence, le noyau de la personne, c'est-à-dire

²⁴⁸ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 23.

²⁴⁹ Ibid., p. 58.

²⁵⁰ Ibid., p. 58.

saisir sa dimension eschatologique, il faut parler de la personne à travers du terme: *esprit*²⁵¹. S'il est une expression remarquablement fréquente dans l'œuvre de Berdiaeff, où on la rencontre plusieurs dizaines de fois, c'est bien celle selon laquelle *l'homme est esprit*. Bien évidemment, dans cette expression le mot *homme* est utilisé dans le contexte de la personne. La parenté de ces deux réalités est telle qu'elle confine à la synonymie, les attributs de l'esprit et ceux de la personne étant d'ailleurs identiques. Pour Berdiaeff, affirmer que l'esprit est liberté, c'est l'opposer aux réalités de ce monde, pour souligner, contre leur passivité, et leur nécessité, contre leur caractère figé et statique, son activité, son dynamisme, son énergie fondamentalement créatrice. L'esprit est créateur parce que c'est lui qui permet à l'homme d'avoir la force de transformer, de transfigurer notre monde, non en le violentant et le contraignant, mais dans une action de totale liberté. Ainsi l'esprit est un *mouvement embrasé*, un *essor créateur*, et, comme tel, un principe de transfiguration plus qu'une force, une puissance ou un pouvoir, car il n'y a là ni contrainte ni violence. D'après lui, *acquérir la liberté authentique signifie pénétrer dans le monde spirituel*²⁵². Il écrit ainsi sur le sujet : « Il y a chez l'homme un principe spirituel, indépendant du monde et de son déterminisme. La libération de l'homme n'est pas une exigence de la nature, de la raison ou de la société, mais de l'esprit. Pourtant l'homme n'est pas seulement esprit, il est d'une composition complexe, puisqu'il est en même temps animal, un produit du monde matériel ; mais il est esprit. Or, l'esprit est liberté, et liberté est victoire de l'esprit »²⁵³. Ou encore : « Il suffira que l'homme prenne conscience de lui-même, de sa dignité et de son libre esprit, pour que se trouve renforcée et stimulée son activité créatrice du temps final, qu'il faut entendre non au sens de quelque chose de négatif et de passif, mais à celui d'activité créatrice ou création active. J'ai déjà dit que tout acte de création humain est un acte eschatologique »²⁵⁴.

Selon Berdiaeff, l'esprit n'est pas la raison. Il n'est pas l'âme non plus. Quand Berdiaeff parle de l'esprit, il met en jeu une pneumatologie, quand il désigne l'âme, c'est toujours en référence à une psychologie. Si l'univers spirituel et l'univers psychique sont ainsi nettement distincts chez Berdiaeff, ils ne sont pas véritablement séparés dans la mesure où *l'esprit s'unit intérieurement à l'âme et la transfigure*²⁵⁵. Si l'âme peut s'opposer au corps malgré des liens ou solidarités d'ordre psychosomatique, Berdiaeff insiste, en revanche, sur l'erreur absolue représentée par une même opposition du corps et de l'esprit. Selon lui, non seulement la spiritualité ne s'oppose pas au corps, mais elle peut le transfigurer. « Il importe aussi de savoir que la spiritualité ne s'oppose pas au corps et à l'âme, mais qu'elle s'en empare et les transfigure. C'est que l'esprit est

²⁵¹ La notion *Esprit* est aussi fondamentale dans la philosophie de Berdiaeff que celles de la liberté et de la créativité. Ce mot figure dans les titres de deux ses livres très importants : *Esprit et liberté*, *Esprit et réalité*.

²⁵² *Esprit et liberté*, p. 123.

²⁵³ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 276.

²⁵⁴ *Dialectique existentielle du Divin et de l'humain*, p. 242.

²⁵⁵ *Esprit et liberté*, p. 31.

avant toute une force de libération et de transfiguration »²⁵⁶. Dans la citation qui suit Berdiaeff insiste encore sur le fait que le dualisme de la vie spirituelle ne peut être vu comme celui de la liberté et de la nécessité. Étant l'union de la liberté et de la grâce, l'esprit transfigure également l'âme et le corps humain. Selon notre philosophe, l'esprit ne peut être opposé à la matière parce que leurs essences sont qualitativement différentes : « On ne saurait, certes, refuser une vérité relative au dualisme, sans lequel l'indépendance de la vie spirituelle serait incompréhensible. Mais ce dualisme n'est pas celui de l'esprit et de la matière, ou de l'esprit et du corps. Il est avant tout le dualisme de la liberté et de la nécessité. L'esprit est liberté, et non nature. L'esprit n'est pas partie constitutive de la nature humaine : il est la plus haute valeur qualitative. La qualité spirituelle et la valeur spirituelle, au lieu d'être déterminées par une nature quelconque, résultent de l'union de la liberté et de la grâce »²⁵⁷. Si la personne participe à la transfiguration du monde, sa force, ses capacités ne peuvent venir que du monde spirituel. Mais la personne ne peut communier avec ce dernier qu'à travers l'esprit. Bien évidemment, notre philosophe est conscient de cela et il l'exprime de la manière suivante : « L'esprit est révolutionnaire dans ses rapports avec le monde de la nature et de l'histoire ; venant d'un autre monde, il fait irruption dans ce monde-ci, dont il bouleverse l'ordre fondé sur la contrainte. Délivrance de l'esclavage, tel est la tâche fondamentale de la vie de ce monde »²⁵⁸.

Si la personne est métaphysiquement indéfinissable, elle l'est parce que son essence ne peut être exprimée qu'à travers des réalités pneumatologiques. Pour affirmer cette vérité, Berdiaeff signale que non seulement la spiritualité, c'est-à-dire l'esprit ne s'oppose pas au corps et à l'âme, mais qu'il est un principe de synthèse de l'intégralité, *qui maintient l'unité de la personne* : « Le moi profond de l'homme est inséparable de la spiritualité. L'esprit est un principe de synthèse, qui maintient l'unité de la personne... Au cours de la lutte pour la personne, pour le *moi* authentique et profond, s'effectue un processus de désintégration, danger qui guette toujours l'homme, et un processus de synthèse, de d'intégration. C'est la spiritualité des profondeurs qui est la force à laquelle la personne doit sa formation et son maintien »²⁵⁹.

Selon Berdiaeff, le corps doit être considéré davantage dans sa forme que dans sa matière, et il déclare : *d'une manière paradoxale, on pourrait dire que le corps est esprit*. Par cette phrase, en italique, Berdiaeff veut exprimer l'opinion d'Aristote, qui depuis de Thomas d'Aquin est acceptée par l'anthropologie catholique. Voici la citation à ce propos : « C'est une erreur que d'identifier le corps et la matière. Le corps humain, c'est au premier chef sa forme, non sa matière. La forme du corps ne se détermine pas par son composé matériel. D'une manière paradoxale, on pourrait dire que le corps est esprit. J'aime la forme du corps, mais je n'aime pas sa matière qui est lourdeur et

²⁵⁶ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 161.

²⁵⁷ Ibid., p. 161.

²⁵⁸ Ibid., p. 161.

²⁵⁹ Ibid., p. 167.

nécessité. La forme corporelle se rattache à la personne, elle est héritière de l'éternité. Mais la matière *chair et sang* ne l'est point »²⁶⁰.

Après avoir affirmé les opinions exprimées dans la citation précédente, il est tout à fait naturel que Berdiaeff essaie d'éviter toute sorte de malentendu, c'est-à-dire le danger du spiritualisme. Pour cela il affirme que l'éternité n'est pas un privilège exclusif de l'âme : « Mais la conception spirituelle ne signifie pas que seule doive être considérée la partie spirituelle de l'homme. La résurrection de la chair doit également être comprise au sens spirituel. L'homme est immortel, parce qu'il contient un principe divin. Mais ce n'est pas seulement le divin dans l'homme qui est immortel, c'est tout l'organisme de l'homme envahi par l'esprit... De ce que la réalisation de la plénitude de la vie humaine se poursuit dans le monde spirituel, il ne résulte nullement que le corps humain, la forme du corps ne puissent pas bénéficier de l'éternité et que celle-ci soit le privilège exclusif de l'âme »²⁶¹.

La vérité fondamentale de son personnelisme *spirituel*, Berdiaeff l'exprime en affirmant que l'esprit est *un lieu frontière, le lien entre deux mondes* où se relient le divin et l'humain : « L'esprit est la sphère où l'humain et le divin se trouvent unis. Dans les profondeurs de sa spiritualité l'homme se trouve en contact avec le divin, et c'est de la source du divin qu'il reçoit son appel »²⁶². Chez Berdiaeff, cette pensée trouve parfois une formulation assez risquée, selon laquelle Dieu est immanent à l'esprit. « La séparation et l'opposition du divin et de l'humain seront surmontées dans l'Esprit, sans que soient supprimées les différences qui existent entre eux. Ce sera l'achèvement de la dialectique mystique du divin et de l'humain. Ce sera également la fin de l'objectivation, de la projection de la révélation à l'extérieur, de la conception naïvement réaliste de la révélation. On pourrait croire que la religion de l'Esprit, car c'est d'elle qu'il s'agit, est une nouvelle forme d'immanentisme »²⁶³.

Pour exprimer cet *immanentisme en esprit*, Berdiaeff emploie, par analogie avec Fromm, la dialectique qui procède entre de ces termes : *avoir* et *être* : « Il serait faux de dire que l'homme *est* esprit. Mais on peut dire qu'il *a* l'esprit. Ce n'est qu'en Dieu que disparaît totalement la différence entre *être* et *avoir*. L'homme *n'est* pas encore ce qu'il *a*. Il a une raison, mais n'est pas raison ; il a l'amour, mais n'est pas amour ; il a une qualité, mais n'est pas une qualité en soi ; il a une idée, mais il n'est pas l'idée elle-même. La réalisation ultime de la personne humaine consiste à être ce qu'elle a, à se définir moins par ce qu'elle a que par ce qu'elle est... Que signifie *avoir* un esprit et *être* esprit ? Etre définitivement esprit, c'est atteindre à la *théosis*, à la pénétration dans la vie divine »²⁶⁴.

²⁶⁰ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 217.

²⁶¹ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 203.

²⁶² Ibid., p. 163.

²⁶³ Ibid., p. 223-224.

²⁶⁴ Esprit et réalité, p. 213-214.

Nous pensons qu'il nous reste à signaler un aspect très important de la philosophie de l'esprit ; c'est la notion de la *symbolisation*. Berdiaeff affirme que notre monde naturel n'est que un symbole de l'esprit, en écrivant ce dernier mot avec minuscule. « Notre monde naturel empirique ne possède en lui-même ni signification, ni orientation ; il acquiert ces qualités en tant qu'il est un symbole du monde de l'esprit. Il ne possède pas en lui-même de source de vie donnant un sens à l'existence, il la reçoit symboliquement du monde spirituel. Le Logos existant dans ce dernier ne fait que se refléter, c'est-à-dire se symboliser dans le monde naturel. Tout ce qui possède une signification dans notre vie n'est que l'indice, le symbole d'un autre monde, dans lequel le sens lui-même est enraciné. Tout ce qui est important dans notre vie est *significatif*, symbolique »²⁶⁵. Il n'est pas difficile de discerner le motif principal de l'acceptation par Berdiaeff de cette théorie de la *symbolisation*, qui ressemble trop à la philosophie panthéiste de Hegel. Par cette *phénoménologie symbolique* de l'esprit Berdiaeff veut dire encore une fois que la transformation de notre monde dans le monde spirituel, eschatologique est ontologiquement inévitable. Les symboles donnés dans le monde phénoménal n'obtiennent leur *signification*, c'est-à-dire, leur réalisation spirituelle que dans le monde de l'esprit à venir. Dans le contexte de Berdiaeff cette vérité concerne avant tout la personne humaine. En effet, nous lisons : « L'homme, en tant qu'être naturel, est dépourvu de sens et de profondeur, et sa vie naturelle est privée d'un enchaînement significatif. Mais l'homme en tant qu'image de l'être divin, c'est-à-dire en tant que symbole de la divinité, a une signification précise et un sens absolu. La conscience orientée vers le monde divin découvre partout un enchaînement intérieur et une signification ; les indices d'un autre monde lui sont donnés »²⁶⁶.

Auparavant nous avons vu une opinion profondément religieuse et très importante pour sa philosophie personnaliste, selon laquelle la personne ne peut se manifester et se développer que dans la *communion* avec Dieu et avec autre personne. Mais cette communion n'existe d'une manière authentique que dans le monde spirituel. Ici-bas la communion dégénère dans la *communication* qui suppose toujours la désunion et la dissociation : « Ce qui est si douloureux dans l'accession à la communion, c'est que les personnes représentent toutes des mondes différents et mystérieux, qui ne se touchent et ne s'entrouvrent les uns aux autres que partiellement. Mais quand elles entrent dans le monde spirituel, elles baignent dans une atmosphère fraternelle qui est le royaume de Dieu... la communion est une de ces fins de la vie humaine dont le sens est religieux »²⁶⁷.

Ici nous voudrions présenter une citation où Berdiaeff lui-même résume le motif constitutif de sa philosophie personnaliste : « La revendication conséquente du personnalisme, poussée jusqu'au bout, est celle de la fin du monde et de l'histoire ; non celle d'une attente passive de cette fin, dans la crainte et l'angoisse, mais celle de sa

²⁶⁵ Esprit et Liberté, p. 73.

²⁶⁶ Ibid., p. 75.

²⁶⁷ Cinq méditations sur l'existence, p. 199.

préparation active, créatrice... L'asservissement de l'homme au temps, à la nécessité, aux illusions de la conscience disparaîtra. Tout se trouvera intégré dans la réalité authentique de la subjectivité et de la spiritualité, dans la vie divine ou, plus précisément, dans la vie à la fois divine et humaine »²⁶⁸.

Pour conclure ce sous-chapitre, nous voudrions remarquer de notre part que l'intention de Berdiaeff de représenter son personnalisme comme *la philosophie de l'esprit* nous apparaît tout à fait logique et cohérente avec le reste de sa pensée. De plus, nous estimons qu'uniquement *la philosophie de l'esprit* peut donner la possibilité d'exprimer d'une manière adéquate le mystère de la personne. Si la personne n'est pas réductible au monde naturel, phénoménal, à la réalité sociale, si l'essence de la personne se manifeste dans le dépassement de soi-même, seule la philosophie de l'esprit peut donner l'image la plus adéquate de la personne, parce que c'est seulement l'esprit qui est *un lieu frontière, le lien entre deux mondes où se relie le divin et l'humain*. Ainsi la personne et le personnalisme obtiennent un caractère profondément religieux. Cela ne peut pas être autrement parce que le sens ultime de chaque personne consiste à devenir le véhicule de l'Esprit Saint et de ses dons. Si on admet que chaque philosophie personnaliste doit porter un caractère religieux, on admet implicitement qu'une philosophie personnaliste dépend forcément de la religion que son adepte confesse. Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que le vrai personnalisme ne peut être fondé que sur le christianisme. En même temps, nous voudrions dire que cette affirmation de Berdiaeff reste valide dans un sens beaucoup plus large que notre philosophe visait quand il a exprimé cette opinion. Berdiaeff voulait dire que seulement le christianisme a proclamé la valeur absolue de la personne. En effet, le monde antique ne connaissait et ne parlait que du bon *citoyen*. Chez Aristote c'était le bon citoyen de la *polis*, de la petite république, chez les stoïciens celui du monde, de l'Univers. Mais comme nous l'avons dit déjà, Berdiaeff a raison dans un sens beaucoup plus large. Le christianisme n'apporte pas uniquement la valeur absolue de chaque personne mais donne également le seul fondement propice pour la perspective adéquate de la destinée eschatologique de la personne : la plupart des religions et les traditions philosophiques aperçoivent la déchéance de la nature humaine. Mais seulement le christianisme connaît la Chute. Les autres voient la source de cette déchéance dans la matière, dans le côté somatique de la personne. Cela explique l'animosité de Platon, du néoplatonisme, du gnosticisme, du manichéisme, du bouddhisme, etc. envers le corps humain, ils ne cherchent qu'à libérer l'âme humaine de ce dernier. Seule le christianisme admet la transfiguration totale de la personne et donc maintient la vision adéquate de cette réalité. Aucune religion, aucune conception de nature panthéiste ne peut posséder la vision adéquate de la personne. Pour eux, l'individualité, la personnalité ne sont que des illusions, à la fin tout sera anéanti dans la réalité divine. Si on ne croit pas en Dieu Créateur et Transcendant, le *dépassement de soi-même* perd son sens authentique. Il

²⁶⁸ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 298-299.

dégénère dans la pratique de yoga, de l'occultisme et de la théosophie qui essaient de réveiller des facultés *supranaturelles*, *paranormales* de la personne. En finissant cette conclusion, nous voudrions remarquer encore que la foi unique en Dieu Créateur et Transcendant ne suffit pas pour fonder la vision adéquate de la personne et de sa destinée : l'islam à la différence du christianisme ne croit pas au péché originel et admet donc d'emblée que l'homme est bon. Ainsi, il recherche à la fois les biens de ce monde et ceux de l'autre. Son paradis n'est que le royaume des passions humaines ; ainsi il refuse de dissocier ce monde et l'autre. Par conséquent, l'islam ne peut pas connaître la transfiguration du monde y compris de la personne.

1.5. Liberté et eschatologie

Il est évident que chez Berdiaeff, aucun concept *eschatologique*, c'est-à-dire celui orienté vers le monde *nouménal*, ne peut être exprimé qu'à travers la *liberté*. Pour lui, *la création est inséparable de la liberté. On ne crée que librement, de la nécessité naît seulement une évolution*²⁶⁹ ; *L'existence de la personne a pour condition la liberté. Le mystère de la liberté est celui de la personne*²⁷⁰ ; *L'esprit est liberté, il ne connaît pas la contrainte des choses objectives*²⁷¹. Donc, tout ce que nous avons écrit sur la tendance eschatologique concerne directement ou indirectement la *liberté*. Et ce qui est le plus important, c'est que pour Berdiaeff, le Royaume de Dieu est un Royaume de liberté. Pour lui, être libre signifie être libéré des conséquences de *l'objectivation, de ce monde phénoménal*, et par conséquent avoir accès au monde *nouménal*. Nous allons parler dans le troisième chapitre de la *provenance* ontologique de la liberté, qui est *incrée, irrationnelle*, etc. Maintenant il nous reste à parler du bipolarisme habituel des notions principales de Berdiaeff, notamment celui de la *liberté*. Berdiaeff signale qu'il existe deux sortes de liberté : *liberté rationalisée* et *liberté spirituelle* c'est-à-dire, *eschatologique*.

Berdiaeff pose le problème de la liberté non sur le plan moral et psychologique, mais sur le plan *ontologique*, car selon lui, dans sa profondeur, ce problème touche au principe fondamental de la vie et de l'être. « La liberté c'est le destin tragique de l'homme et du monde, le destin de Dieu lui-même : elle réside au centre même de l'être comme un mystère originel »²⁷². Comme Bergson, mais avec une orientation totalement différente, Berdiaeff reconnaît qu'il est impossible de résoudre le problème de la liberté par une philosophie rationnelle qui ne peut aboutir qu'au dilemme *déterminisme* ou *libre arbitre*, tout à fait insuffisant pour pénétrer le mystère de l'être. « Le problème religieux de la liberté de l'esprit ne peut être résolu par une philosophie rationnelle. Les meilleurs penseurs ont eu conscience de son mystère insondable. Bergson nous dit que toutes les définitions de la liberté la rationalisent, mènent à sa disparition. Il est impossible d'élaborer un concept logique et positif de la liberté, capable d'en pénétrer entièrement le mystère. La liberté est la vie, elle n'est accessible que dans l'expérience de la vie, car elle échappe dans son mystère intérieur aux catégories de la raison»²⁷³.

Selon Berdiaeff, la doctrine du libre arbitre ne s'attache qu'à l'aspect psychologique de la liberté, ne concerne que la volonté et ne s'applique qu'au problème pratique de la responsabilité morale de l'homme. « Le problème religieux et métaphysique de la liberté, dans lequel est enraciné également le problème éthique, n'a rien à voir avec la doctrine traditionnellement scolaire du libre arbitre, qui repose sur de

²⁶⁹ Le sens de la création, p.190.

²⁷⁰ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 27.

²⁷¹ Esprit et liberté, p. 135.

²⁷² L'esprit de Dostoïevski, p. 99.

²⁷³ Esprit et liberté, p. 138-139.

fausses prémisses, sur une psychologie périmée et ne saurait être retenue. L'ancienne conception de la volonté, qui voyait en elle un des éléments de la vie de l'âme, à l'aide duquel l'homme effectue un choix entre le bien et le mal, devenant responsable de ce dernier, est erronée. Il est tout à fait évident que cette doctrine fut dictée par des considérations utilitaires et pédagogiques. Le libre arbitre, en tant que *liberum arbitrium indifferentiae*, n'existe pas ; il offre plutôt un esclavage qu'une liberté, et l'homme doit se sentir affranchi et soulagé quand il ne lui faut choisir, c'est-à-dire demeurer en état de dédoublement, parce que le choix est déjà fait. Le principe traditionnel du libre arbitre n'est pas un principe créateur. Loin d'élever l'homme, il l'amoindrit, car par son intermédiaire ce dernier ne peut rien créer, il ne fait qu'accepter ou rejeter ce qui lui est tendu de dehors »²⁷⁴. On peut partager l'opinion de Berdiaeff, selon laquelle le mystère de la liberté ne peut pas être expliqué uniquement par la doctrine du *libre arbitre*. On pourrait accepter, mais avec une réserve, son observation psychologique : *l'homme doit se sentir affranchi et soulagé quand il ne lui faut pas choisir*. Nous paraît l'affirmation suivante douteuse : *Le principe traditionnel du libre arbitre n'est pas un principe créateur*²⁷⁵. Mais, en ce qui concerne les phrases : *Le libre arbitre, en tant que liberum arbitrium indifferentiae, n'existe pas ; L'ancienne conception de la volonté, qui voyait en elle un des éléments de la vie de l'âme, à l'aide duquel l'homme effectue un choix entre le bien et le mal, devenant responsable de ce dernier, est erronée. Il est tout à fait évident que cette doctrine fut dictée par des considérations utilitaires et pédagogiques*, elles sont absolument inacceptables. Sur la responsabilité de l'homme d'effectuer *un choix entre le bien et le mal*, était fondée toute la pratique juridique, même du monde préchrétien. On ne peut pas accuser les jésuites²⁷⁶ et en général les catholiques d'inventer cette responsabilité à cause *de considérations utilitaires et pédagogiques*.

Berdiaeff soutient son observation psychologique : *l'homme doit se sentir affranchi et soulagé quand il ne lui faut choisir*, aussi avec des considérations, théologiques en les formulant d'une manière *paradoxe*. « On pourrait même établir le paradoxe suivant, qui joua un rôle considérable dans l'histoire des idées religieuses : le libre arbitre se tenant éternellement devant la farouche nécessité de procéder à une élection qui lui était imposée du dehors et d'en haut, asservissait et opprimait l'homme ; la libération véritable ne procédait que de la grâce, l'homme étant libre quand il n'est pas dans l'obligation de choisir. Sous ce rapport, il y avait une vérité chez Luther, bien qu'il l'exprima incorrectement »²⁷⁷. Apparemment, Berdiaeff veut dire que la liberté suppose, certes, la faculté de choisir ceci ou cela, mais cette faculté, en elle-même,

²⁷⁴ De la destination de l'homme, p. 108.

²⁷⁵ Berdiaeff, dans *Le sens de la création*, affirme lui-même que « Le créateur est toujours dogmatique, il est constamment obligé de faire un choix courageux et de soutenir ce choix. Toute philosophie libre est une affirmation », p. 68.

²⁷⁶ « Il est très intéressant de constater que dans les polémiques sur la conciliation du libre arbitre et de la grâce, qui divisèrent la pensée religieuse occidentale en commençant par saint Augustin et Pélage, ce furent les jésuites, privés du pathos de la liberté d'esprit et qui rejetaient la liberté de conscience, qui devinrent les partisans les plus fervents du libre arbitre », *Esprit et liberté*, p. 136.

²⁷⁷ De la destination de l'homme, p. 108.

dépourvue de toute valeur, ne constitue pas la liberté dont elle n'est que la condition. Berdiaeff estime que seulement la grâce apporte la liberté qui consiste en la libération de l'asservissement de ce monde, et même en libération de l'obligation de choisir parce que c'est exactement l'absence de la grâce qui engendre des alternatives, qui toutes, dépourvues de la grâce ne peuvent être que mauvaises. D'ailleurs, Berdiaeff signale encore un autre paradoxe : « Dans ce heurt se manifestèrent des divergences fort paradoxales. Le protestantisme proclama de tout temps le principe de la liberté de conscience, défendit la liberté religieuse, tout en niant le libre arbitre en faveur de la grâce ; il refusait de reconnaître la liberté de l'homme par rapport à Dieu. Le catholicisme, par contre, nia la liberté de conscience religieuse et soutint la libre arbitre, au même titre que l'action de la grâce »²⁷⁸.

D'après notre philosophe, cette question a passionné la pensée chrétienne occidentale, qui a opposé la liberté à la grâce. Cette opposition apparaît à Berdiaeff comme un faux problème, qui provient d'une conception objectivée de la grâce, celle-ci étant comprise comme une force transcendante qui, de l'extérieur, agit sur l'homme, tandis que d'après Berdiaeff la vraie liberté n'est imaginable qu'avec la grâce, comme nous l'avons remarqué déjà. « Pélage, partisan fanatique du libre arbitre naturel et inaltérable, était un rationaliste incapable de comprendre le mystère de la liberté. L'opposition même entre la liberté et la grâce contenait en elle un vice et une erreur, une rationalisation de la liberté, qui se trouvait ramenée à l'ordre du monde naturel. Cette fausse opposition de la liberté à la grâce introduisit la division entre le protestantisme et le catholicisme »²⁷⁹. Il nous paraît que l'opinion selon laquelle c'est exactement la problématique soulevée par Pélage qui a introduit la division entre le protestantisme et le catholicisme, ne peut pas ne pas être problématique. En même temps Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que la controverse engendrée par Pélage s'explique essentiellement à travers les termes : *liberté* et *grâce*. En principe, cette controverse pourrait engendrer deux catégories de gens avec deux opinions erronées : les uns ne reconnaissent que la liberté humaine qui, par elle-même, est impuissante à s'orienter vers Dieu. Les autres n'admettent que la liberté divine qui, accordant à l'homme la grâce, ne marque cependant pas la victoire de l'homme sur le mal. Berdiaeff exprime cette opinion de sa propre manière ; donc, il continue la citation précédente ainsi : « C'est sur ce terrain que se déroula la controverse sur la foi et les œuvres. Le protestantisme et le catholicisme opposèrent sans le vouloir la liberté à la grâce, les actes à la foi. Le problème religieux de la liberté de l'esprit se trouve ainsi mal posé et insuffisamment éclairé. La question de la liberté n'est nullement la question de la liberté du vouloir selon la définition qu'en donnent une psychologie naturaliste et une pédagogie moralisante »²⁸⁰.

²⁷⁸ Esprit et liberté, p. 136-137.

²⁷⁹ Esprit et liberté, p. 137.

²⁸⁰ Ibid., p. 137.

En la critiquant, Berdiaeff estime encore que la doctrine du libre arbitre met le bien normatif au-dessus de la liberté, et cela conduit nécessairement à la ruine du sens religieux. Selon cette conception, la loi est l'expression des conditions morales et humaines nécessaires pour atteindre la fin suprême. Cette subordination à la loi se réalise par l'homme librement, c'est-à-dire non nécessairement, moyennant un choix qui peut dire oui ou non à la loi, oui ou non à Dieu. Berdiaeff n'est pas d'accord avec cela et il interroge : « Peut-on affirmer que le bien, la valeur et la norme idéale devant être réalisés, sont proposés à la liberté humaine, et que leur non-réalisation correspond au mal ? Certes, c'est là le point de vue le plus en faveur. D'après lui, l'homme serait libre d'accomplir le bien, de réaliser les valeurs s'élevant au-dessus de lui, dans la mesure où elles sont établies par Dieu de toute éternité ou dans la mesure où elles forment un monde idéal normatif ; mais il ne serait pas libre de créer le bien par lui-même, de forger des valeurs »²⁸¹. La suite de cette citation rend visible encore une fois le motif principal pour lequel Berdiaeff s'oppose à la conception du libre arbitre. Il pense que, dans ce contexte, la liberté serait liée plutôt avec la responsabilité qu'avec la liberté de créer : « Le libre arbitre ne se trouve pas être la source de l'acte créateur de l'homme, mais celle de la responsabilité et de la possibilité du châtement »²⁸².

Dans la conception du libre arbitre, Berdiaeff voit également l'influence de la téléologie aristotélicienne selon laquelle le bien normatif, la loi est au-dessus de la liberté comme la fin au-dessus des moyens. Cela lui fait remarquer d'une manière ironique que la liberté ne nous donne, au fond, que la possibilité de rater cette fin. Dans le même sens, il fait une autre remarque : « Il est extrêmement curieux de voir cette liberté rejetée quand il s'agit de la création et maintenue lorsqu'il s'agit de la chute, de la faute et du châtement »²⁸³. Quand Berdiaeff aperçoit que la liberté et la créativité ne sont pas suffisamment respectées, sa réaction est immédiate : « Le point de vue téléologique qui remonte à Aristote doit, d'une manière générale, être abandonné ; la dignité et la liberté morales de l'homme n'étant pas du tout déterminées par la fin à laquelle il soumet son existence, mais bien par la source d'où découlent sa vie morale et son activité dans le monde. Dans un certain sens, on pourrait même suggérer que les *moyens*, dont l'homme se sert, sont beaucoup plus importants que les buts qu'il poursuit, car ils témoignent davantage de son esprit... L'homme est un être qui n'agit pas selon des fins, mais en vertu de la liberté créatrice et de la lumière bienfaisante qui sont enracinées en lui »²⁸⁴. De notre part, nous voudrions remarquer que la dernière partie de la citation qui affirme que l'homme agit toujours en vertu de la liberté créatrice ne nous paraît pas tout à fait convaincante. Mais nous ne pouvons pas ne pas être d'accord avec Berdiaeff quand il nous suggère que les moyens dont l'homme se sert pour arriver à un certain but témoignent beaucoup mieux de son esprit que le but visé.

²⁸¹ De la destination de l'homme, p. 64.

²⁸² Ibid., p. 64.

²⁸³ Ibid., p. 50.

²⁸⁴ Ibid., p. 109.

Très souvent, derrière des belles intentions se cachent des mauvaises passions qui se manifestent plus adéquatement à travers des moyens que dans le haut objectif visé même sincèrement. Apparemment, Berdiaeff veut dire que la morale doit être orientée plutôt sur la personne vivante et concrète que sur des idéaux élevés et téléologiques. Notre philosophe parle exactement dans ce sens dans la citation qui suit, en évoquant comme exemple le christianisme *originel* : « Le christianisme, dans ses jugements vierges et originels, a non seulement douté de ce que l'idée du bien puisse être suprême dans la vie, mais a même opposé vigoureusement sa propre morale à celle qui s'était fondée sur ce principe. Car sa pierre angulaire n'est pas l'idée abstraite et toujours impuissante du bien, qui nécessairement équivaut pour l'homme à une norme et à une loi, mais l'être vivant, la personne, l'attitude individuelle de l'homme à l'égard de Dieu et du prochain »²⁸⁵. Dans ce contexte, Berdiaeff ne manifeste sa sympathie qu'envers le christianisme *originel*. Dans la *Destination*, il affirme que l'Eglise tardive a revêtu la mentalité étatique et a commencé à préférer l'impossibilité ou l'incapacité de pécher, à la liberté²⁸⁶. D'après lui, cette préférence a fait souvent tomber les hommes dans la répression des libertés à cause d'un souci erroné d'amener l'humanité, au bonheur et au salut, identifié à l'accomplissement de la loi. Berdiaeff voit ici l'attitude du *Grand Inquisiteur* qui place la loi au-dessus de Dieu et corrige Dieu pour sauver les hommes. Quand Berdiaeff parle de cette attitude paradoxale : *corriger* Dieu, sans aucun doute il fait allusion au passage suivant de *Frères Karamasov* : « Je me lèverai alors et je montrerai les milliards d'heureux qui n'ont pas connu le péché. Et nous qui serons chargés de leurs fautes, pour leur bonheur, nous nous dresserons devant toi, en disant : Je ne te crains point... Je suis revenu me joindre à ceux qui ont corrigé Ton œuvre »²⁸⁷.

Selon Berdiaeff, la conception du libre arbitre, qui est essentiellement relatif à la loi, est la continuation directe de la doctrine juive qu'a combattue si vigoureusement saint Paul parce qu'elle ignorait la rédemption apportée par le Christ et le changement introduit par cette rédemption dans les rapports entre l'homme et Dieu. L'Apôtre, en effet, n'a pas cessé d'enseigner que la doctrine de la nécessité d'une médiation créée, d'un passage par la chose, par des actes ayant un objet et une mesure humaine, était totalement abolie au profit des rapports personnels et directs que la filiation dans le Christ avait rendus possibles. En même temps Berdiaeff insiste sur le fait que cela ne signifie pas que la loi était abolie. Il n'y avait d'abolie que sa *médiation*, sa situation entre l'homme et Dieu. Ainsi la loi, loin d'être supprimée, est accomplie dans le Christ parce qu'elle a trouvé par lui sa véritable place et son rôle bienfaisant. Elle ne pouvait pas disparaître puisqu'elle était solidaire de la liberté. « Les paroles ardentes de l'apôtre Paul peuvent produire l'impression d'une complète négation de la loi et d'ailleurs elles servirent fréquemment de prétexte à une prédication de l'anomie. Mais les interpréter ainsi reviendrait à rejeter l'antinomie et le paradoxe de l'éthique légaliste. Le

²⁸⁵ Ibid., p. 142.

²⁸⁶ De la destination de l'homme, p. 130-139.

²⁸⁷ Dostoïevski, Frères Karamazov, p. 241.

christianisme nous révèle le royaume de la grâce, situé au-dessus de la loi et par-delà la loi. Toutefois le Christ vint non abolir celle-ci, mais l'accomplir. Et prétendre s'élever au-dessus d'elle, c'est s'exposer facilement à retomber en dessous »²⁸⁸. Donc, selon Berdiaeff, toute la complexité et le paradoxe de l'attitude chrétienne à l'égard de la loi, proviennent de ce que le Christ ne se borne pas à la dénoncer, mais qu'il vient aussi pour l'accomplir. Si l'Evangile surpasse la loi, il n'admet pas toutefois sa négation extérieure et mécanique. Le pécheur a besoin du salut et celui lui vient du Sauveur, de la Rédemption. Mais, il existe une sphère inférieure où la loi reste en vigueur. En d'autres termes, la loi est déplacée de son ancien rôle de médiatrice, pour devenir l'auxiliatrice de l'homme et de sa liberté. Par le Christ, l'homme libre n'a besoin de rien pour entrer en rapport avec Dieu. La loi passe de fin à moyen, la liberté, de moyen à fin.

Il faut remarquer aussi que cette attitude de Berdiaeff étonnamment équilibrée envers la loi est fort appréciable, sachant son animosité farouche envers une *éthique juridique* qu'il associe toujours au *pharisaïsme*. En effet, pour lui, le *pharisaïsme* est en quelque sorte la négation de la rédemption. Il s' imagine qu'elle consiste à accomplir la loi du bien, alors qu'en réalité le salut consiste à surmonter cette distinction entre le bien et le mal, c'est-à-dire à surmonter la loi qui lui est due, à pénétrer dans le Royaume de Dieu. Selon lui, le pharisaïsme est un élément si profond et si persistant de la nature humaine orientée vers la loi qu'il appréhende le christianisme à sa façon et le défigure. Le chrétien qui se considère justifié, supérieur aux pécheurs, du fait qu'il accomplit toutes les règles canoniques, n'est autre chose qu'un pharisien au sein du christianisme. « L'Evangile place les publicains et les pécheurs au-dessus des pharisiens, les impurs au-dessus des purs, ceux qui n'ont pas observé la loi au-dessus de ceux qui l'ont observée, les derniers au-dessus des premiers, ceux qui se perdent au-dessus de ceux de ceux qui se considèrent sauvés, les *méchants* au-dessus des *bons*. C'est d'ailleurs tout le paradoxe de la morale évangélique, paradoxe qu'au cours de toute l'histoire les chrétiens ont peine à accueillir et à réaliser. Convaincus que les accusations évangéliques s'appliquent aux pharisiens d'un lointain passé, ils vitupèrent contre les vices de ces scélérats. Or, en réalité, ces accusations s'adressent tout autant à nous-mêmes, à nous qui vivons aujourd'hui, à ceux qui se justifient, à tous ceux qui se considèrent moralement les premiers et ont la conviction d'être sauvés, quelle que soit l'époque à laquelle ils appartiennent »²⁸⁹.

Berdiaeff pense qu'il est insuffisant de dire que l'homme doit accomplir la volonté divine, il faut encore trouver en quoi réside cette volonté. S'il plaît à Dieu que l'homme soit libre, alors l'affirmation de la liberté de l'homme constitue l'accomplissement de la volonté divine. Si Dieu veut de l'homme par-dessus tout non pas l'accomplissement d'une loi déjà faite, mais une réponse libre, il ne s'agit plus de chercher quelle réponse est la *bonne*, mais quelle réponse est une réponse libre, une réponse créatrice. En même

²⁸⁸ De la destination de l'homme, p. 116.

²⁸⁹ Ibid., p. 125.

temps, Berdiaeff précise qu'il ne s'agit plus ici de la liberté de pécher, de dire non au bien, mais de la liberté de créer le bien. Berdiaeff conçoit la liberté *authentique* de la manière suivante : « La liberté authentique n'est pas celle dont on jouit pour accomplir la loi, mais celle dont on jouit pour créer du nouveau. Et l'homme en tant qu'être libre, est appelé à autre chose qu'à incarner les lois du bien : il est appelé à créer lui-même de nouvelles valeurs. Le monde des valeurs n'est pas un monde idéal immobile, qui s'élèverait au-dessus de l'homme et de la liberté. Il est un monde mobile et susceptible d'être créé »²⁹⁰. Berdiaeff n'aperçoit pas qu'il fait ici la même chose dont il accuse l'Eglise historique, notamment de suivre plutôt l'idéal du bien abstrait ; lui-même ne fait que remplacer *les lois du bien* par une obligation abstraite de créer *de nouvelles valeurs*. Notre philosophe continue la citation précédente ainsi : « Ce point une fois établi, nous sommes obligés d'élaborer une éthique qui comprenne le bien et la vie morale sous l'angle de la création »²⁹¹. Si on est libre comme le souhaite Berdiaeff, on ne serait pas obligé de créer encore des nouveaux idéals abstraits du bien en *élaborant une éthique qui comprenne le bien et la vie morale sous l'angle de la création*. En même temps notre philosophe pense que la personne est dans le christianisme une valeur absolue dans le sens qu'elle *relativise* toute autre valeur non personnelle, et cela parce que seulement la personne possède la liberté. Berdiaeff est sûr que la création entière ne signifie rien pour Dieu sans la liberté humaine, conçue comme une nouveauté *absolue* surgissant de l'*abîme* unique d'une personne. Dieu ne peut rien aimer, et par conséquent, rien créer que comme moyen vis-à-vis d'une liberté, parce que tout ce que cette chose aurait pu avoir comme valeur est déjà en Dieu. C'est par la liberté située en face de Dieu, qu'il *justifie le dessein divin du monde*. « La liberté est ce principe sans lequel l'être n'aurait pas de sens pour Dieu et qui seul justifie le dessein divin du monde. Sans elle, la création n'a pas de valeur pour Dieu... Ce n'est pas l'homme, mais Dieu qui ne peut se passer de la liberté humaine »²⁹².

D'après Berdiaeff, les rapports personnels entre Dieu et l'homme supposent donc qu'il n'y a entre eux aucune subordination au général, aucun asservissement à la loi externe. Le seul rapport qui reste possible et valable, ce sont l'amour et le sacrifice. On comprend par-là le refus du Christ de forcer la foi par des critères absolument convaincants. « Le mystère de la Croix, celui du Golgotha, est le mystère de la liberté. Le Fils de Dieu sous les traits d'un esclave crucifié ne contraint personne à le reconnaître par une force extérieure. Sa force et sa gloire divines se manifestent dans l'acte de foi et de libre amour. Le Crucifié s'adresse à la liberté de l'esprit humain »²⁹³. Ici, encore une fois, Berdiaeff va faire allusion à la *Légende du Grand Inquisiteur*. Dans *L'esprit de Dostoïevski*, nous lisons : « ...Et il continue à faire des reproches au Christ : Tu n'es pas descendu de la Croix... parce que tu ne voulais pas conquérir l'homme par

²⁹⁰ Ibid., p. 65.

²⁹¹ Ibid., p. 65.

²⁹² Esprit et liberté, p. 146.

²⁹³ Ibid., p. 157.

un miracle, tu avais soif d'une foi libre, qui ne naisse pas du miracle. Ce que tu désirais, c'était un amour volontaire, et non pas des transports d'esclaves devant la puissance qui les a terrifiés une fois pour toutes... »²⁹⁴.

Bien évidemment, Berdiaeff relie la problématique de la liberté à la Christologie. Selon lui, le Christ est, en quelque sorte, notre liberté elle-même. En lui, notre liberté s'offre à nous. D'après lui, les chrétiens ont été dès le début profondément conscients de ce mystère, bien que d'une façon imprécise, et c'est à cause de cela que les controverses sur la double nature du Christ et sur l'union de ces natures dans une seule personne ont provoqué de si violents remous pendant les premiers siècles chrétiens : « C'est qu'ils sentaient, sans pouvoir exactement le préciser, que quelque chose d'eux-mêmes quelque chose où le sens de leur vie prenait racine, était engagé dans cette lutte. Ce quelque chose était la liberté. Les controverses religieuses du temps de la Réforme et du Jansénisme n'ont fait qu'explicitier, bien que moyennant une fausse problématique, cette implication existentielle des querelles christologiques »²⁹⁵.

Berdiaeff croit que l'union en une seule personne de la nature humaine et de la nature divine donne au Christ la qualité d'Homme Eternel, pleinement incorporé à la vie divine, et pourtant libre. L'Image de l'homme arrivé au but, à la plénitude de son existence, le Christ porte en lui les deux éléments dont est composée notre existence à tous, et il devient par là la source de notre liberté. Berdiaeff écrit ceci dans *Esprit et liberté* : « Seul le christianisme connaît le mystère du fondement de la liberté humaine, lié à l'unité des deux natures du Christ Dieu-Homme, unité qui n'exclut point leur distinction... La liberté du Fils est celle dans laquelle et par laquelle la libre réponse à Dieu, la libre orientation vers Dieu peut s'effectuer. Elle est la source de liberté de tout le genre humain. C'est dans le Fils qu'est donnée la libre réponse à l'appel de l'amour divin, au besoin que Dieu éprouve de son autre lui-même... Toute la génération d'Adam demeure dans le Fils de Dieu ; elle trouve en lui la source intérieure de sa liberté »²⁹⁶. Donc, selon Berdiaeff, le Christ nous a donné l'*accès* à la liberté, dont il est l'*image*. Il nous donne accès à la liberté en nous montrant, par son existence même, où il la faut mettre et comment il faut la concevoir. Le Christ est l'image de la liberté qui nous renseigne sur son essence et ses conditions de réalisation. Cette image est active. Elle est une grâce qui attire sans forcer, qui appelle par ce portrait concret de la liberté finale, notre liberté chétive et débutante. Il écrit : « La liberté de la créature ne devient pour nous définitivement accessible que dans la manifestation sacrificatoire de la Face Divine, que dans l'apparition du Dieu-Homme »²⁹⁷.

Bien évidemment, pour Berdiaeff, n'est imaginable un chemin authentique vers le Christ qu'à travers la liberté. Il témoigne ainsi de sa propre expérience de sa rencontre avec le Christ : « Je suis venu au Christ par la liberté, par l'expérience intime des

²⁹⁴ L'esprit de Dostoïevski, p. 240-241.

²⁹⁵ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 38-39.

²⁹⁶ Esprit et liberté, p. 154-155.

²⁹⁷ De la destination de l'homme, p.52.

chemins de la liberté ; ma foi chrétienne n'est pas une foi de coutumes patrimoniales reçue en héritage, elle fut obtenue par une torturante expérience de vie intérieure... La liberté m'a mené au Christ et je ne connais pas d'autre chemin menant à Lui... J'admets que la grâce m'a mené à la foi, mais cette grâce, je l'ai vécue en pleine liberté. Ceux qui sont venus au christianisme par la liberté, lui apportent un esprit de liberté »²⁹⁸. Quand, Berdiaeff affirme que la liberté est un principe fondamental de la foi chrétienne vécue comme une expérience de vie intérieure, il refuse catégoriquement tout élément arbitraire dans sa compréhension de ce phénomène hautement spirituel. En effet, il écrit: « L'expérience de la liberté d'esprit est ineffaçable, mais l'arbitraire dans la liberté est un mal qui doit être surmonté »²⁹⁹. En plus, Berdiaeff non seulement s'oppose à l'arbitraire dans la liberté chrétienne mais il s'oppose essentiellement à tout relativisme dans la matière de la foi qui très souvent n'est que le résultat de l'arbitraire et de l'indifférence. Notre dernière remarque est certainement justifiée par l'attitude de notre philosophe envers les dogmes : « La foi précède toujours spirituellement l'autorité... Quand nous accueillons les dogmes chrétiens avec conscience religieuse, nous supposons que cette conscience, c'est-à-dire l'esprit dans sa vie intérieure, précède la révélation extérieure des dogmes »³⁰⁰. De plus, d'après Berdiaeff, les dogmes ne sont pas uniquement des faits de la *révélation extérieure*, mais *des faits mystiques de l'expérience et de la vie spirituelle*, et donc essentiellement liés la liberté. « Les dogmes ne sont pas des doctrines théologiques, mais des faits mystiques de l'expérience et de la vie spirituelles, les indices de rencontres religieuses authentiques avec le monde divin. Les dogmes sont des symboles indiquant la voie spirituelle, des mythes exprimant des événements du monde spirituel, absolus par leur importance »³⁰¹. Quand Berdiaeff écrit que les *dogmes ne sont pas des doctrines théologiques*, il veut par cela plutôt désigner leur *rôle négatif* dans l'histoire de la conscience de l'Eglise, c'est-à-dire leur rôle plutôt pragmatique de montrer les erreurs et les déviations spirituelles des enseignements hérétiques. En effet, du point de vue historique, la formulation des dogmes doit être considérée plutôt comme des actes de la réaction de l'Eglise contre les interprétations erronées de la foi que comme des actes purement doctrinaux ou gnostiques comme le dit Berdiaeff. Du point de vue historique, il devient clair aussi que la présence de l'apparat technique très sophistiqué de la philosophie antique dans les formulations dogmatiques de l'Eglise vient plutôt du fait que c'est justement les hérétiques qui l'avaient utilisé avant l'Eglise, pour attaquer la foi traditionnelle. En bref, Berdiaeff veut dire que les dogmes sont plutôt des manifestations de l'expérience spirituelle, libre et authentique, que des résultats des spéculations doctrinales sur des questions théoriques de la foi parce que ces spéculations ne peuvent pas ne pas porter les empreintes de leurs époques et n'apparaîtront que comme des limitations. Berdiaeff continue la dernière citation

²⁹⁸ Esprit et liberté, p. 15.

²⁹⁹ Ibid., p. 16.

³⁰⁰ Ibid., p. 113.

³⁰¹ Ibid., p. 96.

ainsi : « Les formules dogmatiques, dans l'histoire de la conscience de l'Eglise, ont avant tout un rôle négatif. Elles dénoncent non pas uniquement des doctrines erronées, mais également une fausse orientation de l'expérience spirituelle, une déviation de la voie spirituelle, elles nous montrent ce qu'apporte avec elle la vie et ce qu'apporte la mort. Les dogmes ont avant tout une valeur spirituelle et pragmatique, et non doctrinale et gnostique. Le mal ne réside pas uniquement dans le fait que les hérésies sont des doctrines erronées, mais bien dans le fait qu'elles témoignent d'une déformation de l'expérience spirituelle »³⁰².

Berdiaeff veut lier les dogmes à la liberté spirituelle de la vie intérieure ; de ce point de vue Berdiaeff souligne l'importance du *symbole*. Selon lui, on doit percevoir le christianisme dans une lumière intérieure et comme un mystère de l'esprit, qui ne fait que se réfléchir symboliquement dans le monde naturel et historique. Le christianisme mystique ne renie pas et n'élimine pas le christianisme extérieur, il le perçoit sous un autre jour et lui donne un autre sens. Mais la conception mystique est toujours symbolique et les dogmes, dans lesquels les événements absolus de la vie spirituelle trouvent leur expression symbolique, ne peuvent être modifiés et transformés. Parce que selon lui, seule la conscience symbolique demeure fidèle aux événements et aux rencontres du monde spirituel, elle seule correspond à la profondeur ineffable et insondable de la vie originelle. « Le symbole est important en tant qu'indice des événements qui s'accomplissent dans le monde spirituel, événements qui mènent au Royaume de Dieu, à l'union de l'homme et de Dieu, à la transfiguration et à la déification du monde... Les dogmes sont des symboles du monde spirituel et les événements de ce monde jouent un rôle important dans sa connaissance, car ils dévoilent son unité et son intégralité, par opposition au caractère décousu et accidentel des événements du monde psychique et naturel »³⁰³.

La conception de la liberté, la vision de cette dernière comme une réalité hautement spirituelle viennent chez Berdiaeff de Dostoïevski. C'est Berdiaeff qui en témoigne lui-même. En 1921, à Moscou, Berdiaeff a écrit : « Dostoïevski a joué dans ma vie spirituelle un rôle décisif. Adolescent encore, je reçus de lui comme une greffe... 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 »³⁰⁴. Et vingt-cinq ans plus tard, à Paris Berdiaeff a écrit encore : « J'étais pendant ces années-là sous la profonde influence de la *Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski. Je puis dire que, devenu chrétien, je me suis identifié avec le Christ de la *Légende* et que me suis dressé, au nom du christianisme lui-même, contre tout ce qui faisait partie de l'esprit du Grand Inquisiteur »³⁰⁵. Berdiaeff souligne encore que Dostoïevski n'attire pas à lui par la

³⁰² Ibid., p. 97.

³⁰³ Ibid., p. 98.

³⁰⁴ L'esprit de Dostoïevski, p. 7.

³⁰⁵ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p.15.

particularité, l'exclusivité de ses conceptions sur la question – cela nous apparaît très cohérent avec sa vision des dogmes - mais par sa profondeur et son authenticité ; il écrit : « Dostoïevski n'a pas inventé une religion nouvelle, il est demeuré fidèle à la vérité, à la tradition éternelle du christianisme. Mais au sein de ce christianisme, il a suscité un esprit nouveau, un élan créateur qui ne devait rien détruire et rien supprimer. Il était prêt à reconnaître toutes les anciennes formules : il déposait seulement en elles un esprit nouveau »³⁰⁶. Dans le contexte de Berdiaeff, cet *esprit nouveau* ne peut être que l'esprit de liberté. Selon lui, le Christ de la *Légende* est défenseur de la liberté humaine bafouée au nom de l'harmonie et du bonheur universel. « *La Légende du Grand Inquisiteur* représente le sommet de l'œuvre de Dostoïevski, le couronnement de sa dialectique. C'est là qu'il faut chercher ses vues constructives sur la religion. Tous les fils s'y dénouent, et le problème essentiel – le problème de la liberté humaine – y est résolu... Dans le système du Grand Inquisiteur, l'arbitraire conduit à la perte et à la négation de la liberté de l'esprit. Cette liberté peut seule être retrouvée dans le Christ »³⁰⁷.

Pour que notre exposé sur la question ne soit pas incomplet il nous paraît nécessaire de signaler encore que Berdiaeff, dans *Esprit et liberté*, mentionne deux libertés : *liberté irrationnelle* et *liberté intelligente*. La *liberté irrationnelle* précède le bien et le mal, elle détermine le choix. Pour notre philosophe, c'est précisément la liberté méonique, incréée qui se rattache au mystère originel. Cette liberté-là est insondable. L'homme la sent en lui-même dans la profondeur de sa vie intime. La *liberté intelligente* est celle de Dieu. C'est une liberté au sein du bien, telle que la connaissaient déjà les Grecs et dont il s'agit aussi dans l'enseignement évangélique : *Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira*. Dans ce contexte Berdiaeff évoque le nom de saint Augustin, ce qui nous paraît injustifiable parce que chez le saint on ne peut rien trouver qui concernerait la liberté méonique. Nous lisons : « Déjà saint Augustin nous parle de deux libertés : *libertas minor* et *libertas major*. On s'aperçoit, en effet, que le mot *liberté* possède deux sens différents. Par liberté on entend tantôt la liberté irrationnelle initiale précédant le bien et le mal et déterminant leur choix, tantôt la liberté intelligente, la liberté finale dans le bien, dans la vérité. Par conséquent, la liberté est comprise tantôt comme point de départ et comme voie, tantôt comme objet et comme but. Socrate et les Grecs ne reconnaissaient que l'existence de la seconde liberté, celle que nous donnent la raison, la vérité et le bien. Dans les paroles évangéliques : *Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira*, c'est également d'elle qu'il est question, c'est-à-dire de la liberté dans la liberté et par la vérité »³⁰⁸.

Selon Berdiaeff, la tragédie de la liberté provient du fait que chacune de ces libertés prises isolément, indépendamment de l'autre, aboutit à sa destruction. La première liberté, qui n'implique *a priori* ni bien ni mal, affirmée seule, en dehors de la liberté dans le bien, devient anarchique : « La première liberté, la liberté initiale,

³⁰⁶ L'esprit de Dostoïevski, p. 248-249.

³⁰⁷ Ibid., p. 235-236.

³⁰⁸ Esprit et liberté, p. 143.

irrationnelle et insondable, ne garantit pas par elle-même que l'homme suivra le chemin du bien, qu'il viendra à Dieu, que la Vérité triomphera dans sa vie, que la liberté finale et suprême remportera la victoire dans le monde. Des forces infinies révèlent la possibilité des actualisations les plus variées et les plus opposées. La première liberté ne suppose pas nécessairement une adhésion à la vie en Vérité, à la vie en Dieu »³⁰⁹.

En ce qui concerne la seconde liberté, considérée exclusivement, sans que la première soit reconnue, elle aboutit aussi fatalement à son contraire, c'est-à-dire au bien contraint, à la religion imposée, à la tyrannie théocratique ou communiste, puisqu'il n'est plus possible dans ce cas d'accepter librement le bien, la première liberté qui permettrait de le faire étant supprimée. « La seconde liberté, prise en elle-même, possède aussi sa destinée fatale, sa dialectique intérieure inéluctable, elle est également menacée par le danger de dégénérer en son contraire. Prise sans la première, elle mène à la contrainte et à l'arbitraire dans la vérité et le bien, à la vertu imposée, c'est-à-dire à la négation de la liberté de l'esprit, à l'organisation tyrannique de l'humanité »³¹⁰.

D'après Berdiaeff, la problème de la liberté ne trouve sa solution adéquate qu'en Christ, en qui l'unité de la nature humaine et de la nature divine a été réalisée et qui, par conséquent, a ouvert la voie à l'action réciproque de la liberté humaine et de la liberté divine. Cette liberté supérieure du Nouvel Adam est transmise à l'homme par l'action de la grâce qui ressort au domaine du Saint-Esprit, et dans laquelle l'énergie humaine agit aussi bien que l'énergie divine. Elle n'agit pas sur elle de l'extérieur mais elle l'illumine intérieurement, ce qui n'est possible que par sa double énergie. Il n'y a donc pas opposition entre la liberté et la grâce, mais collaboration. C'est par la grâce que la liberté humaine parvient à la liberté suprême qui est en Christ. « L'Homme Céleste absolu est à la fois l'Homme unique et toute l'humanité œcuménique. Non seulement la liberté ébranlée et perdue de l'ancien Adam se trouve rétablie en Christ, mais une liberté supérieure nous est révélée, celle du Nouvel Adam. Cette liberté est tout autre que la première ; elle est unie à l'amour, elle est intérieurement illuminée par lui. La liberté de l'Adam spirituel est sanctifiée par la grâce, et c'est par l'intermédiaire du Fils que l'homme la reçoit. Cette grâce n'est pas une contrainte exercée sur la liberté de l'homme ; elle ne lui est pas imposée par une autorité extérieure. Dans la grâce qui procède du Fils agit non seulement l'énergie divine, mais aussi l'énergie humaine. La grâce agit comme troisième liberté supérieure »³¹¹. Ici, c'est la première fois que Berdiaeff mentionne la *troisième liberté supérieure*. Dans ce contexte il parle de l'*illumination* par la grâce et de l'amour réciproque : « En grâce agit, illuminée, la liberté de l'homme, la troisième liberté. Celle-ci est précisément la liberté unie à la grâce, l'amour sanctifié par la grâce... La grâce est le royaume de la troisième Hypostase, celui du Saint-Esprit. Dans ce royaume du Saint-Esprit, la liberté de Dieu n'est pas opposée à la grâce qui, elle, agit au-dedans de la liberté même. Le mystère

³⁰⁹ Ibid., p. 149-150.

³¹⁰ Ibid., p. 150-151.

³¹¹ Ibid., p. 156.

divin de la vie s'achève. Dieu rencontre l'aimé et la réciprocité de son amour est infiniment libre »³¹².

Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que la capacité de faire le choix, c'est-à-dire *libre arbitre* n'est que la condition de la liberté. Cette faculté ne peut être considérée comme une authentique manifestation de la liberté comprise dans son sens *suprême*. Pour parler de la liberté Berdiaeff emploie les mots : *illumination, grâce et amour*.

De notre part, nous estimons que pour saisir le véritable sens de la liberté, son essence, surtout sa dimension eschatologique il faut trouver une telle définition de la liberté que resterait valable pour le paradis, pour le Royaume de Dieu. Dans le paradis l'homme se trouvait devant de Dieu, Sa grâce illuminait son intelligence, il contemplait la vérité divine directement, il connaissait Sa volonté divine. L'accomplissement de la volonté divine apportait à l'homme la joie et le bonheur paradisiaque. L'homme n'avait aucune nécessité de faire le choix, toutes les alternatives à la volonté de Dieu ne contenaient que la mort et la souffrance. En même temps, la grâce divine n'efface pas la faculté humaine de faire le choix. Adam a fait son choix à cause de son ignorance. Il ne connaissait pas le malheur qui l'attendait. L'Évangile dit que la vérité et l'amour apportent la liberté. La vérité nous montre le seul chemin qui nous conduise vers Dieu, l'amour évangélique nous libère des passions, des obstacles que nous rencontrerons sur ce chemin. L'amour et la vérité rendent inutile notre faculté de faire le choix. Berdiaeff a raison en écrivant : « La libération véritable ne procédait que de la grâce, l'homme étant libre quand il n'est pas dans l'obligation de choisir »³¹³. À ce moment-là, l'homme accepte sereinement et par amour c'est qui est donnée, il ne fait pas le choix. On remarquera ici une ressemblance, peut-être extérieure, mais forte entre des conceptions de Berdiaeff et de Spinoza sur le sujet, exprimée par le dernier dans *l'amour intellectuel de Dieu*. Apparemment, cette vérité ne concerne pas uniquement Dieu et le Royaume de Dieu, mais également notre vie terrestre. Même ici-bas, l'amour ne laisse pas la place pour le choix : si deux êtres aiment réciproquement, ils ne choisissent pas des alternatives pour se séparer. Ils ne les considèrent que comme inutiles et malheureuses. On ne pourrait être heureux que d'une seule manière, en principe ; on n'a que des choix entre différentes possibilités d'être malheureux. D'ailleurs, la première phrase d'*Anna Karenina* de Tolstoï affirme que toutes les familles heureuses se ressemblent tandis que chaque famille malheureuse l'est d'une manière propre.

³¹² Ibid., p. 156-157.

³¹³ Ibid., p. 136.

1.6. Métaphysique et eschatologie

Il est tout à fait naturel que Berdiaeff essaie de trouver l'expression métaphysique la plus adéquate de sa tendance eschatologique. Il commence l'avant-propos de son *Essai de métaphysique eschatologique* ainsi : « Depuis longtemps déjà je désirait écrire un livre qui fût l'expression de ma métaphysique intégrale. J'emploie le mot *métaphysique* mais il ne faut pas lui donner le sens traditionnel et académique. Il est question plutôt d'une métaphysique dans le sens de Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Jacob Böhme, saint Augustin et esprit semblables, c'est-à-dire d'une métaphysique qu'on appelle maintenant existentielle. Mais je préfère une autre expression, celle de métaphysique eschatologique. Je veux examiner *toutes* les questions à la lumière eschatologique, à la lumière de la fin »³¹⁴. Dans cette citation Berdiaeff affiche son intention d'*examiner toutes les questions*, toutes les réalités existantes à la lumière eschatologique et il dénomme cette attitude comme le *métaphysique eschatologique*. Dans notre travail, nous ne faisons que fixer la manière avec laquelle Berdiaeff examine des différentes *questions* de caractère historique, sociale, culturelle, politique, religieuse, métaphysique, etc. Le caractère eschatologique de sa métaphysique ne se manifeste pas uniquement dans son choix des *questions* à traiter, mais également dans sa manière d'écrire, de penser, de philosopher. Le tempérament *eschatologique* de notre philosophe affecte même la forme, le style de son écriture. Ce sous-chapitre veut parler plutôt de cela : comment Berdiaeff écrit, pense, philosophe.

La tendance eschatologique de Berdiaeff se manifeste dans l'opposition deux mondes : *phénoménal* et *nouménal*. Le premier est le monde d'*objectivation* où règne la *nécessité*, c'est-à-dire, où les événements ne sont enchaînés que par la loi de causalité. Tandis que le deuxième est le monde eschatologique, le royaume de la liberté qui se manifeste dans la personne, libérée de l'asservissement des réalités naturelles, sociales, politiques, culturelles, etc. Pour Berdiaeff la personne devient libre quand elle devient le *créateur*, le *collaborateur de Dieu*. Cette créativité humaine vise la transfiguration du monde, sa libération de la tyrannie de la *nécessité*. Cette animosité de notre philosophe envers la nécessité se manifeste bien évidemment dans sa manière de philosopher, notamment dans son attitude envers la philosophie *scientifique* ou *scientiforme*. Berdiaeff écrit à ce propos : « La philosophie, en quelque acception que ce soit, ne doit pas être une science, et ne doit pas être scientiste »³¹⁵. Pour notre philosophe, il apparaît tout à fait clair que rien au monde ne doit être scientifique que la science. Le scientisme doit être exclusivement la qualité de la science et le critère qui la concerne. Cette opinion de Berdiaeff deviendrait beaucoup plus compréhensible compte tenu de sa vision de la science. Il la représente de la manière suivante : « La science peut être

³¹⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 5.

³¹⁵ Le sens de la création, p. 45.

définie à la fois comme la connaissance de la nécessité à travers l'adaptation aux données du monde, et comme la connaissance sortie de la nécessité »³¹⁶. Malgré la double présence du mot *nécessité* dans la définition de la science, Berdiaeff, en effet, ne s'oppose pas à cette dernière mais plutôt au *scientisme*. Pour lui, la science et le scientisme sont deux données complètement distinctes. Il estime que la première est un fait indiscutable, et indispensable à l'homme, en même temps il doute de la valeur et de l'utilité du scientisme. Ce dernier suppose pour lui le transfert des critères scientifiques dans d'autres domaines de la vie spirituelle, étrangers à la science. Il impose la notion selon laquelle la science est le critère par excellence, supérieur à tous les autres. Berdiaeff lui-même écrit sur le sujet: « Le scientisme (et non la science) représente l'esclavage de l'esprit par les sphères inférieures de l'être, sa dépendance vis-à-vis d'un monde qui pèse sur lui et de la puissance de la nécessité »³¹⁷. Cette prétention du scientisme semble à Berdiaeff d'autant plus odieuse que selon son observation « la philosophie est l'aînée de la Science, elle est plus près de la *Sophia*, elle existait quand il n'y avait pas encore de science »³¹⁸. Quand Berdiaeff s'oppose au scientisme, il est tout à fait conscient qu'il s'oppose à une tendance omniprésente dans la tradition philosophique. Notre philosophe, lui-même, témoigne du fait suivant: « Chaque philosophe a voulu être scientifique de la façon précisément qui correspondait à son époque. Descartes et Leibniz n'ont pas été des philosophes moins scientifiques que Cohen et Husserl. Lorsque l'apologiste naïf du scientisme qu'a été Haeckel a voulu construire un monisme scientifique, il a utilisé les éléments de la vieille métaphysique de Spinoza. La géométrie de Spinoza était une tentative de scientification de la philosophie au même titre que la méthode transcendantale de Kant. Et toute la philosophie scolastique du Moyen Age a été pénétrée d'une volonté obstinée de transformer en une discipline scientiforme non seulement la philosophie, mais la théologie »³¹⁹. Quand, dans cette citation Berdiaeff, mentionne des grands philosophes dans le contexte négatif, il reste tout à fait clair quand même qu'il ne refuse pas d'admettre l'importance de leur pensée. Berdiaeff estime que leur *tentative de scientification de la philosophie* n'est pas correcte. Notre philosophe veut dire que les critères scientifiques ne restent valables que pour la science qui s'occupe avant tout des données empiriques, tandis que « le but de la philosophie et ses visées sont transcendants et échappent à la détermination »³²⁰. Malgré le fait que l'importance de l'héritage métaphysique des philosophes déjà mentionnés est inestimable, on ne peut pas ne pas être d'accord avec Berdiaeff quand il affirme que le but authentique de la philosophie est le sens de notre existence et que le langage scientifique n'est pas capable de le saisir à cause de sa nature axiologique. Voici cette affirmation de Berdiaeff: « Le

³¹⁶ Ibid., p. 48.

³¹⁷ Ibid., p. 47-48.

³¹⁸ Ibid., p. 46.

³¹⁹ Ibid., p. 44.

³²⁰ Ibid., p. 52.

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... La vérité ultime n'a aucune commune mesure avec la généralisation scientifique. Elle ne peut être attendue qu'à condition de rompre avec les limites de cette généralisation »³²¹. Berdiaeff pense que la vérité ultime est une réalité axiologique et il faut la chercher plutôt dans la sagesse que dans la compétence. Il pense également que des hommes comme Dante et Dostoïevski sont plus capables saisir cette sagesse que des philosophes *techniques* comme Cohen et Husserl : « La vérité peut se découvrir à travers l'art de Dante ou celui de Dostoïevski, à travers la mystique gnostique de Jacob Böhme plus sûrement que par Cohen ou par Husserl... La vérité se découvre dans l'extrême sagesse. La généralisation scientifique de la conscience contemporaine est celle d'un esprit rétréci et affaibli par les préjugés »³²².

Dans les *Cinq méditations*, Berdiaeff affirme que des *préjugés* du scientisme sont devenus particulièrement imposants depuis du positivisme de Comte³²³. Il estime que l'idée de Comte, selon laquelle, dans l'évolution de l'esprit humain, le stade de la science remplaçait celui de la philosophie, est beaucoup plus profondément ancrée dans la conscience commune que le comtisme, ou positivisme, au sens étroit du mot. Le phénomène de scientification de la philosophie semble à Berdiaeff si anormal, arbitraire et purement académique qu'il consacre à cette question tout le premier chapitre du *Sens de la création*. C'est à cause de cela que nous avons arrêté notre attention sur le sujet aussi longtemps. D'ailleurs, dans ce livre, Berdiaeff affirme que la domination aussi imposante du scientisme dans la philosophie ne pourrait pas se réaliser sans l'autorité et l'influence de l'idéalisme allemand. Nous lisons : « Le criticisme allemand a toujours rêvé de plier l'esprit à la discipline de la scientificité, de le sauver, à sa manière, du chaos. C'est une idée foncièrement germanique que tout doit être justifié du point de vue de la discipline scientifique de l'être. Et pourtant une telle discipline étendue à tous les domaines est une forme de l'esclavage et de l'amoindrissement de l'esprit. Les philosophes allemands auraient souhaité que même le mariage fût envisagé sous un aspect scientifique et méthodologique. Ceci témoigne de leur rationalisme effréné »³²⁴. Après cette citation nous nous voyons obligé de remarquer que Berdiaeff critique ici les critères trop scientifiques, des philosophes allemands, leur manière d'écrire et de philosopher et non pas la contenu principale de l'héritage philosophique allemand. Berdiaeff est tout à fait conscient de l'importance de ce dernier. Parfois son respect incontestablement franc envers la philosophie allemande se manifeste d'une manière qui pourrait apparaître *paradoxe*, comme le constate Berdiaeff lui même dans les *Cinq méditations* : « J'incline même à croire que, si paradoxal que cela puisse sembler d'abord, la philosophie moderne, et particulièrement la philosophie allemande est, par les thèmes et la nature de sa spéculation, plus chrétienne que la philosophie scolastique

³²¹ Ibid., p. 53, 56.

³²² Ibid., p. 56.

³²³ Cinq méditations sur l'existence, p. 10.

³²⁴ Le sens de la création, p. 48.

du Moyen âge, qui était hellénique, platonicienne et aristotélicienne, par les principes de sa réflexion. La pensée n'avait pas encore été pénétrée par le christianisme »³²⁵. Cette opinion qui nous apparaît non seulement *paradoxale* mais également choquante, Berdiaeff la soutient par une considération selon laquelle, depuis Descartes, le christianisme a transformé toute la problématique philosophique en installant l'homme *au centre de l'univers*. Berdiaeff accuse la pensée scholastique également du fait que par sa tendance essentielle la philosophie hellénique était tournée vers l'objet et que la pensée grecque ignorait le problème de la liberté³²⁶. Il va de soi dans le contexte de la précédente citation, que selon notre auteur la philosophie allemande s'oriente vers le sujet et s'occupe du problème de la liberté beaucoup plus que la pensée scholastique. Cette dernière affirmation nous apparaît injustifiable même si nous sommes d'accord avec Berdiaeff quand il considère l'idéalisme allemand beaucoup plus chrétien que la philosophie hellénique et grecque. Tout d'abord, la pensée scholastique plaçait *au centre de l'univers* non seulement l'homme mais également la Terre. Même à l'époque de Galilée, elle ne voulait pas déplacer la Terre de sa position centrale, et cela justement à cause de l'importance que la scholastique accordait à l'homme. De plus, dans ses représentants majeurs, l'idéalisme allemand montre une tendance panthéiste et elle ne pouvait pas s'occuper du sujet et de la liberté plus que le faisait la scholastique, même si cette dernière essayait d'employer toujours et partout la terminologie technique de la philosophie grecque et hellénique. En tous cas, Berdiaeff lui-même essaie de modérer un peu son opinion *paradoxale* et fait cette remarque : « Cela ne veut pas dire, évidemment, ni que les philosophes allemands aient été de meilleurs chrétiens que saint Thomas d'Aquin et les scolastiques, ni que leur philosophie soit entièrement chrétienne. Personnellement saint Thomas, inutile de le dire, l'était beaucoup plus que Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Mais, tandis que sa philosophie (je ne dis pas sa théologie) aurait été également possible dans un monde qui ne fût chrétienne que l'idéalisme allemand pouvait définir »³²⁷.

Après notre digression causée par des remarques à propos de l'idéalisme allemand qui nous paraît vraiment trop *scientiforme* et pédantesque par son expression, nous retournons à l'idée principale de Berdiaeff sur le sujet. Pour résumer l'opinion de notre auteur sur le scientisme nous présentons la citation suivante : « Pour mettre en lumière l'impossibilité et l'inutilité d'une philosophie scientifique, il est très important de souligner ce principe selon lequel la science est obéissance à la nécessité... La philosophie cherche la Vérité et non des vérités. Elle aime la sagesse. La Sophia est le guide de toute philosophie authentique. Et c'est sur les sommets de la connaissance philosophique que la Sophia pénètre dans l'homme »³²⁸.

³²⁵ Cinq méditations sur l'existence, p. 16.

³²⁶ Ibid., p. 16.

³²⁷ Ibid., p. 16.

³²⁸ Le sens de la création, p. 51.

Bien évidemment, l'opposition de Berdiaeff envers le scientisme implique beaucoup de conséquences. S'il critique la philosophie scientiste à cause de son obéissance à la nécessité, il critiquera également sa pensée trop discursive dont elle se sert dans ses déductions. Pour Berdiaeff, la logique scientifique est un instrument d'adaptation à la nécessité. C'est pourquoi notre philosophe préfère *l'instinct philosophique* et l'intuition à la logique : « L'instinct en philosophie a le dernier mot, - la logique n'a que l'avant-dernier. C'est dans l'intuition que la philosophie trouve sa sanction et sa justification propres, cette intuition qui a précédé en elle l'enseignement des catégories et qui ne désigne et n'utilise la logique qu'en qualité d'instrument qui lui est soumis »³²⁹. Il est tout à fait naturel que le propre style de Berdiaeff suive ses principes philosophiques. Il signale lui-même : « Ma pensée philosophique n'a pas une forme scientifique, elle n'est pas logico-rationnelle, mais intuitivement vivante ; elle repose sur une expérience spirituelle, elle tend passionnément vers la liberté. Je ne pense pas discursivement, je vais moins à la vérité que je ne pars de la vérité »³³⁰. Quand Berdiaeff écrit à la fin de la citation la phrase aussi étonnante que celle-ci : *je vais moins à la vérité que je ne pars de la vérité*, il veut dire aussi que sa philosophie cherche plutôt le *Sens* de notre existence qui se manifeste dans les jugements de valeur. Mais si le *Sens* ne peut être connu sans jugement de valeur, la connaissance du *Sens* est avant tout une connaissance du cœur. Cette connaissance du cœur existe avant la réflexion, le cœur la dirige. En effet, Berdiaeff écrit : « Le cœur et la conscience demeurent les suprêmes de l'évaluation et de la connaissance du sens des choses »³³¹. Si Berdiaeff insiste sur l'importance du cœur dans la connaissance, dans l'expérience philosophique, il va évidemment souligner le rôle cognitif des émotions. En effet nous lisons : « Admettre une connaissance émotionnelle, une connaissance par le sens de la valeur, par la sympathie et l'amour, ce n'est pas nier la raison... A la source de la philosophie est l'expérience de l'existence humaine dans sa plénitude... La raison est indépendante de toute autorité du dehors, extérieurement autonome ; elle ne l'est pas intérieurement, par rapport à la vie totale du philosophe engagé dans la connaissance. Elle ne se laisse pas séparer de ses sentiments et de sa volonté, de ses amours et de ses haines, de ses jugements des valeurs »³³².

Avant de continuer de parler du style philosophique de Berdiaeff, nous voudrions mentionner un phénomène qui concerne la découverte non seulement des vérités métaphysiques mais également celles d'ordre scientifique. La plupart des génies de premier rang, même dans le domaine scientifique attestent que la vérité se démontre et se formule, mais ne se découvre pas d'une façon discursive. (Dans ce sens les témoignages d'Einstein et de Poincaré sont les plus célèbres). Mais, si la science se voit obligée de prouver et de justifier ses découvertes par logique, d'une manière discursive,

³²⁹ Ibid., p. 60.

³³⁰ Essai de métaphysique eschatologique, p. 5.

³³¹ Cinq méditations sur l'existence, p. 22.

³³² Ibid., p. 22-23.

Berdiaeff et certains philosophes (par exemple Nietzsche et Schopenhauer), n'estiment pas que cela soit désirable pour la métaphysique. Ils pensent que la tâche de la philosophie est d'arriver à une vérité formulée de façon parfaite, perçue par l'intuition et synthétisée par la forme. À leur avis, c'est par la perfection des formules, par leur acuité et leur clarté que la philosophie doit convaincre, et non par des preuves et des déductions. Il est vrai aussi que la preuve demeure dans la moyenne, elle n'est ni dans les éléments ni dans la fin ; c'est pourquoi les vérités élémentaires et les vérités suprêmes ne peuvent pas être prouvées. La preuve n'est que la technique formelle de l'appareil logique, elle n'a aucun lien avec la découverte de la vérité, qui est la fonction de l'intuition et de l'expérience. Probablement des considérations pareilles disposent Berdiaeff à vouloir que sa pensée soit intuitive, sa perception synthétique et son expression aphoristique. Il lui-même écrit dans l'*Autobiographie* : « Comme je l'ai déjà dit, j'écris en aphorismes, mais tout en m'étant naturel, ce style n'est pas suffisamment travaillé et conséquent. L'aphorisme représente pour moi le microcosme de la pensée ; il contient sous forme concentrée toute ma philosophie, qui ignore le séparé et le particulier. C'est une philosophie concrète et homogène »³³³. Sur la même page d'où vient la dernière citation, on trouve un passage qui caractérise l'intuition de notre philosophe, cela expliquerait encore une fois pourquoi il affectionne les aphorismes et témoigne également de la grande et rarissime génialité de Berdiaeff : « Je suis un penseur du type exclusivement intuitif-synthétique. Je possède indiscutablement le don de saisir d'un seul coup le lien du particulier, du partiel avec le tout, avec le sens du monde. Les manifestations les plus insignifiantes de la vie suscitent en moi des vues intuitives d'un caractère universel. Ces intuitions ne sont pas seulement intellectuelles, mais émotives. Derrière ce qui est petit et séparé dans ce monde, j'entrevois la réalité spirituelle projetant sa lumière sur l'univers. Les pensées à mon sens les plus importantes m'arrivent comme des éclairs fulgurants ou comme les rayons d'une lumière intérieure »³³⁴.

Outre l'aphorisme Berdiaeff affectionne également le paradoxe. Chez lui, les deux ont une force de concision, une force lapidaire qui lui permettent de mettre en relief des points importants de sa pensée et l'originalité de cette dernière. Berdiaeff lui-même parle de ses *exagérations paradoxales*, il écrit : « Ma pensée fut souvent méconnue par suite de mon attrait combatif pour toute protestation, par suite aussi de mes exagérations paradoxales »³³⁵. Il mentionne également la présence chez lui de *contradictions surprenantes*, mais il ne s'agit pas ici de les considérer comme des corps étrangers ou des déchets extérieurs à ses développements. Dans la mesure où, pour Berdiaeff, l'homme n'est pas une mécanique logique, comprendre la personne dans toute sa vérité et dans une fidélité vraie à l'intégralité de son existence, c'est forcément la comprendre dans une vision dont la synthèse n'exclut pas ces *contradictions*, mais au contraire les

³³³ Essai de métaphysique eschatologique, p. 278.

³³⁴ Ibid., p. 277-278.

³³⁵ Ibid., p. 208.

intègre dans un ensemble existentiel. Selon Berdiaeff, ces *contradictions* sont inhérentes à l'existence elle-même et ne se laissent pas dissimuler sous une apparente unité logique. Selon lui, la véritable unité de la pensée, inséparable de l'unité de la personne, est une unité existentielle et non logique. Nous lisons : « Je pense que, d'une façon générale, l'homme est un être contradictoire et polarisé. Et la pensée du philosophe devient contradictoire et polarisée, dès l'instant où, au lieu de s'abstraire des sources primitives de la vie, elle garde constamment contact avec elles. 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. Je crois peu à la possibilité de systèmes philosophiques, et je ne les trouve même pas désirables »³³⁶. La dernière phrase de cette citation comprise littéralement ne peut pas ne pas être très surprenante. Berdiaeff lui-même connaissait plusieurs systèmes philosophiques. Mais, il parle ici des systèmes parfaits, absolument dépourvus d'*éléments contradictoires*, qui lui semblent irréalisables, même indésirables. De notre part, nous voudrions reformuler cette idée de Berdiaeff - qui nous semble extraordinairement fascinante et profonde – de la manière suivante : un philosophe qui prétend créer un système philosophique parfait doit arriver à faire à la fois deux choses. Son système doit être à la fois crédible et parfaitement conséquent en soi-même. Dans l'histoire de la philosophie, on aperçoit que la plupart des philosophes essaient de réaliser plutôt la deuxième exigence au dépens de la crédibilité. Il apparaît que Berdiaeff pense autrement. Compte tenu du fait qu'aucun philosophe ne dispose que d'un horizon étroit, personne ne peut échapper à des erreurs. Donc, le système philosophique qui serait parfaitement conséquent en soi n'éviterait pas d'être entièrement faux ou erroné. Tandis que le système inconséquent peut avoir la chance d'être partiellement vrai et partiellement faux. C'est à cause de cela probablement que Berdiaeff écrit que *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*. En effet, on trouve toujours, même chez philosophes les plus grands, des inconséquences dissimulées ou facilement visibles, et c'est à cause de cela que leur pensée reste partiellement vraie. En outre, plus un système philosophique apparaît parfait et conséquent en soi, plus il est susceptible d'être essentiellement faux, mais extérieurement cohérent du point de vue de la logique formelle. Pour illustrer d'une manière simpliste cette éventualité métaphysique, on pourrait prendre un exemple du domaine de la science : depuis Copernic, il est devenu clair que le modèle ptoléméen du système solaire était essentiellement faux, mais logiquement conséquent en soi. À propos de la dernière citation, nous voudrions faire encore une remarque : malgré le fait que Berdiaeff exprime une idée correcte, il l'exprime d'une manière inadéquate. Cette

³³⁶ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 6.

remarque vise d'une manière particulière l'utilisation du mot *contradictoire* dans le contexte donné. Nous sommes tenté de croire que les termes : *paradoxal* et *contradictoire* ne sont pas des synonymes. Le mot *contradictoire* a une portée plutôt logique. Il désignerait une pensée illogique, absurde, incohérente, et erronée. Les contradictions sont engendrées soit par la faiblesse de la pensée soit par son inadéquation. En ce qui concerne le mot *paradoxal*, il nous semble qu'il est approprié plutôt dans le contexte métaphysique. Une réalité complexe se manifeste comme paradoxale non à cause de la faiblesse ou de l'inadéquation de notre pensée, mais à cause de l'inadéquation de notre langage. Très souvent notre langage ne s'avère pas suffisamment riche pour saisir l'essence des réalités spirituelles. Cette insuffisance s'exprime souvent par des expressions opposées. Dans la citation précédente, Berdiaeff associe le paradoxe avec l'homme qui lui semble un être *contradictoire et polarisé*. Donc, dans son affection envers le paradoxe, on pourrait percevoir déjà quelque chose de l'existentialisme de Berdiaeff, et, surtout, de sa conviction selon laquelle le rationalisme, quel qu'il soit, trahit la vérité, aussi bien celle de l'homme que celle de Dieu. La *penchant* de Berdiaeff à *ramener tout à l'irrationnel* veut respecter le mystère et une vérité qui nous échappe ou qu'on ne peut pas réduire à des formules spéculatives : « J'avais toujours l'impression de ne pas être compris, ce qui sans doute, est dû aussi bien à une attention trop peu soutenue, qu'à mon penchant à penser en antinomies, en paradoxes irrationnels, ou à ramener le tout à l'irrationnel »³³⁷.

D'ailleurs, Berdiaeff ne s'oppose pas aux systèmes philosophiques uniquement à cause des raisons dont nous avons parlé plus haut. Il estime que ceux derniers ont une source plutôt *livresque et scolaire* : « La connaissance philosophique ne saurait avoir de source livresque ou scolaire. La source de la philosophie, ce n'est ni Aristote ni Kant, - mais l'être même, l'intuition de l'être. Et la philosophie véritable s'unit à l'être et le rejoint par des chemins directs. La philosophie scolaire, scolastique, académique est une philosophie d'intermédiaires. L'édification des systèmes d'écoles suppose déjà l'éviction de la substance vitale de la philosophie au profit de sa substance livresque »³³⁸. Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que le contenu principal de la philosophie authentique doit venir de la religion et de la vie : « Le but de la philosophie n'est pas de bâtir des systèmes : il est d'atteindre l'acte créateur de la connaissance. Elle ne doit pas être systématique : car il y a dans tout systématisme une adaptation économique à la nécessité. La systématisation s'oppose à l'intuition créatrice. On ne saurait identifier synthèse et systématisation. La philosophie puise son aliment à la fois dans la vie et dans la religion »³³⁹.

Malgré le fait que la philosophie doit *s'alimenter* de la religion, Berdiaeff pense que leur relation est assez complexe. D'une part, la philosophie ne peut pas, ne veut pas dépendre de la religion, de l'autre dès qu'elle est coupée de l'expérience religieuse elle

³³⁷ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 366.

³³⁸ Le sens de la création, p. 75.

³³⁹ Ibid., p. 75.

s'étiole. Berdiaeff atteste que c'est toujours à des sources religieuses que la philosophie s'est rafraîchie. Il estime également que si la philosophie se donnait pour objet Dieu et la nature elle n'éviterait pas d'entrer en conflit avec la religion d'une part, avec la science de l'autre. Selon lui, son domaine par excellence c'est l'existence humaine, la destinée humaine, le sens humain. Berdiaeff envisage la relation entre la religion et la philosophie de la manière suivante : « Dans le conflit entre la religion et la philosophie, la vérité est du côté de la religion quand la philosophie prétend se substituer à elle, en tout ce qui touche au salut et à la vie éternelle ; mais la vérité est du côté de la philosophie quand celle-ci revendique son droit à une connaissance plus élevée que le savoir constitué par les éléments de connaissance naïve qui se mêlent à la religion »³⁴⁰. Pour bien comprendre la dernière partie de la citation, il faut dire que Berdiaeff prétend que la philosophie peut servir à la religion en la purifiant et en la protégeant contre l'objectivation et la naturalisation des vérités religieuses. Il admet la célèbre opinion de Pascal selon laquelle le Dieu vivant, auquel l'homme adresse ses prières, est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non le Dieu des philosophes, l'idée de l'Absolu ; mais en même temps il prétend que « le problème est plus complexe que ne l'entrevoit Pascal, car le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est n'était pas seulement Dieu qui est, Dieu vivant et personnel, c'était aussi le Dieu d'une tribu primitive de nomades, abaissé au niveau intellectuel et social de cette tribu »³⁴¹. Il est vrai que la Bible emploie le langage qui était compréhensible même pour une tribu qui menait une vie primitive et nomade, mais la vision biblique et évangélique de Dieu dépend de l'essence de la Révélation. Elle ne dépend pas absolument du fait qu'Abraham, Isaac et Jacob menaient une vie primitive du point de vu du philosophe du XX^{ème} siècle. Après toutes ces prétentions philosophiques signalées par Berdiaeff, il ne serait pas étonnant de voir qu'il n'est pas d'accord avec saint Thomas d'Aquin quand ce dernier envisage la relation entre la religion et la philosophie d'une manière hiérarchique : « Saint Thomas d'Aquin a résolu ce problème par un système de degrés hiérarchiques, où chaque degré est en même temps relativement indépendant et subordonné au degré supérieur. La connaissance philosophique s'exerce comme si la foi n'existait pas ; le philosophe chrétien connaît exactement comme Aristote. Mais plus haut est le degré de la théologie, à qui pour les questions dernières, la philosophie est hiérarchiquement subordonnée. Plus haut encore est le degré de la connaissance mystique. Le thomisme réussit ainsi à soustraire le philosophe et la philosophie à toute espèce de tragique. En apparence le philosophe est libre ; il se trouve en réalité dans un complet asservissement »³⁴².

Il est tout à fait naturel que, pour la philosophie de Berdiaeff, la religion a une importance primordiale. Sans religion sa conception eschatologique serait unimaginable. Du ce point de vue il divise toute la philosophie en deux catégories : « La philosophie

³⁴⁰ Cinq méditations sur l'existence, p. 27.

³⁴¹ Ibid., p. 27.

³⁴² Ibid., p. 19.

contemporaine a tendance à nier le dualisme des deux mondes : monde nouménal et monde phénoménal, qui remonte à Platon. Cette tendance n'est pas nouvelle : elle est propre au phénoménalisme, à l'empirisme ; elle est propre à Nietzsche, aux existentialistes contemporains et à beaucoup d'autres courants. A présent, cette tendance prend des formes plus raffinées. Je crois que nous avons là l'opposition fondamentale entre les deux types de philosophie : celle qui se contente du monde donné et celle que le transcende³⁴³.

Nous avons vu avant que selon Berdiaeff, la philosophie authentique doit s'alimenter à la religion et à la *vie*. En effet, de l'ensemble des textes où Berdiaeff se reconnaît dans la philosophie existentielle, il ressort que cette volonté d'unir la vie et la pensée, l'homme et la philosophie, est une donnée fondamentale de son œuvre et de sa réflexion. Pour lui, la philosophie n'est pas une entreprise autonome, abstraite, détachée de ce monde, à l'écart de ses drames. Il faut remarquer ici que quand Berdiaeff parle de *la vie*, il vise plutôt le sens spirituel et eschatologique de cette dernière que sa quotidienneté empirique. À ce propos il écrit ainsi dans son autobiographie : « Il m'a souvent paru que je ne participais pas à *la vie*, mais il me semble que j'en entends parler de loin et n'en suis qu'effleuré. Pourtant, j'ai eu des contacts multiples avec la vie et on comptait sur moi dans la lutte qui s'y déroule. 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 »³⁴⁴.

La philosophie de Berdiaeff est donc inséparable de son destin, de toute sa vie, de son être entier. En ce sens-là, Berdiaeff admet qu'il n'est pas un *philosophe pur*, même s'il est convaincu qu'il n'y a pas de philosophie authentique et vraie en dehors de la vie et du monde, donc en dehors de l'existentialisme. De ce point de vue il se différencie même d'autres philosophes existentialistes. « J'appelle philosophe existentiel celui dont la pensée signifie l'identité du destin du monde et du destin personnel. Comme je l'ai déjà dit, c'est avant tout le triomphe sur l'objectivation. L'existence ne saurait être objet de connaissance, elle est sujet de connaissance, ou à une profondeur plus grande, elle se situe en dehors de la dissociation du sujet et de l'objet. Ni l'objet ni sa connaissance ne m'ont jamais intéressé, ce qui m'intéresse c'est la portée de l'existence du sujet qui est un microcosme. Ma pensée philosophique ne fut jamais spécialement influencée ni par Kierkegaard, ni par Heidegger, ni par Jaspers. Mes origines sont différentes. Je n'ai jamais été un philosophe *pur* et n'ai jamais recherché à détacher la vie de la philosophie. Je pensai, par contre, que la connaissance est une fonction de la vie, quelle est une symbolique de l'expérience et de la voie spirituelles »³⁴⁵.

Pour souligner encore l'importance de la *vie* pour la philosophie, Berdiaeff signale que la connaissance du monde ne se fait qu'à travers l'homme, et il affirme que la philosophie doit être anthropologique et même anthropocentrique. « La philosophie voit

³⁴³ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 25.

³⁴⁴ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 40.

³⁴⁵ Ibid., p. 130-131.

le monde à travers l'homme et c'est en cela uniquement que réside son caractère spécifique. La science, par contre, voit le monde hors de l'homme. La philosophie qui s'est affranchie de tout anthropologisme est en train de s'anéantir elle-même. La métaphysique naturaliste voit aussi le monde à travers l'homme, mais elle refuse de l'admettre, et l'anthropologisme secret de toute ontologie doit finir par être divulgué. Il est faux d'affirmer que l'être, compris objectivement, possède la primauté sur l'homme, au contraire, c'est à l'homme que revient la primauté sur l'être, car l'être ne se révèle qu'en l'homme, que de l'homme et que par l'homme »³⁴⁶. Il est vrai que le mystère de l'être, le mystère de la vie ne se manifeste pas uniquement à travers l'homme, mais seulement la vie humaine contient la signification religieuse. Berdiaeff continue la citation dans ce sens : « La philosophie devient aisément abstraite, perdant ainsi tout lien avec les sources de la vie, et elle le devient chaque fois qu'elle veut connaître, non en l'homme et par l'homme, mais hors de lui. Or, l'homme est plongé dans la vie, dans la vie originelle, et les révélations du mystère de cette vie lui sont octroyées. Ce n'est qu'à cette profondeur que la philosophie touche à la religion, mais elle l'atteint intérieurement et librement »³⁴⁷. Berdiaeff insiste sur le fait que la philosophie anthropologique, et existentielle ne doit être confondue avec le *psychologisme* parce que ce dernier reste plutôt dans le domaine naturaliste : « La philosophie existentielle est une méthode subjective dans le domaine de la philosophie : elle affirme la connaissance du monde dans l'existence humaine et à travers l'existence humaine ; elle est anthropocentrique. Et c'est en vain que l'on élèverait en l'occurrence des objections en appelant cela du psychologisme. Le psychologisme reste un courant naturaliste. On pourrait avec plus de raison parler d'éthicisme ; mais cela aussi serait inexact. L'éthicisme n'est pas un point de vue pur, intégral, un point de vue spirituel et jugeant à partir des profondeurs de la spiritualité qui se révèle dans l'existence humaine »³⁴⁸.

La tendance eschatologique de Berdiaeff n'a pas seulement influencé sa métaphysique, sa manière d'écrire et de philosopher mais également sa carrière académique, professionnelle. D'ailleurs, en dehors de quelques réactions parfois excessives, sortes d'écarts momentanés et provisoires, la philosophie de Berdiaeff, qui s'est assurément de plus en plus précisée, n'a pas véritablement varié, est restée étonnamment fidèle à ses intuitions premières en dépit d'une longue voie philosophique. « J'ai passé par une longue voie philosophique. Elle compte des périodes diverses. Il peut sembler de l'extérieur que mes vues philosophiques ont varié. Or, mes premiers mobiles n'ont pas changé et maintenant, avec l'expérience de toute une vie, je reviens à beaucoup de mes idées d'autrefois. C'est le destin du monde et le mien propre, c'est la fin du monde qui m'ont toujours intéressé, et non l'étude du monde tel qu'il est. Ma

³⁴⁶ De la destination de l'homme, p. 17.

³⁴⁷ Ibid., p. 18.

³⁴⁸ Royaume de l'Esprit et royaume de César, p. 18-19.

philosophie n'est pas scientifique, elle est d'une orientation prophétique et eschatologique »³⁴⁹.

Compte tenu de ces différentes remarques concernant la méthode philosophique de Berdiaeff et la forme de sa pensée, on comprend qu'il éprouvait une forte aversion envers la philosophie de type universitaire. D'ailleurs, il se voyait un peu négligé par le monde académique : « Les milieux académiques ne m'ont jamais aimé, me considérant comme un philosophe par trop existentiel, plus moraliste qu'érudit »³⁵⁰. Apparemment, Berdiaeff avait raison en écrivant ainsi, mais en même temps il reconnaît qu'il a reçu des distinctions académiques hautement remarquables : « C'est au printemps 1947 que l'Université de Cambridge me conféra le grade de docteur en théologie honoris causa, ce qui est considéré comme une grande distinction... L'Université de Cambridge et sa Faculté théologique sont réputées très libérales, aussi m'ont-elles préféré à K. Bart et à J. Maritain, candidats comme moi... C'est à la même époque que je reçus de Suède l'annonce de ma proposition pour le prix Nobel. Je doute d'ailleurs que je puisse l'obtenir, ce prix ! »³⁵¹.

Berdiaeff, qui n'a jamais douté de sa vocation de philosophe, n'a pourtant jamais cherché à faire carrière dans le monde universitaire, même si, en 1920, il a été nommé professeur à l'Université de Moscou. Il a construit à travers la vie et les événements du monde une philosophie personnelle. Sa culture philosophique, précoce et monumentale, ne l'a pas conduit à disserter sur les autres, mais à élaborer une pensée très originale dans le cadre du christianisme au XIX^e siècle. Il se méfiait fortement de l'*académisme*, y voyant un *étouffement systématique de la flamme créatrice*. « Je ne concevais pas la vocation philosophique comme une spécialisation, je ne me voyais pas écrivant une dissertation, devenant professeur. Je n'ai jamais envisagé une carrière. J'avais l'aversion pour tout ce qui est académique. Le corps des savants, l'enseignement doctrinal, ne jouissaient pas de mes sympathies et je regardais la sagesse scolastique comme un préjugé. Ayant reconnu ma vocation de philosophe, j'avais conscience de ma qualité d'homme voué à la recherche de la vérité et à la découverte de l'esprit »³⁵². Ou encore : « Je ne suis pas cet homme honorable et posé, je n'ai rien d'un maître spirituel, je ne suis qu'un chercheur de vérité et de vie en Dieu, un révolté, un philosophe existentiel, dans l'acceptation de vie intense du philosophe lui-même, non un maître, non un professeur, non un directeur »³⁵³. Allergique à l'autorité, à tout ce qui est scolaire, il a trouvé dans l'Université de son temps quelque chose de trop *conventionnel* pour s'y sentir à l'aise. Penseur non-conformiste, assez individualiste et toujours solitaire, même au temps de célébrité internationale, il n'a jamais eu des disciples. Si l'écriture a été la principale, voire la seule, occupation de sa vie, il n'a pas voulu devenir un homme de

³⁴⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 118.

³⁵⁰ Ibid., p. 424.

³⁵¹ Ibid., p. 424-425.

³⁵² Ibid., p. 54-55.

³⁵³ Ibid., p.419.

cabinet, d'auditoire, de bibliothèque. Enfin, la conviction que les grands artistes, les mystiques, certains penseurs, les romanciers nous apprennent plus sur l'homme que les professeurs d'Université, ne pouvait pas faire de lui un philosophe de l'école : « La contribution des philosophes et des savants dans le domaine de la doctrine de l'homme fut très restreinte. Pour connaître l'anthropologie, nous devons l'étudier chez certains grands artistes, chez des mystiques et chez quelques penseurs, qui furent du reste peu appréciés. Shakespeare, Dostoïevski, Tolstoï, Stendhal, Proust, contribuèrent infiniment plus à la compréhension de la nature humaine que ne le firent les philosophes académiques et les savants psychologues et sociologues »³⁵⁴.

Berdiaeff se réclame toujours de ce qu'il appelle *la philosophie existentielle*, estimant d'ailleurs avoir toujours été un des ses défenseurs, même si on avait pu croire à tort qu'il y avait dans cette adhésion comme un tournant de sa pensée, une *trahison* de son passé de philosophe. « On me comprenait si peu que, lorsque j'ai défendu la philosophie existentielle, on crut y voir quelque chose d'absolument nouveau pour moi et presque une trahison de mon passé de philosophe. Et personne ne s'était aperçu que, pour moi, la philosophie existentielle n'était que l'expression de mon humanité, d'une humanité ayant acquis une portée métaphysique »³⁵⁵.

Quand Berdiaeff se déclare philosophe existentiel il le fait dans le contexte national. Parce qu'il pense que la philosophie existentielle est, dans certain sens, consubstantielle aux penseurs russes. Il écrit ainsi sur les penseurs de son pays : « En Russie on philosophe en commençant par un autre bout qu'en Allemagne. Et cela est avant tout une différence touchant à la vie, non à la logique, c'est une façon différente de sentir le monde. La Russie ne peut pas renoncer à son propre sentiment du monde et c'est en ce sentiment qu'elle cherche les sources de sa philosophie. Nous commençons à philosopher à partir de la vie et nous philosophons pour la vie »³⁵⁶.

Il est tout à fait évident que dans ce sous-chapitre notre tâche n'est pas de présenter toutes les questions métaphysiques engendrées par les visions eschatologiques de Berdiaeff, cela est l'objectif de notre travail tout entier. Ici nous essayons de signaler les caractéristiques principales de sa manière de philosopher. Berdiaeff lui-même caractérise sa philosophie d'une manière générale, en proposant une approche assez intéressante : « Je proposerais d'établir la série suivante d'oppositions :

- Philosophie du sujet et philosophie objective ;
- Philosophie de l'esprit et philosophie naturaliste ;
- Philosophie de la liberté et philosophie déterministe ;
- Philosophie dualisto-pluraliste et philosophie moniste ;
- Philosophie dynamico-créatrice et philosophie statico-ontologique ;
- Philosophie personnaliste, et philosophie du général universel ;

³⁵⁴ De la destination de l'homme, p. 72.

³⁵⁵ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 274.

³⁵⁶ Khomiakov, p. 97.

Philosophie eschatologique, philosophie discontinue et philosophie évolutionniste, philosophie continue.

Dans ces oppositions je définis ma philosophie comme philosophie du sujet, philosophie de l'esprit, philosophie de la liberté, comme philosophie dualisto-pluraliste, dynamico-créatrice, personnaliste et eschatologique. Jusqu'aujourd'hui, la philosophie a été eschatologique à un très faible degré. L'eschatologie n'appartenait qu'aux sphères religieuses. Mais elle peut et doit avoir son expression gnoséologique et métaphysique, et je tends à cette expression »³⁵⁷.

Nous avons soit déjà traité les points mentionnés dans cette citation soit nous allons le faire dans les chapitres qui suivent. Maintenant nous allons retenir notre attention sur certaines questions évoquées dans la citation précédente.

Une autre spécificité de la philosophie existentielle de Berdiaeff réside dans sa vision très négative de l'être et de toute ontologie, dans sa critique radicale de l'objectivation, dans son souci de réconcilier le sujet et l'objet. C'est là un aspect permanent de sa réflexion, auquel il attache la plus grande importance dans la mesure où il touche en fait un point central de sa conception de l'esprit. En général Berdiaeff estime que *la philosophie existentielle authentique est la philosophie de l'esprit*. « Il y a dans l'homme un principe actif, auquel se trouve liée la connaissance. Ce principe actif est un principe spirituel. La connaissance inclut un élément théurgique. Et c'est pourquoi l'homme peut préparer le royaume de l'Esprit et non seulement le royaume de César. Lorsque, dans le passé, les philosophes parlaient d'idées innées, ils ne faisaient que mal exprimer – à cause du caractère statique de leur pensée – la vérité concernant l'esprit actif dans l'homme et dans la connaissance humaine. Si l'on n'admet pas cette activité de l'esprit dans l'homme, on ne peut rien comprendre à ce dernier ; on ne peut même pas admettre la possibilité de son existence »³⁵⁸. Pour Berdiaeff, l'esprit n'est pas uniquement un *principe actif*, il l'identifie également avec le *noûs* des anciens grecs. Ainsi l'esprit devient le seul organe spirituel capable de saisir la vérité : « Il est frappant de constater que l'homme n'est pas à tel point écrasé par le mauvais infini du monde qu'il s'en trouve privé de la possibilité de connaître la Vérité. Mais ni la raison, ni l'entendement ne sont capables de découvrir la possibilité de connaissance de la vérité : c'est là le fait de l'esprit seul. En grec *noûs* signifie non seulement l'intellect, mais aussi l'esprit. L'esprit ne se trouve pas dans l'opposition du rationnel et de l'irrationnel. La philosophie existentielle authentique est la philosophie de l'esprit »³⁵⁹. Dans le contexte de Berdiaeff, il est certain que *la philosophie de l'esprit* ne peut être que la philosophie eschatologique. L'esprit n'appartient pas à ce monde phénoménal et elle oriente la philosophie vers le monde divin. « On ne peut élaborer un concept de l'esprit mais on peut saisir les caractères de l'esprit. On peut dire que la liberté, le sens, l'activité créatrice, l'intégralité, l'amour, la valeur, la tendance vers un monde supérieur et divin

³⁵⁷ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 62.

³⁵⁸ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 25.

³⁵⁹ Ibid., p. 25.

et l'union avec celui-ci figurent parmi ces caractères... En tant que l'esprit est liberté, le spirituel se caractérise principalement par son indépendance par rapport aux déterminations de la nature et de la société. L'esprit s'oppose avant tout au déterminisme... L'esprit est une évasion hors de ce monde alourdi, il représente l'élément dynamique, créateur, une sorte d'envol... L'esprit ne serait pas déterminé par le monde naturel, il échapperait à celui-ci. C'est l'esprit qui fait de l'homme l'image de Dieu, l'esprit est l'élément divin dans l'homme. Et c'est grâce à l'esprit que l'homme peut accéder aux plus hautes sphères divines »³⁶⁰.

Selon Berdiaeff, une philosophie qui n'est pas la philosophie de l'esprit, est une philosophie de l'*Etre*, c'est-à-dire *ontologisme*. Mais, pour Berdiaeff, *l'ontologisme est une connaissance impersonnelle, fondée sur une vérité impersonnelle*³⁶¹. Parce que « l'Etre est aliénation et objectivation, transformation de la liberté en nécessité, de l'individuel en général, du personnel en impersonnel, il est le triomphe de la raison ayant perdu tout contact avec l'existence humaine »³⁶². C'est-à-dire que cette philosophie reste enfermée dans le monde phénoménal.

En d'autres termes, l'antithèse primordiale que Berdiaeff pose à la base de sa philosophie est celle de l'*Etre* et de la *liberté*. « Il faut choisir entre les deux philosophies : celle qui reconnaît le primat de l'Etre sur la liberté et celle qui accorde à la liberté le primat sur l'Etre. Ce choix ne peut être effectué par la pensée seule, mais demande la participation de l'esprit dans sa totalité, y compris celle de la volonté. Le personnalisme postule le primat de la liberté sur l'Etre, alors que la philosophie qui postule le primat de l'Etre est une philosophie de l'impersonnalisme. L'ontologie qui reconnaît le primat absolu de l'Etre est une philosophie déterministe. Elle déduit la liberté de l'Etre, elle fait de la liberté une détermination de l'Etre, autrement dit la liberté lui apparaît, en dernière analyse, comme un produit de la nécessité. L'Etre apparaît comme une nécessité idéale, n'admettant aucune rupture, comme une nécessité continue, comme une unité absolue... Il n'y a pas d'Etre continu, ininterrompu. Il y a des ruptures, des solutions de continuité, des abîmes, des paradoxes, il y a des transcendances »³⁶³.

Selon Berdiaeff, *il n'y a aucune vérité dans l'objet : la vérité n'est que dans le sujet*³⁶⁴. Donc, selon lui, il ne faut surtout pas opposer objectif ou objectivité à subjectif, car le monde spirituel est précisément pour Berdiaeff le seul qui soit véritablement réel. Ce qui est objectif est ce qu'il y a de moins réel, vital, existentiel. Le monde du sujet, de la personne est ainsi plus réel que le produit de notre pensée ou de notre raison réduisant le monde à un donné général et passif. Pour Berdiaeff, le monde matériel et naturel n'a de sens, de vérité, que comme renvoi au monde spirituel dont il est le symbole. Si

³⁶⁰ Esprit et réalité, p. 41-42.

³⁶¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 83.

³⁶² Ibid., p. 84.

³⁶³ Ibid., p. 82-83.

³⁶⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 53.

l'esprit est l'existant par excellence, l'être ne l'est pas et *l'ontologie doit être remplacée par une pneumatologie*³⁶⁵. Donc, pour Berdiaeff, la philosophie de l'esprit est la philosophie du sujet, et par cela elle s'oppose des doctrine philosophiques *majeures* : « Je crois que la particularité de ma philosophie consiste, au premier chef, en une conception de la réalité différente aux doctrines philosophiques majeures. Pour moi, la réalité n'est nullement identique à l'être et moins encore à l'objectivité. C'est le monde subjectif et personnaliste qui est l'unique réel véritable »³⁶⁶.

Dans la citation déjà vue, où Berdiaeff caractérise sa propre philosophie après avoir donné la liste contenant des différents types de philosophies d'une manière opposée, on voit qu'il affirme la primauté de la liberté et de l'esprit sur l'être. En effet, pour lui, l'être statique, par rapport à l'esprit dynamique, est en effet déjà secondaire, de l'ordre de la nécessité, de la détermination, c'est-à-dire objet. Il est dérivé et issu d'une démarche rationnelle, et par conséquent figé. Par rapport à l'être, la liberté est initiale et ultime. L'homme est, par son esprit, porteur d'une liberté refusée à l'objet et, cette liberté se confond avec un acte créateur qui n'existerait en effet sans elle. Dans son autobiographie, Berdiaeff affirme : « J'aimais la liberté par-dessus tout, j'en suis issu, elle est ma mère. Elle est pour moi l'être primordial. C'est de l'avoir posée, elle, et non l'être, comme base de la philosophie qui fait mon originalité. Personne, je crois, ne l'avait fait sous une forme aussi radicale »³⁶⁷. Ou encore : « Or, l'action vraiment créatrice de l'homme doit, d'un effort héroïque, percer le règne de l'objectivation dominatrice et mettre un terme à la voie fatale, pour entrer dans la liberté d'un monde transfiguré, d'un monde de subjectivité existentielle et de spiritualité, dans le règne d'authenticité et d'humanité qui sera le règne humano-divin. C'est dans ce pressentiment, dans cette conscience de deux voies accessibles à l'homme, celle de l'objectivation, de l'extériorisation enchaînée dans la puissance massive et illusoire, et la voie de la transcendance vers le monde transfiguré et libéré, monde de Dieu, que je vois la portée de ma pensée existentielle »³⁶⁸.

Nous ne voudrions plus continuer à donner des caractéristiques de l'esprit. Nous l'avons déjà fait dans *Personne et Eschatologie*. On pourrait remarquer déjà l'idée principale de la *philosophie de l'esprit*, selon laquelle les termes : *liberté, créativité, personne, sujet*, etc. - qui ne peuvent être appliqués, en effet, qu'à l'esprit - orientent la pensée philosophique vers le monde nouménal. Pour éviter des répétitions inutiles, nous avons décidé de finir ici ce sous-chapitre. Bien évidemment, ces répétitions qui accompagnent partout la pensée philosophique de Berdiaeff ne sont pas un signe d'étroitesse de son intellect. Elles viennent d'une étonnante noblesse de son cœur, qui attire et attirera encore des personnes avec une force irrésistible. Berdiaeff est un homme et un philosophe des valeurs, des valeurs suprêmes. Il attendait l'avènement du

³⁶⁵ Ibid., p. 112.

³⁶⁶ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 125.

³⁶⁷ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 65.

³⁶⁸ Ibid., p. 407.

Christ, avec une intensité émotionnelle, pareille celle des chrétiens des premiers siècles. Cette aspiration était si dominante qu'il voulait l'anticiper par la créativité humaine. Sa culture philosophique et littéraire, qui est monumentale, il ne l'employait que pour parler, sans cesse, partout et toujours, du Royaume de Dieu, qui était le plus cher pour son cœur et qu'il souhaitait à tout le monde sans aucune exception.

CHAPITRE 2

UNIVERS POLITIQUE SOCIAL ET CULTUREL

Un motif interne et fondamental de la philosophie de Berdiaeff est sa conviction que le monde actuel est déchu, à la dérive et loin de Dieu. Il aspire au monde à venir et eschatologique. Dans son autobiographie il exprime cette tendance assez clairement : « Le sentiment dont je parle, je le définis comme celui d'être étranger au monde, incapable d'accepter le monde donné, dépourvu de racines ici-bas, un état d'isolement, de dégoût maladif de la quotidienneté. On appelait cela mon *individualisme*, mais je crois ce terme inexact. Je passe du moi non seulement au monde des idées, mais aussi au monde social. L'homme est un être complexe et embrouillé. Je me sens le point d'intersection entre deux mondes. De plus, *ce monde*, je le sens faux, secondaire et temporaire. Il existe un *autre-monde*, plus réel et plus authentique. C'est à lui qu'appartient le *moi* profond ». ³⁶⁹. Toutes les notions fondamentales de la philosophie de Berdiaeff, telles : *liberté, créativité, esprit, personne, existentialisme, ontologisme, objectivation, individus, nécessité, étatisme, bourgeoisisme*, etc. ne sont que les moyens pour fixer et désigner ces deux monde. Donc, après le premier chapitre qui montre clairement la tendance eschatologique de la pensée de Berdiaeff, il nous paraît approprié de parler de l'Univers *politique, social et culturel* pour désigner le *monde actuel* du point de vue de Berdiaeff. Ensuite viendra le chapitre principal de notre travail: *Théologie et Eschatologie* qui parlera du monde à venir.

Berdiaeff, dans une perspective essentiellement étique ³⁷⁰, a consacré une part importante de son œuvre à des réflexions concernant des réalités d'ordre politique. Dans ces livres on rencontre partout les mots : *l'Etat, l'anarchisme, la révolution, la guerre, la nationalisme, la démocratie*. Bien entendu, aussi la question du *marxisme* et du *communisme*, et par là du *capitalisme*. Il appelle cette partie de ses réflexions *la philosophie sociale*, mais il ne faut pas oublier qu'aucun des thèmes abordés par Berdiaeff n'est jamais séparables de sa philosophie existentielle et personnaliste. Partout on voit l'intention de considérer les choses du point de vue *eschatologique*. Nous pensons que ces thèmes sont présentés en profondeur dans son livre intitulé *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Ce livre définira principalement le choix des sous-chapitres et leur succession.

³⁶⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 36.

³⁷⁰ « L'examen de l'Etat dans son essence n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage. J'envisagerai, uniquement du point de vue de l'éthique, sa nature et notre attitude à son égard. Ce problème sera nécessairement aussi celui de ses relations avec la liberté et la personne humaine ». Destination de L'homme, p. 253.

2.1. Etat

« La plus grande séduction de l'histoire humaine est celle de l'Etat dont la force asservissante est telle qu'on lui résiste malaisément ».³⁷¹ Berdiaeff commence ainsi le troisième chapitre consacré à l'Etat dans son livre *De l'esclavage et de liberté de l'homme*. Selon lui, ce charme *séducteur* de l'Etat est dû à sa dimension *eschatologique*, à savoir : *L'idée de l'Etat comporte le rêve du paradis et du bien-être sur terre*³⁷². Berdiaeff pense que sans cette dimension il serait impossible de comprendre la fascination antique et éternelle des masses envers de l'Etat. Selon lui, aucun mobile rationnel ne peut obliger celles-ci à se soumettre à l'Etat et à en supporter les sacrifices. « La soumission des masses à n'importe quel pouvoir étatique est toujours une démente, une transe ; le peuple tremble devant des réalités qui dépassent la vie empirique des hommes », l'affirme Berdiaeff dans *L'Inégalité*³⁷³. Même si cette idée nous apparaît tellement exagérée, il faut la retenir, elle est très importante pour la pensée politique de Berdiaeff. Ses attaques contre l'Etat sont essentiellement fondées sur deux conceptions : la première est l'idée déjà mentionnée, la deuxième fixe une opposition entre la souveraineté de l'Etat et la liberté personnelle.

Berdiaeff pense que l'homme est obsédé par le rêve du royaume paradisiaque sur la terre. L'homme cherche son royaume, consacre toutes ses forces à sa création, mais c'est justement ce royaume qui fait de lui son esclave. L'homme met dans la recherche du royaume toute sa soif d'universalité. C'est à cause de cela que d'après Berdiaeff, la source de l'hypnose exercée par l'Etat n'a rien de rationnel, elle est essentiellement irrationnelle. Le pouvoir étatique s'appuie sur des croyances irrationnelles et sur la vie émotionnelle, il a besoin de mythes et de symboles irrationnels. Il nous paraît très probable que des spéculations pareilles sur la source *émotionnelle et irrationnelle* du pouvoir étatique ont forcé Berdiaeff à voir dans l'histoire évangélique, où le Christ rejette la passion humaine du pouvoir, un acte antiétatique et la négation de toute sorte de pouvoir. Il déclare : « La tentation du royaume est une de celles que le Christ a repoussées dans le désert. Du haut de la montagne, le diable a montré au Christ *tous les royaumes du monde et leur gloire* et Lui proposa de les adorer. Il est probable que parmi ces royaumes se sont présentés à la vue spirituelle ceux qui devaient exister plus tard sous le nom de chrétiens, ainsi que toutes les transformations des royaumes jusqu'à la fin des siècles »³⁷⁴. Après avoir vu ce passage, on n'a pas besoin d'une grande imagination pour deviner un des principaux arguments que Berdiaeff utilise contre l'Etat. C'est la tendance intrinsèque de l'Etat à devenir totalitaire, à embrasser toute la souveraineté, à devenir lui-même l'Eglise. « L'Etat dispose incontestablement du plus grand pouvoir sur la vie humaine, et il a

³⁷¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 154.

³⁷² Ibid., p. 157.

³⁷³ De l'inégalité, p. 56.

³⁷⁴ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 154-155.

toujours tendance à dépasser les limites qui lui sont imposée »³⁷⁵. Donc l'Etat prétend être lui-même une Eglise, organiser les âmes humaines, les gouverner, les diriger à sa guise, être le maître de la conscience et des pensées des hommes, sans laisser la moindre place pour la liberté de l'esprit, pour la sphère du royaume de Dieu. Par sa nature, l'Etat veut jouer un rôle d'une importance universelle, il veut tout embrasser, ne partager avec personne sa souveraineté. Pour Berdiaeff cette aspiration à l'absolutisme de l'Etat ne peut être que tellement inopportune et dérangeante parce que selon lui, l'Etat ne devrait avoir qu'un rôle *fonctionnel*. En assumant ce rôle *fonctionnel*, l'Etat s'oppose au chaos de péché, il empêche la décomposition définitive du monde pécheur en le soumettant à la loi et en cela, il est tout à fait nécessaire. Dans les conditions de notre monde, ce rôle de l'Etat est indispensable, mais en même temps, il est quelque chose de subalterne et de peu important : « L'Etat n'a qu'une valeur fonctionnelle, relative, passagère »³⁷⁶. La vérité de l'Etat, celle qui le justifie, c'est la défense et la protection des libertés, du droit et des *droits de l'homme*. Selon Berdiaeff, l'Etat est là à cause du péché de l'homme, mais il est lui-même marqué par notre déchéance, et l'exprime plus que toute autre réalité de ce monde. Sa marque est celle de la nécessité, même s'il est là pour garantir les libertés. Il est dans le royaume de la loi et des interdits. Tout cela induit Berdiaeff à affirmer que l'Etat doit se contenter de ce rôle purement *fonctionnel*. Dans *L'Inégalité*, il cite une des jolies phrases de Soloviev : « Vladimir Soloviev a bien dit que l'Etat existait non pas pour transformer en paradis la vie terrestre, mais pour prévenir qu'elle ne devienne décidément un enfer »³⁷⁷. Dans *L'Esclavage*, il diabolise le *pouvoir*, la *souveraineté*, l'*hiérarchie* etc. Il fait cela afin de libérer ses lecteurs de la *séduction de l'Etat*. En même temps, il pense que par sa seule existence, l'Etat témoigne indirectement, d'un autre ordre possible, d'une autre vérité, d'une *vérité eschatologique*³⁷⁸.

Comme on pourrait l'attendre, Berdiaeff pense qu'il ne peut pas exister d'Etat idéal parfait, du fait que tout Etat représente nécessairement une domination de l'homme sur l'homme. Le principe de cette domination étant le produit du péché ne peut pas relever du Royaume de Dieu, qui ne connaît que des relations d'amour. La vie idéale et parfaite marque la fin de cette domination, de toute domination imposée, même de Dieu, car ce n'est que dans un monde pécheur que Dieu peut apparaître comme une autorité. D'après Berdiaeff, l'anarchisme comporte, sous ce rapport, une part de vérité, mais il n'est pas adaptable à notre monde, qui est soumis à la loi, et son utopie est un mensonge et une séduction. Du point de vue éthique, le pouvoir doit être reconnu comme une nécessité et un fardeau, et non comme un droit et une revendication. Sa convoitise est aussi pécheresse que toute autre convoitise. Par malheur, tout pouvoir la provoque, et une élévation morale et spirituelle exceptionnelle

³⁷⁵ Ibid., p. 160.

³⁷⁶ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 170.

³⁷⁷ De l'inégalité, p. 58.

³⁷⁸ De la destination de l'homme, p. 254.

est nécessaire, si l'on veut que celui qui jouit de l'autorité, n'en ait pas la *concupiscence*. Le pouvoir appartient à cette quotidienneté sociale, dans laquelle l'élévation morale et spirituelle est rarement rencontrée. Selon Berdiaeff, il est impossible de voir dans ses manifestations une théophanie et de soutenir que l'homme doive supporter la tyrannie.

D'après Berdiaeff, il existe deux principes *éthiques authentiques* : soit l'amour et la transfiguration de la vie par la grâce, soit la liberté et le droit qui la protège. L'Etat n'est pas un royaume de grâce et d'amour, et il n'est lié que partiellement à la liberté et au droit, qu'il est éternellement tenté de violer. Son problème éthique fondamental concerne ses relations à l'égard de la personne. Et ici se manifeste surtout son caractère non-sacré et dépourvu de grâce, son origine et son essence non-chrétiennes³⁷⁹. L'Etat ne connaît pas d'individualité concrète, irremplaçable. Son monde intérieur et sa destinée lui demeurent fermés. Il ne connaît que ce qui est général et abstrait. Et même la personnalité n'est pour lui qu'une généralité. L'Etat accepte de reconnaître le droit abstrait de l'homme et du citoyen, mais il ne reconnaît jamais les droits *individuels, non-substituables, uniques et qualitativement originels* de la personne humaine et de sa destinée. La destinée personnelle ne l'intéresse pas et ne peut pas être prise en considération par lui. Entre l'Etat et l'individu, il existe une *lutte séculaire, un conflit tragique* et leurs relations, du point de vue éthique, présentent un *paradoxe irrémédiable*³⁸⁰. L'opposition existant entre l'Etat, inscrit dans la nécessité, et la personne, qui appartient tout entière à la liberté est une question fondamentale dans les réflexions de Berdiaeff. Il y a ici pour lui une antinomie *privilegiée et très présente* : « L'Etat n'est pas une personne, ni un être, ni un organisme, ni une *essentia*, il n'a pas son existence propre, car il n'existe que dans et par les hommes dont il se compose et qui représentent, eux, des centres existentiels. Et, cependant, l'hypnose exercée par le pouvoir est invincible. L'Etat n'est qu'une projection, une extériorisation, une objectivation des états propres aux hommes eux-mêmes. Le pouvoir de l'Etat s'avère inévitable en raison de certains états des hommes, d'un certain mode de leur existence. Ce mode d'existence est celui qui résulte de l'état de chute, et cependant les hommes contribuent à l'édification de l'Etat par tous leurs instincts créateurs. Non seulement les

³⁷⁹ Nous sommes tenté de croire que cette diabolisation de l'Etat n'est qu'une exagération stylistique. Dans *L'esclavage et de la liberté de l'homme*, Berdiaeff pousse jusqu'à l'extrême le contexte de *séduction*. Dans le livre *De l'Inégalité* – que Berdiaeff a écrit contre les Bolcheviques – sa position envers l'Etat est plus adéquate, en tout cas, plus sérieuse. Nous y lisons : « Le royaume de César est un domaine autonome, nécessaire à la richesse et à la puissance du monde divin ; il s'y accomplit des œuvres créatrices que l'on ne saurait réaliser par d'autres voies. Le royaume de César est un très haut degré dans la hiérarchie de l'être. Il n'est pas en lui-même le royaume du mal, du diable, il ne le devient qu'au moment où il exige qu'on lui rende des honneurs divins, qu'on le divinise, où il se substitue au Royaume de Dieu », p. 69. A la page 58, il y a encore un passage très significatif : « Il y a dans l'Etat une vérité de la retenue, de la réserve, une certaine beauté faite de froideur et de forme aristocratiques... L'origine de l'autorité est monarchique, et non pas démocratique ; elle provient du culte du héros ». On sait à quel niveau sont chargés d'émotions positives les mots : *beauté, aristocratie, héros* pour Berdiaeff. Cela nous induit à faire deux conclusions : quand Berdiaeff parle de l'Etat dans *l'Inégalité*, il est sincère et encore : comme la plupart des auteurs, il n'est pas toujours sincère.

³⁸⁰ Royaume de l'Esprit et royaume de César, p. 65- 68.

hommes ont besoin de l'Etat et ne peuvent se passer de ses services, mais ils sont séduits, captivés par l'Etat et y associent leur idéal de royaume »³⁸¹.

Selon Berdiaeff, l'Etat méprise la personne humaine, il l'ignore. Ses règles sont générales, valables pour tous et quand il reconnaît les droits du citoyen, il ne reconnaît pas pour autant la personne avec sa dimension absolument unique. En même temps, la personne est supérieure à toute réalité, elle est un tout et ne peut être, par conséquent, considérée comme une simple partie de la société. Pour Berdiaeff, la personne est bien entendu supérieure à l'Etat. Elle appartient à l'éternité et lui, relatif et passager, à notre temps. L'Etat existe pour l'homme et non l'homme pour l'Etat. L'Etat ne possède pas cette marque qui fait la personne, à savoir sa ressemblance divine. Il n'a rien de sacré. Selon Berdiaeff, le totalitarisme est, dans un certain sens, un drame véritablement religieux, puisqu'il ne reconnaît pas la personne dans son intégrité, sa dignité unique, sa vérité profondément spirituelle et totale et non pas fragmentaire et partielle. L'Etat totalitaire veut gouverner les âmes, se substitue à Dieu. Il n'y a aucune commune mesure entre Dieu et *César*, de même qu'entre la personne et l'Etat : « La mort d'un seul homme, du dernier des hommes, est un événement plus important et plus tragique que la mort d'un Etat ou d'un Empire »³⁸². Berdiaeff *confère, d'une façon très simple et élémentaire*, à l'Etat un *caractère démoniaque* : « La question morale et religieuse qui se pose à la conscience personnelle peut être formulée d'une façon très simple et élémentaire : le salut et la prospérité de l'Etat valent-ils la mort d'un seul innocent ? Cette question se trouve posée dans l'Evangile qui met dans la bouche de Caïphe ces paroles : *Il vaut mieux pour vous qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse point*. On sait du sort de qui ces paroles ont décidé. L'Etat répète toujours ces paroles de Caïphe, elles constituent la profession de foi de l'Etat, les hommes d'Etat ont toujours répondu que, pour sauver et fortifier un Etat, on peut aller jusqu'à sacrifier des innocents. Ils se sont toujours prononcés pour la crucifixion du Christ. Ce qui confère à l'Etat son caractère démoniaque »³⁸³. Selon Berdiaeff, dans de

³⁸¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 160-161.

³⁸² De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 160.

³⁸³ Ibid., p. 159. Ici comme d'habitude le pathos de Berdiaeff va trop loin. L'Evangile ne voit pas dans la crucifixion du Christ un péché étatique. L'Empire Romain, représenté par Pilate, ne voulait pas crucifier le Christ ; ce Caïphe et les juifs, en intimidant Pilate, ont utilisé le pouvoir étatique pour accomplir leurs péchés personnels et religieux : rejeter et crucifier le Christ. Et, en général, l'Eglise ne *confère* pas à l'Etat un caractère démoniaque, l'apôtre Paul en est le meilleur témoin. Il faut dire aussi que *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* est écrit par un Berdiaeff *personnaliste*, il se dresse *d'une façon très simple, élémentaire* et un peu légère contre la séduction de tout le monde en faveur de la *liberté* de la personne et de ses vertus *eschatologiques*. Tandis que *L'Inégalité* est écrit contre les révolutionnaires. Les bolcheviques méprisaient et détruisaient toutes les valeurs historiques c'est-à-dire prébolcheviques. Berdiaeff défendait tout le monde contre eux ; sa position est plus objective que *personnelle* ; l'Etat n'a pas un caractère démoniaque bien au contraire, il (même l'impérialisme) est un organe de la Providence. : « L'impérialisme antique avait un fondement non seulement naturel, mais encore sacré ; il était sanctifié par la religion. Sa plus grande réalisation avait été la monarchie mondiale d'Alexandre... L'Orient et l'Occident sortirent de leur isolement et leur horizon historique prit une étendue sans précédent... l'Empire Romain, fut un sommet dans l'histoire des empires, une véritable universalité y fut atteinte. Néanmoins, les Romains qui l'avaient créé ne soupçonnaient même pas qu'ils servaient une fin plus lointaine et plus mystérieuse que la formation d'un grand Etat mondial : ils créaient les fondements naturels, dans une humanité unifiée, de l'Eglise universelle du Christ ; ils ignoraient que leur œuvre

telles conditions, l'anti-étatisme est une vertu hautement positive. On retrouve ici tout le problème de l'objectivation : la sphère de l'Etat est en effet la quotidienneté sociale où la personne, sujet par excellence, devient pour lui un objet. Berdiaeff pense que le communisme et le fascisme portent ce phénomène de l'objectivation à son paroxysme. « C'est la forme extrême de l'objectivation de l'existence humaine, à la suite de laquelle l'homme est projeté au dehors par un régime qui ne tient aucun compte de sa vie intérieure »³⁸⁴.

Selon Berdiaeff, autant la personne représente la réalité humaine, existentielle, vibrante et concrète, autant l'Etat représente une réalité glacée, lointaine et abstraite : « Je n'ai pas supporté la froide cruauté de l'Etat »³⁸⁵, a-t-il écrit dans son autobiographie. Après avoir écrit cette phrase, il reproche à l'Etat *les châtiments barbares*, en le faisant il imagine qu'il se trouve sous l'influence d'un certain *trait foncièrement russe*. « Je n'ai jamais pu supporter les châtiments barbares. Pour moi, la peine de mort était une telle abomination que j'avais tendance à répartir les humains en deux catégories : les adversaires et les partisans de la peine capitale. J'en arrivais à être parfaitement hostile à tous ceux qui se faisaient les avocats de la peine de mort, car je les considérais comme mes ennemis. Je crois que c'est là, chez moi, un trait foncièrement russe »³⁸⁶.

Berdiaeff estime que l'homme ne doit accepter aucun pouvoir de façon inconditionnée. Il ne faut s'incliner devant nulle puissance. On ne devrait pas s'attacher à l'Etat, *sous quelque forme que ce soit*. C'est indigne de notre liberté : « L'homme ne devrait pas s'attacher à l'Etat, sous quelque forme que ce soit. L'amour de la liberté, qui fait partie de la dignité de l'homme, ne signifie ni libéralisme, ni démocratie, ni anarchisme, mais quelque chose de plus profond, en rapport avec la métaphysique de l'existence humaine »³⁸⁷.

demeurerait même après que le grand Etat qu'ils avaient bâti se serait effondré... L'impérialisme anglais visait des objectifs assez égoïstes, commerciaux, maritimes, industriels, mais il a contribué à l'unification de l'humanité, il a poussé la culture européenne à sortir de ses frontières pour atteindre une dimension mondiale ». p. 64-65.

³⁸⁴ Ibid., p. 164.

³⁸⁵ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 78. Il nous paraît important de remarquer ici que cette *aversion* de Berdiaeff à l'égard de l'Etat, porte un caractère plutôt irrationnel, *héritée de l'enfance*. Dans son autobiographie Berdiaeff évoque un phénomène psychologique, assez curieux : « La passion fondamentale qui s'empara de moi plus tôt et plus fort que toutes les théories spirituelles et opinions religieuses était une aversion, héritée de l'enfance, à l'égard de l'Etat et du pouvoir de l'Etat. Il me semble parfois qu'à ce propos quelque chose de féodal montait en moi comme une sorte de levain. Dans mon enfance, s'il m'arrivait de passer à proximité d'un bâtiment gouvernemental, aussi inoffensif qu'il soit, j'éprouvais une telle contrariété, un tel dégoût, que je l'aurais volontiers détruit. Il ne pouvait s'agir là d'un ressentiment, car j'appartenais à la classe privilégiée, la classe dominante » p. 141.

³⁸⁶ Ibid., p. 78-79.

³⁸⁷ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 167-168. On voit ici que Berdiaeff enlève même cette dernière *fonctionnalité* de l'Etat ; il doute même de sa capacité *de s'opposer à la décomposition chaotique et définitive des communautés humaines*. Il est vrai que l'Etat n'a nullement la puissance de vaincre ou même de diminuer le mal dans le monde, car le mal a une origine personnelle, non pas sociale. Mais malgré cela, à l'Etat reste sa *fonctionnalité* assez importante, celle de prémunir *des communautés humaines* des injustices et des violences. Même si, cette capacité se limite aux violences les plus visibles, c'est-à-dire à ses manifestations instinctives et sauvages.

³⁸⁷ Ibid., p. 170.

Personnellement Berdiaeff n'a pour la politique pas la moindre admiration ou fascination : « La politique est un vampire qui suce le sang des peuples. Ses prétentions sont exorbitantes et toujours totalitaires... Le totalitarisme de l'Etat contemporain tient à ce rôle prépondérant de la politique... La violence implique une attitude envers l'homme pris comme objet et non comme sujet »³⁸⁸. Il reproche à la politique un envahissement qui gagne notre vie spirituelle, intellectuelle, créatrice, de manière objectivante et contraignante. Selon Berdiaeff il ne s'agit pas de se retirer de monde, et il insiste sur le fait que un *christianisme social* est indispensable, mais la politique n'est pas tout, elle n'e peut pas être sacralisée. La force de l'homme reste sa *force spirituelle* non une force qui tue, mais une force qui *transfigure*.

Berdiaeff signale qu'il arrive aussi, comme le montre l'histoire, que le christianisme lui-même sacralise le pouvoir. Mais le royaume de César n'est pas le Royaume de Dieu. En s'identifiant à ce dernier, il devient par excellence le royaume du mal. Tout Etat, auquel on rend des honneurs divins, est une idole. Cette affirmation de Berdiaeff, bien sûr, est contestable. Le christianisme ne sacralise pas le pouvoir, il n'identifie pas le royaume de César avec le Royaume de Dieu, et il ne rend pas des honneurs divins à l'Etat. Le Christianisme sacralise la providence de Dieu et dans le pouvoir terrestre il voit sa manifestation. Mais Berdiaeff, qui ne croit ni en la providence de Dieu ni en Sa puissance, ne voit qu'un *servilisme* et un *opportunisme* dans les mots de l'apôtre Paule : *Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu*. « Quant aux paroles : *Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu*, qui ont exercé une action fatale, elles ont d'habitude servi à exprimer un servilisme et un opportunisme vis-à-vis du pouvoir de l'Etat et une sacralisation des formes du pouvoir, qui n'avaient rien à voir avec le christianisme. En fait, ces paroles ne possèdent aucun sens religieux ; elles n'ont qu'un caractère purement historique et relatif, déterminé par la situation des chrétiens au sein de l'Empire romain »³⁸⁹.

Il faut souligner ici encore que le problème de l'Etat ainsi envisagé par Berdiaeff, n'est qu'une partie d'un plus vaste ensemble concernant le pouvoir en général. Selon Berdiaeff, l'imperfection congénitale de l'Etat est en effet liée à sa domination et cette dernière relève *inexorablement* du péché, s'oppose fondamentalement au règne de Dieu, qui est la liberté inséparable de l'amour. Dans ce sens, il estime que l'Etat n'est qu'un cas particulier, tout pouvoir est en fait un mal irrémédiable, un signe du péché, une anti-liberté. Le pouvoir n'est jamais un droit pour personne, même pas pour Dieu ou surtout pour Lui. Tout pouvoir, au sens lourdement humain, est un *leurre*, car là n'est pas la véritable force, la force d'aimer. La souveraineté véritable est d'un autre ordre. Elle est liée avec la liberté. « Le pouvoir, tout pouvoir au fond, est un phénomène relatif et non sacré ; en lui il n'y a absolument rien de nouménal, il n'a qu'une importance fonctionnelle et transitoire dans la vie de la société. En politique il

³⁸⁹ Royaume de l'Esprit et royaume de César, p. 63-64.

n'y a rien de sacré, mais il y a beaucoup d'éléments criminels. Enlever à la politique ce caractère sacré, tel est le véritable processus de libération humaine. C'est ce que ne font pas ordinairement les révolutions politiques, qui opèrent aussi leur *sacralisation* du relatif »³⁹⁰.

D'ailleurs Berdiaeff prétend que quand il critique l'Etat, il veut qu'on retire son auréole sacrée à ce dernier, c'est-à-dire que l'on mette fin à l'absolutisation du relatif et non pas que l'on nie le relatif. Si c'est le cas, on ne peut pas ne pas être d'accord avec lui ; mais il nous semble que parfois il ne veut accepter aucune sorte de pouvoir. Il nous semble aussi que la critique exagérée de la souveraineté étatique porte en soi toujours des impulsions millénaristes.

³⁹⁰Essai de métaphysique eschatologique, p. 173.

2.2. Théocratie

L'histoire des théocraties, d'après Berdiaeff, est une page révoltante de l'histoire de l'Eglise. Selon lui, la théocratie correspond à une tentation des croyants qui n'ont pas su, comme le Christ au désert, repousser la séduction démoniaque de l'Etat. La première tentation de la chrétienté a été de voir dans l'empire de César un empire sacré et saint, de sanctifier une puissance qui était d'origine humaine et non divine. Succombant ainsi à la tentation à laquelle le Christ a été soumis, mais à laquelle Il a résisté. Selon Berdiaeff la vieille idée hébraïque du Messie-Roi a passé dans la conscience chrétienne et, sur ce terrain, a provoqué les théocraties chrétiennes historiques qui sont la plus grande déformation du messianisme chrétien. La théocratie sous toutes ses formes, orientales ou occidentales, était un acte de trahison envers le Christianisme, un acte de trahison et un mensonge. Ce qu'elles ont réalisé était opposé au Royaume de Dieu, au royaume de la liberté et de l'amour. Les théocraties respiraient un esprit, par la volonté de puissance. Elles déclaraient sainte la force terrestre qui avait exercé sur l'homme les plus grandes violences, elles attachaient les symboles chrétiens à des réalités qui n'avaient rien de commun avec le Christianisme. Le messianisme redevenait national et donnait un caractère universel à des prétentions nationales, alors qu'après l'apparition du Christ, le messianisme national était supprimé et inadmissible. En lisant les passages que Berdiaeff a consacrés aux *théocraties chrétiennes*, nous pensons qu'il a oublié la mission du Russe de *sauver le monde* et, en général, il laisse une impression qu'il conçoit la pensée chrétienne selon la théocratie islamique. On remarquera encore que Berdiaeff utilise le mot *théocratie* dans un sens inhabituel. Il l'associe forcément au messianisme national, à la *vieille idée hébraïque du Messie-Roi*. Ainsi, dans *L'Inégalité* il écrit : « La théocratie chrétienne, l'occidentale et l'orientale, signifiait toujours une prédominance des principes vétéro-testamentaires au sein du christianisme »³⁹¹. Dans le sens authentique, la *théocratie* implique les caractéristiques suivantes : on suppose que la tête de gouvernement civil est Dieu lui-même ; la loi étatique est remplacée par la loi religieuse, par une interprétation directe des commandements de Dieu, c'est-à-dire de la Sainte Ecriture; uniquement l'Eglise, c'est-à-dire le clergé possède la compétence de cette interprétation. Donc, il est évident que les accusations de Berdiaeff des christianismes oriental et occidental dans la théocratie sont incorrectes. Même pendant le Moyen Age quand l'influence de l'Eglise était la plus éminente, les monarchies chrétiennes n'étaient que des états confessionnels. La loi de succession royale était héréditaire, c'est-à-dire civile, elle n'exigeait pas une intervention directe de Dieu, comme par exemple chez les Tibétains. Le roi chrétien n'était pas le descendant direct du Prophète comme dans l'Islam et, en général, il ne possédait aucune prérogative proprement divine. Les autorités civiles et religieuses étaient nettement séparées. L'Etat était gouverné par le Roi et ses ministres.

³⁹¹ De l'inégalité, p. 68-69.

Le fondement de la constitution n'était ni la loi de Moïse ni le Coran. Les lois étaient promulguées par le Roi, par le parlement, par le sénat, par l'ensemble des nobles, etc. L'Eglise n'avait qu'une influence morale, sa voix n'était pas constitutionnellement décisive, mais, en même temps, sa présence était réelle, non pas fictive. La monarchie chrétienne du Moyen Age a effectivement et au plus près réalisé le commandement du Christ : *Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*. En ce qui concerne *une prédominance des principes vétéro-testamentaires au sein du christianisme*, même l'ancien Israël après Samuel n'était plus un Etat purement théocratique. Même si la loi civile était fondée sur la loi de Moïse, ses rois n'étaient pas des divinités comme les empereurs romains et les pharaons égyptiens. La théocratie n'est pas uniquement le résultat d'une *prédominance des principes vétéro-testamentaires*. Berdiaeff même l'affirme dans *L'Inégalité*, mais dans un autre contexte : « Le monde antique, celui d'avant le christianisme, ne connaissait pas de frontières à l'Etat. Il était incapable de distinctions, le divin se dissolvait chez lui dans le naturel et la nécessité naturelle n'était pas limitée par la vérité divine... Tous les peuples de celui-ci aspiraient à créer un pouvoir puissant, capable de maîtriser les éléments chaotiques pour dépasser l'animal. Ce pouvoir était éclairé par la conscience religieuse de l'époque. Dans les grandes monarchies de l'Orient, l'on attribuait au pouvoir royal un sens divin, on lui décernait les honneurs dus aux dieux. L'Egypte en a été le berceau »³⁹². Il faut dire encore que même si nous ne sommes pas d'accord avec Berdiaeff quand il accuse le christianisme de théocratie et quand il voit son origine uniquement dans des *principes vétéro-testamentaires*, nous sommes quand même, d'accord avec lui quand il établit un lien essentiel entre la théocratie et le messianisme national ou ethnique. Une société théocratique actuelle directement *dirigée* par une personnalité divine, ses descendants où ses représentants, et dotée du livre *incrée*, tombé directement du ciel, ne pourrait pas ne pas être *messianique* et *eschatologique*, c'est-à-dire ne pas avoir le but de changer entièrement le monde. Mais ce gens-là, ils ne sont ni chrétiens orientaux ni chrétiens occidentaux. D'ailleurs, Berdiaeff estime qu'*il y a peu de chances que le nouvel empire de César désire être chrétien*³⁹³. Il pense qu'il n'y a pas de retour aux anciennes théocraties occidentale ou orientale, car il n'y a pas de retour aux manifestations extérieures du Royaume de Dieu sans sa réalisation effective. « Il est impossible de restaurer l'ancien Etat théocratique, il n'y a pas de retour possible à lui, car il n'a pas réalisé effectivement la vérité de Dieu, mais a seulement eu l'air de la réaliser par des signes extérieurs »³⁹⁴. Après cela, il pose une question qui ne lui semble pas rhétorique : *Et comment fonder un Etat chrétien réel ? Une réelle société chrétienne ?* Comme d'habitude, Berdiaeff propose sa propre

³⁹² De l'inégalité, p. 66.

³⁹³ Un Nouveau Moyen Age, p. 284.

³⁹⁴ Ibid., p. 283.

solution : « Pour cela, une illumination et une transfiguration spirituelles sont nécessaires. Peut-être les catastrophes et les grandes épreuves nous conduisent-elles de ce côté »³⁹⁵.

Berdiaeff qualifie la confusion du royaume de César avec le Royaume de Dieu comme un dangereux *monisme*, c'est-à-dire comme un *eschatologie sécularisé* : « Une lutte se déroule entre le monisme et le dualisme. Le monisme est toujours un retour à la conception païenne du pouvoir de l'Etat ; le dualisme, lui, est d'origine chrétienne et a été fortifié par le sang des martyrs. Les rapports entre le monisme et le dualisme ont un caractère paradoxal »³⁹⁶.

Dans la citation précédente, on remarquera encore une fois la mauvaise habitude de Berdiaeff d'utiliser des termes avec une identité philosophique ou culturelle bien définie dans un contexte tout à fait inattendu. Depuis Wolff, le *monisme* désigne tout système philosophique qui admet une seule sorte de substance. Et le *dualisme* définit toute doctrine qui recourt à deux principes explicatifs. En plus, il nous semble que Berdiaeff n'a absolument pas besoin de ces deux termes pour exprimer le sens de la citation. On pourrait répéter cette remarque dans le cas d'utilisation par Berdiaeff des termes : *nouménal*, *phénoménal* de Kant ; *paradoxe* de Kierkegaard ; *l'intuition* de Bergson ; *aristocrate* de Nietzsche etc.

Donc, comme on pourrait remarquer dans ce sous-chapitre, Berdiaeff veut signaler que la divinisation de César est une tentation de toujours et propre à toute l'humanité. Elle a pris, dans l'histoire, des formes diverses consistant, par exemple, à sacraliser le roi dans la monarchie, le peuple dans la démocratie, le prolétariat dans le communisme. Mais, la confusion la plus grave entre le royaume de Dieu et celui de César a conduit à l'asservissement du christianisme. La séparation demandée par Berdiaeff est donc le refus de confondre deux grandeurs totalement étrangères l'une à l'autre, la liberté et la nécessité. Le *Royaume de l'Esprit* et le *royaume de César*. D'après Berdiaeff, diviniser une puissance purement terrestre, mondaine, c'est en réalité s'opposer à la dimension eschatologique du christianisme actif et créateur, c'est ignorer le règne du mal en sacralisant un univers transitoire, relatif et pécheur.

³⁹⁵ Ibid., p. 283.

³⁹⁶ Royaume de l'Esprit et Royaume de César, p. 66-67.

2.3. Anarchisme

En lisant les pages que Berdiaeff a consacrées à l'anarchisme, on aperçoit deux positions qui sont nettement différentes. En même temps, dans ces deux approches il analyse l'anarchisme du point de vue religieux. Dans *L'Inégalité* Berdiaeff adopte une position presque exclusivement négative à l'égard de l'anarchisme. Dans ce livre, le chapitre *De L'anarchie* vient justement après *Du socialisme*. Entre les deux Berdiaeff trouve un lien essentiel. Il écrit : « Comme le socialisme, l'anarchisme est l'une des tendances séculaires qui se manifestent dans la société et l'un des extrêmes de la philosophie sociale... Vous, les anarchistes, vous vous plaisez à déclamer sur la liberté de l'homme, mais vous respirez la même haine de classe que les socialistes »³⁹⁷. On connaît l'attitude de Berdiaeff envers le socialisme révolutionnaire. La citation précédente nous fait penser qu'il aura la même disposition envers l'anarchisme. En effet, il considère l'anarchisme comme un phénomène religieux : « Il (l'anarchisme) est dirigé avant tout contre le Roi Céleste, ensuite seulement contre les rois de la terre »³⁹⁸, écrit notre philosophe, qui le critique avec acharnement au nom du christianisme. On trouve très rarement la pensée de Berdiaeff dans une présentation, si systématique, vigoureuse et conséquente que dans les pages en question. Dans ce sous-chapitre, nous allons présenter plutôt la conception de *L'Inégalité*.

Dans *De l'Esclavage et de la liberté de l'homme*, il change sa position considérablement parce qu'il considère l'anarchisme plutôt comme *un des pôle de la conception des rapports entre la personne et l'Etat*³⁹⁹. On pourrait facilement imaginer les conséquences de cette qualification dans le contexte du livre. En effet, Berdiaeff déclare : « Il y a dans l'anarchisme une vérité religieuse »⁴⁰⁰. Cette *vérité religieuse* de l'anarchisme vient du fait *qu'il nie la souveraineté de l'Etat, refuse à l'Etat tout caractère absolu et dénonce la centralisation despotique comme un fait contraire à la vérité*⁴⁰¹. Ici Berdiaeff pense que tout royaume, quel qu'il soit, est à l'opposé du royaume de Dieu, et ceux qui recherchent un royaume se détournent de ce Royaume. Un royaume grand et puissant ne peut qu'asservir l'homme. C'est pourquoi il souhaite la fin de tous les royaumes, et il considère l'anarchisme comme son allié. Notre philosophe affirme : « La base métaphysique de l'anti-étatisme est constituée par le primat de la liberté sur l'être, de la personne sur la société »⁴⁰². C'est à cause de cela que dans *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* il insiste infiniment davantage sur ses aspects positifs de l'anarchisme que sur ses aspects négatifs. Il faut dire aussi que, dans son autobiographie, on rencontre souvent les expressions⁴⁰³ : *ma tendance*

³⁹⁷ De l'inégalité, p. 173-174.

³⁹⁸ Ibid., p. 178.

³⁹⁹ De l'Esclavage et de la liberté de l'homme, p. 163.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 163.

⁴⁰¹ Ibid., p. 163.

⁴⁰² Ibid., p. 171.

⁴⁰³ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 10, 34, 416.

anarchique ; je fus toujours anarchiste ; c'est le côté inversé de mon anarchisme naturel ; mes sympathie émotionnelles vont à l'anarchisme, etc. Chez lui, ces expressions ne signifient pas uniquement sa répulsion *naturelle* à l'égard du pouvoir et de l'Etat, mais elles sont plutôt la manifestation des sentiments qui l'ont poussé à écrire les phrases suivantes : « le sentiment dont je parle, je le définis comme celui d'être étranger au monde, incapable d'accepter le monde donné, dépourvu de racines ici-bas, un état d'isolement, de dégoût maladif de la quotidienneté... je me sens le point d'intersection entre deux mondes. De plus, *ce monde*, je le sens faux, secondaire et temporaire. Il existe un *autre monde*, plus réel et plus authentique. C'est à lui qu'appartient le *moi* profond »⁴⁰⁴.

Il appelle parfois ce sentiment l'*anarchisme mystique*. Dans son autobiographie nous lisons : « Mon anarchisme, cependant, était revêtu d'une teinte mystique et fondé sur la métaphysique. L'évangile de la *non-acceptation du monde* proclamé par l'anarchisme mystique fut le mot d'ordre initial de ma vie. Il ne marqua pas seulement l'engouement d'une période, il exprima ma nature métaphysique... Je me sens plus que jamais un *anarchiste mystique* »⁴⁰⁵. Et encore : « Ma tendance révolutionnaire, anarchiste, souhaiterait détruire ce monde hostile. Objectivité, objectivation, aliénation ont pour moi un sens identique »⁴⁰⁶. Quand Berdiaeff parle de l'anarchisme dans le sens habituel, il l'appelle parfois l'*anarchisme extrême* et l'associe toujours au socialisme. En effet, Berdiaeff sait très bien que l'anarchisme historique est né avec le socialisme révolutionnaire et qu'il est un cas particulier de ce dernier. Les deux partagent la même conviction selon laquelle les formations historiques de la société sont la principale source du mal. Le socialisme révolutionnaire essaie de les améliorer par la révolution. L'anarchisme refuse toutes les formations étatiques. En même temps, selon *l'Inégalité*, les deux ont *la même soif d'égalité*. Dans *Le Sens de l'histoire* nous trouvons aussi un passage qui regarde l'anarchisme de ce point de vue et le représente comme *la fin de la Renaissance* : « Tout comme le socialisme, il contient un principe de réaction contre la même période de l'histoire moderne. En dernière analyse, l'anarchisme se présente comme une révolte contre la culture, comme un refus d'accepter celle-ci avec ses inégalités, ses souffrances, mais aussi avec ses plus grands élans et ses plus riches épanouissements, or il agit ainsi au nom d'un principe de nivellement, d'effacement, d'abaissement de tout ce qui dépasse le niveau commun. Et c'est ce mouvement de réaction qui, au sein de l'anarchisme comme au sein du socialisme, manifeste la crise de l'humanisme et la fin de la Renaissance »⁴⁰⁷. Un développement du sens de la citation précédente peut être trouvé aussi dans *Un nouveau Moyen Age* : « L'anarchisme voudrait détruire tout ce que la Renaissance a créé. Il y a en lui une revanche contre le mensonge de l'humanisme, lorsque les

⁴⁰⁴ Ibid., p. 36.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 195.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 406.

⁴⁰⁷ Le sens de l'histoire, p. 152

sociétés humaines sont possédées par la soif de l'égalité, c'est alors que prend fin toute espèce de Renaissance, toute surabondance créatrice »⁴⁰⁸.

Selon Berdiaeff, deux pôles opposés, l'extrême étatisme et l'anarchisme extrême, sont l'un et l'autre contraire à la conscience chrétienne, comme deux expressions antinomiques d'une condition chaotique du monde et de sa désagrégation. L'étatisme absolu et l'anarchisme absolu sont les deux aspects d'une même situation défectueuse. Berdiaeff insiste que pour construire le cosmos en dehors de ce monde, pour rejoindre l'union et l'harmonie universelles, on ne doit prendre aucun de ces deux chemins, ils sont l'un et l'autre extérieurs et mécaniques. L'idéologie étatiste et l'idéologie anarchiste sont faussement religieuses, et hors du christianisme. Les deux ont tort devant la supériorité de la vérité divine. L'étatisme dans sa dialectique intérieure, porte en germe les violences de l'anarchisme, l'un et l'autre sont de semblable dimension et s'engendrent mutuellement. Les excès de l'un sont impuissants à démontrer les excès de l'autre. Berdiaeff souligne particulièrement que ces deux formes d'injustice sont également étrangères à l'esprit eschatologique, qu'aucune société nouvelle ne s'édifie en eux.

Nous avons déjà remarqué que dans *l'Inégalité* Berdiaeff considère l'anarchisme comme un phénomène religieux et le critique au nom du christianisme⁴⁰⁹. Nous voudrions présenter ici quelques points essentiels de sa démarche, sans conserver l'ordre proposé par lui.

Premièrement, l'anarchie porte une confiance injustifiée en la nature raisonnable de l'homme, grâce à laquelle les rapports sociaux doivent s'arranger d'eux-mêmes, dès que l'humanité sera débarrassée des *excroissances* historiques. En plus, il dote le chaos également de la rationalité. Ici, selon Berdiaeff, se cache le sens religieux de l'anarchisme, parce que l'identification du chaos et du rationnel n'est rien d'autre que la négation de la rédemption. « L'anarchisme ne sait ni ne veut porter la lumière dans le chaos élémentaire. Il veut croire que celui-ci est naturellement bon... Il croit à la rationalité des éléments mêmes du chaos »⁴¹⁰. Après cela, il devient clair que l'anarchisme veut libérer l'homme sans transformer ni transfigurer sa nature, en le laissant esclave du péché et des passions. Berdiaeff remarque : « Il veut le royaume de la liberté sans rédemption. Mais en vérité, le Christ est le libérateur, et la liberté est là où est l'esprit du Seigneur. Quant à vous, vous ne voulez pas connaître le Christ ni son esprit, et vous prétendez être libres tout en restant esclaves »⁴¹¹.

Deuxièmement, l'anarchisme mène à la destruction, au suicide de la personne. Celui qui détruit toutes les réalités et les valeurs sacrées qui le dépassent se détruit lui-même. Parce que selon Berdiaeff, le *moi*, l'individu existe réellement quand existent des réalités supérieures à l'homme et à son moi clos sur lui-même. L'homme est,

⁴⁰⁸ Un nouveau moyen Age, p. 66.

⁴⁰⁹ De l'Inégalité, p. 173-185.

⁴¹⁰ Ibid., p. 181.

⁴¹¹ Ibid., p. 177.

jusqu'au plus profond de lui-même, à condition que Dieu soit, et il périt, il se défait si Dieu n'existe pas. « Les réalités qui le dépassent et qui le relient à la profondeur de la réalité divine sauvegardent l'homme et son image, sa personne, sa dignité, elles l'empêchent de se dissoudre et de s'abolir dans la nuit du chaos. Au fond de l'anarchie, on trouve toujours une personne démontée, qui a perdu sa figure, son centre spirituel. L'anarchisme est un homicide tout comme le socialisme »⁴¹².

Troisièmement, l'anarchie nie le mal et le péché, par conséquent il nie la nécessité de la loi, et de la hiérarchie. Mais par là, loin de libérer l'homme, il l'asservit davantage. Il le précipite dans les flots élémentaires, dans le chaos de la bestialité et de la servitude, il jette la personne humaine aux démons. Il proclame la liberté d'être esclave du mal. Tandis que la loi dénonce le péché, elle lui impose des bornes et rend possible un minimum de liberté dans la vie pécheresse de l'homme, et la hiérarchie garde la liberté humaine contre les ambitions malignes d'autrui et de la société entière. « Avec son ordre hiérarchique, l'Eglise sauvegarde celle-ci, elle défend la personne humaine contre les démons de la nature, contre les éléments qui l'entourent et la menacent de toute part. A son ordre hiérarchique, l'Etat la protège contre les éléments bestiaux qui s'élèvent du fond des ténèbres, il reconnaît dans l'homme un être individuel et le préserve de volontés mauvaises et sans retenue »⁴¹³.

Quatrièmement, de la négation du mal et du péché il n'y a qu'un pas jusqu'à la divinisation de l'homme et cette dernière engendre inévitablement le despotisme. En effet, dans *L'Inégalité*, nous trouvons ces deux constatations : « Elle révèle le mystère de toutes les tendances négatives qui divinisent le vieil homme naturel »⁴¹⁴ ; « La limite de l'anarchie ne peut être que le despotisme le plus terrible, que l'autocratie d'un faux dieu qui se dressera au-dessus du chaos rebelle »⁴¹⁵.

Selon *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, un authentique anarchisme lutte, non seulement, contre le mal et le péché, à savoir, contre le pouvoir de l'homme sur l'homme, mais il envisage aussi un Etat parfait, dépourvu de toute puissance. Il projette Une telle fin dans l'avenir eschatologique, où règnera la *liberté anarchique authentique*, où la domination n'existera plus. Berdiaeff affirme que défendre la liberté *absolue* de la personne, qui correspond au dessein de Dieu pour l'homme, est une entreprise anarchiste, et cela signifie s'opposer aux *empiétements* de l'Etat sur l'homme et lutter de manière créatrice contre toutes les formes politiques de l'esclavage. Berdiaeff estime encore que l'anarchisme ainsi compris dans sa dimension religieuse, est un produit *fondamentalement* russe, Tolstoï et Dostoïevski en étant, chacun à sa manière, des représentants typiques. Dans son livre *Les Sources et le sens du communisme russe*, Berdiaeff consacre le troisième chapitre à l'anarchisme russe. On y trouve les phrases suivantes : « Comme le populisme et le nihilisme, l'anarchisme est

⁴¹² Ibid., p. 176.

⁴¹³ Ibid., p. 176.

⁴¹⁴ Ibid., p. 177.

⁴¹⁵ Ibid., p. 184.

un trait caractéristique de l'âme russe... L'élément anarchiste est incontestable chez Dostoïevski... que ce soient des gentilshommes tels que Bakounine, le prince Kropotkine, le comte Tolstoï qui aient finalement été les fondateurs de l'anarchisme mondial »⁴¹⁶. Berdiaeff pense que l'anarchisme russe est une manifestation d'un caractère antinomique de l'âme de son peuple. Il estime que le peuple russe a été un peuple étatiste, il a accepté de servir de matériau à l'édification d'un grand Etat. Et en même temps, il est enclin à la révolte et aux troubles. En utilisant la terminologie nietzschéenne, trop populaire à l'époque, Berdiaeff affirme que le ferment dionysiaque que le peuple russe enferme en lui-même est exactement un ferment d'anarchie. Il affirme aussi que les populistes et les anarchistes russes sentaient bien cette caractéristique de leur peuple. En parlant de Bakounine il écrit par exemple : « Persuadé que les Slaves ne peuvent pas eux-mêmes constituer un Etat, il fonde sur cette certitude sa foi en la mission du slavisme. L'étatisation est essentiellement due à l'influence allemande : si dans quelque contrée, dit-il, le marxisme devait se réaliser, il serait une tyrannie épouvantable. Certaines prédictions de Bakounine ont une résonance prophétique »⁴¹⁷.

Berdiaeff souligne que Bakounine compte sur cette vertu anarchique du peuple russe. Son anarchisme est révolte. Il veut soulever l'insurrection générale parce qu'il croit que des ruines du vieux monde surgira spontanément un monde nouveau. Il croit à la vérité cachée au fond des masses du peuple travailleur, du peuple russe particulier, qu'il nomme comme le *peuple de la révolte*. Berdiaeff remarque aussi que Marx était plutôt un intellectuel qui attachait une importance primordiale à la théorie, à la science, à la philosophie, tandis que Bakounine, selon lui est plus émotif, ennemi de toute doctrine intellectualiste et plus *messianique*. Il écrit : « Il semble même que l'influence de Bakounine se soit fait sentir sur Marx dans sa doctrine de la vocation messianique du prolétariat... Bakounine est imprégné de slavophilisme ; son messianisme révolutionnaire est avant tout un messianisme slavo-russe, et c'est par les Slaves, selon lui, que l'incendie universel doit être allumé. Messianisme révolutionnaire, messianisme russe, qui font de lui le précurseur du communisme »⁴¹⁸.

Il faut dire encore que, dans certains livres, Berdiaeff fait une distinction entre *anarchisme* et *anarchie*. Cette dernière est une utopie dominée par le mythe d'une société possible et idéale sans Etat. Elle ne peut que s'opposer à l'harmonie, correspondre au chaos et se confondre même avec la *laideur*⁴¹⁹. « On pourrait croire que mon point de vue est dominé par le mythe anarchiste ; mais il n'en est rien. L'utopie d'une existence heureuse, sans Etat, m'est étrangère. Dans les conditions de

⁴¹⁶ Les Sources et le sens du communisme russe, p. 86-87.

⁴¹⁷ Ibid., p. 89-90.

⁴¹⁸ Ibid., p. 88.

⁴¹⁹ Berdiaeff utilise souvent ce mot *laideur*, assez inhabituel dans notre contexte, pour montrer son dégoût devant un certain univers politique, en soulignant sa totale absence de beauté et son caractère radicalement inesthétique. Cela montre encore une fois le caractère émotionnel de ses inspirations philosophiques.

ce monde les fonctions de l'Etat restent nécessaires. Mais l'Etat n'a qu'une importance d'ordre fonctionnel et subalterne »⁴²⁰. L'anarchisme, en revanche, s'oppose non pas à l'ordre, l'accord et l'harmonie, mais au pouvoir, à la violence, au Royaume de César, et cela pour affirmer la seule victoire du Royaume de Dieu. La référence à ce dernier est très importante, car elle nous montre encore une fois que l'anarchisme de Berdiaeff a une dimension proprement religieuse et des racines spirituelles. Selon Berdiaeff, « aucune souveraineté d'un pouvoir terrestre ne peut être conciliée avec le christianisme : ni la souveraineté d'une monarchie, ni la souveraineté du peuple, ni la souveraineté d'une classe. Le seul principe conciliable avec le christianisme est l'affirmation des droits imprescriptibles de l'homme »⁴²¹. Comme on l'a vu déjà dans *L'Esclavage*, Berdiaeff n'identifie la *souveraineté d'un pouvoir terrestre* qu'à la *domination* et mène une critique acharnée contre toute sorte de *souveraineté* au nom du *christianisme*, qui en effet n'est que sa propre interprétation de ce dernier ; c'est un *christianisme anarchiste* qui est né sous sa plume. Le christianisme réel ne combat aveuglément *ni la souveraineté d'une monarchie, ni la souveraineté du peuple, ni la souveraineté d'une classe* ; bien au contraire, il souhaite que le *pouvoir terrestre* soit utilisé pour garantir les droits personnels. L'histoire connaît des cas où la volonté souveraine de l'Etat a été dirigée vers la définition et la défense *des droits imprescriptibles de l'homme*.

⁴²⁰ Royaume de l'Esprit et Royaume de César, p. 65.

⁴²¹ Ibid., p. 66.

2.4. Révolution

Dans la plupart de ses livres, Berdiaeff donne l'analyse du phénomène révolutionnaire. Partout son *attitude idéologique* et *morale* vis-à-vis des *sociaux-révolutionnaires* est strictement négative, et elle est toujours chargée d'émotions hostiles et intenses. En même temps, Berdiaeff est bien conscient que la révolution est un phénomène social très complexe et qu'on a besoin de *considérations* multiples pour bien dévoiler son caractère. Dans son livre *Les sources et le sens du communisme russe*, il remarque : « On peut considérer toute révolution de trois points de vue différents :

1. Du point de vue révolutionnaire ou contre-révolutionnaire, adopté par ceux qui y prennent part directement ;
2. Du point de vue objectif, historique, scientifique, qui est celui des témoins qui la conçoivent de façon consciente, mais n'y sont pas directement engagés ;
3. Enfin, du point de vue religieux, apocalyptique, historiosophique, celui des êtres qui portent en eux la révolution, la vivent douloureusement et s'exhortent chaque jour à la combattre »⁴²².

En raison du caractère de notre travail, c'est plutôt le troisième point de vue qui nous intéresse. Il nous semble que Berdiaeff étudie l'aspect religieux de la révolution plutôt dans ces trois livres : *De l'Inégalité*, *Un nouveau Moyen Age* et *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Ces trois livres sont écrits à différentes époques, dans différentes conditions et par conséquent ils apportent des nuances différentes à son attitude envers la révolution.

L'Esclavage est le plus tardif parmi les trois. Ici, Berdiaeff ne s'occupe pas particulièrement de la révolution russe. Bien au contraire, pour lui, « la révolution est un événement qui se produit à toutes les époques dans les destinées des sociétés humaines »⁴²³. Pour Berdiaeff, les révolutions sont inévitables parce qu'elles sont des réactions contre des injustices sociales. C'est une idée fondamentale dans le contexte du livre. On la voit très souvent dans ses réflexions sur la révolution. Berdiaeff pense que c'est le Prince du monde qui l'engendre et qu'en profite. « Les révolutions, inévitables dans la vie des sociétés, inspirent aux uns horreur et dégoût, mais éveillent chez d'autres l'espoir d'une vie nouvelle et meilleure. C'est un Prince de ce monde qui gouverne la société humaine, et il la gouverne dans l'injustice. Aussi est-il naturel que des révoltes éclatent périodiquement contre ce gouvernement fondé sur l'injustice. Mais le Prince du monde ne tarde pas à profiter de ces révoltes pour se livrer à de nouvelles injustices, et c'est ce qui confère à la révolution un double aspect. Par la révolution s'accomplit le jugement de Dieu »⁴²⁴. Il est bien connu que la noble nature de Berdiaeff ne supportait pas l'injustice quelle que soit sa manifestation. Ce sentiment

⁴²² Les sources et le sens du communisme russe, p. 176.

⁴²³ De l'Esclavage et de la liberté de l'homme, p. 210.

⁴²⁴ Ibid., p. 211.

l'a poussé dans sa jeunesse à devenir marxiste. Après il a changé ses opinions, ses conceptions, ses croyances mais ce trait si charmant de son caractère restait toujours intact. On rencontre ce sentiment partout dans ses livres, mais il est particulièrement visible dans *L'Esclavage*. Il faut dire aussi que Berdiaeff admet qu'un homme poussé par des sentiments nobles peut devenir un révolutionnaire, mais il affirme aussi que cet homme se dégradera inévitablement en une *bête sauvage*, parce que selon lui, la révolution sociale est toujours un phénomène collectif, dominé par des sentiments collectifs de vengeance et de haine. Il écrit : « Lorsque, par exemple, l'idée que tout le mal du monde vient des juifs, des francs-maçons, des bolcheviques, des hérétiques ou de la bourgeoisie (non réelle, mais telle qu'elle se présente à l'imagination) s'empare d'un homme, il se transforme en une bête sauvage, alors qu'il peut être d'autre part le meilleur homme du monde. C'est là une manifestation remarquable de l'esclavage humain. Il est possible que Marat se fût révélé bête sauvage dans n'importe quelle occasion. Mais on a dit de Robespierre que s'il avait vécu à une époque paisible et tranquille, il aurait été un avocat de province vertueux, doux et humain »⁴²⁵.

Un nouveau Moyen Age est écrit à l'époque où l'espoir que la contre-révolution pourrait réussir contre les bolcheviques existait encore. Dans ce livre, Berdiaeff se préoccupe principalement de cette question. Il répète à plusieurs reprises aux immigrants russes que « la révolution russe est un grand malheur. Toute révolution, du reste, est une calamité. Il n'y a jamais eu de révolution heureuse. Mais les révolutions sont œuvre de la sagesse divine et c'est la raison pour laquelle les peuples ont beaucoup à en apprendre »⁴²⁶. C'est le leitmotiv du chapitre *Réflexions sur la révolution russe*. Berdiaeff répète d'une page à l'autre que la contre-révolution réelle ne peut être opérée que par des forces post révolutionnaires, et non prérévolutionnaires, que *la vie nouvelle s'ouvre par le mystère et le sacrement de la pénitence*⁴²⁷, et qu'il n'y a que la pénitence pour délivrer sa patrie de la tyrannie des bolcheviques. Berdiaeff enseigne que *Dieu châtie les hommes et les peuples par les révolutions*⁴²⁸. Donc il faut supporter ce malheur en l'éclairant à la lumière du sentiment religieux, en le prenant comme l'expiation d'une faute. Il serait faux d'accuser de tout le mal les juifs, les francs-maçons, les intellectuels etc. Selon lui, la révolution est un résultat de la dégradation de la vie religieuse en Russie. Et donc la contre-révolution qui se lie au désir de se faire restituer les joies perdues de la vie ancienne ne réussirait jamais. « La psychologie de la pénitence chrétienne est diamétralement opposée non seulement à la psychologie de la révolution, mais encore à la psychologie de la restauration, toujours vindicative et empreinte de fureur. Le désir de la vengeance et l'aspiration à la restauration de

⁴²⁵ Ibid., p. 215-216.

⁴²⁶ *Un nouveau Moyen Age*, p. 169.

⁴²⁷ Ibid., p. 214.

⁴²⁸ Ibid., p. 173.

l'ancienne vie dans le péché sont incompatibles avec la pénitence, qui s'efforce vers une vie nouvelle, - c'est un état de pécheurs impénitents »⁴²⁹.

Dans *L'Inégalité*, Berdiaeff nous dit qu'il a commencé à écrire ce livre pendant le chaos de la révolution russe. Le premier chapitre du livre porte le titre : *De la révolution russe*. « Le plan de ce livre-ci est né dans le chaos de la révolution russe. Je l'ai commencé le jour du premier anniversaire de celle-ci »⁴³⁰. Il est évident qu'à ce moment-là Berdiaeff ne pouvait pas être serein et équilibré. Il était très proche des événements de la révolution. Malgré cela, ce sont des pages extrêmement touchantes, qui sont écrits par un homme profondément blessé par un malheur gigantesque de sa patrie. Berdiaeff est furieux. Il écrit : « Empoisonneurs de l'âme du peuple russe, qui l'avez alimenté d'un venin terrible, assassins de la Russie, c'est à vous que je consacre ces lettres. Vous êtes nombreux, vous êtes la majorité. Voilà longtemps que vous vous mis au travail... »⁴³¹. Il n'est pas étonnant que, dans cet état très agité, Berdiaeff commette des fautes graves. Premièrement, il s'exprime en utilisant des mots excessivement grossiers afin de signaler son désaccord avec certaines opinions. « Il est des gens qui pensent qu'une révolution est un fait religieux et que la révolution russe est religieuse par excellence, qu'elle doit donner naissance à un homme nouveau et révéler une conscience nouvelle. Jouer de la sorte à comparer la révolution et la religion, recouvrir l'élément révolutionnaire du superbe vêtement du langage religieux, l'idéaliser mystiquement, c'est vraiment de la fornication spirituelle »⁴³². En oubliant le comportement outrageant de notre philosophe, on pourrait interpréter le sens de la citation précédente d'une manière plus conviviale ; Berdiaeff lui-même donne cette heureuse possibilité. Selon lui, une révolution marque uniquement la fin de la vie ancienne et non pas le début d'une vie nouvelle, elle est l'expiation d'un long cheminement. Parce que par nature, la révolution n'est pas spirituelle, elle naît d'un dépérissement de la vie spirituelle, de son déclin, et non de sa croissance ni de son développement intérieur. Donc toute révolution est marquée par une absence de grâce, par l'abandon de Dieu ou par la malédiction. Le peuple qui tombe au pouvoir de l'élément révolutionnaire perd sa liberté spirituelle. Il se soumet à une loi fatale, il souffre d'un mal irréversible. Il devient possédé.

Dans cette situation marquée par la *fatalité*, et l'*obsession* nationale, les accusations que Berdiaeff adresse aux *hommes d'esprit et de création spirituelle* de son pays, nous semble très sévère : « Vous autres, hommes d'esprit et de création spirituelle, qui avez été appelés à être *les gardiens du mystère et de la foi*, vous vous en êtes remis passivement aux éléments dominateurs, vous vous êtes faits les complices de la populace en furie qui démantelait ce qui était très sacré et très précieux, vous n'avez pas trouvé un seul mot fort pour défendre l'éternité et la vie la plus haute de l'esprit.

⁴²⁹ Ibid., p. 215.

⁴³⁰ De *L'inégalité*, p. 11.

⁴³¹ Ibid., p. 10.

⁴³² Ibid., p. 11.

Au moment le plus terrible, qui exigeait la plus grande responsabilité... vous vous êtes montrés spirituellement débiles, en plein désarroi... il ne s'est pas trouvé en vous de ces paroles qu'inspire l'expérience du contact avec l'éternité »⁴³³. Berdiaeff tourmenté du fait que sa partie se trouvait dans une impasse, ne réalise pas que tout le monde se sentait malheureux et impuissants. Très souvent il était impossible et insensé de contredire les bolcheviques enragés par la passion de destruction. En tout cas, Berdiaeff se comporte maintenant comme les gens qu'il critique souvent, à savoir les *pharisiens* et les *moralistes de l'éthique de la loi* qui, selon lui, ont la mauvaise habitude d'employer des catégories morales, éthiques et religieuses afin d'insulter le prochain.

Nous voudrions dire encore quelques mots à propos *De l'Inégalité*. Il est bien connu que ce livre est un de ses ouvrages qui représentent la pensée politique de Berdiaeff. Donc il est naturel qu'il nous indique dans ce livre, certaines raisons politiques de la révolution russe. Tout d'abord, Berdiaeff estime que le peuple russe est plutôt asiatique et oriental qu'européen et occidental. Et que selon le dessein de Dieu, la Russie est un *grand Orient-Occident intégral*. Tandis que par sa situation concrète et empirique, elle se présente comme un mélange marqué des deux. Il ne serait pas étonnant que cette situation dote le peuple russe d'une nature difficilement compréhensible. En effet : « le peuple russe est incompréhensible aux gens de l'Occident, ils ne comprennent pas davantage sa révolution, leurs natures sont faites d'un tissu tout à fait différent »⁴³⁴. Berdiaeff pense que seulement l'Eglise et l'Etat russe, qui se sont organisés et maintenus selon des principes byzantins, sont capables de défendre la Russie contre le danger de la décomposition. Il indique aussi le rôle primordial du Tsar pour le peuple russe. Nous lisons : « L'idée du tsar jouait un rôle capital pour la discipline psychique du peuple russe. Il en représentait le joint spirituel, il était devenu une partie intégrante de son éducation religieuse. Sans le tsar, aucune sorte d'Etat, de loi, d'ordre, de subordination à un ensemble commun ne lui était concevable... Et lorsque l'idée du tsar lui fut enlevée, l'âme du peuple russe s'effrita, toute discipline, toute cohésion disparurent et n'importe quoi parut licite »⁴³⁵. Selon Berdiaeff, la décadence des critères et des principes byzantins et monarchiques en Russie a commencé par l'influence occidentale. C'étaient d'abord la bureaucratie occidentale introduite par Pierre le Grand et, après, l'empreinte des *dernières doctrines occidentales*, surtout de la social-démocratie occidentale. « Vous qui êtes la chair de la chair des ténèbres russes et de l'arriération culturelle, vous avez endossé divers habits occidentaux, et c'est sous la défroque de la social-démocratie allemande que vous avez accompli vos actes les plus destructeurs »⁴³⁶, affirme Berdiaeff. L'influence néfaste de la social-démocratie occidentale s'est manifestée plutôt dans le populisme de gauche, qui selon lui, était une trahison totale des valeurs religieuses, nationale et culturelles.

⁴³³ Ibid., p. 12.

⁴³⁴ Ibid., p. 20.

⁴³⁵ Ibid., p. 23.

⁴³⁶ Ibid., p. 25.

« Dieu y était remplacé par le peuple, aux valeurs étaient substitués les intérêts. Aux réalités spirituelles, les avantages passagers des classes sociales »⁴³⁷. En même temps, Berdiaeff est bien conscient que la véritable cause de la révolution ce sont des péchés propres du peuple russe et non pas des influences extérieures ; selon lui, les dernières ne sont que des manifestations des premières.

Dans les livres de Berdiaeff, on pourrait discerner certaines caractéristiques de la révolution qui lui semblent importantes :

Une caractéristique essentielle de la révolution est d'être, contrairement à ce qui pensent ceux qui la font, un phénomène en réalité indépendant de leur volonté. Dans ce sens, la révolution est une sorte de cataclysme. Elle se situe hors de nous, nous est imposée comme un événement extérieur terrible. Elle a un aspect monstrueux. *L'éthique de la révolution* est contraire de l'esprit chrétien. « L'éthique chrétienne rejette l'éthique de la révolution, parce qu'elle est fondée sur la vengeance, l'envie, l'animosité et la violence. Ce sont, en effet, les éléments du peuple les plus imprégnés de ces sentiments qui déclenchent la révolution ; et elle leur doit son triomphe »⁴³⁸. Selon Berdiaeff, une révolution peut être provoquée par la révolte de la dignité personnelle, opprimée dans l'ancienne vie, par l'éveil du besoin de liberté, de jugement personnel. Mais dans le tourbillon même de la révolution, le jugement personnel et la conscience personnelle subissent une éclipse et sont remplacés par le jugement et la conscience collectifs. « La révolution par sa nature n'est pas un phénomène du conscient ni de l'individuel, mais du subconscient collectif des masses, aux lois duquel elle est soumise. Son paradoxe résulte toutefois de ce qu'elle se tient généralement sous le signe d'idéologies conscientes, fort rationalistes et soumises à des fins d'un caractère analogue. Ainsi dans la révolution russe, où agissent les instincts subconscients et passionnés des masses, domine l'idéologie marxiste rationaliste exigeant une organisation et une réglementation absolues de la vie »⁴³⁹.

Berdiaeff pense que la révolution offre toujours un *singulier agrégat*, dans lequel une conscience utilitaire rationaliste, une idéologie où l'irrationnel n'a plus aucune place, viennent se greffer au subconscient, au collectif. Là le rationnel, le conscient idéologique, deviennent une partie de l'élément irrationnel et subconscient. La révolution, d'une manière générale, nie le monde mauvais et injuste, l'ancien monde, et ce faisant, elle s'affirme irrationaliste. Mais elle croit parallèlement au monde bon et juste qu'elle est en train de créer et là elle s'avère rationaliste et utopiste. Ici Berdiaeff voit que la révolution « offre généralement une démence rationaliste, un irrationnel rationalisé. En elle, l'irrationnel est soumis à la tyrannie du rationnel qui, lui-même, porte un caractère irrationnel »⁴⁴⁰. Selon Berdiaeff, irrationnels sont les instincts, passions, forces brutales qui se libèrent en révolution et correspondent non seulement à

⁴³⁷ Ibid., p. 24.

⁴³⁸ De la destination de l'homme, p. 271

⁴³⁹ Ibid., p. 271-272.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 273.

des données de notre inconscient individuel, mais aussi à des pulsions ténébreuses de la vie des peuples. Leur explosion correspond à des doctrines qui les précèdent, mais elle est surtout dominée par des idéologies.

Pourtant, selon Berdiaeff, la révolution est aussi un phénomène spirituel et elle *comporte un moment eschatologique*. Car elle vient de l'épuisement des forces créatrices et spirituelles en nous. Elle est la conséquence de cette réalité spirituelle, de ce manque. Elle est profondément liée à cette déficience. La révolution est toujours un indice de ce que les forces spirituelles créatrices, appelées à améliorer et régénérer la vie, font défaut. Elle est toujours un châtiment infligé aux hommes pour n'avoir pas créé une vie meilleure. Ce serait faut de croire que la révolution est l'auteur du mal qui se manifeste en elle. Ce mal s'était depuis longtemps accumulé, mais se concentre et se libère en elle d'une manière écrasante. Elle se produit car dans la vie pré-révolutionnaire les choses sacrées avaient été dévalorisées, les croyances s'étaient altérées. Selon Berdiaeff la révolution a aussi une force *régénératrice*. « Les révolutions ont, parallèlement aux œuvres vindicatives et haineuses des masses, une signification purificatrice et régénératrice. Leurs conséquences sont illimitées dans la vie des peuples et désignent fréquemment une renaissance religieuse »⁴⁴¹. Ou encore : « La révolution comporte un moment eschatologique, on dirait qu'elle annonce l'approche de la fin des temps. Mais la révolution est en même temps une maladie, elle montre qu'il ne s'est pas trouvé de forces créatrices pour réformer la société, que ce sont les forces d'inertie qui ont pris le dessus »⁴⁴².

Selon Berdiaeff, la révolution nous échappe, se produit malgré nous. C'est un phénomène absolument inévitable. L'auteur emploie très souvent pour la définir les mots *destin*, *fatalité* et *fatum*. « Elle est avant tout un fatum, un destin inéluctable des peuples ; aussi est-il impossible de l'envisager extérieurement, de lui attribuer uniquement des origines politiques et économiques, comme le font le plus souvent les révolutionnaires et les contre-révolutionnaires »⁴⁴³. Et encore : « La révolution, lorsqu'elle reste dans certaines limites, s'effectue sous le signe de la liberté ; mais ces limites dépassées, elle se place sous le signe de la fatalité. La révolution est le fatum des sociétés humaines »⁴⁴⁴. D'après Berdiaeff, la révolution veut triompher à tout prix. Mais le triomphe ne s'obtient que par la force, et la force se transforme facilement en violence. C'est dans son attitude envers le temps que la révolution commet une erreur fatale qui consiste à ne voir dans le présent qu'un moyen en vue de l'avenir considéré comme fin. La fatalité de la révolution consiste encore en ce qu'elle aboutit inévitablement, nécessairement à la terreur, qui équivaut à la perte de la liberté. La révolution débute dans un état de pureté, elle proclame la liberté, mais au fur et à mesure de son développement et sous l'action de sa fatale dialectique la liberté

⁴⁴¹ De la destination de l'homme, p. 271.

⁴⁴² De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 211.

⁴⁴³ De la destination de l'homme, p. 269.

⁴⁴⁴ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 211.

disparaît, pour faire place au règne de la terreur. Aussi la fatalité de la révolution consiste en ce qu'elle porte toujours en elle le germe du césarisme, qui n'est autre chose que la tyrannie des masses. Toutes les révolutions ont fini par le césarisme, car la peur ne peut donner rien de bon. Berdiaeff estime que la révolution partage le sort des guerres civiles qui, tout à coup, s'imposent et éclatent dans notre histoire sans qu'on les désire vraiment. Les révolutions appartiennent à une histoire qui nous dépasse. Elles ne sont pas le produit de la liberté et de la conscience des hommes. Comprendre la révolution, c'est en saisir la dimension fatale, mais en même temps inattendue.

Il est bien connu que Berdiaeff a écrit abondamment sur la révolution russe. Il pense que cette révolution a incarné de la manière la plus complète le caractère messianique de la révolution socialiste. Selon lui, la révolution russe s'est accomplie en accord avec les prévisions de Dostoïevski. Il a divulgué d'une manière prophétique, la dialectique de ses idées, et a dessiné son image. Il a compris que le socialisme en Russie était une question religieuse, la question de l'athéisme, que la préoccupation des intellectuels russes avant la révolution n'était pas proprement la politique, mais le salut de l'humanité en dehors de Dieu. Dostoïevski a compris que « le peuple russe ne peut enfanter un royaume humanitaire de juste milieu, il ne peut pas vouloir d'un Etat juridique au sens européen du terme. Par sa formation spirituelle, c'est un peuple apolitique, qui n'aspire qu'au point culminant de l'histoire, à la réalisation du Royaume de Dieu. Il tend soit au Royaume de Dieu, à la fraternité dans le Christ, soit à la camaraderie dans l'Antéchrist, au royaume du prince de ce monde »⁴⁴⁵. Il n'est pas étonnant que le peuple russe *par sa formation spirituelle* soit devenu l'adepte du messianisme de la révolution socialiste. Car il a trouvé dans le messianisme révolutionnaire son propre messie à savoir : le prolétariat. « Il existe une classe élue, une classe messie : le prolétariat ; celui-ci est pur du péché originel qui engendre toute l'histoire, toute la culture dite *bourgeoise*, pur de ce péché que constitue l'exploitation de l'homme par l'homme et de la classe par la classe. Cette classe messie, c'est l'embryon même de la vraie humanité, de l'humanité future, qui ne connaîtra plus d'exploitation. Le prolétariat, c'est l'Israël nouveau »⁴⁴⁶. Berdiaeff souligne souvent que la ressemblance entre le messianisme socialiste et le messianisme hébraïque n'est pas gratuite. Le socialisme révolutionnaire cherche à devenir le substitut de la religion. Car, par sa nature, il est totalitaire, donc il essaie toujours de copier les principaux phénomènes de la religion. « Tous les attributs du peuple élu de Dieu lui sont transférés. Il doit être le libérateur et le sauveur de l'humanité, il doit réaliser le Royaume de Dieu sur la terre. A une heure tardive de l'histoire, l'ancien millénarisme hébreu se reproduit ainsi sous une forme séculière. La classe élue réalisera enfin sur la terre ce royaume promis, la félicité en Israël, que n'avait pas réalisée le Messie

⁴⁴⁵ Un nouveau moyen âge, p. 207-208.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 256.

nouveau, organisateur du royaume terrestre, au nom duquel l'ancien Messie fut renié parce qu'il annonçait un royaume qui n'est pas de ce monde »⁴⁴⁷.

Reprenant, sous un aspect religieux, le caractère fatal des révolutions, Berdiaeff affirme qu'elles sont un fait terrible de la *Providence*. « Par sa nature, la révolution est dépourvue de grâce et comporte un abandon de Dieu, bien que la providence divine agisse indiscutablement en elle. Mais les voies de cette Providence sont si mystérieuses et impénétrables qu'elles peuvent fort bien traverser cet abandon »⁴⁴⁸. Rencontrer ce mot *Providence* chez Berdiaeff est d'autant plus étonnant que, comme nous le savons, il ne croit pas en Dieu- Providence⁴⁴⁹. La providence devient ici plutôt un abandon et une absence de Dieu. L'histoire est livrée à elle-même, aux forces du mal. Cette providence envoie aux hommes la révolution comme un *châtiment*, comme une *purification*. Il y a ainsi une sorte de dimension eschatologique de la révolution, puisque ce châtiment et cette purification sont les éléments préparatoires pour le monde eschatologique. A cet égard, la révolution prend une signification importante pour les croyants et les *interpelle en priorité* : « C'est précisément pour les chrétiens que la révolution a un sens, ce sont eux qui doivent avant tout la comprendre, elle est pour eux un appel, une évocation de cette justice qu'ils n'ont pas su réaliser »⁴⁵⁰.

D'après Berdiaeff, une révolution ne serait possible qu'à condition d'être entièrement inscrite dans la réalité de l'esprit. Vouloir tout changer, sans changer l'homme en profondeur, ne voir le mal que chez les autres et non en soi, c'est refuser une révolution *véritable*. S'opposer aux révolutions historiques, ce n'est pas utiliser leurs moyens. Il faut transfigurer le mal en bien, orienter vers le bien les forces déchaînées. Une vraie révolution suppose le respect de la personne. C'est en son nom qu'il faudrait la faire et non pas au nom de la société et de masses infiniment plus conservatrices que *véritablement tournées vers la liberté créatrice*⁴⁵¹.

Berdiaeff en s'inspirant de la Bible, du message des prophètes et de l'Evangile, estime que le christianisme est en vérité révolutionnaire, ne peut se contenter ni de la société, ni de l'homme tels qu'ils sont ; il le pense toujours par rapport à la dimension eschatologique de notre histoire. Selon lui, dans un certains sens, la dimension messianique des Ecritures est une dimension révolutionnaire. Le Christianisme est fondamentalement révolutionnaire, mais « le caractère révolutionnaire du christianisme

⁴⁴⁷ Ibid., p. 256-257.

⁴⁴⁸ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 269-271.

⁴⁴⁹ « Je suis arrivé à la conviction profonde que les méthodes d'apologétique traditionnelles ne servent qu'à fortifier l'athéisme et à nourrir son argumentation. Ce n'est pas la foi en Dieu, c'est la doctrine traditionnelle de la Providence divine dans le monde qu'il est malaisé de soutenir... Il faut complètement renoncer à l'idée rationaliste que Dieu gouverne le monde, qu'Il règne dans le monde naturel, monde des phénomènes, pour me servir de la terminologie gnoséologique », Essai d'autobiographie spirituelle, p. 384-385.

⁴⁵⁰ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 272.

⁴⁵¹ On voit ici que l'enthousiasme millénariste de Berdiaeff est incurable. Il reconnaît qu'aucune révolution n'a pas réussi à réaliser ses bonnes intentions. Malgré cela il croit qu'après les éditions de ces livres, les révolutionnaires vont *se tourner vers la liberté créatrice* et, enfin, s'accomplira une révolution *véritable*.

est déterminé eschatologiquement »⁴⁵². C'est au nom du Royaume de Dieu que le croyant s'oppose à tous les royaumes de César, et cela, grâce à l'esprit, de manière infiniment plus radicale que toute révolution soumise à l'histoire et à ses royaumes : « On pourrait dire que le chrétien est un éternel révolutionnaire, que ne satisfait aucun régime de vie, car il cherche le Royaume de Dieu et sa justice, car il aspire à la transformation la plus radicale de l'homme, de la société et du monde. S'il se distingue des révolutionnaires extérieurs, ce n'est pas par un moindre radicalisme de ces idées, mais par l'exigence d'une harmonie entre les moyens et les fins, c'est-à-dire par la négation de la haine et de la violence en tant que voies menant à la réalisation d'une vie parfaite »⁴⁵³.

Berdiaeff affirme que toutes les forces créatrices de l'esprit, de la pensée, de la culture, du monde esthétique et même artistique sont indispensables pour réaliser la justice sociale ici-bas. « On ne peut réaliser la justice sociale sans la vérité et sans la beauté. Si la vie créée par la révolution sociale doit être laide et ne pas dépasser un niveau très bas de connaissance de la vérité, ce sera là l'indice d'une corruption intérieure. La laideur est un mensonge, elle aussi. La beauté, en tant que valeur supérieure est nécessaire pour la réorganisation sociale de la société. Sinon, le type même de l'homme se trouvera déformé ; il n'y aura pas de style ni de forme, pas de visage ni d'harmonie »⁴⁵⁴.

La vision de Berdiaeff de la révolution pourrait être résumée ainsi : notre philosophe estime qu'extérieurement ou historiquement les révolutions sont engendrées par l'injustice sociale. En même temps, par sa nature la révolution ne représente pas uniquement une réalité d'ordre social. Elle ne lutte pas uniquement contre les injustices mais porte en soi également la foi en la possibilité de construire une société parfaite sur la terre. Elle est une manifestation sociale des aspirations eschatologiques qui habitent et agissent dans chaque personne. Le révolutionnaire ne réalise pas la nature religieuse de son espérance, cette dernière se manifeste pendant la révolution à travers des émotions de vengeance, de jalousie, de haine. Même si la révolution veut construire le paradis sur la terre, elle ne fait qu'y amener l'enfer. Berdiaeff pense que la vraie révolution n'est possible qu'à travers la transfiguration du monde qui se manifeste par sa beauté.

⁴⁵² Conception chrétienne et conception marxiste de l'histoire, p. 33.

⁴⁵³ Ibid., p. 174.

⁴⁵⁴ Royaume de l'Esprit et Royaume de César, p. 86.

2.5. Guerre

Berdiaeff traite de la guerre très souvent dans ses ouvrages, mais il nous semble que c'est surtout dans ses trois livres : *De l'Inégalité*, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* et *De la destination de l'homme*, qu'on trouve cette question abordée de la manière la plus systématique. Comme il fallait s'y attendre l'attitude de Berdiaeff envers la guerre ne varie pas essentiellement. Selon lui, « La guerre est extraordinairement révélatrice, elle projette à la surface ce qui se passe dans la profondeur. Le meurtre spirituel y apparaît sur le plan physique... La guerre témoigne surtout des forces irrationnelles, démoniaques, chez l'homme, du feu qui peut toujours s'embraser et consumer tous les intérêts humains »⁴⁵⁵. Mais, en même temps, dans ces trois livres différents aspects de la guerre sont mis en lumière.

Il nous semble que la tonalité religieuse de la question est particulièrement mise en évidence dans *L'Inégalité*, mais la position du chrétien devant le phénomène de la guerre nous apparaît beaucoup mieux formulée dans la *Destination de l'homme* ; en plus, les raisonnements de notre auteur à propos de la question se montrent plus équilibrés dans ce dernière livre.

Dans *L'inégalité*, Berdiaeff insiste beaucoup et particulièrement sur le caractère *irrationnel, antinomique et religieux* de la guerre. Ses opinions sur la matière sont très souvent formulées d'une manière brillante et très variée, mais il nous semble que la plupart de ses considérations sur la question sont fondée sur l'idée que la guerre porte toujours en elle-même l'élément du sacrifice. Berdiaeff écrit : « N'oublions pas que l'on va à la guerre non seulement pour tuer, mais aussi pour mourir. Si on la considère spirituellement, comme il se doit, elle ennoblit, elle élève l'âme de l'homme »⁴⁵⁶. Ici, c'est un endroit très opportun pour remarquer que parfois des *considérations spirituelles* dirigées dans le sens de la citation précédente poussent notre philosophe à s'exprimer d'une manière un peu belliqueuse. Même avant, dans le sous-chapitre consacré à *l'Etat*, nous avons vu que Berdiaeff justifie l'impérialisme romain par son rôle historique d'unification de l'humanité qui a servi à l'Eglise chrétienne à devenir bientôt la religion officielle de l'empire *oecuménique*. Aussi dans *l'Inégalité*, nous lisons : « Depuis les temps les plus antiques, les guerres impérialistes avaient pour but l'unité universelle. Grâce à elles, les races, les tribus, les nationalités se mélangeaient et s'unissaient ; l'humanité se rassemblait à la surface du globe. La guerre ne nie pas l'unité réelle qui naît non pas des intérêts, mais des profondeurs mêmes de l'être »⁴⁵⁷. Et encore, dans un polémique contre le pacifisme, Berdiaeff tombe parfois dans l'extrême, il veut représenter la guerre comme un phénomène fortement associé à la foi en *l'immortalité* et à l'existence des *réalités supérieures*. « La critique rationnelle et morale de la guerre suppose une dissolution de toutes les réalités secrètes et

⁴⁵⁵ De l'Inégalité, p. 188-189.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 189.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 193.

spirituelles. L'âme des masses s'atomise lorsque celles-ci refusent de se soumettre aux buts énigmatiques et sacrés de la vie... voilà pourquoi le christianisme accepte la guerre avec ses horreurs et ses souffrances, tandis que ceux qui nient l'immortalité et qui s'imaginent que tout s'achève dans cette vie-ci y répugnent. Quand la foi aux réalités supérieures a péri, quand tout est réduit en poussière, on ne peut plus faire la guerre et il vaut mieux y mettre fin »⁴⁵⁸. Ici, nous voudrions remarquer que le christianisme n'affirme pas que les guerres seraient inévitables si les hommes croyaient en *l'immortalité* et en des *réalités supérieures*. En même temps, la foi en l'immortalité aide le chrétien à mourir dignement.

Les croyances chrétiennes ne favorisent pas des guerres, ce sont les passions humaines qui les engendrent et les stimulent. L'Evangile nous dit qu'à la fin de l'histoire ce seront les infidèles qui parleront beaucoup de la paix et que justement cela sera le signe des commencements des guerres. Berdiaeff a tout à fait raison quand il écrit : « Votre idée de la paix éternelle des peuples est bourgeoise. Vous voulez une tranquillité et une sécurité externes, sans racheter le péché, sans vaincre le mal intérieur... vous désirez donner l'apparence d'une fraternité des peuples sans cet amour intérieur qui est seul capable de la créer... *Chercher le Royaume de Dieu et tout le reste vous sera ajouté*. Et vous, vous imaginez que le Royaume de Dieu viendra par-dessus le marché. Voilà pourquoi vous ne parviendrez jamais à la fraternité des hommes et des peuples. On ne peut la fonder sur des principes économiques et juridiques... elle ne peut être garantie par des droits quelconques, elle est le royaume de l'Esprit »⁴⁵⁹. Cette citation nous dit la vérité : uniquement la foi au Royaume de Dieu à venir peut garantir la paix, mais cela contredit à l'affirmation déjà vue : *Quand la foi aux réalités supérieures a péri, quand tout est réduit en poussière, on ne peut plus faire la guerre et il vaut mieux y mettre fin*. En ce qui concerne l'impérialisme, la Providence a le pouvoir de transformer le mal et le malheur en un grand bien et en bonheur, comme elle a transformé la Crucifixion en bonheur pour les chrétiens, mais cela ne justifie pas la pratique des crucifixions. On pourrait la même chose répéter à propos de l'impérialisme en général. Il faut dire aussi qu'il nous semble que ces exagérations martiales de Berdiaeff sont plutôt des résultats de sa polémique orageuse contre les bolcheviques que des manifestations de ses opinions authentiques. Berdiaeff se montre très irrité par l'hypocrisie bolchevique. Il écrit : « A la guerre des peuple, vous opposez celle des classes ; et tous les sacrifices de cette guerre-là vous paraissent justifiés. Vous êtes horrifiés par les meurtres de la guerre, mais vous ne craignez pas d'en commettre dans la vôtre, révolutionnaire, de classe. Vos proclamations humanitaires cessent quand il s'agit de celle-ci. Lorsqu'une nation fait la guerre à une autre, vous devenez de doux végétariens, vous avez peur du sang, vous en appelez à la fraternité. Mais quand vous réussissez à transformer une guerre nationale en une lutte

⁴⁵⁸ Ibid., p. 191-192.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 195-196.

des classes, vous devenez sanguinaires, vous niez non seulement la fraternité, mais encore le respect élémentaire de l'homme pour l'homme »⁴⁶⁰. Dans le livre *De la destination de l'homme*, Berdiaeff ne discute plus avec ses opposants sur le sujet, et il arrive à formuler ses opinions sur la question d'une manière plus adéquate. Ici, sa position est excellente ; nous sommes tout à fait d'accord avec lui quand il écrit : « En somme, l'éthique est obligée de donner une double réponse à la question concernant la guerre : elle affirme qu'il faut employer toutes ses forces à la prévenir, à fortifier la conscience morale qui lui est défavorable et qui la condamne, à créer des conditions sociales qui n'en provoquent pas la nécessité ; mais quand la guerre s'est déclenchée, que l'on ne peut plus l'arrêter, l'éthique n'estime pas que la personne puisse en rejeter le fardeau, se soustraire à la responsabilité générale, à la solidarité, elle suggère que celle-ci doit prendre sur elle sa faute au nom de fins suprêmes, tout en la vivant comme une destinée, une tragédie et une monstruosité »⁴⁶¹.

Une attitude négative de Berdiaeff envers la guerre est particulièrement exprimée dans son livre *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Cela n'est pas étonnant, il commence la section consacrée à la guerre ainsi : « Poussé par sa volonté de puissance et d'expansion, l'Etat engendre des guerres. La guerre est une fatalité inhérente à l'Etat »⁴⁶². Donc ici, Berdiaeff associe la guerre surtout à l'Etat. Selon lui, le style de l'Etat est en réalité un style militaire et n'a rien de civil. Ce sont des symboles de guerre, des armées, des drapeaux, des ordres et des musiques militaires qui constituent le décor dans lequel s'exerce le pouvoir de l'Etat. Pour lui, la question de la guerre est avant tout une question de *table des valeurs*. Au moment où l'on proclame que la puissance de l'Etat et de la nation constitue la plus haute valeur, la guerre se trouve déjà virtuellement déclarée. « Il y a des sociétés dont le régime social, des dispositions spirituelles, c'est-à-dire les critères dont elles se servent pour établir la table des valeurs, rendent la guerre inévitable, sans qu'un pacifisme abstrait puisse s'y opposer d'une façon soit peu efficace. Le régime capitaliste sera toujours une cause de guerre, et derrière les gouvernements aux tendances pacifistes il y aura toujours des marchands de canons et de gaz asphyxiants en train de préparer des guerres »⁴⁶³, affirme Berdiaeff. En général, il faut remarquer qu'il fait à propos de la guerre des remarques identiques à celles qu'il écrit sur la révolution : la guerre aussi ignore la personne, ne trouve en elle qu'un moyen, la nie par la violence, transforme le soldat en objet qui ne voit plus dans l'autre qu'un objet et non une personne, un sujet. La guerre aussi est redevable de forces irrationnelles. Elle a aussi une dimension eschatologique, providentielle et purificatrice. La guerre aussi s'inscrit dans l'histoire comme une fatalité inéluctable et non comme une conséquence d'un choix libre de l'homme.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 192.

⁴⁶¹ *De la destination de l'homme*, p. 261.

⁴⁶² *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 171.

⁴⁶³ Ibid., p. 173.

Berdiaeff s'étonne que la guerre, quoique versant plus de sang que les révolutions, est souvent admise par les chrétiens, et on trouve normal que tout ce qui est vigoureusement interdit à la personne devienne pour elle et l'Etat un véritable devoir. « Apparemment les commandements de Moïse n'en sont pas exigibles et ne visent que la personne. On interdit à l'individu de tuer, et le meurtre est regardé comme un redoutable péché. Mais cette même personne, si elle agit pour le compte de l'Etat, si elle en est l'organe, se voit non seulement dans la possibilité d'accomplir ce crime, mais dans l'obligation de le faire et son geste, loin d'être condamné, est érigé en devoir. Il en résulte pour la conscience humaine un conflit des plus tragiques et des plus torturants »⁴⁶⁴. Nous voudrions remarquer ici que les commandements de Moïse interdisent le péché. Mais participer à la guerre n'est pas toujours un péché. Berdiaeff lui-même admet qu'une guerre peut avoir le motif le plus sublime, par exemple : défendre sa partie et sa religion. En général chaque homme accomplit ses actes en qualité de deux différents sujets : soit comme individu, soit comme représentant de l'Etat, comme juge, militaire, etc. Un acte individuel est toujours un acte moral, mais un acte étatique est plutôt celui d'un devoir, si on ne profite pas personnellement des circonstances.

D'ailleurs, ce que Berdiaeff souligne surtout en parlant de la guerre, c'est son *ambivalence* : elle est à fois signe du péché et combat pour le surmonter, source d'horreurs cruelles et d'héroïsme, de lâcheté et de courage, marquée par la haine et la fraternité, étrange mélange de bien et de mal, elle révèle en l'homme un mal plus profond encore que la guerre même. « La difficulté qui s'oppose à la solution du problème de la guerre tient à l'ambivalence de celle-ci. D'une part, en effet, la guerre représente la phase zoologique du développement de l'humanité, elle est un péché et un mal, mais, d'autre part, les guerres ont contribué à élever les hommes au-dessus de la quotidienneté humiliante de la vie terre-à-terre. Elles ont rendu l'homme capable d'exploits héroïques, elles exigeaient du courage, de la bravoure, elles comportaient l'esprit de sacrifice, le renoncement à la sécurité, la fidélité. Mais, en même temps, les guerres ont contribué à déchaîner les instincts les plus bas de l'homme : cruauté, soif de sang, violence, pillage, volonté de puissance »⁴⁶⁵.

Selon Berdiaeff, l'ambivalence de la guerre se confond en réalité avec celle du mal, dont le caractère tragique veut qu'il faille passer parfois par lui pour aboutir à un bien. « ...du point de vue normatif et absolu la guerre est un mal, du point de vue relatif, elle peut être un moindre mal, en raison du milieu pécheur où agissent les principes moraux absolus. Le paradoxe éthique le plus profond résulte de ce que la distinction du bien et du mal est liée à la chute et de ce que le bien n'agit jamais sous sa

⁴⁶⁴ Ibid., p. 178.

⁴⁶⁵ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 127-128.

forme pure dans le monde déchu. Le bien absolu ne se manifestera que dans l'autre monde, qui se trouve par delà le bien et le mal »⁴⁶⁶.

Remarquons encore que Berdiaeff écrit à plusieurs reprises que le développement des techniques modernes éloigne les ennemis les uns des autres, rend le meurtre plus anonyme et impersonnel, donne moins de place aux vertus guerrières et héroïques d'autrefois. Berdiaeff voit dans la guerre le résultat, d'abord, de facteurs économiques, de passions nationalistes, d'une concurrence capitaliste. Mais, comme on pouvait le remarquer avant, Berdiaeff n'est pas partisan du *pacifisme*, trouvant dans la guerre défensive quelque chose de sacré, et dans le pacifisme quelque chose de souvent passif, abstrait, parce que trop inconditionnel. « S'il faut dénoncer le grand mal et le grand péché qu'est la guerre, on doit se garder de tomber dans l'extrême opposé, en s'abandonnant à un pacifisme abstrait et à tout prix. Etant donné l'état de mal qui est celui de notre monde, la guerre peut bien être le moindre mal. Si la guerre de conquête et d'asservissement est un mal absolu, une guerre libératrice et défensive n'est pas seulement justifiée, mais sacrée... La patience est une vertu, mais elle peut aussi se transformer en vice, en servant d'encouragement au mal. Le bien manifeste son action dans un milieu concret, complexe, obscur, ce qui fait que ses manifestations ne peuvent pas être rectilignes et qu'on est souvent obligé de rechercher le moindre mal »⁴⁶⁷.

Berdiaeff estime donc que la guerre est le produit d'une certaine structure de la conscience, et la victoire sur les possibilités de guerre suppose le changement de cette dernière, le changement de son orientation, cela serait une victoire spirituelle sur *l'esclavage* de l'homme. Berdiaeff écrit : « La disparition complète des guerres ne peut être que l'effet d'une transformation de l'état spirituel des sociétés humaines et d'un changement du régime social »⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ De la destination de l'homme, p. 259.

⁴⁶⁷ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 127.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 127.

2.6. Nationalisme

La position de Berdiaeff envers le nationalisme change radicalement de *L'Inégalité* à *l'Esclavage*. Dans le premier livre, il polémique toujours contre les bolcheviques. « Les gens de votre espèce, qui m'est hostile, ont peu réfléchi au problème de la nation »⁴⁶⁹, il commence ainsi la *quatrième lettre*, intitulée *De la nation*. Berdiaeff se montre méprisant et hautain envers ses opposants. Très souvent il leur adresse des questions rhétoriques, comme celles-ci : *Mais sentez-vous le juif, l'âme de ce peuple ? ; Vous appartient-il vraiment d'être les hérauts de la fraternité des peuples ? ; A quoi aboutit votre approche inorganique du problème national ?* , etc. Des questions de ce genre sont nombreuses dans le chapitre⁴⁷⁰. Toutes ces questions sont nées du sentiment de supériorité envers ses opposants ; mais en réalité, sur la problème du nationalisme Berdiaeff n'a ni supériorité morale ni une supériorité intellectuelle sur les bolcheviques. La situation est plutôt inverse. Tout au début du chapitre, Berdiaeff s'adresse aux bolcheviques : « Beaucoup d'entre vous inscrivent sur leur étendard le droit des nationalités à l'autodétermination. Cela prouve que vous ne voyez que l'extérieur de leur être et que vous n'avez pas accès à leur secret. Vous êtes prêts à saluer l'existence nationale et le droit des Juifs ou des Polonais, des Tchécoslovaques ou des Irlandais, mais vous n'avez jamais été capables d'admettre ceux des Russes »⁴⁷¹. Comme une donnée empirique, cette citation est extrêmement étonnante, parce que, si vous êtes champions du *droit des nationalités à l'autodétermination*, cela prouvera automatiquement que vous ne voyez que l'extérieur de leur être et que vous n'avez pas accès à leur secret. L'auteur de ce pseudo-syllogisme est un *philosophe de la liberté* d'une réputation mondiale. Et encore, Berdiaeff affirme que si vous défendez des intérêts des Juifs, des Polonais, des Tchécoslovaques et des Irlandais, vous êtes contre les droits des Russes. Cette affirmation a sa logique, cette logique vient du contexte historique. Ce contexte historique a engendré également les motivations de Berdiaeff qui le dirigent quand il écrit ce chapitre de *L'Inégalité*. Le contexte historique est le suivant : les bolcheviques ont reçu en héritage du tsarisme russe la question nationale très complexe. L'immense surface de l'empire russe était peuplé par des anciennes nations très différentes et nombreuses. Ces peuples confessaient différentes religions, portaient des héritages des très différentes cultures et civilisations. Dans l'empire autocrate des tsars, la question nationale était toujours problématique. Les Romanovs n'ont jamais réussi à stabiliser le pays définitivement. Peut-être cela était impossible. L'empire russe n'était ni aussi libéral et flexible que l'empire britannique ni aussi despotique et violent que l'empire ottoman ; il manquait aussi de la souplesse, de l'efficacité et de la ruse administrative de l'empire des Habsbourg. Les tsars ont démantelé toutes des anciennes structures

⁴⁶⁹ De l'Inégalité, p. 73.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 73-87.

⁴⁷¹ Ibid., p. 73.

étatiques nationales. L'empire était divisé en des *gubernias*, et était gouverné par une bureaucratie extrêmement corrompue. En même temps, la plupart des peuples de l'empire continuaient leurs propres vies culturelles, s'exprimaient et écrivaient dans leurs langues nationales, et espéraient un moment opportun pour restaurer leurs propres vies politiques indépendantes. Beaucoup de gens pensaient que la *révolution de février* était précisément ce moment opportun. A cause de raisons idéologiques, d'abord les mencheviques et, après la *révolution d'octobre*, les bolcheviques étaient obligés de proclamer fictivement le droit constitutionnel *des nationalités à l'autodétermination*⁴⁷². À ce moment-là, Berdiaeff avait peur que l'empire russe allât perdre ses provinces et il écrit aux bolcheviques : « Il y a une hiérarchie complexe des nationalités. Il est stupide de mettre un signe d'égalité entre le droit à l'autodétermination de la nationalité russe et celui de l'arménienne, de la géorgienne ou de la tatare. Il est absurde d'appliquer le même étalon abstrait au droit des Allemands ou des Espagnols à un moment donné de l'histoire mondiale »⁴⁷³. Les mots *stupide* et *absurde* de cette citation sont très significatifs. Ils sont employés dans un sens trop pragmatique. Maintenant Berdiaeff n'a pas de temps pour des spéculations métaphysiques. Il veut dire : *Vous, les bolcheviques ne soyez pas aussi stupides ! Il faut conserver l'empire russe à tout prix ! Oubliez les considérations morales et juridiques !* En effet, justement après des phrases de la citation précédente, nous lisons : « La question de l'autodétermination n'est pas abstraite et juridique, elle est avant tout biologique et aussi, en fin de compte, mystique. Elle repose sur une assise irrationnelle de la vie, qui ne peut être l'objet d'aucune rationalisation juridique ni morale. Les nationalité historiques ont toutes des droits différents et inégaux, elles ne peuvent prétendre à un même statut »⁴⁷⁴. Berdiaeff devient de plus en plus charmant ! Cette question *est avant tout biologique*, déclare le

⁴⁷² Bien entendu, les bolcheviques n'avaient en réalité aucune intention de démolir l'empire russe, un peu plus tard l'armée rouge a procédé à l'annexion des nouveaux Etats nationaux indépendants et les a réunis violemment dans un nouveau empire communiste. Il faut remarquer qu'après cet événement beaucoup d'immigrants russes ont changé leur attitude envers le pouvoir bolchevique. Il est devenu clair que l'empire n'allait pas perdre ses territoires. Cet événement a trouvé résonance également dans l'esprit de notre cher philosophe. Dans *Un nouveau Moyen Age*, p. 188-189, nous lisons : « Le pouvoir des soviets apparaissait comme l'unique pouvoir concevable en Russie au moment de la décomposition d'une guerre que le peuple russe n'avait plus la force de soutenir, - au moment de la déchéance morale et du désastre économique, - au moment de l'affaissement de toutes les bases morales. Ce pouvoir est apparu alors comme national, mais dans un sens très peu flatteur pour lui. Néanmoins il importe de le reconnaître, pour comprendre la révolution. Aucun autre pouvoir n'aurait pu être créé dans l'atmosphère morale et historique où la révolution s'est déchaînée... Le vrai principe de l'autorité du pouvoir s'était perdu. Le rôle pitoyable et impuissant, joué par le gouvernement provisoire, avait démontré que le pouvoir ne peut être organisé sur des principes humanitaires. On ne peut s'appuyer sur l'idée libérale et démocratique, ni même sur un socialisme d'esprit modéré et humanitaire. Quant au principe monarchique, il était maudit et dégradé depuis un siècle. Il s'effondra ». Le comportement de Berdiaeff est très significatif, il est très typique pour beaucoup de ses compatriotes. Berdiaeff, très connu par son *aristocratism* et par ses *aspirations eschatologiques*, ne veut pas vivre en Russie *au moment de la déchéance morale et du désastre économique* ; en même temps il se montre assez cruel envers des gens qui veulent vivre dans son pays. Il déclare : *le rôle pitoyable et impuissant, joué par le gouvernement provisoire, avait démontré que le pouvoir ne peut être organisé sur des principes humanitaires*. Il espère que le pouvoir communiste sera suffisamment impitoyable pour retenir dans l'empire bolchevique, *au moment de l'affaissement de toutes les bases morales*, toutes les petites nations récupérées par l'Armée Rouge.

⁴⁷³ De l'inégalité, p. 74.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 74-75.

philosophe. Il veut dire que les Arméniens, les Géorgiens, les Tatares et les Espagnols même biologiquement ne sont pas égaux aux Russes et aux Allemands. Bien entendu, cette affirmation *ne peut être l'objet d'aucune rationalisation juridique ni morale*, ici Berdiaeff a raison. Dans le livre, Berdiaeff décline encore une fois les mots *arménien* et *géorgien* dans le même contexte. Il écrit : « Vous n'avez jamais été capables de comprendre le sens de cette volonté démoniaque des grandes nations, de cette soif dévorante d'accomplir des vocations mondiales. A vos yeux, la question nationale n'a jamais été que *bourgeoise*. Vous avez toujours nié l'existence de la question nationale pour les Russes, pour la Russie même, et vous l'avez noyée dans l'arménienne, la géorgienne, la polonaise, la finlandaise, la juive et tant d'autres »⁴⁷⁵. Notre cher philosophe se montre tellement comique, il sous-estime les bolcheviques. Il est vraiment drôle et scandaleux quand un certain Berdiaeff eschatologiste accuse les bolcheviques de ne pas être *capables de comprendre le sens de cette volonté démoniaque des grandes nations, de cette soif dévorante d'accomplir des vocations mondiales*. Comme Berdiaeff l'affirme lui-même, ses considérations sur la question nationale ont une certaine source d'une nature *irrationnelle* et *mystique*. La situation est tellement grave, écoutons notre philosophe lui-même : « Par elle-même, la race est un facteur naturel, biologique, zoologique, et non pas historique. Il agit cependant dans les formations historiques, il y joue même un rôle décisif et secret. Il y a en vérité dans la race une profondeur mystérieuse, une métaphysique et une ontologie bien à elle. Emergeant des sources biologiques de la vie, les races humaines entrent dans la réalité de l'histoire et y agissent comme des races plus complexes, historiques. Des places différentes y sont dévolues à la race blanche et à la jaune, à l'aryenne et à la sémitique, à la slave et à la germaine »⁴⁷⁶. Cette citation nous précise la vraie nature des inspirations *irrationnelles* et *mystiques* de Berdiaeff. Dans le livre, nous trouvons une remarque courte où notre auteur signale qu'il trouve *une part de vérité* dans la pensée de Gobineau, de Chamberlain et d'autres. Nous pensons que le mot *d'autres* désigne certains auteurs allemands, malheureusement trop lus, entre les deux guerres mondiales ; et leur influence sur Berdiaeff nous semble plus importante que celle de Gobineau et de Chamberlain. Parce que notre philosophe emploie souvent les expressions : *la race principe cosmique ; la hiérarchie cosmique ; les principes du cosmos vainquent ceux du chaos etc.* C'est plutôt le vocabulaire *cosmique* d'une médiocre littérature théosophique et raciale de production allemande. Tandis que le racisme de Gobineau et de Chamberlain porte surtout un caractère historique et anthropologique ; mais, en principe, cela n'a pas une grande importance. Notre remarque est justifiée par la citation qui suit : « Au sein même de la vie cosmique, il y a la potentialité des destinées nationales, il y a une énergie qui pousse à réaliser celles-ci. L'histoire est enracinée dans la nature. La réalité historique est un immense degré

⁴⁷⁵ Ibid., p. 84.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 75.

hiérarchique de la vie cosmique. En elle, l'énergie cosmique se concentre et décide des destinées mondiales. La race, principe cosmique, agit sous une forme concentrée dans les nations, principe historique. Il se produit dans l'histoire une information du cosmos, une grande lutte où les principes du cosmos vainquent ceux du chaos. La nationalité historique est une réalisation éternelle de l'être cosmique... »⁴⁷⁷.

Berdiaeff attaque avec acharnement l'internationalisme dans les pages de *L'Inégalité*. À ce propos il écrit beaucoup. Il se fâche contre l'internationalisme parce que ce dernier affirme l'égalité juridique de toutes les nations et, selon Berdiaeff, il le fait d'une manière *abstraite* ; cette dernière circonstance irrite notre philosophe davantage. Il écrit : « Votre unité abstraite et négative de l'humanité anéantit tous les degrés hiérarchiques de celle-ci pour en faire une abstraction »⁴⁷⁸. Mais ce qui blesse particulièrement Berdiaeff, c'est que l'internationalisme a réussi à séduire certains chrétiens. Il écrit : « Je ne connais rien de plus répugnant et de plus faux que les tentatives de certains d'entre vous pour donner un fondement et une justification chrétienne à l'internationalisme. Des chrétiens naïfs et faibles se laissent séduire... Toute comparaison entre votre internationalisme et le christianisme est sacrilège »⁴⁷⁹. Il nous semble que dans le contexte de *La Nation*, Berdiaeff n'a aucun droit de parler au nom du christianisme pour critiquer *l'internationalisme*. Ses propres conceptions, déjà observées dans cette section, ne sont pas celles des chrétiens. Il remarque lui-même dans *l'Esclavage* : « Le nationalisme est une trahison contre la profondeur de l'homme, un péché terrible contre l'image de Dieu dans l'homme »⁴⁸⁰. En ce qui concerne l'internationalisme, même si Berdiaeff connaît toutes les structures hiérarchiques cosmiques et terrestres des nations triées selon le critère du *droit des nationalités à l'autodétermination*, il doit admettre que quelqu'un doit faire les *abstractions* nécessaires afin d'arriver à définir raisonnablement, c'est-à-dire sans utiliser le jargon théosophique, les droits juridiques des *nationalités*. Il nous semble aussi que dans *L'Inégalité* Berdiaeff parle plutôt de lui-même ; quand il pense qu'il est en train de défendre des intérêts du nationalisme russe, il dévoile quelque chose de très intime de sa personnalité qui n'est pas tout à fait fascinante. Il a raison quand il écrit dans *l'Esclavage* : « L'orgueil nationaliste et messianique des Allemands affecte, même chez des hommes de génie tels que Fichte, un caractère comique, mais d'un comique intolérable »⁴⁸¹. Dans ce livre, Berdiaeff se montre comme un homme tout à fait différent, il écrit : « Soloviev, qui avait mené une lutte, pendant les années 80 du siècle passé, contre le nationalisme *zoologique* russe, établit une distinction entre égoïsme et personne. Il déclare que l'égoïsme national (c'est-à-dire le nationalisme) est aussi

⁴⁷⁷ Ibid., p. 76-77.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 79.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 79.

⁴⁸⁰ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 191.

⁴⁸¹ Ibid., p. 186.

condamnable du point de vue chrétien que l'égoïsme personnel »⁴⁸². Justement après ce passage, il parle des choses qui comportent une certaine vérité autobiographique : « On pense généralement que l'égoïsme national constitue un devoir moral de la personne et qu'il implique chez elle l'esprit de sacrifice et l'héroïsme. C'est là un exemple très remarquable d'objectivation. Lorsque ce qui est considéré comme très mauvais de la part de l'homme individuel est accompli par des réalités collectives, le point de vue change immédiatement : le mal devient un bien, un devoir moral, une valeur idéale et supra personnelle »⁴⁸³. On espère que ce changement des conceptions nationales est sincère chez Berdiaeff. Dans son livre autobiographique nous lisons : « Les causes du nationalisme sont plus profondes. C'est la nation qui a remplacé Dieu. J'ai une véritable aversion pour le nationalisme, qui n'est pas seulement amoral, mais aussi stupide et ridicule, tout autant que l'égoïsme individuel »⁴⁸⁴.

Selon Berdiaeff, le nationalisme ignore la personne. Le nationalisme et le personnalisme sont des réalités antithétiques. Le personnalisme est totalement indépendant de toute considération de race, de nationalité, de classe et de rang social ; il est universaliste. Le nationalisme conduit à l'étatisme et au totalitarisme en niant l'autonomie de la vie spirituelle, il contrôle et se soumet l'esprit et la pensée. Le personnalisme appelle l'universalisme, mais le nationalisme devient raciste, xénophobe, chauvin, trahissant ainsi l'image de Dieu en chaque homme. Le nationalisme est incompatible avec le christianisme. Son origine se trouve dans le paganisme : les nations deviennent des idoles qui remplacent Dieu. « Le christianisme est une religion personnaliste et universelle, et non nationale ou raciale. Toutes les fois que le nationalisme proclame : *la France aux Français, l'Allemagne aux Allemands, la Russie aux Russes*, il révèle son caractère païen et inhumain. Le nationalisme méprise ou méconnaît la valeur et les droits de l'homme, de l'homme fait à l'image de Dieu et porteur d'un principe spirituel... Celui qui ne voit pas un frère dans un homme appartenant à une autre nationalité, celui qui se refuse à voir un frère dans un juif, par exemple, celui-là n'a pas le droit de se dire chrétien ; plus que cela : il abdique sa propre humanité, il perd sa propre profondeur humaine »⁴⁸⁵.

Selon Berdiaeff, le nationalisme ne doit pas être confondu avec le patriotisme. Le premier est égoïste et une maladie de la nationalité, le second est généreux. Dans le patriotisme, la vie émotionnelle est plus spontanée, plus naturelle. Il représente une expression de l'amour des hommes pour leur patrie, leur terre, leur peuple. Le patriotisme est une valeur émotionnelle, qui n'exige pas de rationalisation. L'absence totale de patriotisme est un phénomène anormal, une *défectuosité*. Le nationalisme est moins naturel. Il implique une certaine rationalisation de la vie émotionnelle. Il se relie à l'Etat et devient ainsi une cause de guerre. Il est plus lié à la haine de ce qui est

⁴⁸² Ibid., p. 182-183.

⁴⁸³ Ibid., p. 183.

⁴⁸⁴ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 334-335.

⁴⁸⁵ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 191-192.

étranger, qu'à l'amour de ce qui appartient en propre à la nationalité. Les passions nationalistes ne sont pas des passions spontanées, elles se fondent avec les intérêts de l'Etat et souvent sont les résultats d'une propagande. Les intérêts nationaux ne sont pas directement des intérêts égoïstes, ils sont le produit d'une extériorisation et d'une objectivation d'intérêts et de passions égoïstes, reportés sur des réalités collectives.

D'après un raisonnement tellement perspicace de Berdiaeff, la valeur propre d'une nation s'exprime avant tout dans sa culture et non dans l'Etat. L'Etat, auquel se relie le nationalisme, est l'élément le moins original et le moins individuel. Tous les Etats se ressemblent beaucoup en ce qui concerne l'organisation de l'armée, de la police, des finances, de la politique extérieure. Le nationalisme étatique apparaît presque toujours comme non national. Le nationalisme est indissolublement lié à l'Etat et attache un prix plus grand à ce dernier, souvent privé de toute propriété nationale individuelle, qu'à la culture authentiquement nationale. La littérature et la musique d'un peuple sont bien plus individualisées et originales que les armées et la police, qui reposent sur la technique internationale. Donc, la nationalité est une valeur positive, enrichissant la vie de l'humanité, laquelle, en l'absence de cette valeur, représenterait une abstraction. Le nationalisme, au contraire, veut s'imposer comme un désir mauvais, égoïste, accompagné de mépris ou même de haine à l'égard des autres peuples. Le nationalisme engendre le chauvinisme et la xénophobie.

Pour critiquer le nationalisme, Berdiaeff opère aussi une distinction entre le peuple et la nation. Selon lui, le peuple est une réalité plus première et naturelle que la nation, une réalité qui contient quelque chose de *prérationalnel*, alors que la nation est un produit complexe de l'histoire et de la civilisation, un produit de rationalisation. Le peuple est une réalité plus humaine que la nation. Le peuple est un ensemble d'hommes, ayant reçu une formation particulière, doués de qualités particulières, unis les uns aux autres par des liens particuliers. La nation, au contraire, n'est pas une union d'hommes, mais un principe qui domine les hommes, qui les dirige. La nation se rattache à l'Etat par des liens plus étroits que le peuple. Le peuple cherche à s'exprimer en images, crée des coutumes et un style. La nation, au contraire, cherche à s'exprimer dans la puissance de l'Etat, crée des formes de pouvoir. Il est un produit d'une rationalisation et d'une technicisation extrême de la vie populaire, il n'attache aucune valeur à la culture. Tous les nationalismes se ressemblent exactement, comme se ressemblent toutes les dictatures, toutes les organisations de police politique, toutes les techniques d'armements.

Enfin Berdiaeff estime que le nationalisme est dépourvu de la dimension messianique c'est-à-dire eschatologique, parce que le nationalisme ne contient pas d'idée universelle, tandis que l'universalisme contient toujours un élément messianique. Il estime que le messianisme du peuple hébreu était le prototype du messianisme à signification universelle. Berdiaeff croit que l'universalisme est également inhérent au messianisme russe, qui se distingue profondément du

nationalisme. Mais il remarque également que tous les principes supérieurs subissent dans l'histoire une altération et une déformation. C'est le cas du messianisme russe, qui a dégénéré en impérialisme et même en nationalisme. Pour illustrer cela Berdiaeff évoque l'idée messianique de Moscou, *troisième Rome*, qui a servi de fondement idéologique à un énorme et puissant Etat. Il signale que la volonté de puissance a déformé l'idée messianique. Ni la Russie moscovite, ni la Russie impériale n'a pas réalisé la troisième Rome. Au point de départ de la Russie soviétique, il y avait également une idée messianique. Mais elle aussi a été déformée par la volonté de puissance. Tous ces exemples induisent Berdiaeff à conclure que le royaume de César se substitue toujours au royaume de l'Esprit. Malgré cette constatation historique assez pessimiste, Berdiaeff envisage quand même une solution : *la fédération des peuples, par la négation de la souveraineté des Etats nationaux*. Il est sûr que cette *fédération* ne créera pas la nouvelle nation, *indissolublement liée à l'Etat*. Voici la citation concernée : « Une des grandes tâches qui s'imposent consiste à vaincre les tendances nationalistes. La voie qui y mène passe par la fédération des peuples, par la négation de la souveraineté des Etats nationaux. Mais ceci présuppose une transformation spirituelle et sociale des sociétés humaines. Les solutions politiques et sociales seules sont impuissantes. La révolution spirituelle qui doit s'accomplir et s'accomplit déjà dans le monde va plus loin et plus profondément que les révolutions sociales »⁴⁸⁶. Sur cette note eschatologique nous terminons ce sous-chapitre.

⁴⁸⁶ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 150-151.

2.7. Démocratie

Berdiaeff parle souvent de la démocratie et, dans la plupart des cas, il en parle en terme très négatifs. Son attitude négative envers elle il exprime de la manière la plus systématique et presque identique dans les livres : *De l'Inégalité* et *Un nouveau Moyen Age*. Dans *l'Esclavage* sa position change un peu. Il commence à voir dans la démocratie *une part de vérité*, et en général ses opinions sur la question deviennent plus conviviales, mais elles restent quand même négatives. Dans ce livre, Berdiaeff a décidé de ne pas parler spécialement sur le sujet, y on ne trouve ni chapitre ni même une section qui s'occupe principalement du problème. Donc, on peut dire que sa conception de la démocratie ne varie pas essentiellement pendant sa vie. Il faut dire aussi que le régime politique défendu et souhaité par Berdiaeff correspond à une réalité changeante et très peu claire.

Dans les deux premières livres, il condamne assez nettement plusieurs aspects de la démocratie. Dans ses attaques contre elle, il emploie souvent les mots : *irrationnel* et *mystique*. Comme ici par exemple : « La démocratie conséquente est obligée de nier la présence de principes irrationnels dans la vie sociale... Une république démocratique à régime parlementaire est exactement une société rationalisée, avec laquelle on tente d'identifier l'Etat, alors qu'il a toujours un fondement irrationnel et mystique »⁴⁸⁷. Par expérience, nous savons que, chez Berdiaeff, parfois ces deux mots peuvent masquer des motifs trop pragmatiques, c'est-à-dire, politiques, engendrés par des événements conjoncturels⁴⁸⁸. On a observé un pareil exemple dans le sous-chapitre précédent. Sans aucun doute, derrière des attaques *spirituelles* contre la démocratie se cachent des motifs politiques et nationaux déterminés par le contexte historique. Dans les deux livres, on trouve des passages qui peuvent prouver la validité de cette remarque, mais cette fois nous ne voudrions pas nous arrêter sur cette circonstance parce que parmi les motifs qui incitent Berdiaeff contre la démocratie, il y a des impulsions d'une nature religieuse, *eschatologique*.

Notre philosophe pense que *la crise profonde* de la démocratie *tourne l'homme vers la vie supra-terrestre*. Dans *l'Inégalité* nous lisons : « A la crise profonde de la démocratie, il ne peut y avoir d'issue uniquement politique ou sociale... toutes les crises politiques aboutissent à une crise religieuse. La démocratie a été trop captivée par les biens de la vie terrestre, elle a cessé de croire que la société humaine avait aussi une fin supra-terrestre. Le mouvement démocratique mondial, qui provoque une inquiétude religieuse dans les hommes sensibles et profonds, conduit à un pessimisme

⁴⁸⁷ De l'Inégalité, p. 141.

⁴⁸⁸ Dans de pareilles situations Berdiaeff commence à parler parfois aussi de la nature *mystérieuse* du peuple russe. « Le peuple russe est incompréhensible aux gens de l'Occident... leurs natures sont faites d'un tissu tout à fait différent », écrit-il dans *L'Inégalité*. Notre philosophe imagine qu'en Occident, on n'a pas l'expérience des événements que l'empire russe et le peuple russe ont vécus pendant leur histoire. Dans le même contexte il affirme : « On ne peut pas conjecturer que le salut vienne de l'Europe, qui n'a rien à faire avec nous, et qui elle-même est à l'agonie ». *Un Nouveau Moyen Age*, p. 236.

amer. Mais celui-ci contient un élément de santé, il tourne l'homme vers la vie supra-terrestre. L'expérience que fait l'homme de la démocratie doit le conduire vers Dieu. C'est en cela que consiste le sens de la démocratie »⁴⁸⁹. Bien entendu, on voit la même idée dans *Moyen Age*, exprimée d'une manière un peu différente : « La majeure partie de la vie politique et sociale de l'humanité contemporaine n'est pas une réelle vie ontologique, c'est une vie fictive, illusoire. La lutte des partis, les Parlements, les journaux, les programmes et les plates-formes – tout cela n'est pas la vraie vie, n'a point de rapport avec l'essence et les buts de la vie... Une grande réaction ou révolution doit se produire dans le monde contre la domination de la vie sociale extérieure et de la politique extérieure, au nom d'un passage à la vie intérieure et spirituelle, non seulement personnelle mais aussi surpersonnelle, au nom de l'essence et du but de la vie »⁴⁹⁰. Après ce passage, Berdiaeff place le monde entier devant un dilemme *eschatologique* ; il nous console et nous assure que trouver la solution dans pareil situation est dans la tradition de la pensée russe : « Mais il faut choisir : ou bien la vie spirituelle est une sublime réalité, et il faut alors chercher en elle plus de vie que dans tout le bruit de la politique, - ou bien elle est irréaliste, et il faut alors la rejeter comme un mensonge. Lorsqu'on sent que tout a été vécu et épuisé, lorsque le sol cède sous nos pieds, comme il arrive de nos jours, lorsqu'il n'y a plus d'espérances ni d'illusions, lorsque tout est dénudé et démasqué, - les circonstances sont prêtes alors pour un mouvement religieux dans le monde. Nous en sommes à ce point, et il serait bon de s'en rendre compte. Dostoïevski le comprenait, Vladimir Soloviev le comprenait aussi. Nous devons le comprendre également jusqu'au fond. Comprendre ces choses est dans la tradition de la pensée russe »⁴⁹¹.

Afin de critiquer la démocratie, Berdiaeff la représente comme un phénomène religieux. Du point de vue de cette perspective - qui nous paraît essentiellement fautive - il lui arrive de discerner ses aspects *spirituels* avec une habileté remarquable et ensuite de les condamner au nom du christianisme. Avant d'entrer dans les détails, nous voudrions remarquer que cette stratégie ou cette tactique choisie par Berdiaeff inconsciemment pour lutter contre la démocratie nous apparaît injustifiable. Tout d'abord, quelles que soient ses émanations *spirituelles*, la démocratie est un phénomène politique et social par son origine et par son essence. Il est vrai que le mot *démocratie* souffre d'un excès de signification. Cette surcharge sémantique qui, pour beaucoup des gens, apparaît inhérente à la notion même de démocratie constitue un phénomène pathologique du point de vue pratique. Beaucoup de gens le considèrent soit comme une exigence morale soit comme une source du mal, de l'anarchie, etc. Mais en réalité la démocratie n'est qu'une des manières d'être des institutions étatiques et sociales et appartient plutôt à la science sociale. Quelle que soit la diversité de ses manifestations, elle implique une caractéristique fondamentale: elle constitue un mécanisme assurant la

⁴⁸⁹ De L'Inégalité, p. 147-148.

⁴⁹⁰ Une nouveau moyen Age, p. 290-291.

⁴⁹¹ Ibid., p. 291.

représentativité des intérêts politiques, sociaux, économiques, culturels, nationaux, etc. des différents groupes sociaux dans des organes parlementaires et gouvernementaux. Dans cette qualité, elle représente un instrument de la liberté et de la justice sociale. C'est l'essence de la démocratie, mais en pratique on pourrait abuser de toutes les choses, elle n'est pas une exception de ce point de vue. Berdiaeff attaque particulièrement le *suffrage universel*, y voyant, du point de vue spirituel, la tentation de privilégier la quantité par rapport à la qualité. Mais, tout d'abord, c'est une forme particulière de la démocratie directe qui est très rare à cause de la difficulté de réaliser en pratique, l'identification totale des électeurs et des élus. Même dans les cantons suisses, c'est une pratique discontinue et pendant ces procédures on ne vote pas sur des questions purement religieuses, métaphysiques, morales, etc. Nous ne voudrions plus approfondir cette question, parce que nous risquons de trop nous éloigner de notre sujet.

En ce qui concerne le christianisme, il est inadmissible de le représenter comme hostile à la démocratie, comme le fait Berdiaeff : « Cette tentative pour rapprocher christianisme et démocratie est une grande imposture de notre temps... Le christianisme n'a aucune rapport avec la démocratie et ne peut servir à la fonder »⁴⁹². Le christianisme n'est pas hostile *a priori* à aucune formation politique, parce que par sa nature il est apolitique, on pourrait dire cela d'une manière plus adéquate : il se trouve au-dessus de la politique. Cela est un des signes de son origine divine, il n'est par nature attaché à aucune réalité, à aucun héritage temporel. Le christianisme ne possède ses propres doctrines économique, politique, juridique, sociale, etc. Comme c'est le cas pour l'islam, le bouddhisme et l'indouisme par exemple : la charia, les castes, etc. En général, on ne peut pas représenter le christianisme comme favorable ou, au contraire, comme hostile à une pratique purement politique ou une théorie purement scientifique.

On pourrait opposer aux attaques de Berdiaeff contre la démocratie les mêmes arguments que nous venons de présenter. Cela demanderait de changer un peu ces derniers. Donc, pour éviter des répétitions inutiles, nous avons décidé de présenter les opinions de Berdiaeff sur le sujet sans les accompagner de nos commentaires.

Tout d'abord, la démocratie est désormais un phénomène plutôt religieux. Selon lui, la démocratie en tant que notion abstraite et suffisante, qui n'est subordonnée à rien de supérieur, est une divinisation de l'homme et une négation de la source divine de l'autorité. « La démocratie devient angoissante du point de vue religieux. Elle se pose non plus dans le domaine politique mais dans le spirituel. Il ne s'agit plus de forme politique quand on éprouve une horreur religieuse devant le progrès de la démocratie, il s'agit de quelque chose de plus profond »⁴⁹³.

⁴⁹² De L'Inégalité, p. 145.

⁴⁹³ Ibid., p. 133.

Berdiaeff estime que la démocratie ne connaît que le principe formel de l'expression de la volonté du peuple, auquel elle tient par-dessus tout. Elle est indifférente à l'essence de la volonté du peuple, et ne dispose d'aucun critère pour définir la valeur de cette volonté. La démocratie demeure indifférente au bien et au mal. Elle est tolérante parce qu'elle a perdu la foi en la Vérité. Elle est sceptique parce qu'elle est impuissante à confesser n'importe quelle vérité absolue. Donc, pour Berdiaeff, la démocratie, c'est le *relativisme extrême*, la négation de tout ce qui est absolu, c'est pourquoi elle abandonne la découverte de la vérité au suffrage de la majorité. De plus, Berdiaeff affirme que la démocratie a toujours un caractère séculier. Elle est opposée à toute société de type sacré, car elle est formaliste, dépourvue de substance et sceptique. Tandis que la vérité est de nature sacrée, la société fondée sur la vérité ne peut être une société exclusivement séculière. La démocratie tend à organiser la société du point de vue politique, comme s'il n'existait pas de Vérité. Bien évidemment, Berdiaeff refuse catégoriquement d'identifier la démocratie avec la sobornost malgré leur ressemblance externe. Dans *Un Nouveau Moyen Age*, nous lisons : « La volonté organique du peuple ne peut être exprimée par l'arithmétique, mise en évidence par aucune addition de voix. Cette volonté se révèle dans toute la vie historique d'un peuple, par la forme de sa culture générale, et, avant tout, par-dessus tout, elle trouve son expression dans la vie religieuse du peuple. Il n'existe pas de volonté populaire qui soit une et commune, hors du domaine organique de la religion, hors de l'unité des croyances religieuses »⁴⁹⁴.

Berdiaeff accuse souvent les démocraties d'être des régimes capitalistes livrés au pouvoir des privilèges maintenus, des banques, de l'argent, des partis, de la rhétorique déclamatoire, de la propagande et de journaux *plus prêts à désinformer qu'à dire la vérité*, et où la liberté proclamée cache le manque des libertés⁴⁹⁵. Pour lui, ce sont là des démocraties plus *formelles* que *réelles*. Il espère pour sa patrie une *monarchie soviétique*, une *monarchie syndicaliste*, une *monarchie de teinte sociale nouvelle*⁴⁹⁶, précisant que de toute façon là n'est pas l'essentiel et qu'il faut considérer la question des formes de pouvoir comme problématique et de second ordre⁴⁹⁷. Dans *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Berdiaeff affirme qu'il faut combiner le principe démocratique avec un élément *monarchique*⁴⁹⁸, en précisant que ce terme n'est pas à prendre au sens littéral, mais, en refusant toute dictature idéologique, peut désigner un président avec les pleins pouvoirs.

Ce n'est pas par hasard que Berdiaeff associe la démocratie avec le capitalisme. Il estime que les deux essaient plutôt de s'adapter à ce monde et d'en profiter que de le changer et transfigurer. Où il n'y a pas la transfiguration, Berdiaeff n'aperçoit que la

⁴⁹⁴ Un Nouveau Moyen Age, p. 249-250.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 65.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 79.

⁴⁹⁷ Ibid., 79.

⁴⁹⁸ Destin de l'homme dans le monde actuel, p. 47.

laideur. C'est à cause de cela q'il écrit dans son autobiographie : « ...je suis blessé par la laideur du siècle démocratique »⁴⁹⁹. Berdiaeff n'imagine sa *consolation* qu'à travers *l'avènement du Règne de Dieu*, à travers la *transfiguration radicale de ce monde*. Juste après la phrase qui constate la laideur du temps démocratique, nous trouvons ce passage: « Mais ma déception est plus profonde et plus profonde devra être la consolation. La déception est liée non seulement aux destins de l'Europe, mais à ceux de l'humanité et du monde entier. Et la consolation ne peut pour moi se rattacher à la foi dans le paysan russe, comme pour Herzen, mais à l'évangile de l'avènement du Règne de Dieu, à la foi dans l'existence d'un autre monde, d'un ordre différent et qui exige la transfiguration radicale de ce monde. En raison de leur caractère eschatologique, la Russie et le peuple russe peuvent y jouer un rôle important »⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 359.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 359.

2.8. Communisme

Le phénomène du communisme a stimulé beaucoup d'auteurs à consacrer leurs œuvres à ce problème. Dans cette littérature, les meilleures livres sont plutôt contre le communisme. Dans ces ouvrages on traite des différents aspects de la question. Bien entendu, on y étudie ce phénomène du point de vue politique, social, économique philosophique etc. Parmi les auteurs les plus remarquables, Berdiaeff occupe une des places les plus éminentes. Il se distingue par l'originalité et par la profondeur de sa vision. Tout d'abord, dans la plupart des livres déjà mentionnés, le communisme est considéré comme un phénomène qui pousse plus profondément ses racines dans l'histoire des idées que dans celle des hommes. Selon la conception de Berdiaeff la situation est plutôt inverse. Avant de développer notre observation, nous voudrions remarquer que les pages consacrés au communisme, au marxisme et à la créativité artistique sont les plus marquées par son exceptionnel talent littéraire. Dans ces pages sa pensée s'exprime d'une manière extraordinairement habile et précise. Il devient clair que Berdiaeff parle des objets de sa prédilection. La présence de sa personnalité devient plus sensible, il parle de la matière du point de vue de ses propres valeurs. En bref, nous voudrions dire que les pages consacrés au communisme et à la créativité artistique sont les plus *eschatologiques*.

Les Pères de l'Eglise disent que nous sommes créés pour la Royaume de Dieu. Il manifestera en plénitude, d'une manière parfaite, toute la beauté et toute la richesse dont la sagesse de Dieu a doté chaque personne. Comme l'humanité du Christ détenait sa divinité toute entière, aussi dans chaque personne se refléterons d'une manière parfaite toute la gloire du royaume de Dieu et toute la profondeur de sa sagesse. Dans ce monde notre essence est cachée. Le caractère circonstanciel et utilitaire de notre existence temporelle ne produit que les valeurs *fonctionnelles*. L'histoire ne crée que les cultures et les civilisations. Mais tout cela ne reflète pas notre essence. Les civilisations et les cultures ne sont pas capables de satisfaire le soif du transcendant qui est enracinée dans chaque personne. Saint Augustin remarque à ce propos que chaque personne humaine sent même inconsciemment qu'elle n'appartient pas à ce monde, c'est à cause de cela que notre cœur n'est jamais satisfait. Selon lui, l'esprit humain a soif de Dieu, mais les gens ne cherchent et ne possèdent que des choses. La personnalité de Berdiaeff est particulièrement marquée par cette aspiration envers le monde à venir. Berdiaeff pense que la nostalgie humaine du Paradis perdu se manifeste par excellence dans la créativité, surtout dans la créativité artistique. Par la créativité, l'homme essaie de dépasser le monde phénoménal. Nous parlerons de cela dans les chapitres suivants. Berdiaeff affirme aussi que le communisme est également une manifestation de cette aspiration paradisiaque de l'humanité athée, qui a perdu sa foi en Dieu, en son Royaume et qui veut le construire sur la terre. Donc, Berdiaeff affirme qu'il faut chercher la source du communisme surtout dans le cœur humain ; pour lui, il est un

phénomène plutôt religieux que socio-économique. C'est à cause de cela, selon lui, que le communisme essaie de remplacer la religion aussi scandaleusement et qu'il ose fasciner les gens par des utopies aussi chimériques. Notre philosophe affirme aussi que le millénarisme communiste se manifeste plutôt selon les formes du millénarisme hébraïque. Cela nous apparaît naturel, puisque le millénarisme hébraïque comporte également un caractère politique. Il est vrai que Berdiaeff n'aimait pas le communisme, surtout les révolutionnaires, mais il est aussi clair qu'il préfère quand même le communisme au capitalisme. Pour lui, le capitalisme est très enfermé dans ce monde. Apparemment, Berdiaeff estime - en tout cas au niveau émotionnel - que des sentiments *eschatologiques*, même s'ils sont dégradés sont plus préférables à leur absence totale. Dans cette section nous parlerons plutôt de la dimension religieuse, messianique du communisme.

Les livres de Berdiaeff, particulièrement significatifs et largement connus, qui traitent du socialisme sont les suivants : *De l'inégalité* ; *Problème du communisme*, composé de trois textes ; *Christianisme et réalité sociale*, recueil de quatre essais ; *Les sources et le sens du communisme russe*, livre qui est devenu un classique, un ouvrage de référence ; bien entendu, *L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et au début du XX^e siècle*, qui représentent une étape importante dans la pensée de Berdiaeff consacrées au communisme ; on peut signaler enfin : *Au seuil de la nouvelle époque*, recueil de douze articles.

Dans le *Royaume de l'Esprit et royaume de César*, nous lisons : « Dans le marxisme il y a deux tendances : d'une part une tendance à l'objectivation et à l'aliénation de l'homme dans une collectivité. D'autre part une tendance au subjectivisme, à la libération du travail et des travailleurs du pouvoir de la société, à l'humanisation de la société. Seule mérite la sympathie la deuxième tendance ; quant à la première, elle doit être spirituellement combattue. C'est précisément cette première tendance qui est à l'origine d'une fausse religion totalitaire, une religion du collectivisme autoritaire »⁵⁰¹. La conclusion de la citation nous conduit vers une idée fréquemment exprimée par Berdiaeff. Il faut voir dans le communisme une réalité double, correspondant pour lui à un aspect positif et à un aspect négatif. Du côté positif, celui de la vérité, il y a un aspect proprement social du communisme avec sa dénonciation de l'objectivation du capitalisme, sa défense d'hommes opprimés par et dans leur travail, la révélation d'un système injuste, ce que Berdiaeff appelle un *réalisme social*. Mais, à côté de cette vérité, il y a le *mensonge du communisme*. Ce mensonge est avant tout d'ordre spirituel. Non seulement le communisme supprime la liberté religieuse, la liberté de conscience, la liberté de pensée et se révèle très profondément antireligieux, anti-chrétien et radicalement athée, mais, par son totalitarisme, il devient lui-même un substitut de la religion. Le communisme est ainsi une pseudo-religion, une *imposture religieuse*, qui prétend apporter, en l'imposant et le

⁵⁰¹ Royaume de l'Esprit et royaume de César, p. 117.

planifiant, le bonheur à l'humanité. C'est ce deuxième aspect du communisme, celui qui concerne la question religieuse et spirituelle, que nous allons étudier maintenant.

Donc Berdiaeff estime que le communisme athée, qui s'oppose à toute religion en général et au christianisme en particulier, déteste et persécute les croyants précisément parce qu'il veut être une nouvelle religion. Il ne remplace pas le capitalisme, comme il le prétend, mais précisément le christianisme. C'est le christianisme qu'il veut supplanter et c'est à lui qu'il s'oppose surtout. Notre philosophe pense que la force, le dynamisme du communisme viennent de son caractère religieux et non pas de son économie. « Il n'entend pas remplacer le capitalisme. Au contraire, il se tient sur le même terrain, il est la chair de la chair et le sang du sang du capitalisme. Mais le socialisme veut remplacer le christianisme, le remplacer par lui-même »⁵⁰².

Ce que Berdiaeff s'applique surtout à montrer c'est la dimension messianique du marxisme tout entier, en soulignant sa foi au progrès, sorte d'eschatologie sécularisée, sa volonté d'établir un royaume de Dieu sur la terre, ainsi ramené au royaume de César, sa proclamation d'une humanité enfin libérée de ses souffrances, la dimension religieuse de la révolution communiste, pareille à un jugement dernier. Cette dimension messianique du marxisme est très proche de celle d'Israël et correspond à une forme sécularisée d'une foi née sur le sol juif et transplantée ainsi dans le communisme : « La confusion et l'identification du christianisme avec le socialisme, avec le royaume de ce monde et le bonheur terrestre, est la survivance de l'apocalypse juive à la manifestation du judaïsme sur le sol chrétien. Et ce n'est pas un hasard que Marx ait été juif. C'est la manifestation de l'apocalypse juive, du chiliasme juif à une heure tardive de l'histoire »⁵⁰³.

Mais, ce que Berdiaeff souligne surtout, c'est que Marx voit dans le prolétariat un véritable peuple élu, élargissant ainsi à toute une classe ce qui ne concernait qu'un seul peuple. Le messianisme prolétarien ou du prolétariat constitue une des idées les plus présentes dans la pensée de Berdiaeff consacrée à la question du marxisme et de la religion. Donc, c'est dans le socialisme qu'intervient la substitution du Messie socialiste au Messie chrétien. Ce messie socialiste n'est ni homme, ni divinité, c'est le prolétariat, la *classe Messie revêtue de tous les attributs du Peuple élu*⁵⁰⁴. Au nom du salut de l'humanité tout lui est permis, il n'y a pas de crimes commis en son nom qui ne deviennent sacrés et à ce messianisme prolétarien Berdiaeff donne le nom de religion homicide⁵⁰⁵. « Le socialisme a un caractère messianique. Il existe une classe élue : le prolétariat ; cette classe est le messie, elle n'est pas souillée par le péché originel qui fut à l'origine de tout dans l'histoire et qui est à la base de toute culture, de la *bourgeoise* : le péché d'exploitation de l'homme par l'homme, d'une classe par une autre. C'est cette classe messianique qui est l'embryon de l'humanité authentique, de l'humanité

⁵⁰² L'esprit de Dostoïevski, p. 172-173.

⁵⁰³ De l'inégalité, p. 155-156.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 151.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 157.

future où il n'y aura déjà plus d'exploitation. Le prolétariat est le nouvel Israël. Tous les attributs du peuple élu de Dieu se reportent sur cette classe messianique. Elle doit être le libérateur et l'émancipateur de l'humanité, elle doit réaliser le Royaume de Dieu sur terre. L'ancien millenium juif se répète sous une forme sécularisée dans l'histoire »⁵⁰⁶.

Berdiaeff dit souvent que la réalité soviétique n'est que la continuation et l'illustration de la légende du *Grand Inquisiteur* de Dostoïevski. Il signale que l'auteur des *Frères Karamazov* avait raison et que sa prophétie s'est accomplie. « Le socialisme est l'organisation terrestre de l'humanité sans Dieu et contre Dieu. Dostoïevski l'avait compris prophétiquement. Le socialisme est la construction de la Tour de Babel »⁵⁰⁷.

Berdiaeff souligne régulièrement une ressemblance externe mais frappante entre le christianisme et le communisme. Selon lui, le communisme est une forme de foi, avec ses croyances, son intolérance, son fanatisme, ces excommunications et persécutions. Il y a dans le communisme des héros, des martyrs, un enthousiasme, un dévouement, un esprit de sacrifice. Il a ses écritures saintes, ses catéchismes, ses dogmes et son dogmatisme, son doctrinarisme sectaire, son orthodoxie et ses hérétiques, ses fidèles et ses infidèles. Le communisme n'accepte pas la discussion sur certains points quasiment infaillibles de sa pensée. Il a ses cultes, ses fêtes, sa mystique de la collectivité. Il se constitue et se structure en Eglise, avec ses hiérarchies et conciles du parti. Le communisme possède son paradis, son diable (la propriété privée), son péché originel (l'exploitation), son messie, son Moïse, ses pharaons. « La raison de l'extraordinaire dynamisme et de l'efficacité du marxisme-communisme est dans le fait qu'il possède tous les traits d'une religion. Une théorie scientifique ou une pratique politique n'auraient jamais pu jouer un tel rôle. On peut distinguer dans le marxisme les traits religieux suivants : un strict système dogmatique, en dépit de sa souplesse pratique ; la distinction de l'orthodoxie et de l'hérésie ; l'immutabilité de la philosophie de la science ; l'écriture sainte de Marx, Engels, Lénine et Staline, qui peut être interprétée, mais non mise en doute ; la division du monde en deux parties : les croyants-fidèles et les incroyants-infidèles ; l'église communiste organisée hiérarchiquement, avec les directives venant d'en haut ; la conscience reportée sur l'organe suprême du parti communiste : le concile ; un totalitarisme qui n'est propre qu'aux religions ; le fanatisme des croyants ; l'excommunication et l'exécution des hérétiques ; l'opposition à toute sécularisation au sein de la collectivité des fidèles ; la reconnaissance d'un péché originel »⁵⁰⁸. De plus, Berdiaeff signale que le communisme - comme il convient à toute *imposture religieuse* - possède sa propre eschatologie. Selon cette dernière, seulement par l'intervention messianique du prolétariat le monde peut prévenir d'inévitables catastrophes économiques : « L'enseignement relatif au saut du règne de la nécessité au règne de la liberté est

⁵⁰⁶ Le nouveau Moyen Age, p. 119.

⁵⁰⁷ De l'inégalité, p. 156.

⁵⁰⁸ Royaume de l'Esprit et royaume de César, p.129.

également d'ordre religieux. C'est l'attente de la transfiguration du monde et de l'avènement du royaume de Dieu. La théorie marxiste vieillie du *Zusammenbruch*, suivant laquelle la situation des ouvriers ne fait qu'empirer et toute l'économie va vers d'inévitables catastrophes, fait penser à l'explosion apocalyptique de ce monde. Cette théorie procède non seulement à partir de l'observation et de l'analyse du processus économique réel, mais aussi d'un état d'esprit eschatologique, de l'attente de la destruction du monde »⁵⁰⁹.

Le communisme a encore son *av. J.-C.* et *apr. J.-C.*, sa foi dans la providence historique et son *sobornost* : « C'est également un caractère pseudo-religieux que présente la division de l'histoire en deux parties. Ce qui précède la révolution socialiste ou communiste n'est qu'une introduction à l'histoire ; la véritable histoire ne commence qu'après la révolution⁵¹⁰... La foi optimiste marxiste dans la bienfaisance du processus historique est une forme sécularisée de la foi dans la Providence⁵¹¹... Le mot *communisme* est plus significatif : il est lié à la communion, au communautarisme. Mais en pratique, le communisme acquiert non pas tellement le caractère d'un communautarisme, que celui d'un collectivisme. Nous verrons que c'est en cela que réside la différence essentielle »⁵¹².

Berdiaeff souligne encore que la réalité religieuse du communisme apparaît dans son totalitarisme. Il veut répondre à toutes les questions de l'existence humaine et ne concerne pas qu'une partie, qu'une sphère de notre existence. Il y a en lui la prétention à une vérité intégrale. En cela, il ressemble à une Eglise. « Le socialisme instaure un pouvoir d'ordre sacré, une société d'ordre sacré tels qu'il ne reste plus de place pour rien de laïque, pour rien de libre, pour aucune option, c'est-à-dire pour le libre jeu des forces humaines. Le socialisme veut, non seulement le corps, mais aussi l'âme. Il attend à la profondeur la plus intime et la plus mystérieuse de l'âme humaine. Ses prétentions à cet égard sont une contrefaçon de celles de l'Eglise »⁵¹³.

Malgré cette ressemblance externe le christianisme et le communisme, Berdiaeff insiste bien entendu, sur leur inconciliabilité : « Dans les profondeurs se découvrent une contradiction totale et une incompatibilité entre le christianisme et le socialisme, entre la religion du pain céleste et la religion du pain terrestre »⁵¹⁴.

Pour Berdiaeff, il est évident que c'est une nouvelle religion et une religion à rebours. A la base de la religion socialiste se trouvent la négation de l'immortalité et la révolte contre l'ordre universel divin. Le socialisme est la conséquence du refus de l'immortalité. Et c'est pourquoi, d'après lui, il a l'avidité des mortels, l'avidité de la vie terrestre. Berdiaeff identifie la religion socialiste à celle du Grand Inquisiteur. Il cite les paroles de ce dernier au Christ : « Tu leur as promis le pain du ciel mais, je te répète

⁵⁰⁹ Ibid., p. 129.

⁵¹⁰ Ibid., p. 130.

⁵¹¹ Ibid., p. 140.

⁵¹² Ibid., p. 60.

⁵¹³ Un nouveau Moyen Age, p. 265-266.

⁵¹⁴ Ibid., p. 154.

encore, peut-il se comparer au pain de la terre aux yeux de la race humaine faible, éternellement dépravée et éternellement ingrate ? »⁵¹⁵.

Notre philosophe souligne bien que l'avidité des mortels pour la vie terrestre se manifeste par excellence dans l'avidité de richesse et par la jalousie. A ce propos il s'adresse aux bolcheviques ainsi : « Les paroles du Christ sur les riches ont un sens directement opposé à celui que vous voudriez y mettre »⁵¹⁶. Berdiaeff parle ici de l'interprétation que les bolcheviques faisaient de la fameuse phrase évangélique : *Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux*. Berdiaeff pense que les bolcheviques, à cause de leur jalousie envers les riches, ne voyaient dans cette phrase que la vengeance. Il continue la citation précédente ainsi : « Pour tout homme qui s'approche du mystère de la vie intérieurement et non extérieurement, il doit être clair que le Christ se souciait du sort des riches, de leur âme...Il voulait dire que les riches deviennent facilement esclaves du monde matériel, des choses matérielles, qu'ils perdent la liberté de l'esprit et que cela rend plus difficile leur accès au Royaume des cieux, au royaume des âmes libres ayant aimé Dieu plus que le monde. ... Il est venu dans le monde pour tous, aussi bien pour les pauvres que pour les riches. Et lorsqu'Il prononçait les paroles sur la difficulté pour les riches d'entrer au Royaume des cieux, Il ne pensait pas aux intérêts matériels des pauvres, mais aux intérêts spirituels des riches »⁵¹⁷.

Berdiaeff veut dire aussi que le Christ s'adresse sa parole à l'homme intérieur. Il ne prêche pas la redistribution forcée de la richesse selon la justice sociale. En effet, le Christ a révélé la justice éternelle et non pas la justice provisoire sur l'organisation de la société. Toute la prédication évangélique suppose l'existence de la propriété et par conséquent de l'inégalité sociale. Elle laisse l'ordre social intact. Le problème fondamental de la réalité sociale c'est-à-dire, l'existence de l'inégalité est insoluble ; seul, les problèmes sociaux sont solubles. Dans ce monde, on doit se contenter de progrès par degrés, en gardant conscience de la relativité des solutions humaines. D'ailleurs, cette dernière phrase fixe la différence entre le socialisme révolutionnaire et le socialisme parlementaire. Berdiaeff exprime cette idée encore une fois à sa propre manière : « Le Christ enseignait que les pauvres ont des avantages spirituels par rapport aux riches, que l'entrée au Royaume de Dieu leur était facilitée. Les socialistes parlent toujours des grands avantages des riches et veulent leur retirer ces avantages pour les donner aux pauvres. Le Christ enseignait de distribuer ses richesses. Les socialistes enseignent de s'approprier les richesses d'autrui. Le Christ demandait de nourrir l'affamé et de donner sa dernière chemise. Cela devait être un acte d'amour... Les socialistes ne demandent pas de nourrir l'affamé et de donner sa dernière chemise à son prochain. Ils demandent au pauvre de prendre par force. Ils suggèrent au pauvre la

⁵¹⁵ Les frères Karamazov, p. 328-329.

⁵¹⁶ De l'inégalité, p. 166.

⁵¹⁷ Ibid., p. 166.

pensée que la richesse est merveilleuse, que la part du riche est enviable et empoisonnent ainsi son pauvre cœur »⁵¹⁸.

Berdiaeff estime encore qu'il ne suffit pas de dire que le communisme veut remplacer le christianisme et qu'il correspond à une pseudo-religion, il faut aussi insister sur le fait qu'il se présente comme le substitut du christianisme parce que le christianisme pré-révolutionnaire de Russie n'est pas été ce qu'il aurait dû être. « Dieu a transmis, si j'ose dire, le pouvoir aux bolcheviques dans le but d'infliger un châtement au peuple. Et c'est pour cette raison qu'un pareil pouvoir dispose d'une force mystérieuse, incompréhensible pour les bolcheviques eux-mêmes »⁵¹⁹. Donc, d'après Berdiaeff, le communisme est ainsi un rappel du devoir social non rempli par les chrétiens. Il est un appel à une conversion chrétienne. Il est surtout un jugement prononcé sur un christianisme infidèle, qui n'a pas su vivre l'Évangile intégralement. Avant d'être les accusateurs du communisme, les chrétiens devraient mesurer leur responsabilité dans son apparition et se présenter plutôt en croyants repentis. Pour bien souligner la responsabilité de chaque chrétien devant la révolution, Berdiaeff emploie le pronom personnel de la première personne du singulier dans la citation qui suit : « Le bolchevisme a pris corps en Russie, et il y a vaincu, parce que je suis ce que je suis, parce qu'il n'y avait pas en moi de réelle force spirituelle, cette force de la foi capable de déplacer les montagnes. Le bolchevisme, c'est mon péché, ma faute. C'est une épreuve qui m'est infligée. Les souffrances que m'a causées le bolchevisme sont l'expiation de ma faute, de mon péché, de notre faute commune et de notre péché commun. Tous sont responsables pour tous. Seule, cette façon de vivre et de concevoir une révolution peut être regardée comme inspirée par la religion, seule elle apporte une lumière spirituelle. La révolution russe, c'est la destinée du peuple russe et la mienne, la rançon et l'expiation dues par le peuple et par moi »⁵²⁰.

Dans la même perspective, Berdiaeff insiste souvent sur le rôle purificateur de l'athéisme. Selon lui, l'existence du communisme peut conduire les croyants à un retour profondément spirituel à l'Évangile : « Les sentiments et les concepts religieux deviennent indubitablement plus profonds en Russie. Les Russes, ayant subi les plus dures épreuves, vivent dans une atmosphère de tension religieuse. L'âpreté et la gravité de la vie, la proximité de la mort, la chute de toutes les illusions matérielles et la perte des objets terrestres qui asservissent l'esprit humain, tout cela fait appel à Dieu et la vie spirituelle »⁵²¹.

Berdiaeff affirme que ce renouvellement spirituel concerne surtout l'Église orthodoxe. Il écrit : « Les persécutions religieuses de l'époque révolutionnaire opèrent une sélection qualitative. L'Église perdra quant au nombre, mais elle gagnera en valeur. Le christianisme exige à nouveau chez ses fidèles des forces d'abnégation et de

⁵¹⁸ Ibid., p. 167.

⁵¹⁹ Ibid., p. 191-192.

⁵²⁰ Ibid., 186-187.

⁵²¹ Ibid., p. 231.

sacrifice. Et cette capacité d'immolation a été démontrée sous la tempête révolutionnaire. La meilleure partie des prêtres orthodoxes russes est demeurée fidèle aux sentiments sacrés ; ils ont courageusement défendu la religion orthodoxe, se sont courageusement laissé fusiller. Les chrétiens ont prouvé qu'ils savaient mourir »⁵²²

Donc, d'après Berdiaeff, communisme ne doit pas être envisagé seulement sous un angle négatif. Il peut représenter un moment important dans un processus proprement purificateur de la connaissance de Dieu et de la pratique de l'Evangile. Il peut représenter la lutte contre une certaine image déformée et défigurée de la pratique de christianisme.

⁵²² Ibid., p. 230.

2.9. Capitalisme

Berdiaeff qualifie souvent Marx comme un *dialecticien remarquable*, un *étonnant sociologue*, un *économiste de premier ordre*, un *savant remarquable*. Il souligne souvent sa *puissante intelligence* et sa *forte volonté*, sa *grande pénétration d'esprit*, sa pensée d'une *acuité extraordinaire* etc. Mais il faut remarquer ici que l'admiration de Berdiaeff pour Marx vise particulièrement ses analyses du capitalisme et non pas sa pensée concernant le communisme. Berdiaeff exécrait le capitalisme, et quand Marx le dénonce, il joint toujours au nom de Marx les mots *génie* et *génial*.

Berdiaeff voit dans le capitalisme un régime *monstrueux*, qui *doit disparaître* et que Marx a analysé et jugé avec vérité et justesse. Dans le livre, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, nous avons rencontré une grande quantité de phrases, agrémentées de l'expression : *Marx a raison de...* « Marx a raison quand il dit que la société capitaliste est une société anarchique où la vie se définit exclusivement comme un jeu d'intérêts particuliers. Rien n'est plus contraire à l'esprit chrétien... »⁵²³. Selon Berdiaeff, le régime capitaliste est matérialiste, dominé par une société de consommation qui *évacue* et *ignore* le monde spirituel, accroît les besoins dans une *concupiscence sans fin*. « Le capitalisme que Marx eut raison de considérer comme une aliénation de la nature humaine est précisément une forme de matérialisme »⁵²⁴. Selon Berdiaeff, cet aspect du capitalisme triomphe dans la place dévorante accordée à l'argent, au lucre, au royaume diabolique de Mammon, que Berdiaeff dénonce même en parlant du *mammonisme*. Il voit là un univers où la bourse remplace l'Eglise, un monde dont la liberté devient un esclavage financier et où la propriété se confond finalement avec le règne insaisissable d'un argent *anonyme*, impersonnel, celui des chiffres, des trusts, des banques, des bourses. Berdiaeff parle souvent de *tyrannie sans visage* : « C'est pourquoi dans le conflit du monde capitaliste et du monde socialiste, l'éthique ne peut pas prendre définitivement parti pour l'un ou pour l'autre, bien qu'elle doive reconnaître à ce dernier une plus grande vérité sociale. Mais la question se complique du fait de l'existence du problème spirituel et religieux. L'esclavage que crée le capitalisme, fondé sur la liberté économique, celui du royaume de Mammon, est encore plus inhumain que l'ancien esclavage tempéré par les mœurs patriarcales. C'est un monde totalement refroidi, dans lequel on n'entrevoit plus la face de l'asservisseur et du maître, et dans lequel on est assujéti à des fantasmes abstraits. En lui, tout lien spirituel entre les hommes est rompu ; la société s'y atomise définitivement et la personne, soi-disant affranchie, y est abandonnée, livrée à elle-même et sans défense en face de ce monde étranger et redoutable »⁵²⁵.

Berdiaeff estime que le capitalisme, malgré ses discours et ses protestations déclamatoires, n'est pas un régime de liberté. En apparence, le capitalisme défend les

⁵²³ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 206.

⁵²⁴ Esprit et réalité, p. 128.

⁵²⁵ De la destination de l'homme, p. 290.

vertus, les principes et les idées de patrie, de famille, de propriété, d'Eglise, d'Etat, de morale, etc. Il peut défendre aussi les idées de liberté, d'égalité, de fraternité. Mais, selon lui, nous touchons ici à la manifestation la plus terrible du mal universel, le mensonge et la substitution. La négation de l'esprit peut se déguiser en défense de l'esprit, l'impiété en piété, la violation de la liberté et de l'égalité en défense de la liberté et de l'égalité. Selon Berdiaeff, même les plus forts dominés par l'argent se trouvent en réalité asservis. Le peuple souverain n'est qu'un mythe. « La dépendance économique, où dans la société capitaliste bourgeoise se trouve la majorité des humains, prive la personne de la liberté et asservit l'esprit... Le principe du libre travail converti en marchandise est un persiflage de la liberté. On a de la peine à défendre sa liberté sous la menace de mourir de faim »⁵²⁶. Ou encore : « Il est nécessaire de dénoncer l'affirmation mensongère selon laquelle le capitalisme serait un défenseur de la liberté et son unique bastion. En fait, la liberté y est identifiée à l'égoïsme, à l'esprit du lucre et au profit. Le régime capitaliste n'a jamais été favorable à la personne »⁵²⁷. Selon Berdiaeff, à cet égard, il n'a rien à envier au communisme et les idéologues du capitalisme ne sont que des *marxistes à l'envers*. De notre part, nous voudrions dire que quand Berdiaeff accuse le capitalisme de supprimer la liberté personnelle il commet la même erreur dont il accuse les idéologues du capitalisme c'est-à-dire les *marxistes à l'envers*. La liberté *spirituelle* est plutôt un phénomène moral et elle ne dépend pas forcément de la liberté politique et économique, par conséquent du régime

⁵²⁶ De l'esprit bourgeois, p. 115-116.

⁵²⁷ Ibid., p. 134. Très souvent Berdiaeff critique le capitalisme du point de vue la mission eschatologique du peuple russe, c'est le cas pour cette citation. Comme nous verrons dans sa continuation, Berdiaeff espère qu'il pourra exister un nouveau type du régime politique où la liberté spirituelle de la personne va se réaliser et bien entendu, la *vocation mondiale des Russes* y jouera un rôle prépondérant. « ...Le régime capitaliste n'a jamais été favorable à la personne. Il est regrettable que le communisme russe soutienne la fausse notion de liens qui uniraient la liberté et la personne au capitalisme. Cependant, il existe une idée russe qui fut toujours universaliste et affirmait la vocation mondiale des Russes. L'idée russe pénétra le communisme, mais fut déformée, défigurée et entravée par le mauvais esprit qui a tenté le peuple russe. Le libre esprit communautaire propre au peuple russe fut confondu avec le collectivisme forcé. La Russie officielle – telle qu'elle s'exprime dans la presse communiste et dans les actes du Gouvernement soviétique – ne reflète pas les processus profonds qui se déroulent au sein du peuple russe. L'Occident devrait toujours se souvenir que la Russie a sauvé l'Europe de l'esclavage au prix de sacrifices cruels et que le peuple russe a le premier tenté une expérience sociale unique par sa hardiesse, posant devant le monde un problème nouveau. Certes, il lui arrive de se tromper, mais cela vaut mieux que l'inaction et la suffisance. Ceux qui refusent d'adhérer à l'un des deux blocs sont communément accusés de rester assis entre deux chaises. Ce mot d'esprit banal part du postulat qu'il n'existe que deux chaises au monde. Mais il peut y avoir une troisième chaise sur laquelle je puis être solidement assis. L'argument est donné sur la conviction qu'il n'y a pas d'issue, que la scission du monde est définitive. Cela équivaut à dire que la guerre est inévitable. Mais il y a une raison plus importante encore à la formation d'un troisième front. Le nouveau front moral sera créé par l'amour de la vérité et prendra l'engagement de proclamer la vérité coûte que coûte. De nos jours, on n'aime pas la vérité. Elle est depuis longtemps remplacée par l'utilité et l'intérêt », De l'esprit bourgeois, p. 134-135. Il nous paraît extrêmement étonnant que Berdiaeff, un homme aussi raffiné, ne sent pas l'aspect comique de sa situation. Berdiaeff était persécuté et banni de son pays par le communisme, c'est-à-dire par l'incarnation historique de la *vocation mondiale des Russes*. L'Europe l'a accueilli. Et tout à coup, sans aucune gêne, Berdiaeff a commencé à se révéler comme un prophète, comme un sauveur de l'Europe et du monde entier, comme un homme venu à l'Europe, pour y annoncer la spiritualité perdue. Il parlait et écrivait énormément pour persuader les Européens que l'Europe est dans l'impasse, que les Russes ne sont pas comme les *autres peuples occidentaux*, et que seulement la même *vocation mondiale des Russes* peut le sauver et renouveler spirituellement.

politique. La vie spirituelle et religieuse de la personne n'est pas déterminée par l'univers social et économique. Et elle ne peut pas être engendrée par lui comme un simple produit. Donc, en affirmant que *le régime capitaliste n'a jamais été favorable à la personne*, Berdiaeff lui-même devient un idéologue du capitalisme à l'envers.

Berdiaeff affirme que dans le capitalisme l'accroissement des richesses des uns côtoie un paupérisme grandissant. Tout est là *duperie* et défense des forts. Un tel monde est inévitablement celui de l'égoïsme, de l'individualisme, d'une concurrence cruelle. Le capitalisme sacrifie à la toute-puissance de l'économie. L'homme y est un loup pour l'homme. Tout y devient hostile au respect de la personne quelle qu'elle soit. Il y a là un univers anti-personnaliste et déshumanisant.

Selon Berdiaeff, le capitalisme transforme les travailleurs en pions, en choses, les jette dans la rue, dans le chômage et les condamne à la faim au nom d'intérêts supérieurs. Ce sont ces mêmes intérêts qui obligent des pays à anéantir le superflu des marchandises, malgré les besoins de tant d'hommes. Un tel capitalisme suscite en Berdiaeff une révolte. « Mais lorsque je vois les partisans de l'inégalité sociale défendre sans pudeur leurs privilèges, lorsque je vois le capitalisme opprimer les masses travailleuses, transformer les hommes en choses, j'éprouve le même sentiment, le même besoin de révolte. Dans un cas comme dans l'autre, je nie les fondements du monde moderne »⁵²⁸.

D'après Berdiaeff, le développement de la productivité, l'accroissement du pouvoir de l'homme sur les forces élémentaires de la nature et la multiplication des valeurs économiques sont un bien en soi et une source de vie. Mais ces valeurs doivent être subordonnées aux valeurs qui leur sont hiérarchiquement supérieures et avant tout à celle de la personne humaine et de sa liberté. La vie économique ne peut pas revendiquer une autonomie absolue, elle doit rester soumise à des principes moraux. La rationalisation de l'industrie, qui jette dans la rue et condamne à la faim une multitude d'ouvriers, témoigne de ce que le problème social devient avant tout un problème de répartition. Isolée, la personne est impuissante à lutter contre l'exploitation et la violence en faveur d'une élévation qualitative de sa vie, elle ne peut le faire qu'en union sociale avec d'autres personnes. Donc ici, Berdiaeff - comme les marxistes le font également - affirme que le problème de la répartition de la richesse ne peut être résolu qu'à travers la lutte. De plus, pour lutter contre cette exploitation capitaliste il recommande la création des unions sociales. D'ailleurs, l'influence de Marx ne s'arrête pas ici. Comme nous le verrons tout de suite, il accuse l'Eglise de soutenir le *régime bourgeois-capitaliste* par le biais de sa doctrine du péché originel. Apparemment Berdiaeff pense que l'Eglise ne conserve depuis deux mille ans cette doctrine que pour défendre des intérêts des *bourgeois-capitalistes*. Notre philosophe commence la citation concernée par une question rhétorique. C'est le style préféré des propagandistes du marxisme. En fin, nous lisons : « La personne doit-elle se borner à

⁵²⁸ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 7-8.

une lutte spirituelle contre le péché, en accueillant tout régime, comme s'il était voulu de la Providence divine et, comme tel, inéluctable dans le monde pécheur ? Le christianisme conservateur est prêt à justifier et à protéger le régime social le plus inique, en raison de ce que le péché originel existe, de ce que la nature humaine est déchue et de ce que toute justice sociale est irréalisable. Mais son argument réactionnaire, hostile à la réformation de la société, est éthiquement hypocrite et sociologiquement inconséquent. Car le christianisme n'est pas seulement la doctrine du péché originel, il est également celle de la recherche du Royaume de Dieu et de l'aspiration à une perfection semblable à celle du Père céleste. De ce que la nature humaine est pécheresse, il ne s'ensuit pas qu'il faille toujours l'invoquer, pour s'abstenir de réaliser la vérité dans la vie. Le régime bourgeois-capitaliste est sans nul doute, un produit du péché originel et sa projection sociale ; mais cette constatation ne permet pas de le justifier ni d'affirmer son immuabilité »⁵²⁹. Encore une fois, nous nous voyons obligé de remarquer ici que le christianisme n'a jamais affirmé *l'immutabilité* du régime *bourgeois-capitaliste*. Il n'a jamais affirmé que de la déchéance de la nature humaine, on puisse conclure que des modifications et des perfectionnements sociaux sont inaccessibles. Le christianisme affirme que cette déchéance rend impossible un ordre social parfait et absolu, c'est-à-dire l'avènement du Royaume de Dieu sur cette terre et dans ce temps, avant la transfiguration du monde, comme Berdiaeff lui-même l'affirme de temps en temps. De plus, Berdiaeff estime que *la recherche du Royaume de Dieu et de l'aspiration à une perfection semblable à celle du Père céleste* oblige les chrétiens à créer des unions sociales pour lutter contre les capitalistes. Il faut remarquer encore que, dans *l'Inégalité*, nous trouvons une tout autre opinion de notre philosophe. Il change ses opinions selon les circonstances : « Contre les utopies socialistes se présentant comme royaume de Dieu, il est nécessaire d'affirmer un pessimisme sain et une rigueur ascétique... Les prophéties chrétiennes parlent de la venue de l'Antéchrist, de la victoire du prince de ce monde, de la disparition de l'amour... Non seulement le Christ n'a pas réalisé la justice et la béatitude sur la terre, il n'a même pas promis cette réalisation. Il a demandé de prendre sa croix et de le suivre... mais Il a dit aussi que Son Royaume était déjà venu, qu'il était parmi nous. Les chrétiens doivent participer à son avènement, seulement. Le Royaume de Dieu ne peut être le résultat ni de l'évolution ni d'une révolution. C'est une transformation miraculeuse »⁵³⁰.

Notre longue digression causée par des impulsions apologétiques deviendrait justifiable du fait que Berdiaeff lui-même utilise la doctrine du péché originel comme argument pour affirmer la supériorité du communisme envers le capitalisme. Berdiaeff dénonce à plusieurs reprises un *mauvais optimisme* capitaliste, par rapport à un pessimisme communiste. Il estime que le capitalisme, par la libération du jeu de la concurrence, croit en une sorte d'harmonie naturelle des intérêts humains et identifie le

⁵²⁹ De la destination de l'homme, p. 243.

⁵³⁰ De l'inégalité, p. 238-242.

plus fort au meilleur : « ...car c'est précisément la philosophie sur laquelle s'appuie le capitalisme, qui croyait en l'harmonie naturelle des intérêts humains et qui voyait dans le plus fort, celui dont la cause est juste »⁵³¹. Bien évidemment, pour Berdiaeff, c'est là un mythe totalement opposé à une vision chrétienne des choses. En même temps, il remarque que le communisme, en revanche, ne fait pas vraiment confiance à l'homme. Selon les communistes, le libre jeu des intérêts ne peut être laissé à lui-même, donc il faut planifier, organiser et réglementer la société. Les effets de la liberté peuvent en effet, dans la vie économique, être irrespirables. Donc ce pessimisme, d'après Berdiaeff, se rapproche du christianisme sans illusions en ce qui concerne la nature humaine pécheresse : « Le socialisme, au contraire, est plus pessimiste qu'optimiste dans ses appréciations de la nature humaine ; s'il veut organiser et réglementer la société, c'est qu'il estime impossible de laisser à la nature humaine le soin de déterminer la vie sociale dans le libre jeu des intérêts. Marx croyait moins que quiconque à la bonté naturelle de l'homme »⁵³².

Le fait que Berdiaeff préfère le communisme au capitalisme est facilement discernable, il se manifeste très souvent. Comme d'habitude il est le résultat de considérations eschatologique. Comme nous l'avons déjà remarqué le communisme ne se contentait pas de ce monde tandis, que le capitalisme ne fait que s'adapter à ce dernier. La disposition asymétrique de Berdiaeff envers ces deux réalités sociales s'exprime parfois d'une manière assez curieuse. Par exemple, dans la citation qui suit, il va affirmer que la négligence envers la personne humaine que le communisme manifeste n'est qu'un héritage du capitalisme : « ...ce n'est pas Marx qui l'inventa, il l'emprunta à la vie de la société du XIX^e siècle. Et ce n'est ni lui, ni le communisme, qui peuvent revendiquer le mérite de la négation de la personne humaine, celle-ci existant déjà dans le capitalisme et les idéologies bourgeoises »⁵³³. De plus, selon notre philosophe, le capitalisme n'est pas responsable uniquement de l'anti-personnalisme du communisme mais également de son athéisme agressif : « La civilisation d'Europe et d'Amérique, la plus parfaite du monde, a créé le système capitaliste et industriel qui était non seulement le produit d'un puissant développement économique, mais aussi un effet de la destruction de la spiritualité : ainsi il a aboli l'esprit de l'éternité, il a supprimé Dieu. C'est en effet à cette civilisation des temps les plus modernes qu'incombe la responsabilité de ce déicide, et non au socialisme révolutionnaire qui n'a fait qu'accepter l'héritage négatif de son esprit *bourgeois* »⁵³⁴.

En concluant ce sous-chapitre nous voudrions remarquer encore que malgré le fait que Berdiaeff critique le capitalisme au nom du christianisme, il le juge en réalité, comme un marxiste. Dans sa vision du capitalisme, on remarque une mentalité fortement influencée par le marxisme. Tout d'abord, pour lui, le *capitalisme* est un

⁵³¹ De la destination de l'homme, p. 257.

⁵³² Ibid., 258.

⁵³³ De la destination de l'homme, p. 276.

⁵³⁴ Le sens de l'histoire, p. 199.

système économique et politique caractérisé par un mode de fonctionnement particulier, accompagné aussi par un système idéologique mensonger, qui justifie l'inégalité et l'exploitation des pauvres. En réalité, c'est Marx qui a inventé un système politique et idéologique artificiel et qui voulait doter le capitalisme des mêmes attributs. Cette conception de Marx était idéologique et fausse, mais justement, à cause de son caractère idéologique, elle a facilement influencé les gens qui étaient bien disposés à accepter toute la critique de ses environnements économiques et politiques. En même temps, l'enseignement des grands classiques de la pensée économique ne voit pas dans le capitalisme un système économique et politique, il veut retenir du capitalisme d'abord la *fonction* qu'il remplit. Cette fonction capitaliste consiste à *produire du capital en vue de l'échange*. La finalité de cet échange entraîne outre la formation du capital économiquement productif, son entretien et son accumulation. Nous avons écrit toutes ces phrases trop techniques pour dire qu'il n'y a rien de particulièrement diabolique dans le capitalisme ; il n'est qu'un résultat naturel des changements des conditions économiques et politiques, notamment de l'abolition du servage féodal et de la vassalité héréditaire. Le capitalisme ne pouvait pas créer *l'esclavage* et le *culte de Mammon* car tout cela existait déjà bien avant lui. Les nouvelles *fonctions* c'est-à-dire les phénomènes fonctionnels, ne font que de changer l'apparence des réalités déjà existantes. Berdiaeff aime les exagérations. Comme nous l'avons vu avant : « L'esclavage que crée le capitalisme, fondé sur la liberté économique, celui du royaume de Mammon, est encore plus inhumain que l'ancien esclavage tempéré par les mœurs patriarcales ». Apparemment, Berdiaeff identifie le capitalisme avec des phénomènes qui l'accompagnent historiquement, notamment avec la démocratie et la concurrence, et par conséquent n'hésite pas le diaboliser. C'est le destin commun de toutes les réalités qui ne plaisent pas à son cœur. Comme nous l'avons déjà vu, il écrit : « La civilisation d'Europe et d'Amérique, la plus parfaite du monde, a créé le système capitaliste et industriel qui était non seulement le produit d'un puissant développement économique, mais aussi un effet de la destruction de la spiritualité : ainsi il a aboli l'esprit de l'éternité, il a supprimé Dieu ». Berdiaeff accuse également le christianisme *conservateur* de *justifier* et de *protéger* les intérêts des capitalistes en manipulant la notion du *péché originel*. En réalité, le christianisme enseigne que du *péché originel* viennent les passions humaines qui engendrent toute injustice sociale, *abolissent l'esprit de l'éternité* et *suppriment Dieu*. Les systèmes économiques et politiques ne sont pas directement responsables du mal qui existe dans le monde. L'homme peut adorer Mammon et la pouvoir dans n'importe quelle formation politique. Cette dernière ne change que les manifestations institutionnelles de l'idolâtrie. Les systèmes politiques et la loi ne peuvent pas changer le cœur humain. Dans ce sens, l'histoire juive représente un bon exemple : la vie religieuse, sociale et économique des anciens juifs était dirigée par la loi de Moïse ; mais malgré cela presque toutes les anciennes nations ont accepté le christianisme sauf eux. Il est aussi très significatif que l'Eglise

des premiers siècles ne critiquait pas au nom du christianisme ni la pratique d'esclavage ni le caractère colonial et impérial de l'empire romain. L'Evangile porte un message personnel, on ne peut pas l'associer avec des révolutions et des réformes sociales. On pourrait évoquer ici encore une fois l'histoire juive : les anciens juifs associaient la venue du Messie avec la libération nationale, avec la domination politique du monde entier, en tout cas, avec l'exclusivisme national, c'est à cause de cela ils n'ont pas accepté le Christ. Dostoïevski nous dit aussi dans le *Légende du grand Inquisiteur* qu'une Eglise qui ne pensera qu'établir l'harmonie et le bonheur universels n'aura pas besoin du Christ. En tout cas, Berdiaeff n'a pas le droit de critiquer au nom du christianisme ni la démocratie, ni l'Etat, ni l'internationalisme et ni le capitalisme. Surtout quand il existe une doute qu'il fait cela parfois pour défendre des intérêts politiques et impériaux *proprement russes*.

2.10. Bourgeoisisme

On remarque que Berdiaeff, en critiquant le capitalisme, emploie presque toujours les notions : *bourgeois*, *esprit bourgeois* et *bourgeoisisme*. Mais il faut dire qu'il n'emploie pas ces notions dans le sens du marxisme, c'est-à-dire celui de social. Pour lui le *bourgeoisisme* c'est plutôt une catégorie spirituelle, une orientation de l'esprit. Dans *L'Esclavage* nous lisons : « Celui-ci (le bourgeoisisme) n'est pas seulement une catégorie sociale, en rapport avec la structure de la société divisée en classes, mais il est aussi une catégorie spirituelle »⁵³⁵. Chez Berdiaeff, le bourgeoisisme est une manifestation du péché, de la déchéance humaine, qui se projette naturellement et toujours sur le plan social. Donc, le capitalisme et le communisme ne sont que deux projections sociales du bourgeoisisme. Mais ce que souligne Berdiaeff particulièrement en parlant du bourgeoisisme, c'est l'aspect négatif de sa dimension eschatologique. Il écrit : « Le bourgeois ignore la perspective eschatologique, il est insensible aux problèmes d'eschatologie, car l'eschatologie a quelque chose de révolutionnaire, elle annonce la fin du transitoire règne bourgeois. Le bourgeois croit que son règne durera éternellement, et il éprouve de la haine pour tout ce qui rappelle la fin possible de ce règne »⁵³⁶. Comme on pourrait le remarquer, Berdiaeff aime souligner le caractère *paradoxal* de certaines réalités qu'il étudie. Il discerne une nature paradoxale même dans la *figure* de bourgeois : « Mais, en même temps, il est lui-même une figure eschatologique, une figure qui représente un des termes de l'histoire du monde. Si le monde doit finir, ce sera en partie à cause de l'existence du bourgeois, car sans lui le monde pourrait se prolonger éternellement. Mais comme le bourgeois ne veut pas la fin, qu'il veut demeurer éternellement dans la position qu'il occupe, la fin surviendra fatalement »⁵³⁷. Donc Berdiaeff, dans le phénomène de bourgeois, voit un facteur *eschatologique*. Dans *l'existence du bourgeois* dans ce monde, il voit la garantie qu'un autre monde va venir, *car sans lui le monde pourrait se prolonger éternellement*. Ce contexte engendre sa propre logique *pessimiste*. Cette note pessimiste est particulièrement forte dans *L'esclavage*. Berdiaeff souligne sans cesse d'une page à l'autre qu'aucun changement du régime social ne supprimera le bourgeois, donc la fin de ce monde est fatale, elle est inévitable. Il écrit : « Il serait naïf de penser que pour vaincre et supprimer le bourgeois, il suffise de changer le régime social, en transformant, par exemple, le régime bourgeois en un régime collectiviste ou

⁵³⁵ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 202. Nous trouvons justement la même vision aussi dans *L'esprit bourgeois* : « Qu'est-ce que le bourgeoisisme ? On use si souvent de ce terme et si souvent on en abuse même, alors que sa signification reste obscure. Ce mot possède une force magique, mais on l'emploie dans le sens le plus superficiel, et sa profondeur a besoin d'être décelée. Le bourgeoisisme est un état et une orientation de l'esprit, une manière spéciale de sentir la vie. Il n'est pas d'ordre social ou économique et il est plus qu'une catégorie psychologique et éthique : c'est une catégorie spirituelle, ontologique... L'esprit bourgeois a toujours existé dans le monde et déjà l'Evangile en fixe les types éternels et leur éternelle antithèse », De l'esprit bourgeois, p. 41.

⁵³⁶ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 209.

⁵³⁷ Ibid., p. 209.

communiste. Le bourgeois est éternel, il existera aussi longtemps que durera le monde, il se transforme sans cesse, sachant s'adapter à toutes les conditions. Un bourgeois peut aussi bien devenir communiste qu'un communiste bourgeois »⁵³⁸. En effet, Berdiaeff souligne que tous les mouvements révolutionnaires d'inspiration antibourgeoise ont abouti à un nouveau règne de la bourgeoisie, après avoir renversé l'ancien. La révolution française a créé le monde de la bourgeoisie capitaliste, et la révolution sociale et communiste a créé encore un nouveau monde bourgeois. On pourrait même dire que le règne du bourgeoisisme se consolide de plus en plus dans le monde, en s'étendant de plus en plus, en devenant universel. Les racines spirituelles de ce règne universel du bourgeoisisme, se trouvent selon Berdiaeff, dans la croyance tenace en ce monde, en ce monde visible et dans l'incrédulité vis-à-vis de l'invisible. Le bourgeois est saisi par les choses visibles et tangibles. La foi en une autre réalité, en la vie spirituelle, il ne la prend pas au sérieux. « Le bourgeois ne croit pas sérieusement à l'existence d'un autre monde, alors même qu'il professe officiellement une foi religieuse. Il apprécie les qualités d'une religion dans la mesure où elle contribue à maintenir la structure de ce monde et sa propre position dans celui-ci. Il ne se risquerait jamais à sacrifier quoi que ce soit de ce monde-ci au nom d'un autre »⁵³⁹. Selon Berdiaeff, il existe un bourgeoisisme dans toutes les classes, chez les nobles, chez les paysans, chez les intellectuels, dans le clergé, même dans le prolétariat. Berdiaeff dit souvent que le prolétaire se transforme très facilement en bourgeois. Il est d'accord avec Marx quand il définit le prolétaire comme un homme chez lequel l'aliénation de la nature humaine a atteint l'extrême degré et que cette nature doit lui être rendue, mais Berdiaeff remarque encore que le prolétaire la retrouve le plus facilement en devenant bourgeois. « Si le bourgeois est un citoyen de ce monde, le prolétaire est un être de citoyenneté et n'ayant pas conscience d'être citoyen du monde. Pour lui, il n'y a pas place sur cette terre telle qu'elle est, il ne trouvera sa place que sur une terre transfigurée. C'est ce qui a fait naître l'espoir que le prolétaire réussira à transformer cette terre et à y créer une vie nouvelle. Cet espoir ne se réalise jamais, car lorsque le prolétaire est victorieux, il devient bourgeois à son tour, citoyen de ce monde transformé et roi de cette terre transfigurée. Alors recommence la même histoire, l'histoire éternelle. Le bourgeois est appelé à durer aussi longtemps que ce monde »⁵⁴⁰.

Ce qu'il faut remarquer particulièrement quand on parle de l'attitude de Berdiaeff envers le bourgeois, c'est que notre philosophe critique le bourgeoisisme plutôt à cause de motifs *eschatologiques*, car autrement il est disposé à admettre certaines qualités positives du bourgeois. Dans *L'Esclavage*, il écrit : « Le bourgeois a rendu des services inappréciables dans le passé, il a fait preuve d'un esprit d'initiative extraordinaire, on lui doit beaucoup de découvertes, il a développé les forces productives de l'homme, il a

⁵³⁸ Ibid., p. 209.

⁵³⁹ Ibid., p. 209.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 203.

vaincu les puissances du passé et ouvert des perspectives d'avenir »⁵⁴¹. Ou encore : « Max Weber a fort bien montré qu'il y avait, à l'époque du capitalisme naissant, ce qu'il appelle une *innerweltliche Askese* (ascèse intramondaine). Le bourgeois peut être un ascète ne recherchant pas les jouissances et les commodités de la vie, il peut être un homme attaché à des idées. Il serait également injuste de dire que le bourgeois mène toujours une vie heureuse »⁵⁴². Ces citations montrent bien que l'attitude de Berdiaeff envers le bourgeois n'est pas du tout la même que celle d'un marxiste plein de sentiments d'hostilité et de vengeance. Bien au contraire, il se montre bon chrétien envers lui : « Mais le bourgeois n'en est pas moins un homme, fait à l'image de Dieu ; il est tout simplement un pécheur ayant pris le péché pour une norme ; aussi faut-il le traiter comme un homme... Il est déloyal de ne voir dans le bourgeois qu'un ennemi à détruire »⁵⁴³. Donc, ce qui importe pour Berdiaeff ce sont des valeurs eschatologiques, et non pas des motifs idéologiques et sociaux.

Bien évidemment, Berdiaeff étudie aussi le phénomène du *bourgeoisisme* dans son livre intitulé *De l'esprit bourgeois*. Ici on remarque certaines nuances qu'on ne voit pas dans *l'Esclavage*. Comme nous l'avons dit avant, dans ce dernier livre, le bourgeois était représenté comme un facteur eschatologique et que cela engendrait un certain pessimisme contextuel. Dans *l'esprit bourgeois*, nous trouvons une vision tout à fait différente ; l'ambiance y est beaucoup plus optimiste. On pourrait facilement discerner la logique de cette nouvelle perspective même dans les titres de trois chapitres du livre, qui forment une certaine structure *dialectique*. Ces trois chapitres sont : *De l'esprit bourgeois* ; *Le christianisme russe et le monde bourgeois* ; *Troisième issue*.

Le premier chapitre *De l'esprit bourgeois* est construit de la manière suivante : Berdiaeff prend des passages de l'Evangile et de la Bible pour montrer que c'est justement le bourgeois que la sainte Ecriture dénonce. Dans ce chapitre on voit partout des phrases comme celles-ci : « La justice du bourgeois n'est jamais supérieure à celle des scribes et des pharisiens. Ce sont eux qui aiment à faire l'aumône et à prier debout dans les synagogues et aux coins des rues, pour être vus et honorés des hommes... C'est le pharisien notamment qui est le type du bourgeois religieux et élevé, gardien des principes spirituels. Celui-là est à jamais dénoncé dans l'Evangile... le bourgeois moralisateur et critiquant tout le monde est déprimant par sa vertu... Parlant de la civilisation bourgeoise, Jérémie dit : *Parcourez les rues de Jérusalem...* »⁵⁴⁴. Ce chapitre est une sorte de prolégomènes pour le chapitre *Le christianisme russe et le monde bourgeois*. Après d'avoir vu le contenu du premier chapitre, il devient clair que le christianisme ne peut pas coexister avec le monde bourgeois. En effet, Berdiaeff commence *Le christianisme russe et le monde bourgeois* par le passage : « Le monde

⁵⁴¹ Ibid., p. 204.

⁵⁴² Ibid., p. 208.

⁵⁴³ Ibid., p. 210.

⁵⁴⁴ *De l'esprit bourgeois*, p. 45, 49, 53, 55.

chrétien tout entier se trouve face à face avec une inévitable nécessité... Cela veut dire que le christianisme ne peut plus refléter passivement les influences et les inspirations sociales, qu'il doit devenir, dans la vie sociale elle aussi, une force déterminante active... Cela veut dire aussi que la rupture du christianisme avec le monde bourgeois est inévitable »⁵⁴⁵. Même par le titre du chapitre, il devient clair qui va prendre cette *inévitabile mission* au sein du christianisme. En effet, Berdiaeff ne fait que parler des Russes et de l'Eglise russe. Il écrit : « Les Russes se sont toujours caractérisés par une attitude négatrice et hostile à l'égard du monde bourgeois, par un dégoût de l'esprit bourgeois. C'est là un thème russe traditionnel, qui caractérise les tendances russes les plus opposées... Les Russes du XIX^e siècle croyaient, chacun à sa façon, que la Russie arriverait à éviter la période de développement bourgeoise, occidentale, capitaliste, qu'elle suivrait son chemin et que le peuple russe arriverait à réaliser la justice sociale que les peuples de l'Occident ont tant de mal à réaliser. La morale russe n'était pas une morale bourgeoise. Les gens de l'Occident ont dû s'en rendre compte par la littérature russe »⁵⁴⁶. Selon Berdiaeff, la psychologie sociale russe avait des particularités qui expliquent entre autre le triomphe du communisme russe. Cette particularité consiste dans le fait que malgré l'existence des vestiges du féodalisme même jusqu'à la veille de la Révolution, en Russie personne n'était convaincu de la sainteté de la propriété. Berdiaeff croit que toute cette bassesse bourgeoise fondée sur les principes du droit romain et sur sa notion individualiste de la propriété a toujours été étrangère au peuple russe. Il répète cette conviction très souvent, partout, presque dans tous ses livres. Cela nous fait penser que cette foi est vraiment sincère et inébranlable ; autrement comment pourrait-on expliquer le fait que Berdiaeff parle aussi souvent de choses qui nous semblent aussi invraisemblables, aussi contraires au bon sens. Sa volonté d'anticiper le royaume de Dieu était tellement phénoménale, et pour justifier ses espérances il était disposé inconsciemment à doter les Russes – qu'il aimait naturellement le plus – des qualités aussi fabuleuses, mais autant chères pour lui. En tout cas, il écrit : « L'idée que le régime capitaliste, la psychologie bourgeoise et la propriété individuelle absolue pourraient s'établir en Russie me paraît non seulement injuste et regrettable, mais encore invraisemblable. Elle ne correspond en rien au caractère de la destinée historique de la Russie »⁵⁴⁷

Bien entendu, Berdiaeff souligne également le caractère particulier de l'Eglise russe. Selon lui, dans le passé, la relation positive de l'orthodoxie orientale avec la vie sociale s'est exprimée dans l'idée de la monarchie de droit divin. C'est sur le tsar que reposait l'édifice social, c'est à lui qu'appartenait le service social dans l'Eglise. Mais l'orthodoxie n'a jamais pu déterminer ses rapports avec le nouveau monde bourgeois. Et cela, selon Berdiaeff, a renforcé davantage le caractère eschatologique de l'orthodoxie, surtout de l'orthodoxie russe. Il écrit : « Le christianisme de l'Orient, le

⁵⁴⁵ Ibid., p. 61.

⁵⁴⁶ Ibid., p. 63-64.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 69.

christianisme russe en particulier, occupe une situation tout à fait particulière à l'égard du monde bourgeois... l'orthodoxie orientale est la forme la plus eschatologique du christianisme, la moins soumise de toutes à l'influence des processus qui se déroulent dans le monde. Cet eschatologisme y possède un autre sens que dans les courants protestants comme le barthianisme. Le christianisme occidental, - le catholicisme autant que le protestantisme, - a toujours été plus social »⁵⁴⁸. Après certains pages, Berdiaeff formule d'une manière plus précise cette particularité : « Il est intéressant de noter la différence entre le christianisme russe et le christianisme occidental, catholicisme et protestantisme, dans le problème social, dans le problème de la création de la cité nouvelle, de la Cité de Dieu. Cette attitude relève de motifs historiosophiques, et est pleine de dispositions eschatologiques et apocalyptiques. La justice sociale constitue plutôt une espérance eschatologique qu'une réalisation historique graduelle. C'est là que se manifeste le maximalisme russe, l'incompréhension russe de la relativité et de la progression graduelle »⁵⁴⁹.

Il nous semble qu'il faut parler maintenant du troisième élément de la triade dialectique, c'est-à-dire de la *Troisième issue*. Berdiaeff la formule presque à la fin de son livre de la manière suivante : « La victoire sur le mythe mensonger et dangereux du monde divisé en deux fractions, en deux blocs n'est possible qu'au moyen d'une transformation radicale – spirituelle et sociale – des sociétés humaines. C'est là la troisième force, la troisième issue. Je l'appelle – conventionnellement – le socialisme religieux, le socialisme pourvu d'une base spirituelle. Ce sera une victoire, une victoire morale sur le vieux monde bourgeois »⁵⁵⁰. Berdiaeff ne concrétise, ne précise plus sa notion du *socialisme religieux*. La seule chose qu'on pourrait trouver dans ce sens c'est une mention momentanée d'une *fédération européenne*. En plus, Berdiaeff constate que « la fédération européenne ne sera possible que si le monde devient socialiste – je dis socialiste et non communiste »⁵⁵¹. Cette dernière remarque est très bienvenue parce que, chez Berdiaeff, très souvent le *socialisme* n'est qu'un synonyme du socialisme révolutionnaire, du marxisme. Bien sûr, Berdiaeff lui-même est conscient de cette circonstance, il a fait cette remarque justement à cause de cela, en plus, dans ce chapitre, il fait spécialement une distinction entre le socialisme et le communisme. Il écrit : « Le socialisme ne postule pas une doctrine totalitaire. C'est un système social qui peut s'allier à diverses doctrines philosophiques et à diverses croyances religieuses. Le socialisme ne prétend pas que tous les moyens sont permis pour aboutir à ses fins, il ne se propose pas d'organiser une société socialiste après avoir fusillé et jeté dans des camps de concentration un grand nombre d'hommes. En principe, le socialisme voudrait sauvegarder les libertés les plus essentielles de l'homme... Le communisme, c'est un socialisme autoritaire étatique et militaire. Le socialisme devrait être un

⁵⁴⁸ Ibid., p. 61-62.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 65.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 133.

⁵⁵¹ Ibid., p. 133.

syndicalisme n'admettant pas l'hypertrophie de l'Etat et les méthodes inspirées par la guerre. Mais tous les avantages du socialisme se réduiront presque à zéro, s'il ne s'inspire pas de la grande idée de la création d'une société nouvelle, de nouveaux rapports entre les hommes. Or, une telle idée ne peut être que religieuse. Seul, un socialisme religieux pourrait être fort et dynamique, si un mouvement spirituel se déclenchait dans le monde »⁵⁵².

Il faut dire aussi que Berdiaeff critique le bourgeois en utilisant des considérations d'ordre esthétique. C'est bien naturel puisque, selon lui, une caractéristique essentielle du monde à venir c'est justement sa beauté. D'après Berdiaeff, le bourgeois n'est pas capable de créer la beauté, il ne crée que le luxe. Et le luxe bourgeois tue la beauté, dont il veut faire une arme de la richesse, ce qui ne peut qu'amener sa perte. Bien entendu, Berdiaeff voit dans la figure du bourgeois un symbole de la décadence et de la négation de la liberté spirituelle. Nous lisons : « L'histoire a échoué. Il n'y a pas de progrès et l'avenir ne sera pas meilleur que le passé. Pourtant il y eut plus de beauté jadis. Après sa période de floraison, le niveau qualitatif de la culture est en baisse. La volonté de sainteté et de génie s'éteint et la soif de domination, le désir d'une existence confortable prennent le dessus. Les plus hautes ascensions spirituelles appartiennent aux époques révolues. Le temps de la décadence spirituelle correspond à celui du triomphe bourgeois. Les figures de chevalier et de moine, de philosophe et de poète, sont remplacées par celle du bourgeois, assoiffé de domination universelle, conquérant, organisateur et businessman. Le centre de la vie se déplace. L'ordre organique et hiérarchique étant transgressé, le centre vital est transféré à la périphérie. Telle est l'époque de la civilisation mécanique, industrielle et capitaliste d'Europe et d'Amérique. En elle périt la culture spirituelle de l'Europe ancienne avec son symbolisme et sa tradition sacrés »⁵⁵³.

Quand on lit la totalité de ce que Berdiaeff écrit sur l'esprit bourgeois, il est possible de faire de son représentant le portrait suivant : le bourgeois du point de vue spirituel, juge de tout et de chacun en fonction d'une position sociale et économique. Il est un homme satisfait, installé, voué à l'utilitarisme et au bien-être, homme d'affaire et arriviste. Il est habité par l'orgueil et le pharisaïsme spirituel, il est assoiffé de pouvoir et de puissance, mais cela ne l'empêche pas de manquer de courage, parce qu'il cherche une existence sûre, tranquille, confortable et stable. Individualiste et égoïste, il est porté au racisme et au nationalisme. Il considère l'autre non pas pour ce qu'il est, mais pour ce qu'il a. Il est lui-même « esclave de sa propriété et de son argent, de sa volonté d'enrichissement, de l'opinion publique bourgeoise, des situations sociales »⁵⁵⁴. Il est possédé à la fois par ce qu'il a et ce qu'il n'a pas. Son symbole préféré est par conséquent l'argent. Selon Berdiaeff, il y a dans une telle attitude le règne d'un monde artificiel qui enlève à notre monde son vrai visage, à savoir humain,

⁵⁵² Ibid., p. 131.

⁵⁵³ Ibid., p. 43.

⁵⁵⁴ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 209.

réduit l'homme à une chose. Il est tout entier livré à la *quotidienneté sociale*, ce qui signifie chez Berdiaeff, un monde de la banalité, de la médiocrité, monde sans âme, sans élan, sans esprit créateur. Le bourgeois s'oppose- en cela Berdiaeff trouve sa totale et radicale négation du monde spirituel - au tragique de la vie, et par-là du Golgotha et de la Croix. « Le rejet éternel des bases même du bourgeoisisme est contenu dans ces mots : *N'aimez point le monde ni ce qui est dans le monde*. Or, le bourgeoisisme, c'est l'attachement extrême à ce monde, et sa servitude. L'esprit bourgeois rejette la liberté que confère à l'homme l'indépendance à l'égard du monde, il n'accepte pas le mystère de Golgotha et renie la Croix. Le sentiment vital du bourgeois s'oppose au tragique. Celui qui vit une tragédie n'est pas bourgeois, et tout bourgeois cesse de l'être aux moments tragiques de sa vie »⁵⁵⁵.

Dans ce sous-chapitre, on remarque un phénomène assez significatif : dans l'*Esclavage*, le bourgeoisisme est considéré avant tout comme un synonyme de la nature pécheresse de l'homme. Du ce point de vue, la vision eschatologique du monde devient pessimiste comme c'est le cas dans les Ecritures Saintes. Berdiaeff affirme que le bourgeoisisme et ses conséquences néfastes sont historiquement insurmontables. Le fort accent mis sur la nature pécheresse de l'homme rend son eschatologie pessimiste. Dans l'*Esprit bourgeois*, bien au contraire, sa vision eschatologique est marquée par l'optimisme millénariste. Ce changement vient du fait que dans ce livre Berdiaeff place l'accent plutôt sur le rôle messianique du peuple russe, sur sa mission de trouver la *Troisième issue*.

⁵⁵⁵ De l'esprit bourgeois, p. 47.

2.11. Aristocratie

Les mots *aristocratie* et *aristocrate* sont des mots-clés de la philosophie sociale et éthique de Berdiaeff. Il les emploie très souvent, dans la plupart de ses livres. Dans *L'inégalité* et *L'esclavage*, il consacre des chapitres entiers à ce phénomène. Berdiaeff a tout à fait raison quand il dit : « L'aristocratie est un phénomène complexe et doit être envisagé comme tel »⁵⁵⁶. Ce mot a une connotation historique, sociale et politique qui désigne une forme de gouvernement où le pouvoir souverain appartient à un petit nombre de personnes, à une classe héréditaire. Ce terme peut également qualifier la personnalité humaine. Certains gens associent un *caractère aristocratique* avec l'arrogance, l'élitisme, la vanité et l'oisiveté. Pour les autres, au contraire, une *personne aristocratique* équivaut à une personnalité magnanime, prête à un sacrifice en faveur des autres, à un homme plus ou moins détaché à ce monde, avec des impulsions désintéressées. *L'aristocratie* peut avoir aussi une dimension culturelle, il impliquerait une prééminence des sentiments et du goût esthétiques. Bien entendu, Berdiaeff parle des différents aspects de ce phénomène, mais selon lui, l'aristocratie possède avant tout des traits opposés au bourgeoisisme et par conséquent, il est plutôt une réalité spirituelle et eschatologique. Il écrit : « C'est une perspective eschatologique par rapport à ce monde-ci, mais elle signifie la transformation de ce dernier, une rupture de l'inertie née de l'objectivation. Cela signifie aussi que l'homme ne dominera plus l'homme »⁵⁵⁷. Ce sont les dernières phrases, une sorte de conclusion du chapitre *La séduction asservissante de l'aristocratie*. Le double aspect de l'aristocratie de son livre *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Cette dimension eschatologique de l'aristocratie est très facilement observable dans *L'esclavage* et *L'inégalité*, malgré une grande différence d'optique qu'on remarque en lisant des chapitres en question de ces deux livres.

Quand on formule des conceptions en utilisant souvent les mots *aristocratie* et *aristocrate*, il est très probable que la richesse excessive des connotations de ses termes, puisse engendrer des divergences d'interprétations, y compris des malentendus. Dans le cas de Berdiaeff, ce risque devient particulièrement éminent, compte tenu de sa tendance à exagérer stylistiquement. En effet, notre philosophe, lui-même témoigne d'un pareil événement dans son livre *Les sources et le sens du communisme russe*. Nous y lisons : « Il me faut dire également quelques mots de l'interprétation inexacte donnée par Hecker de mes propres conceptions. Visiblement, il s'abuse sur la terminologie que j'emploie, sur les mots d'aristocratie, de *nouveau moyen âge*, etc., me considérant comme un partisan de l'aristocratie féodale, ce qui est absurde. De tels partisans pourraient à notre époque être taxés de fous »⁵⁵⁸. Les mots *visiblement* et *nouveau moyen âge*, que Berdiaeff emploie dans cette citation, nous font penser qu'il suppose

⁵⁵⁶ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 192.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 201.

⁵⁵⁸ Les sources et le sens du communisme russe, p. 239.

que cette *interprétation inexacte donnée par Hecker de ses propres conceptions* est plutôt engendré par son livre *Un Nouveau Moyen age*. Même si c'est le cas, à notre avis, Hecker pourrait utiliser avec beaucoup plus de succès en faveur de son opinion des passages de *L'inégalité*. Par exemple, il pourrait citer un passage comme celui-ci : « Certains d'entre vous sont disposés à reconnaître l'aristocratie spirituelle, encore qu'ils ne le fassent pas volontiers. Mais vous, vous représentez d'une façon par trop simpliste la relation entre l'aristocratie spirituelle et l'aristocratie historique, vous croyez que celle-ci n'est qu'un mal du passé, qu'elle n'a pas de droit à l'existence et qu'elle n'a aucun rapport avec l'aristocratie spirituelle. La réalité est plus complexe que vous ne l'imaginez à l'accoutumée, vous autres, les simplificateurs. Certes, nul ne va confondre ni identifier aristocratie spirituelle et aristocratie historique... Néanmoins, l'on ne saurait nier l'importance du sang, de l'hérédité, de la sélection sociale par la race, dans l'élaboration d'un type psychique moyen »⁵⁵⁹. Il faut remarquer ici que, dans *L'inégalité*, Berdiaeff a choisi une mauvaise tactique pour critiquer les bolcheviques. À la place de critiquer la révolution elle-même, il essaie de défendre des intérêts politiques de *l'aristocratie historique*. Pour cela il commence à parler de ses ancêtres, de ses traditions, de ses coutumes, de son éducation etc. Il s'efforce de montrer aux bolcheviques que la formation sélective des traits nobles du caractère s'effectue avec lenteur, et qu'elle suppose une transmission héréditaire et des coutumes familiales. Il faut signaler ici que, dans *Moyen Age*, la position de notre philosophe à cet égard est plus adéquate. Il dénonce la révolution russe mais ne tente pas de défendre des aristocraties sociales. Il reconnaît que la noblesse, *moralement et spirituellement, était entrée en décadence avant qu'elle n'eût été renversée par la révolution*. Dans ce livre, Berdiaeff lui-même témoigne d'une influence de Joseph de Maistre sur lui. Il écrit : « Il est fort utile de rappeler de nos jours les idées sur la révolution exposées par Joseph de Maistre dans ses géniales *Considérations sur la France*. Il a réussi le premier à dire quelque chose d'essentiel sur la nature de toute révolution. La révolution est satanique. Ce ne sont pas les hommes, mais des forces supérieures, qui opèrent par elle »⁵⁶⁰. En ce qui concerne les *aristocrates historiques* : pour montrer son attitude envers eux, il cite Joseph de Maistre : « Les émigrés ne sont rien et ne peuvent rien... Une des lois de la Révolution française, c'est que les émigrés ne peuvent l'attaquer que pour leur malheur, et sont totalement exclus de l'œuvre quelconque qui s'opère »⁵⁶¹. Dans *L'inégalité*, on observe encore une fois son habitude qui nous semble absolument inadmissible, à savoir : justifier par des considérations théologiques ses opinions politiques engendrées par des événements conjoncturels. Il écrit : « Il n'y a de possible et de justifiée que l'aristocratie de grâce divine, par l'origine et la vocation spirituelles, et aussi par l'extraction noble, par la relation avec le passé. Ce que vous considérez comme injuste et révoltant dans la position de l'aristocrate est précisément la

⁵⁵⁹ De *L'inégalité*, p. 110.

⁵⁶⁰ *Un nouveau Moyen Age*, p. 201.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 202.

justification de son existence dans le monde, le privilège de ses origines, de sa naissance, non de ses mérites personnels. Seul est aristocrate celui qui l'est indépendamment de ses mérites et de son industrie. Et il convient qu'il en soit ainsi dans le monde. Le génie et le talent relève de l'aristocratie spirituelle parce qu'ils sont gratuits, qu'ils ne sont pas mérités ni obtenus par le travail. Ils sont reçus de naissance, dès l'origine et par héritage spirituel. L'aristocratie spirituelle a la même nature que l'aristocratie sociale, historique, c'est toujours une race privilégiée qui a reçu en don ses avantages »⁵⁶². Toutes les citations que nous avons présentées ici pourraient justifier l'interprétation donnée par Hecker. Mais malgré cela nous ne sommes pas d'accord avec elle. Elle ne reflète pas la pensée authentique de notre philosophe. Les passages présentés en haut sont écrits dans une ambiance polémique contre les bolcheviques. Nous allons en parler un peu plus tard. Maintenant nous voudrions remarquer que, malgré son origine très noble, il n'appartenait jamais mentalement ou moralement à l'*aristocratie historique*. Dans son *autobiographie* et dans sa vie réelle, on aperçoit clairement que Berdiaeff ne supportait ni des privilèges ni l'élitisme ni l'injustice sociale, cela l'a poussé à devenir marxiste dans sa jeunesse. Dans *L'esclavage*, qu'il a écrit dans un climat moins polémique, il signale une distinction essentielle entre l'aristocratie sociale et spirituelle. Il écrit : « Les aristocrates sont, par définition, les meilleurs, les nobles, et l'aristocratie une sélection des meilleurs et des nobles. Mais, en réalité, l'aristocratie historique est loin de comprendre les meilleurs et les nobles. Il faut, en effet, distinguer entre l'aristocratie sociale et l'aristocratie au sens spirituel du mot. L'aristocratie sociale est un produit de la quotidienneté sociale et est soumise aux lois de cette quotidienneté. Comme telle, elle fait partie du règne du déterminisme, et non de celui de la liberté. En tant que membre d'une race historique cristallisée, l'aristocrate est l'homme le plus soumis au déterminisme. Il est en effet déterminé par l'hérédité et par les traditions de sa caste. Dans sa vie sociale, le principe aristocratique est un principe fondé sur l'hérédité, et l'hérédité est un déterminisme qui pèse sur la personne ; plus qu'un déterminisme : une fatalité, fatalité de caste, fatalité de sang. L'aristocratie sociale est un aristocratisme qui n'a rien de personnel et il comporte des qualités qui n'ont également rien de personnel. C'est ce qui engendre l'orgueil de caste, l'orgueil de la naissance, qui est le principal vice de l'aristocratie »⁵⁶³. Bien entendu, pour Berdiaeff, le *vrai aristocratisme* c'est-à-dire l'aristocratie spirituelle ne peut être que l'indépendance par rapport au déterminisme et à la quotidienneté de ce monde : « Le vrai aristocratisme correspond à la réalisation de la liberté spirituelle, de l'indépendance par rapport au monde ambiant »⁵⁶⁴.

Nous avons déjà remarqué que le sous-chapitre *De l'aristocratie* de *L'inégalité* était beaucoup influencé par une ambiance polémique contre les bolcheviques. Berdiaeff s'indigne de voir les atrocités qui se commettaient contre les aristocrates

⁵⁶² De l'inégalité, p. 107.

⁵⁶³ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 192-193.

⁵⁶⁴ Ibid., p. 138.

russe pendant et après la Révolution. Mais ce qui scandalise le plus notre auteur c'est le fait que la révolution communiste russe a créé une bureaucratie d'une force et d'une ampleur inconnues jusqu'alors, qu'elle a créé une nouvelle aristocratie prolétarienne. Il écrit : « Aux époques révolutionnaires, c'est en général une poignée de démagogues qui gouverne en utilisant habilement les instincts des masses. Les gouvernements révolutionnaires qui se prétendent populaires et démocratiques sont toujours la tyrannie d'une minorité, et bien rares ont été les cas où celle-ci était une sélection des meilleurs. La bureaucratie révolutionnaire est généralement d'une qualité encore plus basse que celle que la révolution a renversée »⁵⁶⁵. Ce passage montre bien que toute la plaidoirie que Berdiaeff a entreprise en faveur de *l'aristocratie historique* n'est destinée qu'à critiquer les bolcheviques. En effet, il écrit : « Dans la vraie réalité, la question qui se pose invariablement est de savoir si c'est l'aristocratie ou l'ochlocratie qui l'emporte. En réalité, il n'y a que deux types de pouvoir : l'aristocratie et l'ochlocratie, le gouvernement des meilleurs ou celui des pires »⁵⁶⁶.

Malgré cette ambiance polémique déjà mentionnée Berdiaeff n'oublie pas la dimension eschatologique de l'aristocratie. Pour cela, à la fin *De l'aristocratie*, il distingue deux types d'aristocratie : *l'exotérique et l'ésotérique*. La première se forme et agit sur le plan historique extérieur. En ce qui concerne la deuxième : « Elle relève de la grâce, du royaume de l'esprit et non de celui de la nature auquel ressortit le plan historique... Plus profondément et au-delà, se situe l'aristocratie ésotérique, spirituelle

⁵⁶⁵ De l'inégalité, p. 105.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 105. Très significatif nous paraît le fait que Berdiaeff mentionne dans ce chapitre Pierre le Grand dans le contexte de *l'aristocratie bureaucratique*. Il écrit : « Depuis Pierre le Grand, c'est la bureaucratie qui a joué chez nous le rôle de l'aristocratie et il y avait en elle quelques traits d'une sélection aristocratique. Néanmoins, l'on ne peut considérer une bureaucratie comme une vraie aristocratie de par son type psychique. Chez nous, prévalaient l'absolutisme bureaucratique d'en haut et le populisme d'en bas. Une évolution créatrice, où des éléments qualitativement sélectionnés auraient joué un rôle directeur, était devenue impossible, et c'est ce que nous payons cruellement », *De l'inégalité*, p. 112. Berdiaeff fait ici une évocation des événements historiques suivants : sous Pierre le Grand l'obligation pour les nobles de servir de l'Etat était le corollaire de la possession de la terre et des paysans. La réforme de Pierre I classait les fonctionnaires et les militaires en quatorze grades (*tchin*). Le service de l'Etat conférait la noblesse à titre personnel ou à titre héréditaire à partir du huitième degré. Mais après, progressivement l'obligation pour les nobles de servir de l'Etat a été allégée. Pierre III l'a supprimée définitivement. Ici, *ipso facto* il n'y a rien de particulier. Une nouvelle noblesse était recrutée toujours et partout parmi les militaires et les bureaucrates. Même en Russie, avant Pierre le Grand, Ivan le Terrible par *l'opritchnina* a remplacé l'ancienne aristocratie terrienne appelé *bojare* par le *dvorjanin*. Le mot *dvor* signifie la *cour*. Donc *dvorjanin* était un homme de Cour, un homme de service, c'est-à-dire un bureaucrate, un courtisan. Il y a une circonstance historique dont Berdiaeff ne parle pas explicitement, mais qui fait du règne de Pierre de Grand un événement particulier dans la vie de la Russie. Le monarque a fait entrer en service de l'Empire une grande quantité de hauts fonctionnaires étrangers, notamment allemands. A cause de cela les conservateurs lui ont reproché – en l'appelant *Antéchrist* – d'avoir déterminé dans le monde russe une coupure sociale en séparant la noblesse violemment *européanisée* du peuple resté dans une tradition essentiellement religieuse. Cet élément étranger au sein de la noblesse de l'Empire fait la liaison contextuelle entre l'époque de Pierre le Grand et la Révolution russe. Il est bien connu que dans l'élite politique que les bolcheviques ont créée après la révolution, il y avait scandaleusement peu de gens d'origine russe. (Plus tard, Staline, a créé une nouvelle bureaucratie Russe, en se débarrassant de l'élite révolutionnaire par des répressions). A l'époque la représentation des russes dans les organes gouvernementaux était aussi si peu proportionnelle que, selon certain auteur, la Russie était devenue la propriété des étrangers. Nous supposons qu'à cause de cette circonstance une *nouvelle aristocratie prolétarienne* était particulièrement odieuse pour Berdiaeff.

et supérieure, d'où toutes création, découverte et révélation prennent naissance et qui permet à l'homme de franchir les bornes de ce monde-ci. Elle est le royaume de la sainteté, du génie et de la chevalerie, celui des hommes grands et nobles »⁵⁶⁷.

Comme nous l'avons déjà remarqué, dans *Esclavage*, Berdiaeff fait une distinction nette entre l'aristocratie historique et spirituelle. Dans ce livre il se préoccupe plutôt de cette dernière, et en parle en utilisant la vocabulaire personnaliste et religieux. Pour lui, la formation de la personne équivaut à l'élaboration d'un type aristocratique, c'est-à-dire d'un homme qui ne se laisse pas absorber par le milieu impersonnel du monde: « Au problème de l'aristocratie s'en rattache un autre, non moins important, celui de la différence entre les grands hommes, les hommes extraordinaires, et les hommes moyens, ordinaires. Il y a des gens qui aspirent à une vie sortant de l'ordinaire, à une vie n'ayant rien de commun avec la routine quotidienne qui opprime l'homme de toutes parts. Ce n'est là, à proprement parler, le problème de l'homme doué, de l'homme de talent ou de génie »⁵⁶⁸. Le terme qui exprime le mieux, pour Berdiaeff, la révolte aristocratique contre la quotidienneté sociale et l'objectivation est un combat contre le *nivellement*. L'aristocrate est un homme libre et indépendant intérieurement qui aspire à se donner un contenu qualitatif de plus en plus élevé et qui est plein d'attention et de compassion pour le monde humilié et souffrant, privé de toute possibilité d'élévation. Ce qui caractérise principalement l'aristocratie authentique, ce n'est pas l'orgueil présomptueux, mais sa richesse intérieure qui le rend capable de sacrifice, de générosité et de pitié, et c'est l'absence de tout ressentiment. Bien entendu, la marque distinctive de l'aristocratie est son *attachement à un monde supérieur*, eschatologique. Résumant sa position à ce sujet, il écrit: « La principale contradiction de ma pensée relative à la vie sociale consiste dans la coexistence de deux éléments à l'intérieur de cette pensée: de la conception aristocratique de la personne, de la liberté et de l'activité créatrice d'une part, de l'affirmation de la dignité humaine, du droit à la vie de tous les hommes, jusqu'au dernier, de l'autre. Il s'agit d'un conflit de deux sentiments: attachement à un monde supérieur, aspiration à la hauteur, et pitié pour un monde inférieur, pour un monde qui souffre. Contradiction éternelle, conflit inapaisable »⁵⁶⁹.

Nous avons signalé avant que le livre *L'inégalité* était opposé à la démocratie. Surtout les textes concernant l'aristocratie sont souvent franchement hostiles à cette dernière et ont une dimension surprenante et gênante. Ils suscitent naturellement chez le partisan de la démocratie un réel malaise. Mais dans *L'esclavage*, la pensée de Berdiaeff sur ce sujet est moins radicale que dans *L'inégalité*. Dans le premier livre, il affirme que la démocratie n'est pas une réalité donnée d'un bloc, qu'elle est perfectible, qu'elle est même à construire sans cesse contre tout ce qui la rabaisse. Il parle plutôt de *démocratisation* et non simplement de la démocratie. Cette idée de *démocratisation*

⁵⁶⁷ De l'inégalité, p. 115-116.

⁵⁶⁸ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 200.

⁵⁶⁹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 7.

liée à celle d'*aristocratisation* donne à Berdiaeff une nouvelle possibilité d'affirmer que *tout homme doit être reconnu aristocrate*. Donc il ne parle plus d'une *race* aristocratique. Et encore, Berdiaeff est convaincu que le christianisme permet de concilier l'aristocratie, pour lequel la personne n'est pas simplement un reflet de la masse et de la société, avec le *démocratisme* qui affirme l'égalité des hommes devant Dieu. Il appelle cet aristocratie un *aristocratie personnel*. « ...une démocratisation qui ne nivelle pas les hommes mécaniquement, qui ne nie pas les qualités, équivaut à une aristocratisation, à la reconnaissance aux autres de qualités et de droits aristocratiques. Tout homme doit être reconnu aristocrate... Le christianisme a renversé le principe de la culture gréco-romaine, en affirmant la dignité de chaque homme, en tant que porteur de l'image de Dieu et en raison de son affinité avec le Fils de Dieu. Et seul le christianisme est à même de concilier le démocratisme, c'est-à-dire l'égalité des hommes devant Dieu, avec le principe aristocratique de la personne indépendante de la masse et de la société et dont l'aristocratie est fait de la nature spirituelle de ses qualités. L'aristocratie chrétien n'a rien de commun avec l'aristocratie de caste »⁵⁷⁰. Donc selon Berdiaeff, la vérité aristocratique n'est pas réservée à une *élite choisie* et *fermée*, elle concerne *l'humanité entière*, et n'est pas un *privilege* et un *monopole*. S'il est vrai que seul un petit nombre d'hommes vivent vraiment de l'esprit, cela ne veut absolument pas dire, par conséquent, que la vérité aristocratique n'existe que pour peu de gens, elle existe pour tous, pour le dernier des hommes. Le principe aristocratique n'exclut aucunement son caractère socialiste, combattre et supprimer les inégalités sociales ne s'oppose en rien à la manifestation de l'aristocratie. Dans un cas, la lutte est d'ordre social, dans l'autre d'ordre spirituel. Berdiaeff désigne souvent l'*aristocratisation* et l'*ennoblissement* par les termes de *chevalerie*, de *chevalier spirituel*. Apparemment, pour Berdiaeff, la figure du *chevalier* symbolise la *pitié pour un monde inférieur, pour un monde qui souffre*.

⁵⁷⁰ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 196-197.

2.12. Inégalité

Pour bien saisir les nuances de la pensée de Berdiaeff concernant la vie sociale, nous pensons qu'une mention courte doit être faite, d'un thème qui parcourt toute l'œuvre de Berdiaeff, celui de l'égalité et de l'inégalité. Il traite cette question d'une manière systématique dans la *Deuxième lettre* du livre *L'inégalité*. Cette lettre porte un titre très prometteur : *Des fondements ontologiques et religieux de la société*. Comme il est souvent le cas, dans le cadre de ce livre, Berdiaeff discute avec les bolcheviques. Pour les bolcheviques l'inégalité est un phénomène social, juridique et politique. Ils - comme le faisait Rousseau - parlent d'inégalité *parmi les hommes*. Selon eux, cette inégalité est engendrée principalement par la propriété privée. Ils proclament que la richesse privée crée des privilèges sociaux moralement injustifiables et que cette injustice s'affirmant d'une manière juridique et politique ne peut être renversé que par la force, par la révolution. Berdiaeff essaie souvent de montrer que les révolutions ne sont pas capables de résoudre le problème. Il serait très naturel d'attendre de lui le même comportement dans cette lettre, mais en réalité, dans la discussion avec les bolcheviques, il évoque des arguments qui n'appartiennent plus à l'ordre social. En effet, il écrit : « Votre sentiment et votre conception sociologiques du monde ont obscurci pour vous les mystères de l'univers de Dieu, vous ont coupé de la vie cosmique. Vous avez chu de l'ordre divin du cosmos et vous vous êtes installés sur la surface limitée de la terre. Chez vous, tout est devenu social, dérivé des catégories sociales, auxquelles tout a été subordonné. Et ainsi tout est devenu superficiel, privé d'assises profondes, y compris le social lui-même. Votre société est l'abstraction des abstractions... Il est nécessaire de ressentir la société comme un élément inaliénable de l'ensemble cosmique, il faut en prendre conscience comme d'une partie intégrante et d'un degré du cosmos organisé par Dieu »⁵⁷¹. On pourrait deviner de cette citation que notre philosophe va parler de la dimension *religieuse* de l'inégalité : « L'inégalité est religieusement justifiée par le destin individuel, sans précédent ni répétition, de la personne humaine dans l'éternité »⁵⁷², écrit Berdiaeff ; il va souligner également son aspect eschatologique. Notre auteur associe l'inégalité avec les notions : *hiérarchie*, *personnalisme*, *péché originel*, *organisme* etc. Malgré cette circonstance autant heureuse du point de vue de notre travail, il faut remarquer que Berdiaeff élargit trop et artificiellement la problématique de la question ; parfois ses arguments nous semblent tout à fait déplacés et gauches. Par exemple il parle du *cosmos*, du *chaos*, de leur *bataille*, de Böhme, d'Eckhart et *tutti quanti* : « Il existe en effet dans notre vie et dans celle du monde une source obscure, insondable et inépuisable... C'est que le cosmos et le chaos se livrent bataille aussi bien dans le monde social que dans le grand univers... Les vieux mystiques allemands ont entrevu la vérité sur la source obscure de l'être. Le

⁵⁷¹ De l'inégalité, p. 33-34.

⁵⁷² Ibid., p. 47.

plus grand d'entre eux, Jacob Böhme, a traité de *l'Ungrund*, de l'absence d'assise, de l'abîme plus profond que Dieu. Et Maître Eckart a parlé... etc. »⁵⁷³. Apparemment, notre philosophe espère que les bolcheviques vont apprécier les hypothèses *cosmologiques et théogoniques* des *vieux mystiques allemands*. Dans ce contexte, Berdiaeff n'hésite pas à parler des *principes dionysiaques et apolloniens*, des *mystères d'Eleusis*, de Pythagore et de Héraclite. En plus - comme il arrive communément pendant des discussions passionnées - on observe que plus Berdiaeff s'éloigne du problème en question, plus il devient insolent. Dans cette lettre, on rencontre souvent des phrases comme celles-ci : « Aucun des deux n'est intelligible à votre petite raison. Ni l'infini divin ni l'infini chaotique ne sont donnés à votre conscience bornée... Votre petite raison s'y heurte à des antinomies insolubles, à des contradictions insurmontables... »⁵⁷⁴.

Dans cette lettre, Berdiaeff défend aussi la structure hiérarchique de la *vie cosmique* et sociale contre les bolcheviques. À première vue, cela pourrait apparaître inattendu dans le contexte d'inégalité sociale. Puisque la hiérarchie ne vient pas forcément de l'inégalité, elle peut avoir des origines *fonctionnelles*. On pourrait facilement imaginer une société dont tous les membres sont égaux devant la loi mais qui quand même pourrait être dotée d'une certaine structure hiérarchique, engendrée, par exemple, selon le degré de responsabilité ou selon le degré d'importance d'une fonction assumée. Mais cette démarche de Berdiaeff devient explicable dans le contexte bolchevique. Or, parmi les trois modèles connus, (marxiste, fonctionnel et du marché), d'explication des hiérarchies sociales, seule le modèle marxiste considère l'ensemble des phénomènes de hiérarchisation sociale du point de vue négatif, selon lui cette hiérarchie ne peut être que le produit de l'inégalité des classes. En tout cas, Berdiaeff écrit : « La vie cosmique est hiérarchique. La vie sociale l'est aussi, dans la mesure où elle contient un ordre cosmique et où sa liaison organique avec le cosmos n'est pas rompue. Voilà le mystère qui reste incompréhensible aux hommes de votre esprit. Toute destruction de la hiérarchie cosmique atomise l'être, détruit la réalité de ce qui est commun et de ce qui est individuel (de l'Etat, de la nation et d'autres communautés réelles ainsi que de la personne humaine), et les atomes se trouvent soudés en des collectivités mécaniques. Depuis les temps anciens, il se produit une lutte dans la société humaine entre les principes cosmiques, c'est-à-dire hiérarchiques, et les principes politiques, c'est-à-dire atomistiques et mécaniques »⁵⁷⁵. Après cette citation, on ne sera pas surpris de voir Berdiaeff utiliser très souvent l'idée de *hiérarchie* pour mettre en évidence son refus de *l'égalitarisme*, de la *collectivité mécanique*. Berdiaeff souligne d'une manière très énergique qu'on ne peut pas utiliser le christianisme pour justifier cet *égalitarisme*. Il est vrai que le christianisme reconnaît la valeur absolue de toute âme humaine et qu'il sait que toutes les âmes valent également devant Dieu,

⁵⁷³ Ibid., p. 39-40.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 39-40.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 41.

mais, selon lui, on ne peut en déduire aucune conclusion favorable à une égalité. « Le christianisme est hiérarchique. La révélation chrétienne sur la qualité infinie de l'âme humaine, sur la valeur égale devant Dieu de toutes les âmes n'est pas une révélation ni une égalité démocratiques. La fraternité chrétienne n'est pas non plus l'égalité démocratique. Dans le christianisme, tout est qualitatif, individuel, unique ; tout est lié à la personne et tout est donc hiérarchique »⁵⁷⁶. Il nous paraît très important de signaler ici que même si Berdiaeff affirme souvent que le christianisme ne peut pas être utilisé pour prêcher l'égalitarisme, il constate également que le christianisme ne cultive pas une indifférence envers l'injustice sociale. Il veut dire que malgré des inégalités sociales toutes les âmes sont égales devant Dieu. « Il professait seulement que l'âme de l'homme, socialement asservi, possédait une valeur absolue qu'elle était égale, devant Dieu, à l'âme d'un seigneur. L'esclave et le maître pouvaient être des frères dans le Christ, et l'esclave pouvait occuper dans l'Eglise du Christ une situation plus élevée que le maître. L'égalité chrétienne des âmes devant Dieu relève du royaume plein de grâce de l'Esprit. Pour le christianisme, pour la conscience chrétienne, c'est l'âme humaine qui a une valeur absolue et non pas la vie terrestre et empirique de l'homme »⁵⁷⁷. Berdiaeff associe la notion de l'hiérarchie aussi avec le péché et par conséquent avec la mission eschatologique : « Néanmoins, il est nécessaire de distinguer le principe, l'idée, de l'état de fait, celui de péché. Dans ce monde, il faut répandre la lumière par degrés... Tout ordre hiérarchique représentait cependant une tentative pour protéger la vie spirituelle de la puissance de cette nature chaotique et pour créer des principes formateurs qui pussent s'opposer aux flots élémentaires... Le principe aristocratique, celui de l'ordre hiérarchique de la forme et de la mesure, qui établit distinction et distanciation, sauve la vie supérieure, protège les sources de la lumière et empêche que la personne humaine ne soit dévorée »⁵⁷⁸. Par cette citation il devient clair que Berdiaeff voit dans l'ordre hiérarchique le principe qui défend la personne. En effet il s'adresse aux révolutionnaires : « Il est grand temps que vous autres *libérateurs* de l'homme et du peuple, qui enlevez tout frein aux éléments, vous réfléchissiez au problème de la personne humaine »⁵⁷⁹. Notre philosophe accuse les révolutionnaires de n'avoir jamais pu résoudre le problème du rapport entre la personne et la société. Selon lui, *collectivisme* n'est qu'une collection d'*atomes impersonnels*. Donc, l'égalité correspond toujours dans sa pensée à une *uniformité artificielle*, au *nivellement au plan inférieur* ignorant le caractère unique, différent, spécifique, de chaque être humain, plus particulièrement de toute personne devant Dieu. C'est la raison pour laquelle, la notion d'égalité, selon Berdiaeff, est *foncièrement étrangère* au christianisme, ce dernier s'attachant à ce qui en nous est original, personnel, propre à chacun. « Votre religion révolutionnaire de l'égalité est précisément l'athéisme, la

⁵⁷⁶ Ibid., p. 47.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 48.

⁵⁷⁸ Ibid., p. 42.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 44.

négarion du sens supérieur de la vie mondiale. Elle conduit non pas vers la création d'une vie meilleure et plus haute, mais vers l'avilissement et la destruction de toutes les richesses de l'être... Cela ne signifie certes nullement que l'homme ne doive point soulager ni améliorer l'existence ici-bas ; au contraire. Ce faisant, il accomplit le précepte d'amour. Mais cela signifie que l'on ne peut s'insurger contre les fondements premiers de l'être divin du monde, les détruire ni opposer son propre sens limité et arbitraire à celui, divin, de la vie. L'inégalité est la base de tout être cosmique, elle est la justification de l'existence de la personne humaine et la source de tout mouvement créateur dans l'univers »⁵⁸⁰.

Dans la citation précédente on voit que cette inégalité ne correspond pas à une donnée d'ordre social dont le projet serait l'injustice et de la défense immorale des privilèges, mais à une vérité spirituelle qui distingue des qualités, des valeurs qu'il est impossible d'uniformiser dans l'anonymat et l'impersonnel. Dans *L'esclavage*, nous avons rencontré un passage qui, à notre avis, résume la pensée de notre philosophe d'une manière adéquate sur l'inégalité sociale et personnelle. Avec ce passage nous voudrions finir cette section : « Il serait ridicule de prétendre qu'un noble qui tient sa dignité de l'hérédité du sang, ou qu'un bourgeois qui fait dériver sa dignité de l'hérédité d'argent, soient de ce fait même, doués de qualités qui les mettent au-dessus d'un homme n'ayant reçu ni l'une ni l'autre de ces hérédités, et puissent prétendre à une inégalité leur conférant des privilèges. L'homme reçoit ses dons de Dieu, et non de sa caste ou de sa fortune. L'inégalité personnelle et l'inégalité sociale reposent sur des principes différents, et même opposés. Le processus de nivellement social, visant à l'abolition de privilèges de classe, peut justement contribuer à la manifestation de l'inégalité ou des inégalités réelles qui existent entre les hommes, c'est-à-dire à la manifestation de l'aristocratie personnelle »⁵⁸¹.

L'insistance de Berdiaeff sur la dimension spirituelle de l'inégalité nous apparaît tout à fait cohérente avec le reste de sa pensée. Quel que soit l'affirmation de Berdiaeff sur ce sujet, son eschatologisme porte un caractère progressiste, mais progressiste dans le sens spirituel. Chez lui la transfiguration du monde ne vient pas *ex abrupto*, elle est un processus graduel. Cette dernière n'est imaginable qu'à travers l'inégalité hiérarchique.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 47.

⁵⁸¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 193.

2.13. Famille

Nous avons déjà remarqué que Berdiaeff voit dans toutes les réalités du monde actuel des manifestations du péché originel et il les dénonce. La vie familiale, dans sa dimension sociale, n'échappe pas à ce destin. Les pages dans lesquelles il parle de la famille, de l'amour familial sont les plus surprenantes⁵⁸². Parfois, il est très difficile de saisir le sens véritable de ses phrases, dont les formulations sont tellement inhabituelles et inadéquates. Malgré cela on voit clairement et presque toujours qu'il s'oppose à la famille du point de vue *eschatologique*. Sa position envers la famille peut-être résumée par un passage qu'on trouve dans son livre *De la destination de L'homme* : « L'amour considéré dans son élément pur, dans son originalité, présente un phénomène personnel, alors que la famille offre un phénomène social. Là gît tout le tragique de l'amour authentique, qui procède d'un autre monde dans celui-ci. L'amour sexuel, en actualisant dans la quotidienneté sociale, crée la famille. Les formes de celle-ci sont sujettes à changement, tout comme la quotidienneté, sur laquelle l'esprit d'éternité ne repose pas. Son conservatisme n'est pas généralement une protection de ce qui est éternel, mais de ce qui est temporaire »⁵⁸³. Cette citation nous montre bien le schéma logique que Berdiaeff emploie pour critiquer l'institution de la famille. Il fixe l'opposition entre l'amour et la famille, affirmant que ces deux réalités appartiennent à deux mondes différents.

Selon lui, l'amour détermine et reconnaît la personne, l'individuel irremplaçable, il est un phénomène *extra-mondain*, il naît en dehors du monde objectif. L'amour opère une rupture dans ce monde de détermination, et se heurte à une résistance de sa part. Berdiaeff pense aussi que la libération spirituelle ne s'acquiert que par la transfiguration créatrice de l'énergie sexuelle opérée par l'amour authentique. L'amour authentique est le moyen le plus puissant de surmonter la convoitise du sexe, source de l'asservissement à ce monde, de la déchéance du sexe, du déchirement et du dédoublement. En ce qui concerne la famille, Berdiaeff affirme qu'elle est entièrement liée à ce monde, à la quotidienneté sociale, qu'elle est soumise à ses lois et c'est pourquoi elle diminue l'ardeur de l'amour. « *La famille est née de la nécessité, et non de la liberté* » affirme Berdiaeff dans son livre *Le sens de la création*, et pour souligner son importance particulière il met cette phrase en italique⁵⁸⁴. Selon lui, il a fallu composer une conception légale, normative, qui puisse s'adapter aux nécessités obligatoires de la situation donnée de l'être. La société s'est habituée à réglementer tout ce qui a un rapport avec la continuation de l'espèce. C'est l'endroit opportun pour remarquer que Berdiaeff se montre comme un adversaire farouche de la *procréation*. Dans *L'esclavage* il écrit : « L'homme a inventé trois arguments pour rationaliser

⁵⁸² Berdiaeff lui-même est bien conscient de ce fait : « Je n'ignore pas que mon point de vue peut passer pour asocial et dangereux. Mais je m'en réjouis », Essai d'autobiographie spirituelle, p. 97.

⁵⁸³ De la destination de l'homme, p. 305.

⁵⁸⁴ Le sens de la création, p. 269.

l'union sexuelle. Tout d'abord, celui de la procréation, de la perpétuation de l'espèce. C'est là la justification la plus courante et la plus vertueuse, pour ainsi dire, dans le règne du quotidien social. Du point de vue de la hiérarchie personnaliste des valeurs, cet argument apparaît immoral et hypocrite... Il est immoral de ne voir dans la personne qu'un moyen devant servir à la perpétuation de l'espèce et d'exploiter les tendances et les sentiments personnels en vue de fins spécifiques »⁵⁸⁵.

D'ailleurs Berdiaeff pense que, *religieusement*, la famille appartient tout entière à la conception de l'Ancien Testament, de la loi qui dénonce le péché. Selon lui, la famille représente toujours l'obéissance aux conséquences du péché, le conformisme à la nécessité de l'espèce. A partir de cette position, Berdiaeff attaque l'Eglise et ses pères les plus vénérables avec une insolence inouïe : « Un homme comme saint Augustin a pu écrire un traité sur le mariage qui ressemble tout à fait à un traité sur l'élevage du bétail ; il ne soupçonne même pas l'existence de l'amour et ne trouve rien à en dire »⁵⁸⁶. Et encore un passage où il parle de saint Théophane Затворник : « L'ascète se découvre un excellent économiste dans *le monde*, un parfait bourgeois. L'aspect spirituel de la famille disparaît pour Théophane sous l'obéissance, sous l'acceptation passive d'une servitude et d'un joug. On ne saurait trouver chez lui rien qui se rapporte à un amour nouveau, conçu en Esprit, à une union neuve de l'homme et de la femme dans un Etre supérieur, au mystère de la nuptialité »⁵⁸⁷. Avant de parler du *mystère de la nuptialité*, nous voudrions remarquer qu'il est drôle d'accuser des pères de l'Eglise de ne pas prêcher et écrire sur *un amour nouveau, conçu en Esprit*. Et encore, l'Eglise ne considère pas les mariages qui n'engendrent pas des enfants comme inférieurs. Elle ne voit pas non plus dans la famille une institution d'élevage, mais une *école de sacrifice* comme le fait Berdiaeff lui-même quand il est moins agressif et plus serein : « Le foyer apprend aux membres qui le constituent à porter réciproquement leurs fardeaux, qu'il représente une école de sacrifice, unissant les âmes en face des souffrances et des angoisses de la vie »⁵⁸⁸. En ce qui concerne l'*économisme* et le *bourgeoisisme* de saint Théophane Затворник : très souvent c'étaient des gens pauvres qui écrivaient et demandaient le conseil à ce saint ascète marqué par une spiritualité et une sagesse extraordinaires. Il savait bien que les conditions économiques sont souvent la source *des souffrances et des angoisses de la vie* et qu'elles demandent de faire des *sacrifices réciproques*.

Donc, Berdiaeff pense que le christianisme historique a nié la liberté de l'amour, se soumettant ainsi à la quotidienneté sociale, s'adaptant à ses exigences, obéissant aux conventions variables de la société. Il reproche au christianisme historique d'avoir été

⁵⁸⁵ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 263.

⁵⁸⁶ Ibid., p.254.

⁵⁸⁷ Le sens de la création, p. 273. Il faut remarquer ici que Berdiaeff n'accuse pas uniquement les deux saints. Il parle dans le même sens de tous les docteurs de l'Eglise : « Il est particulièrement troublant de constater que la doctrine chrétienne et les docteurs de l'Eglise n'aient pas remarqué le phénomène de l'amour et n'aient rien eu à dire sur sa signification », *De la destination de l'homme*, p. 300.

⁵⁸⁸ De la destination de l'homme, p. 307.

incapable de comprendre l'amour et son esprit créateur, d'avoir même, en exaltant la virginité, de voir un péché dans le désir d'aimer, d'avoir parlé invariablement de l'amour en l'inscrivant dans le seul ordre générique et institutionnel, et non spirituel ou personnel. Selon lui, les réflexions théologiques sur l'amour sont, dans la plus pure tradition chrétienne, envahies par un moralisme, qui pour lui est immoral. Il déclare dans son autobiographie : « Je haïssais la *moralité*, l'*illégitimité*, détestais les sermons vertueux »⁵⁸⁹.

Berdiaeff lutte contre la famille traditionnelle au nom de l'éternité et, pour justifier ses efforts, il cite Nietzsche : « *Je n'ai jamais trouvé une femme dont j'eusse voulu avoir un enfant, car je t'aime, ô éternité*, Ainsi parla Zarathoustra »⁵⁹⁰. En ce qui concerne le *mystère de la nuptialité* susmentionné, Berdiaeff se montre très inquiet, il écrit dans *Le sens de la création* : « Et ce silence de l'orthodoxie et de tout le christianisme au sujet de l'amour, cette négation de l'amour nuptial, reste quelque chose d'extraordinaire, et presque d'effrayant »⁵⁹¹. Mais, lui-même ne donne non plus aucun enseignement précis sur le sujet. D'ailleurs, Berdiaeff parle beaucoup et régulièrement de la nature *androgyn*e de l'homme et essaie de remplacer le sacrement chrétien du mariage par le mystère de l'*androgynéité*. Il fait cela bien sûr au nom de l'éternité : « Le mariage est éternel et indissoluble, mais uniquement en tant qu'union jouissant d'une essence éternelle dans la quelle l'image androgyne de l'homme se rétablit, et dans laquelle l'être trouve celui ou celle qui lui est prédestiné ; en d'autres termes, cette éternité et cette indissolubilité correspondent à une vérité ontologique »⁵⁹². Pour que le sens de cette citation soit clair, nous nous voyons obligé de constater que la conception de la sexualité qui traverse l'œuvre entière de Berdiaeff est dominée par le mythe de l'androgyne, qu'il emprunte à Jacob Böhme et ce dernier à Platon. Berdiaeff postule une *androgynéité*, un *bisexualisme fondamental* de l'être humain qui n'a rien à voir avec l'*hermaphroditisme*. Il y a, pour Berdiaeff, une *intégrité* initiale, et perdue avec la Chute, de l'être humain, dont la nature est androgyne, bisexuée, à la fois masculine et féminine. L'homme total concilie en lui un principe masculin et un principe féminin, et le sexe est un signe de sa déchéance renvoyant sans cesse à notre dualité présente par rapport à une unité première. La différenciation des sexes est donc une conséquence de la Chute et notre vie sexuelle n'est qu'une recherche douloureuse de l'*androgynéité* perdue. Le sexe masculin ou féminin blesse ainsi notre vérité bisexuelle, l'homme véritable n'étant pas mâle ou femelle, *déchiré*, mais androgyne. Le sexe exprime par conséquent notre incomplétude, une scission de notre *moi* initial, intégral⁵⁹³. Dans cette *intégralité* d'androgyne Berdiaeff voit la possibilité de la transfiguration du monde. Il achève le chapitre qu'il

⁵⁸⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 94.

⁵⁹⁰ Le sens de la création, p. 275.

⁵⁹¹ Ibid., p.273.

⁵⁹² De la destination de l'homme, p. 302-303.

⁵⁹³ Le sens de la création p. 94-97, 110, 239-244, 288-289 ; De l'inégalité p. 20 ; Le sens de l'histoire p. 124 ; Esprit et Liberté, p. 175, 197-198 etc.

consacre au *mariage* dans *Destination*, par le passage suivant : « L'amour est appelé à vaincre l'antique chair et à en découvrir une nouvelle, dans laquelle l'union de deux individus, loin d'exiger la perte de la virginité, impliquera sa réalisation, c'est-à-dire son intégralité. C'est uniquement dans ce point incandescent que peut prendre naissance la transfiguration du monde »⁵⁹⁴. Berdiaeff pense aussi que c'est sur la conception androgyne de l'homme qu'on pourrait véritablement fonder la nécessité de la fidélité conjugale, la monogamie et la négation de divorce. Apparemment il pense que l'Eglise n'a pas le droit d'exiger la même chose.

Dans la famille Berdiaeff voit tout d'abord une institution sociale et pour la critique il stigmatise souvent l'opposition qui selon lui, existe entre l'amour et la société. Il affirme qu'il y a une totale incompatibilité entre les deux. Cette incompatibilité ne peut pas ne pas exister parce que ces deux réalités sont fondamentalement contraires. Quand la société parle de l'amour, ce n'est déjà plus de lui qu'elle parle. Elle n'envisage en effet l'amour que sous l'angle institutionnel. La société veut contrôler, réglementer et se soumettre l'amour. L'amour est ici soumis au monde de l'objectivation. Berdiaeff se montre le défenseur ardent et passionné de *l'amour libre*⁵⁹⁵, il précise qu'il ne s'agit pas ici d'un vagabondage sexuel, mais une opposition farouche aux *limitations sociales du droit à l'amour*⁵⁹⁶. Berdiaeff ne trouve pas banal d'affirmer : « Aucun amour autre que l'amour libre n'est concevable, et l'amour imposé, déterminé du dehors, est une contradiction dans les termes »⁵⁹⁷. Avec l'amour libre, il s'agit donc de valoriser un sentiment qui ne dépend pas des lois sociales, qui a quelque chose d'anarchique, qui est associé à la sincérité et à la liberté.

Selon Berdiaeff, personne ne devrait savoir que deux êtres s'aiment. Dans la mesure où l'amour concerne la personnelle, intime, la société n'a pas à y intervenir pour y jouer le rôle d'un prétendu arbitre, affirme Berdiaeff d'une manière *ontologique* : « Ontologiquement parlant, entre deux êtres aimants, tout tiers est de trop... Lorsqu'il est question d'amour entre deux personnes, la troisième est superflue »⁵⁹⁸ et Berdiaeff stigmatise le fait que la société puisse *se mêler à la vie érotique de l'individu*⁵⁹⁹. Berdiaeff pense encore que la vérité de l'amour est une union, une liaison profonde entre deux êtres, là réside son authenticité qui, pour être telle, n'a aucun besoin d'être *scellée par loi ou bénie par l'Eglise*⁶⁰⁰. Il écrit : « Lorsqu'on me parlait d'un amour *illégitime*, j'avais coutume de dire que cela ne regardait personne, ni moi ni celui qui m'en parlait, et ce dernier moins que tout autre. L'amour est toujours illégitime »⁶⁰¹. En plus, il ajoute qu'un amour qui ne serait que légitime, celui d'une union officialisée

⁵⁹⁴ De la destination de l'homme, p. 311.

⁵⁹⁵ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 94.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 95.

⁵⁹⁷ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 253.

⁵⁹⁸ Ibid., p. 95.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 95.

⁶⁰⁰ L'idée russe, p. 118.

⁶⁰¹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 95-96.

pour des raisons étrangères à l'amour authentique, c'est-à-dire des contraintes familiales et sociales, des questions d'argent, est un amour mort. Une union dont l'amour est absent est en fait immorale. Elle peut même, selon Berdiaeff, être qualifiée de *débauche camouflée*⁶⁰². L'amour et la société représentent alors pour lui une alliance contre-nature : « La socialisation du sexe et de l'amour est un des processus les plus dégoûtants de l'histoire de l'homme »⁶⁰³.

Berdiaeff, comme le montre sans cesse son autobiographie, a en horreur tout ce qui correspond à l'autorité et à l'obéissance, au pouvoir et aux hiérarchies, au collectif l'emportant sur le personnel. La famille est l'exemple privilégié utilisé par Berdiaeff pour dénoncer la socialisation de l'amour, sa réduction à une perpétuation de l'espèce. Selon lui, la famille peut signifier l'union, la fraternité, et enseigner le sens des responsabilités partagées, mais le plus souvent, elle est un lieu *d'asservissement*, de *tyrannie* et *d'esclavagisme*. « La famille est une institution hiérarchique fondée sur l'autorité et la soumission. En elle, la socialisation de l'amour équivaut à peu près à sa suppression »⁶⁰⁴. La famille, avec ses conventions sociales cache beaucoup de craintes, d'hypocrisie, de lâcheté et de manque de sincérité. Elle est envahie par le bourgeoisisme. Berdiaeff voit dans la famille un mal nécessaire auquel les Russes ne donnent pas un rôle décisif : « Je n'aime pas la famille, et l'attachement des nations occidentales au principe familial me surprend »⁶⁰⁵. Selon lui, dans ces conditions, le sacrement du mariage est un mensonge. L'amour est rarement vivant au sein de la famille et la plupart des mariages sont en réalité malheureux. Ce refrain anti-familial traverse toute l'œuvre de Berdiaeff, de son début à sa fin.

⁶⁰² Ibid., p. 96.

⁶⁰³ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 96.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 86.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 16.

2.14. Technique

Deux réalités très différentes sont les deux choix dans les réflexions d'ordre culturel de Berdiaeff : la technique⁶⁰⁶ et l'art. A la première est liée la question de la machine. Sur ce sujet Berdiaeff a écrit beaucoup, entre autres, un essai important *L'homme dans la civilisation technique*, publié dans un livre au titre extravagant *Progrès technique et progrès moral*, recueillant des articles lus dans les *Rencontres internationales de Genève* en 1947, et un essai aussi important intitulé *L'homme et la machine*, écrit en 1933. A la seconde se rattache la question de l'acte créateur en général, et de la beauté en particulier.

Le sujet de la technique revient régulièrement dans les livres de Berdiaeff. Comme nous le verrons un peu plus tard, il l'analyse d'un point de vue extrêmement varié. Il étudie ou discerne différents aspects de ce phénomène, notamment : *spirituel, social, anthropologique, ontologique, métaphysique, culturel* etc. Malgré la diversité de ces approches, en lisant ses nombreuses pages consacrées à la technique, on aperçoit assez vite son attitude assurément négative envers la technique sur le plan émotionnel ou affectif. En même temps, son attitude intellectuelle envers la question apparaît plus équilibrée. En tous cas, il s'efforce parfois de souligner les côtés *positifs* de la technique et de son progrès. Dans notre section, nous allons présenter plutôt les passages qui soutiennent cette attitude *équilibrée*. Malgré cela, on remarquerait qu'en général son attitude négative envers la technique et la machine reste quand même prépondérante. Il y a encore des signes qui sont favorables à cette observation : Berdiaeff accuse l'Eglise de ne pas dénoncer la menace que le progrès éblouissant de la technique manifeste contre la spiritualité et la conscience chrétiennes. Donc pour lui, la technique est plutôt un phénomène négatif. De plus, quand il critique cette dernière, ses arguments s'avèrent plus profonds, pointus et brillants que ceux qu'il emploie en faveur de la technique. Il n'est pas étonnant que Berdiaeff se montre industriel en critiquant la technique ; sa plume est toujours très habile en écrivant contre les choses qui ne plaisaient pas au cœur de notre philosophe. Mais ce qui reste étonnant, c'est son attitude émotionnelle aussi négative envers la technique. Berdiaeff est bien connu par son culte de la créativité humaine quelle que soit sa manifestation. Il parle avec une grande admiration et enthousiasme de la créativité *spirituelle, libre, religieuse, artistique, scientifique*, de la créativité dans le domaine social et politique etc. Il est évident aussi que la créativité humaine se manifeste d'une manière très visible, presque frappante dans le progrès technique. Le progrès technique accroît la puissance humaine et le domaine de la manifestation de sa créativité, mais Berdiaeff ne parle presque jamais de cela. Il ne montre pas non plus un grand enthousiasme pour parler du rôle que la technique joue dans l'art et dans la culture en général. La clé de ce mystère se

⁶⁰⁶ Pour Berdiaeff la technique est profondément liée à la culture : « ...Aussi la justification de la technique, au sens large du terme, est-elle une justification de la culture, et sa négation, un désir de retourner de l'état culturel à l'état naturel », *Destination de l'homme*, p. 291.

trouve comme toujours dans l'*eschatologie*. En effet, Berdiaeff écrit : « La technique possède son eschatologie, qui est diamétralement opposé à celle du christianisme »⁶⁰⁷, ou encore : « La machine pose un thème eschatologique, elle mène à l'interruption de l'histoire »⁶⁰⁸, et une autre citation: « Or le souci technique de l'actualité, qui est le propre du temps présent, signifie précisément l'assujettissement définitif de l'homme à l'objectivation »⁶⁰⁹. Pour Berdiaeff, *l'objectivation* est le synonyme de ce monde phénoménal. On pourrait multiplier ce type de citations d'une manière infinie. Mais nous allons nous arrêter ici parce que le sous-chapitre actuel essaie de présenter les principales opinions de Berdiaeff sur la technique.

En ce qui concerne les arguments que Berdiaeff emploie contre la technique, on pourrait y voir l'influence de Marx et des slavophiles. Berdiaeff les cite parfois. Marx critiquait la technique dans le contexte du capitalisme, c'est-à-dire dans le contexte sociopolitique. Les slavophiles voyaient dans la technique une menace contre la vie et les valeurs traditionnelles, y compris *spirituelles*. On rencontre des opinions similaires chez Tolstoï, et par conséquent chez Gandhi. Dans le même contexte, Berdiaeff mentionne aussi plusieurs philosophes occidentaux, parmi eux les plus éminents sont Ruskin et Heidegger. À cause d'une grande différence entre les langages de Berdiaeff et de Heidegger et leurs manières de philosopher, il est très difficile de voir des influences directes. Mais en ce qui concerne Ruskin, son influence sur notre philosophe est évidente, parce que Ruskin s'oppose aussi au mode de production capitaliste et à la machine qui détruit le rapport créatif entre l'homme et la nature. Comme nous le verrons un peu plus tard, Berdiaeff utilise cet argument contre la technique. Dans la section *L'art et la beauté*, l'influence de Ruskin sur Berdiaeff devient plus visible et certaine parce que l'esthète anglais, comme notre philosophe, pense que la nature est une œuvre divine et l'artiste doit en cueillir la beauté *typique*, symbole des attributs de la divinité, à savoir : *infini, unité, paix*. Mais, nous ne voudrions pas approfondir cette question ici, cela nous éloignerait trop de notre but.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Berdiaeff accusait l'Eglise de ne pas parler de la menace que la technique engendre. Il est probable que cela soit correct du point de vue factuel. En tous cas, nous nous ne souvenons pas de pères de l'Eglise orthodoxe parlant spécialement de cette question. Cela nous paraît naturel, pour eux le mal vient du cœur humain de ses passions, et les phénomènes extérieurs ne font que de manifester ce mal. La technique et la machine ne font que changer l'apparence organisationnelle d'un problème beaucoup plus profond. Nous avons déjà parlé de choses similaires dans les sous-chapitres consacrés au capitalisme, à la démocratie etc. Le christianisme lutte contre le péché et non pas contre la technique. Si on dénonce la menace de la technique, il faut faire la même chose pour la science parce que la première vient de la seconde. Et après selon cette logique, il faut parler du danger que

⁶⁰⁷ De la destination de l'homme, p. 294.

⁶⁰⁸ Essai de métaphysique eschatologique, p. 253.

⁶⁰⁹ Esprit et réalité, p. 217.

l'intellect humain représente. Ce n'est pas une ironie, c'est une logique totalitaire. D'une manière assez injuste, dont on considère le Moyen Age comme la meilleure illustration. En plus, notre intellect est plus profondément lié avec la technique qu'on le pense. Ce n'est pas par hasard qu'à l'idée grecque de l'homme, *zoon logon echon* – vivant possédant le logos, la capacité de parler et de penser – les modernes ont juxtaposé l'idée de l'*Homo faber* : l'homme défini par la fabrication d'instruments, donc la possession d'outils.

Il nous paraît aussi probable que la pensée scholastique ne se soit pas très investie dans l'étude de la *menace de technique*. Parce qu'Aristote dans son *Ethique à Nicomaque* sépare nettement les domaines du *techné* et de la vertu éthique. Il pense qu'après la mise en œuvre de moyens, on ne doit la juger que sur l'ajustement efficace de ces moyens à la fin visée, qui est posée par une instance autre. Donc cette autorité scholastique oppose les considérations *techniques* aux considérations *éthiques* et *politiques*. Nous nous voyons obligé d'arrêter ici tout ce développement trop *probabiliste*. Nous ne sommes pas au courant de l'attitude de la pensée théologique moderne concernant la technique, donc nous risquons de tout abîmer par nos considérations trop spéculatives.

On va examiner maintenant la pensée de Berdiaeff sur le phénomène de la technique. Berdiaeff, à plusieurs reprises mais d'une manière invariable, affirme que l'apparition de la machine et le rôle croissant de la technique représentent *la plus grande révolution*, voire *la plus terrible*, de toute l'histoire humaine. « La machine a réellement provoqué dans l'économie un bouleversement révolutionnaire, au sens profond du terme. Son problème relève des grands problèmes métaphysiques. Plusieurs philosophes éminents du XIX^e siècle s'étaient effrayés de la marche triomphale de la machine, dont ils avaient senti la contradiction radicale avec l'esprit. Ils voyaient dans ses conquêtes une matérialisation et une mécanisation de la vie spirituelle, un étouffement de l'esprit. De nombreux écrivains et philosophes russes, parmi les meilleurs, partageaient ce sentiment. Je ne suis pas tout à fait du même avis et je ne crois pas qu'ils aient touché le fond du problème, bien que je conçoive moi aussi le danger que présente le pouvoir des machines et que j'éprouve une angoisse mortelle devant leur fumée et leur bruit »⁶¹⁰.

Berdiaeff signale qu'on avait pendant longtemps considéré la technique comme le domaine le plus neutre, indifférent du point de vue religieux et très éloigné des problèmes spirituels, donc inoffensif. Mais il insiste que ce temps est révolu, la technique a cessé d'être neutre. Pour lui, le problème technique est un problème spirituel, celui du destin de l'homme et de son rapport avec Dieu. Il accuse même la technique d'avoir une tendance de *se transformer en magie noire*. « Une des conséquences de la technique est que tout ce qui apparaissait neutre auparavant acquiert une portée spirituelle et religieuse. En effet, la technique ne maintient sa

⁶¹⁰ De l'inégalité, p. 204-205.

neutralité qu'à un certain degré de son développement ; au degré supérieur, elle la perd et peut se transformer en magie, en magie noire, si l'esprit ne la subordonne pas à la fin suprême »⁶¹¹. Même si on pourrait être d'accord avec la première partie, l'accusation de la technique se transformant en magie noire, nous semble la plus surprenante. En effet, la technique vient de la science, elle est son application, tandis que la magie noire est une croyance, plutôt un résultat de la dégradation de cette dernière.

Berdiaeff s'inquiète que *la conscience chrétienne ignore quelle doit être son attitude envers la technique mécanicienne* : « La conscience chrétienne ignore quelle doit être son attitude envers la technique mécanicienne, dont l'irruption dans la vie de l'homme constitue un événement si important »⁶¹². Cette inquiétude est fondée sur le fait que, selon notre philosophe, le monde naturel dans lequel l'homme était habitué à vivre dans le passé ne se présente plus comme un ordre éternel. Nous vivons dans un monde nouveau, très différent de celui où eut lieu la Révélation chrétienne au temps des apôtres et des docteurs de l'Eglise, auxquels se rattache le symbolisme chrétien. Berdiaeff suppose que le christianisme paraissait très lié à la terre et à la vie patriarcale. Maintenant, la technique a arraché l'homme à la terre et détruit l'existence patriarcale. Il estime encore que les chrétiens ne peuvent vivre et agir dans un monde où il n'y a rien de stable, où tout est un changement constant

Pour Berdiaeff, cette irruption tellement transformatrice de la technique correspond à la fin de la Renaissance qui l'avait préparée. La Renaissance a donc engendré sa propre mort et introduit dans notre vie une rupture radicale avec l'ordre naturel. Cette dernière circonstance rend compréhensible encore une fois l'attitude antipathique de Berdiaeff envers la technique. On sait bien que pour lui la Renaissance est la plus heureuse manifestation de la créativité humaine. Bien entendu, Berdiaeff sait que l'humanité n'est jamais restée sans une technique, mais il pense qu'à partir du XIX^e siècle surtout, la machine connaît dans notre histoire une telle victoire que notre rythme proprement organique va être profondément perturbé.

Si la grande majorité des textes de Berdiaeff sur la technique et la machine ont une couleur assez sombre et contiennent des remarques souvent négatives, il n'oublie pas le caractère hautement positif de ces deux réalités. Selon lui, avant la machine, ce sont l'homme ou l'animal qui étaient exploités dans un asservissement, donc la machine peut devenir un facteur décisif dans la solution de problèmes sociaux, même si elle peut en être fréquemment la cause, comme on le peut voir dans le capitalisme et dans le communisme avec leur primat de l'économie. « ... par ailleurs, cependant, ce processus, comme toutes choses en ce monde, a deux faces : il n'est pas uniquement négatif, il a aussi une valeur positive. Dans les sociétés resserrées d'autrefois, de forme patriarcale ou *générique*, les individus communiaient d'une manière trop impersonnelle. C'est seulement après l'expérience de la solitude, après que moi s'est

⁶¹¹ Destination de l'homme, p. 293.

⁶¹² De l'esprit bourgeois, p. 77.

détaché des tous organiques où il était absorbé, que les relations ont pu prendre un caractère intensément personnel. La technique y a contribué dans une large mesure. L'usage de la machine a remplacé l'inhumaine exploitation de l'homme et de l'animal, qui entravait toute véritable communion »⁶¹³. Ce changement, même momentané, de l'attitude de Berdiaeff envers la technique ne reste pas sans résultat son pathos eschatologique prend la parole immédiatement. Il continue la citation ainsi : « Des nouvelles perspectives s'ouvrent à nous dans ce sens. Le changement survenu dans le rapport de l'homme avec l'homme, de l'homme avec Dieu, avec l'animal ou la fleur, manifeste toujours une activité supérieure à celle qui s'emploie à l'organisation d'une entreprise industrielle »⁶¹⁴.

Berdiaeff montre à plusieurs reprises le caractère utopique du rêve d'un certain *romantisme*, qui croit en la possibilité de revenir à un paradis perdu, celui de la nature sans les malfaisances de la technique, de la machine, de l'industrialisation. Selon lui, une attitude correcte consiste non dans le refus de la technique mais dans une maîtrise spirituelle de cette dernière. « Mais le rôle de la technique est double : elle peut aussi bien avoir un sens positif qu'un sens négatif. Le refus romantique de la technique est impuissant et réactionnaire. Il faut non pas refuser les découvertes scientifiques de la technique, mais les maîtriser spirituellement »⁶¹⁵.

Berdiaeff est convaincu que le christianisme, qui aujourd'hui peut et doit souligner les dangers et la déshumanisation propres à la technique, est à l'origine, en Occident, d'un développement considérable des sciences et des techniques. Pour le christianisme, en effet, ce monde n'est pas sacré, intouchable, divinisé. Le désenchantement du monde a ainsi permis un progrès technique dans l'histoire de l'humanité. « ...C'est ce divorce avec les forces naturelles qui caractérise la période chrétienne de l'histoire. Il a eu d'ailleurs des conséquences en apparence paradoxales. Il a en effet entraîné une mécanisation de la nature qui apparaissait auparavant comme un organisme vivant, véritable source de dangers contre lesquels il fallait lutter ; ce n'est que plus tard, à l'aube de l'histoire moderne, qu'on a commencé à exercer une action technique sur elle car elle était alors conçue comme un mécanisme mort. Telle est la deuxième ou la troisième conséquence de la libération chrétienne de l'homme de la démonolâtrie »⁶¹⁶. Comme nous le verrons dans la suite de cette citation, Berdiaeff va affirmer que cette *libération chrétienne de l'homme de la démonolâtrie a rendu possibles la science de la nature*. Ici ce manifeste de la part de Berdiaeff une intuition philosophique et historique extraordinairement profonde et attirante. Elle témoigne contre l'opinion trop répandue et acceptée qui représente le Moyen Age comme une période ténébreuse et obscure de l'histoire humaine. Berdiaeff atteste que c'est le Moyen Age qui a préparé le progrès éblouissant de la science moderne. En faveur de

⁶¹³ Cinq méditations sur l'existence, p. 193

⁶¹⁴ Ibid., p. 193.

⁶¹⁵ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 44.

⁶¹⁶ Le sens de l'histoire, p. 99

cette opinion parle le fait que la science moderne est née chez les nations chrétiennes. Dans ce sens, la Renaissance n'est qu'une régression, un recul, parce qu'elle a réveillé des anciennes superstitions païennes. Voici la suite de la citation qui justifie notre remarque : « Tout paradoxal que cela puisse paraître, il me semble que seul le christianisme a rendu possibles la science de la nature et la technique positive, que l'homme était incapable de concevoir tant que sa vie reposait sur une conception mythique du monde. Ce n'est pas en effet en craignant les démons de la nature qu'on peut construire des chemins de fer, installer des télégraphes et des téléphones ; il a fallu pour cela que tout sentiment d'union directe avec elle disparaisse... Les adversaires modernes du christianisme ne se rendent pas suffisamment compte du degré de leur propre dépendance de cette source chrétienne, de ce qu'ils lui doivent eux-mêmes »⁶¹⁷.

Une des pensées qu'on trouve régulièrement chez Berdiaeff souligne la tension dialectique caractérisant notre rapport à la nature et à la machine. Grâce à la technique, l'homme devient le maître de son univers naturel, mais en même temps, il se trouve asservi à la machine, dont il est l'inventeur. Berdiaeff voit ici une perversion monstrueuse. L'homme ne se libère donc d'un esclavage que pour en retrouver un autre. Sa conquête se retourne contre lui. Produite par l'esprit humain, la machine nous déshumanise. Tout le processus de notre civilisation est ainsi marqué d'une réalité double et contradictoire. Berdiaeff ne cesse de répéter qu'avec la machine, l'homme s'est peut-être libéré de sa dépendance du monde naturel, mais pour retomber dans l'univers technique et mécanique. « ...aujourd'hui, où nous sommes entrés dans l'époque de la technique, il existe encore d'autres thèmes angoissants. Si, autrefois, l'homme avait peur des démons de la nature et a été libéré de la démonolâtrie par le Christ, aujourd'hui il a peur du mécanisme universel de la nature. Le pouvoir de la technique est la dernière métamorphose du royaume de César. Cette métamorphose-là n'exige plus les sacralisations que le royaume de César exigeait dans le passé. Il s'agit du dernier stade de la sécularisation, de la décomposition du centre et de la formation de sphères séparées et autonomes, l'une de ces sphères prétendant à une reconnaissance totale. L'homme se trouve sous l'influence de l'une des sphères autonomes »⁶¹⁸.

Tout de suite après ce passage, Berdiaeff *imagine* une époque eschatologique où il y aura *la soumission de la technique à l'esprit*. « 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'œuvre de la liberté »⁶¹⁹. Pour bien comprendre le sens de l'expression *cinquième phase*, il faut dire que Berdiaeff procède à une périodisation, en découpant l'histoire en différentes époques, correspondant aux grandes étapes de l'homme dans

⁶¹⁷ Ibid., p. 99-100.

⁶¹⁸ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 41.

⁶¹⁹ Ibid., p. 41.

son rapport à la nature et par là, à la technique. Il indique que la chronologie ne peut pas apporter un réel découpage du temps, il faut le faire plutôt par une typologie définissant des attitudes personnelles de l'homme à l'égard de l'univers. Dans la première époque, l'esprit est encore totalement immergé dans la nature, Il est dominé et terrifié par elle, dans une sorte de terreur sacrée. « On peut distinguer dans les rapports de l'homme avec le cosmos quatre phases différentes : 1. L'homme est immergé dans la vie cosmique ; il est dépendant vis-à-vis du monde des objets ; la personne humaine ne s'est pas encore dégagée, l'homme ne cherche pas encore à dominer la nature, ses rapports avec la nature sont d'ordre magique et mythologique »⁶²⁰. La deuxième époque est une époque de la culture proprement dite, permet à l'esprit de maîtriser son environnement, sans rompre avec lui. « 2. Libération de l'emprise des forces cosmiques, des esprits et démons de la nature ; lutte à l'aide de l'ascèse et non de la technique »⁶²¹. Et encore, la troisième et la quatrième époques : « 3. Mécanisation de la nature, maîtrise scientifique et technique de la nature, développement de l'industrie sous ses formes capitalistes, libération du travail, suivie de son aliénation, due au fait de l'exploitation des instruments de production et à la nécessité de vendre le travail afin de recevoir un salaire. 4. Désagrégation de l'ordre cosmique par la découverte de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ; substitution d'une réalité organisée par l'intermédiaire de la science et de la technique à la réalité organique, effrayant accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature et asservissement de l'homme à ses propres découvertes »⁶²². Et comme nous l'avons déjà mentionné, Berdiaeff attend une nouvelle époque eschatologique où l'être humain maîtrise non seulement la nature, mais bien la technique qui nous a finalement asservis. Il y a ici, selon Berdiaeff, une sorte de dialectique existentielle de l'esprit, dont le but ultime est, par le retour à l'esprit, une domination victorieuse de cette technique. Berdiaeff répète sans cesse que la machine a un caractère double et antinomique. Elle libère l'esprit d'un univers qui l'englobe, mais ensuite elle l'opprime, pour lui permettre enfin de se retrouver après avoir traversé le désert spirituel de la déshumanisation : « La victoire de la machine et les dévastations qu'elle a causées avaient provoqué une hostilité envers la civilisation, une condamnation de sa fausseté, une idéalisation de la barbarie, des efforts tourmentés pour recouvrer l'intégrité primitive. Il y a de l'impuissance et de la stérilité dans une telle attitude de l'esprit. Pour que celui-ci se sente plus léger et plus libre, il est nécessaire de comprendre le caractère double et antinomique de l'apparition de la machine dans le monde. Elle ne fait pas qu'opprimer l'esprit, elle le libère, elle l'extrait comme avec une tenaille de la matière organique dans laquelle il avait commencé par sommeiller pour s'éveiller par la suite »⁶²³.

⁶²⁰ Ibid., p. 40.

⁶²¹ Ibid., p. 40.

⁶²² Ibid., p. 40-41.

⁶²³ De l'inégalité, p. 205.

Pour ne pas oublier des aspects importants de sa vision de la technique, nous allons essayer de systématiser un peu de pensée de Berdiaeff sur le sujet. Tout d'abord il estime que l'homme de la technique vit dans une civilisation, qui marque la fin de la période *tellurique* où l'homme lié à la terre-mère, uni au monde animal et végétal, n'était pas celui d'un univers dominé par un nouveau monde glacé et métallique. La machine représente ainsi une réalité, qui a une dimension proprement *cosmique*, puisqu'elle change le statut de l'homme dans ce monde, son rapport à notre univers naturel : « La machine déchire les liens entre l'esprit et la chair. Le triomphe de la technique porte des coups terribles à tous les corps *organiques* de l'histoire. On peut dire qu'elle signifie la fin de la période tellurique de l'histoire, la transition de l'organique vers l'organisé. La technique et la machine marquent non seulement une nouvelle période dans l'histoire humaine, mais encore une nouvelle période cosmique »⁶²⁴.

Berdiaeff pense que cette place, ce rôle de la machine expliquent pourquoi elle a pu devenir une véritable *idole* et l'objet d'un *culte*. La machine donne en effet à l'homme un pouvoir sur la nature et elle peut aussi, par cette force extraordinaire, s'apparenter pour lui à une sorte de *magie noire*. Mais, cette machine exerce finalement sur l'homme une fascination telle qu'il en devient l'esclave et qu'il va vivre dans un monde où la foi en la technique inspire toute son existence. « L'Européen moderne a peu de foi. Libéré des illusions optimistes du XIX^e siècle, il se voit placé devant des réalités dénudées et austères. Mais dans un sens il a une foi optimiste, offrant tous les sacrifices à une idole. Là nous touchons à un moment très important pour la situation spirituelle du monde moderne. L'homme croit à la puissance de la technique, de la machine, - il semble parfois qu'il ne croit qu'en cela. Il y a, apparemment, d'excellentes raisons à cet optimisme. Les succès vertigineux de la technique à notre époque constituent un vrai prodige du monde naturel déchu... Mais il n'a pas réussi à maîtriser les résultats de son œuvre. La technique s'est montrée plus forte que lui, elle l'a asservi. Sphère unique de sa foi optimiste, la technique est son plus grand engouement. Mais elle lui cause de même beaucoup d'amertume et de déceptions ; en le subjuguant, elle l'affaiblit spirituellement et menace de l'anéantir »⁶²⁵.

Donc, Berdiaeff pense que la civilisation technique dépersonnalise l'homme dans une sorte de nivellement égalitaire. Avec elle, notre être spirituel est ébranlé et s'effondre. La religion de la technique détruit toute spiritualité vraie, et l'homme s'éloigne ainsi de lui-même, de son centre authentique, pour être rejeté à la périphérie. L'homme ainsi désintégré, brisé et fragmenté, perd l'image de Dieu en lui, celle qui fait sa dignité. Il n'est plus inspiré que par une référence au règne de la machine, dont l'image seule l'habite. L'homme d'une telle civilisation est en rupture d'éternité. « L'être humain s'est retiré à la périphérie extérieure de la vie et a consacré ses forces à

⁶²⁴ Esprit et réalité, p. 87-88.

⁶²⁵ De l'esprit bourgeois, p. 76.

l'édification du règne de la machine. Lorsque l'homme se détache du principe divin qu'il porte en lui et auquel il doit son épanouissement, lorsqu'il s'interdit son accès, il fait pâlir, efface son image humaine, il se vide de plus en plus de toutes ses possibilités et sa volonté devient sans objet »⁶²⁶.

Berdiaeff affirme la rationalisation technique de notre vie fait peu à peu de la personne un automate programmé et dirigé. L'homme lui-même se transforme en machine. Ici se produit un processus de désintégration, la personne n'étant plus ni le tout ni l'absolu qu'elle doit être, mais une partie, une fraction dans un univers de totale déshumanisation. L'activisme auquel nous conduit le monde mécanisé interdit à la personne de se retrouver. Elle est noyée dans un monde anonyme et impersonnel. Tout cela dans un climat de primat de l'économie de l'industrialisation, de la production transforme la personne en chose, remplaçant la qualité par la quantité. Donc l'univers de la technique est une forme extrême d'objectivation. L'homme n'y est qu'un moyen, un instrument, une fonction. Absorbé dans ce monde qui le dépasse, il s'y décompose et perd son unité, comme son intégralité. « La civilisation contemporaine, mécanique et technique, est mortelle pour la vie intérieure de l'homme ; elle détruit son intégrité, défigure sa vie émotionnelle, fait de lui l'instrument de procédés inhumains, lui ôte toute possibilité de contemplation par suite de la rapidité croissante de la vie »⁶²⁷.

Selon Berdiaeff, il faut comprendre que la machine n'est rien sans l'esprit qui la suscite et que son drame est notre. Il ne faut pas, par conséquent, incriminer la machine mais le machinisme. Une solution est alors possible sous la forme d'un retour à l'esprit. Dans une sorte de retournement dialectique, le règne de la machine nous oblige, de manière positive, à prendre des distances, du recul, à nous poser des questions, à sortir de notre hypnose économique et sociale pour retrouver une lucidité et un réveil d'ordre spirituel. Le phénomène de la technique compris dans sa seule dimension objective doit être intériorisé. C'est ici un redéploiement de nos forces spirituelles. Berdiaeff signale que l'époque qui verra s'accomplir un tel acte, aux dimensions métaphysiques et religieuses, est celle d'une crise, d'une heure critique, assurément douloureuse et terrible, mais où l'être humain est appelé à un authentique *héroïsme*, à une reconquête de lui-même sur lui-même. Il s'agit de choisir alors entre l'objectivation, qui fait de l'homme une chose, et l'humanisation, la spiritualisation, qui lui permettent d'accéder de nouveau à la vérité du personnalisme : « Le pouvoir de la technique atteint les limites de l'objectivation de l'existence humaine, elle transforme l'homme en chose, en objet, en anonyme. La victoire de la société en tant qu'esprit signifierait que l'objectivation de l'existence humaine est surmontée, dénoterait une victoire du personnalisme. La machine pose un thème eschatologique, elle mène à l'interruption de l'histoire »⁶²⁸.

⁶²⁶ Le sens de l'histoire, p. 133.

⁶²⁷ Au seuil de la Nouvelle époque, p. 27.

⁶²⁸ Essai de métaphysique eschatologique, p. 253.

Berdiaeff suppose que la caractéristique d'une époque de la technique est sa vitesse, une accélération du temps dans lequel chaque instant est englouti par l'autre. Cette vitesse et cette technique livrent l'homme à ce qu'il appelle un *actualisme*, à savoir une tyrannie de l'activité où l'homme, et même cela peut paraître paradoxal, est en réalité passif, écrasé, livré à un temps dévorant qui le détourne de lui-même. « La civilisation était née pour servir de moyen, mais on en a fait une fin qui exerce sur l'homme un pouvoir despotique... L'actualisme de la civilisation impose à l'homme une activité de plus en plus grande et n'aboutit ainsi qu'à l'asservir, à le transformer en un mécanisme, si bien que ce n'est pas l'actualisme qui existe pour l'homme, mais l'homme pour l'actualisme »⁶²⁹. Donc, Berdiaeff pense que cette accélération effrénée, étourdissante, où aucun instant n'a plus de valeur en soi, interdit à l'être humain tout retour sur et à lui-même. Il est totalement anéanti par une activité surabondante et ces minutes actives rendent l'homme passif. Berdiaeff insiste sur le fait que l'homme manque de temps pour l'éternité, pour la concentration intérieure, pour l'approfondissement d'ordre spirituel et, surtout, pour une *contemplation*. Il continue la citation précédente ainsi : « La revendication du droit à la contemplation exprime la réaction spirituelle contre cet actualisme »⁶³⁰.

D'ailleurs Berdiaeff estime que la technique menace finalement peut-être plutôt notre âme, notre cœur, notre vie émotionnelle, psychique, sentimentale, notre sensibilité au beau, que notre esprit qui est indestructible. Le monde métallique des machines est un monde sans chaleur animale et naturelle, un univers glacé et sans âme, qui tue nos émotions, blesse nos sentiments et défigure notre être intérieur. « La machine tue la vie émotionnelle de l'homme. Elle soumet l'homme à un rythme sans cesse accéléré, où chaque instant n'est qu'un moyen pour l'instant suivant. Elle rend la contemplation de plus en plus malaisée »⁶³¹.

Enfin, pour Berdiaeff, la question de la technique et de son empire inhumain est inséparable du problème de la beauté : « Ce siècle de la technique, des masses, du quantitatif écrasant, de l'accélération du temps, ne laisse pas place à la beauté »⁶³². Et encore : « le songe orgueilleux de l'homme : dominer la nature, conduit à la laideur, à la mort de la beauté, à l'anéantissement de la vie florissante »⁶³³.

Il est très significatif que Berdiaeff mentionne la *laideur* ou le *manque de beauté* surtout quand il parle de l'Etat, de la démocratie, du capitalisme et de la technique apparemment il estime que ce sont les réalités les plus dépourvues de la grâce des vertus eschatologiques.

⁶²⁹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 144.

⁶³⁰ Ibid., p. 144.

⁶³¹ Esprit et réalité, p. 88.

⁶³² Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 182.

⁶³³ De l'inégalité, p. 205.

2.15. Travail

D'après Berdiaeff, il est impossible de poser la question de la technique sans poser celle du *travail*. La vision que Berdiaeff a du travail est complexe, il lui arrive d'y voir non seulement la *malédiction*, mais aussi une *bénédiction*, une manifestation de notre maîtrise du monde. Mais ce qui est important pour nous, c'est qu'il voit dans le travail une *valeur rédemptrice*, c'est-à-dire une valeur *eschatologique* : « Toutefois le travail n'est pas seulement la malédiction de l'homme, il est aussi sa bénédiction, il est sacré comme le pain et se trouve lié aux fondements les plus profonds de la vie ... il a une valeur rédemptrice. Même le labeur le plus dénué de sens a une portée ascétique »⁶³⁴. Dans cette section nous allons perler de ces deux visions.

Berdiaeff place le *travail* au cœur des problèmes sociaux, et mentionne aussi sa connotation biblique. Il se réfère au mythe de la Genèse parlant de l'homme chassé du paradis et obligé de gagner son pain *à la sueur de son front*. Il écrit : « Le problème social, qui ne se posa dans toute son acuité qu'au XIX^e siècle, car ce n'est qu'alors que se manifestèrent toutes les oppositions et les contradictions sociales, a sa source dans la Bible. Son origine remonte aux paroles : Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front »⁶³⁵. Après ce passage, il ne serait pas étonnant de voir que Berdiaeff a une vision très sombre du travail. Pour lui, l'homme porte le travail comme une *malédiction* et un *fardeau*. Il voit ici une raison, donnée par la Bible, au matérialisme, qui voit dans l'économie une base nécessaire, fatale de la société. L'homme est obligé de passer par l'ordre de la nécessité pour vivre. Le *travail* est une contrainte de l'homme de la Chute, exilé du paradis et marqué par une condition pécheresse. L'économie de l'homme pécheur est marquée par le souci, par une angoisse perpétuelle du lendemain, par la limitation des biens de la terre, ne correspondant ni au nombre des individus, ni à ceux des besoins. Donc, la malédiction biblique le poursuit sur toute l'étendue de son histoire économique, de l'obtention de son pain quotidien. Bien entendu, le *pain* biblique représente pour Berdiaeff le symbole d'un bien nécessaire au soutien et au développement de la vie. Notre philosophe souligne aussi que la situation est plus grave que cela. La convoitise, inhérente à la nature pécheresse, ne se contente pas de biens nécessaires. Devant elle se déroule le mauvais infini des richesses, auxquelles elle tend et qui ne satisfont plus des besoins réels, mais des besoins imaginaires, des fantasmes. Donc, d'après notre philosophe, du fondement économique le plus réel qui soit, naît un monde de chimères le plus distant de tout réalité. Il est naturel que dans ce contexte il vise surtout le monde capitaliste. Selon lui, dans le monde *bourgeois-capitaliste* le travail est particulièrement dégradé. Le travail devient ici l'activisme dont le seul but est d'accroître le bénéfice économique. Même si ici la personne est dotée de la liberté économique et du droit illimité de propriété, elle n'est qu'un moyen d'obtenir

⁶³⁴ De la destination de l'homme, p. 275.

⁶³⁵ Ibid., p. 274.

la force et les biens économiques, l'homme lui même se réduit à une marchandise. Selon Berdiaeff, le monde *socialo-communiste* ne représente aucun avantage de ce point de vue. Parce qu'y le travailleur n'est qu'un instrument de puissance et de prospérité collective, il est soumis au totalitarisme étatique, collectiviste et bureaucratique du communisme.

Donc, d'après Berdiaeff, le problème intérieur du travail correspond avant tout au problème de la personne, il ne devient celui de la société que dans un plan secondaire. Parce que le labeur, en tant que malédiction, est à l'origine de la formation dans le monde de la quotidienneté sociale, qui écrase la personne, en la privant de liberté et d'originalité dans ses jugements moraux. Berdiaeff pense que cette quotidienneté se cristallise dans l'ordre capitaliste fondé sur le travail *libre* et également dans l'ordre socialiste qui est fondé sur le travail *organisé*.

Il est extrêmement important de signaler ici que, selon la logique interne de la philosophie de Berdiaeff le travail ne pouvait pas rester chez lui uniquement comme un phénomène négatif. Son *eschatologisme* exige la participation humaine active et créative dans la *transfiguration* du monde. Il est clair que chaque activité créatrice implique le travail. Donc Berdiaeff a besoin de l'*anoblir*. En effet, il écrit : « La personne peut encore vivre le travail comme sa vocation dans le monde, elle peut le convertir en création, autrement dit manifester son noyau ontologique. Transfigurer le travail, c'est le vivre en toute liberté spirituelle, soit comme une rédemption, soit comme une création »⁶³⁶.

D'ailleurs Berdiaeff rappelle à plusieurs reprises que le Christ a sanctifié le travail par son travail héréditaire de charpentier. « Jésus-Christ était par son humanité, un charpentier et le christianisme apporta avec lui un revirement radical qui se traduisit avant tout par un respect du travail et des travailleurs. Ce respect avait également des sources bibliques. Mais l'idée positive de la valeur du travail créateur, qualitatif et aristocratique, héritée du monde gréco-romain, demandait à être conciliée à l'idée biblique de la valeur sacrée et ascétique du travail et de l'égalité de tous les hommes devant Dieu. De là on peut déduire, que l'éthique exige de la personne qu'elle transfigure le labeur en rédemption, tout en s'efforçant de le rendre créateur, ne fut-ce qu'à un degré hiérarchique inférieur »⁶³⁷. Pour bien comprendre le sens de cette citation, il faut dire qu'avant ce passage Berdiaeff a signalé une attitude *méprisante* du monde classique envers le travail : « Le monde gréco-romain méprisait le travail, ne le considérait pas comme sacré, voyait en lui le signe d'un état servile. Ce monde était fondé sur la domination de l'aristocratie, la démocratie elle-même y étant aristocratique. Ce fait empêcha Platon et Aristote, les plus grands philosophes de la Grèce, de comprendre le mal et l'injustice de l'esclavage. Quand les stoïciens commencèrent à en concevoir l'iniquité et que la vérité de la fraternité et de l'égalité

⁶³⁶ Ibid., p. 277.

⁶³⁷ Ibid., p. 279.

des hommes se révéla à eux, ce fut un signe de la décadence et de la chute de l'antique culture aristocratique »⁶³⁸.

⁶³⁸ Ibid., p. 278.

2.16. Civilisation et culture

« Il n'est pas à notre époque de question plus importante que celle des rapports de la culture et de la civilisation, parce qu'elle intéresse à la fois la connaissance et la vie. En bref, c'est le problème du destin qui nous attend, sujet passionnant entre tous pour l'homme »⁶³⁹, écrit Berdiaeff, en commençant l'*Appendice I*, dans *Le Sens de l'histoire*. Notre philosophe souligne que la distinction entre la civilisation et la culture est devenue populaire depuis Spengler, mais il estime aussi que ce n'est pas Spengler qui l'a découverte et l'a formulée correctement. Tout d'abord, Berdiaeff pense que l'erreur de Spengler consiste en ce qu'il voyait dans la civilisation et la culture une simple succession chronologique, chacune d'elles appartenant en propre à une époque définie. Deuxièmement, notre philosophe signale que ce sont les Russes qui ont commencé à parler de cette distinction avant le philosophe allemand. « En effet les philosophes de notre pays ont depuis longtemps reconnu la différence qui existe entre culture et civilisation et ils l'ont prise pour base de leur conception des rapports réciproques entre la Russie et l'Europe. Toute notre conscience slavophile était pénétrée d'hostilité à l'égard, non de la culture, mais de la civilisation européenne »⁶⁴⁰. Ce dernier passage est très significatif. Quand Berdiaeff parle de l'*opposition* entre la Russie et l'Europe il le fait presque toujours dans le contexte *eschatologique*. En effet, il associe la civilisation avec la *technique*, le *bourgeoisisme*, les *masses* etc. ; quand il parle de la culture, il emploie les expressions : *aristocratique* ; *manifestation de la nature géniale et créative de l'homme* ; *son origine sacrée liée avec la culte et la tradition religieuse* etc. En résumant ses considérations sur la culture Berdiaeff écrit lui-même dans *L'esclavage* : « Il s'agit là d'une attitude à l'égard de la culture qui n'a rien d'ascétique : c'est une attitude eschatologique, on peut même dire révolutionnairement eschatologique »⁶⁴¹.

Bien entendu, Berdiaeff est conscient du caractère relatif de telles distinctions, mais quand il l'opère, il fait cela surtout dans la perspective *eschatologique*. Nous allons illustrer cette dernière observation par des citations avant d'entrer dans le détail de ces deux notions. En parlant de la civilisation Berdiaeff écrit par exemple : « La civilisation est, de par sa nature *bourgeoise*, au sens le plus profond de ce mot, c'est-à-dire que son esprit n'adhère et ne s'incorpore qu'aux choses fragiles et périssables, car il n'aime pas ce qui est éternel »⁶⁴². Ou encore une autre citation plus explicite tirée du même livre, où il représente la civilisation comme un phénomène tourné vers l'avenir :

⁶³⁹ Le sens de l'histoire, p. 188. Il faut dire ici que Berdiaeff revient à ce sujet presque dans tous ses livres. Souvent ses opinions sur la question sont fascinantes, surtout quand il analyse dans les différents contextes plusieurs civilisations et cultures historiques. Mais malheureusement nous ne pouvons pas traiter toute la variété des aspects qui apparaissent dans les livres de Berdiaeff concernant ces deux notions.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 188-189.

⁶⁴¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 142.

⁶⁴² Le sens de l'histoire, p. 189.

« Chaque instant, chaque expérience, qui devrait être un lien avec l'éternité, n'est plus qu'un moyen d'accélération des processus de la vie, tous orientés vers la mauvaise infinité, vers le vampire dévorant du futur, de la puissance et du bonheur à venir. Dans la civilisation qui se déroule à un rythme rapide qui va s'accélération sans cesse, il n'y a ni présent ni passé, il n'existe aucune issue vers l'éternité, seul compte l'avenir »⁶⁴³. En ce qui concerne la *culture*, Berdiaeff la désigne d'une manière absolument opposée à la civilisation. Dans *L'inégalité*, nous lisons : « ...la culture se consume de l'intérieur. Les matériaux d'un monde nouveau s'y forment, une nouvelle révélation, un nouvel avènement s'y préparent »⁶⁴⁴.

La disposition de Berdiaeff à critiquer la civilisation du point de vue *eschatologique* et *spirituel* s'exprime clairement dans son attitude envers les conceptions de Rousseau sur la matière. Il écrit : « Le problème qui se pose n'est pas du tout celui qui consisterait à opposer à la civilisation une sorte de barbarie saine et heureuse, et à l'homme civilisé un homme de la nature, un sauvage naturellement bon. Cette manière de poser le problème est tout à fait naturaliste et tellement périmée qu'il ne vaut guère la peine d'en parler »⁶⁴⁵. Donc, d'après notre auteur, ce n'est pas le bien et la liberté de la nature qu'on doit opposer au mal et à l'esclavage de la vie civilisée. Ce n'est pas la nature qu'on doit ériger en juge de la civilisation comme le fait Rousseau, mais *l'esprit*. Donc, à l'homme civilisé, avec tous ses vices, s'oppose non l'homme de la nature, mais l'homme *spirituel*. Berdiaeff signale aussi que Rousseau associait à cette nature la terre et ceux qui la travaillent, le travail physique se servant des outils les plus rudimentaires. Donc, ce qu'il prêchait c'était la simplification de la vie, le retour à l'état primitif. Ce qu'il voulait en réalité, c'était une élémentarisation de la vie matérielle, dans laquelle il voyait la condition du retour à la vie *naturelle*, impossible dans la vie civilisée. En poussant jusqu'à l'extrême cette opposition contre l'attitude trop *naturelle* de Rousseau, Berdiaeff arrive à formuler sa position *spirituelle* même en utilisant la terminologie néoplatonicienne, sans le mentionner explicitement : « La négation de la civilisation et de la technique ne peut jamais être poussée jusqu'au bout, il reste toujours quelque chose de l'une et l'autre, mais sous des formes simplifiées, plus rudimentaires. Il s'agit au fond d'une aspiration de la volonté à l'affranchissement du pouvoir d'un monde où règne le multiple, du passage à la totalité et à l'unité de la vie divine, de l'union avec l'*Un*, de l'affranchissement dans l'*Un* »⁶⁴⁶. Malgré que ce pathos *néoplatonicien* nous apparaisse tellement déplacé, nous avons présenté ce passage pour souligner encore une fois la position eschatologique de notre philosophe.

⁶⁴³ Ibid., p. 188.

⁶⁴⁴ De l'inégalité, p. 218.

⁶⁴⁵ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 131.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 132.

Berdiaeff lie toujours culture et religion, parce que la culture est par excellence pour lui le rattachement à un passé, une tradition, une base sacrée et religieuse. Dans *L'inégalité* il écrit : « La culture est née du culte, ses origines sont sacrées. Elle a été conçue dans la cour du temple et, à son époque organique, elle été liée à la vie religieuse »⁶⁴⁷. Pour Berdiaeff, la culture est un processus individuel, spirituel, intérieur et créateur. Dans l'*Esclavage*, il souligne particulièrement le lien qui existe entre la culture et la créativité. Il écrit : « La création doit tendre à transfigurer le monde, et non à l'affermir, à le stabiliser dans sa perfection objective. La création est une lutte contre l'objectivité du monde, contre la matière et la nécessité. Toutes les plus grandes manifestations de la culture portent le cachet de cette lutte »⁶⁴⁸.

Berdiaeff montre une habileté étonnante en comparant la civilisation et la culture. Il procède à cette comparaison à plusieurs reprises dans différents livres. Nous allons maintenant présenter un passage tiré de *L'inégalité* à cause de sa beauté remarquable : « La culture est symbolique par nature, elle a hérité du symbolisme culturel. La vie spirituelle s'exprime en elle de façon symbolique et non pas réaliste. De même, toutes ses œuvres sont essentiellement symboliques. Ce ne sont pas les dernières réalisations de l'existence, mais seulement leurs signes qui y sont donnés. Le culte est de même nature, il est la préfiguration des mystères divins réalisés. La civilisation, elle, n'est pas de cette noble extraction. Elle a toujours un air de parvenu. Elle n'est pas liée à la symbolique cultuelle, elle provient de ce monde : elle est née loin des temples et du culte, dans la lutte de l'homme avec la nature »⁶⁴⁹. Il est tout à fait prévisible que dans ce contexte Berdiaeff va évoquer ses mots préférés, à savoir : aristocratie, bourgeoisisme, unique, etc. En effet, il écrit : « La culture va toujours de haut en bas dans un mouvement aristocratique, alors que la civilisation va de bas en haut dans un mouvement bourgeois et démocratique. La première est un phénomène profondément individuel et unique, la seconde, un phénomène général et qui se reproduit partout. Le passage de la barbarie à la civilisation a des traits communs chez tous les peuples, matériels pour la plupart, comme par exemple l'utilisation du fer, etc. En revanche, et même à leurs stades les plus primitifs, les peuples antiques ont une culture propre et de modèle unique, tels l'Egypte, Babylone, la Grèce »⁶⁵⁰.

Selon Berdiaeff, deux principes animent la culture : un principe conservateur tourné vers le passé, qui maintient avec lui un lien héréditaire et un principe créateur tourné vers l'avenir, qui bâtit des valeurs nouvelles. La citation qui suit souligne surtout la première principe de la culture : « La culture possède une âme, la civilisation n'a que des méthodes et des instruments. La noblesse de toute vraie culture vient de ce qu'elle est culte des ancêtres, vénération des tombes et des monuments, continuité entre les pères et les fils. Elle est fondée sur une tradition sacrée. Et plus elle est ancienne, plus

⁶⁴⁷ De l'inégalité, p. 214.

⁶⁴⁸ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 142.

⁶⁴⁹ De l'inégalité, p. 214.

⁶⁵⁰ Ibid., p. 214-215.

elle est significative et admirable. Elle est toujours fière de son ancien lignage qui la relie sans solution de continuité à un grand passé. Sur elle repose une grâce particulière du sacerdoce. De même que l'Eglise, elle apprécie par dessus tout sa succession héréditaire. Il n'y a pas en elle de *goujaterie* ni de mépris envers les tombes ancestrales. Une culture trop neuve, sans tradition, a honte d'elle-même. On ne peut en dire autant de la civilisation qui chérit sa nouveauté et qui ne se cherche pas de sources anciennes ni profondes. Fière des inventions du jour, elle ne se connaît pas d'ancêtres, elle n'aime pas les tombes. Une civilisation a toujours l'air de dater d'aujourd'hui ou de la veille. En elle tout est neuf, adapté au confort moderne. Théâtre de la grande lutte entre l'éternité et le temps, la culture subit les assauts destructeurs de celui-ci. Elle se bat avec la mort, bien qu'elle soit impuissante à la vaincre en réalité. La perpétuation, la continuité, la succession, la stabilité des œuvres et des monuments lui sont chers. Ayant une profondeur religieuse, elle aspire toujours à la résurrection. Sous ce rapport, l'Egypte ancienne présente l'un des plus hauts exemples de culture religieuse. Elle portait d'une soif d'éternité et de résurrection, elle était une lutte contre la mort »⁶⁵¹.

Dans une citation précédente tirée de *l'inégalité* nous avons vu que Berdiaeff soulignait la nature symbolique de la culture. En effet, il pense que la culture n'est pas la source d'une vie nouvelle, mais qu'elle est créatrice de valeurs nouvelles et que ses réalisations sont symbolique et non réalistes. Dans cette circonstance il voit une source de la *crise* et même de *l'apocalypse*. Dans *L'inégalité* il écrit : « La culture n'est pas ce qui est ultime, elle est l'avant-dernière étape. C'est ce que comprennent les esprits créateurs qui éprouvent la crise. Une tâche dernière leur incombe : faire de la culture une existence nouvelle. C'est ainsi que nous arrivons à son apocalypse »⁶⁵².

Dans le même contexte du *symbolisme* de la culture, Berdiaeff arrive à discerner l'avenir eschatologique de son peuple Russe. Il annonce ainsi dans *Le sens de l'histoire* : « Nous ne pourrons jamais devenir les esclaves du symbolisme de la culture et du pragmatisme de la civilisation au même degré que les autres peuples occidentaux. La volonté du peuple russe a besoin d'être épurée et fortifiée et nous devons subir encore une grande pénitence, mais ensuite nous aurons le droit de déterminer notre vocation dans le monde »⁶⁵³.

D'ailleurs Berdiaeff estime que la Russie n'a pas connu une Renaissance culturelle, avec ses élans, sa joie, son abondance créatrice, avant le début du XX^e siècle. Alors la renaissance culturelle russe est inséparable d'une renaissance spirituelle et d'une redécouverte dynamique du christianisme, mais hélas une renaissance balayée par la Révolution. « J'ai appelé renaissance russe l'élan créateur que nous connûmes au

⁶⁵¹ Ibid., p. 214-215.

⁶⁵² Ibid., p. 225.

⁶⁵³ Le sens de l'histoire, p. 205.

début de ce siècle »⁶⁵⁴, écrit Berdiaeff en précisant, à la page suivante, que tout se déroulait *dans une atmosphère mystique, dans une perspective eschatologique*⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ L’Idée russe, p. 257.

⁶⁵⁵ Ibid., p. 258.

2.17. Art et la beauté

Il est bien connu que Berdiaeff portait une admiration extraordinaire pour l'art et la créativité artistique. Pendant toute sa vie, surtout avant l'exile de sa patrie, il cherchait toujours la proximité avec des gens marqués par cette créativité artistique. Comme nous avons déjà souligné dans l'introduction, avant la révolution russe, il dirigeait souvent des réunions philosophiques, religieuses et artistiques, à Moscou et à Saint-Petersbourg. Dans ces réunions se ressemblait une élite intellectuelle et artistique de sa patrie. Il ne laissait sans résonance aucun événement artistique et culturel de valeur, qui se passait à l'époque en Russie ; ses livres et ses articles en sont témoin. Mais tout ce que nous venons de souligner ne reflète pas d'une manière adéquate l'attitude de Berdiaeff envers l'art. Il n'était pas un *amateur* d'art dans le sens ordinaire, son adoration de l'art portait une caractère presque religieux, à savoir : *spirituelle, eschatologique*. On pourrait illustrer cette attitude par un des innombrables passages concernés : « Grâce à l'art, c'est toute notre vie qui se trouve transfigurée, elle perd sa lourdeur, sa laideur, sa banalité humiliante, nous nous sentons transportés sur un autre plan de l'existence, nous avons comme l'anticipation d'une nouvelle réalité, d'une réalité idéale. Contrairement à ce que pensait la philosophie idéaliste, l'art ne constitue pas le reflet des Idées dans le monde sensible. L'art est une création transfiguratrice, non certes une transfiguration réelle, mais l'annonce de cette transfiguration. La beauté d'une danse, d'une symphonie, d'un poème, d'un tableau entrera dans la vie éternelle. L'art n'est pas passif ; il est, au contraire, actif et, comme tel, théurgique »⁶⁵⁶.

Cette attitude envers l'art manifestée par notre philosophe nécessite une explication à cause de sa rareté et de son caractère extraordinaire. Il est bien connu que l'*eschatologisme* de Berdiaeff est marqué par une sorte de *nietzschéisme* ou *pélagianisme*. Pour Berdiaeff, l'eschatologie n'est pas un phénomène miraculeux opéré par la grâce et la providence de Dieu. Bien au contraire, il prêche sans cesse un eschatologisme *actif et libre*, bien sûr de la part de l'homme. Il considère ce dernier comme le *collaborateur* de Dieu. Berdiaeff est sûr que l'homme peut diriger la marche de l'histoire ; par exemple, dans la philosophie de Fedorov il voit la potentialité capable d'éviter l'apocalypse. En plus, il parle souvent d'une certaine *impuissance* de Dieu. Bien évidemment, Berdiaeff se voit obligé de trouver une expression de cette puissance *théurgique* humaine, il la trouve dans la *créativité libre*, surtout dans la créativité artistique. Il nous paraît que justement ce dernier élément nécessite une explication particulière : Berdiaeff pense que la *beauté* est un indice plus certain et plus caractéristique de la perfection et de la transfiguration du monde que le *bien* et les catégories morales en général. Parce que pour lui, le *bien* est plutôt le chemin que le but. Le bien est corrélatif du mal et signifie toujours une séparation, une lutte et donc la

⁶⁵⁶ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 269.

déchéance. Tandis que: « La beauté est plus harmonieuse que le bien... la beauté nous fait pénétrer dans un monde transfiguré, dans un monde différent du nôtre. Tel est l'effet de toute création artistique et de toute perception artistique de l'acte créateur »⁶⁵⁷. Mais nous parlerons encore de cela un peu plus tard.

Donc, toute la conception eschatologique de la créativité artistique est fondée sur une hypothèse héroïque selon laquelle l'art ne cherche et ne manifeste que la beauté. Ici nous voyons une manifestation *par excellence* plutôt du *volontarisme eschatologique* de notre philosophe. Malgré des difficultés, il toujours voulait voir dans la créativité artistique la vertu la plus *eschatologique*. L'affirmation qui postule que la principale préoccupation de l'art est la beauté ne peut pas ne pas être très problématique. Berdiaeff est conscient de ce fait. Par conséquent il se voit obligé de postuler encore la différence entre les *vrais créateurs* et les *esthètes*. En effet, dans *L'esclavage* nous lisons : « Les grands artistes, les vrais créateurs n'ont jamais été esthètes ; certains avaient même, comme le compte Tolstoï, une conception foncièrement éthique de la vie. L'acte artistique créateur est loin d'être un acte esthétique ; seuls sont esthétiques les effets et les conséquences de cet acte »⁶⁵⁸. Après avoir faire cette distinction, Berdiaeff critique les *esthètes* et *l'esthétisme* avec une habileté extraordinaire. Dans *L'esclavage*, il consacre un chapitre entier à la *séduction* et à *l'esclavage esthétiques*. Au début du chapitre, il distingue aussi l'esthétisme d'*élite cultivée* et celui de *populaire*, et en général, on discerne facilement dans ce chapitre une certaine influence d'Ortega y Gasset, surtout de sa *Déshumanisation de l'art* ; mais Berdiaeff ne mentionne pas explicitement ce dernier et où Ortega parle de *l'art moderne*, notre philosophe y place les esthètes et l'esthétisme. D'ailleurs à propos l'esthétisme il écrit : « On ne pourrait même pas dire que l'esthète jouit des émotions que lui procure la beauté, car il se montre souvent indifférent pour la beauté authentique, on ne peut plus réelle, et vit confiné dans des illusions esthétiques, au milieu d'images trompeuses de la beauté »⁶⁵⁹. Il faut dire aussi que Berdiaeff ne trouve cet esthétisme pas uniquement dans le milieu artistique, en effet il écrit : « L'esthétisme en matière morale substitue au sentiment qui vise l'être concret, la personne concrète, une attitude déterminée par la beauté (vrai ou fausse) de la personne. L'esthétisme philosophique s'intéresse moins à la vérité qu'à un certain état émotionnel provoqué par des constructions d'un type plus ou moins harmonieux et élégant au point de vue purement esthétique. L'esthétisme en matière politique s'intéresse moins à la justice et à la liberté qu'aux états émotionnels provoqués soit par un avenir, soit par un passé idéalisés »⁶⁶⁰. Parfois Berdiaeff se voit obligé d'admettre que même des *vrais créateurs* ne cherchent pas toujours la beauté. En effet nous lisons : « Le laid peut devenir parfait au point de vue artistique et provoquer, non une répulsion, mais une émotion esthétique, comme par exemple dans

⁶⁵⁷ Ibid., p. 268-269.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 266.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 267.

⁶⁶⁰ Ibid., p. 266.

les tableaux de Goya et dans certains récits de Gogol »⁶⁶¹. Du reste Berdiaeff est obligé aussi admettre qu'en général des sensations esthétiques présentent de grandes affinités avec les sensations érotiques, et qu'on trouve souvent une combinaison des deux. Dans ce contexte, à un autre endroit, il mentionne aussi *cette création la plus parfaite du génie humain*, c'est-à-dire l'art plastique des anciens Grecs. D'autre part pour soutenir sa conception eschatologique de l'acte créateur, Berdiaeff parle volontiers de la tragédie grecque. Dans la même contexte, il mentionne aussi Aristote : « Mais d'après la théorie de la catharsis aristotélicienne, c'est par la tragédie que nous éprouvons l'expérience de la beauté »⁶⁶². Sans aucun doute, Berdiaeff fait allusion à la *Poétique* d'Aristote. Où ce dernier représente la tragédie comme *l'imitation* d'une action de caractère élevé et complète qui, suscitant pitié et crainte, opère la *catharsis* propre à pareilles émotions. Il faut dire ici qu'à cause de l'empreinte profonde et durable de la pensée d'Aristote sur le christianisme occidental, on y considérerait souvent que toute œuvre, à condition d'être belle, participerait de la *beauté* aussi considérée comme qualité transcendante et travaillerait ainsi à exprimer le divin. Cela pourrait expliquer les efforts de la Renaissance pour *imiter* la beauté naturelle et qui représentaient la *Madone* avec la paysage pictural italien. En ce qui concerne le christianisme oriental, y on remarque plutôt l'influence de Platon que d'Aristote. Platon aussi définissait l'art comme *imitation*. Mais chez lui, la poésie dramatique imite plutôt l'élément inférieur de l'âme (passions, émotions, etc.), elle s'adresse au *lion*, à cette partie de l'âme que le sage s'efforce de dompter. Dans sa fameuse *République*, il reproche nettement à la tragédie d'être d'essence dionysiaque. Il pense qu'un Etat, qui doit être régi par des lois sages, ne peut pas tolérer en son sein ce qui fortifie la partie inférieure de l'âme. En général, Platon refuse catégoriquement de voir la beauté dans le monde matériel, il la réserve uniquement pour le monde des Idées. Peut-être est-ce à cause de cela que l'iconographie orthodoxe n'essaie pas d'*imiter* la beauté visible. Bien au contraire elle néglige spécialement les lois de la perspective et les proportions corporelles. Bien que la mystique orthodoxe parle toujours de la beauté divine et de la lumière thaborique, elle considère comme Platon que la beauté transfigurée n'a rien à voir avec la beauté sensible.

Après notre digression assez longue nous nous voyons obligé de retourner à la conception eschatologique de la création artistique proposée par Berdiaeff, et de souligner son caractère *symbolique*, que notre philosophe signale régulièrement. Donc, selon Berdiaeff, la contemplation artistique, le geste de l'artiste sont ainsi la *transfiguration créatrice de la quotidienneté naturelle, une transfiguration de la vie, elle suppose la présence d'un monde nouveau*. Grâce à l'art, notre vie peut ainsi se trouver, par un affranchissement libérateur de l'esclavage quotidien, par une victoire sur la quotidienneté sociale, partiellement mais profondément transfigurée. « C'est

⁶⁶¹ Ibid., p. 269.

⁶⁶² Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 175.

dans la création artistique que se révèle le mieux le sens de l'acte créateur. L'art est par excellence la sphère de la création. Et cet élément créateur au sens artistique du terme peut se faire sentir dans toutes les sphères de l'activité de l'esprit. Que ce soit dans le domaine de la science, de la philosophie, de la morale ou de la politique, tout créateur est par quelque côté un artiste. Le Créateur du monde est désigné sous ce terme. L'attente d'une époque créatrice est en vérité celle d'une époque artistique, celle où l'art domine la vie... L'acte de création artistique est partiellement une transfiguration de la vie. Sa relation avec le monde suppose déjà la présence d'un monde nouveau. Et la conception même de la beauté implique déjà une rupture avec la difformité du monde actuel - un saut dans un monde inconnu »⁶⁶³. Pour Berdiaeff, la beauté, par conséquent, va signifier cette victoire sur le monde de la nécessité, un élan vers un monde différent. Elle est toujours le résultat de l'activité créatrice de l'homme. « La beauté n'est pas seulement contemplation, elle parle toujours de création, de victoire créatrice dans la lutte contre l'esclavage dans le monde. Elle parle de la participation de l'homme, de la coopération de l'homme et de Dieu »⁶⁶⁴.

Berdiaeff signale souvent que l'art qui est transfiguration, ne l'est jamais que de manière très relative et partielle. Il est avant tout une préfiguration d'un état du monde qu'il indique, annonce, signifie, mais dont il n'est jamais la totale et pleine réalisation. Berdiaeff insiste beaucoup sur ce point. Selon lui, on trouve dans l'art des reflets d'une beauté à venir, qui ne sera intégrale qu'après une transfiguration ultime, religieuse de ce monde. L'art a un côté fortement symbolique, puisqu'il est plutôt une annonce qui nous relie à un monde à venir, que la transfiguration en tant que telle de notre univers présent. Si la beauté représente ainsi une *percée créatrice*, c'est parce qu'elle nous oriente vers un monde différent, inconnu et future. Dans ce sens, elle est un *passage vers*, un *saut*, un *pont*. Certes, la beauté est déjà un autre monde, mais si elle surmonte notre monde actuel, elle ne le fait que très partiellement. Berdiaeff revient sans cesse à ce caractère *partiel* de la transfiguration artistique. Il y a pour lui un caractère *proprement eschatologique* de l'acte créateur, de l'art, de la beauté. Ils annoncent le Royaume de Dieu, ont un rôle prophétique. « La puissance créatrice devance la transfiguration du monde ; tel est le sens de l'art, de tout art. Et la puissance créatrice porte en elle un élément eschatologique. Elle est la fin de ce monde, le commencement d'un monde nouveau... Le monde doit se transformer en image de beauté, se dissoudre en extase créatrice. L'acte créateur, de par sa nature, est extatique, il y a en lui une sortie au-delà des limites, un *transcensus*. La puissance créatrice ne s'accommode pas de l'état donné du monde : elle en veut un autre. L'acte créateur appelle toujours l'image de quelque chose d'autre, il imagine en lui-même quelque chose de plus haut, de meilleur, de plus beau que ceci, que ce qui est donné »⁶⁶⁵.

⁶⁶³ Le sens de la création, p. 290.

⁶⁶⁴ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 272.

⁶⁶⁵ Essai de métaphysique eschatologique, p. 200-201.

Donc, selon Berdiaeff, l'acte créateur dans sa pureté première et la beauté comme vérité, sont tendus vers une vie nouvelle. Ils ont une dimension *prophétique*, *eschatologique*, sont à la fois un *déjà* et un *pas encore*. C'est la raison pour laquelle les productions artistiques, selon Berdiaeff, sont plus véritablement symboliques, que proprement réalistes. L'art ne donne jamais que des signes annonciateurs d'une transfiguration à venir : « L'élan qui emportait l'humanité vers un autre monde a trouvé son expression dans les créations de la seule beauté supérieure qui nous soit accessible ici-bas en tant que signe d'une réalité supérieure, alors que toute production réaliste définitive ne peut être créée qu'au delà des limites du temps et de l'histoire »⁶⁶⁶. Selon lui, l'art est à la fois transfiguration et préfiguration d'un monde entièrement marqué par le péché et la Chute. « Le sens de l'art consiste justement à donner une représentation anticipée de la transfiguration du monde. L'art est plein de symboles d'un autre monde. Mais cette transfiguration n'est pas atteinte dans les limites mêmes de l'art »⁶⁶⁷.

Bien entendu, Berdiaeff ne renie aucun des produits de l'acte créateur, mais il en souligne la dimension symbolique. On peut signaler à cet égard que, Berdiaeff se réclame du *romantisme*, qu'il oppose au *classicisme*. Selon lui, le classicisme a le sens du fini, et croit à tort à la réalisation de la perfection dans ce monde fini et objectivé. Le romantisme, inséparable d'une visée eschatologique, a le sens de l'infini et y aspire. Il reste orienté vers un accomplissement qui dépasse notre monde et ne cherche pas en lui les valeurs ultimes et décisives. « Deux principes ont toujours agi dans la culture : le classique et le romantique, qui ont déterminé en alternance le style dominant de ses différentes époques... La culture classique est une culture immanente qui réalise la perfection close, sur terre, dans le limité. Elle aspire à des formes sévères sans brèche vers des lointains sans bornes. La culture romantique a des échappées transcendantes, elle réalise la perfection dans l'illimité, elle rompt le cercle et n'admet pas la perfection sur terre. Ses formes sont moins rigoureuses, elle est toujours ouverte sur l'infini »⁶⁶⁸.

Berdiaeff cite souvent la fameuse parole de Dostoïevski selon laquelle *la beauté sauvera le monde*. Selon lui, la beauté est une force, et non pas une donnée statique. Elle implique un combat passionné, une lutte contre ce qui, dans la beauté même, peut être sombre et démoniaque. D'après Berdiaeff, quand Dostoïevski affirme que la beauté sauvera le monde, il le fait précisément dans une perspective eschatologique

⁶⁶⁶ Le sens de l'histoire, p. 183. Il faut remarquer ici que Berdiaeff oublie parfois la position de la dernière phrase de cette citation, il affirme : « Dans le feu créateur le péché est consumé. Dans le Royaume de Dieu entrent toutes les grandes productions créatrices humaines », Essai de métaphysique eschatologique, p. 212. Il imagine le Royaume de Dieu comme un grand musée : « Mais la création même dépasse les limites de l'objectivation et se tourne vers une nouvelle vie, vers le Royaume de Dieu. Les œuvres des grands créateurs préparent le Royaume de Dieu et entrent en lui. Y entrent également les tragédies grecques, les tableaux de Léonard, de Rembrandt, de Botticelli, les sculptures de Michel-Ange, les drames de Shakespeare, les symphonies de Beethoven, les romans de Tolstoï, la pensée philosophique de Platon, de Kant et de Hegel, les tourments créateurs de Pascal, de Dostoïevski et de Nietzsche, et aussi la recherche de la liberté et de la justice sociale », Essai de métaphysique eschatologique, p. 280.

⁶⁶⁷ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 179.

⁶⁶⁸ De l'inégalité, p. 220.

pour laquelle le royaume de Dieu signifie la fin de la laideur. Pour lui, le Royaume de Dieu est inséparable d'un règne de justice et de beauté. Dans notre monde présent, il appartient à l'Eglise, comme corps mystique et spirituel du Christ, d'incarner cette beauté. « Le cosmos christianisé, dans lequel le chaos est vaincu, constitue la beauté ; c'est pourquoi l'Eglise peut être définie comme étant la beauté authentique de l'être. Et toute acquisition de beauté dans le monde est, dans un sens profond, une christianisation. La beauté est le but de la vie universelle ; elle est la déification du monde. La beauté sauvera le monde comme l'a dit Dostoïevski. L'obtention de la beauté constitue le salut du monde. Une conception intégrale de l'Eglise est une conception où celle-ci se trouve envisagée comme le cosmos christianisé, comme la beauté »⁶⁶⁹.

Selon Berdiaeff, c'est la Renaissance qui est particulièrement marquée par son aspiration et sa recherche de la Beauté. Il la trouve partout dans la Renaissance et en plus, elle y est *sans égale*. Pour lui, la Renaissance, surtout celle des Florentins, représente *le niveau le plus élevé qu'ait atteint la faculté créatrice de l'homme*. « La grande Renaissance italienne a été infiniment plus complexe qu'on ne le conçoit habituellement. Elle représente le niveau le plus élevé qu'ait atteint la faculté créatrice de l'homme, et par là, le problème de la création s'y pose avec une acuité sans égale. L'homme de la Renaissance s'est efforcé de retourner aux sources antiques de la création, à cet aliment créateur que n'avaient épuisé la Grèce et Rome. Mais ce serait faux de penser que la Renaissance italienne a été païenne, et de la placer sous le signe d'un réveil du paganisme. Il faut laisser cette vue simplifiée aux historiens de la culture »⁶⁷⁰. Cette observation de Berdiaeff est très significative. Parce que si selon lui, la Renaissance se représente une manifestation inégalée de la créativité humaine et par cela, de la beauté, cela montrerait clairement que sa conception de la beauté est plutôt celle de la beauté esthétique que de la beauté *métaphysique*, comme il le prétend parfois.

Comme nous avons déjà vu, Berdiaeff considère la beauté comme une caractéristique, un critère, le plus adéquat du monde transfiguré, du Royaume de Dieu. Il va de soi que la beauté ne peut pas être uniquement un phénomène esthétique mais plutôt *métaphysique*, comme le dit Berdiaeff lui-même. En effet il écrit : « La beauté, loin d'être un aspect particulier de l'existence, constitue la caractéristique de l'état qualificatif le plus élevé de l'être. On peut dire que la beauté est une catégorie non

⁶⁶⁹ Esprit et liberté, p. 280.

⁶⁷⁰ Le sens de la création, p. 295. Nous pensons ici que les *historiens de la culture* sont plus compétents dans cette matière que notre philosophe. Il serait ridicule de croire que les gens comme Telesio, Campanella, Pomponazzi, Bruno, Mirandole, etc. connaissaient et estimaient l'héritage antique, surtout Platon et Aristote, mieux que les scolastiques. La culture scolastique était créée par les professionnels, et enseignée et cultivée à l'Université, tandis que la plupart des humanistes n'étaient que des amateurs et des dilettantes. En plus, les personnes déjà mentionnées croyaient en l'animisme, la magie, l'astrologie, la cabale, etc. Ce sont des phénomènes du paganisme. En ce qui concerne la peinture et l'architecture de Renaissance - qui bien que vraiment remarquables soient à notre avis moins spirituelles que ceux de l'époque médiévale - étaient inspirées et dirigées plutôt par des papes que par des humanistes.

seulement esthétique, mais métaphysique. S'il est quelque chose que l'homme perçoive d'une façon intégrale, c'est bien la beauté. Nous parlons d'une belle âme, d'une belle vie, d'une belle action, etc. En le disant, nous n'énonçons pas seulement un jugement esthétique, mais un jugement intégral. Tout ce qui est harmonieux dans la vie ressortit à la beauté. Il y a une beauté dans tout accord, dans toute correspondance des choses. La Beauté est le but final de la vie de l'homme et du monde »⁶⁷¹. Nous avons aussi remarqué au début de cette section que, pour Berdiaeff, la beauté est nettement supérieure au bien. En effet selon lui, le bien est dans l'ordre de la création, un chemin, tandis que la beauté est un but. Il est un moyen là où elle est une fin. La beauté correspond à la créature transfigurée, celle du Royaume de Dieu, alors que le bien correspond à la créature sur la voie menant à ce Royaume, c'est-à-dire encore inscrite dans univers présent et marqué par le mal. Il est impossible de penser le bien sans le mal qui le contamine, l'enchaîne à un monde marqué par le péché. Le bien est toujours en corrélation avec le mal. Il implique une lutte, une séparation. Mais la beauté est au-delà du bien et du mal, elle seule est totale libération de cette dualité, corrélation, lutte, inquiétude, que comporte le bien, donc, selon Berdiaeff, c'est la beauté qui est une vérité absolue, ultime et intégrale. « Le bien est un moyen, un chemin, et il est né par opposition au Mal (connaissance du Bien et du Mal). La Beauté est au-delà de la connaissance du Bien et du Mal. Quant au Bien, il ne se trouve au-delà de la connaissance du Bien et du Mal que lorsque le Mal est déjà oublié, et c'est alors qu'on est en présence de la Beauté. La perversion morale, propre au Mal, est étrangère à la Beauté. La beauté du Mal est une illusion et un mensonge. Le royaume de Dieu ne peut être conçu que comme le règne de la Beauté. La transfiguration du monde est une manifestation de beauté, et toute beauté qui existe dans le monde est ou une réminiscence du paradis ou une prophétie annonçant l'avènement d'un monde transfiguré »⁶⁷².

Berdiaeff signale qu'il faut distinguer nettement entre la beauté et la *joliesse*. Le joli est une fausse beauté, une beauté trompeuse, une beauté propre au monde phénoménal, tandis que la vraie beauté contient un principe nouménal. Parfois Berdiaeff souligne une dimension *dialectique*, *tragique* et même *diabolique* de la beauté. « Mais la beauté a sa dialectique à elle, et c'est Dostoïevski qui en parle dans des termes excellents. Il croyait que la beauté sauvera le monde. Mais il dit encore : *La beauté est une chose non seulement terrible, mais mystérieuse. C'est le diable qui lutte avec Dieu, et c'est le cœur humain qui est le champ de bataille*. Comment interpréter ces paroles ? Ne pourrait-on pas dire que la beauté marque une interruption de la lutte et comme une initiation au monde divin ? Mais la Beauté se crée et s'épanouit dans un monde obscurci, engagé dans une lutte passionnée. Et dans l'âme humaine elle peut également être entraînée dans une lutte entre des principes opposés... La beauté peut

⁶⁷¹ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 173-174.

⁶⁷² Ibid., p. 173-174.

devenir démoniaque, non en raison de sa nature, non en raison de ce qu'elle est, mais comme moyen de lutte entre des forces radicalement opposées. La beauté peut être trompeuse, comme l'est celle de certaines femmes, de certaines œuvres d'art »⁶⁷³. En développant sa pensée dans cette direction, Berdiaeff affirme que la beauté dans son essence est indéfinissable qu'elle est un secret. Il pense qu'il faut être initié à ce secret de la beauté, et hors de cette initiation, on ne peut la comprendre. En concluant ses considérations à ce sujet, Berdiaeff affirme qu'« il faut vivre dans la beauté pour la connaître »⁶⁷⁴. Dans ce contexte, Berdiaeff constate que très souvent la transformation de la vie en art n'est qu'*illusoire*. Dans *Le sens de la création*, notre auteur affirme que le chemin de création vers la beauté effective ne peut être qu'un chemin de création *religieuse*, mais ce type de création il réserve uniquement pour une *ère nouvelle* : « L'acte artistique créateur est éminemment une évasion hors de ce monde : mais ce n'est que dans une ère nouvelle de création qu'il lui appartiendra de créer effectivement un nouveau cosmos. C'est en cela que la crise de la culture et de l'art a en elle-même une signification religieuse »⁶⁷⁵. Ce nouvel art qui se manifesterait dans l'*ère nouvelle*, Berdiaeff le désigne par la *théurgie* ou par la *création anthropodivine*. Selon Berdiaeff, tout artiste véritable éprouve une soif de la théurgie, elle vie au-dedans de lui comme *l'expression religieuse* de son art⁶⁷⁶. Mais en parlant de l'art théurgique, il serait plus approprié de donner la parole à Berdiaeff lui-même : « La théurgie ne construit pas une culture, mais au-dessus d'elle, un être nouveau. Elle est l'art créant un monde différent, une vie autre, et la beauté en tant qu'existante... La théurgie, c'est l'action de l'homme conjointement à celle de Dieu, la création anthropodivine... L'art symbolique est un chemin, un pont vers l'art théurgique : car tout art nouveau mène à la théurgie. Elle est la bannière sous laquelle doit se ranger l'art des temps nouveaux »⁶⁷⁷. D'ailleurs Berdiaeff nous suggère qu'on pourrait voir des prémices de ce nouvel art *théurgique* dans la littérature russe. Dans *Dialectique*, nous lisons : « L'art peut dépasser les limites qui lui sont imposées comme à une sphère de culture particulière. C'est ainsi que la littérature russe du XIX^e siècle a, dans ses productions les plus hautes, dépassé les limites de l'art, pour passer de la création d'œuvres parfaites à la création d'une vie parfaite »⁶⁷⁸. Ce phénomène exceptionnel de l'art russe est d'autant plus appréciable que selon Berdiaeff lui-même, on remarque une diminution progressive de la beauté dans le monde entier : « J'ai fait, il y a une trentaine d'années, une conférence sur la *Ruine de la Beauté*, dans laquelle j'ai développé la thèse pessimiste de la diminution de la beauté dans le monde. La beauté disparaît aussi bien dans la vie sociale humaine, qui devient de moins en moins belle, parce que manquant de style, que dans l'art qui renie

⁶⁷³ Ibid., p. 174-175.

⁶⁷⁴ Le sens de la création, p. 315.

⁶⁷⁵ Ibid., p. 316.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 317.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 317.

⁶⁷⁸ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 179.

de plus en plus la beauté »⁶⁷⁹. Cette diminution de la beauté dans l'Univers devient encore plus compréhensible quand on a pris en considération la phrase que Berdiaeff a écrit dans *L'esclavage* : « La beauté du cosmos est un produit de l'activité créatrice de l'homme, qui s'interpose entre la nature et lui »⁶⁸⁰.

Avec cette phrase vraiment *théurgique*, nous terminons ce sous-chapitre et même ce chapitre qui a commencé par *L'Etat* et finit par la *Beauté*. Le premier phénomène représente pour Berdiaeff le *diable* d'objectivation c'est-à-dire une réalité le plus dépourvue de la *grâce eschatologique* et le deuxième – une des prémices les plus adéquates de nouvelle époque eschatologique à venir.

⁶⁷⁹ Ibid., p. 182.

⁶⁸⁰ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 272.

2.18 Bilan

Dans son *Autobiographie spirituelle*, Berdiaeff prétend que son animosité envers l'Etat prend ses racines dans le domaine *irrationnel*. En tout cas, il y évoque une réminiscence *psychanalytique* dévoilant sa répugnance infantile envers toute manifestation du pouvoir⁶⁸¹. Même si c'est le cas, l'influence de Marx sur son attitude envers l'Etat ne serait pas négligeable. Marx et le marxisme ne voient dans l'Etat que l'enjeu de la lutte politique des classes, c'est-à-dire comme une sorte d'alibi dont se couvriront les forces qui ont triomphé, en imposant comme volonté de l'Etat leurs intérêts et leurs exigences inscrits dans leur doctrine ou dans leur programme. Dans le contexte du marxisme l'Etat *capitaliste* ne représentait que l'instrument politique, économique, juridique et social utilisé par des capitalistes pour exploiter et opprimer les ouvriers. Chez Berdiaeff, on remarque le même schéma négatif pour représenter l'Etat. Mais chez lui, les capitalistes sont remplacés par des *bourgeois* dans le sens *spirituel*, qui désigne la société ou la *masse* et, à la place des ouvriers, on voit la personne. Donc, Berdiaeff à travers toute son œuvre affirme que la société étouffe la liberté et la créativité personnelles par le biais des institutions étatiques. Sa position est un peu allégée dans *L'inégalité*. Il y voit dans l'Etat aussi l'expression d'une conscience nationale. À l'époque où il écrivait ce livre, il estimait que la conscience nationale russe était menacée, et il défendait l'Etat *traditionnel* contre les révolutionnaires. Mais l'attitude de *L'inégalité* envers l'Etat reste quand même exceptionnelle, ses autres livres sont franchement hostiles à l'égard de l'Etat. Ce phénomène nous apparaît assez étonnant. Il est surprenant que Berdiaeff, dans la structure hiérarchique d'Etat, dans ses lois et dans le pouvoir exercé à travers les institutions étatiques, ne voit que la limitation de la liberté et de la créativité humaines. La *créativité libre*, elle même, ne peut être considérée que comme une des manière de résoudre des problème et de répondre à des questions que la vie humain pose. Si la structure organisationnelle et hiérarchique de l'Etat devient de plus en plus riche et complexe, si la diversité fonctionnelle de ses organes devient de plus en plus grande et nuancée, cela signifierait que les questions et les problèmes que la vie pose aux philosophes deviendraient de plus en plus complexes et demanderaient de leur part plus de créativité et plus de liberté de l'esprit. La philosophie antique, ses livres, ses problèmes, la pensée de Platon, d'Aristote, etc. ne pourraient pas être engendrés dans la société tribale et primitive. Qui pourrait négliger l'influence de l'Etat athénien sur la pensée antique ? Comme la créativité littéraire ou musicale s'exprime à travers des

⁶⁸¹ « La passion fondamentale qui s'empara de moi plus tôt et plus fort que toutes les théories spirituelles et opinions religieuses était une aversion, héritée de l'enfance, à l'égard de l'Etat et du pouvoir de l'Etat. Il me semble parfois qu'à ce propos quelque chose de féodal montait en moi comme une sorte de levain. Dans mon enfance, s'il m'arrivait de passer à proximité d'un bâtiment gouvernemental, aussi inoffensif qu'il soit, j'éprouvais une telle contrariété, un tel dégoût, que je l'aurais volontiers détruit. Il ne pouvait s'agir là d'un ressentiment, car j'appartenais à la classe privilégiée, la classe dominante », Essai d'autobiographie spirituelle, p. 141.

règles grammaticales ou des règles contrapuntistes - ces règles bien entendu ne peuvent pas être considérées comme des obstacles pour la créativité - ainsi la créativité humaine, en général, s'exprime très souvent à travers des phénomènes sociaux régis par les lois d'Etat.

En plus, Berdiaeff accuse l'Eglise historique de ne pas critiquer l'Etat au bénéfice de la personne et de ses intérêts spirituels. Il accuse l'Eglise de *servilisme* envers l'Etat et de sa *sacralisation*. Pour clarifier notre position sur ce sujet, nous voudrions remarquer tout d'abord que l'Etat, en tout cas selon la vision moderne, doit garantir les droits fondamentaux de la personne, c'est-à-dire des lois dites constitutionnelles et il doit encore offrir des prestations de base pour assurer la dignité humaine de chaque citoyen. Dans cette qualité, chaque Etat concret peut être critiqué, ou apprécié, ou comparé avec un autre Etat. Tout le monde a le droit de faire cela, y compris l'Eglise bien sûr. Les paroles de l'apôtre Paul : *il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu* ne signifie pas que chaque autorité concrète est absolument incritiquable. L'exemple de saint Ambroise de Milan, qui rayonne depuis des siècles par sa noblesse spirituelle, indique bien que l'Eglise, en tout cas dans ses meilleures manifestations, ne montrait pas de servilité envers l'Etat même dans des affaires civiles. Ce cas n'est pas unique dans l'histoire, bien entendu.

En même temps, l'Eglise n'a pas le droit de critiquer l'Etat du point de vue *spirituel*, c'est-à-dire l'Eglise n'a pas le droit d'envisager un Etat *idéal* fondé sur l'Ecriture Sainte, et à partir de ce paradigme, critiquer les Etats réellement existants. Cela serait une pratique théocratique. En réalité, c'est justement cela que Berdiaeff exige de l'Eglise ; en plus, il envisage son Etat *idéal* dans le contexte *eschatologique* et pas forcément dans l'esprit de la Sainte Ecriture.

Comme nous l'avons déjà remarqué, l'attitude de Berdiaeff envers l'Etat est fortement influencée par le marxisme. Il y a certains faits qui parlent en faveur de cette observation : il est bien connu que notre philosophe témoignait souvent sa sympathie envers l'anarchisme, même si parfois il se voyait obligé d'ajouter l'adjectif *spirituel* à ce dernier ; en critiquant l'Etat, Berdiaeff emploie régulièrement le mot *bourgeoisisme* également accompagné parfois par le vocable *spirituel* ; dans le contexte de l'Etatisme, c'est-à-dire dans le contexte de la domination des intérêts sociaux sur ceux de la personne, il critique la *famille* et la *démocratie*. Il est bien connu que le marxisme et les bolcheviques ne voyaient dans la famille et dans la démocratie que des héritages de l'époque bourgeoise. Tout de suite, après la Révolution d'octobre, Lénine a explicitement aboli par un décret spécial le mariage et, en général, toutes les institutions familiales. Mais les conséquences de cette *émancipation* étaient si fâcheuses qu'il a été obligé de se modérer dans ses ambitions de changements radicaux. (Nous voudrions remarquer encore une fois entre parenthèses qu'on trouve une attitude aussi bizarre envers la famille chez Platon et dans les lois sévères spartiates rédigées par Lycurgue. En général, on remarque que les utopistes ont une attitude tellement

exceptionnelle envers les femmes et les enfants. Tous, avec une très rare exception, imaginent que pour l'harmonie universelle, il est fortement recommandé que la possession des biens matériels, des femmes et des enfants soit commune). Même si Berdiaeff n'arrive pas explicitement jusqu'à cette extrémité, il ne voit pas dans le sacrement de mariage une nécessité absolue et, comme nous l'avons déjà vu, il accuse l'Eglise de ne voir dans la famille qu'une *institution d'élevage*, une institution garantissant la continuation de l'espèce. Il serait tout à fait superflu de notre part de défendre les *docteurs de l'Eglise*, parlant du mariage contre les insolences de notre philosophe à leur égard. Mais nous voudrions remarquer tout simplement que quand l'Eglise célèbre le mariage, le prêtre demande aux époux futurs s'ils sont d'accord d'être ensemble dans le bonheur et dans le malheur, c'est-à-dire de partager réciproquement la joie et la tristesse de la vie familiale ; le prêtre ne leur demande pas explicitement d'être moralement prêts pour garantir la *continuation de l'espèce*. Ce petit détail montre bien la vision ecclésiale de la famille chrétienne.

Dans ce chapitre, nous avons vu que Berdiaeff critique la *démocratie* en utilisant le même schéma qu'il emploie contre l'Etat. Pour lui, la démocratie est également un instrument que la société utilise pour dominer la personne. Dans la pratique démocratique, il voit le triomphe de l'esprit bourgeois sur le principe aristocratique. Berdiaeff se montre particulièrement ennuyé par *la suffrage universel*, il pense que cette procédure n'est absolument pas adéquate pour découvrir la Vérité et le sens profond de notre existence. Dans le sous-chapitre concerné nous avons essayé de montrer que la pratique démocratique, comme phénomène sociopolitique, ne pouvait pas être considérée comme responsable du fait que la société actuelle manque d'intérêt envers la vérité *spirituelle* ou *aristocratique*, selon la terminologie de Berdiaeff. Maintenant, nous ne voudrions pas reprendre notre discussion avec notre auteur sur le sujet. Mais nous voudrions remarquer que l'intuition de notre philosophe selon laquelle les critères de la vérité changent radicalement dans notre société nous apparaît tout à fait correcte, même si nous ne sommes pas d'accord avec Berdiaeff quand il essaie de discerner les causes de ce phénomène. Commençons tout d'abord avec les *critères* : Berdiaeff a raison : les critères de la vérité deviennent de plus en plus *démocratiques* et *sociaux*. L'exemple le plus frappant de ce phénomène est le *pragmatisme*, parfois appelé *une philosophie de la démocratie*. Dans le même contexte, on pourrait mentionner : *conventionnalisme*, *utilitarisme*, *positivisme*, *instrumentalisme*, etc. Tous ces systèmes philosophiques sont conscients que notre vérité est toujours approximative et partielle. Même des vérités scientifiques ne sont que des *modèles* adéquats de la réalité. Mais le mot *adéquat* ne signifie pas la même chose que le mot *copie*. En plus, les critères de cette *adéquation* pourraient être son *utilité*, *efficacité*, *adaptabilité*, etc. Bien entendu, on utilise ces termes pas uniquement dans le sens matériel, mais *moral*, *éthique*, et surtout *social*. Il ne faut pas chercher la cause de ce phénomène dans la tendance démocratique, c'est-à-dire dans l'absence du caractère

aristocratique de la société actuelle, mais dans le fait que la société a perdu la foi en la Révélation, qui seule peut être un ultime critère de la Vérité. S'il n'existe pas de critères ultimes, la logique *pragmatique* serait la plus raisonnable et la plus pratique.

Dans le sous-chapitre *le communisme*, nous avons vu, que selon Berdiaeff, il fallait chercher la source du communisme surtout dans le cœur humain. Pour lui, il est un phénomène plutôt religieux que socio-économique. Cette conception nous apparaît tout à fait acceptable du point de vue *chrétien*. Si c'est vrai, cette question ne serait pas uniquement celle académique, elle signifierait que le *communisme* viendrait encore et encore, même si sa physionomie pourrait apparaître difficilement reconnaissable.

On pourrait répéter les mêmes conclusions pessimistes à propos des révolutions et des guerres. Berdiaeff voit les causes de ces dernières dans l'*objectivation*, c'est-à-dire dans un attachement excessif de notre société aux biens matériels. Cela était toujours et restera la cause principale des conflits, des révolutions et des guerres.

En ce qui concerne la *beauté* : quelles que soit les affirmations de Berdiaeff sur ce sujet, elle reste pour lui un phénomène plutôt esthétique. Il l'associe forcément à la créativité artistique, tandis que selon l'Eglise la beauté divine ne peut être pour nous qu'un phénomène moral, en tout cas pendant notre existence terrestre. L'Evangile dit que seulement ceux qui ont le cœur pur verront Dieu dans sa Beauté.

CHAPITRE 3

THEOLOGIE ESCHATOLOGIQUE

Chez Berdiaeff, on trouve assez souvent le vocabulaire théologique utilisé dans le contexte de l'eschatologie : Il parle de la *chute*, du *mal*, du *bien*, du *péché*, de l'*enfer*, du *paradis*, du *Royaume de Dieu*, de la *rédemption*, du *salut universel*, de la *mort*, de l'*immortalité*, etc. Cette terminologie n'implique pas que Berdiaeff se transforme en théologien. Mais l'analyse de l'utilisation de ces mots chez Berdiaeff montre bien comment il applique la structure eschatologique de sa pensée aussi dans le cadre des questions proprement théologiques⁶⁸².

On remarquera dans ce chapitre que parfois des opinions de Berdiaeff sur des questions de la foi se différencient de celles de l'Eglise. En même temps, une remarque très importante doit être faite : Berdiaeff accepte – en tous cas il le prétend – tous les dogmes de l'Eglise. Nous avons vu dans le sous-chapitre consacré à la liberté qu'il considère les dogmes comme des *faits mystiques de l'expérience et de la vie spirituelle*. Quand il critique l'Eglise historique et sa pratique de la foi il se voit plutôt opposant au vieillissement de ses institutions et au conformisme de la vie ecclésiale. Même si c'est le cas, dans les sous-chapitres qui suivent, on remarquera encore sa prétention de restaurer la *foi authentique* de l'Eglise, défigurée par le processus historique d'objectivation. Cela ne peut pas ne pas engendrer la divergence les opinions que nous avons déjà mentionnée. Cette dernière se manifeste surtout dans des derniers sous-chapitres. Nous avons essayé de montrer partout que la principale source de cette divergence s'exprime presque toujours à travers des considérations de caractère eschatologique. Bien évidemment l'eschatologisme de Berdiaeff n'engendre pas uniquement des divergences mais également des visions très profondes, originales et intéressantes. Dans le chapitre actuel nous allons essayer de parler de tout cela.

⁶⁸² Il est absolument impossible d'indiquer tous les endroits où il parle de ces réalités. Cependant, nous signalons les chapitres les plus denses et les plus importants, touchant ces questions : *La chute – l'apparition du bien et du mal*, dans *De la destination de l'homme* ; et encore le troisième partie de ce livre *Des choses dernières - éthique eschatologique*, avec les trois chapitres : *La mort et l'immortalité*, *l'enfer*, *Le paradis – par delà le bien et le mal* ; *Le mal et la Rédemption* dans *Esprit et liberté* ; les chapitres : *Le mal*, *L'immortalité*, *La fin des choses et le nouvel éon* dans *Dialectique existentielle du Divin et de l'humain* ; les chapitres : *Le mal et la souffrance comme problèmes spirituels*, *La spiritualité nouvelle. La réalisation de l'Esprit* dans *Esprit et réalité* ; *Du Royaume de Dieu* dans *De l'inégalité* ; *Le mal* dans *L'esprit de Dostoïevski* ; *Libération spirituelle de l'homme. Victoire sur la crainte et sur la mort* dans *De l'Esclavage et de la liberté de l'homme* ; *Le mal du temps, le changement et l'éternité* dans *Cinq méditations sur l'existence*.

3.1. Chute

Berdiaeff étudie l'histoire biblique de *La chute* principalement du point de vue eschatologique, anthropologique et ontologique. Mais quand il parle de ces deux derniers aspects de l'événement biblique il les considère par-dessus tout dans la perspective eschatologique. Avant de commencer à traiter ces trois aspects de la Chute, nous voudrions attirer l'attention sur un passage de la *Destination de l'homme*, où Berdiaeff compare la doctrine du péché originel avec l'histoire de la Chute. Dans cette comparaison opérée par notre auteur, on observera une fois de plus son attitude eschatologique envers le sujet du sous-chapitre actuel. Tout d'abord, Berdiaeff signale que « la doctrine théologique du péché originel revêt surtout la forme d'une théorie de l'hérédité, en vertu de laquelle la maladie contagieuse des ancêtres est transmise à leur descendance »⁶⁸³. Tandis que, « le mythe de la chute voit dans le fait qu'il est déchu, une preuve de ce qu'il est un être supérieur, un libre esprit. S'il est tombé d'un sommet, il peut de nouveau s'élever jusqu'à lui... Le mythe de la chute est, au contraire, celui de sa majesté »⁶⁸⁴. Le passage susmentionné se développe dans le sens déjà indiqué, dont Berdiaeff tire la conclusion : « En effet, le mythe de la chute, loin d'amoindrir l'homme, l'élève intensément »⁶⁸⁵. Il faut être tout à fait aveugle pour ne pas voir ici le stimulus eschatologique qui dirige la pensée de notre philosophe écrivant ces phrases.

Retournons maintenant aux trois aspects dont nous avons parlé au début de ce sous-chapitre et commençons avec celui d'eschatologie. Tout d'abord Berdiaeff considère la Chute dans le cadre de notre temps, de notre *éon* et il la lie tout naturellement avec l'eschatologie. Pour notre philosophe, la Chute est un événement spirituel antérieur à notre temps, à notre histoire, à notre monde, qui en sont même la conséquence et le produit. En effet, dans la *Métaphysique eschatologique*, nous lisons : « L'existence de l'homme sur ce plan du monde n'est qu'un moment dans sa route spirituelle. Mais le sort de l'homme est plongé dans l'éternité et ne peut définitivement dépendre de ce monde déchu. La chute de l'homme s'est produite hors de ce monde des phénomènes et hors de ce temps. Ce monde et ce temps sont au contraire produits de la déchéance »⁶⁸⁶. Ses considérations incitent Berdiaeff à faire

⁶⁸³ De la destination de l'homme, p. 60.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 60.

⁶⁸⁵ Ibid., p. 60.

⁶⁸⁶ Essai de métaphysique eschatologique, p. 270. Une impression superficielle pourrait nous suggérer que cette conception du temps avancée par Berdiaeff est en contradiction avec celle de S. Augustin qui dans le XI^{ème} chapitre de ses *Confessions* affirme que c'est la Création, c'est-à-dire le monde physique, phénoménal qui a engendré le temps, même avant la Chute. En réalité, Berdiaeff ne s'oppose pas à S. Augustin sur le sujet, ses *Cinq méditations sur l'existence* en est témoin. A la page 136 de ce livre, il signale son accord complet avec le saint sur la matière. D'ailleurs, ses considérations sur la question commencent avec une phrase significative : « Saint Augustin, dans ses *Confessions*, émet des idées remarquables sur le temps », (p.136). Quand Berdiaeff affirme que *ce monde et ce temps sont au contraire produits de la déchéance*, il veut dire que notre temps encadre et symbolise notre monde déchu avec ses événements enchaînés par des successions causales, le monde marqué par l'*objectivation* et la

des conclusions de la plus haute importance. En effet, juste après les phrases de la dernière citation, nous pourrions lire : « C'est pourquoi la voie que suit l'homme et qui décide de son destin ne peut se trouver exclusivement dans ce monde, dans cet éon mondial... cela montre l'importance fondamentale du problème du temps pour l'eschatologie. Toutes les difficultés qui se présentent à la conscience eschatologique proviennent de ce qu'on pense dans les catégories du passé et du futur. Mais la perspective eschatologique se trouve hors de ces catégories »⁶⁸⁷. Berdiaeff parle très souvent de *notre temps* dans le même contexte. La citation de la *Destination* que nous allons présenter maintenant nous apparaît plus explicite : « L'éthique nous amène à concevoir deux perspectives de vie : d'une part, celle de la durée dans le temps, c'est-à-dire celle du mauvais infini, de la soif et du tourment illimités ; d'autre part, celle de l'éternité, de l'infinité divine et de la victoire sur le temps »⁶⁸⁸.

En parlant de la Chute, Berdiaeff souligne très souvent sa dimension *mythique*. Quand notre philosophe utilise ce mot, il ne veut pas dire que l'histoire biblique ne transmet pas des événements réels ; bien au contraire, il affirme que ces événements contiennent un sens profond et spirituel. En effet, dans *Destination*, il écrit : « Le récit biblique revêt un caractère exotérique, il nous donne le symbole des événements du monde spirituel ; mais il nous appartient d'en approfondir l'interprétation »⁶⁸⁹.

Selon Berdiaeff, la solidification, la stabilisation de notre éon cosmique sépare le temps de notre réalité de l'éternité. Ce que nous appelons éternité céleste se trouve ainsi reculé dans un lointain transcendant et séparé, éliminé de ce monde. Mais dans les mythes bibliques, dans les premières traditions religieuses, la limite n'est pas aussi tangible que maintenant. Dans ce contexte de l'interprétation mythique de la Chute, Berdiaeff fait éloge de Schelling dans les pages de son *Histoire* : « L'interprétation de Schelling qui voit en elle une reproduction des processus de la nature, est admirable... Aussi peut-on dire que l'histoire de préhistorique de l'homme est une sorte de processus religieux mythologique, première page d'un récit ayant pour sujet la destinée terrestre de l'homme, consécutive à sa destinée céleste »⁶⁹⁰.

Afin de bien souligner les dimensions eschatologique et anthropologique de la Chute, Berdiaeff emploie souvent la notion du *microcosme*, qu'il applique à l'être humain. Dans *Création* nous lisons : « L'homme est un microcosme, degré supérieur de la hiérarchie de la nature en tant qu'organisme vivant. L'homme-microcosme est

nécessité. Notre temps symbolise également notre intellect plutôt discursif que contemplatif et intuitif, qui est le résultat de la déchéance. D'ailleurs, chez certains Pères de l'Eglise, nous trouvons une opinion semblable. Ils pensent que le glaive *tournant* et *fulgurant* du chérubin posté par Dieu devant le jardin d'Eden pour empêcher l'homme d'y entrer symbolise notre éon cyclique qui est apparu après la Chute. Nous voudrions signaler ici une observation assez curieuse : un logiciel nous a donné la possibilité de comparer 6 différentes traductions françaises du verset de la Gen 3 :24, y compris celles de *La Bible de Jérusalem* et TOB. Seule la *Version Darby* (1885) contient le mot *tournant* qui correspond au mot grec *στρεφομένην* de la *Septuaginta* et au mot hébraïque *סֹפֵר הַמְּחַלְּקִים* de la Bible originale.

⁶⁸⁷ Ibid., p. 270

⁶⁸⁸ De la destination de l'homme, p. 66.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 55.

⁶⁹⁰ Le sens de l'histoire, p. 67.

responsable du cycle entier de la nature et ce qui s'accomplit en lui s'imprime ensuite sur toute la nature »⁶⁹¹. D'après Berdiaeff, la chute du centre le plus élevé de la nature entraîne avec soi la chute de toute la nature jusqu'à ses derniers degrés. Chaque créature attend sa libération. L'homme complet est inséparable du cosmos et de son destin. Sa libération est la libération du cosmos. Berdiaeff souligne souvent que le destin du *microcosme* est inséparable de celui du macrocosme. Ils doivent ensemble tomber ou se relever. La condition de l'un s'imprime sur l'autre. L'homme ne peut simplement sortir du cosmos. Il doit le transformer et renouveler : « Il se produit une métamorphose et une transformation non seulement de l'être particulier, de l'homme, mais aussi du monde entier. Le sentiment eschatologique vient de cette désincarnation et réincarnation du monde »⁶⁹².

En résumé les différents passages consacrés à la Chute, on pourrait écrire qu'elle est d'abord, dans la pensée de Berdiaeff, le passage de l'homme de la spiritualité au monde de l'objectivation, le moment où l'être humain, enfant de Dieu, devient enfant du monde naturel et de la nécessité. « L'homme devient une partie du monde de la nature, faisant partie de ses manifestations et soumis à sa nécessité. *Ce monde*, le monde de la nécessité naturelle, est tombé par la chute de l'homme, et l'homme, pour retrouver sa position souveraine, devra s'arracher aux mirages de ce monde, vaincre ce monde. Il se libérera d'une dépendance servile à l'égard de ce qui devrait lui être soumis »⁶⁹³. D'après Berdiaeff, après la chute, l'homme se trouve plongé dans le sein de la nature, après s'être librement éloigné des sources divines de la vie et avoir échangé la liberté contre une sorte de nécessité intérieure. C'est à partir de ce mal originel que commence la destinée naturelle de l'homme, qui fait l'objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie. On a affaire non plus à l'enfant de Dieu, créé à son image, mais à un être naturel, enfant de ce monde-ci. L'homme est resté tout au long de son histoire, un être double, participant de deux mondes : le monde divin supérieur, dont il est le reflet, et le monde de la nature dont il partage le sort, qui agit sur lui par les voies les plus diverses, qui le lie et l'enchaîne au point d'obscurcir sa conscience et de lui faire oublier ses hautes origines et sa participation à une réalité spirituelle élevée. L'homme déchu n'est pas devenu le maître de la nature ; mais, en vertu d'un libre choix fait sur le plan pré-mondain, il s'est fait son esclave, sa partie intégrante. Aux stades primitifs, cette dépendance avait revêtu la forme d'un lien avec la nature. Le monde païen était peuplé de démons au-dessus desquels l'homme ne pouvait s'élever, et son image, au lieu de refléter la nature divine supérieure, ne reproduisait que la nature inférieure dont il ne pouvait se libérer par ses propres moyens.

Selon Berdiaeff, il y a un *angle antinomique et irrationnel* de la chute et il est impossible de la comprendre sans lui donner aussi un sens positif : à travers elle,

⁶⁹¹ Le sens de la création, p. 98.

⁶⁹² Essai de métaphysique eschatologique, p. 271.

⁶⁹³ Le sens de la création, p. 98.

l'homme découvre sa liberté, sa responsabilité, sa vocation créatrice impensable sans elle et inexistante avant elle. Dans ce sens-là, la chute n'inscrit pas l'homme dans le cadre d'un drame judiciaire et passif existant entre lui et Dieu, mais dans un processus créateur, hautement positif, où l'homme répond à l'appel que Dieu lui adresse. La chute du premier Adam est un moment cosmique indispensable dans la révélation de l'Adam nouveau. Elle est le chemin vers la plénitude à travers une série d'éclatements. « La tentation diabolique n'est pas celle de la liberté, comme on se l'est trop souvent imaginé, mais la tentation de la négation de la liberté, celle de la béatitude contrainte et imposée. Nous nous approchons ici du dernier mystère de la chute qui, rationnellement insoluble, correspond au mystère des destinées finales de l'homme. Dieu voulait la liberté de la créature et c'est sur elle qu'il fonda son dessein de la création. C'est à elle que se rattache la vocation créatrice de l'homme. C'est pourquoi nous sommes obligés de concevoir la chute sous un angle antinomique et irrationnel. En effet, elle correspond à la fois à la manifestation et à l'épreuve de la liberté de l'homme, à son exode du paradis naturel primitif et préconscient, ignorant la liberté de l'esprit, et la perte de cette liberté, à la soumission de l'homme aux éléments naturels inférieurs »⁶⁹⁴. Par expérience, vécue en lisant les livres de Berdiaeff, on pourrait dire que dans les situations dans lesquelles notre philosophe se voit *obligé de concevoir des choses sous un angle antinomique et irrationnel*, on pourrait entendre parfois des conséquences tout à fait surprenantes. La dernière citation représente un cas pareil. Cela ne pourrait pas être autrement : il est évident que la notion de la Chute est étroitement liée à la liberté humaine. Il est bien connu aussi que notre philosophe a une conception assez extravagante de la *Liberté incréée*, dont nous allons parler plus tard. Tout cela ne pourrait pas rester sans conséquences. Par exemple, nous avons vu dans la dernière citation la phrase : *paradis naturel primitif et préconscient, ignorant la liberté de l'esprit*. Dans un autre endroit il utilise un adjectif encore plus inconvenant : « Il aurait pu se nourrir de l'arbre de la vie et connaître une existence éternelle, végétative et inconsciente... »⁶⁹⁵. Après tous ces adjectifs que Berdiaeff emploie en parlant du paradis, il ne serait pas étonnant qu'il trouve la Chute absolument *nécessaire* : « La chute se trouva être nécessaire, parce que la réalisation du sens suprême de la création exigeait la liberté. Mais la nécessité de la liberté est une contradiction et un paradoxe, que nous ne sommes pas en mesure de résoudre dans la pensée et que nous ne pouvons qu'expérimenter dans la vie. La chute est la violation du Sens, et cependant nous devons lui en reconnaître un : le passage du paradis originel, ignorant encore la liberté, à un paradis qui la connaît »⁶⁹⁶. Tout d'abord, l'opinion selon laquelle le *paradis originel, ignorait encore la liberté*, n'est pas du tout correcte. Au contraire, Adam, avant la chute, était un être *de l'esprit* et parfait, sans aucune expérience du mal, il était totalement libre du mal, ne rencontrant aucun obstacle, aucune contrainte dans son

⁶⁹⁴ De la destination de l'homme, p. 367.

⁶⁹⁵ Ibid., p. 55.

⁶⁹⁶ Ibid., p. 367.

chemin vers Dieu et donc possédant la *liberté de l'esprit* dans sa plénitude. C'est après la chute qu'il a vécu une expérience du mal, a obtenu la connaissance du bien et du mal et par conséquent sa *liberté de l'esprit* s'est dégradée dans la liberté de choix entre le bien et le mal. Il faut dire aussi que Berdiaeff n'affirme pas uniquement la nécessité de la Chute, il parle dans le même sens de la *souffrance* et de l'*angoisse*. « Dostoïevski dit que la souffrance est l'unique raison de la conscience »⁶⁹⁷, et encore : « Kierkegaard nous dit que l'angoisse, qu'il considère comme un phénomène religieux éminemment important, est liée au réveil de l'esprit »⁶⁹⁸. Malgré les noms de Dostoïevski et de Kierkegaard que Berdiaeff emploie pour assurer la validité de son opinion, nous nous permettons de remarquer que la souffrance et l'angoisse ne peuvent être *ipso facto* ni nécessaires ni positives. Très souvent les deux ne sont que la raison de la dégradation de la personne humaine. Il est vrai que chez des Pères de l'Eglise on trouve l'opinion selon laquelle l'homme qui a vécu la souffrance et l'angoisse est parfois plus prêt à accepter la grâce de Dieu, mais dans ces cas des résultats positifs sont produits par la grâce et non pas par la souffrance et par l'angoisse. D'ailleurs, très souvent, l'opinion de Berdiaeff est influencée plutôt par des philosophes que par des Pères de l'Eglise. C'est le cas aussi pour la Chute : « La légende du paradis et de la chute est également celle de la genèse de la conscience dans l'expérience de l'esprit. Le paradis correspond au royaume de l'instinct. L'être édénique ignore le dédoublement en sujet et en objet, la réflexion, le conscient souffrant du conflit avec l'inconscient. Ce conflit qui engendre, d'après Freud et son école, toutes les névroses et tous les troubles psychiques, est le résultat de la civilisation. Quand Klages discerne une décadence de a vie, une maladie, dans l'apparition du conscient, de l'intellect et de l'esprit, il traduit, à vrai dire, en langue scientifique et philosophique l'ancienne légende de la chute. Quand Bergson oppose la vérité de l'instinct à l'intellect, c'est également cette légende qu'il évoque. Et lorsque Léon Chestov s'élève contre la raison et le bien, c'est aussi à un retour au paradis qu'il aspire »⁶⁹⁹. Donc, selon Berdiaeff et les philosophes qu'il interprète, l'unique raison de tous les malheurs c'est *l'apparition du conscient, de l'intellect et de l'esprit*. Par contre, les Pères de l'Eglise disent que la raison des malheurs est plutôt l'apparition du mal. Les Pères disent aussi que pour retourner au paradis il faut vaincre le mal par la grâce de Dieu et surtout il ne faut pas *s'élever contre la raison et le bien*, comme nous le recommande Léon Chestov.

Après toutes ces influences philosophiques, il ne serait pas étonnant de voir que Berdiaeff avec un courage *naturel primitif et préconscient*, ignorant le danger de se tromper, aborde une question extrêmement subtile et difficile de sotériologie, sur laquelle même des pères de l'Eglise avaient peur de se prononcer. Mais, Berdiaeff, sans aucune hésitation, nous offre sa réponse philosophique, selon laquelle, l'incarnation et la vérité de la Divino – humanité auraient de toute façon été réalisées,

⁶⁹⁷ Ibid., p. 58.

⁶⁹⁸ Ibid., p. 61.

⁶⁹⁹ Ibid., p. 57.

même si la Chute n'avait pas eu lieu. En plus, selon notre philosophe la Rédemption n'est qu'un *acte secondaire* en comparaison du *sacrifice divin originellement planifié* : « L'agneau est immolé depuis la création du monde. En d'autres termes, le sacrifice divin fait originellement partie du plan de la création. La Rédemption en constitue, en quelque sorte, l'acte secondaire : elle marque une nouvelle attitude de Dieu vis-à-vis de la créature, attitude plus parfaite, elle offre une révélation intégrale et supérieure de Dieu, en tant qu'amour sacrificatoire. Nous pouvons avancer que même si la chute n'avait pas eu lieu, l'incarnation du Fils, c'est-à-dire une nouvelle phase cosmogonique et anthropogonique, se serait de toute façon produite »⁷⁰⁰.

En ce qui concerne l'aspect anthropologique de la Chute, Berdiaeff le lie bien naturellement à l'image de Dieu en l'homme : « L'anthropologie chrétienne nous enseigne que l'homme est un être créé par Dieu, qui porte en lui Son image, qu'il est un être libre, qui s'est, dans sa liberté, détaché de Dieu et qui, en tant qu'être déchu et pécheur, reçoit la grâce qui le régénère et le sauve »⁷⁰¹. À partir de l'image divine en l'homme Berdiaeff dans *Destination* souligne certaines nuances qui différencient entre elles les anthropologies catholique, protestante et orthodoxe⁷⁰². Selon l'anthropologie catholique, l'homme est créé être naturel, et ce n'est que par un acte indépendant de la grâce que les dons de contemplation de Dieu et de communion avec lui sont communiqués. En ce qui concerne l'anthropologie protestante *classique*, selon lui, la Chute a perverti et détruit d'une manière irrémédiable la nature de l'homme, elle a obscurci sa raison, l'a privé lui-même de la liberté. Berdiaeff caractérise l'anthropologie orthodoxe de la manière suivante : « L'anthropologie orthodoxe fut relativement peu élaborée, mais la doctrine de l'image divine s'y tient au centre. Selon elle, l'homme est créé être spirituel ; dans la chute sa vie divine n'est pas annihilée, elle n'est que compromise, l'image de Dieu en lui s'est ternie. Ce point de vue est donc le plus opposé au naturalisme. L'anthropologie chrétienne ne se borne pas à enseigner l'ancien Adam, elle enseigne également le Nouvel - Adam, le Christ Dieu – Homme, aussi est-elle nécessairement théandrique »⁷⁰³.

Selon Berdiaeff, le propre de la personne est d'être ce qu'il appelle de différentes façons, à savoir l'*idée*, la *conception*, le *symbole*, l'*image*, la *ressemblance* de Dieu, expressions qui reviennent sans cesse dans ses livres, mais qu'il utilise le plus souvent est celle de *dessein* de Dieu. Ces formulations très proches les unes des autres nous renvoient invariablement à la Genèse selon lequel l'homme a été créé à l'image de Dieu. Berdiaeff insiste fréquemment sur cette vérité, qui, selon lui, concerne tout homme même le plus criminel. Berdiaeff n'accepte jamais que cette image de Dieu en l'homme aurait été totalement détruite par la chute. Il insiste pour qu'on comprenne que cette image n'est en rien une donnée figée, toute faite, achevée et définitive.

⁷⁰⁰ Ibid., p.51.

⁷⁰¹ Ibid., p. 69.

⁷⁰² Ibid., p. 70-71.

⁷⁰³ Ibid., p. 71.

L'image de Dieu en l'homme est une possibilité, un acte, un projet. Et selon lui, c'est la raison pour laquelle le terme de *dessein* divin lui correspond excellemment. « La personne est constituée essentiellement par l'union du fini et de l'infini. Elle s'évanouirait si elle perdait ses limites, son armature, si elle se répandait dans l'infinité cosmique. Mais la personne ne serait pas non plus l'image et la ressemblance de Dieu si elle ne jouissait pas d'une capacité infinie : c'est parce qu'elle n'est pas une partie que la personne le peut. Là est le mystère essentiel de la personne... L'éternel en l'homme c'est l'image de Dieu, qui seule en fait une personnalité. Il ne fait pas croire qu'il y ait là un état statique. L'image de Dieu en l'homme, comme être naturel, se dévoile et s'affirme dynamiquement »⁷⁰⁴. Donc, selon Berdiaeff, la personne est certes l'image de Dieu en nous, mais, on ne peut affirmer cela en pensant « *un point c'est tout* », non, tout reste à faire. La personne suppose une sorte de *conquête de soi* et d'*action créatrice*. Elle correspond par conséquent à une réalisation exigeante, difficile, coûteuse, infiniment *douloureuse* et *héroïque*. Elle est un *courage intrépide*⁷⁰⁵.

Il nous reste à mentionner le troisième aspect, celui ontologique de la Chute, dont Berdiaeff parle dans ses livres. Il nous assure que la Chute est profondément liée à la liberté initiale, incréée, dont nous allons parler spécialement plus tard, et que la Chute, en effet, ne s'explique pas sans elle. Il insiste sur le fait qu'elle n'est pas la désobéissance au pouvoir d'un Dieu compris dans un mode sociomorphique, mais, au contraire, une épreuve et un drame de la liberté fondamentale et première. « L'élément irrationnel en l'homme ne résulte pas simplement de sa chute, il résulte avant tout de la liberté qui précède l'être et la création du monde. Et qu'est-ce que la chute sinon le retour de l'être au non-être, sinon une libre résistance à la création et à l'idée divine concernant l'homme ? La chute ne peut pas être expliquée à l'aide des catégories du Créateur et de la créature, elle demeure totalement inintelligible en tant que révolte de la créature contre le Créateur. En effet, la créature ne peut pas se détacher de son Auteur, car elle ne peut pas trouver les forces nécessaires pour le faire et ne peut en engendrer la pensée même. La chute n'est explicable que par le troisième principe : la liberté incréée, le non-être antérieur à l'être, que par l'abîme méonique, qui n'est ni le Créateur, ni la créature et qui n'est pas un être coexistant avec l'être divin »⁷⁰⁶.

Comme nous avons déjà remarqué, Berdiaeff accepte que les textes bibliques revêtent un caractère *réaliste*. Il croit que le récit biblique parle des événements qui se sont réellement accomplis dans le temps historique. Mais si notre philosophe se voit *obligé de concevoir des choses sous un angle antinomique et irrationnel*, c'est-à-dire dans le contexte de la *liberté incréée*, il commence à manifester l'irrévérence voltairienne envers la tradition sacrée de l'Eglise. Par exemple, dans *Esprit et Liberté*, il affirme que le *mythe de la chute* est plutôt un *récit symbolique*, et que l'existence du

⁷⁰⁴ Cinq méditations sur l'existence, p. 180.

⁷⁰⁵ Ibid., p. 204.

⁷⁰⁶ De la destination de l'homme, p. 78-79.

Satan ne peut pas être considéré dans le sens d'un *réalisme naïf*, et qu'il n'est que la manifestation de la *liberté irrationnelle*. « Le mythe de la chute est un récit symbolique des événements du monde spirituel, qui, par analogie avec notre monde naturel, nous représente Satan et l'homme comme étant des réalités *extraposées*. Mais dans le monde spirituel, il n'y a pas de semblable extrinsécisme ; la hiérarchie interne de l'être a une tout autre structure que celle du monde naturel ; en elle tout est intérieur, tout est en tout. C'est pourquoi dans le monde spirituel, Satan, en tant qu'ordre supérieur de la hiérarchie des esprits, et l'homme comme roi de la création, sont intérieurs l'un par rapport à l'autre et incorporés l'un à l'autre. Satan est aussi une réalité intérieure du monde spirituel de l'homme, et il ne paraît *extraposé* que par analogie avec le monde naturel. Il est une réalité d'un ordre spirituel, on ne peut le concevoir dans le sens d'un réalisme naïf. Il n'est que la manifestation de la liberté irrationnelle au sommet de l'esprit »⁷⁰⁷.

L'attitude de Berdiaeff envers la Chute pourrait être résumée en quelques phrases. L'observation résultante reste valide pour le texte biblique tout entier : si notre philosophe utilise l'histoire biblique pour illustrer et justifier sa conception de la *liberté incréée*, les résultats de cette entreprise inévitablement deviennent désastreux. Dans ce cas, ses conceptions se trouvent le plus loin possible de celle de l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Autrement, si dans ses considérations sur le sujet ses idées concernant la *liberté méonique* n'intervient pas sa position pourrait être perçue comme plus ou moins acceptable.

⁷⁰⁷ Esprit et liberté, p. 179-180.

3.2. Mal

Du point de vue de la tradition chrétienne, parler du *mal* après la Chute est bien naturel, puisque selon cette tradition le mal prend son origine dans la chute des anges et celle des hommes. Chez Berdiaeff, la situation est différente, cette différence se rapporte au niveau ontologique ; selon lui, la source du mal se trouve dans une réalité *méonique*, incréée. Même dans le cas de cette conjoncture ontologique ou métaphysique, notre intention de placer le sous-chapitre actuel après celui de la Chute reste justifiable. L'apparition du mal dans le monde, c'est-à-dire son aspect phénoménal, même chez Berdiaeff, est nécessairement lié avec la Chute. Dans ce contexte, l'allégeance de notre philosophe à l'histoire biblique ne laisse la place à aucune méfiance. Le sous-chapitre que Berdiaeff consacre à la Chute, dans son livre *De la destination de l'homme* porte le titre assez significatif : *La chute – l'apparition du bien et du mal*.

Notre philosophe est bien conscient de l'importance religieuse et métaphysique *du problème du mal*. En effet, il écrit : «Le problème du mal se trouve placé au centre, non seulement de la conscience chrétienne, mais de toute conscience religieuse. Le désire d'être délivré du mal de l'existence universelle, de la souffrance de l'être, crée les religions. En définitive, toutes les religions, et non pas uniquement celles de la rédemption au sens le plus strict du mot, promettent l'affranchissement du mal et de la souffrance qu'il engendre »⁷⁰⁸.

Il est tout à fait naturel que Berdiaeff parle très souvent du mal, il le fait dans tous ses livres, où il en souligne différents aspects. Il est dans notre intérêt de commencer à étudier tout d'abord l'aspect eschatologique de ce phénomène. Cependant, avant de traiter des passages où cet aspect est très explicite, nous voudrions arrêter notre attention sur un passage où Berdiaeff parle du mal d'une manière tout à fait extraordinaire. Ce passage est très significatif pour comprendre le tempérament de notre philosophe. Dans *Esprit et liberté* nous lisons : «L'existence du mal est également une preuve de l'existence de Dieu, la preuve que ce monde n'est pas le seul et le dernier. L'expérience du mal oriente l'homme vers un autre monde, en provoquant un mécontentement de ce monde »⁷⁰⁹. Communément, pour affirmer l'existence de Dieu on n'utilise que des notions véhiculant une sémantique *positive*, en les élevant au degré superlatif. Dans les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu on ne rencontre que des mots tels que : *premier moteur immobile ; suprême cause ; pure existence subsistante ; organisateur ultime du cosmos ; la nécessaire existence d'un Absolu divin de perfection ; etc.* Quelles que soient des reformulations des preuves cosmologique, téléologique et ontologique, on n'y voit jamais le mot *mal*. Même la preuve dite *morale*, inventée par Kant dans *Critique de la raison pratique* -

⁷⁰⁸ Ibid., p. 175-176.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 175-176.

où la postulation de Dieu apparaît comme seule garantie par l'accomplissement des requêtes de la conscience morale – ne concerne directement que la vie morale. La phrase : *réaliser la proportion du bonheur à la moralité que la raison a besoin de penser comme bien souverain*, signifie que Kant voudrait que la vie vertueuse soit récompensée par le bonheur. Kant ne parle pas du mal. La phrase : *l'existence du mal est également une preuve de l'existence de Dieu, la preuve que ce monde n'est pas le seul et le dernier*, pourrait apparaître inattendue et originale dans toutes les époques ; mais le fait qu'elle est apparue à l'époque de Berdiaeff est le plus surprenant. La majorité absolue des contemporains et compatriotes de notre philosophe qui sont devenus des révolutionnaires, des marxistes, des athées, l'ont fait à cause de l'existence du mal social. En général, on utilise l'existence du mal comme argument pour nier l'existence de Dieu. La logique de cette phrase ne pourrait pas être appréciée et comprise sans prendre en considération le tempérament *eschatologique* de Berdiaeff. Cette phrase nous montre que si Dieu n'existe pas, si ce monde est le seul et le dernier, l'existence du mal perd pour lui le sens eschatologique et par conséquent tout sens. En effet, la seconde phrase de la citation est la suivante : *l'expérience du mal oriente l'homme vers un autre monde, en provoquant un mécontentement de ce monde*. Chaque personne envisage Dieu et Son existence selon son propre tempérament. Pour Aristote, Dieu est plutôt le sage Architecte de l'Univers ; pour Anselme, Il est la Perfection ; Kant vénérât la conscience morale ; pour Berdiaeff, Dieu représente plutôt ses aspirations eschatologiques.

Selon Berdiaeff, le mal *pose le problème eschatologique*, et il ne peut être surmonté que par la *transfiguration* qui est à l'opposé de l'extermination. Surmonter le mal, ce n'est pas supprimer les méchants, mais les illuminer. Cette lutte est par conséquence, éclairée et éclairante. « Le mal pose le problème eschatologique et ne peut être aboli, surmonté qu'eschatologiquement. La lutte contre le mal est une nécessité, et il doit être définitivement vaincu. Et, en même temps, l'expérience du mal a été un chemin non seulement descendant, mais aussi ascendant, et cela non pas directement et par lui-même, mais grâce à la force spirituelle éveillée par la résistance qu'il a provoquée et grâce à la connaissance dont il a été l'occasion et la source »⁷¹⁰. Tout de suite de cette citation Berdiaeff donne des conseils. En les suivant, on arriverait à vaincre le mal d'une manière eschatologique. D'après lui, l'homme doit passer par toutes les épreuves possibilités, acquérir par l'expérience la connaissance du bien et du mal, mais il ne faut pas oublier que dialectiquement le mal lui-même peut devenir un moment du bien. Il nous paraît que la dernière partie de la phrase précédente demande plus de nuances. C'est pourquoi que nous allons citer Berdiaeff lui-même, il pense que « l'expérience qu'on acquiert du mal en s'y abandonnant n'est pas par elle même une source d'enrichissement : seule peut enrichir la force spirituelle,

⁷¹⁰ Dialectique existentielle du Divine et de l'Humain, p. 117.

positive et lumineuse qui se manifeste et s'affirme dans la lutte contre le mal »⁷¹¹ Dans le contexte eschatologique il est évident que les *méchants* ne doivent être détruits que par l'intérieur, et non pas par des mesures de défense et de destruction extérieures. En même temps, il faut être conscient que cela n'empêche pas d'opposer des limites extérieures aux manifestations du mal, destructrices de la vie. D'ailleurs, Berdiaeff ne recommande pas uniquement des efforts spirituels mais aussi sociaux, en précisant la différence entre eux : « Il faut livrer au mal une lutte à la fois spirituelle et sociale. Dans les conditions de notre monde, la lutte sociale ne peut être menée sans le recours à la force. Mais la lutte spirituelle ne doit viser qu'à la transfiguration, à la régénération intérieure »⁷¹²

La première exigence de Berdiaeff, par rapport au mal, est de le considérer nettement dans son opposition au bien. Cela nous paraît tout à fait raisonnable, le propre du mal tient en ceci qu'il ne peut être nommé, pensé, vécu qu'en relation avec une certaine idée du bien « Le mal provient toujours de ce que le bien n'est pas réalisé. En somme, le bien est responsable de l'apparition du mal. C'est encore là un des paradoxes de l'éthique. Le bien énonça ses principes, mais ne les réalisa pas... Mais la structure de l'être est telle, que le mensonge doit tôt ou tard se manifester, et que l'ordre de la vie qui l'a pris pour fondement doit s'écrouler et disparaître. Le bien ne se réalisant pas, ne mettant pas en pratique la vérité, c'est le mal qui prend sur lui cette œuvre. Telle est leur dialectique »⁷¹³.

Le mal, comme on vient de voir en parlant de la chute, appartient à l'univers de la nécessité et signifie notre subordination à cette dernière. Pour Berdiaeff, le vrai drame n'est pas celui qui opposerait la liberté à la grâce, mais celui qui l'oppose à la nécessité. « En s'en gageant sur la voie du mal, en se substituant à Dieu, l'homme ne devient pas le dieu qu'il avait rêvé, il devient l'esclave de la nature inférieure, il perd sa nature supérieure, se soumet à la nécessité naturelle, cesse de se déterminer de l'intérieur de l'esprit ; sa liberté se trouve sapée »⁷¹⁴.

D'après Berdiaeff, il appartient au mal d'être très profondément *paradoxal*. Il aime beaucoup employer ce mot. Quand il en trouve une occasion, il le fait très habilement. En même temps ce n'est pas du tout pour lui une tournure d'ordre stylistique. Berdiaeff qualifie en réalité de paradoxal tout ce qui échappe à la pure rationalisation. Les vérités spirituelles qui s'opposent à la raison, sont le plus souvent *paradoxaux* et ne peuvent, par conséquent, être exprimées que de cette façon-là. Il y a paradoxe, chaque fois que nous nous heurtons aux limites et aux apories de la raison. C'est pour cela que quand Berdiaeff parle du langage mystique et spirituel, il insiste qu'il soit par excellence, voire qu'il ne peut être que paradoxal. Tout ce qui n'est pas vraiment explicable rationnellement a partie liée fondamentalement et formellement,

⁷¹¹ Ibid., p. 118.

⁷¹² Ibid., p. 117.

⁷¹³ De la destination de l'homme, p. 269-270.

⁷¹⁴ Esprit et liberté, p. 185.

avec le paradoxe. Pour Berdiaeff, le paradoxe qualifie surtout et toujours le problème du mal. Il a donné à son livre *De la destination de l'homme*, le sous-titre *Essai d'éthique paradoxale* parce que cet ouvrage est confronté au problème du mal. « Lorsqu'on pose les problèmes concrets de l'éthique, il faut avant tout comprendre que la difficulté de leur solution résulte du caractère tragique et paradoxal de la vie morale... Elle a affaire non seulement au tragique, mais aussi au paradoxal. Car la vie morale est composée de paradoxes, dans lesquels le bien et le mal s'enchevêtrent et se transmutent l'un en l'autre. Ces paradoxes ne peuvent être surmontés dans la conscience, ils doivent être vécus »⁷¹⁵.

Selon Berdiaeff, l'éthique, les évaluations et les actes moraux sont fondés sur l'expérience, sur l'épreuve, comprise non pas dans le sens de l'empirisme rationaliste, mais en tant que plénitude de la vie spirituelle. Et c'est cette expérience morale qui nous enseigne que les rapports entre le bien et le mal sont complexes et paradoxaux ; il faut à la fois lutter contre le mal, tout en étant tolérant envers lui, il faut être impitoyable à son égard, tout en comprenant que sa liberté doit exister, bien qu'elle ne doive pas être illimitée. Par une expérience amère on apprend que les justiciers les plus implacables du mal et des méchants, les défenseurs les plus fanatiques du bien et de la vérité ne sont pas nécessairement les meilleurs et les plus justes. Au nom des fins suprêmes du bien, au nom de la vérité, de la foi, au nom de Dieu, on voit les hommes devenir cruels, méchants, inhumains, incapables de moindre mouvement de sympathie. Très souvent, on constate ce pénible état de choses chez un grand nombre de ceux, notamment, qui professent pour leur confession un dévouement sans partage.

Soutenir l'opinion selon laquelle le mal échappe à l'emprise du rationnel et du rationalisable, c'est, pour Berdiaeff, soutenir qu'il n'est pas et ne doit pas être véritablement explicable. Expliquer le mal peut en effet revenir à le justifier en l'intégrant dans un système ou dans notre univers, où il devrait toujours au contraire être perçu comme un corps étranger. « Le mal auquel on peut donner un sens se transforme en bien »⁷¹⁶. C'est parce que le mal n'est pas rationalisable, explicable qu'il est le plus souvent désigné par Berdiaeff avec l'expression de *non-être*. Selon Berdiaeff, cette expression montre à la fois le caractère négatif du mal et l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de l'inscrire dans une ontologie. Donc, le propre du mal est d'être inexplicable. Il l'est par définition. C'est la raison pour laquelle affirmer que le mal échappe à nos tentatives de saisie rationnelle n'est pas une fuite, une solution de facilité pour se débarrasser d'un problème gênant. Prétendre que le mal est paradoxal n'est donc pas pour autant une démarche arbitraire, incohérente, contradictoire. Berdiaeff essaie de montrer qu'il ne faut pas combattre le mal parce qu'il est moralement défendu, mais parce qu'il est fondamentalement le non-être, ce que l'acte créateur et l'amour peuvent seuls surmonter.

⁷¹⁵ *De la destination de l'homme*, p. 33, 203.

⁷¹⁶ *Esprit et liberté*, p. 174.

Une autre dimension paradoxale du mal est qu'il faut parfois passer par lui pour parvenir à un bien. Dans ce cas, bien entendu, le mal reste un mal et aucune casuistique ne peut prétendre qu'il ne l'est plus véritablement. Combattre le mal est une question difficile et dramatique, car cette lutte elle-même, par les moyens qu'elle utilise, peut devenir un mal, nous jeter dans la confusion. On ne devrait pas combattre le mal n'importe comment. « Les promesses du mal ne peuvent jamais s'accomplir. Le mal ne peut créer un royaume de vie, puisque tout en séduisant par le bien, il rompt avec la source même de la vie. Marx, pour prendre un exemple, considérerait que son but était bon ; mais pour l'atteindre, il préconisait des moyens néfastes. C'est par le mal, la haine et l'animosité, par la convoitise et la vengeance, par la désunion et la destruction violente, qu'il prétendait aboutir au royaume de l'harmonie, de l'unité et de la fraternité des hommes »⁷¹⁷. Notre philosophe, avec une perspicacité extraordinaire, remarque que les mauvais moyens peuvent le plus souvent devenir l'unique contenu de la vie et finir par triompher définitivement. Pour lui, il est évident que la haine ne peut jamais mener à l'amour, la division à l'union, le meurtre à la vie, la violence à la liberté. Il n'existe pas de mauvaises voies menant au bien, en elles c'est toujours le mal qui triomphe. « Quand la haine s'est emparée du cœur humain et l'a contaminé, il ne peut accomplir que des œuvres de destruction. Quand vous éprouvez de l'animosité envers ceux qui font le mal, vous êtes impuissant à vaincre ce mal, vous vous trouvez en son pouvoir. La lutte contre le mal peut facilement elle-même dégénérer en mal »⁷¹⁸. Pour éviter ce danger, Berdiaeff recommande qu'il faut commencer par lutter contre le mal qui est en nous, et non contre celui que nous voyons chez les autres. Il paraît que très souvent nos sentiments d'animosité à l'égard des méchants ne sont qu'une façon de nous affirmer nous-mêmes. Tout cela bien entendu ne signifie pas du tout qu'il ne faut pas combattre le mal, mais cela signifie qu'une véritable charité chrétienne s'étend, comme le veut l'Evangile, aux ennemis et inclut les méchants dans un amour total et dont personne n'est exclu. L'amour de Dieu concerne, sans exception, tous les hommes. Berdiaeff place, dans ce contexte, une très belle phrase de Gogol, selon laquelle *il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien*. « *Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien*, écrivait Gogol. Ces paroles posent le problème le plus profond de l'éthique. En effet, dans le bien et les bons il y a très peu de bien. Et c'est là la raison pour laquelle l'enfer nous menace de toutes parts. Le problème de la responsabilité que porte le bien en ce qui concerne le mal sera le nouveau problème de l'éthique. Car si le mal et les méchants apparurent, c'est parce que le bien et les bons étaient eux-mêmes très loin de la perfection »⁷¹⁹. Nous sommes tentés de croire que la phrase de Gogol veut dire plutôt qu'autour de nous il ne pourrait pas exister des gens absolument *méchants*. Si nous ne voyons partout que le mal, cela signifierait que nous sommes vaincus nous-mêmes par le mal. Cela ne pourrait pas ne

⁷¹⁷ Ibid., p. 184

⁷¹⁸ Ibid., p. 185.

⁷¹⁹ De la destination de l'homme, p. 362.

pas engendrer la tristesse en nous et dans notre entourage. Dans le cas le plus désespérant, il y a toujours une partie de bien, il faut la chercher et la voir. Mais Berdiaeff interprète cette phrase autrement : *en effet, dans le bien et les bons il y a très peu de bien*. Et voilà, il continue ses raisonnements dans ce sens: « Les bons, tout autant que les méchants, auront à répondre devant Dieu ; mais nous avons des raisons de croire que ce jugement sera différent du jugement humain. Il est possible que notre distinction du bien et du mal se trouve ne plus en être une. Les bons auront à répondre d'avoir créé l'enfer, d'avoir été satisfaits de leur bien, d'avoir conféré un caractère élevé à leurs instincts vindicatifs, d'avoir été un obstacle au perfectionnement des *méchants* et de les avoir poussé, par leur jugement, sur la voie de la perdition. Voilà à quoi doivent aboutir la nouvelle psychologie et la nouvelle éthique religieuses »⁷²⁰. Bien sûr, en général, nous sommes d'accord avec Berdiaeff, mais le contenu de cette citation n'est pas vraiment *nouveau*.

Il faut noter encore que Berdiaeff place la phrase de Gogol, déjà mentionnée, dans un contexte assez inattendu. Il affirme que le problème fondamental de l'éthique est celui du critérium du bien et du mal. Il insiste sur le fait que nos évaluations du critérium du bien et du mal ont un caractère symbolique et non ontologique, et que les mots *bien* et *mal*, *moral* et *immoral*, *supérieur* et *inférieur*, *bon* et *mauvais* n'expriment pas l'être réel, qu'ils n'offrent que des symboles⁷²¹. Si Berdiaeff, en utilisant les mots *symbolique* et *symbole*, veut dire que les notions du *bien* et du *mal* sont relatives, c'est-à-dire qu'elles dépendent des circonstances, tout irait bien. En effet, une action concrète pourrait être induite par un motif bon, pourrait aboutir au bien et pourrait être, par conséquent, considérée comme bonne. Sinon on la qualifierait mauvaise. Mais il nous paraît que Berdiaeff a une autre intention. Après une considération assez obscure, il lui arrive d'affirmer que *Nietzsche fut incontestablement un moraliste* et que chez lui on trouve *une morale suprême*, tandis que pour César Borgia et Hottentot ce n'est pas le cas. Son appréciation de ces deux dernières personnes, surtout de la première est incontestable, mais en ce qui concerne Nietzsche : s'il n'était pas personnellement un homme immoral, sa pensée, cependant, est tout à fait amoral. En plus, nous doutons beaucoup que Gogol, écrivant cette fameuse phrase, pourrait imaginer la conclusion qu'elle a engendrée chez notre philosophe. « Le paradoxe de la problématique provient du fait que le bien est mis en doute, que l'on se demande s'il n'est pas le mal. Cette pensée fut exprimée d'une façon géniale par Gogol dans l'aphorisme que j'ai placé en épigraphe de cet ouvrage : *Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien*. Mais ayant posé la question : *le bien* est-il le bien, je ne sors pas du *oui* et du *non*, de la distinction et de l'appréciation. Admettons que le bien ne soit nullement le bien, qu'il soit le mal, qu'il faille lui opposer un démenti formel, il y a déjà là une évaluation du *bien* et une différenciation de tout ce que je lui oppose. Si je place ce qui est *par delà le*

⁷²⁰ Ibid., p. 362.

⁷²¹ De la destination de l'homme, p. 30-33.

bien et le mal au-dessus de ce qui est *en deçà du bien et du mal*, je différencie par cela le *supérieur* de l'*inférieur*, je condamne, j'évalue, j'oppose. Nietzsche fut incontestablement un moraliste ; car *par delà le bien et le mal* se révèle tout de même chez lui une morale suprême. Et lorsque notre mal d'en deçà, dans un César Borgia par exemple, se trouve être, chez lui, *par delà*, il atteint encore moins son but, il évolue dans un cercle vicieux. Quand le Hottentot qui, à vrai dire, triomphe aussi parmi nous, répondait à la question *qu'est-ce que le bien et le mal : le bien, c'est quand je ravis la femme d'autrui, le mal, quand on me ravit la mienne*, il ne se trouvait nullement par delà le bien et le mal, par delà la différenciation et l'évaluation, il montrait simplement l'étoffe d'un moraliste »⁷²². Si nous n'avons pas mal compris le sens de cette citation, Berdiaeff veut dire que si une morale ne s'occupe plus de la *différenciation* entre le *bien* et le *mal*, elle devient *suprême*. C'est le cas de Nietzsche, sa morale se trouve *par delà le bien et le mal*. Personnellement, nous sommes persuadé que si une philosophie *atteint* le niveau *suprême* dans le sens souhaité par Berdiaeff, elle ne pourrait pas être considérée comme une doctrine morale, puisque elle ne s'occuperait plus de la problématique concernée. En tout cas, dans ce contexte, on pourrait imaginer deux catégories de gens : les premiers distinguent bien le *bien* et le *mal*, mais ne font pas la *différenciation* entre les *bons* et les *méchants*. Ils essaient de les aimer tous d'une manière égale. C'est un idéal de l'amour chrétien. Parmi les saints il y en a beaucoup qui sont parvenus à cette perfection. Il y a bien entendu la deuxième catégorie des gens qui sont bien loin de cette perfection. Ils sont indifférents tout simplement envers des questions de nature morale. Nous sommes tenté de croire que non seulement Hottentot et César Borgia mais aussi Nietzsche appartiennent plutôt à la deuxième catégorie. Nietzsche pense que s'occuper de la différenciation entre le bien et le mal, est un signe de la faiblesse. Par conséquent cela ne conviendrait pas au *superman*. Hottentot est plutôt un cynique. En ce qui concerne César Borgia, il était le vrai héros nietzschéen, il méprisait également les gens et des spéculations philosophiques et moralisantes. Nous voudrions remarquer aussi que notre interprétation de la dernière citation pourrait être bien soutenue par sa continuation ; Berdiaeff y nous conseille d'abandonner toute *réappréciation* du *bien* et du *mal*, et d'essayer plutôt de *se transposer par delà* ces deux réalité. : « Ici l'ancien bien est supplanté par un nouveau bien, les valeurs subissent une réappréciation, mais aucun changement à l'égard du bien ne nous transpose par delà le bien et le mal. Même quand nous suggérons qu'il y a un mal dans la différenciation et le jugement d'appréciation, nous nous trouvons intégralement en leur pouvoir. *Par delà le bien et le mal*, il ne doit y avoir aucun *bien*, ni aucun *mal*, mais en réalité nous y situons toujours soit notre *bien*, soit notre *mal* »⁷²³.

Berdiaeff se montre très perspicace quand il observe que le mal, en engendrant la lutte contre lui, en profite d'une manière tout à fait inattendue. Évidemment c'est à

⁷²² Ibid., p. 31.

⁷²³ De la destination de l'homme, p. 31.

cause de cela que Tolstoï préférerait de ne pas du tout lutter contre le mal. C'est à cause de cela que notre philosophe pense que voir le mal en nous plutôt que chez les autres, c'est par conséquent croire à la force de Dieu et non à la notre. « Le problème du mal est le problème fondamental de la vie du monde. Mais l'attitude envers le mal et les méchants est également une attitude dialectique. C'est l'une des contradictions essentielles du monde objectivé. Une attitude impitoyable et méchante envers le mal et envers les méchants peut devenir un mal nouveau : combien de fois cela ne s'est-il pas produit ! De même que la liberté peut engendrer l'esclavage, de même une suppression sans pitié du mal, une vengeance tirée des méchants produit un mal toujours nouveau. L'homme tombe dans un cercle magique sans issue »⁷²⁴. L'humilité humaine oriente toujours notre pensée et notre espérance envers Dieu, c'est le cas aussi pour Berdiaeff : « A cette perspective se rattache le thème évangélique de l'attitude humaine envers les ennemis ; il est une autre expression de l'attitude à observer envers les méchants. Le monde ne pouvait pas contenir la vérité évangélique. On a exprimé d'une manière ésotérique, dans les catégories limitées de ce monde, le mystère de la rédemption. Mais le mystère du Christianisme est plus profond : l'homme est impuissant à vaincre le mal ; mais le Dieu créateur ne peut lui non plus le vaincre par un acte de force : seul le Dieu de sacrifice et d'amour, le Dieu qui s'est chargé des péchés du monde, Dieu le Fils devenu homme, peut y parvenir »⁷²⁵. En soulignant l'impuissance humaine contre le mal et la nécessité de la Rédemption divine, Berdiaeff essaie de nous garder de l'influence des *deux doctrines sur l'homme*, celles de l'optimisme et du pessimisme. En même temps, il n'oublie pas de souligner qu'entre ces deux il préférerait la doctrine pessimiste : « L'opposition des deux doctrines sur l'homme, l'homme pécheur et naturellement méchant, et l'homme naturellement innocent et bon est une opposition qui reste superficielle, qui ne descend pas dans les profondeurs. La première et austère doctrine traditionnelle a été opposée à la doctrine optimiste de la bonté de la nature humaine avec ses conclusions quasi progressives et révolutionnaires... En réalité, ce n'est pas l'optimisme qui est en fin de compte conservateur ; mais bien plutôt le pessimisme qui ne peut se réconcilier avec le monde. Ce pessimisme pourtant n'est pas absolu : il est relatif, et il garde en lui en l'espoir messianique »⁷²⁶.

D'après Berdiaeff, si l'absolutisme et le maximalisme sont inhérents à l'Evangile, ils sont d'un ordre particulier et n'ont aucun rapport avec ceux du moralisme qui s'avère impitoyable envers les hommes. Imprégnés de grâce, ils se bornent à mettre en lumière le Royaume de Dieu et la voie qui y conduit, sans imposer pour cela des règles ou des normes. Ils nous apprennent à être exigeants pour nous-mêmes et non pour les autres. La sévérité envers soi et l'indulgence envers autrui, voilà l'attitude authentiquement chrétienne à l'égard de la vie. L'idéalisme normatif abstrait, même pratiqué par des chrétiens, n'en demeure pas moins cruel et fanatique, car il tend à

⁷²⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 277.

⁷²⁵ Ibid., p. 277-278.

⁷²⁶ Ibid., p. 277-278.

anéantir les détenteurs du mal. Cette tendance est inadmissible pour des chrétiens authentiques, qui devraient voir avant tout et partout des êtres vivants.

Dans la dimension paradoxale du mal, il y a une vérité à laquelle Berdiaeff revient sans cesse et qu'il désigne avec une insistance particulière : la liberté du bien suppose celle du mal. Berdiaeff affirme que le bien annoncé par le christianisme est libre et il suppose, par conséquent, une certaine liberté du mal. Selon lui, il ne peut rien être de plus effrayant que la vertu obligatoire. Au nom de la dignité, de la liberté et de la nature supérieure de l'homme, il est nécessaire de lui laisser une certaine liberté de péché, celle du choix entre le bien et le mal. « La liberté devient aussi liberté du mal. Sans la liberté du mal, le bien ne serait pas libre : il serait déterminé, imposé par la force. Et en même temps la liberté du mal engendre la nécessité et l'esclavage. L'esclavage se trouve être le fruit de la liberté, et sans cette possibilité d'engendrer l'esclavage, il n'y aurait point de liberté, mais un esclavage du bien. Cependant l'esclavage du bien est un mal et la liberté du mal peut être un plus grand bien forcé. Cette contradiction est insoluble dans les limites de l'histoire du monde objectif et elle entraîne vers la fin »⁷²⁷.

Cette assertion de la liberté du mal comporte cinq aspects différents :

Premièrement, comme on l'a déjà vu dans la citation précédente, le bien ne saurait être obligatoire, imposé, il implique la liberté. « L'homme privé de la liberté du mal ne serait qu'un automate du bien »⁷²⁸. Selon Berdiaeff, là réside une part de la tragédie de la liberté et du paradoxe du mal. Nous avons déjà vu qu'il va jusqu'à dire que *la liberté du mal peut être un plus grand bien qu'un bien forcé*. Il nous paraît très important de noter ici encore que Berdiaeff ne dit pas que l'existence du bien *per se* suppose l'existence du mal, il veut dire que la *liberté* du bien suppose la *liberté* du mal. Cela n'est pas une vérité idéale mais une malheureuse nécessité de notre monde provisoire. Nous pensons que la première interprétation serait simpliste, fausse et peut-être scandaleuse même pour un homme comme Berdiaeff, souvent tenté de jeter des phrases jolies et extravagantes.

Deuxièmement, on ne peut pas programmer le bonheur et l'harmonie universels, même si cette idée apparaît très séduisante, parce qu'on ne peut pas imposer le bien. On ne peut surtout pas vouloir un bien absolu. Selon notre philosophe, ce dernier se confond avec la tyrannie et revient toujours à placer le bien au-dessus de la personne, ce qui est une manière de la nier dans sa vérité essentielle. Berdiaeff donne souvent, pour illustrer cela, l'exemple de *La Légende du Grand Inquisiteur*, texte qui expose par excellence cette violence d'une liberté bafouée par l'exigence d'un bien absolu et totalitaire. « Le thème fondamental reste celui du conflit tragique de la personne et de *l'harmonie du monde*, de la personne et du processus cosmique, le thème d'Ivan Karamazov. Dostoïevski a subi ce thème comme un choc révélateur. C'est un thème

⁷²⁷ Essai de métaphysique eschatologique, p. 276-277.

⁷²⁸ Esprit et liberté, p. 135.

très russe, mais peu propre à la pensée occidentale très socialisée »⁷²⁹. De toute façon, si tout le monde n'est pas d'accord avec la dernière citation, Berdiaeff a tout à fait raison quand il pense que croire au bien absolu sur cette terre revient à nier en fait le mal. Rien n'est finalement plus dangereux, meurtrier, tyrannique qu'un tel idéalisme rêveur. Notre philosophe continue la dernière citation dans ce sens : « C'est surtout un thème de la philosophie existentielle. Mais c'est un thème aussi de la philosophie eschatologique, étant donné qu'il est insoluble dans les limites de l'histoire et qu'il demande la fin de celle-ci. L'histoire doit prendre fin parce qu'elle transforme la personne humaine en moyen, parce qu'en elle chaque génération vivante est seulement un engrais du sol pour les générations qui suivent, parce qu'elle est basée sur une terrible rupture entre les moyens et les buts »⁷³⁰.

Troisièmement, Berdiaeff souligne une *liaison étroite* entre le *mal* et la personnalité humaine. Il développe cette conception d'une manière particulière dans son livre *L'esprit de Dostoïevski*⁷³¹. Nous y lisons : « Le mal est le signe qu'il existe chez l'homme une profondeur interne. Il est lié à la personnalité, la personnalité seule peut créer le mal et répond pour lui. Ainsi la conception du mal chez Dostoïevski est en liaison étroite avec sa personnalité, avec son personnalisme »⁷³². Selon l'anthropologie de Dostoïevski, la liberté humaine dégénère en arbitraire, l'arbitraire conduit au mal, et le mal au crime. Berdiaeff est tout à fait d'accord avec Dostoïevski quand il pense que si la personnalité humaine existe en profondeur, le mal a une source intérieure, il ne peut être le résultat des circonstances fortuites créées par le milieu social. Donc, il convient à la dignité de l'homme d'accepter que la souffrance rachète le crime et consume le mal. « La pensée que seule la souffrance élève l'homme jusqu'à son sommet est essentielle pour l'anthropologie de Dostoïevski. La souffrance, chez l'homme, est l'indice de la profondeur »⁷³³. Nous parlerons plus ici de la souffrance parce qu'elle est le sujet du sous-chapitre suivant.

Quatrièmement, Berdiaeff pense que « le mal ne peut être vaincu que par la grâce... mais la grâce surtout ne saurait être imposée. Dieu Lui-même n'impose pas, ne contraint pas, mais appelle et souffre »⁷³⁴. Dans un autre sous-chapitre consacré à *la Liberté*, nous avons vu que Berdiaeff conçoit la *troisième liberté* pour résoudre le problème dialectique entre la liberté du mal et la grâce. A ce propos nous nous contentons de présenter encore une citation appropriée : « La dialectique de la liberté et de la grâce est un autre aspect de cette dialectique existentielle. La grâce doit être cette force qui est appelée à résoudre le problème entre la liberté et le mal. La solution ne peut être pensée que d'une manière eschatologique »⁷³⁵.

⁷²⁹ Essai de métaphysique eschatologique, p. 170.

⁷³⁰ Ibid., p. 170.

⁷³¹ L'esprit de Dostoïevski, p. 106-133.

⁷³² Ibid., p. 118.

⁷³³ Ibid., p. 119.

⁷³⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 167.

⁷³⁵ Essai de métaphysique eschatologique, p. 275.

Cinquièmement, Berdiaeff répète souvent l'intuition de Dostoïevski selon laquelle dans la société athée la liberté du mal ne rencontrerait aucune limites : « Poser le problème du crime revient à définir ce qui est permis. Tout est-il permis ? Voilà la question qui a toujours troublé Dostoïevski... Lorsque l'homme s'est engagé sur le chemin de la liberté, il s'est trouvé face à face avec ce dilemme : existe-t-il des bornes morales à sa nature ou peut-il se risquer à tout faire ? La liberté, dégénérant en arbitraire, ne reconnaît nulle chose sacrée, n'accepte aucune limite. Si Dieu n'existe pas, si l'homme est lui-même Dieu, tout lui est permis. L'homme va alors éprouver ses forces, sa puissance, sa vocation à devenir Dieu »⁷³⁶.

Nous allons maintenant aborder, d'une manière courte, une question fondamentale dans la pensée de Berdiaeff, selon laquelle l'existence du mal est profondément liée à la *liberté originelle*. Selon Berdiaeff, l'*Ungrund*, la notion qu'il a empruntée à Jacob Böhme, un abîme mystérieux *obscur* et *ténébreux*⁷³⁷, est la source d'une liberté sans cause, primordiale, méonique et non ontique, irrationnelle et potentielle. Elle précède l'être et est *fondamentalement créée, totalement séparée de Dieu*. Le néant où elle est enracinée désire cependant *passionnément* devenir quelque chose. Il est désir d'être et appel. Selon Berdiaeff, c'est dans cette liberté initiale que le mal trouve sa source. Cette liberté n'est pas le mal ou le bien, mais elle en est la possibilité. Elle est cela à l'état latent. La liberté explique ainsi la genèse du mal. Elle l'engendre sans le choisir. L'abîme de la liberté correspond à une obscurité préexistant à la différenciation du bien et du mal. Dire que la liberté gît dans le néant, c'est dire qu'elle est sans cause. La liberté est donc à la fois sans cause et cause du mal. « La dialectique intérieure de la liberté engendre le mal en son propre sein. C'est dans la première liberté irrationnelle, dans la puissance infinie, que réside la source du mal, comme aussi la source de toute vie. La liberté initiale engendra le mal au degré le plus élevé de l'être... Le mythe de Satan reflète symboliquement l'événement qui s'est déroulé au sommet même du monde spirituel, au plus haut degré de la hiérarchie de l'esprit. C'est là que les ténèbres se condensèrent originellement, que pour la première fois la liberté donna une réponse négative à l'appel divin, au besoin que Dieu éprouve de l'amour de son autre-même ; c'est là que la création commença à s'affirmer elle-même et s'engagea dans la voie de l'isolement, de la division et de la haine »⁷³⁸. Berdiaeff veut nous faire croire qu'il ne prêche pas le manichéisme. En général, il n'accepte ni *monisme* ni *dualisme*. Mais si la liberté irrationnelle est *fondamentalement créée, totalement séparée de Dieu*, si en même temps elle est la source du mal et si Satan n'est que la manifestation de la liberté irrationnelle, Berdiaeff, contre sa propre volonté, se trouve en face du dualisme manichéen. Bien sur, il refuse ce dernier et pour

⁷³⁶ L'esprit de Dostoïevski, p. 115.

⁷³⁷ Il ne faut pas penser que Berdiaeff en utilisant les mots *obscur* et *ténébreux*, qualifie l'*Ungrund* négativement pour l'identifier à une réalité mauvaise. *Obscure, ténébreux* signifient ici que cet abîme est irrationnel, qu'il échappe à toutes les catégories, qu'il est par conséquent vraiment *mystérieux*.

⁷³⁸ Esprit et liberté, p. 178-179.

se justifier emploie les mots *irrationnel*, *rationnellement inexplicable*, *inaccessible* etc. Mais il nous paraît plutôt que sa position est inexplicable. « La difficulté qu'éprouve l'intelligence à expliquer l'origine du mal réside dans le fait que ni le monisme ni le dualisme, vers lesquels la raison incline naturellement, ne peuvent en saisir le phénomène. La source du mal ne peut être en Dieu, et toutefois il n'y a pas en dehors de Dieu d'autre source de l'être et de la vie. Le mal ne provient pas de Dieu, mais il n'y a pas d'autre être qui, existant parallèlement à Dieu, permettrait d'expliquer l'origine du mal. Etant absolument irrationnel, il est par conséquent, rationnellement inaccessible et inexplicable »⁷³⁹.

Maintenant nous allons présenter une citation qui nous paraît très significative. Berdiaeff imagine que ce passage *apporte une troisième solution au problème de l'origine du mal*, mais ce qui est le plus intéressant, c'est qu'il présente, sans aucun embarras, son opinion comme la produit de *la conscience chrétienne*. Selon cette opinion - qu'il qualifie *chrétienne* - *la source de toute vie, de toute actualisation dans l'être* n'est que quelque *Ungrund* fabriqué au XVII^{ème} siècle par Böhme. Voilà ce passage : « La conscience chrétienne ne donne raison ni au monisme, ni au dualisme. Elle apporte une troisième solution au problème de l'origine du mal... Aussi le mal est-il sans fondement ; il n'est déterminé par aucun être positif, il ne possède pas de source ontologique. La possibilité du mal est cachée dans ce mystérieux principe de l'être dans lequel reposent toutes les possibilités. L'abîme (l'Ungrund de Böhme) n'est pas le mal ; il est la source de toute vie, de toute actualisation dans l'être. Il renferme la possibilité du mal et celle du bien. Un mystère initial irrationnel, un abîme est à la base de la vie universelle. Ce mystère dépasse la portée de la logique »⁷⁴⁰. Berdiaeff imagine qu'avant des éditions de ses livres l'origine du mal était une question problématique pour la conscience chrétienne. En tout cas, il est absolument sûr qu'uniquement cette opinion donne la possibilité de véritablement fonder la théodicée : « L'existence du mal pose le problème de la théodicée, de la justification de Dieu. Pourquoi Dieu tolère-t-il ce mal effrayant, pourquoi souffre-t-il son triomphe ?... La liberté est incréée, parce qu'elle n'est pas la nature, elle est antérieure au monde, elle est enracinée dans le néant initial. Dieu est tout-puissant par rapport à l'être, mais il ne l'est pas par rapport au néant, à la liberté ; et c'est pourquoi le mal existe »⁷⁴¹. Berdiaeff suppose que l'athéisme trouve son *unique argument sérieux* dans la faiblesse de la théodicée traditionnelle. Donc, il est très fier de sa découverte et se voit comme *un fils de Dostoïevski*. « Le problème de la théodicée fut toujours au centre de mes recherches religieuses. C'est en quoi je suis un fils de Dostoïevski. C'est la difficulté de concilier avec le mal et les souffrances du monde, l'existence d'un Dieu tout-puissant et bienfaisant qui représente l'unique argument sérieux de l'athéisme »⁷⁴².

⁷³⁹ Ibid., p. 180.

⁷⁴⁰ Ibid., p. 181-182.

⁷⁴¹ Ibid., p. 176-177.

⁷⁴² Essai d'autobiographie spirituelle, p. 220.

En réalité, Berdiaeff à cause de sa fierté de *fil de Dostoïevski* ne voit pas que personne n'a besoin de l'*Ungrund obscur et ténébreux* pour comprendre *pourquoi Dieu tolère-t-il ce mal effrayant*. On pourrait donner la réponse *de la conscience chrétienne* sur cette question en utilisant ses propres phrases : Dieu est vraiment tout-puissant et bienfaisant, et son amour, son respect, sa bonté envers *la valeur absolue de la personne* se manifestent justement dans sa providence. *La grâce surtout ne saurait être imposée. Dieu Lui-même n'impose pas, ne contraint pas, mais appelle et souffre*. Dieu tout-puissant ne limite pas la liberté humaine, y compris la *liberté du mal*. *L'homme privé de la liberté du mal ne serait qu'un automate du bien*. La souffrance vient de la liberté humaine mal utilisée et non pas de la liberté *fondamentalement incréée, totalement séparée de Dieu*. L'existence du mal tolérée par la providence *oriente l'homme vers un autre monde, en provoquant un mécontentement de ce monde*, il nous montre que *hors de Dieu tout est étranger et lointain, tout est contrainte* et que la seule source du bonheur et de la *liberté de l'esprit*. La foi en toute-puissance de Dieu nous assure que *ce monde n'est pas le seul et le dernier*.

Pour conclure ce sous-chapitre nous voudrions évaluer la doctrine de Berdiaeff sur l'origine du mal. Pour bien juger l'opinion de notre philosophe sur le sujet, il nous paraît qu'il faut répondre à ces trois questions concernant sa doctrine :

1. est-elle logiquement conséquente en elle-même ?
 2. est-elle cohérente avec le reste de la pensée de Berdiaeff ?
 3. est-ce que cette doctrine répond à des espérances de notre philosophe ?
- c'est-à-dire, est-ce qu'elle donne des réponses, des solutions souhaitées par lui ?

La réponse à ces trois questions pourrait facilement devenir trop volumineuse. Mais nous allons donner une réponse raisonnablement courte :

1. Elle est contradictoire. Berdiaeff affirme que le mal est non-être, qu'il n'a pas une existence ontologique⁷⁴³. En même temps, selon lui, la source du mal se trouve dans une réalité incréée. Malgré que cette réalité incréée soit la liberté, le mal n'est pas le résultat d'un choix libre, il émane d'une manière *irrationnelle* d'une réalité indépendante de Dieu. Si le mal émane d'une réalité incréée, il a la même dignité ontologique que sa source. La liberté incréée est la source non seulement du mal mais également du bien. Donc, le mal a la même citoyenneté ontologique que le bien. Selon la *conscience chrétienne*, le mal vient de la désobéissance de l'être créé. Si la désobéissance disparaissait disparaîtrait le mal aussi. C'est à cause de cela qu'il n'a pas une existence ontologique.

2. Cette doctrine n'est pas cohérente avec la *métaphysique eschatologique*. Dans ce sous-chapitre nous avons accusé Berdiaeff de prêcher le manichéisme. Mais la situation est plus grave. Selon Berdiaeff, Dieu est impuissant par rapport à la liberté incréée, comme il l'affirme en fondant sa théodicée. En plus, l'*Ungrund* est *la source de toute vie, de toute actualisation dans l'être*. Contre la volonté de Berdiaeff, nous

⁷⁴³ Esprit et liberté, p. 180.

avons ici affaire avec une sorte du panthéisme où Dieu est remplacé par l'Ungrund. Donc, Berdiaeff hérite machinalement de toutes des difficultés que le bouddhisme et le stoïcisme rencontrent en définissant le mal. Si le mal et le bien viennent de la liberté incréée, indépendante de Dieu, on ne saurait pas vraiment ce qui est bien et ce qui est le mal dans le sens ultime. Dans ce sens, on pourrait utiliser contre Berdiaeff le propre passage qu'il utilise contre le panthéisme : « Pour sauver l'unitotalité et maintenir l'harmonie cosmique on a imaginé une théorie d'après laquelle le mal n'existe que dans certaines parties de ce monde et ne frappe que ceux qui tournent leur attention vers ces parties ; pour le tout le mal n'existe pas : il disparaît pour ceux qui contemplent le tout »⁷⁴⁴. Si on ne connaît pas le bien et le mal dans le sens absolu, on ne pourrait pas transfigurer le monde actuel en monde eschatologique.

3. Ici aussi nous avons une réponse négative. En fondant contre sa volonté *l'ontologisme* du mal, Berdiaeff établit ontologisme de l'enfer, qu'il essaie d'éviter à toute prie, comme nous le verrons un peu plus tard. Et encore, on ne peut pas fonder la théodicée sur l'impuissance de Dieu. Si Dieu avait été impuissant, on n'aurait pas eu besoin de la théodicée.

⁷⁴⁴ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 220.

3.3. Souffrance

La problématique de la souffrance humaine tient une place primordiale dans la pensée de Berdiaeff. D'ailleurs il a consacré un chapitre entier à la *souffrance* dans *Dialectique existentielle du Divin et de l'humain*. Dans ce livre nous trouvons également un chapitre entier consacré à la *peur*. Nous verrons que l'attitude de Berdiaeff envers la souffrance est très positive. Il la considère comme un constituant essentiel de la spiritualité humaine. Mais sa position envers la peur est strictement négative. Il ne la voit que chez des *esclaves*. Berdiaeff laisse l'impression qu'il confond la peur avec la lâcheté. C'est tout à fait injuste ! Très souvent la peur de ne pas se montrer et de ne pas être lâche engendre des actions héroïques. Il faut remarquer aussi que cette vision des choses est justement opposée à celle de la Sainte Ecriture. La souffrance a y une connotation plutôt négative, elle est le *modus* de la déchéance de la nature humaine. Ce sont les passions humaines qui engendrent la souffrance. Mais le Christ nous oriente vers le bonheur, vers la béatitude. Sur la montagne, Il a prêché qu'on pouvait être heureux même sur la terre. On peut être avec Dieu même en restant dans ce monde. Le christianisme est la religion de l'espérance, de la libération, du bonheur, de la félicité. L'Evangile apporte la joie. Dans ce sens, il est très significatif que la révélation chrétienne est appelée *Evangile*. Historiquement, ce terme ou ce mot ne faisait pas partie du vocabulaire des religions. Il a été emprunté au vocabulaire du protocole de la cour royale, où il désignait des événements royaux et extrêmement heureux : victoire, naissance, avènement, etc. auxquels s'accrochaient la joie et l'espérance des peuples. Le mot *évangile* se traduit comme *heureuse nouvelle*, et il exprime *par excellence* la nature de la religion qu'il énonce. Dans l'histoire des religions il n'y a rien de pareil. En ce qui concerne la *peur* : saint Paul dit qu'elle engendre l'amour. L'amour de Dieu ne commence qu'avec la peur. Les psaumes parlent dans le même sens de la sagesse humaine. La peur n'est pas obligatoirement l'expression de nos passions, de notre perversion. Elle vient très souvent de la conscience de notre insuffisance, de notre faiblesse, de nos capacités limitées et du besoin de secours. La peur accompagne les saints même pendant les moments les plus heureux et les plus sublimes. Dieu et les anges, dans leurs apparitions, disent : *Sois sans crainte...* Mais nous parlerons de la *peur* dans le sous-chapitre suivant, il faut se concentrer maintenant sur la *souffrance*.

Cinquième chapitre de sa *Dialectique existentielle*, consacré à la souffrance Berdiaeff commence ainsi : « Je souffre, donc je suis. Ceci est plus exact et plus profond que le *Cogito* de Descartes. La souffrance se rattache à l'existence même de la personne et de la conscience personnelle »⁷⁴⁵. Par cette phrase Berdiaeff veut dire que la souffrance est un plus authentique et plus profond témoignage de l'existence humaine que nos facultés mentales. Même si cette remarque de Berdiaeff peut être

⁷⁴⁵ Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 89.

perçue comme injuste dans le contexte métaphasique ou gnoséologique, dans lequel Descartes a formulé sa fameuse assertion, elle resterait juste dans le contexte existentiel, dans lequel notre philosophe reformule la fameuse phrase. Berdiaeff affirme le caractère inévitable de la souffrance dans la vie humaine. « La souffrance est le fait fondamental de la vie humaine. Toute vie qui, dans ce monde, a atteint l'individualisation est vouée à la souffrance. L'homme naît au milieu de souffrances et il meurt au milieu de souffrances ; la souffrance accompagne les deux événements les plus importants de la vie humaine »⁷⁴⁶. Après cette constatation attristante, Berdiaeff l'explique par une intuition constitutive, fondatrice du bouddhisme : « Le Bouddha enseignait que tout désir engendre la souffrance. Mais la vie n'est faite que de désirs, donc de souffrances »⁷⁴⁷. Après cette citation, il devient évident que personne ne peut échapper à la souffrance. Si on imagine que quelqu'un a vécu une vie heureuse, gratifiante, pleine de satisfactions, cela signifierait qu'on est victime des illusions, qui ne font que nous rendre aveugles. Berdiaeff exprime cette vérité dans sa propre manière : « Le peuple grec, dont on dit qu'il était celui qui éprouvait la plus grande joie de vivre, nous a fait connaître dans ses œuvres, et surtout dans ses tragédies, que le plus grand bonheur qui aurait pu arriver à l'homme c'était de ne pas naître. Goethe et Tolstoï furent des hommes de génie ayant eu le plus de chances dans la vie et extérieurement heureux, mais le premier a déclaré que dans toute sa vie il n'a connu que quelques heures de bonheur, tandis que l'autre voulait se suicider »⁷⁴⁸.

Toutes ces citations ne signifient pas que Berdiaeff a le même tempérament que le fondateur du bouddhisme. Les considérations qui ont incité ce dernier à inventer et à chercher le nirvana engendrent dans le premier des impulsions eschatologiques. Bouddha voudrait se sauver de la souffrance, mais ce n'est pas le cas pour Berdiaeff. Bien au contraire, selon lui, on ne pourrait pas soulager la souffrance sans renoncer à *la vie intense, à la personne*. « L'intensité de la souffrance est en fonction de l'intensité de la vie, de l'expression de la personne. En renonçant à la vie intense, à la personne, on peut certes soulager la douleur. L'homme rentre alors en lui-même et abandonne le monde plein de souffrances dont il a sa part »⁷⁴⁹. Berdiaeff constate la même attitude envers la souffrance chez Dostoïevski, en exprimant cette coïncidence d'une manière assez hardie, sans éviter d'utiliser le mot *cruel*. « Dostoïevski a envisagé la souffrance d'une manière double, et ce dualisme, difficile à saisir tout d'abord, explique les jugements contradictoires par lesquels on a fait de lui tour à tour l'écrivain le plus compatissant qui soit, et le plus cruel... Il ne prêche pas seulement la compassion, mais aussi la souffrance. Il exhorte à la souffrance et croit en sa force rédemptrice »⁷⁵⁰. On pourrait facilement multiplier les citations où Berdiaeff souligne l'aspect positif de la

⁷⁴⁶ Ibid., p. 90.

⁷⁴⁷ Ibid., p. 90.

⁷⁴⁸ Ibid., p. 92.

⁷⁴⁹ Ibid., p. 106.

⁷⁵⁰ L'esprit de Dostoïevski, p. 129-130.

souffrance. Mais il nous paraît plus important de souligner que cette *sympathie* de notre philosophe envers la souffrance est principalement causée par des motifs eschatologiques. En effet, la citation tirée de *L'esprit et réalité* le montre de manière très explicite : « Ce qui rend manifestes d'existence d'un Au-delà et d'un Dieu, c'est moins la conception téléologique d'une universelle finalité, mais le fait bien plutôt que le monde est plongé dans le mal, déborde de souffrances. Si la finalité triomphait dans le monde, si toutes les contradictions tragiques de la vie disparaissaient, et que fût surmontée toute souffrance, l'homme perdrait le don de se dépasser, de s'élever vers le transcendant »⁷⁵¹. Dans la première partie de la citation, on remarquera le même phénomène dont nous avons parlé dans le sous-chapitre précédent. La dimension eschatologique que Berdiaeff attache au mal et à la souffrance est si éminente qu'il voit dans leur existence la preuve de l'existence *d'un Au-delà et d'un Dieu*. La deuxième partie de la citation est le refrain favori de ses considérations sur la souffrance. Selon lui, toute la vie spirituelle se lie au thème du mal et de la souffrance. Si les souffrances n'avaient pas existé, si l'homme ne s'était pas trouvé humilié et impuissant, la spiritualité ne serait pas née, on ne se serait pas appliqué à transcender la vie de ce monde, on n'aurait pas cru en un monde transcendant. « Dans son malheur et dans son impuissance l'homme se tourne vers Dieu... Ayant atteint à la puissance et au bonheur, l'homme se passera de Dieu et il retrouvera ainsi la plénitude de sa nature aliénée. Mais cette nature sera vide de spiritualité, l'homme se réduira définitivement à un statut terrestre et matériel où il trouvera pleine satisfaction »⁷⁵². Donc selon Berdiaeff, ici-bas toute spiritualité est liée à l'expérience de la souffrance, aux contradictions et aux conflits de l'existence humaine, à la nécessité de tenir compte du fait de la mort et de l'éternité. Un être qui serait ici-bas parfaitement heureux et satisfait, qui ne serait sensible ni au mal, ni à la souffrance et qui n'éprouverait aucune douleur, un être parfaitement a-tragique, ne serait plus un être spirituel, ne serait plus un homme. Le sentiment du mal dans ce monde, la capacité de souffrance sont des éléments essentiels de la spiritualité humaine. L'homme est un être qui souffre dans ce monde et qui compatit, un être que touche la pitié, et c'est là ce qui fait la grandeur de la nature humaine. C'est pourquoi l'homme est un être qui cherche la délivrance et l'affranchissement, non seulement l'affranchissement extérieur, mais aussi la libération intérieure, non seulement l'affranchissement social, mais aussi la libération spirituelle. Selon Berdiaeff, toute l'histoire spirituelle de l'humanité est pleine de cette recherche d'une libération intérieure à l'égard de la souffrance, non seulement de la souffrance individuelle, mais de la souffrance du monde et de l'humanité. De là vient l'importance primordiale des religions qui apportent la promesse d'une délivrance. Ce n'est pas le sentiment optimiste, mais bien le sentiment pessimiste de la vie qui donne à l'homme le sens d'une dignité supérieure, qui lui enseigne sa vocation éternelle.

⁷⁵¹ Esprit et réalité, p. 130.

⁷⁵² Ibid., p. 122.

Après avoir lu toutes ces louanges en faveur de la souffrance, nous voudrions remarquer encore une fois que l'attitude *métaphysique* que Berdiaeff manifeste envers la souffrance n'est pas celle de l'Eglise. Nous aimerons répéter la même chose que nous avons dite en parlant de la Chute. Adam n'avait aucune *nécessité* de la chute et de la souffrance pour réveiller sa conscience et s'avancer dans sa spiritualité. Dans le christianisme, la Chute, c'est-à-dire la souffrance, est un phénomène contingent. Dans ce sens la Chute et la souffrance n'ont fait que refréné le développement spirituel d'Adam. Il serait absurde d'affirmer que, pour la vie spirituelle la souffrance est plus profitable que la présence permanente en face de Dieu. La seule chose que Adam ne pouvait pas connaître en la présence paradisiaque de Dieu, c'est justement la souffrance qui est le résultat de son éloignement. La souffrance n'obtient un caractère absolument inévitable et nécessaire que dans le bouddhisme, le stoïcisme ou en général, dans le système panthéiste. La religion qui ne connaît pas la *Chute* et l'existence de deux mondes ne peut pas avoir une attitude vraiment *métaphysique* envers la souffrance, parce qu'elle ne peut pas donner une solution *métaphysique* à ce problème. Pour elle il ne reste que l'attitude pragmatique ou psychologique envers la souffrance. Dans ce sens, les attitudes du Christianisme, du bouddhisme et du stoïcisme sont presque identiques. Berdiaeff l'exprime de la manière suivante : « L'attitude envers la souffrance est nécessairement double et paradoxale, et il est vain de chercher une issue rationnelle à cet état de choses. L'attitude spirituelle envers la souffrance signifie une illumination, c'est-à-dire une pénétration vitale du sens de la souffrance ; elle signifie également une libération. L'accroissement de la spiritualité signifie toujours que l'homme n'est pas écrasé par les souffrances de la vie. En acceptant de prendre sur soi le fardeau de la Croix, on aboutit par-là même à un allègement de la souffrance par le fait que la vie spirituelle lui donne une signification. En refusant le fardeau de la Croix, en réprouvant et en maudissant la souffrance, notre rancune l'obscurcit »⁷⁵³.

Dans le contexte de la dernière citation, nous voudrions mentionner encore une fois le considération de Dostoïevski dont nous avons parlé dans le sous-chapitre précédent. Dostoïevski pense qu'en l'homme, le mal a une source intérieure, très profonde. Le mal ne peut pas être considéré comme le résultat du milieu social ou des circonstances génétiques. Donc, selon lui, l'homme doit accepter la souffrance d'une manière digne et la considérer comme le rachat de ses crimes. Nous avons déjà parlé du schéma que Berdiaeff expose dans *l'Esprit de Dostoïevski* : la liberté humaine dégénère en arbitraire, l'arbitraire conduit au mal, le mal au crime et le crime au châtement, c'est-à-dire à la souffrance. Ce schéma a des mérites littéraires et Dostoïevski l'utilise souvent dans ses romans. Mais, il nous paraît qu'il pourrait engendrer un malentendu quant à sa pensée. On pourrait interpréter ce schéma d'une manière trop *juridique*. Par exemple, on pourrait croire que Dostoïevski et Berdiaeff

⁷⁵³ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 107.

considèrent *toute souffrance comme une conséquence juste et méritée du péché*, ou encore que la souffrance se commence qu'après le crime et le châtement. Bien sûr, une interprétation pareille du schéma serait tout à fait erronée. Tout d'abord, Berdiaeff lui-même écrit dans *Esprit et réalité* : « Lorsqu'on considère toute souffrance comme une conséquence juste et méritée du péché, on risque d'éprouver envers le prochain des sentiment directement opposés aux commandements évangéliques d'amour et de miséricorde »⁷⁵⁴. Dans ce contexte, Berdiaeff parle souvent aussi de la souffrance des innocents : du Christ, de Job, de Socrate, des enfants. Il parle de la souffrance *imméritée*, engendrée par le sacrifice d'amour et de compassion. Il faut dire aussi qu'il est tout à fait clair pour Dostoïevski et Berdiaeff que presque toujours c'est le crime qui est le résultat de la souffrance *intérieure*. Si la souffrance ne venait qu'après le crime et le châtement, la vie humaine aurait pu être très schématique. En effet, dans *Crime et Châtiment*, Raskolnikov est tourmenté bien avant son crime. Le mal vit et agit en homme à travers des passions. Ce sont des passions aussi qui engendrent l'arbitraire. Les passions rendent le péché désirable ; la volupté et la volonté insatisfaites engendrent la souffrance. Le crime et le châtement ne sont que des expressions extérieures de nos malheurs.

Nous avons déjà signalé que Berdiaeff parlait souvent des *souffrances imméritées*. Selon lui, l'ancien monde connaissait déjà beaucoup d'exemples de la souffrance des innocents : même « la tragédie grecque avait déjà révélé la souffrance des innocents. Le héros tragique est un homme tout ensemble malheureux et innocent »⁷⁵⁵. Mais Berdiaeff souligne aussi que c'est seulement le christianisme qui dévoile le sens profonde et spirituel de ce type de souffrance. « La souffrance d'un innocent, la souffrance d'un juste se transforme en mystère, en mystère de la Rédemption. On découvre ainsi l'autre face de la souffrance imméritée. On aperçoit son sens d'en haut et non d'en bas. La souffrance imméritée est une souffrance divine »⁷⁵⁶.

D'après Berdiaeff, dans l'histoire de la spiritualité ancienne, les réponses les plus intéressantes à la question de la souffrance sont celles du bouddhisme, du stoïcisme, de l'orphisme, et du néoplatonisme⁷⁵⁷.

Le bouddhisme conçoit l'être comme souffrance. Le mal est souffrance. Selon lui, lorsqu'on a admis comme vrai que l'être est souffrance, on est déjà sur la voie qui permettra de se libérer de la souffrance, de la douleur de l'être. C'est le salut par la connaissance, c'est-à-dire le salut par ses propres forces. La doctrine bouddhiste du salut n'exige aucun sauveur. Malgré cela, selon Berdiaeff, on ne peut pas considérer le bouddhisme comme une religion athée. Il s'agit plutôt d'une forme apophatique du

⁷⁵⁴ *Esprit et réalité*, p. 147.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁵⁷ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 89-110 ; *Esprit et réalité*, p. 126-161.

panthéisme, c'est-à-dire d'un acosmisme. Le bouddhisme craint la souffrance, et pour s'en libérer, il renonce à l'être, à la personne humaine. Le bouddhisme ne connaît que la compassion, il ignore l'amour. La spiritualité bouddhiste est froide, elle ignore la chaleur du cœur humain. L'amour se dirige vers le haut et se lie au mystère de la personne. La compassion, la miséricorde sont possibles envers tout ce qui est vivant, elles se dirigent vers le bas, vers le monde qui souffre et qui semble abandonné de Dieu. L'amour affirme l'être de la personnalité humaine, il l'affirme pour l'éternité. Mais le bouddhisme renonce au contraire à la personnalité humaine. Pour lui, l'être personnel est illusoire, et de cela vient la souffrance.

D'après Berdiaeff, malgré d'énormes différences entre le stoïcisme et le bouddhisme, il existe néanmoins des ressemblances formelles entre ces deux doctrines. Les stoïciens n'éprouvent pas devant les souffrances une aussi grande émotion que Bouddha et ils ne renoncent pas à l'être. Mais les stoïciens aussi cherchent avant tout à se délivrer de la souffrance, sans vouloir changer le monde, en l'acceptant tel qu'il est. Si le bouddhisme est pessimiste, le stoïcisme combine d'une façon originale un sentiment pessimiste et amer de la vie avec un extrême optimisme cosmique. Pour se débarrasser des souffrances et du mal de la vie, l'homme doit accorder sa vie avec la raison universelle, avec le *logos* et l'harmonie cosmique. Pour les stoïciens la délivrance par rapport aux souffrances et au mal est liée à un changement d'attitude de la conscience : l'homme peut rendre tout événement, si douloureux soit-il, avantageux pour lui-même. Il lui faut pour cela atteindre à un certain degré d'impassibilité, d'apathie.

Berdiaeff pense que les cultes dionysiaques ont choisi la voie orgiaque pour se débarrasser des souffrances. Ce moyen consiste à supprimer toutes les limites de l'individualité, à se plonger dans l'élément cosmique impersonnel, à se confondre avec lui. Telle est toute la mystique cosmique du monde païen. La personnalité parvient à se libérer des souffrances et du mal en se dissolvant dans l'élément originel du cosmos. Mais, selon Berdiaeff, il serait plus exact de dire que la personnalité n'est pas encore éveillée, que la conscience de soi de la personne ne s'est pas encore faite. Berdiaeff dit que l'orphisme était, en Grèce, la vraie religion de la délivrance et du salut. Dans l'orphisme, l'élément mystique dionysiaque est demeuré, mais l'homme échappe à la défiguration des délires orgiaques. L'orphisme révèle par excellence le pessimisme grec, un sentiment pessimiste de la vie de ce monde. Le monde est plongé dans le péché et l'homme désire se libérer de ce mal qui imprègne le monde. L'orphisme a le sentiment d'une faute ancienne. L'homme est un être double : il y a en lui un élément divin, mais il contient également un élément mauvais, l'élément titanique qui l'enchaîne au monde matériel. Le crime des Titans est à l'origine de ce monde. Il faut libérer l'élément divin de l'homme de l'élément titanique. Le monde matériel, le corps peuvent être comparés à un cachot où aurait été enfermée l'âme. Celle-ci aspire à se

libérer de sa prison, à quitter ce monde déchu pour rejoindre sa partie, le monde spirituel.

Selon Berdiaeff, le néoplatonisme ressent aussi avec acuité la douleur de l'être, le mal et la souffrance du monde et attend la délivrance. Dans le néoplatonisme, la libération du mal et de la souffrance est intellectuelle ; dans le gnosticisme elle vient de la connaissance. Pour conclure ces considérations de Berdiaeff sur des attitudes des différentes traditions religieuses et philosophiques envers la souffrance, nous voudrions ajouter que selon notre philosophe, le problème de la souffrance nous fait toucher à l'ultime mystère, et aucun nouveau type de spiritualité ne pourra désormais l'éviter.

Au début du sous-chapitre actuel nous avons remarqué que Berdiaeff discréditait la *peur* devant la *souffrance*. Nous avons remarqué également que, selon nous, cette position différait de celle de l'Écriture Sainte sur le sujet. D'ailleurs, il nous paraît que l'attitude de Berdiaeff envers la *peur* n'est pas uniquement *dissidente*, elle est également illogique. Dans toutes les phrases que Berdiaeff a écrites sur la souffrance, le mot *souffrance* pourrait être facilement remplacé par la *peur*. En plus, la peur est plus universelle, plus complexe, et plus *paradoxale* que la souffrance. Elle n'accompagne pas seulement la souffrance, mais aussi le bonheur ; on a peur de perdre ce dernier.

Cette attitude assez étrange envers la peur et la souffrance ne peut pas être expliquée que par des considérations eschatologiques. Berdiaeff pense que la souffrance oriente l'homme vers l'autre monde tandis que la peur l'attache au monde actuel.

3.4. Peur

Dans le sous-chapitre précédent nous avons remarqué que Berdiaeff manifestait une antipathie envers la *peur*, et que cette antipathie venait des considérations *eschatologiques*, c'est-à-dire de sa conviction, selon laquelle la peur attache l'homme à ce monde actuel. En effet, le quatrième chapitre du livre *Dialectique existentielle*, consacré à la peur, Berdiaeff commence par des phrases particulièrement expressives dans ce sens : « Nous avons parlé jusqu'ici de ce qui est en haut. Nous allons parler maintenant de choses d'en bas. La peur est à la base même de la vie de ce monde »⁷⁵⁸. D'ailleurs, notre philosophe pense que la peur non seulement attache l'homme à ce monde, mais aussi défigure notre représentation du monde supérieur. « L'homme se trouve détaché du monde supérieur et tombe sous la dépendance du monde inférieur... Mais l'attachement au monde inférieur est tel qu'on finit par se représenter à son image le monde supérieur lui-même »⁷⁵⁹. La dernière phrase de cette citation justifie les émotions négatives que notre philosophe porte envers la *peur*, parce qu'il paraît pour lui que cette dernière désoriente nos aspirations eschatologiques. De plus, on connaît déjà l'attitude excessivement négative de Berdiaeff envers l'Etat, et il pense aussi que toute autorité, quelle qu'elle soit, est plus ou moins fondée sur la peur qu'elle inspire. Nous lisons : « La peur gouverne le monde. Le pouvoir se sert de la crainte, en quoi il reste fidèle à sa nature. La société humaine a été bâtie sur la peur. Et c'est parce qu'elle a été bâtie sur la peur qu'elle se trouve édifée sur le mensonge, car la peur engendre le mensonge. On redoute la vérité, parce qu'elle ouvre la perspective de la diminution de la peur, ce qui mettrait dans l'impossibilité de gouverner les hommes. On prétend que la vérité pure serait susceptible d'amener la chute des royaumes et des civilisations... Or ce règne de la peur aboutit périodiquement à des régimes totalitaires et à la terreur... Non seulement les masses sont gouvernées par la crainte, mais elles gouvernent elles-mêmes par la crainte »⁷⁶⁰. Berdiaeff pense que la peur règne aussi bien dans la vie individuelle que dans la vie sociale. La crainte de l'enfer dans la vie religieuse, la crainte de la révolution ou de la perte de la propriété dans la vie sociale dépouillent toutes choses de leur valeur. L'homme vit dans la peur de la vie et dans la peur de la mort. Les soucis, le manque de sécurité dans la vie finissent par engendrer l'angoisse. Mais ce qui importe avant tout pour notre philosophe, c'est que la peur déforme la conscience et empêche de reconnaître la vérité. L'homme se trouve devant un conflit entre la peur et la vérité. L'homme éprouvé par les souffrances redoute la vérité, il craint d'être blessé par elle. C'est à cause de cela que Berdiaeff affirme que *le contraire de la peur, c'est la liberté* : « Le contraire de la peur, c'est la liberté. C'est par crainte qu'on cachait aux hommes la vérité sur la liberté, et c'est par crainte qu'on a fini par adapter la vérité à la quotidienneté. La crainte cache toujours la vérité,

⁷⁵⁸ *Dialectique existentielle du divin et de l'homme*, p. 80.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

laquelle ne se découvre que lorsque l'expérience vécue de la crainte fait enfin entrevoir la possibilité de la surmonter, de s'en délivrer. La peur est liée non seulement au mensonge, mais aussi à la cruauté. Deviennent cruels non seulement ceux qu'on craint, mais aussi ceux qui craignent »⁷⁶¹. Berdiaeff pense que la peur déforme la vie religieuse. Il affirme qu'elle n'était qu'une vie de crainte de la peur, et cela malgré le fait que le but de la vie religieuse est la victoire sur la peur. Selon lui, la grande tâche spirituelle qui s'impose à l'homme consiste justement à se délivrer de la peur des démons des superstitions. Berdiaeff reconnaît dans ce sens *une des plus grandes réalisations du christianisme*. Mais comme nous verrons bientôt il va accuser le christianisme de n'être pas resté longtemps fidèle à ses propres *réalisations*. : « La vie religieuse a été déformée par la peur, dont on s'est servi pour assurer la perpétuation d'un ordre de choses injuste et mauvais. Lorsque le monde antique approchait de sa fin, il était torturé par la crainte des démons et des esprits de la nature, et c'est dans les mystères qu'il cherchait le salut. Une des plus grandes réalisations du christianisme, que doivent reconnaître même les non-chrétiens, avait consisté dans la libération de l'homme de l'idolâtrie, de l'asservissement aux craintes »⁷⁶². Berdiaeff affirme que la peur a réussi à déformer même le christianisme. Elle y a engendré la croyance aux tourments infligés par des diables et des démons, la terreur devant l'impitoyable jugement dernier, la crainte servile devant la puissance et le pouvoir, la crainte devant la beauté, etc. « Mais ces craintes ont réussi à se glisser dans le christianisme lui-même, et les vieux démons, avec le diable à leur tête, s'attaquèrent aux chrétiens aussi. La crainte de l'inférieur s'accompagna de la crainte du supérieur, la crainte du diable de la crainte de Dieu. On étendit à Dieu les émotions qu'on éprouvait en présence des forces cosmique et sociales. C'est ce qui s'appelle cosmomorphisme et sociomorphisme. La peur ancienne fut cristallisée et transformée en doctrine, dont il n'est pas facile de débarrasser le christianisme. On mit la crainte et la peur au-dessus de la bonté qu'on craignait comme une faiblesse »⁷⁶³. Donc, selon notre philosophe, c'est la peur qui engendre la croyance au diable et aux démons. Il nous paraît que c'est bien le contraire. Il est très drôle aussi d'accuser le christianisme d'avoir peur de la bonté.

D'après Berdiaeff, la victoire de l'esprit sur l'esclavage est, avant tout, une victoire sur la peur, sur la peur de la vie et sur la peur de la mort. Selon lui, la peur de la mort constitue le *paroxysme* de la peur. L'homme éprouve dans ce monde la crainte de la vie et la peur de la mort. Cette crainte est peu intense et émoussée dans la vie quotidienne, qui est organisée de façon à procurer à l'homme une certaine sécurité. Cependant il est impossible d'éliminer complètement les dangers de la vie et celui de la mort. Mais plongé dans la vie quotidienne, absorbé par ses intérêts, l'homme s'éloigne de la profondeur. Le souci qui constitue la structure de l'être se transforme

⁷⁶¹ Ibid., p. 84-85.

⁷⁶² Ibid., p. 85.

⁷⁶³ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 85-86.

inévitablement en crainte, en peur ordinaire, mais elles peuvent être vaincues par l'orientation vers le transcendant. L'amour parfait chasse la crainte. Et bien sûr, Berdiaeff, n'oublie jamais l'*activité créatrice* qui est *coopération avec Dieu*. « La victoire sur la mort et sur la peur ne peut pas être la conséquence d'une évolution, le résultat de la nécessité ; elle est un acte de création, d'activité créatrice auquel l'homme participe en coopération avec Dieu. Autrement dit, elle est un acte de liberté »⁷⁶⁴.

Pour résumer l'attitude de Berdiaeff envers la peur, il faut dire que, selon lui, on a peur toujours de ce qui est inférieur et mauvais, et ce n'est que pour une conscience obscurcie que cette peur se présente comme venant du supérieur. De plus, cette attitude est très simpliste. Berdiaeff considère la peur uniquement comme une émotion, et pourtant mauvaise. Nous ne voudrions répéter ici des arguments que nous avons employés contre Berdiaeff à propos de la peur dans le sous-chapitre précédant. Mais nous voudrions remarquer que la peur a une identité métaphysique et culturelle assez riche, on ne peut pas la considérer uniquement comme une mauvaise émotion. Ici, on ne peut pas ne pas évoquer les noms de Heidegger et de Kierkegaard. Il est largement connu que les notions du *Sorge* du *Dasein* et l'*angoisse* prennent leurs origines des spéculations métaphysiques sur la peur. La réaction de Berdiaeff à ce propos est très significative. À propos de Heidegger il signale que « chez Heidegger tout vient d'en bas, rien d'en haut : le haut n'existe d'ailleurs pas pour lui. On se demande alors d'où vient ce qui est supérieur et ce qui juge, car cela aussi existe chez lui »⁷⁶⁵. Berdiaeff écrit ces phrases en analysant l'*Angst* de *être-là*. En ce qui concerne Kierkegaard, il écrit ceci : « L'attitude de Kierkegaard est bien meilleure sous ce rapport. D'après lui, l'angoisse est la conséquence de la rupture avec Dieu »⁷⁶⁶. Mais, pour justifier son attitude envers la peur il associe l'*angoisse* non à cette dernière mais avec la souffrance ; cela nous paraît tout à fait injustifiable. Voici ce passage : « l'angoisse se rapporte toujours à une souffrance, elle est éprouvée comme une souffrance. Nous parlerons de la souffrance dans le chapitre qui suit. Il est impossible de séparer la crainte et l'angoisse de ce phénomène central de la vie humaine »⁷⁶⁷. Kierkegaard lui-même associe l'angoisse plutôt à la peur qu'à la souffrance. Dans *Le concept d'angoisse*, il considère l'angoisse en tant que *vertige de la liberté*, et ce *vertige* est né de la Chute, il en parle dans le contexte de l'histoire biblique où Adam a éprouvé la première fois l'émotion de la peur. Voici ces versets de la Genèse : « Ils entendirent le pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour, et l'homme et sa femme se cachèrent devant Yahvé Dieu parmi les arbres du jardin. Yahvé Dieu appela l'homme : *Où es-tu ?* dit-il. *J'ai entendu ton pas dans le jardin*, l'homme répondit :

⁷⁶⁴ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 82.

⁷⁶⁵ Ibid., p. 82.

⁷⁶⁶ Ibid., p. 82.

⁷⁶⁷ Ibid., p. 86.

j'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché » (Gen. 3. 8 :10) Il est tout à fait clair que Adam à ce moment-là ne connaît pas la souffrance, il ne parle que de la peur.

Comme nous avons déjà remarqué dans ce sous-chapitre, Berdiaeff considérait la peur de la mort comme son *paroxysme*, donc il est naturel de consacrer le sous chapitre suivant à la mort.

3.5. Mort

« La mort n'est pas seulement un fait biologique ou psychologique, mais aussi un phénomène de l'esprit. SON SENS RÉSIDE, EN CE QUE L'ÉTERNITÉ EST IRRÉALISABLE DANS LE TEMPS, EN CE QU'EN LUI L'ABSENCE D'UNE FIN CORRESPOND A UN NON-SENS »⁷⁶⁸, écrit Berdiaeff dans la *Destination de l'homme*. La deuxième partie de cette citation qui exprime le sens de la mort, comme Berdiaeff le voit, est imprimée en caractères majuscules. Bien évidemment, Berdiaeff veut dire que la phrase revêtue des caractères majuscules exprime sa considération la plus importante sur le sujet. Donc, il ne serait pas étonnant de découvrir dans cette phrase une signification eschatologique. En effet, Berdiaeff veut dire que sans la mort la vie terrestre durerait infiniment et jamais n'arriverait à son but eschatologique c'est-à-dire à l'éternité. Donc, selon lui, la mort nous indique que nous appartenons à l'éternité. Effectivement, il écrit : « La mort n'est pas seulement l'indice du non-sens de la vie, de sa corruptibilité, elle est aussi le signe de son sens suprême. La nostalgie et l'angoisse profondes qui nous étreignent devant son mystère sont la preuve de ce que nous ne relevons pas uniquement de la surface, mais de la profondeur, de ce que nous n'appartenons pas seulement à la quotidienneté de la vie dans le temps, mais aussi à l'éternité »⁷⁶⁹. De plus, Berdiaeff signale dans cette citation que si l'éternité dans le temps nous attire, elle provoque également en nous une angoisse et une nostalgie. Cette dernière observation pourrait expliquer le phénomène que Berdiaeff souligne dans le *Dialectique existentielle*, à savoir : « Toute les religions, depuis les croyances des sauvages les plus primitifs, sont fondées sur l'attitude à l'égard de la mort »⁷⁷⁰. Berdiaeff constate le même phénomène, mais dans le sens négatif, à propos des *éthiques philosophiques* : « Les éthiques philosophiques n'ont pas généralement de conclusion eschatologique. Et si même elles traitent du problème de l'immortalité, c'est sans approfondir le problème de la mort elle-même »⁷⁷¹. Naturellement, Berdiaeff lui-même parle de la mort presque dans tous ses livres. Il la traite dans des contextes très variés, de point de vue différents. Malgré cela il est évident qu'il ne peut pas éviter des répétitions. Par conséquent, il est impossible pour nous aussi de les éviter.

Tout d'abord, Berdiaeff pense que le problème du mal est avant tout le problème de la mort. Et par conséquent la mort revêt un caractère *paradoxal*. « La mort est un phénomène éternel dans le monde pécheur, où l'éternité eût été une calamité. L'homme peut avoir peur de la mort qui lui vient d'une maladie infectieuse et d'un accident et peut ne pas la craindre à la guerre ou en tant que martyr de sa foi et de son idée ; ce fait paradoxal témoigne de ce que l'éternité devient moins redoutable à

⁷⁶⁸ De la destination de l'homme, p. 325.

⁷⁶⁹ Ibid., p. 325.

⁷⁷⁰ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 185.

⁷⁷¹ De la destination de l'homme, p. 323.

mesure que l'homme quitte la quotidienneté pour s'élever vers un sommet »⁷⁷². Pour Berdiaeff, il est clair que le triomphe sur le mal est la victoire sur la mort. Le mal est la mort, la victoire sur le mal est résurrection de la vie, la naissance à une vie nouvelle. Le meurtre, la vengeance, la haine, la trahison, l'esclavage, tout cela est la mort. La victoire du Christ sur le dernier ennemi qui est la mort est une victoire sur le mal. C'est la victoire de l'amour, de la liberté, de la puissance créatrice sur la haine, l'esclavage et l'inertie, c'est la victoire de la personne sur l'impersonnel. Dans le contexte du mal Berdiaeff parle de la mort ainsi : « Selon la foi chrétienne, la mort est le résultat du péché et le dernier ennemi appelé à être vaincu. Et cependant elle représente, dans notre monde pécheur, un bien et une valeur. En effet, si elle provoque en nous une angoisse inexprimable, ce n'est pas uniquement du fait qu'elle est un mal, mais aussi du fait qu'elle comporte une profondeur et une majesté qui ébranlent notre monde quotidien, surpassent les forces amassées dans notre vie et qui ne correspondent qu'aux conditions de ce monde »⁷⁷³. Berdiaeff nous avertit que pour bien saisir le mystère de la mort c'est-à-dire, pour être à la hauteur de sa perception et de l'attitude qui lui est due, une intensité spirituelle et une illumination exceptionnelles sont requises. Il nous suggère que le sens de l'expérience morale de toute la vie consiste à amener l'homme à cette appréhension et à cette attitude : « La vie n'est noble que parce qu'elle comporte la mort, qui atteste que l'homme est destiné à une autre vie suprême ; sans elle, l'existence eut été vile et insensée »⁷⁷⁴. Donc, le sens positif de la mort consiste aussi en ce qu'étant un événement inévitable de la vie individuelle elle montre l'impossibilité pour l'homme de résoudre les tâches infinies de la vie et d'atteindre à la plénitude dans les limites de cette vie et de ce monde. La mort est le *mal-limite*, un des chemins qui mènent à l'éternité. Une vie infinie serait, dans les conditions de notre existence limitée et bornée, véritablement *insensée*. Le passage par la mort est une nécessité de point de vue de notre destinée et de notre éternité personnelle, tout comme la fin du monde est une nécessité pour l'accomplissement de son destin éternel. Les contradictions et les problèmes que font surgir la vie de l'homme et celle du monde sont insolubles dans cet éon, ce qui rend nécessaire le passage dans un autre éon. « La mort est le fait le plus profond et le plus significatif de la vie, qui élève le dernier des mortels au-dessus de la quotidienneté et de la platitude. Elle seule pose dans sa profondeur la question du sens de la vie. En effet, celle-ci n'a de sens, que parce que la mort existe. Le sens étant lié à la fin, si la mauvaise infinité régnait dans notre monde, la vie eût été insensée. Et ce qui est curieux, c'est que les hommes qui éprouvent à juste titre un effroi devant la mort et qui voient en elle l'ultime mal, sont néanmoins obligés de reconnaître que l'obtention définitive du sens lui est liée. Ainsi, tout en étant le paroxysme de l'effroi et du mal, la mort se trouve être l'unique issue permettant de passer du méchant temps à l'éternité ; ce n'est qu'à travers elle que la vie immortelle

⁷⁷² De la destination de l'homme, p. 337.

⁷⁷³ Ibid., p. 324.

⁷⁷⁴ Ibid., p. 324.

peut être accessible. Par conséquent c'est en elle que l'homme met son dernier espoir. C'est là son paradoxe le plus prodigieux »⁷⁷⁵. Selon Berdiaeff, ce *paradoxe prodigieux* explique la possibilité non seulement de la terreur devant la mort, mais aussi de l'attraction exercée par la mort. La pensée de la mort est toujours une consolation pour l'homme, lorsque les contradictions de la vie deviennent trop insolubles, lorsque le nuage formé par le mal devient trop épais autour de lui.

D'après Berdiaeff, le sentiment tragique de la mort est lié au sentiment aigu de la personne, de la destinée personnelle. Pour la vie de l'espèce, la mort n'a rien de tragique, car cette vie se renouvelle sans cesse, se poursuit sans arrêt et trouve toujours des compensations. La mort frappe surtout les organismes les plus parfaits et les plus individualisés. « En effet, on ne peut percevoir la tragédie de la mort qu'en ayant une perception profonde de la personne, qu'en la regardant comme éternelle. Car, n'est tragique que la disparition de ce qui est immortel par sa valeur et sa destination. Si la mort de l'homme nous est intolérable, c'est parce que la personne qui est en lui correspond à l'idée et au dessein divin éternel, parce qu'en elle est incluse l'unité de toutes les forces et possibilités humaines. La personne ne naît pas d'un père et d'une mère, elle est créée par Dieu. L'immortalité naturelle de l'âme et du corps n'est pas donnée à l'homme engendré par un processus générique. Ce dernier dans ce monde est un être mortel. Mais il est conscient de l'image divine, de la personne qu'il porte en lui, il sait qu'il fait partie non seulement du monde naturel, mais aussi du monde spirituel. Et c'est pourquoi il se considère comme appartenant à l'éternité ; c'est pourquoi il y aspire »⁷⁷⁶.

Selon Berdiaeff, le christianisme a une *double attitude* à égard de la mort. Le Christ par sa mort a vaincu la mort. Et l'œuvre du Christ dans le monde peut être regardée avant tout comme cette victoire, comme la préparation de la résurrection et de la vie éternelle. « Le Fils de Dieu, le Rédempteur et le Sauveur, Saint et exempt de péché, devait accepter la mort et, par là même, la sanctifier. D'où la double attitude du christianisme à son égard. Christ par sa mort a vaincu la mort ; et son sacrifice volontaire, provoqué par le mal du monde, ne peut être considéré que comme un bien et une valeur suprême. Dans la vénération de la Croix, nous nous inclinons devant la mort libératrice et victorieuse, qui se transfigure et mène à la vie »⁷⁷⁷.

D'ailleurs, le paradoxe de la mort s'exprime non seulement dans le domaine moral, mais aussi dans le domaine esthétique. La mort est affreuse : la décomposition, la perte de toute figure et de toute face, et cependant elle ennoblit le dernier des mortels, l'élevant au même degré que les premiers ; elle triomphe de la laideur de la platitude et de la quotidienneté. « Les sentiments hideux et méchants s'évanouissent en sa présence. La beauté, le charme du passé sont liés au fait ennoblissant de la mort, car c'est précisément elle qui le débarrasse de ses souillures, le marquant du sceau de

⁷⁷⁵ Ibid., p. 324.

⁷⁷⁶ Ibid., p. 330-331.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 327.

l'éternité. Par conséquent, si elle comporte une décomposition, elle comporte aussi une purification. Rien de ce qui est avarié, corrompu et corruptible ne résiste à son épreuve. Seul, ce qui est éternel parvient à la surmonter. Et quelque triste que ce soit, il faut se résigner à reconnaître que la gravité de la vie lui est liée et qu'elle ne se révèle que devant son mystère. La signification morale de l'homme n'apparaît que dans l'épreuve de la mort, de cette mort dont sa vie même est saturée »⁷⁷⁸.

Berdiaeff suggère que notre devoir moral nous oblige de lutter contre la mort au nom de la vie éternelle. Bien entendu, cette lutte doit être libre, créative et en plus l'homme doit *irradier son énergie créatrice* pendant cette occupation. L'homme doit ressusciter non seulement les hommes, les animaux, les plantes mais *même des objets inanimés*. « ... il est incontestable que notre tâche morale consiste à lutter contre la mort au nom de la vie éternelle. Le principe fondamental de l'éthique pourrait se formuler ainsi : agis de telle sorte, que tu puisses affirmer en tout, partout et à l'égard de tout et de tous, la vie éternelle et immortelle, que tu puisses vaincre la mort. Il est vile d'oublier la disparition, ne fut-ce que d'un seul être vivant, de se réconcilier avec elle. La mort de la dernière et de la plus infirme créature comporte quelque chose d'intolérable, et si elle n'est pas vaincue en ce qui la concerne, alors le monde n'a aucune justification et ne peut pas être accueilli. Tout et tous doivent ressusciter à la vie et à la vie éternelle. En d'autres termes, nous devons affirmer un principe ontologique non seulement à l'égard des hommes, mais à l'égard des animaux, des plantes et même des objets inanimés. L'homme doit être toujours et en tout le dispensateur de la vie, il doit irradier son énergie créatrice »⁷⁷⁹.

En soulignant notre devoir moral et en cédant à son enthousiasme, Berdiaeff nous offre un trait de *l'impératif éthique*. « Le paradoxe moral de la vie et de la mort s'exprimerait par l'impératif éthique suivant : comporte-toi à l'égard des vivants comme à l'égard des mourants, et à l'égard des morts comme à l'égard des vivants. Autrement dit, souviens-toi toujours de la mort comme du mystère de la vie et dans la vie comme dans la mort, affirme inlassablement la vie éternelle »⁷⁸⁰.

Il est clair que le contexte dans lequel Berdiaeff prêche le devoir de *lutter contre la mort au nom de la vie éternelle*, n'est pas justement celui de l'Evangile. Il trouve N. Fedorov, un philosophe russe qui rêvait de ressusciter les cadavres par une ingénierie quelconque, comme un homme le plus moral. « Je ne connais pas d'attitude plus morale à l'égard de la mort que celle de N. Fedorov. Il s'attriste à la mort de chaque être et il voudrait que l'homme devînt celui qui ressuscite les autres de la mort. Mais le sentiment de désolation devant la mort, surtout lorsque ce sentiment devient actif, n'a rien à voir avec la crainte de la mort. Le ressusciteur a surmonté cette crainte »⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 328.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 328-329.

⁷⁸⁰ Ibid., p. 329.

⁷⁸¹ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 282.

Bien entendu, Berdiaeff pense que Fedorov ne peut pas être considéré comme un phénomène isolé dans le cadre de la pensée russe. Selon notre philosophe, il est plutôt un représentant authentique de certaines forces de résurrections appartenant uniquement aux peuples russes. Il fait cette déclaration en comparant les esprits germanique et russe. Berdiaeff affirme que *l'esprit germanique* est particulièrement attiré par la mort, mais ce qui lui manque, ce sont des forces de régénération, de résurrection. Heureusement cette pénurie de *l'esprit germanique* est suffisamment compensée par des forces existant dans *l'esprit russe*. Voici ce passage : « C'est un fait intéressant à noter que l'esprit germanique se sent attiré par la mort, par victoire et la mort... L'esprit germanique a bien de la profondeur, mais ce qui lui manque, ce sont des forces de régénération, de résurrection. Ces forces existent dans l'esprit russe et N. Fedorov était la plus haute expression de ces forces de résurrection »⁷⁸².

Berdiaeff souligne souvent les mérites des penseurs russes dans le contexte de la problématique de la mort. Selon lui, deux philosophes religieux russes, Rozanov et Fedorov, ont exprimé sur la mort des pensées remarquables. Nous avons déjà mentionné Fedorov ; en ce qui concerne Rozanov, il classe toutes les religions en deux catégories. Il prend pour fondement la naissance ou la mort. Pour Rozanov le judaïsme et presque tout le paganisme correspondent à des religions de la naissance, tandis que le christianisme est la religion de la mort. Rozanov pense que le christianisme n'a pas béni la procréation, le sexe, et a placé le monde sous le charme de la mort. Donc, Rozanov lutte aussi contre la mort, d'une manière propre et il triomphe d'elle à travers la naissance. Quand Berdiaeff fait des éloges en faveur de la pensée russe en soulignant son approche originale à la problématique de notre sujet, il trouve la pensée de Rozanov remarquable sur la question. Mais dans un autre contexte, il la critique. La critique que Berdiaeff adresse à ce philosophe des *religions de la naissance* nous apparaît tout à fait justifiable. Voici ce passage : « Rozanov ne connaît pas la vie éternelle, il ne connaît que la vie infinie dans l'enfantement ; c'est là un panthéisme sexuel original. Il oublie que ce n'est pas la venue du Christ qui introduisit la mort dans le monde, et que le dernier mot du christianisme n'est pas le Golgotha, mais la Résurrection et la vie éternelle. Il échappe à l'horreur de la mort dans l'élément du sexe, dans son intensité vitale. Mais le sexe déchu étant précisément la source de la mort dans le monde, ce n'est pas à lui qu'il est donné de la vaincre »⁷⁸³.

Berdiaeff pense que l'amour est la principale arme spirituelle dans la lutte contre le règne de la mort. À ce propos il écrit : « Celui qui aime est le vrai vainqueur de la mort. Tous nos efforts doivent tendre à ce que ceux que nous aimons, non seulement les hommes, mais aussi les animaux, héritent d'une vie éternelle. Le Christ a vaincu la mort, parce qu'Il était l'incarnation de l'amour divin universel »⁷⁸⁴

⁷⁸² Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 124.

⁷⁸³ Essai de métaphysique eschatologique, p. 335.

⁷⁸⁴ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 202.

Dans le sous-chapitre consacré au mal nous avons parlé d'un *phénomène métaphysique* très étonnant, en tout cas, d'un phénomène très rare. Nous avons constaté que Berdiaeff employait l'existence du mal comme argument pour prouver l'existence de Dieu. Berdiaeff pense que si Dieu n'avait pas existé, le mal aurait pu rendre la vie terrestre insensée, puisque n'aurait pu exister aucune perspective eschatologique. Cet argument de *non-sens*, il utilise aussi dans le contexte de la mort. Dans la *Destination de l'homme*, nous lisons : « La créature qui, dans son péché, s'oppose à l'idée et au dessein que Dieu a d'elle, n'a qu'une issue : la mort. Et celle-ci témoigne négativement de la force divine dans le monde et du sens divin se manifestant dans le non-sens. On pourrait même suggérer que le monde serait parvenu à réaliser son dessein athée d'une vie infinie, - mais non éternelle – si Dieu n'existait pas ; mais comme Il existe, ce dessein est irréalisable et la mort s'y substitue »⁷⁸⁵.

Dans le même sous-chapitre nous avons remarqué que personne n'a jamais utilisé des considérations pareilles afin d'affirmer l'existence de Dieu. À ce moment-là, peut-être nous avons tort. Leibniz aussi, il utilise quelque chose de pareil pour affirmer l'existence de Dieu. Notamment, pour perfectionner l'argument de *première-cause*, Leibniz emploie le principe de *raison suffisante*. Selon ce principe, toutes les vraies propositions à propos de Dieu portent un caractère *analytique*, c'est-à-dire toutes affirmations qui contredisent ces dernières sont également contradictoires en elles-mêmes. Berdiaeff emploie inconsciemment une principe similaire : sans Dieu la vie devient insensée, donc Dieu existe. Il est vrai que Berdiaeff emploie le mot *insensé* qui a une portée plutôt existentielle que logique, tandis que le mot *contradictoire en soi* désigne une occurrence purement logique. Il est vrai aussi que la déduction que Berdiaeff procède va en sens contraire de celle de Leibniz. En même temps, ce qui est important pour les deux c'est que sans Dieu le monde n'a ni sens existentiel, ni logique. En écrivant ces considérations à propos de Leibniz, nous avons réalisé que la position de Berdiaeff reste quand même illogique du point de vue de la logique formelle. Imaginons une situation pareille : par hasard, contre notre volonté, nous sommes arrivés dans un pays lointain et inconnu. Dans ce pays lointain et inconnu nous avons rencontré par hasard un paysan inconnu, habitant dans un village inconnu. Imaginons maintenant que nous avons acheté deux bouteilles de vin de ce paysan inconnu. Après avoir acheté ces deux bouteilles, nous avons découvert que la première bouteille ne contient que du vin déjà tourné au vinaigre. Est-ce que nous avons le droit logique d'affirmer que la deuxième bouteille va contenir obligatoirement du vin d'excellente qualité ? Bien sûr que non ! cela serait illogique ! Mais le raisonnement de Berdiaeff est même. Berdiaeff affirme que nous sommes venus dans ce monde contre notre volonté, et que notre monde actuel est vaincu par le mal et qu'il est dominé par la mort. Après cette constatation, il suggère qu'il existe d'une manière obligatoire un autre monde eschatologique, plein de grâce et de liberté créative, c'est-à-dire, le

⁷⁸⁵ De la destination de l'homme, p. 327.

royaume de Dieu, c'est aussi illogique ! Donc, nous ne pouvons pas ne pas être d'accord que la position de Berdiaeff n'est pas impeccable du point de vue de la logique formelle. En même temps, nous ne pouvons pas ne pas admettre que l'analogie qui existe entre un récit d'un *pays inconnu* et le Royaume de Dieu n'est envisageable que dans le cadre de la logique formelle. Parce que notre histoire d'un *pays inconnu* n'est qu'une absurdité, tandis que l'espérance du Royaume de Dieu à venir a vaincu le monde depuis deux millénaires. Nous voudrions dire par là qu'en effet les arguments employés par Berdiaeff pour prouver l'existence de Dieu ne reflètent qu'une vérité invincible selon laquelle notre monde déchu n'est pas le *seul* et le *dernier*. Ici se cache la *validité* et la force de ses affirmations. Nous avons dit dans le sous-chapitre consacré au communisme que chaque personne était le citoyen du Royaume de Dieu. Malgré le fait que nous sommes devenus égarés et apatrides, chaque personne cache en soi-même quelque chose de sa patrie céleste qui pourrait un jour ou l'autre dévoiler sa vraie identité. Cette *citoyenneté céleste* s'exprime chez Berdiaeff par ses aspirations eschatologiques. Ces dernières se manifestent dans ses preuves de l'existence de Dieu, dans ses considérations sur la mort et dans sa philosophie en général.

Personnellement, non seulement nous sommes d'accord avec Berdiaeff quand il affirme que le mystère de la mort contient implicitement la vérité de l'existence de Dieu, mais nous sommes persuadé que l'attitude du christianisme envers la mort dévoile *par excellence* son origine divine. Aucune religion sauf le christianisme n'a jamais osé prononcer les mots aussi hardis que ceux : *vaincre la mort*. La puissance du mal exercée par la mort était aussi victorieuse, aussi omniprésente qu'aucune religion, aucune philosophie d'origine humaine ne pouvaient pas s'engager à lutter et à vaincre la mort. En effet, les religions et les philosophies ne faisaient que préparer l'homme pour la mort. Seule Dieu, Logos incarné peut être victorieux de la mort, et par conséquent seulement ses apôtres peuvent prêcher la vérité aussi intrépidement. Il est vrai que le monde ancien croyait aussi à l'immortalité. Mais il croyait à l'immortalité non de l'homme et de l'humaine, mais des dieux et du divin. D'après les Grecs, les hommes seraient transformés en démons. Selon eux, parvenir à l'immortalité, c'est devenir dieu. Les Egyptiens pensaient que chaque personne avait son Râ, son double, son totem, source de vie, génie protecteur. C'est le Râ qui était d'immortel, il avait la nature divine. Chez les Bouddhistes, dans le panthéisme, il n'y a pas immortalité individuelle. Chez les Egyptiens, dans le mithraïsme, il y a des dieux qui reviennent après leurs morts, mais il n'y a nulle part la résurrection de l'homme total y compris de sa chair. S'il n'y a pas la résurrection de l'homme total, il n'y a pas de victoire sur la mort. Dans ce sens Berdiaeff et Fedorov ont des inspirations chrétiennes. Mais leur philosophie de la lutte contre la mort n'est pas de nature chrétienne. Ces deux dernières phrases peuvent être considérés comme la conclusion de ce sous-chapitre. Malgré cela ces deux affirmations nous semblent si évidentes que nous ne voudrions les approfondir.

3.6. Apocalypse

Il est tout à fait naturel que Berdiaeff traite l'*Apocalypse* plutôt dans le contexte de la mort. Il considère que l'état d'esprit apocalyptique est celui dans lequel l'idée de la mort atteint une intensité extrême, parce que l'Apocalypse, pour lui, est une révélation de la mort du monde, des nations, des civilisations, etc. « L'apocalypse universelle, la mort des nations et des civilisations, comme celle des formes historiques de l'Etat et de la société désignent une évocation *catastrophique* du sens et de la vérité éternelle de la vie »⁷⁸⁶. Donc Berdiaeff considère l'apocalypse comme la mort prise dans sa dimension sociale. C'est pourquoi son approche de l'apocalypse est presque la même que celle de la mort. Il voit en elle aussi un aspect positif et signale son caractère *paradoxal*. Tout d'abord, même si l'apocalypse désigne la mort du monde, celle-ci n'a pas en elle le dernier mot, elle indique plutôt une voie menant à une nouvelle vie. Le sens positif de l'apocalypse, comme c'est le cas pour la mort individuelle, se manifeste dans le fait qu'elle marque la fin de notre existence terrestre ; sans cette fin cette existence perdrait la perspective eschatologique et ne deviendrait qu'un *non-sens*. « A vrai dire, la destinée de la personne et la destinée du monde sont intimement liées, elles s'enchevêtrent par mille réseaux. Aux époques où l'état d'esprit apocalyptique fait défaut, l'obsession de la mort est atténuée pour l'homme par le sentiment de son immortalité générique, dans laquelle les résultats de sa vie et de ses œuvres sont destinés à survivre et à se perpétuer. Mais l'Apocalypse marque la fin de cette perspective, en elle chaque créature et toute la création sont placées de manière immédiate devant le jugement de l'éternité. Même l'espoir relatif d'atteindre l'immortalité et d'éterniser nos œuvres à travers nos enfants nous est refusé, tous les espoirs ayant une fin dans le temps »⁷⁸⁷. Comme nous avons remarqué avant, Berdiaeff signale le caractère *paradoxal* de l'apocalypse. Selon lui, ce caractère s'exprime par une antinomie du temps et de l'éternité, qui lui fait faire une allusion à une des antinomies de Kant. Ici nous ne pouvons pas de nous empêcher de remarquer que même si dans ce cas concret cette analogie soulignée par Berdiaeff existe réellement, il n'existe aucune analogie entre les comportements de ces deux philosophes dans des situations concernées. Berdiaeff ne résiste jamais à la tentation de parler des *mystères obscurs et ténébreux* et de *rationaliser* les choses les plus *paradoxaes*. Le culte de la créativité libre engendre chez lui une éloquence débridée. « L'apocalypse est un paradoxe du temps et de l'éternité qui résiste à la rationalisation. La fin de notre monde survient déjà dans notre temps, bien qu'elle marque aussi la cessation de ce temps et se trouve, conséquemment par delà ses limites. C'est là une antinomie, analogue à celles de Kant. Lorsque la fin viendra, le temps n'existera plus. Et c'est pourquoi nous ne pouvons penser la fin du monde que d'une manière paradoxale, c'est-à-dire à la fois

⁷⁸⁶ De la destination de l'homme, p. 339.

⁷⁸⁷ Ibid., p. 337.

dans le temps et dans l'éternité. Tout comme la fin de l'homme pris individuellement elle est un événement à la fois immanent et transcendant »⁷⁸⁸.

Bien entendu, Berdiaeff observe encore que le paradoxe du temps et de l'éternité n'existe pas seulement par rapport à la destinée du monde, mais aussi par rapport à la destinée de la personne. Il constate aussi que très souvent on n'est pas capable de saisir ce paradoxe du temps et de l'éternité. On objective la vie éternelle, on la naturalise et on la confond avec une existence d'outre-tombe. Elle nous apparaît comme une sphère naturelle de l'être, différente simplement de la nôtre. Mais la vie éternelle, par son principe, est autre que la vie naturelle, elle est une vie spirituelle, où l'éternité commence déjà dans le temps. Cette dernière observation, notamment, le fait que l'éternité commence dans le temps, Berdiaeff l'utilise pour arriver à la conclusion qu'il exprime par le mode conditionnel passé, à savoir : « Si la vie de l'homme avait été intégralement transformée en vie spirituelle, si le principe esprit y avait subjugué définitivement l'élément psychique et corporel, la mort en tant que fait naturel, n'aurait jamais apparu, l'accession à l'éternité se serait effectuée sans son intermédiaire. Car la vie éternelle n'est pas la vie du futur, mais la vie du présent, la vie dans la profondeur de l'instant, où s'effectue précisément la rupture du temps »⁷⁸⁹. Nous ne pouvons pas juger cette affirmation de Berdiaeff qui commence avec des mot : *si la vie avait été...* Normalement, on ne parle pas de la *communion à la vie divine* sans parler du Christ et de la Rédemption. Il nous paraît que la portée de cette affirmation dépasse la compétence des philosophes. Berdiaeff nous communique généreusement encore une autre vérité *hypothétique* : « Hypothétiquement parlant, Fedorov a raison de suggérer que la catastrophe de la fin et du Jugement dernier aurait pu être évitée, si les peuples de l'humanité s'étaient unis fraternellement en vue de l'œuvre commune : la réalisation de la vérité chrétienne et la résurrection de tous les morts. Mais l'humanité, hélas ! a pénétré trop loin dans les voies du mal et du mensonge et son jugement a déjà commencé. La liberté irrationnelle et méonique forme obstacle à la réalisation du *projet* de Fedorov, qui a mésestimé, avec trop d'optimisme, les forces du mal »⁷⁹⁰. Nous sommes ici les témoins d'une attitude étonnamment réaliste que notre philosophe manifeste envers le projet de Fedorov. Des événements pareils se produisent trop rarement dans ses livres. Même dans des moments aussi exceptionnels, il n'hésite pas à nous proposer encore une variante de l'impératif de l'éthique. Juste après de la citation précédente, Berdiaeff continue : « Néanmoins, l'impératif de l'éthique demeure l'affirmation de l'éternité et il se traduirait par la formule suivante : Agis de telle sorte que la vie éternelle s'entrouvre pour toi et que tu irradies son énergie sur toute la création. L'éthique doit devenir eschatologique »⁷⁹¹. Les moments de doute et d'hésitation, dans lesquels le projet de Fedorov apparaît à Berdiaeff comme une

⁷⁸⁸ Ibid., p. 337-338.

⁷⁸⁹ Ibid., p. 338-339.

⁷⁹⁰ Ibid., p. 340.

⁷⁹¹ Ibid., p. 340.

entreprise trop *hypothétique*, ne durent pas longtemps, ces moments de faiblesse ne laissent pas de traces dans l'esprit de notre philosophe. Le passage qui suit en est un bon témoin : « L'éthique eschatologique ne désigne nullement un refus de création et d'activité. Les dispositions apocalyptiques passives appartiennent au passé, elles désignent une décadence et une désertion de la vie. En effet, on ne saurait attendre dans l'inaction, dans la nostalgie, l'angoisse et l'effroi, la venue de la fin et la disparition de la personne humaine et du monde. L'éthique eschatologique, fondée sur l'expérience apocalyptique, exige donc de l'homme une activité et une création d'une intensité inusitée »⁷⁹². Non seulement, Berdiaeff n'abandonne pas le projet de Fedorov, mais il envisage le rendre beaucoup plus radical. Écoutons Berdiaeff lui-même : « Aussi existe-t-il une tâche plus radicale que celle de rappeler à la vie les trépassés, proposée par N. Fedorov : celle qui consiste à vaincre l'enfer. L'ultime fin à laquelle l'éthique doit tendre est la libération créatrice de tous ceux qui souffrent, de tous ceux qui subissent les tourments, qu'ils soient temporels ou *éternels*, libération sans la réalisation de laquelle le Royaume de Dieu ne saurait s'instaurer »⁷⁹³. La radicalisation du projet de Fedorov n'est pas un événement accidentel. La victoire sur l'enfer ne peut pas ne pas être *l'ultime fin à laquelle doit tendre* toute cette entreprise. Dans ces circonstances, il nous paraît tout à fait naturel de consacrer à l'enfer le sous-chapitre qui suit.

L'attitude eschatologique que Berdiaeff manifeste envers l'apocalypse peut être schématisée de la manière suivante : tout d'abord, notre philosophe signale que l'apocalypse contient un sens positif, parce qu'elle marque la fin du monde actuel objectif. Sans l'apocalypse le monde pourrait rester infiniment dans le temps, sans jamais arriver à l'éternité. Après cette constatation, Berdiaeff envisage, quand même, d'entamer la lutte contre elle. Cette décision est fondée sur l'opinion selon laquelle l'éternité ne se trouve pas dans le futur mais qu'elle commence dans le temps. Pour lutter contre l'apocalypse, Berdiaeff recommande le projet de Fedorov. Ce projet est conseillé sous la condition de sa future radicalisation.

⁷⁹² Ibid., p. 341.

⁷⁹³ Ibid., p.342.

3.7. Enfer

Dans son autobiographie, Berdiaeff affirme que l'ensemble des pages qu'il consacre à l'enfer est *au nombre des plus importantes* de toute son œuvre, et *un problème philosophique des plus complexes*⁷⁹⁴. Cette attestation *autobiographique* devient tout à fait naturelle, compte tenu des nombreuses affirmations de notre philosophe du type : « Le problème de l'enfer a une importance fondamentale pour l'eschatologie. La perspective eschatologique de l'enfer est esclavage dans un temps objectivé et déchu... »⁷⁹⁵. Dans son autobiographie, Berdiaeff divise les croyants en deux catégories hétérogènes, à savoir les *partisans* et les *adversaires* de l'enfer. Pour lui, aucune compatibilité n'est possible entre la foi en l'enfer et la vérité de la *sobornost* : « L'enfer existe comme expérience humaine, comme voie humaine. Mais toute ontologie de l'enfer est monstrueuse. En ce qui concerne ma façon de comprendre le christianisme, j'ai divisé les hommes en partisans et en adversaires de l'enfer. C'est ce qui a déterminé mon évaluation des chrétiens. Je reste persuadé que les partisans de l'enfer sont ceux-là mêmes qui, naturellement, le souhaitent aux autres. Les chrétiens ont souvent été des sadiques d'un grand raffinement. Aujourd'hui, ces manœuvres d'intimidation ne sont plus guère efficaces ; mais, par contre, ce qui agit, c'est la menace de l'enfer sur terre »⁷⁹⁶. Il nous semble très significatif que Berdiaeff dénote deux groupes de chrétiens qu'il envisage lui-même afin de *comprendre le christianisme*. Il qualifie ces deux catégories de chrétiens comme les *partisans* et les *adversaires* de l'enfer. Les mots *partisans* et *adversaires* nous font penser que selon Berdiaeff, pour les chrétiens, la foi en existence de l'enfer n'est qu'un choix optionnel. Selon lui, ce choix dépend des qualités personnelles de chaque chrétien confronté à ce dilemme. Notre observation est confirmée par la continuation de ce passage. Berdiaeff y commence à parler de ses propres sentiments. Bien évidemment, on n'y trouve ni tendance au sadisme, ni tendance aux *manœuvres d'intimidation*. D'ailleurs Berdiaeff fait allusion à la *sobornost*. Cela nous fait penser que notre philosophe espère que les Russes sont plutôt parmi des *adversaires* de l'enfer. Et voilà, Berdiaeff continue la citation ainsi : « C'est probablement dans mon aversion pour la doctrine infernale que gît originellement mon sentiment de pitié et de sympathie pour la souffrance, l'impossibilité de ressentir le bonheur et la joie lorsqu'il existe ailleurs des souffrances et des tourments sans fin. Une délivrance n'est possible qu'avec l'humanité complète. C'est ici qu'il serait bon de se souvenir du *sobornost* c'est-à-dire de la communauté. Et je n'ai jamais pu admettre que l'on trouve moins de pitié chez Dieu que chez moi, pauvre pécheur, l'homme plein d'imperfections »⁷⁹⁷. Peut-être notre remarque engendrée par l'apparition du mot *sobornost* n'est pas tout à fait

⁷⁹⁴ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 87.

⁷⁹⁵ De la destination de l'homme, p. 355.

⁷⁹⁶ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 87.

⁷⁹⁷ Ibid., p. 87.

correcte. Dans son *Autobiographie*, Berdiaeff accuse explicitement des orthodoxes de trouver le plaisir dans la *conception* des tourments infernaux. Il est tout à fait évident que la grande majorité des orthodoxes de sa connaissance n'étaient que des Russes. Nous lisons : « Au cours de la défense de leurs avantages et de leurs désirs, les hommes se sont particulièrement signalés en n'hésitant pas à déguiser et *sublimiser* leur instinct originel de vengeance en sentiments chrétiens. Cela a toujours éveillé en moi une contradiction passionnée. Je ne mets pas en doute une seconde que la doctrine des tourments éternels de l'enfer ne soit une transposition d'instincts sadiques. Il existe de nombreux chrétiens *orthodoxes* attachant la plus grande importance à l'idée des tourments infernaux ; cette conception leur plaît. Ils sont persuadés qu'eux-mêmes n'en sont pas menacés, mais bien leur prochain, qu'ils terrorisent »⁷⁹⁸. D'ailleurs Berdiaeff admet que les sentiments sadiques ne sont pas l'unique enjeu de la conception de l'enfer. En effet, il continue cette citation ainsi : « Il s'attache une grande signification sociologique à cette conception des tourments éternels. Grâce à cette idée, on a mené des masses humaines, on a tenu en échec des instincts féroces et coupables. Mais on s'est servi de cette idée à l'époque où l'Europe chrétienne y croyait et, en fait, assez néfastement, en ce sens qu'on l'a utilisée au profit des *premiers*, de la classe dirigeante »⁷⁹⁹. Dans ce contexte, Berdiaeff regrette une éventualité dont, selon lui, l'Eglise n'a jamais eu idée de l'utiliser : « J'ai souvent eu cette idée : si les hommes d'Eglise, à cette époque où la chrétienté croyait dur comme fer à l'horreur des tourments de l'enfer, avaient menacé d'excommunication, de ruine et de tourments éternels, ceux qui étaient dévorés du désir de détenir le pouvoir, de diriger, de posséder des richesses, de piller les voisins peut-être, l'histoire se serait-elle déroulée tout autrement »⁸⁰⁰. Les passages consacrés à la problématique de l'enfer qu'on trouve dans son *Autobiographie* sont résumés par Berdiaeff de la manière suivante : « Idée des tourments éternels, cette idée proprement révoltante, incroyablement sadique (et qui n'en reste pas moins un problème philosophique des plus complexes) retire toute valeur à la vie morale et spirituelle des hommes. La vie – considérée sous cet angle – est transformée en une sorte de procès judiciaire menaçant les hommes de bannissement éternel. Cette conception dévoile que l'homme possède le plus sombre des subconscious »⁸⁰¹. À propos de cette dernière citation nous voudrions remarquer que si l'idée de l'existence de l'enfer pose un des *problèmes philosophiques des plus complexes*, elle n'est peut pas être engendrée tout simplement par des sentiments *incroyablement sadiques* ou par le noyau sombre du subconscient, puisque ces deux derniers engendrent plutôt des problèmes à résoudre pour la psychopathologie que pour la philosophie. À propos de l'ensemble des citations de l'*Autobiographie* nous voudrions remarquer aussi qu'en général, nous trouvons scandaleuse l'affirmation de

⁷⁹⁸ Ibid., p. 86.

⁷⁹⁹ Ibid., p. 87.

⁸⁰⁰ Ibid., p. 87.

⁸⁰¹ Ibid., p. 87.

Berdiaeff selon laquelle la seule source de la foi en l'existence de l'enfer est l'effet des *manœuvres d'intimidation des chrétiens, souvent sadiques d'un grand raffinement*. Il écrit comme un homme qui n'a jamais lu les Saintes Ecritures et les œuvres patristiques. Il *ne met pas en doute une seconde* que cette foi puisse venir de la source infiniment plus haute et plus profonde que lui indique son sentiment de supériorité envers les hommes qui *souhaitent l'enfer aux autres, n'hésitant pas à déguiser et sublimer leur instinct originel de vengeance en sentiments chrétiens*. Non seulement les saints mais la plupart des chrétiens pourraient répéter les mots de Berdiaeff : *je n'ai jamais pu admettre que l'on trouve moins de pitié chez Dieu que chez moi, pauvre pécheur, l'homme plein d'imperfections*, avec un espoir et une humilité plus sincères que ceux de Berdiaeff. L'homme qui *divise et évalue* les chrétiens et, en général, les autres gens, pense intérieurement que lui-même appartient à la meilleure partie. Les mots : *pauvre pécheur, l'homme plein d'imperfections* ne font que montrer son maniérisme de mauvais goût. Cela ne convient pas au *créateur libre ex nihilo, au collaborateur de Dieu*. Berdiaeff imagine que seuls lui, *le fils de Dostoïevski* et les Russes, les propriétaires uniques de la *sobornost* ont le *sentiment de pitié et de sympathie pour la souffrance, l'impossibilité de ressentir le bonheur et la joie lorsqu'il existe ailleurs des souffrances et des tourments sans fin*. Nous, non plus, n'avons aucune intention de défendre une *ontologie de l'enfer*, en nous réjouissant des sentiments sadiques ; mais il faut, se souvenir toujours que c'est *un problème philosophique des plus complexes*, et surtout, il ne faut pas bafouer un homme qui se voit sincèrement comme un *pauvre pécheur, l'homme plein d'imperfections*, et par conséquent, a peur de l'enfer et espère en Dieu. Il faut avoir conscience que ce ne sont pas les chrétiens qui ont inventé l'enfer mais que c'est bien l'Eglise et les Saintes Ecritures qui en parlent ; mais elles parlent aussi de l'amour, de la miséricorde, de la bonté de Dieu qui dépassent infiniment ceux de l'homme. C'est à cause de cela que le chrétien a peur de l'enfer, mais en même temps, a l'espoir que Dieu n'abandonnera personne. Mais, Berdiaeff ne voit parmi les chrétiens qu'un Calvin déguisé sous des physionomies différentes.

Berdiaeff touche la question de l'enfer presque dans tous ses livres. Dans ce contexte nous avons commencé à parler tout d'abord de son *Autobiographie* parce qu'il y traite les idées les plus importantes pour lui, et il en parle avec le plus de véracité. En effet, ce livre montre clairement que sa répulsion envers les tourments éternels est incontestablement sincère, mais elle est accompagnée par une telle intensité émotionnelle qu'il est absolument impossible de trouver dans les passages concernés une argumentation bien systématisée. En plus, son *Autobiographie* pourrait engendrer un certain malentendu. Par exemple, même si Berdiaeff ne peut pas se réconcilier avec les tourments éternels, il n'essaie pas d'arriver à leur *négarion trop facile*. En effet, dans la *Destination de l'homme*, il écrit : « Toutefois, si la conscience supérieure et plus mûrie ne peut pas se réconcilier avec l'ancienne notion de l'enfer,

elle ne peut pas admettre non plus sa négation trop facile, trop sentimentale et optimiste. L'enfer existe incontestablement, il se révèle à nous dans l'expérience, il peut être notre voie »⁸⁰². Ou encore : « La négation contemporaine de l'enfer rend la vie trop facile, trop superficielle et irresponsable »⁸⁰³. Mais le fait principal, à cause duquel on ne peut pas nier l'existence de l'enfer tout simplement, c'est, selon Berdiaeff, la liaison qui existe entre l'idée de l'enfer et la liberté de personne. Berdiaeff suppose que dans cette idée s'exprime le sentiment intense de la personne, de son indestructibilité. La liberté de l'homme, de la créature, n'admet pas de salut imposé, déterminé. À ce propos, on trouve chez Berdiaeff beaucoup des passages écrits avec élégance. « Toutes les antinomies, liées au problème de la liberté et de la nécessité, sont non seulement appliquées à la nature de l'enfer, mais s'intensifient dans cette adaptation, engendrant de nouvelles difficultés. En effet, si par humanitarisme, nous admettons la nécessité, autrement dit déterminabilité, du salut universel, nous sommes obligés de rejeter la liberté de la créature »⁸⁰⁴. Les considérations que nous venons de voir obligent Berdiaeff de ne pas accepter la conception de *l'apocatastasis*, même si dans cette idée d'Origène il voit une partie de vérité. « C'est ainsi que la doctrine d'Origène sur l'apocatastasis se heurte à sa propre théorie de la liberté... Quand Origène nous dit que le Christ demeurera sur la croix et que le Golgotha se prolongera tant qu'il restera un seul être en enfer, il proclame une vérité éternelle. Et cependant nous devons reconnaître que l'idée de la prédétermination du salut est une rationalisation du mystère des destinées finales, du mystère de l'eschatologie »⁸⁰⁵.

Bien évidemment, les citations que nous venons de présenter de la *Destination de l'homme* ne contredisent nullement à l'esprit de son *Autobiographie*. Quelles que soient ses affirmations *officielles*, Berdiaeff n'a aucune intention d'admettre l'existence de l'enfer dans l'éternité. Même dans la *Destination* nous trouvons un passage comme celui-ci : « Mais alors l'affirmation opposée, qui soutient la prédétermination de l'enfer dans la conscience divine et la prédestination à la damnation est-elle plus acceptable ? Elle l'est encore moins, assurément »⁸⁰⁶. Ou encore : « La doctrine des tourments éternels, en tant que triomphe de la justice divine, doctrine qui occupa une place d'honneur dans la théologie dogmatique, est une rationalisation et une négation du mystère eschatologique »⁸⁰⁷. Bien entendu, Berdiaeff est conscient de la situation *paradoxale* dans laquelle il se trouve. Et il nous promet d'en trouver la solution : « Nous ne pouvons pas rejeter l'enfer, parce que nous nous heurtons alors à la liberté, et nous ne pouvons pas le reconnaître, parce que la liberté s'élève contre cette admission. Quelle est donc la solution ? »⁸⁰⁸. Personnellement, nous ne trouvons pas très

⁸⁰² De la destination de l'homme, p. 358.

⁸⁰³ Ibid., p. 343.

⁸⁰⁴ Ibid., p. 351.

⁸⁰⁵ Ibid., p. 351.

⁸⁰⁶ Ibid., p. 351.

⁸⁰⁷ Ibid., p. 362.

⁸⁰⁸ Ibid., p. 351.

satisfaisante la solution que Berdiaeff nous présente. Mais nous allons essayer de systématiser les arguments essentiels qui reviennent sans cesse sous sa plume quand il est en train de lutter contre la doctrine *qui occupe une place d'honneur dans la théologie dogmatique*. Nous voudrions remarquer encore qu'en général, la systématisation de la pensée de Berdiaeff n'est pas une tâche facile. Sa plume suit plutôt ses émotions et son goût littéraire que des considérations qui sont primordiales pour des philosophes de caractères académique et technique. Il est tout à fait évident que Berdiaeff est doté d'une intelligence étonnément puissante, profonde et pénétrante ; en même temps, la richesse et la noblesse de son monde émotionnel rendent ses livres extraordinairement agréables à lire. Mais la présence aussi intense de son monde émotionnel dans son écriture, rend sa pensée fragmentaire. Cette dernière circonstance empêche notre philosophe de bien dévoiler et systématiser sa pensée aussi riche d'intuitions philosophiques. Nous sommes tenté de croire que Berdiaeff a choisi délibérément son style très littéraire pour exprimer sa pensée. En tout cas, nous nous souvenons d'avoir lu quelque part dans ses livres l'opinion selon laquelle ce sont exactement des philosophes dotés de génie littéraire comme Platon, saint Augustin, Descartes, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Sartre, etc. qui ont marqué la culture et la société humaine par leurs influences beaucoup plus que des philosophes de style très académique et pédantesque.

Bien entendu, nous n'avons pas écrit toutes ces considérations afin de nous justifier en évitant la systématisation de sa pensée sur le sujet du sous-chapitre actuel. Nous allons essayer d'y procéder maintenant. Les pages que Berdiaeff consacre à l'enfer pourraient être divisées en trois catégories, sans prétendre que cette division soit très nette, c'est-à-dire, sans aucune intersection. Dans ces trois catégories de pages Berdiaeff essaie de montrer que :

1. l'idée de l'enfer éternelle ne convient pas à la conception spirituelle de Dieu
2. cette idée des tourments éternels est un produit plutôt de l'intellect humain déchu et objectivé que du plan divin préexistant
3. la croyance en l'ontologie de l'enfer ne peut pas rester sans des conséquences néfastes pour la psychologie humaine.

Commençons par le premier point. Berdiaeff pense qu'on ne peut pas se faire à l'idée que Dieu ait pu créer le monde et l'homme en prévoyant l'enfer, qu'il ait pu préétablir ce dernier en partant de l'idée de justice, qu'il le tolère comme un cercle diabolique de l'être parallèlement à son Royaume. Berdiaeff va jusqu'à dire qu'envisagé sous cet angle, l'enfer correspond à l'échec de la création. Pour lui, l'enfer objectivé, en tant que sphère particulière de la vie éternelle, est nettement intolérable, impensable et tout simplement incompatible avec la foi en Dieu. A ce propos Berdiaeff conseille à tous les chrétiens de *vérifier leurs notions sur Dieu*. « Pour vérifier vos notions sur Dieu, penser à un Dieu tout-puissant qui aurait décrété que le bien suprême consiste dans la souffrance éternelle des créatures. Pourriez-vous accepter un Dieu

pareil ? L'acceptation de la théorie de la prédestination de Calvin ne peut s'expliquer que par l'état d'extrême frayeur dans lequel vivaient les hommes. Une conscience plus élevée et plus pure ne peut pas ne pas reconnaître l'humanité de Dieu, car celui qu'on nomme Dieu, tout en le traitant comme une idole, est en réalité le diable, et non Dieu »⁸⁰⁹.

Berdiaeff pense que la compréhension de Dieu repose, comme celle du monde, sur un jugement de valeur, et donc, l'image de Dieu que nous professons dévoile plutôt l'état de notre conscience. Dans ce sens Berdiaeff affirme que l'enfer est par excellence une conséquence de *l'éthique juridique* de la loi avec son arsenal de sanctions et condamnations. L'enfer est alors profondément marqué par le *sociomorphisme*. Il est le produit de la quotidienneté sociale triomphante. L'idée de l'enfer projette en Dieu un ensemble de sentiments de haine, de vengeance, de masochisme et de sadisme, sentiment morbides qui appartiennent à l'homme inhumain, non encore gagné par l'amour, qui deviennent ceux d'un Dieu, lui aussi inhumain, tyrannique et sanguinaire. Un tel Dieu qui condamne l'homme à une souffrance éternelle et non simplement à la mort, n'est même pas au niveau le plus bas d'un tribunal terrestre. Ces sentiments morbides sont particulièrement illustrés par les théories selon lesquelles les élus éprouvent une joie intense à la contemplation des réprouvés en enfer. On ne saurait imaginer cruauté plus foncière. « L'attitude négative qu'elle a toujours observée à l'égard de la conception juridique du christianisme est tout à l'honneur de la pensée religieuse russe du XIX^e siècle. La conscience humaine d'un niveau bas concevait le christianisme comme une religion très cruelle... La séparation des hommes en deux races : celle des élus et celle des damnés, est contraire à l'esprit de l'Evangile. Lorsque l'homme lui-même est une bête sauvage, il est incapable de se représenter Dieu autrement. L'homme humain se représente Dieu comme étant aussi humain que lui. La conception d'un Dieu inhumain est une survivance des anciens âges obscurs »⁸¹⁰.

Pour renforcer encore une fois son opinion selon laquelle l'idée de l'enfer est absolument incompatible avec l'amour de Dieu, Berdiaeff cite dans la *Destination de l'homme*, Marcel Jouhandeau, un écrivain français, son contemporain : « La mélancolie que je peux lui donner est terrible : tous les Anges ne le consolent pas de moi. Et qui d'autre que Lui sait, si ce n'est pas *le péché de Dieu*, son unique faiblesse, que de m'aimer ; si, m'aimant, Dieu ne mérite pas de partager l'Enfer qu'il me promet ? L'enfer n'est pas ailleurs qu'à la place la plus brûlante du Cœur de Dieu »⁸¹¹. Juste après cette citation Berdiaeff en écrit le commentaire : « Ces lignes posent ici la question inéluctable des souffrances que Dieu connaîtra lui-même, si son aimé brûle dans le feu de l'enfer »⁸¹².

⁸⁰⁹ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 25.

⁸¹⁰ Ibid., p. 19.

⁸¹¹ De la destination de l'homme, p. 352-353.

⁸¹² Ibid., p. 353.

Berdiaeff pense aussi qu'avec la croyance à l'enfer, dans le dessein divin relatif au monde entre le principe du destin qui est plus effrayant que la fatalité de la conscience antique. Ainsi l'enfer correspond à l'idée d'une fatalité prolongée éternellement. Car il ne comporte plus la liberté ou la grâce qui permettraient de s'y soustraire. Quand on pense à l'enfer, on pense à quelque chose de définitivement fatal et d'irréversible. Berdiaeff considère tout à fait inadmissible d'appeler cette fatalité comme le triomphe de la justice divine. Il répète souvent encore qu'il est inconcevable, par rapport à une vie si courte, si brève, vécue dans le fini, d'imaginer une peine éternelle, infinie. Il y a là une injustice démesurée et intolérable. « L'enfer, en tant que sphère ontologique particulière, désigne soit l'échec du dessein divin, soit une fatalité consciemment admise dans ce dessein. Appeler ce sort un triomphe de la justice divine, c'est dénaturer la vérité, car il est impossible de considérer que les tourments dans l'éternité, en tant que châtement infligé pour des crimes commis dans le temps, puissent être une preuve de sa réalisation. L'éternité et le temps sont incommensurables »⁸¹³.

Berdiaeff considère la croyance en l'enfer comme une sorte d'athéisme. En effet, il écrit à ce propos : « Il n'existe pas d'enfer, en tant que sphère objectivée de l'être, c'est là une idée totalement athée et l'admettre reviendrait à nier Dieu »⁸¹⁴.

La croyance à l'enfer n'est pas seulement un athéisme, elle est aussi un manichéisme entré dans le christianisme. En plus, Berdiaeff ajoute qu'un *manichéisme chrétien* est pire que son original. Parce que les Perses, lesquels sont considérés comme les pères de la conception dualiste, admettaient un enfer non éternel et avaient en cela l'avantage sur les chrétiens. « Le manichéisme eut beau être condamné comme une farouche hérésie, ses éléments n'en pénétrèrent pas moins le christianisme. En effet, parallèlement à la force de Dieu et du Christ, les chrétiens reconnaissent la force du diable. Et il n'est même pas rare, qu'ils croient en celle-ci plus qu'en celle-là. Le diable se substitua tout simplement au méchant dieu manichéen. Et on en est encore à se demander à qui reviendra le dernier mot : à Dieu ou au diable, au Christ ou à l'Antéchrist. Croire en un enfer éternel, c'est croire en fin de compte à la force de Satan et non en celle du Christ »⁸¹⁵.

Berdiaeff estime également qu'un salut individuel est inconcevable du point de vue divin. Il estime impossible de se *faufiler*, en quelque sorte, dans le Royaume de Dieu, en escomptant ses mérites personnels. Parce que, selon lui, une semblable conception du salut détruit l'unité du cosmos. En plus, le salut ne peut être considéré que comme la transfiguration du cosmos tout entier ; autrement selon lui, la création deviendrait inacceptable. « Le paradis n'est possible pour moi que s'il n'y a d'enfer éternel pour aucun être vivant ou qui a vécu. On ne peut se sauver seul et dans l'isolement. Le salut ne peut être qu'une libération collective, universelle du tourment. Et le mot même de salut n'est qu'une expression exotérique pour désigner

⁸¹³ Ibid., p. 353.

⁸¹⁴ Ibid., p. 345-346.

⁸¹⁵ Ibid., p. 360.

l'éclaircissement et la transfiguration. Autrement comprise, la création du monde est inacceptable »⁸¹⁶.

Nous allons maintenant présenter la deuxième catégorie des arguments que Berdiaeff emploie contre les tourments infernaux. Nous avons déjà remarqué plus haut que ce type d'arguments pourrait être synthétisé par une opinion selon laquelle cette idée des tourments éternels est un produit plutôt de l'intellect humain déchu et objectivé que du plan divin préexistant. D'après Berdiaeff, la souffrance est un phénomène d'ordre existentiel, mais en s'objectivant dans le monde mathématique, elle apparaît infinie au sens qualitatif du mot. La doctrine des tourments éternels qui attendent l'homme dans l'enfer a sa racine dans l'expérience existentielle de la souffrance et résulte de la confusion entre le temps existentiel et le temps objectivé, mathématiquement calculable. Lorsqu'un homme dit qu'il éprouve des souffrances infernales, qui semblent ne devoir jamais prendre fin, il nous révèle son expérience interne, qui est celle d'une souffrance d'une extrême intensité. Mais selon Berdiaeff, cet infini illusoire n'a rien de commun avec l'éternité, il peut au contraire signifier qu'on se trouve dans un temps non existentiel, sans aucune possibilité de s'évader vers l'éternité : « Les doctrines théologiques traditionnelles se trouvent dans leur eschatologie complètement dominées par l'objectivation, elles attribuent au monde nouménal ce qui ne peut appartenir qu'au monde phénoménal, elles attribuent à l'éternité ce qui ne peut appartenir qu'au temps, et réciproquement. L'homme sur cette terre fait l'expérience de tourments infernaux et ceux-ci se représentent à lui comme éternels et sans fin. Mais dans cette expérience, l'homme reste sous l'emprise du temps déchu, il ne sort pas dans l'éternité. Et, par suite des illusions de la conscience enfantées par l'objectivation, l'homme projette son expérience de supplices infernaux sur la vie éternelle, il objective le mal de la vie d'ici-bas en un royaume diabolique, infernal, parallèle au royaume de Dieu »⁸¹⁷.

Berdiaeff croit que l'enfer est la conséquence poussée à l'extrême d'une certaine orientation de la volonté morale, qui prédomine dans la conscience de l'humanité. C'est celle qui scinde radicalement le monde en deux parties : celles des *bons* et des *méchants*. D'après Berdiaeff, la volonté humaine qui procède à une division radicale du monde en deux parties, conçoit l'enfer comme un bagne éternel, où les méchants isolés, ne peuvent plus nuire aux bons. Pour Berdiaeff, il est incontestable que cette idée de l'enfer, éminemment humaine, n'a rien de divin. Parce que, selon cette conception de l'enfer, les bons éprouvent une consolation à l'idée que le mal sera isolé, précipité en enfer, et personne ne se soucie du salut des méchants. À ce propos Berdiaeff écrit : « Ce monde gît dans le mal, mais on peut le vaincre, le mal qui est en lui peut être vaincu, vaincu au-delà de ses limites. *Je vaincu le monde*. Et la victoire remportée sur le mal et les méchants n'est pas une punition précipitant le coupable

⁸¹⁶ Essai de métaphysique eschatologique, p. 266.

⁸¹⁷ Ibid., p. 265.

dans le feu éternel de l'enfer, mais une transfiguration, une illumination, une dispersion du monde illusoire du mal comme d'un cauchemar affreux »⁸¹⁸.

Berdiaeff pense aussi que la déformation que subit l'idée de l'enfer dans la conscience humaine objectivée, aboutit à identifier l'effroi qu'il provoque en nous à l'effroi du jugement divin. Dans ce sens l'enfer ne s'explique pas par la justice d'un Dieu tyrannique, mais signifie bien l'homme livré à lui-même. Dans le supplice infernal, ce n'est pas Dieu, mais l'homme lui-même qui s'inflige une torture. « Ce qui me terrifie, ce n'est pas que le Jugement de Dieu soit austère et inexorable ; Dieu est charité et amour et l'on ne peut pas craindre de lui remettre sa destinée ; ce qui me terrifie, c'est que cette liberté me soit remise à moi-même. C'est que je redoute, ce n'est pas ce que Dieu fera de moi, mais ce que j'en ferai moi-même. C'est le jugement que l'âme porte sur elle-même, sur sa propre impuissance à affirmer la vie éternelle, qui nous saisit d'effroi. En somme, l'enfer ne veut pas dire que l'homme soit tombé aux mains de Dieu, mais au contraire, qu'il est définitivement livré à lui-même »⁸¹⁹.

Après avoir vu le sous-chapitre consacré au mal il ne serait pas très étonnant de découvrir l'opinion de Berdiaeff, selon laquelle *l'ontologisme* du mal va inévitablement engendrer *l'ontologisme* de l'enfer. Effectivement, nous lisons dans le *Métaphysique eschatologique* : « L'ontologie du mal produisait une ontologie de l'enfer, lequel était considéré comme un triomphe du bien. Mais on ne peut considérer le mal et l'enfer que comme une expérience humaine en marche et la décrire dans les termes d'une expérience spirituelle. Ici nous nous rencontrons une corrélation paradoxale. Le faux monisme ontologique produisait un faux dualisme ontologico-eschatologique, celui du paradis, Royaume de Dieu, et de l'enfer, royaume du diable »⁸²⁰.

Il nous reste maintenant à traiter la troisième catégorie des arguments. Comme nous avons déjà dit Berdiaeff y affirme que la croyance en l'ontologie de l'enfer ne pouvait pas rester sans conséquences néfastes pour la psychologie humaine. Tout d'abord, notre philosophe estime que si l'enfer existe et s'il nous menace, l'amour désintéressé que nous aurions pu avoir pour Dieu devient impossible, parce que nous nous déterminons non plus par une aspiration à la perfection, mais par un désir d'éviter les tourments éternels. Cette considération incite Berdiaeff à conclure que l'enfer rend l'homme utilitariste et hédoniste, le prive d'un pur amour pour la vérité. Dans le même sens Berdiaeff affirme aussi les choses suivantes : « L'idée de la béatitude, des souffrances éternelles, du salut et de la perdition, demeure une idée exotérique, une réfraction de la révélation de la vie divine dans la quotidienneté sociale... Le salut n'est pas l'ultime vérité, il n'est qu'une transcription utilitaire et vulgarisée de la vérité

⁸¹⁸ Essai de métaphysique eschatologique, p. 166.

⁸¹⁹ De la destination de l'homme, p. 356.

⁸²⁰ Essai de métaphysique eschatologique, p. 166.

relative au Royaume de Dieu, à l'amour pour Dieu et à l'obtention de la vie parfaite, autrement dit relative à la déification »⁸²¹.

Selon Berdiaeff, l'idée de l'enfer représente ce qu'il appelle un égoïsme religieux, céleste, transcendant ou transcendantal. Avec elle, en effet, nous nous réservons une place dans le paradis en passant sur le corps des autres laissés à la porte. A cet égard, l'enfer est l'impossibilité d'aimer Dieu et les hommes, l'enfermement en nous-mêmes, l'absorption en soi, un égocentrisme absolu, l'isolement et l'univers d'une solitude extrême et radicalement mauvaise. « On songe certes, au salut des pécheurs, puisque tous le sont, mais il vient un moment où certains sont incorporés aux *méchants* qui se sont voués au Diable, alors on les abandonne et on les expédie en enfer »⁸²². À ce propos Berdiaeff fait une remarque pleine d'ironie : « Les *méchants* créent l'enfer pour eux-mêmes, tandis que les *bons* le créent pour autrui »⁸²³.

Nous avons l'impression que, par la dernière citation, Berdiaeff veut dire que si vous croyez en l'existence de l'enfer, cela signifie que vous estimez que quelqu'un d'autre le mérite obligatoirement. Il nous paraît que cette impression est confirmée par la citation qui suit : « Aussi est-il inadmissible que l'homme prenne sur lui les prérogatives du jugement divin. Le jugement de Dieu viendra, mais ce sera un jugement porté sur l'idée même de l'enfer, qui s'effectuera par delà notre distinction du bien et du mal »⁸²⁴. Dans ce contexte la position de Berdiaeff lui-même est tout à fait prévisible : « Je puis encore admettre l'enfer pour moi-même, du fait qu'il existe dans le subjectif ; je puis connaître des souffrances infernales et considérer qu'elles me sont justement infligées, mais je ne puis pas me réconcilier avec l'idée de l'enfer pour les autres »⁸²⁵.

Nous n'avons pas aucun droit de nous permettre de ne pas mentionner encore un des *impératifs d'éthiques* proposé par Berdiaeff : « L'ultime exigence de l'éthique se traduirait ainsi : Dans l'orientation de ton activité, ne crée l'enfer pour personne, ni dans ce monde ni dans l'autre... Ne te borne pas à ne pas créer l'enfer mais détruis-le par tous les moyens »⁸²⁶.

Cette idée de la *destruction* de l'enfer engendre en nous, bien naturellement, une association avec une autre idée aussi extravagante, sans laquelle, notre représentation de sa conception de l'enfer ne serait pas complète : « Le royaume du Diable est situé dans la sphère de la liberté méonique. L'homme qui s'y est réfugié ne s'appartient plus, il s'est remis au pouvoir du non-être »⁸²⁷. Le fait que Berdiaeff place l'enfer *dans la sphère de la liberté méonique* ne serait nullement étonnant si nous souviendrons du passage dans lequel notre philosophe affirme que la source du mal n'est que cette

⁸²¹ De la destination de l'homme, p. 344.

⁸²² Ibid., p. 354.

⁸²³ Ibid., p. 350.

⁸²⁴ Ibid., p. 354.

⁸²⁵ Ibid., p. 355.

⁸²⁶ Ibid., p. 361.

⁸²⁷ Essai de métaphysique eschatologique, p. 361.

liberté *incrée* ou *méonique*: « Aussi le mal est-il sans fondement ; il n'est déterminé par aucun être positif, il ne possède pas de source ontologique. La possibilité du mal est cachée dans ce mystérieux principe de l'être dans lequel reposent toutes les possibilités. L'abîme (l'Ungrund de Böhme) n'est pas le mal il est la source de toute vie, de toute actualisation dans l'être. Il renferme la possibilité du mal et celle du bien. Un mystère initial irrationnel, un abîme est à la base de la vie universelle. Ce mystère dépasse la portée de la logique »⁸²⁸.

Cette conception du mal exprimée dans la dernière citation, Berdiaeff l'utilise dans le contexte de l'enfer de la manière suivante : tout d'abord il libère Dieu de toute responsabilité relative à l'enfer, compte tenu, de Son impuissance devant cette liberté méonique. Deuxièmement, il affirme que l'enfer ne peut pas avoir une existence ontologique. Cette dernière circonstance encourage Berdiaeff à lutter contre l'enfer et à affirmer que l'avènement du monde eschatologique est un événement inéluctable. Personnellement, nous sommes sûr aussi que l'avènement de Royaume de Dieu est inéluctable ; en même temps, nous sommes persuadé que la théorie de la liberté incrée représente une très mauvaise prémisse pour affirmer d'une manière conséquente cette inéluctabilité. Si Dieu est impuissant devant l'abîme qui engendre le mal et qui est la *source de toute vie, de toute actualisation dans l'être*, il serait plus raisonnable d'être convaincu par certains gnostiques ou manichéens que par Berdiaeff. Dans ce cas, on pourrait croire que le monde est créé, en tout cas, gouverné par la force démiurgique du mal. Cette force démiurgique a créé ou tolère la liberté humaine parce que le monde devient de plus en plus mauvais à cause de la liberté humaine. Puisque à cause de cette dernière, le mal devient de plus en plus réfléchi, programmé, calculé, raffiné et poursuivi. On pourrait supposer aussi que le mal crée ou tolère de temps en temps des justes, des innocents, des gens divines pour que les méchants les crucifient. Parce que quand les méchants crucifient les justes juste à cause de leurs amour, compassion et magnanimité, le monde devient le plus maudit et infernal possible. Dans ce cas l'avènement de l'enfer deviendrait inéluctable.

En écrivant ces dernières phrases nous ne voudrions pas être cynique, nous voudrions dire seulement qu'il ne faut pas inventer des *théories* pour rendre les Ecritures Saintes plus *modernes* ou plus *confortables* que les considère une certaine catégorie des gens.

Dans la *Destination de l'homme*, nous trouvons ce passage: « Cette conception de l'enfer, créé par les bons pour les méchants, triomphe dans tous les catéchismes et dans tous les cours officiels de théologie. Elle s'appuie sur des textes évangéliques, qui sont pris littéralement, sans en pénétrer le langage imagé et sans en comprendre la symbolique. Si actuellement, cette interprétation trouble la conscience chrétienne, elle ne faisait que la réjouir antérieurement »⁸²⁹. Bien sûr, nous ne sommes pas entièrement

⁸²⁸ Esprit et liberté, p. 181-182.

⁸²⁹ De la destination de l'homme, p. 350.

d'accord avec cette citation, mais quand même, nous y trouvons une partie de vérité. Imaginons une situation pareille : imaginons un stoïcien romain au début du premier siècle, juste avant l'arrivée à Rome des premiers chrétiens. Supposons que ce stoïcien soit sage, intelligent, très cultivé, vertueux et noble, en bref, quelqu'un comme Marc Aurèle ou Sénèque. Il serait tout à fait naturel et légitime de supposer encore, que ce stoïcien professe sincèrement son *éthique cosmopolitique* c'est-à-dire croit que chaque l'homme est le *citoyen du monde*. Imaginons maintenant qu'il s'intéresse à la religion juive. Bien évidemment, il serait affronté à l'exclusivisme et à l'élitisme national juif, sanctionné par les Ecritures Saintes. Le Juif croyait que l'unique Dieu omnipotent et créateur du monde avait une attitude providentielle et particulière envers son peuple. En même temps, il était confronté à une réalité empirique extrêmement décevante. L'insignifiance politique, purement culturelle et économique de son pays dans le monde antique était frappante. Le Juif était tourmenté par la pauvreté et par la domination étrangère. Cette situation empirique combinée avec l'espérance messianique du peuple juif a engendré deux catégories de gens : les zélotes, qui méprisaient farouchement et violemment les étrangers et les pharisiens marqués par un sentiment anormal du pêché, qui s'exprimait par une observance formelle, fanatique et agressive de la Loi et de la tradition orale. Ce sont exactement ces deux catégories de gens : les zélotes et les pharisiens qui citaient toujours les passages des Ecritures Saintes qui promettaient que les descendants de David garderaient éternellement le trône royal et que ce trône dominerait le monde entier. On peut facilement imaginer quels sentiments pourrait engendrer cette dernière perspective dans le cœur de notre stoïcien. Nous supposons que ces sentiments pourraient être les mêmes que ceux que Berdiaeff manifeste quand il parle des tourments infernaux et éternels. Mais le Christ est venu et toutes ces promesses tirées des Ecritures Saintes ont revêtu un nouveau sens spirituel et lumineux, absolument méconnaissable et inattendu pour les juifs. Le Christ a apporté la Rédemption et l'amour universel, et non la domination mondiale de la race juive. Il faut espérer que le deuxième avènement du Christ apportera un sens nouveau et caché de textes évangéliques dont l'*interprétation par des cours officiels de théologie trouble la conscience* de Berdiaeff.

3.8. Salut universel

Dans les sous-chapitres précédents, nous avons vu que Berdiaeff se fait le défenseur ardent d'un *salut universel* concernant tous les humains, toutes les créatures, tous les êtres vivants sans exception, le cosmos tout entier. Dans ce contexte, peut être apparaîtrait-il injustifiable de séparer le sous-chapitre actuel de son précédent, puisque Berdiaeff y exprime très clairement sa conviction selon laquelle personne ne se trouvera dans un enfer éternel, et donc, tout le monde sera sauvé. Mais, il y a une nuance très importante qui nous a amené à séparer ces deux sous-chapitres. C'est la suivante : tous les chrétiens peuvent partager ses sentiments, son angoisse devant des tourments infernaux et éternels ; mais en même temps, il reste claire que son espérance du salut universel s'exprime d'une manière qui n'est pas de nature chrétienne. Tout d'abord, il faut signaler que selon Berdiaeff, la concentration sur le salut personnel dégrade la spiritualité chrétienne. Il s'exprime à ce propos ainsi : « En réduisant la vie spirituelle à une méthode de salut, en ne voyant dans le christianisme qu'une religion du salut personnel, on aboutit à un rétrécissement, à un affaiblissement de la vie spirituelle »⁸³⁰. Mais nous allons parler spécialement de la nature de sa conception *salut universel* plutôt à la fin de ce sous-chapitre.

Donc, selon Berdiaeff, ce salut universel est seul compatible avec l'amour, qui souhaite un salut sans aucune exclusion. Si un seul être était en dehors de cette universelle résurrection, le monde, la création, Dieu, seraient un échec et toute théodicée deviendrait impossible. Chez Berdiaeff, on trouve souvent des variantes stylistiques de ces phrases : « Je ne sais pas si tous seront sauvés ; je le crois ; mais ce que je sais, c'est que tous doivent l'être et qu'il m'appartient de travailler de manière créatrice à cette victoire du seul Royaume de Dieu »⁸³¹. Pour Berdiaeff, le salut universel se confond avec la réalité d'une *transfiguration*, et non pas d'une extermination. Il croit en la transfiguration de tous les méchants, de tous les Caïns, Judas et de Satan lui-même. Si nous nous souvenons des pages précédentes, il pense, avec Origène, que les souffrances du Christ en Croix dureront tant que le salut universel ne sera pas pleinement réalisé.

Donc, Berdiaeff affirme que l'unique préoccupation du salut de son âme, empruntée à la littérature ascétique, se dégénère facilement *en égoïsme transcendant, caricature satanique du christianisme*. Car, selon lui, en fait, ne sauve son âme que celui qui accepte de la perdre au nom des proches, des frères, au nom de l'amour du Christ. Nul n'a le droit de songer à son salut à l'exclusion de celui des autres. Nous ne pouvons nous préoccuper que de la réalisation des valeurs suprêmes de la vie, que du Royaume de Dieu pour tous les êtres, non seulement pour les humains, mais pour le monde entier. Comme d'habitude, Berdiaeff *ne met pas en doute une seconde* ces

⁸³⁰ Esprit et réalité, p. 210.

⁸³¹ Ibid., p. 207.

prétentions démesurées. Il se voit obligé de *travailler de manière créatrice* pour transfigurer le monde entier. La *littérature ascétique* enseigne que pour commencer à vraiment aimer le Christ et son prochain, il faut d'abord sincèrement et sérieusement songer à sauver sa propre âme. Cela libère l'homme de toutes les sortes d'*égoïsme*. Il devient capable d'aider ses proches. L'homme qui commence tout d'abord à se préoccuper de sauver le monde entier, risque d'écrire des centaines de pages remplies par des différentes versions d'*impératifs éthiques* qui prescrivent que *l'homme doit irradier son énergie créatrice pour travailler de manière créatrice à cette victoire du seul Royaume de Dieu*. Berdiaeff accuse même son aristocrate préféré, Leontief d'un *égoïsme transcendant*, d'un *byzantinisme*, d'ignorer la soif du salut général de l'humanité et de l'univers, qui est si profondément inhérente aux Russes. Ce passage est très caractéristique. « La religion de Leontief était strictement une question de salut personnel, un *égoïsme transcendant*, comme il l'avouait lui-même, avec cette vigueur absolue qui était la sienne. Il eût aimé (au son des cloches d'un monastère, son qui évoque déjà l'éternité toute proche) devenir indifférent à tout, sauf à sa propre âme, et au souci de sa perfection. Un jour, pour édifier un jeune homme en mal de trouver sa voie, Leontief fait venir sa servante Varia, une simple paysanne, et, en présence de l'étranger, il lui pose la question suivante : *A quoi faut-il songer tout d'abord, à son propre salut, ou à celui des autres ? ... De nos jours, tout le monde s'occupe du salut d'autrui...* Et Varia de répondre : - *Allons donc ! Puis-je sauver les autres, quand je ne suis pas sûre moi-même d'échapper à l'enfer ? Oui, écrit-il encore à Alexandrov, le souci que chacun prend de son salut est un égoïsme transcendant ; mais celui qui croit à l'Evangile et à la Sainte Trinité doit s'en préoccuper avant toute chose. Quant à l'altruisme, vous l'ajouterez pour la bonne bouche* »⁸³². On remarquera un accent ironique dans le reproche que Berdiaeff adresse à Leontief à cause du fait qu'il consulte *une simple paysanne* à propos d'une question aussi importante. Mais, selon Leontief, toutes ces préoccupations *du salut d'autrui* n'est qu'une sorte d'*altruisme* amusant pour les gens privilégiés, et ne servons que *pour la bonne bouche*. Pour Berdiaeff, au contraire, le salut personnel n'est accordé qu'à ceux qui cherchent le salut de tous, c'est-à-dire le Royaume de Dieu. L'idée du salut personnel est un *égoïsme transcendant*, une projection de l'*égoïsme* sur la vie éternelle. Berdiaeff continue la citation précédente en critiquant Leontief, dans le cadre de la mentalité russe aperçue comme telle par lui : « La terreur de l'enfer et des tourments éternels, la peur physique se muant en peur spirituelle, ont donné naissance à l'*égoïsme transcendant*. Leontief ignore la soif du salut général de l'humanité et de l'univers, qui est si profondément inhérente aux Russes. Il est à l'antipode d'un Fedorov, qui se préoccupe tout d'abord du salut de tous et de *l'œuvre commune*. Dostoïevski lui reste étranger et, mieux encore, il lui répugne. Il passe sous silence la doctrine de la *Catholicité* (Sobornost) dont les slavophiles faisaient grand cas. Il ignorait l'idée de l'illumination et de la

⁸³² Constantin Leontief, p. 291.

transfiguration du monde, l'idée du *théosis*, ou divinisation de la créature »⁸³³. D'ailleurs Berdiaeff affirme que Leontief ignorait l'idée de l'illumination et de la transfiguration du monde c'est-à-dire, l'idée du *théosis* parce qu'il *était un homme d'Eglise rigoureux et traditionaliste et un disciple du mont Athos*. Probablement, Berdiaeff suppose que *l'idée du théosis* n'a rien avoir avec le mont Athos et *la piété grecque*. Voici la continuation de la citation qui justifie notre remarque : « Leontief était un homme d'Eglise rigoureux et traditionaliste, il l'était beaucoup plus que Dostoïevski, ou même que les Slavophiles. Il tendait vers le monachisme et finit sa vie dans un monastère. La hiérarchie ecclésiastique et son caractère autoritaire avaient à ses yeux une valeur immuable. Il sut mater sa nature orageuse et païenne et la contraindre à l'obéissance. Mais, dans la vie religieuse, il fut un disciple du mont Athos, de la piété grecque, et ce n'est pas en Russie qu'il revint à l'Orthodoxie. Sa religion n'est pas russe, mais grecque, byzantine, exclusivement monastique et ascétique, autoritaire, strictement hiérarchique »⁸³⁴.

Donc, selon Berdiaeff, l'éthique religieuse fondée sur le salut personnel de l'âme convie la personne humaine à s'assurer un avenir heureux en face du malheur des autres hommes et du monde, elle nie la responsabilité de tous vis-à-vis de tous, rejette l'unité du monde créé, du *cosmos* et aboutit ainsi à la défiguration de l'idée du paradis et du Royaume de Dieu. Selon lui, l'éthique doit être toujours *cosmique*, parce que l'affirmation de la valeur suprême de la personne, loin d'être un souci du salut personnel, est l'expression de sa vocation créatrice dans la vie *cosmique*. « Le détachement de l'homme d'avec l'homme et d'avec le cosmos est le résultat du péché originel et il est impossible de rapporter ce résultat à l'œuvre du salut, d'introduire dans la vision du Royaume de Dieu ce qui ne s'applique qu'au monde pécheur. Le salut est la ré-union de l'homme avec l'homme et avec le cosmos, à travers la ré-union avec Dieu. C'est pourquoi le salut individuel, ou celui des élus, est impensable. La tragédie, la crucifixion et la souffrance continueront dans le monde tant que l'illumination et la transfiguration de toute l'humanité et du cosmos ne se seront pas effectuées »⁸³⁵. Berdiaeff nous recommande de travailler pour sauver non seulement les hommes, mais aussi les animaux, les plantes et les minéraux. Il veut nous suggérer que cette tâche messianique, dont l'ampleur n'est pas aussi précisée et détaillée dans l'Evangile que chez lui, dépend, tout simplement, *de ses efforts créateurs* « Mon salut et ma transfiguration sont liés non seulement à ceux des autres hommes, mais à ceux des animaux, des plantes et des minéraux, à leur insertion dans le Royaume de Dieu, qui dépend des mes efforts créateurs. C'est pourquoi même l'éthique doit porter un caractère cosmique »⁸³⁶.

⁸³³ Constantin Leontief, p. 291-293.

⁸³⁴ Ibid., p. 293.

⁸³⁵ De la destination de l'homme, p. 376

⁸³⁶ Ibid., p. 377.

Quand Berdiaeff envisage quelque chose de portée et d'importance *cosmiques* : soit lutter contre le mal, soit détruire l'enfer ou organiser le salut universel, il prépare préalablement un *impératif éthique*. Dans le contexte du salut universel, ce dernier se présente ainsi : « Ne te représente pas le Royaume de Dieu dans la perspective trop humaine d'ici-bas ; ne le conçois pas comme une victoire des *bons* sur les *méchants*, comme l'isolement des premiers dans un séjour lumineux et des derniers dans un lieu ténébreux. Certes, cette conception impliquera un renversement radical des évaluations et des actes. La volonté morale devra être avant tout tendue vers le salut universel »⁸³⁷.

Dans *Royaume de l'esprit et royaume de César*, Berdiaeff affirme qu'une religion visant exclusivement le salut personnel serait la cause même de la crise de la société. Parce que, malgré le fait que les fins dernières de la vie humaine ne sont pas d'ordre social, mais d'ordre spirituel, la distinction entre les actes moraux individuels et ceux de la morale sociale est entièrement erronée. On ne peut pas être un homme moral et un bon chrétien dans la vie privée, individuelle, et un cruel exploiteur, un homme amoral dans la vie sociale, en tant que représentant de l'autorité, chef d'entreprise, chef de famille, etc. « Il est faux et anti-humain de distinguer entre l'homme et la fonction hiérarchique, de substituer cette fonction hiérarchique à l'homme. La cause principale tant de la crise du christianisme et de la crise de la société, que du déclin de la foi réside dans la conception du christianisme exclusivement comme une religion de salut personnel. Il est impossible de résoudre le problème des rapports entre l'homme et la société à partir d'une telle conception. Ce problème angoissant ne pourra trouver de solution qu'avec l'apparition dans le christianisme d'une nouvelle conscience, d'une conception qui l'envisagera comme une religion de transfiguration non seulement personnelle mais aussi sociale et cosmique, c'est-à-dire avec le renforcement dans la conscience chrétienne de l'élément messianique et prophétique »⁸³⁸.

Cette dernière citation est très significative. Berdiaeff est obligé de souligner toujours la *dimension sociale* de sa conception du salut universel malgré le fait, souvent attesté par lui-même, que : « La spiritualité est toujours profondément personnelle »⁸³⁹. Berdiaeff est bien conscient que le salut personnel implique avant tout la problématique engendrée par l'antinomie entre la grâce et la liberté humaine, mais pour dissimuler cette situation inconfortable du point de vue métaphysique, quand il programme le salut universel, il commence à parler d'un égoïsme aussi social. Selon lui, la vie monastique n'est pas coupable uniquement d'un *égoïsme transcendant* : « L'ascèse monastique personnelle a souvent des conséquences néfastes : elle confirme l'injustice sociale, elle accepte la sacralisation de l'ordre établi, elle exige l'humilité et la spiritualisation de l'ordre établi, elle exige l'humilité et la soumission aux mensonges et aux injustices »⁸⁴⁰. Il nous semble désagréable de constater que

⁸³⁷ Ibid., p. 361.

⁸³⁸ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 55-56.

⁸³⁹ Esprit et réalité, p. 209.

⁸⁴⁰ Ibid., p. 210.

Berdiaeff va jusqu'à l'affirmation selon laquelle le christianisme exige l'humilité et l'obéissance uniquement pour *confirmer l'injustice sociale*, en justifiant métaphysiquement cette attitude par la nécessité de retrancher de soi toute volonté. À propos de l'obéissance il écrit: « L'idée d'obéissance a joué un rôle fatal dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. L'obéissance est une fausse spiritualité. Elle dégénère inévitablement en obéissance au mal et elle engendre la servitude »⁸⁴¹. Après ces attaques contre l'obéissance et la vie monastique, en général, il est drôle de voir Berdiaeff prêt à accepter mêmes des catastrophes et des révolutions pour justifier son projet vraiment *social* ou *socialiste* du salut universel. Juste avant sa critique de l'obéissance monastique et spirituelle, nous lisons ce passage: « La transposition du fardeau de la Croix dans la vie sociale ne signifie pas qu'il faille se soumettre aux données sociales, mais plutôt accepter la nécessité d'une catastrophe, d'une révolution et de changements radicaux dans la société. Il est faux d'attribuer à la Croix un sens conservateur »⁸⁴².

Le caractère humaniste et non chrétien de sa conception du *salut universel* se manifeste bien aussi dans le passage suivant: « Il existe deux façons de comprendre l'ascèse: l'ascèse retraite du monde, et l'ascèse dans le monde. Dans la spiritualité nouvelle, c'est le deuxième type qui dominera. On trouve déjà des possibilités de cette nouvelle spiritualité chez certains représentants de la spiritualité chrétienne de l'époque de la Renaissance, comme Nicolas de Cues, Pic de la Mirandole, Paracelse, Erasme, T. More. Mais le développement ultérieur de l'humanisme n'a pas développé ces possibilités »⁸⁴³.

Bien évidemment, nous sommes loin d'affirmer qu'en général, la pensée de Berdiaeff est marquée par l'humanisme et le socialisme, mais dans ce sous-chapitre il est confronté à un problème fondamental de la vie spirituelle. Nous nous répétons en disant que ce problème s'exprime à travers de l'antinomie de la grâce et de la liberté humaine. Dans le contexte universel, la solution de ce mystère ne peut être révélé que par le Christ lors de son deuxième avènement. Il faut espérer que la solution révélée sera la même que celle envisagée par Berdiaeff.

⁸⁴¹ Ibid., p. 211.

⁸⁴² Ibid., p. 211.

⁸⁴³ Ibid., p. 210.

3.9. Transfiguration

Il est tout à fait remarquable que, pour Berdiaeff, le salut universel n'est réalisable qu'avec la réalité d'une *transfiguration*. Dans le *Sens de l'histoire*, il exprime cette idée d'une manière très explicite : « D'ailleurs, le royaume de Dieu n'est pas seulement une transfiguration individuelle de l'âme humaine, il a un retentissement cosmique et social ; il ne faut pas y voir uniquement un ciel nouveau, il est également une terre nouvelle »⁸⁴⁴. Cette notion de transfiguration, qui est inséparable de l'acte créateur, joue un rôle de premier plan dans la pensée de Berdiaeff. Elle est, d'ailleurs, selon lui, une réalité essentielle de l'orthodoxie orientale où la fête de la Transfiguration, le plus souvent ignorée du reste de la chrétienté, est une des grandes fêtes du calendrier liturgique. Dans le contexte de Berdiaeff, la transfiguration n'est imaginable qu'avec et qu'à travers l'acte créateur. Quand Berdiaeff parle de la Transfiguration il ne parle en réalité que de *l'acte créateur*. Bien évidemment, l'acte créateur est pour Berdiaeff une phénomène eschatologique *par excellence*. En effet, le propre de cet acte créateur dans notre monde est de ne pas accepter purement et simplement ce monde tel qu'il est. L'acte créateur est un combat de *victoire*, de *libération*, d'*affranchissement*. L'acte créateur est l'exact opposé de la passivité, de la résignation. Il est intégralement positif, car, s'il est affranchissement de quelque chose, il n'est bien entendu créateur qu'à condition de l'être en vue de quelque chose. « L'aversion à l'égard de cette vie quotidienne, fastidieuse, incessamment recommencée, de sa laideur, des ses injustices, suscite, soit l'évasion dans un autre monde des idées ou de la cité divine, soit l'activité créatrice qui s'emploie à transformer ce monde, à édifier un monde nouveau »⁸⁴⁵. L'acte créateur n'est donc ni passivité sous la forme d'une soumission à ce monde, ni passivité sous la forme d'une fuite hors de ce monde. Cet acte créateur n'est jamais une destruction de ce monde ou du mal dans notre opposition irréductible à eux, ni une radicale suppression suscitant un vide et un néant totalement contraires à la création. La vertu de l'acte créateur est celle de *l'illumination* et surtout celle de la *transfiguration*. « La lutte contre le mal s'effectue moins en tranchant et en exterminant le mal, qu'en le transfigurant en bien d'une manière créatrice »⁸⁴⁶ écrit ainsi Berdiaeff dans la *Destination de l'homme*. D'ailleurs, comme Freud, Berdiaeff croit que l'acte créateur *transfigure* et *sublime* les passions humaines. « Les docteurs de l'Eglise insistent fréquemment sur les passions pécheresses et sur la nécessité de les combattre, et ils ont certes raison, puisque celles-ci torturent l'homme et défigurent sa vie. Il ne faut pas oublier toutefois que ces passions sont aussi des matériaux susceptibles d'être refondus et de former un contenu qualitatif de la vie. Sans elles, sans l'élément inconscient de la vie et de la création, la vertu humaine serait vaine et stérile. D'ailleurs, les Pères de l'Eglise nous apprennent

⁸⁴⁴ Le sens de l'histoire, p. 219.

⁸⁴⁵ Cinq méditations sur l'existence, p. 35.

⁸⁴⁶ De la destination de l'homme, p. 175.

que les passions sont susceptibles de se transformer en vertus »⁸⁴⁷. Donc, pour rendre cette opinion de Freud plus acceptable, Berdiaeff cherche son approbation dans la tradition patristique. Pour cela il mentionne des docteurs et des pères de l'Eglise. En même temps, comme nous le verrons tout de suite, Berdiaeff refuse la manière que ces derniers recommandent pour transformer les passions : « Aussi, lorsqu'il s'agit de lutter contre elles, est-il impossible de se placer à un point de vue exclusivement négatif et ascétique. Il est indispensable d'atteindre des états positifs dans lesquels, loin d'être détruites et anéanties, elles rentreront sous une forme transfigurée et sublimée. Et ceci s'applique avant tout à la passion la plus funeste de l'homme déchu : la passion sexuelle »⁸⁴⁸. Berdiaeff pense que les passions humaines qui se montrent plus raffinées dans les créations artistiques sont déjà *transfigurées* et *sublimées*. *Les docteurs de l'Eglise insistent* sur le fait que les passions humaines peuvent être transfigurées seulement et uniquement par la grâce de Dieu. Les expressions verbales, créatrices ou artistiques des passions les rendent plus complexes, plus intenses et plus redoutables, et *ceci s'applique avant tout à la passion la plus funeste de l'homme déchu : la passion sexuelle*. L'art connaît uniquement l'homme déchu, et non celui de la transfiguration. Quand Berdiaeff trouve une occasion favorable, il souligne toujours une puissance transformatrice de l'art. Pour l'instant on pourrait citer encore un passage typique de Berdiaeff à ce sujet : « Pour autant que la puissance humaine de création est théurgique, elle est réaliste, c'est-à-dire tournée vers la transfiguration du monde, vers un nouveau ciel et une nouvelle terre. Le réalisme vraiment créateur est réalisme eschatologique : il ne tend pas à refléter le monde naturel, ni à s'adapter à lui, mais à changer et à transfigurer le monde. La connaissance créatrice, l'art créateur n'est pas non plus reflet ni expression du monde éternel idéal (au sens platonicien) dans ce monde sensible : il est activité de l'esprit libre, qui continue la création du monde et prépare sa transfiguration »⁸⁴⁹.

Berdiaeff aime beaucoup souligner sa volonté de saisir la vocation créatrice de l'homme dans sa dimension proprement religieuse et non pas simplement culturelle. « Pour la première fois j'ai nettement formulé l'idée de la création humaine en tant qu'acte religieux dans mon livre *Le sens de l'acte créateur. Essai d'une justification de l'homme*, publié en 1915 »⁸⁵⁰. D'ailleurs, il estime une fois encore, que cette manière d'envisager l'acte créateur est plus caractéristique des philosophes russes que de ceux de l'Occident. « Le problème religieux de l'acte créateur de l'homme est posé avec plus d'acuité par la pensée russe que par la pensée de l'Occident »⁸⁵¹. De plus, Berdiaeff signale que son originalité principale consiste à avoir, pour la première fois de manière aussi systématique et englobante, souligné la portée religieuse et non

⁸⁴⁷ Ibid., p. 182.

⁸⁴⁸ Ibid., p. 182.

⁸⁴⁹ Essai de métaphysique eschatologique, p. 219.

⁸⁵⁰ Au seuil de la nouvelle époque, p. 71-72.

⁸⁵¹ Esprit et liberté, p. 309.

culturelle de l'acte créateur, en l'incluant dans une philosophie spécifiquement religieuse. « La question du sens *religieux* de la création n'avait jamais été posée jusqu'ici, elle n'avait pas encore effleuré les consciences. Elle est une question de notre époque, notre question, question finale et à laquelle conduit toute la crise de notre culture. Les époques précédentes s'étaient posé des problèmes touchant la justification des sciences ou des arts, ou l'édification de formes sociales nouvelles, mais elles ignoraient le problème religieux de la création, de la découverte du secret créateur de l'homme en face d'une époque mondiale renouvelée. Le problème religieux de la création, c'est le problème de l'accès à une expérience religieuse différente, à la formation d'une essence différente »⁸⁵². Berdiaeff ira même jusqu'à affirmer que la création n'a pas à être admise ou justifiée par la religion, la création est en elle-même la religion. Selon lui, l'expérience créatrice est une expérience religieuse particulière, et son chemin, c'est-à-dire l'extase créatrice est pour l'être humain une issue vers un autre monde. Mais ce n'est pas tout ! Il ira même placer la création au même niveau que la Rédemption et la révélation de la Sainte Trinité. Nous ne sommes nullement étonné que *jusqu'à présent, le monde n'avait pas pris conscience de ces vérités*. Maintenant nous allons présenter le passage concerné : « L'expérience créatrice est religieuse à l'égal de la prière ou de l'ascèse. Pourtant le christianisme, dans son acception la plus favorable, a justifié la création, mais il ne s'est jamais élevé jusqu'au point de considérer que c'était par la création que la vie se justifiait. La création est religion. Sous son aspect religio-cosmique, la création est égale en force et en valeur à la rédemption. La création est dernière révélation de la Sainte Trinité, sa révélation anthropologique. Mais jusqu'à présent, le monde n'avait pas pris conscience de ces vérités »⁸⁵³.

Berdiaeff espère bien que la révélation *de ces vérités*, cachées ou inconnues, depuis deux mille années à l'humanité entière, peut *régénérer et revivifier la vie sclérosée de l'Eglise*. « Dans l'Eglise historique, qui correspond au degré le plus bas du développement de l'homme nouveau, il ne pouvait y avoir de révélation authentique de l'homme. Et la révélation créatrice sur l'homme est le chemin unique au terme duquel pourra être régénérée et revivifiée la vie sclérosée de l'Eglise »⁸⁵⁴. Pour bien comprendre le sens de cette dernière citation, il faut signaler tout d'abord que selon Berdiaeff l'Eglise historique a perdu la conscience messianique et prophétique qui est inhérente à l'esprit d'Evangile. Il va de soi que pour Berdiaeff cette conscience ne peut pas exister sans être portée par la créativité humaine qui s'exprime également par sa recherche et par sa *préparation* : « L'Evangile est la Bonne Nouvelle de l'avènement du Royaume de Dieu, dans la recherche et la préparation duquel consiste l'essence du christianisme. Celui-ci est, d'un côté, historique, parce qu'il est la révélation de Dieu, non dans la nature, mais dans l'histoire et que par lui entre en cette dernière la méta-

⁸⁵² Le sens de la création, p. 145.

⁸⁵³ Ibid., p. 145.

⁸⁵⁴ Ibid., p.419.

histoire. D'autre part, il est eschatologique parce qu'il est la révélation du royaume de Dieu à venir dans le monde, et parce qu'en lui subsiste l'attente de la seconde apparition du Messie. Dans le christianisme, il y a eu lutte entre ces deux principes et c'est le premier qui l'a emporté. La conscience messianique se trouva affaiblie et l'esprit prophétique s'est à peu près éteint, la lumière venant du futur s'est trouvée obscurcie, étouffée sous le poids massif du passé historique »⁸⁵⁵.

Berdiaeff atteste que pour bien saisir sa pensée, il est important de comprendre que l'acte créateur n'est pour lui ni une exigence ni un droit de l'homme, mais une exigence de Dieu adressée à l'homme et une obligation pour ce dernier. Donc, Dieu réclame l'acte créateur de l'homme, il est un devoir de l'homme à l'égard de Dieu. « Dieu ne pouvait révéler à l'homme ce que l'homme doit révéler à Dieu. L'Écriture Sainte ne contient pas de révélation au sujet de l'œuvre créatrice de l'homme. Dieu ne l'a pas révélée, il l'a tenue cachée. Me demander de justifier mon idée du sens religieux de l'acte créateur par des références aux textes sacrés témoigne de l'incompréhension du problème »⁸⁵⁶. Donc, Berdiaeff veut nous suggérer, et il est sûr que tout le monde va croire que Dieu ne pouvait pas révéler à l'homme un *devoir de l'homme à l'égard de Dieu*, et par conséquent *Dieu ne l'a pas révélé, il l'a tenu caché*. Ici se manifeste la prétention cachée de Berdiaeff qu'on ne trouve que chez des grands fondateurs des religions. Il prétend qu'il apporte la solution de la situation qui existe depuis des millénaires et qui ne peut être qualifiée que de catastrophique pour la créature. Car avant ses découvertes la créature ignorait son devoir envers son Créateur. Dans *Le sens de la création*⁸⁵⁷, Berdiaeff explique pourquoi Dieu a laissé à lui une mission exclusive de révéler au monde une vérité qui est *égale en force et en valeur à la Rédemption*. On y trouve quatre idées : Premièrement, l'Évangile, qui est principalement consacré à notre rédemption, à notre salut en Jésus-Christ, ne parle pas, en revanche, de notre vocation créatrice. La Bible comporte à ce sujet un réel silence. Deuxièmement, il est en ainsi, parce que l'acte créateur de l'être humain, s'il est vraiment libre, ne peut en aucune manière être dérivé de la Bible, correspondre à une évidence et à une obéissance. Parce que s'il correspond à ce que Dieu attend par excellence de l'homme, il fallait, qu'il soit libre, que cet acte créateur ne soit jamais le fruit d'une volonté explicite de Dieu. Troisièmement, il appartient à l'homme de découvrir lui-même et totalement librement sa vocation créatrice. Quatrièmement, Berdiaeff pense - contrairement à la deuxième idée, déjà mentionnée - que certains textes bibliques supposent l'acte créateur clairement. Il cite plus particulièrement la parabole des talents que l'on doit faire fructifier et non enterrer, la parabole de la semence qui doit produire des fruits, et ce que le saint Paul affirme au sujet de nos charismes et de la diversité de nos dons.

⁸⁵⁵ Le sens de l'histoire, p. 217-218.

⁸⁵⁶ Essais d'autobiographie spirituelle, p. 262-263.

⁸⁵⁷ p.128-131.

Affirmer la dimension religieuse de l'acte créateur, c'est, pour Berdiaeff, répéter sans cesse que notre action créatrice apporte, en réponse à l'appel de Dieu, quelque chose de nouveau et d'inédit dans ce monde. Par l'acte créateur, l'homme poursuit, continue, parachève l'œuvre de Dieu, participe à cette dernière, coopère, collabore avec le Créateur. Ces différentes expressions reviennent souvent sous la plume de Berdiaeff. « La création n'est pas seulement une lutte contre le mal et le péché, c'est quelque chose qui crée un autre monde et poursuit l'œuvre de la créativité. La foi a entamé la lutte contre le péché, la rédemption a parfait cette lutte, mais dans la création. L'homme est élu librement à fonder un monde nouveau et inédit, à continuer l'œuvre de Dieu. Le dualisme fondamental de la nature humaine, son appartenance à deux mondes correspond à cette dualité de la rédemption et de la création »⁸⁵⁸.

Il faut remarquer ici que, dans cette ambiance d'enthousiasme créatif et d'exaltation messianique, on entend parfois une note pessimiste dans les intonations de Berdiaeff ; il commence à parler d'un *échec fatal*, du *sentiment eschatologique de la catastrophe imminente*, etc. « Mais j'ai eu conscience, dès le début, du tragique profond de la création humaine et de son échec fatal dans les conditions de ce monde. Cette conscience est un côté très important de mon livre, *Le Sens de l'Acte créateur*. L'acte créateur dans sa pureté initiale tend vers la vie nouvelle et l'être nouveau, vers la terre et le ciel nouveaux, vers la transfiguration du monde. Mais dans les conditions du monde déchu, il s'appesantit, il est attiré vers le bas, soumis à la nécessité »⁸⁵⁹. Même s'il arrive à Berdiaeff, de temps à autre, de sentir le *tragique profond de la création humaine*, des incidents pareils ne sont que des événements momentanés. En général, pour caractériser d'une manière adéquate l'attitude de Berdiaeff envers l'acte créateur, les passages suivants sont beaucoup plus appropriés : « La puissance créatrice de l'homme créera la vie même, créera un autre monde et non pas des objets dans lesquels il subsiste toujours une rupture entre le sujet et l'objet »⁸⁶⁰. Ou encore : « La puissance créatrice doit être théurgique, doit être collaboration de Dieu et de l'homme. Cette puissance est une réponse de l'homme à l'appel de Dieu »⁸⁶¹.

En lisant les passages où Berdiaeff parle de la transfiguration du monde, on aperçoit très vite qu'en réalité, chez lui, le seul contenu de cette notion n'est que la créativité humaine. En même temps, Berdiaeff aime bien de rendre par des périphrases les formules évangéliques et patristiques qui représentent la Transfiguration du monde comme une *nouvelle création*. Berdiaeff lui aussi parle de la *terre nouvelle* et du *ciel nouveau*. Il mentionne bien la Transfiguration comme une *réalité essentielle de l'orthodoxie orientale*, mais il ne parle jamais dans ce contexte de la grâce divine et de la lumière *thaborique*. Selon la tradition *de l'orthodoxie orientale*, la Transfiguration du monde est avant tout associée avec la lumière incréée qui rayonne du Christ

⁸⁵⁸ Le sens de la création, p. 133.

⁸⁵⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 269.

⁸⁶⁰ Essai de métaphysique eschatologique, p. 219

⁸⁶¹ Ibid., p. 219.

transfiguré. Cette lumière thaborique s'identifie à l'énergie divine incréée et *participable* que la théologie orthodoxe distingue de l'essence inaccessible de Dieu. Seule la puissance divine qui opère par son énergie incréée, c'est-à-dire, par sa grâce vivifiante, par sa force démiurgique, peut transfigurer la créature. Les aveugles aperçoivent le soleil indirectement par la chaleur qu'il engendre sur la terre. Mais les voyants voient le soleil directement dans sa lumière qui embrasse le monde entier et rend visible sa beauté. L'Eglise orthodoxe enseigne qu'avant la Parousie nous ne sommes que des aveugles dans le sens spirituel. Mais après la Transfiguration de la créature, nos yeux spirituels seront ouverts et nous verrons toute la beauté, toute la sagesse du monde transfiguré devenu visible dans la lumière thaborique. La tradition orthodoxe atteste que certains saints, choisis par la providence de Dieu, ont vu d'une manière anticipée, dans la lumière thaborique, la nature humaine transfigurée en Christ, comme l'ont fait les trois apôtres. Bien évidemment, notre philosophe n'est pas doté de cette expérience attestée par l'Eglise. En plus, il ne respecte pas la tradition ascétique, c'est à cause de cela qu'il ne voit pas les limites de la créativité artistique et répète des opinions erronées de Freud.

Pour Berdiaeff, l'issue de la *transfiguration* de la personne est sa *divinisation* ou *déification*, dont nous allons parler dans le sous-chapitre suivant.

3.10. Divinisation

Pour Berdiaeff, il est absolument impossible de parler de la divinisation de l'homme hors du contexte de la Divino-humanité. Cette notion réunit pour lui deux mouvements : ceux de l'homme vers Dieu et de Dieu vers l'homme. D'ailleurs, la sémantique de ce concept est trop vaste et complexe, elle contient la christologie proprement dite, la *christologie de l'homme*, l'*humanisation* de Dieu, le *psychologisme* divin, le *dynamisme* divin ou trinitaire etc. Pour Berdiaeff il est absolument incontestable, que sans cette notion de la Divino-humanité, on ne peut exprimer d'une manière adéquate ni le mystère de Dieu ni celui de l'homme. Dans ce sens le nom d'un des chapitres de son livre *Esprit et liberté, Essai de Philosophie Chrétienne* est très significatif. Il est le suivant : *Dieu, l'homme et le Dieu-homme*. D'ailleurs, Berdiaeff commence ainsi ce chapitre: « 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 »⁸⁶². En général, quand Berdiaeff parle de déification ou de divinisation de l'homme, il faut entendre trois choses : D'abord, en Christ l'homme est précisément élevé à Dieu. Ensuite, le mouvement de Dieu vers l'homme implique et appelle un mouvement libre et créateur de l'homme vers Dieu. Enfin, la participation créatrice de l'homme à l'entreprise de la Divino-humanité signifie bien une *divinisation*, mais cette dernière, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est la condition même de notre humanisation, de la réalisation en nous et sur cette terre d'une humanité toujours inachevée et en voie de développement. C'est donc le divin en l'homme qui lui permet d'accomplir sa pleine humanité. « L'homme a le devoir de se faire dieu, de se déifier, mais il ne doit le faire que par l'entremise du Dieu fait homme et dans la Divino- humanité »⁸⁶³. Ou encore : « L'humanité supérieure, c'est la manifestation du divin dans l'homme et de l'humain en Dieu, c'est le mystère de la théandricité »⁸⁶⁴.

Pour parler de la divinisation ou déification de l'être humain, Berdiaeff utilise souvent le terme grec correspondant, à savoir celui de *théosis*. Et il y ajoute le plus souvent ces précisions : premièrement, quand il est question de *théosis*, Berdiaeff insiste sur le fait que l'Incarnation prolongée du Christ à travers l'humanité et son histoire ne peut se faire que dans et par le Saint-Esprit. Deuxièmement, la transfiguration de la créature, sa déification ne supprime en rien notre humanité mais au contraire l'accomplissent. Troisièmement, la divinisation de l'homme dépasse ce dernier et comprend par conséquent la création tout entière. « La déification suppose une différence entre Dieu et l'homme, des rapports et des dialogues dramatiques entre

⁸⁶² *Esprit et liberté*, p. 205.

⁸⁶³ *Vérité et Révélation*, p. 105.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 130.

l'homme et Dieu. La déification perd toute signification si dès le principe l'homme est divin et appartient à la Divinité ; elle n'est pas moins impossible si l'homme n'est que péché et néant, si un abîme absolu sépare l'homme de Dieu. Le *théosis*, qui est la base de la mystique chrétienne orientale, n'est ni une identité mystique avec Dieu, ni une humiliation de l'homme divin, le fait pénétrer dans la vie divine, sans toutefois supprimer l'humain. La personne humaine n'est pas anéantie, elle est rendue semblable à Dieu et à la Trinité divine. Cette conservation de la personnalité n'est possible que dans le Christ et par le Christ »⁸⁶⁵.

La réalité de la divinisation de l'homme pour Berdiaeff est si vraie, si importante, si centrale, que le péché n'est plus à comprendre dans une dimension morale de désobéissance à des commandements, mais bien dans un contexte de rupture de l'union de l'homme avec Dieu. Donc, pour lui, le péché est plutôt le fait que l'homme *se retire en lui-même et subit sa propre solitude*. « La nature humaine par son origine doit participer à travers l'Homme-Christ Absolu à la nature du nouvel Adam, et s'unir à la nature divine. Le fait qu'elle se retire en elle-même et subit sa propre solitude constitue déjà le péché de l'homme contre sa vocation divine, contre l'appel divin, contre l'exigence divine de l'humanité. Ce n'est qu'en éprouvant en soi tout ce qui est du monde et qui appartient au monde, ce n'est qu'en surmontant en soi la tendance égoïste vers le salut personnel, vers le retour égoïste sur ses propres forces, c'est en s'affranchissant de tout ce qui est divisé et fragmentaire que l'homme acquiert la puissance d'être un créateur »⁸⁶⁶. Dans cette citation, encore une fois, Berdiaeff exprime l'opinion selon laquelle c'est exactement la puissance créative de l'homme qui est la force principale qui peut *unir l'homme à la nature divine*. Berdiaeff estime également que notre égoïsme qui s'exprime dans la tendance vers le salut personnel est un obstacle principal à notre divinisation. Comme nous le verrons dans la suite de cette citation, il perçoit la trace de cet égoïsme dans toutes les manifestations du pessimisme et du scepticisme. D'ailleurs, Berdiaeff ne nous demande pas uniquement d'éviter l'égoïsme mais également la timidité. Ce dernier conseil nous servira pour nous diviniser même si Dieu nous n'accorde pas son *secours transcendantal*. La citation précédente continue ainsi : « La nature de tout pessimisme et de tout scepticisme est imprégnée d'égoïsme. Douter de la force créatrice de l'homme, c'est faire preuve d'égoïsme, faire montre d'une timidité évidente là où la décision et la foi hardie seraient désirables, c'est toujours adhérer à la politique étroite de la ruche. Il y a des époques dans la vie de l'humanité où celle-ci doit s'aider elle-même, sachant que l'absence d'un secours transcendantal ne signifie pas le désastre : car l'homme trouve au fond de lui-même un secours infini à condition qu'il ait le courage de découvrir en soi, dans son acte créateur, toutes les forces de Dieu et du monde authentique. Être

⁸⁶⁵ Esprit et réalité, p. 186-187.

⁸⁶⁶ Le sens de la création, p. 33.

libéré du monde signifie la réunion au monde authentique, au cosmos »⁸⁶⁷. Il n'est pas étonnant qu'un Berdiaeff philosophe enivré de *la décision et de la foi hardie* ne fasse montre presque jamais *d'une timidité évidente*. Mais il est sûr que pendant des moments plus sombres et moins euphoriques, *l'absence d'un secours transcendantal* ne pourrait pas ne pas être *le désastre* même pour lui. L'homme ne trouve pas *au fond de lui-même* une force qui pourrait remplacer Dieu. Cet infantilisme montre qu'il n'est pas le prophète qui pourrait *renouveler l'Europe spirituellement*. Ce cliché : l'homme est créateur de son bonheur *à condition qu'il ait le courage de ...* n'est conforme qu'à la vision des jeunes businessmen et des publicitaires. Cela ne convient pas à l'homme qui se présente comme *le fils de Dostoïevski*.

Pour Berdiaeff, la personne constitue un véritable *microcosme*. Mais reprenant cette donnée dans le cadre de la Divino-humanité, il va l'élargir pour voir en l'être humain aussi un *microthéos, un Dieu en réduction*, qui *est présent au mystère de la Trinité divine*. « ... 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... Dieu prend naissance dans l'homme et l'homme prend naissance en Dieu. Découvrir jusqu'au bout l'homme signifie découvrir Dieu. Ce n'est pas assez de dire que Dieu est dans l'homme, mais l'homme même est le visage de Dieu et c'est en lui que s'accomplit le développement divin. L'homme est présent au mystère de la Trinité divine. Non seulement il est un univers, mais il est aussi un Dieu en réduction »⁸⁶⁸.

Berdiaeff répète souvent que la foi en Dieu implique une foi en l'homme, c'est-à-dire en la réalisation du divin en lui, par lui, à travers lui, en sa divinisation. Selon Berdiaeff, la foi en l'homme ainsi comprise n'est pas celle, idolâtre, de l'humanisme athée, mais une expression de la foi en Dieu. C'est parce que notre foi en Dieu est inséparable d'une foi en l'homme, que le christianisme ne peut pas affirmer Dieu sans affirmer l'homme. « Dans l'histoire de la conscience européenne se sont heurtées et opposées l'une à l'autre deux croyances : la croyance en Dieu et la croyance en l'homme. Mais cette opposition correspond à un moment dans la dialectique de la conscience. A un degré plus élevé de la conscience, l'homme comprend que la croyance en Dieu suppose la croyance en l'homme et la croyance en l'homme la croyance en Dieu. C'est pourquoi le Christianisme doit être compris comme religion théandrique. L'unique source de la croyance en Dieu est l'existence du divin en l'homme »⁸⁶⁹. L'importance cruciale, pour Berdiaeff, de l'opinion exprimée dans cette citation se manifeste bien dans le passage qui suit : « La perspective eschatologique, la transfiguration du monde est possible justement parce qu'une base nouménale se trouve dans l'homme »⁸⁷⁰. Selon Berdiaeff, la foi en l'homme, non seulement en Dieu diffère le christianisme du monothéisme abstrait du judaïsme et de l'islam, ainsi que du

⁸⁶⁷ Ibid., p. 35.

⁸⁶⁸ Ibid., p. 406-407.

⁸⁶⁹ Essai de métaphysique eschatologique, p. 262.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 263.

brahmanisme. Pour lui, le christianisme est en effet anthropocentrique. Il annonce la délivrance de l'homme des *forces*, des *puissances* et des esprits *cosmiques*.

Pour n'oublier aucun point principal de la conception de la divinisation de l'homme enseignée par Berdiaeff, on pourrait la résumer encore une fois, de la manière suivante : tout d'abord, selon notre philosophe, l'homme, en recherchant Dieu, se recherche lui-même, recherche son humanité. Puis, dans le péché et la chute, l'homme a perdu la notion de son état microcosmique ; sa conscience est devenue individualiste. Le cosmos ne se révèle à l'homme naturel que comme nature extérieure. Ainsi la voie qui mène l'homme à la connaissance authentique de lui-même est la voie qui mène à la connaissance du cosmos. Par la divinisation de l'homme, non seulement le genre humain, mais tout l'univers s'orientent vers Dieu, répondent à l'appel divin. Pour Berdiaeff, cette voie de divinisation suppose toujours pour l'homme l'existence d'un autre. Si cet autre, supérieur et divin, n'existe pas pour lui, il détermine sa vie par un autre, inférieur et naturel. En s'éloignant de Dieu, du monde supérieur, l'homme se soumet au monde inférieur, devient l'esclave de ses éléments. D'après Berdiaeff, le péché est avant tout la perte de l'intégralité et de la chasteté, il correspond à la division et à la dissension. Ainsi la transfiguration, la divinisation de notre nature synthétisent précisément la chasteté, la virginité, c'est-à-dire l'union en homme de la nature masculine et de la nature féminine. En ce qui concerne la créativité humaine, Berdiaeff affirme que la création, dans son sens profond, est une contemplation de Dieu, de la vérité, de la beauté. Dieu ne se contente pas de la recherche du salut, il a besoin que l'homme, dans la révélation positive de sa nature, manifeste son amour créateur envers Lui. Pour finir ce résumé, il faut en ajouter que selon Berdiaeff, quand on professe la déification de l'homme par sa fusion avec Dieu, c'est le panthéisme, la disparition de l'indépendance de l'homme que l'on redoute. Mais quand on professe la liberté et l'indépendance de l'homme, distinct de Dieu, c'est l'orgueil que l'on doit craindre pour lui.

Il est tout à fait naturel que Berdiaeff cherche la philosophie appropriée pour exprimer d'une manière adéquate sa conception de la divinisation de l'homme. Dans ce contexte, il estime que la philosophie existentielle est de beaucoup préférable à celle du XIX^{ème} siècle parce que cette dernière est marquée par un immanentisme spécifique. « La philosophie existentielle, pour autant qu'elle touche aux profondeurs mêmes de l'existence du sujet et repose sur l'expérience spirituelle, ne peut être une philosophie immanente, au sens que lui attachait le XIX^e siècle »⁸⁷¹. Après cette constatation Berdiaeff continue en parlant d'une antinomie fondamentale de la vie mystique. Cette antinomie témoigne que Dieu se révèle dans une expérience mystique malgré le fait qu'Il est absolument inaccessible, transcendant pour la créature. Comme nous le verrons tout de suite la position de notre philosophe n'est pas correcte. Bien évidemment il n'est pas le premier qui est confronté à ce problème fondamental de

⁸⁷¹ Dialectique existentielle du Divin et l'humain, p. 64.

l'expérience religieuse. La tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe en parle selon la théologie de Saint Grégoire Palamas, dont nous ne trouvons aucune trace dans les livres de Berdiaeff. « Mais ici nous nous heurtons à des contradictions antinomiques. La révélation du divin dans l'homme, l'élévation de l'homme au niveau du divin sont l'effet d'une discontinuité, d'une transcendance. Qu'une certaine expérience du transcendant et de la transcendance soit inhérente à l'homme, c'est là un fait qu'on ne saurait nier, sans faire violence à l'expérience réelle. L'homme est une créature qui se transcende, qui dépasse ses limites, qui aspire au mystère et à l'Infini. Mais l'expérience du transcendant et de la transcendance est une expérience intérieure, spirituelle et, comme telle, on peut la qualifier d'immanente. Ici l'immanentisme signifie, non le fait de rester enfermé dans des limites, mais celui de dépasser ces limites»⁸⁷². La position de Berdiaeff est absolument incorrecte parce qu'*une expérience du transcendant et de la transcendance* authentique ne peut pas être *inhérente à l'homme*, parce qu'elle est un don de Dieu, anticipée et extrêmement rare dans ce monde, accordée à l'homme choisi par la Providence. Le fait de ne pas *rester enfermé dans des limites, mais celui de dépasser ces limites* ne peut ni *ici*, ni ailleurs *signifier l'immanentisme* parce que cela est un changement miraculeux opéré par la grâce de Dieu. Aucun existentialiste ne peut y parvenir par le changement de la sémantique du mot *immanente*, tout simplement. Du ce point de vue, les existentialistes n'ont aucun privilège par rapport aux philosophes du XIX^e siècle, tout le monde reste *enfermé dans des limites* naturelles. La solution de ce problème antinomique ne peut être donnée que dans la théologie de Saint Grégoire Palamas, qui porte elle même le même caractère. En général, aucun problème antinomique ne peut pas être expliqué ou adéquatement exprimé sans utiliser les notions de la même nature, sinon on ne réussirait pas à éviter sa fausse rationalisation. La théologie de Grégoire Palamas propose la notion antinomique de l'énergie divine incréée et différente de l'essence divine qui opère sur l'homme, en élevant ce dernier *au niveau du divin*. À ce moment-là, l'homme se trouve *en face* de Dieu, c'est-à-dire, devient capable de la *vision de Sa gloire éternelle* dans la lumière thaborique. La tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe désigne cette *vision de Dieu* par le terme : *la divinisation*.

⁸⁷²Ibid., p. 64.

3.11. Divino-humanité

On sait déjà que, si la Divino-humanité signifie pour Berdiaeff une divinisation de l'homme, elle signifie, en ce qui concerne Dieu, un mouvement à la fois symétrique et inverse, à savoir son *humanisation*. Berdiaeff parle souvent de l'humanité de Dieu ; mais selon lui, cette réalité n'est correctement interprétée qu'à condition qu'on n'en fasse pas un donné statique, mais une fois de plus un mouvement dynamique et toujours présent. C'est la raison pour laquelle parler de l'humanisation de Dieu est infiniment plus juste que de parler de son humanité. L'incarnation divine correspond, en Christ, à une humanisation de Dieu. « Dieu est près de nous, humain. Il est en nous et nous en lui. Dieu est l'homme même. Voilà la plus grande découverte religieuse, la découverte du Christ »⁸⁷³. Un Dieu inhumain est, pour Berdiaeff, une définition de Satan et un tel Dieu est pire qu'un homme sans et contre Dieu. Donc, selon Berdiaeff, l'humanité divine et la divinité humaine représentent un double mystère : la naissance de Dieu dans l'homme et celle de l'homme en Dieu. Si l'homme a besoin de Dieu, Dieu, à son tour, a besoin de l'homme. Le monisme, le monophysisme, qui nient cette double vérité, nient en même temps l'indépendance de l'homme. Donc, selon lui, il y a deux mouvements, celui de Dieu vers l'homme, et celui de l'homme vers Dieu. L'homme est indispensable à la vie divine, à sa plénitude. La naissance de l'homme en Dieu est un processus théogonique. L'homme a ses racines dans le divin qui est en même temps l'humain, et il est lié au Dieu fait Homme. L'humain existe dans l'éternité et doit se réaliser dans le temps. Berdiaeff nous avertit que cet humain ne doit être confondu ni avec l'humanisme, ni avec l'humanitarisme ; il est ce qui, dans l'homme est divin et humain à la fois. Il pense que le dogme christologique est une expression symbolique de cette vérité de l'union du divin et de l'humain. Mais il n'a pas encore étendu cette vérité à l'homme tout entier, et cela parce qu'il est homme, c'est-à-dire un homme-dieu potentiel. Et cela impossible à comprendre, si l'on se place au point de vue rationaliste. En adoptant ce point de vue, on dévie toujours soit vers le monisme, soit vers le dualisme. Du point de vue rationaliste, il est très facile d'interpréter dans l'esprit du monisme la vérité d'après laquelle l'homme est l'image de Dieu. Mais il y a le mystère de la dualité dans l'unité, de l'union du divin et de l'humain en un seul, le mystère du double mouvement. Berdiaeff affirme ainsi sans cesse que Dieu est humain et que l'homme seul peut être inhumain. « Les rapports de l'homme avec Dieu sont paradoxaux et ne peuvent en aucune façon être enfermés en des concepts. Dieu naît dans l'homme, et par-là l'homme s'élève et s'enrichit. C'est là l'un des aspects de la vérité divino-humaine, qui se révèle dans l'expérience de l'homme. Mais il y a un autre aspect, moins manifeste et moins clair. L'homme naît en Dieu, et par là s'enrichit de la vie divine. Il y a un besoin de Dieu en l'homme, et un besoin de l'homme en Dieu »⁸⁷⁴.

⁸⁷³ Le sens de la création, p. 179.

⁸⁷⁴ Royaume de l'esprit et royaume de César, p. 31.

Bien entendu, quand Berdiaeff écrit que Dieu a besoin de l'homme, ceci présuppose une réponse créatrice de l'homme à Dieu. Il associe cette réponse créatrice au dynamisme, et donc il pense qu'on ne peut comprendre les rapports entre Dieu et l'homme que dramatiquement, c'est-à-dire dynamiquement. On ne peut concevoir Dieu statiquement. La conception statique est une conception rationaliste et exotérique. Notre philosophe estime que le symbolisme de la Bible est dramatique et dynamique au plus haut point. L'ontologie statique a été empruntée à la philosophie grecque. L'admission de l'existence de deux natures : divine et humaine, qui peuvent être réunies, mais non fondues, ni identifiées l'une à l'autre, est une vérité incompréhensible pour la raison objectivante, une vérité au-delà de la raison, car en soi cette dernière tend au monisme ou au dualisme. Le mystère du christianisme, qui se révèle à travers une rationalisation dans les systèmes théologiques, est lié à ce rapport paradoxal et dramatique entre le divin et l'humain. Sur le rapport paradoxal entre Dieu et l'homme Berdiaeff lui-même s'exprime ainsi : « Le paradoxe est dans le fait que l'humain à son sommet est divin, et en même temps il reste une manifestation de l'homme et de son humanité. Cette apparente contradiction du point de vue de la raison est insurmontable rationnellement. On pourrait dire que Dieu est humain, tandis que l'homme est inhumain. C'est pourquoi, en réalité il n'y a pas d'autre humanité que divino-humaine. Le problème fondamental est celui du Dieu-homme et de la Divino-humanité et non celui de Dieu. L'affirmation de Dieu en dehors de la Divino-humanité, c'est-à-dire un monothéisme abstrait, est une forme d'idolâtrie. Les grands mystiques allemands disaient audacieusement qu'il n'y a pas de Dieu sans l'homme, que Dieu disparaît lorsque disparaît l'homme. Il faut entendre cela spirituellement et non en termes de métaphysique et de théologie naturaliste »⁸⁷⁵. Nous voudrions remarquer ici que le sujet que nous sommes en train d'étudier est le préféré de Berdiaeff. On le trouve presque partout dans ses livres. Il écrit ces passages comme *les grands mystiques allemands*, surtout comme Eckhart et Silesius. On y trouve des expressions presque choquantes, extrêmement extravagantes et inouïes, dont il est difficile de tirer le vrai sens. Ses raisonnements sont fragmentaires, il fait très souvent des pirouettes stylistiques très *audacieuses*. Nous avons décidé de présenter des passages relativement modérés et de ne pas en faire toujours des commentaires, suivant l'avertissement de Berdiaeff : *Il faut entendre cela spirituellement et non en termes de métaphysique et de théologie naturaliste*.

Selon Berdiaeff, le double mouvement corrélatif de la *divinisation de l'homme* et de l'*humanisation de Dieu*, ce double mouvement est inscrit au cœur de la foi chrétienne et exprimé de manière dynamique par la notion de divino-humanité *bien comprise*. Cette *notion de divino-humanité bien comprise* s'exprime dans les livres de Berdiaeff, par des expressions symétriques : « L'idée de Dieu est l'idée humaine la plus haute. L'idée de l'homme est l'idée divine la plus haute. L'homme attend la

⁸⁷⁵Ibid., p. 31-32.

naissance de Dieu en lui. Dieu attend la naissance en lui de l'homme »⁸⁷⁶, et encore : « Le secret suprême de l'humanité, c'est la naissance de Dieu dans l'homme. Mais le secret divin suprême – c'est la naissance de l'homme en Dieu. Et ce double secret n'en fait qu'un, car s'il est nécessaire à l'homme d'être en Dieu, il est nécessaire à Dieu d'être en l'homme. C'est là le secret du Christ, le secret du Dieu-Homme »⁸⁷⁷. Il y a aussi selon Berdiaeff, une bipolarité de la Révélation : Celle de Dieu à l'homme et celle de l'homme à Dieu. Mais, ce qui est tellement extraordinaire, c'est que Berdiaeff a découvert *la christologie de l'homme* : « 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 »⁸⁷⁸. Berdiaeff estime que le christianisme qui a révélé la nature de la Sainte Trinité et la nature du Christ n'a révélé qu'à peine la nature de l'homme. Donc, il affirme qu'il y eut dans le christianisme patristique une tendance monophysite, une *timidité* à insister sur la nature humaine du Christ et par conséquent, sur la *nature divine* de l'homme, étouffée par le péché et la soif du rachat. Cependant notre philosophe pense que « la découverte de la vérité sur la divinité de l'homme est l'autre face de la vérité sur l'humanité du Christ. La christologie de l'homme est inséparable de la christologie du Fils de Dieu, la conscience de soi de l'homme. La révélation christologique est une révélation anthropologique. La mission de la conscience religieuse est la découverte de la conscience christologique de l'homme »⁸⁷⁹. Chez Berdiaeff, on ne trouve nulle part une définition plus précise de *la christologie de l'homme*. Dans la citation précédente nous n'avons appris que *la nature de l'homme est mystiquement analogue à la nature absolue de l'homme-Christ* et que *la divinité de l'homme est l'autre face de la vérité sur l'humanité du Christ*. Ce qui est certain c'est que « l'anthropologie patristique n'a découvert en aucune manière la vérité christologique de l'homme »⁸⁸⁰. Ce phénomène qui ne peut être que très inquiétant, Berdiaeff l'explique de la manière suivante : « La vérité christologique absolue sur la rédemption ne correspond nullement à une vérité absolue sur l'homme. Au contraire, il semble que le mystère de la rédemption dissimule en quelque sorte le mystère créateur de l'homme. Il reste une distance infinie entre l'homme et Dieu »⁸⁸¹.

En nous inspirant de l'indication de Berdiaeff : *la nature de l'homme est mystiquement analogue à la nature absolue de l'homme-Christ*, nous avons trouvé un passage dans *Mysterium Magnum*, où il parle de *la partie la plus originale de la christologie* de son maître Böhme. On y trouve également la phrase si précieuse : *C'est là ce que j'appelle la christologie de l'homme*. Donc, nous avons décidé de présenter

⁸⁷⁶ Essais d'autobiographie spirituelle, p. 262.

⁸⁷⁷ Le sens de la création, p. 40.

⁸⁷⁸ Ibid., p. 111.

⁸⁷⁹ Ibid., p. 111.

⁸⁸⁰ Ibid., p. 112.

⁸⁸¹ Ibid., p. 112.

ce passage. « Il affirmait l'androgynie du Christ. Il enseignait que Dieu n'était devenu pleinement personnel que dans le Christ, dans la Deuxième hypostase, et c'est pourquoi le Christ doit être androgyne, vierge-adolescant, c'est-à-dire l'image de la personnalité parfaite. Non seulement le Christ n'était ni homme ni femme en notre sens terrestre, mais encore il nous a affranchis à notre tour de la puissance du masculin et du féminin. Il a transfiguré la nature mauvaise d'Adam. A la suite de saint Paul, Böhme parle constamment d'Adam et du Christ, du Vieil Adam et du Nouveau, pour signifier que Dieu s'est humanisé et que l'homme se divinise. On peut trouver dans cette doctrine des éléments de la Déi-Humanité que, parmi les penseurs russes, a surtout développé Soloviev. Le Christ, dans son *ipséité* humaine, est mort en la colère de Dieu, et il est ressuscité dans l'éternité en la volonté de Dieu. La nature humaine doit demeurer ici, les termes d'Homme-Dieu et de Dieu-Homme ont certes un autre sens que chez Dostoïevski. Böhme poursuit audacieusement jusqu'au bout la doctrine chrétienne sur Adam et le Christ. C'est là ce que j'appelle la christologie de l'homme »⁸⁸². Franchement dit, on ne trouve même ici, rien de particulier pour bien préciser la conception que Berdiaeff appelle la *christologie de l'homme*. En ce qui concerne l'originalité de Böhme, très probablement, dans notre contexte, elle s'exprime dans le fait qu'il *affirmait l'androgynie du Christ*. D'ailleurs, certains pères de l'Eglise, notamment Maxime le Confesseur, pensaient que la distinction du sexe allait disparaître après la transfiguration du monde. Mais cette conception est si profondément différente de celle de Böhme que nous ne voulons pas en parler d'avantage. Mais ce qui nous voudrions signaler, c'est que l'admiration de Berdiaeff pour Böhme et sa pensée théosophique ne pourrait pas rester sans conséquences. Ces dernières se manifestent par exemple dans la citation qui suit : « L'anthropologie véritable ne peut donc être fondée que sur la révélation du Christ, le fait mondial de l'apparition du Christ est le fait fondamental de l'anthropologie. Chaque visage humain à travers le Christ ne participe pas seulement du monde des créatures, mais aussi de la Divinité. La nature de l'homme est divo-mondiale, et non pas seulement mondiale. L'homme n'est pas seulement une créature d'essence naturelle, mais aussi d'essence divine. Il y a dans l'homme la nature de la divinité ; un principe naturalo-divin est inscrit en lui. Le Christ a restauré la généalogie perdue de l'homme, son droit à une filiation divine et à une destination divine »⁸⁸³. Ici il nous ne reste qu'à remarquer encore que selon Berdiaeff, le résultat du *fait mondial de l'apparition du Christ* n'est que *la prise de conscience par l'homme de lui-même en tant que divin*. La Rédemption, pour lui, est le fait secondaire, devant le *fait fondamental de l'anthropologie*. Berdiaeff refuse catégoriquement d'être panthéiste, donc, nous sommes obligés de lire *spirituellement et non en termes de métaphysique et de théologie naturaliste*, des phrases comme celles-ci : *L'homme n'est pas seulement une créature d'essence*

⁸⁸² Deux études sur J. Böhme de N. Berdiaeff, dans Jacob Böhme *Mysterium Magnum*, p. 31-33.

⁸⁸³ Le sens de la création, p. 108-109.

naturelle, mais aussi d'essence divine. Il y a dans l'homme la nature de la divinité. Si ces phrases accompagnées par un argot panthéiste, assez inesthétique, comme : *divo-mondiale, naturalo-divin*, n'expriment pas le panthéisme, elles ne comportent aucun sens.

Donc, on peut dire que Berdiaeff parle de la *christologie de l'homme*, dans le cadre de la *divinisation* ou de la *déification* de la personne. Bien entendu, dans le même cadre, on trouve chez lui des pages consacrées à la *Christologie du Fils de Dieu*. Il n'est pas étonnant que cette christologie soit aussi fondée sur la *Divino-humanité*. Il faut remarquer ici encore que quand Berdiaeff parle de la *christologie de l'homme*, la *divino-humanité* apparaît sous sa plume le plus souvent avec une minuscule, mais quand cette *Divino-humanité* désigne la christologie proprement dite, une majuscule est requise. Compte tenu du caractère très peu systématique de la pensée de Berdiaeff, très souvent, la différence entre ces deux *christologies* ne s'exprime que par cette distinction orthographique. On peut dire que la théologie de Berdiaeff est avant tout une christologie, mais elle est inséparable d'une anthropologie qui trouve sa place dans le cadre d'une pensée d'ordre plus philosophique que proprement théologique. Pour Berdiaeff, « résoudre la question de l'homme, c'est résoudre la question de Dieu »⁸⁸⁴. Il affirme que « c'est dans l'homme et par l'homme qu'on atteint Dieu »⁸⁸⁵. Berdiaeff est sûr qu'on connaît mieux Dieu en étant *anthropologiste* que *théologien*, parce que « la question de Dieu, c'est celle que se pose l'homme »⁸⁸⁶. Toutes ces citations sont extraites du chapitre *L'homme* du livre *L'esprit de Dostoïevski*, où il expose l'anthropologie de ce dernier. Nous y lisons : « Toute l'œuvre de Dostoïevski représente une intercession en faveur de l'homme et de son destin, intercession qui va jusqu'à la lutte avec Dieu, et qui se résout enfin par la remise de ce destin humain au Dieu-Homme, au Christ »⁸⁸⁷. En effet, la christologie de Berdiaeff est forcément influencée par ce que Dostoïevski *pense de l'homme*. Dans ce contexte, il nous propose l'application suivante : « Il est très instructif de comparer la conception de l'homme chez Dante, Shakespeare et Dostoïevski »⁸⁸⁸, mais, il nous paraît que maintenant il n'est pas sensé de suivre les instructions de Berdiaeff pour approfondir notre connaissance dans l'anthropologie *proprement russe*. Cela va trop nous éloigner de notre sujet.

Donc, la christologie de Berdiaeff est beaucoup plus souvent utilisée pour nous dire quelque chose sur l'homme que sur Dieu. Bien évidemment, on ne retient pas cette impression uniquement en lisant *L'Esprit de Dostoïevski*. Ce phénomène est observable dans plusieurs livres de notre auteur. Par exemple, dans *Le sens de la création*, nous

⁸⁸⁴ L'esprit de Dostoïevski, p. 49.

⁸⁸⁵ Ibid., p.47.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 48.

⁸⁸⁷ Ibid., p. 43.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 52.

lisons : « La révélation christologique est une révélation anthropologique »⁸⁸⁹. Exprimant, sans la nommer, la vérité de la Divino-humanité, Berdiaeff écrit : « La connaissance christologique et la connaissance anthropologique sont en tous points semblables l'une à l'autre. De l'idée que vous avez du Christ dépendra l'idée que vous avez de l'homme. La personnalité humaine, au sens authentique du mot, n'existe qu'en Christ et par lui ; elle n'existe que parce que le Christ, Dieu-Homme, existe »⁸⁹⁰. Ce qui est donc certain, c'est que notre vision de l'homme va entièrement déterminer la compréhension que nous aurons du Christ. Berdiaeff estime aussi qu'il faut passer par le Dieu-Homme, pour pouvoir connaître l'homme ou Dieu, non pas parce que la foi chrétienne impose cela, mais parce que vouloir commencer ou par Dieu ou par l'homme, c'est se condamner à une vision fautive, car c'est aborder séparément deux grandeurs qui, justement, sont intimement unies dans la réalité du Dieu-Homme. Donc, il pense que « la plénitude et l'intégralité théandrique de la vérité chrétienne n'avaient pu être assimilées par l'humanité. Cette vérité s'était scindée : tantôt, obéissant au commandement d'amour envers Dieu, on négligeait l'homme et cet amour envers Dieu se trouvait déformé ; tantôt l'amour pour l'homme seul existait et subissait de ce fait la même altération »⁸⁹¹. Pour bien souligner l'importance de sa notion de la Divino-humanité, Berdiaeff affirme que du point de vue monophysite, moniste, il est impossible de déchiffrer la nature de l'homme, qui est à la fois double et unique, terrestre et céleste, qui porte en elle l'image de la bête et l'image de Dieu. En plus, il affirme que l'idée même de l'homme ne peut être constituée que par l'idée de Dieu. L'homme est précisément cette idée et il n'existe ontologiquement que par elle : « Quand l'homme renie et efface en lui l'image divine, il ne peut conserver longtemps l'image humaine, il donne la prééminence à l'image animale. En perdant son point d'appui en Dieu, il se soumet aux éléments chancelants de ce monde, qui doivent tôt ou tard le submerger et l'engloutir. L'homme ne peut pas être uniquement une idée humaine ou une idée du monde naturel, car il perdrait alors tout appui ontologique et dépérirait. L'homme naturel ne peut conserver son originalité qualitative, sa place unique dans la hiérarchie de l'être, quand il renie définitivement l'homme spirituel, quand il perd le point d'appui qu'il possédait dans l'autre monde »⁸⁹².

A présent on pourrait résumer en quelques points les éléments principaux concernant la notion de la divino-humanité ou de la Divino-humanité : Premièrement, Berdiaeff y trouve l'essence du christianisme. Cette idée *fondamentale* est, par conséquent, le trait spécifique caractérisant, non pas sa philosophie religieuse en tant que telle, mais bien le christianisme proprement dit. « A présent, il faut comprendre d'une façon nouvelle que passer à l'homme, c'est passer à Dieu. Tel est précisément le

⁸⁸⁹ Le sens de la création, p. 111.

⁸⁹⁰ Esprit et liberté, p. 230.

⁸⁹¹ Ibid., p. 233.

⁸⁹² Ibid., p. 233.

thème essentiel du christianisme. Et une philosophie de l'existence humaine est une philosophie chrétienne, théandrique »⁸⁹³.

Deuxièmement, Berdiaeff insiste, à plus d'une reprise, sur le fait que la divino-humanité est propre à la pensée religieuse russe et, plus particulièrement, à celle de Vladimir Soloviev, dont il est le principal représentant et dont la marque sur Berdiaeff était, à cet égard, décisive. « L'idée de la Divino-humanité, développée surtout par Soloviev et par la philosophie religieuse du commencement du XX^e siècle, signifie une compénétration et une union de deux natures, la nature divine et la nature humaine, leurs divergences et leur autonomie restant sauvegardées »⁸⁹⁴.

Troisièmement, pour Berdiaeff, la Divino-humanité représente en Christ la rencontre de Dieu et de l'homme, mais de l'homme parfait se révélant tel pour la première fois à Dieu lui-même. Par le Christ, l'homme est ainsi incorporé à la vie divine, le christianisme postulant une parenté absolue entre Dieu et l'homme, un rapprochement authentique, l'humanité ayant en effet part à la nature humaine du Christ. L'idée de divino-humanité signifie donc, comme nous l'avons vu dans la citation précédente, *une compénétration et une union de deux natures, la nature divine et la nature humaine, leurs divergences et leur autonomie restant sauvegardées*. Berdiaeff constate que les termes utilisés par lui, par exemple ceux de *rapprochement*, de *parenté*, d'*union*, d'*incorporation*, de *processus*, ne sont pas choisis pour relativiser cette union qui est parfaite, mais pour la définir non pas comme un état définitif, mais comme un mouvement et surtout, une action toujours présente⁸⁹⁵.

Quatrièmement, l'homme qui en Christ est rattaché à Dieu et uni à Lui, comprend le genre humain tout entier. Personne, même le plus incroyant des êtres humains, n'est exclu de cette réalité. Berdiaeff affirme que *l'idée de la purification et de la transfiguration sociale et cosmique y est liée*, et que la conscience religieuse de l'Occident n'a pas concrétisé cette réalité, comme l'a fait la philosophie religieuse russe. Berdiaeff exprime ce phénomène ainsi: « Le christianisme social de l'occident n'attendait pas une nouvelle époque du christianisme, une nouvelle révélation de la vérité sur la société ; il n'était pas empreint du nouvel esprit communautaire. La philosophie religieuse russe – produit original de sa pensée – a élaboré la notion du théandrisme, mal comprise par la pensée chrétienne de l'Occident et difficilement exprimable en français. C'est l'idée de l'union et de l'interaction des deux natures, la divine et l'humaine, réunies en la personne de Jésus-Christ, union réalisée dans l'homme et l'humanité, dans la société, dans la nouvelle période de l'histoire »⁸⁹⁶.

Cinquièmement, nous paraît tout à fait naturel et justifiable le fait que Berdiaeff veut exprimer sa conception de la Divino-humanité à travers la notion de la volonté divine et de celle de l'homme. Il nous paraît également naturel qu'il essaie d'imiter le

⁸⁹³ Cinq méditations sur l'existence, p. 208.

⁸⁹⁴ Essai de métaphysique eschatologique, p. 46.

⁸⁹⁵ Ibid., p. 30-50.

⁸⁹⁶ Au seuil de la nouvelle époque, p. 148.

schéma historique tracé par les débats christologique. D'après Berdiaeff, on peut concevoir les relations entre Dieu et l'homme sous trois aspects différents : 1. le dualisme transcendant qui soumet extérieurement la volonté humaine à la volonté divine. Les deux natures demeurent étrangères, divisées, *extraposées*. 2. le monisme immanent qui identifie métaphysiquement la volonté humaine et la volonté divine, qui rejette toute existence indépendante de la nature humaine et qui ne voit en l'homme qu'une manifestation de la vie divine, qu'un moment transitoire dans le développement de la divinité. 3. *l'anthropologisme théandrique* créateur et chrétien qui reconnaît l'existence indépendante des deux natures, l'action réciproque de la grâce divine et de la liberté humaine. L'homme, qui est *l'autre* divin, offre une libre réponse à l'appel de Dieu, révélant par cela même sa nature créatrice. Selon Berdiaeff, dans le christianisme même, on peut retrouver, exprimées à un degré plus ou moins grand, ces trois différentes conceptions⁸⁹⁷.

Septièmement, Berdiaeff applique, bien évidemment, sa conception de la Divino-humanité dans ses considérations sur la Révélation. Il y a, dans la manière dont Berdiaeff parle de la Révélation, une bipolarité divine et humaine impliquant l'homme et ne le réduisant pas à un état purement passif. Selon lui, l'être humain est en Christ et aujourd'hui encore associé à cette Révélation, y jouant un rôle actif et créateur. L'idée selon laquelle l'homme, dans la Révélation, n'est pas qu'un néant à sauver, mais aussi un acteur, un créateur, est sans cesse présente dans ses œuvres. Berdiaeff refuse catégoriquement la conception d'un *transcendantalisme pur* qui, selon lui, rend la Révélation impossible et impossible aussi tout dialogue authentique entre Dieu et l'homme. Pour lui, la divino-humanité, signifie donc qu'il y a une correspondance possible entre Dieu et celui auquel il se révèle. Berdiaeff s'oppose, à ce sujet, à Karl Barth, qui, selon lui, représente l'extrême opposé de sa propre position dans la matière : « La foi en Dieu sans la foi en l'homme est une forme d'idolâtrie. L'idée même de Révélation devient absurde si celui à qui Dieu se révèle est un parfait néant et ne correspond aucunement à celui qui se révèle. La négation et l'abaissement de l'homme dans le barthisme empêchent cette théologie d'être réellement dialectique »⁸⁹⁸. Bien entendu, Berdiaeff, à travers le barthisme, vise le protestantisme et il dénonce la même tentation, qu'il appelle *monophysite*, dans toute la tradition, aussi bien orthodoxe que catholique romaine. Il reproche aux Pères leur *timidité* à proclamer vraiment la nature humaine du Christ, et, par là, divine de l'homme, ce dernier étant inclus en Christ et, par lui, en Dieu, comme le dit la divino-humanité.

Huitièmement, la Divino-humanité ne s'est pas simplement, et une fois pour toutes, réalisée en Christ, elle est un processus actuel correspondant ainsi à une action créatrice présente. L'homme y est un partenaire de Dieu, il participe à la réalisation infinie de cette Divino-humanité, il est associé à ce processus dynamique, et cela dans

⁸⁹⁷ Esprit et liberté, p. 247-249.

⁸⁹⁸ Essai de métaphysique eschatologique, p. 262.

ce monde, dans l'histoire et en nous. La christologie, telle que la définit Berdiaeff, appelle donc une continuation de la création, où l'acte créateur est profondément marqué par une dimension divino-humaine, une collaboration de Dieu et de l'homme. Selon lui, l'acte créateur est, par définition, divino-humain : « La puissance créatrice doit être théurgique, doit être collaboration de Dieu et de l'homme, c'est-à-dire divino-humaine. Cette puissance est une réponse de l'homme à l'appel de Dieu »⁸⁹⁹.

Après avoir vu les points fondamentaux de la notion de la Divino-humanité, il devient tout à fait clair qu'elle est essentiellement liée à l'espoir eschatologique de Berdiaeff. Malgré le fait que cette liaison est tout à fait prévisible, comme d'habitude, nous allons l'illustrer par une citation tirée de la *Dialectique existentielle du Divin et de l'humain* : « L'incarnation et la vie terrestre de Jésus-Christ représentent une pénétration réciproque de deux natures, la main de Dieu s'étant abaissée sur l'Elu. C'est seulement dans la résurrection que Jésus s'élève à une hauteur infinie. Ce qui se produit d'une façon individuelle dans l'Homme-Dieu doit se produire dans Dieu-Humanité (théandrisme). Et ce sera la troisième révélation de l'Esprit. A la fin de la révélation il y a l'Infinité, non la mauvaise Infinité qui ne connaît pas de fin, mais la bonne Infinité, qui est celle de l'Eternité »⁹⁰⁰. À la fin d'un passage assez long dont nous avons tiré la dernière citation, on trouve une phrase qui nous apparaît très appropriée pour être placée à la fin de ce paragraphe. Cette phrase est la suivante : « Le problème eschatologique est le dernier problème de la dialectique de l'humain et du divin »⁹⁰¹.

Pour conclure ce sous-chapitre il nous paraît approprié de présenter encore une fois une opinion de Berdiaeff sur la Divino-humanité exprimée dans le cadre de la tradition chrétienne. Il l'écrit : « L'humanité pure est divine, désirable aux yeux de Dieu. L'essence du christianisme et sa grande nouveauté étaient dans la révélation de l'humanité de Dieu, dans l'humanisation de Dieu, dans le fait qu'il comblait l'abîme entre Dieu et l'homme. Cette révélation relative à la Divino-humanité est cachée derrière les formes conventionnelles et symboliques des dogmes »⁹⁰². De notre part nous voudrions remarquer que si Berdiaeff pense que sa conception apporte au christianisme des choses inédites et *cachées* jusqu'ici, ces choses-là ne peuvent pas être *l'essence du christianisme et sa grande nouveauté*. Parce que le monde préchrétien en parlait déjà auparavant. La pensée, qui affirme que *l'humanité pure est divine* s'appelle le panthéisme, *l'humanisation de Dieu* a aussi son nom, c'est le *paganisme* ou *l'anthropomorphisme*. Si Berdiaeff n'affirme ni l'un ni l'autre, c'est son langage qui porte un caractère beaucoup trop *conventionnel* et *symbolique*, pour qu'il le soit admissible. Ici nous nous voyons obligé de signaler que parfois Berdiaeff exprime sa conception de la Divino-humanité d'une manière vraiment orthodoxe. Voici ce cas :

⁸⁹⁹ Essai de métaphysique eschatologique, p. 219.

⁹⁰⁰ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 234.

⁹⁰¹ Ibid., p. 235.

⁹⁰² Essai d'autobiographie spirituelle, p. 387.

«Le mystère du christianisme est le mystère de l'humano-divinité, mystère de la rencontre de deux natures unies, mais non mêlées. L'homme ne disparaît pas, il se divinise ; toutefois, il hérite de son humanité dans la vie éternelle. Je crois cette idée très orthodoxe »⁹⁰³. Mais dans ce cas concret, tout à fait acceptable du point de vu de la tradition chrétienne, une question se pose : quelle est la *nouveauté essentielle* que la notion de l'*humano-divinité* apporte au christianisme comme Berdiaeff le prétend dans la citation l'avant-dernière?

⁹⁰³ Ibid., p. 227.

3.12. Humanisation de Dieu

Nous savons déjà que la conception de la Divino-humanité contient le double mouvement corrélatif de l'homme vers Dieu et de Dieu vers l'homme, c'est-à-dire, l'*humanisation de Dieu*. Malgré cela, nous avons décidé de séparer ce sous-chapitre du précédent, à cause des nuances que la notion de l'*humanisation de Dieu* comporte chez Berdiaeff. Nous avons déjà parlé avant, passagèrement de ces nuances dans un autre contexte. Dans le contexte de l'*humanisation de Dieu*, Berdiaeff refuse d'appliquer à Dieu les adjectifs traditionnellement utilisés, à savoir : Créateur, Tout-puissant, etc. Il va de soi que dans ce cadre la notion de la providence divine est également inacceptable pour lui. Il est facile à deviner que ce phénomène ne peut être engendré que par des considérations eschatologiques. Berdiaeff essaie de réserver à l'homme un rôle important et décisif dans l'entreprise de la préparation du monde à venir.

Tout d'abord il faut signaler que, pour Berdiaeff, dire que Dieu est humain ou dire qu'Il est amour, c'est une seule et même chose, l'humanité de Dieu résumant à elle seule tous les qualificatifs que nous pouvons donner à Dieu et devenant ainsi *son unique attribut*. Cette *humanité de Dieu*, qui dit la réalité et la vérité divines est totalement contraire à un vocabulaire théologique, où on ne voit en Dieu qu'un *maître autocratique* et *autoritaire*. Afin de bien stigmatiser la théologie traditionnelle considérée du point de vue de l'humanisation de Dieu, il affirme que la première ne voit en Dieu qu'un *monarque absolu, despotique, un dictateur, un despote redoutable, un tyran, un meurtrier, un potentat, un Seigneur plein de colère, de vengeance, enclin au jugement et au châtement, habité par une force répressive*. Et bien entendu, Berdiaeff s'enflamme pour combattre de telles expressions de la *théologie traditionnelle*, qui selon lui, trahissent et défigurent Dieu dans son humanité et nous donnent de lui une image diamétralement opposée à la vérité de la Divino-humanité, non seulement contraire à l'amour qui le caractérise, mais aussi à la *liberté* dans, par et à travers laquelle elle agit. « Dieu n'est pas un hôte, un seigneur ou un maître. Le gouvernement divin du monde n'est pas une dictature. La conception ancienne, étouffante et terrible, connaissait Dieu comme un despote redoutable, un Maître autocratique. Un tel sentiment de Dieu est inconciliable avec le christianisme en tant que religion de la divo-humanité. Envers Dieu, despote et maître autoritaire, aucun lien intime ne pourrait s'établir. L'intimité ne peut se concevoir qu'en relation avec Dieu considéré comme homme, c'est-à-dire avec le Christ »⁹⁰⁴. Berdiaeff répète souvent qu'à travers le Christ, Dieu cesse d'être le maître, le seigneur et le tyran et la providence divine cesse d'être autocratique. Pour rendre cette pensée encore plus flagrante il écrit : « Avec le Christ la direction du monde devient divo-humaine »⁹⁰⁵. Pour lutter contre l'image caricaturale de la théologie traditionnelle qu'il fabrique lui-

⁹⁰⁴ Le sens de la création, p. 179.

⁹⁰⁵ Ibid., p. 180.

même, il affirme que le christianisme est une révélation de Dieu sacrifié, souffrant et crucifié. Loin d'être un monarque absolu, Dieu souffre avec l'homme et avec le monde, il est l'Amour crucifié, le libérateur. Le libérateur s'est présenté non comme une puissance, mais comme une crucifixion. Le Rédempteur est un Libérateur, et non expiateur devant Dieu des crimes commis. Dieu se révèle comme l'Humain. Donc, c'est en effet l'humain qui constitue le principal attribut de Dieu, et non la toute-puissance, l'omniscience, etc. En critiquant la théologie traditionnelle Berdiaeff nous avertit: « Il faut débarrasser l'idée de Dieu de tout sociomorphisme déformant, humiliant, sacrilège. C'est l'homme lui-même, l'homme terriblement inhumain qui déforme son image, mais Dieu est humain et exige l'Humain. C'est l'Humain qui constitue l'image de Dieu dans l'homme. La théologie doit être débarrassée de la sociologie qui reflète la déchéance du monde et de l'homme »⁹⁰⁶. Il va de soi que Berdiaeff exprimera cette pensée dans la perspective eschatologique. En effet, nous lisons : « Dieu est une force libératrice, clarifiante et transfiguratrice et non répressive, vengeresse et despotique. Le châtiment, la vengeance, la domination sont le produit immanent des ténèbres humaines et universelles, aussi la fin est-elle double : le fatum du jugement et de la domination est la fin du chemin de l'apostasie, la fin de la nuit et de l'esclavage. Mais l'autre fin, la fin divine, est l'œuvre de liberté »⁹⁰⁷.

Pour Berdiaeff, la rencontre de Dieu ne peut se faire que sur le mode de la liberté et non celui de la contrainte et de la nécessité. En opposant la liberté divine à toute détermination terrestre et historique, Berdiaeff non seulement refuse de voir en Dieu un maître dictatorial, mais il veut sauvegarder la liberté absolue de notre foi. « 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 rencontre intérieure dans l'expérience spirituelle. Il faut catégoriquement reconnaître que toutes les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu – ontologique, cosmologique et physico-téléologique – non seulement sont inconsistantes, mais encore parfaitement inutiles, voire nuisibles »⁹⁰⁸.

L'idée de nécessité appliquée à Dieu est tout à fait contraire à Berdiaeff. Il refuse d'inscrire la notion de création du monde dans l'ordre de la causalité pour la considérer que dans celui du sens. « Dieu n'est pas la cause du monde. On pourrait à la rigueur dire que Dieu est le fondement du monde, le créateur du monde, mais ces termes-là sont, eux aussi, bien imparfaits »⁹⁰⁹. Et Berdiaeff précise : « Il serait plus exact de dire que Dieu est le Sens et la Vérité du monde, que Dieu est Esprit et Liberté »⁹¹⁰.

Berdiaeff estime que l'homme projette sur Dieu des notions empruntées non pas aux relations qu'il entretient avec l'homme, mais à celles qui caractérisent les rapports

⁹⁰⁶ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 93.

⁹⁰⁷ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 381-382.

⁹⁰⁸ Royaume de l'Esprit et royaume de César, p. 29.

⁹⁰⁹ Ibid., p. 33.

⁹¹⁰ Ibid., p. 33.

des hommes entre eux dans la société, voire empruntées aussi aux règles qui régissent l'univers tout entier dominé par la causalité. C'est la raison pour laquelle, Berdiaeff parle, assez souvent, pour plus stigmatiser cette fausse image de Dieu élaborée par l'homme, d'*anthropomorphisme*, et encore de *sociomorphisme* et de *cosmomorphisme*. « La théologie est pénétrée de sociomorphisme, elle conçoit Dieu dans les catégories sociales de la domination, et ceci est vrai surtout du concept théologique de Dieu le Père, de Dieu créateur du monde. Dieu le Fils, Dieu-Homme, Dieu humain, me fut toujours plus sensible intimement que Dieu Puissance, Dieu-Créateur. La raison en est que la notion de Dieu-Père et Créateur me semblait la plus contaminée et la plus déformée par le cosmomorphisme et par le sociomorphisme »⁹¹¹.

Berdiaeff se dit l'adversaire de toute idée de Providence divine et demande qu'on fasse appel à Dieu non pour justifier les souffrances et les malheurs injustes, mais bien pour la transfiguration de ces derniers. Berdiaeff déclare n'avoir jamais vraiment douté de l'existence de Dieu, mais bien de sa présence, Dieu se retirant effectivement du monde. Selon lui, le rationalisme de la doctrine de la Providence n'est en réalité qu'une offense faite à l'humanité de Dieu et à la dignité de l'homme. Dans des pages de notre travail où nous avons traité la question de la théodicée, on pourrait voir que selon notre philosophe l'état du monde ne justifie en rien la doctrine optimiste de l'action de la Providence divine dans le monde. Si tout vient de Dieu, si Dieu n'agit qu'en vue du bien, si l'action de Dieu se manifeste dans la peste, dans l'Inquisition, dans les tortures et dans les guerres, on doit admettre selon Berdiaeff que le mal et les injustices n'existent pas dans le monde. En ce qui concerne sa propre position à ce propos il l'exprime ainsi : « Dieu est présente dans la Liberté et dans l'Amour, dans la Vérité, la Justice et la Beauté. Et il assiste au mal et à l'injustice, non comme un juge et un vengeur, mais comme une conscience qui apprécie et évalue. Dieu est celui auprès duquel on peut se réfugier, pour échapper aux horreurs, aux laideurs, aux cruautés du monde »⁹¹².

Compte tenu de tout ce que l'on voit dans cette humanité de Dieu et du refus de Berdiaeff d'identifier Dieu avec un potentat, et du fait que cette humanité-humanisation de Dieu est en effet la même que la Divino-humanité du Christ, on ne sera pas surpris de trouver, dans la Croix - ce que Berdiaeff appelle *la religion de Golgotha* - l'expression par excellence de la Divinité. Pour Berdiaeff, si en Jésus crucifié, c'est Dieu qui souffre et se sacrifie au lieu de dominer et régner, alors la Croix et le Crucifié sont l'expression de la *faiblesse* et de l'*impuissance* de Dieu, comme il l'affirme dans *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*⁹¹³. Berdiaeff parle presque, avec des termes identiques de *Résistance et Soumission* de Dietrich Bonhoeffer. Selon Berdiaeff cette faiblesse de Dieu nous demande un *héroïsme*, parce que, selon lui, la Croix, qui est le contraire de tout ce que l'homme attend normalement de Dieu,

⁹¹¹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 222.

⁹¹² Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 29.

⁹¹³ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 72.

suscite une foi libre et sans contraire, à savoir, héroïque, parce que Le Crucifié dit une Vérité divine qui ne contraint pas, mais est, au contraire, totalement orientée vers notre liberté. Berdiaeff insiste beaucoup sur cette *impuissance* de Dieu. Chez lui, on rencontre parfois des phrases comme celle-ci : *Dieu ne possède nulle puissance. Il est moins puissant qu'un agent de police*⁹¹⁴, *qu'un gendarme, qu'un simple soldat ou qu'un banquier*, etc.

Pour conclure ce sous-chapitre nous voudrions remarquer encore une fois que le plus souvent, Berdiaeff parle de *l'humanisation de Dieu*, dans le cadre de sa conception de la Divino-humanité. Cette disposition de notre philosophe nous apparaît tout à fait justifiable. Mais, nous avons décidé de séparer ces derniers deux sous-chapitres, pour rendre plus remarquable une vérité intuitive et fondamentale de la vie religieuse que Berdiaeff exprime dans le cadre de *l'humanisation de Dieu*. Il nous semble absolument incontestable qu'aucune religion – dans le sens authentique de ce mot - ne peut exister sans attribuer à Dieu des émotions affectives, humaines. Et cela, malgré les vérités de la théologie apophatique. Le déisme n'est qu'une conception philosophique. Une religion authentique implique d'une manière nécessaire un amour affectif de Dieu envers sa créature. Berdiaeff ici a tout à fait raison. C'est à cause de cela aussi que la Bible parle de l'amour, de la colère, du regret et de la déception de Dieu même avant l'Incarnation. En même temps il faut dire aussi que la position de Berdiaeff sur la question n'est pas exactement la même que celle de la Bible. La Bible mentionne des émotions humaines dans le contexte divin pour exprimer à travers le langage humain la vérité divine de la Révélation. Notre langage humain n'est pas tout à fait adéquat pour exprimer la vérité divine, mais nous n'avons que cela. Ici il faut voir la *nécessité providentielle*, qui parle d'une manière imagée et approximative des vérités éternelles. En ce qui concerne Berdiaeff, il parle de la *psychologie divine*, parce que, selon lui Dieu est humain et l'homme est divin. En plus, sa *psychologie divine*, c'est-à-dire des considérations trop humaines engendrent des conclusions qui s'opposent à des vérités révélées. Donc, on pourrait dire que les conséquences de cette *humanisation de Dieu* ne sont que désastreuses pour lui. Il ne croit pas en Dieu de la Révélation, mais au Dieu *humanisé* de sa propre manière. On pourrait discerner au moins trois conséquences de cette *humanisation de Dieu* :

1. Berdiaeff ne croit pas en la providence de Dieu, et refuse d'appliquer à Lui des adjectifs bibliques, à savoir : Tout-puissant ; Omniscient ; Créateur ; etc.

2. Il accuse la *théologie traditionnelle* et les pères de l'Eglise de leur *timidité* à proclamer vraiment la nature humaine du Christ. Cette accusation nous semble tellement odieuse, compte tenu l'existence historique de la tradition *antiochienne* dans la christologie.

⁹¹⁴ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 221.

3.13. Divinité

Notre exposé de la conception dont Dieu que Berdiaeff témoigne dans ses livres ne serait pas complet sans signaler que, pour Berdiaeff, Dieu est plus que notre Dieu, à savoir que Dieu dans sa Révélation. Ce Dieu qui nous échappe est plus profond que notre Dieu : Père, Fils et Saint-Esprit. « Les vieux mystiques allemands ont entrevu la vérité sur la source obscure de l'être. Le plus grand d'entre eux, Jacob Böhme, a traité de l'*Ungrund*, de l'absence d'assise, de l'abîme plus profond que Dieu. Et Maître Eckhart a parlé de la divinité, plus abyssale que Dieu. La lumière divine s'embrace dans une ténèbre sans fond. On ne peut même pas lui donner l'appellation d'être, elle est au-dessous de tout être ; aucune catégorie, aucune définition ne lui sont applicables. Cette lumière primordiale qui s'allume dans l'éternité est le processus théogonique de la naissance divine »⁹¹⁵. Donc, Berdiaeff s'appuyant ainsi sur deux notions décisives, celle de *Gottheit* chez Eckart et celle d'*Ungrund* chez Böhme, à savoir celle de *Divinité* et celle de *l'abîme sans fond*, de *l'Insondable*, distingue Dieu de la Divinité. Selon lui, Divinité est au-delà de Dieu, impénétrable, profondeur inexprimable d'où naît Dieu lui-même. Donc, ce *néant* divin confondu avec la *Gottheit* et l'*Ungrund*, est l'abîme d'où sort le Dieu trinitaire. La Divinité ne crée pas, mais elle est la réalité abyssale dont est issu notre Dieu. Berdiaeff rappelle toujours qu'on ne peut conceptualiser rationnellement ni la *Gottheit* d'Eckhart ni l'*Ungrund* de J. Böhme, et que seul un *concept limité* est possible, indiquant le mystère qui le dépasse. « La mystique allemande déduit de la théologie apophasique que le Néant Divin ou l'Absolu ne peut être le Créateur du monde. La *Gottheit* ne crée pas, on ne peut concevoir en elle rien qui ressemble à notre monde ; on ne peut user ici d'aucune analogie. Créateur et créature sont des termes corrélatifs, correspondant à des catégories ultérieures de la théologie cataphatique. Le Dieu-Créateur apparaît en même temps que la créature et disparaît avec elle. On pourrait dire que Dieu n'est pas l'Absolu. Le Dieu-créateur, le Dieu-personne, le Dieu qui entre en contact avec le monde et l'homme ne peut être pensé avec ce détachement total qui est nécessaire pour élaborer le *concept limité* de l'Absolu. Dieu est concret. Le Dieu manifesté est corrélatif à l'homme et au monde. C'est le Dieu biblique, le Dieu de la Révélation. L'Absolu est au contraire l'ultime mystère »⁹¹⁶. Dans cette citation, on remarquera facilement une analogie entre les raisonnements de Berdiaeff et ceux des néoplatoniciens quand ces derniers essaient d'éloigner ontologiquement l'Un du monde matériel et placent entre eux des émanations de l'Un. Berdiaeff présente ses considérations comme des *déductions* de la théologie apophasique. Il continue la citation comme suit : « On est ainsi amené à l'affirmation de deux actes : 1. Dieu, le Dieu de la Trinité, se réalise dans l'éternité, en sortant du Néant divin, de la *Gottheit*, de l'*Ungrund*. 2. Dieu, le Dieu de la Trinité, crée

⁹¹⁵ De l'inégalité, p. 39-40.

⁹¹⁶ Esprit et réalité, p.176.

le monde. Il existe donc dans l'éternité un processus théogonique – la naissance de Dieu. La création du monde, le rapport de Dieu à l'homme sont la Révélation du drame divin. Le temps et l'histoire sont le contenu du drame divin et de l'éternité. Nul n'a su l'exprimer d'une façon aussi géniale que J. Böhme et rien n'est plus éloigné du panthéisme »⁹¹⁷. En ce qui nous concerne, nous ne pouvons pas qualifier autrement qu'*un ultime mystère*, qui nous *dépasse*, le fait que Berdiaeff et Böhme prétendent contempler *dans l'éternité un processus théogonique – la naissance de Dieu*.

D'ailleurs, nous savons déjà que la Liberté incréée relève, elle aussi, de cette profondeur, de ce néant qui tend vers l'être et sa réalisation en Dieu. Une fois de plus, pour Berdiaeff, la liberté précède l'être ; en l'occurrence la liberté originelle et incréée précède même le Dieu créateur. C'est la raison pour laquelle, très souvent, Berdiaeff ne dit pas *Dieu*, mais *Divinité* pour sauvegarder la Transcendance et la plénitude de la Divinité insondable et ineffable. Pour lui, la Trinité est *pénétrée dans le monde*, et donc manque de transcendance. « La Divinité (*Gottheit* de Eckart et *Ungrund* de Böhme) est plus profonde que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit. Mais la Divinité a pénétré dans le monde sous forme de Trinité, en trois hypostases »⁹¹⁸.

D'après Berdiaeff, la Trinité, c'est donc Dieu tel que nous le connaissons et, surtout, tel qu'il se fait connaître. Mais elle n'est pas à comprendre sur le mode rationaliste et scolastique des théologies classiques et traditionnelles. Elle est, par sa rencontre des trois personnes, essentiellement relationnelle et, par-là, relève du royaume de l'amour. Dire que Dieu est trinité, c'est donc une manière de dire qu'Il est amour, qu'il y a en Dieu un processus dynamique, une vie spirituelle et intérieure qui rejaillit sur le monde entier, d'où la Création et l'Incarnation. La Trinité suppose donc un *drame*, une *tragédie* divine dans sa réalisation historique : Création-Rédemption. La *Trinitarité*, comme l'appelle Berdiaeff, est l'accomplissement, dans l'Esprit, de la dualité et de la relation du Père et du Fils. Selon Berdiaeff, c'est là, une fois encore, une donnée infinie et en devenir. « La conception trinitaire est un mouvement intérieur au sein de la divinité, et le monde se crée dans cette dynamique trinitaire »⁹¹⁹. Ou encore : « Le trinitarisme de la Divinité n'est pas seulement une formule dogmatique ou une vérité de la théologie scolastique : il a un profond sens existentiel. *Trois* est un nombre sacré, parce qu'il signifie l'achèvement, le dépassement du dualisme, du dédoublement. Toute l'originalité du christianisme consiste en ce qu'il n'est pas un monisme pur... La Trinité de Dieu signifie qu'il possède une vie spirituelle intérieure, et qui est répandue dans le monde entier. La révélation d'un Dieu trinitaire est en opposition avec la conception de Dieu comme d'un acte pur, comme d'un Etre abstrait, dépourvu de toute existence concrète. Il y a l'Un et il y a l'Autre, et il y a la solution de cette dualité par un Troisième, dans la Sainte Trinité... La communauté humaine et cosmique dans la liberté et l'amour est l'œuvre résolutive de la Trinité Divine et

⁹¹⁷ Ibid., p. 177.

⁹¹⁸ Le sens de la création, p. 405.

⁹¹⁹ Ibid., p. 405.

représente le troisième aspect du Divin. Ce qu'on appelle exotériquement création du monde n'est pas autre chose que la manifestation de la vie intérieure de la Divinité »⁹²⁰. Il est fort impressionnant de voir la sûreté de Berdiaeff quand il parle *de la vie intérieure de la Divinité* et sa manière confiante de nous annoncer *un profond sens existentiel du trinitarisme de la Divinité*, inconnu de *la théologie scolastique* ou, en général, de *la théologie classique et traditionnelle*.

Nous venons de voir, à propos de la Trinité, l'idée, très importante dans la philosophie de Berdiaeff, d'un Dieu essentiellement relationnel. Affirmer en Dieu cette relation, ce que Berdiaeff identifie à la fois à une vie intérieure et extérieure de Dieu dans l'histoire humaine, c'est reconnaître en Dieu un *mouvement*. Rien n'est plus contraire à Berdiaeff que la notion d'un Dieu *statique, immobile et fixe*. D'après lui, il y a donc, un *dynamisme* divin qui est celui d'un Dieu vivant, *en devenir* et dont la perfection n'a rien à voir avec une *perfection pétrifiée* et une *immobilité de pierre*. Berdiaeff nous avertit qu'il est nécessaire d'abdiquer le concept statique de la Divinité. Pour lui, c'est un thème fondamental⁹²¹. À ce propos il écrit ainsi dans sa *Dialectique existentielle* : « La conception statique ne peut se maintenir à la longue. Et c'est justement le Dieu chrétien, le Dieu de la religion qui est celle de la Vérité crucifiée, c'est justement ce Dieu-là, disons-nous, qui doit être conçu dynamiquement. Un processus de création dynamique s'accomplit en Dieu de toute éternité. Ceci ne veut pas dire que Dieu dépende du monde et du processus qui s'y déroule, mais que ce processus se rattache intimement à celui qui s'accomplit en Dieu, non dans le temps, mais dans l'éternité, c'est-à-dire au drame divin »⁹²². Donc Berdiaeff enlève à Dieu non seulement sa toute-puissance, sa providence, son omniscience, mais également sa perfection qu'il qualifie de *pétrifiée*. La suite de cette citation montre bien pourquoi Berdiaeff insiste sur ce *dynamisme* en Dieu. Cela donne à Berdiaeff la possibilité d'affirmer que Dieu a besoin de l'homme. Il va de soi que cette affirmation est faite toujours dans la perspective eschatologique. « Et c'est cela qui confère une signification d'éternel à ce qui se passe dans le monde et à ce qui arrive à l'homme. Si l'homme et le monde n'étaient pour Dieu d'aucune nécessité, ils ne seraient que des accidents et, de ce fait même, dépourvus de tout sens. Il faut avoir le courage de reconnaître que Dieu a besoin de l'homme, sans que ce besoin constitue une limitation de Dieu, sans qu'il soit question d'une atteinte à sa soi-disant immobilité de pierre et à sa prétendue suffisance »⁹²³.

Chaque fois que Berdiaeff évoque ce dynamisme divin, il souligne du même coup plusieurs données propres à la Divinité. La première est celle du caractère *dramatique* de la vie divine. Selon lui, cet aspect de Dieu dit le caractère théogonique de Dieu et son histoire avec l'homme ; dit, par conséquent, sa réalité divino-humaine,

⁹²⁰ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 61.

⁹²¹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 428.

⁹²² Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 66.

⁹²³ Ibid., p. 66.

dont la vérité la plus douloureuse est celle de la Croix et de la Rédemption. C'est à cause de cela que le *drame divin*, c'est-à-dire son dynamisme actif et créateur, est presque toujours qualifié par Berdiaeff de *tragique*. Pour lui, cette *tragédie* divine signifie davantage sa souffrance et son amour. Dieu, en effet n'est pas un Dieu abstrait, *enfermé en lui-même, Absolu se suffisant à lui-même*. Le propre du Dieu vivant est d'être avec l'être humain. Qui dit divino-humanité dit simultanément cette non-suffisance de Dieu. Berdiaeff aime beaucoup parler de la vie *émotionnelle* de Dieu et s'étonne que *la pensée théologique ne se soit jamais préoccupée de la psychologie de Dieu*. « Il est assez étrange de constater que la pensée humaine, et surtout la pensée théologique, ne se soient jamais préoccupées de la psychologie de Dieu. En somme, la théologie s'est toujours élaborée sur le modèle de la psychologie humaine ; elle était, de ce fait, beaucoup plus anthropocentrique que théocentrique, et elle l'était surtout dans la conception monarchique de Dieu »⁹²⁴. Berdiaeff estime qu'on peut même dire que cette 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 une réalité intérieure, 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. Pour Berdiaeff, reconnaître que le Christ a lui aussi une destinée historique, c'est reconnaître le caractère tragique de la vie Divine. Nous lisons : « C'est la tragédie intérieure de cet amour de Dieu pour son *Autre*, c'est cette attente de réciprocité qui constituent ce mystère caché de la vie divine auquel se rattache la création du monde et de l'homme, qui n'a donc été que l'histoire de l'amour divin. Dans la conception trinitaire de Dieu, le Fils, en tant qu'Amour infini, représente le centre de la tragédie divine comme de la tragédie humaine, en lui se trouvent réunies toutes les destinées ; voilà donc expliquées les origines de l'humanité comme produit d'un mouvement créateur et aboutissement d'un sort tragique »⁹²⁵.

Berdiaeff fait aussi remarquer qu'à la conception dynamique de l'Absolu on fait en général une objection purement formelle et rationnelle en soutenant que l'idée de mouvement suppose l'absence de perfection et ne peut donc s'appliquer à la réalité divine. Mais Berdiaeff pense que ceci n'est guère valable dans le cas qui nous occupe et témoigne d'une compréhension *fort plate* de la nature l'Absolu, qui finit par dégénérer en un déisme sans vie ou en monisme abstrait, incapable d'expliquer les origines du monde et sa destinée. Berdiaeff s'étonne aussi de ce que la suffisance considérée comme un signe de l'orgueil de l'homme devienne, subitement, quand on l'applique à Dieu, un signe de perfection. Selon lui, il existe ainsi en Dieu, liées à cette vie divine, une *souffrance*, une *angoisse*, une *tristesse passionnée*, une sorte de *vie affective émotionnelle*, qui sont la marque de son amour et d'abord, de sa non-

⁹²⁴ Le sens de l'histoire, p. 44.

⁹²⁵ Ibid., p. 45.

immutabilité. Dieu n'est pas une perfection dans le sens d'une *plénitude* fermée sur elle-même, il est au contraire marqué par une *lacune tragique*, qui est appel de l'homme et de l'humain présent en lui. Cette non-plénitude de Dieu désigne, selon lui, par excellence son amour de l'être humain. Berdiaeff répète souvent que Dieu *languit* ainsi après *son Autre lui-même*, le *désire*, *attend* sa réponse créatrice à son appel. Ainsi Dieu est attiré vers l'homme et connaît une véritable et perpétuelle *nostalgie*. La plénitude divine n'est donc jamais que divino-humaine, elle n'est pas plénitude en soi. « La personne est un centre existentiel et possède une sensibilité pour les joies et les souffrances. Pas de personne sans cette sensibilité. La théologie traditionnelle nie la souffrance de Dieu, dans laquelle elle voit atteinte à sa grandeur, et elle nie aussi tout mouvement en Dieu. Dieu est pour elle *actus purus*. Mais cette conception de Dieu résulte non de la révélation biblique, mais de la philosophie d'Aristote. Si Dieu est une Personne, et non l'Absolu, s'Il n'est pas seulement *essentia*, mais aussi *existentia*, s'Il s'ouvre à des rapports personnels avec l'*autre*, avec le multiple, Il doit être accessible à la souffrance, il doit contenir un élément tragique »⁹²⁶. Berdiaeff accuse trop souvent la théologie traditionnelle du manque de caractère apophatique, mais lui même continue la citation ainsi : « Il n'y a pas seulement des passions humaines, il y a aussi des passions divines. Dieu partage les souffrances des hommes. Dieu aspire à son *autre*, à l'amour partagé. Si l'on attribue à Dieu le pouvoir d'aimer, on doit lui attribuer aussi le pouvoir de souffrir »⁹²⁷.

Il nous paraît tout à fait prévisible que, dans la mesure où Dieu est *en devenir* et *dynamisme*, Berdiaeff y voit une perspective essentiellement eschatologique. Sous des formes différentes, il postule la *non-clôture* de la Révélation, soit en parlant d'une nouvelle venue du Christ, soit en insistant sur l'accomplissement ultime de l'Esprit non encore pleinement réalisé. « 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. Mais cela signifie que les deux époques précédentes doivent être interprétées à la lumière du Trinitarisme, c'est-à-dire à la lumière de la révélation de l'Esprit, elle-même, considérée comme révélation définitive. La troisième époque religieuse, époque créatrice du monde, doit comporter le sentiment d'une fin, une perspective eschatologique. C'est seulement dans l'Esprit que s'accomplit et s'accomplira la révélation du Divin et de Dieu-Homme. Ce sera la révélation de la liberté, de l'amour, de la force créatrice, révélation de la créature divine. C'est ainsi que s'effectuera la fusion de la théologie mystique apophatique et de l'anthropologie existentielle cataphatique »⁹²⁸.

À propos des conceptions de Berdiaeff exposées dans ce sous-chapitre nous voudrions remarquer que la Révélation chrétienne ne connaît ni Néant Divin ni Ungrund ni Gottheit. Cela ne pourrait pas être autrement. Le christianisme représente

⁹²⁶ De l'esclavage et de la liberté de l'homme, p. 54.

⁹²⁷ Ibid., p. 54.

⁹²⁸ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 63.

une sorte de religion monothéiste et créationniste pour laquelle est absolument inacceptable *un processus théogonique*, c'est-à-dire, *la naissance de Dieu*. On peut dire la même chose à propos du *dynamisme trinitaire*. Berdiaeff ne peut pas se justifier en mentionnant des *déductions de la théologie apophatique*. L'apophatisme désigne l'insuffisance de notre langage. Il ne peut pas être évoqué pour cacher l'inconsistance de notre pensée.

3.14. Rédemption

On pourrait s'étonner du fait que nous avons placé la *Rédemption* après la *Divinisation*. Mais, bien évidemment, cet état des choses est déterminé par la particularité de la pensée de notre philosophe. Nous savons que pour Berdiaeff, dans le processus de la divinisation de l'homme ou de la transfiguration du monde, c'est la créativité humaine qui joue un rôle prépondérant. Quand Berdiaeff parle de la Rédemption, il critique presque toujours plutôt la *conception juridique* de cette dernière, qui, selon lui, empêche l'homme de se concentrer entièrement sur la créativité. Donc, on remarque, que quand Berdiaeff parle de la *vocation créatrice* de l'homme ou de la *créativité*, il essaie de souligner plutôt l'importance de la créativité que de la Rédemption. « Le but de l'homme n'est pas la rédemption, mais cette exaltation créatrice qui suppose le salut hors du mal et du péché »⁹²⁹. Ou encore : « La conscience religieuse était obnubilée par le thème du rachat de la nature humaine, mais le thème de la nature une fois rachetée lui était fermé »⁹³⁰. Il faut remarquer aussi que l'attitude de Berdiaeff envers la Rédemption ne reste pas toujours unilatérale. Parfois, mais rarement, quand Berdiaeff parle de la *liberté* et de la *transfiguration*, son attitude envers la Rédemption se change et on entend des discours où *rédemption* et *eschatologie* se trouvent ensemble dans des plusieurs phrases.

Retournons maintenant à sa première conception. Donc, Berdiaeff pense que « l'homme entièrement soumis, aux époques religieuses, à cette loi du péché et de la rédemption, ne connaissait pas la liberté de sa propre nature créatrice, il voulait créer selon la loi et pour le rachat, et cherchait la création comme une obéissance »⁹³¹. Berdiaeff se montre mécontent de la conscience religieuse traditionnelle selon laquelle « la justification de l'existence ne peut être conçue que selon le Nouveau Testament, c'est-à-dire selon l'esprit de rédemption, tel qu'il est donné dans le christianisme patristique et dans l'ascèse. La religion du rachat est inséparable de l'ascèse et ne considère la vie que comme une soumission aux conséquences du péché, comme un fardeau et une charge. Gouvernement, mariage, science, etc. se justifient également par la patristique, tout comme le fardeau de la vie et la sainte obéissance de l'homme repentant »⁹³². Mais Berdiaeff, pour sa part, affirme que le rachat du péché, le salut hors du mal sont des fins négatives, et que les buts de l'être sont plus éloignés, ils sont dans une mission positive et créatrice. Il estime que le rachat de la faute constitue une des époques de la vie mystique universelle, que le processus de la vie mondiale ne peut être épuisé par le rachat et qu'il traversera d'autres périodes mystiques. Parce que selon lui, la nature humaine, semblable à celle du Créateur, n'a pas été créée seulement pour regretter, racheter ses fautes, et placer dans le fait de la rédemption toutes ses forces

⁹²⁹ Le sens de la création, p. 140.

⁹³⁰ Ibid., p. 146.

⁹³¹ Ibid., p. 129.

⁹³² Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 114.

destinées à poursuivre son périple mondial. Une telle compréhension de la nature humaine ne correspond pas à l'idée du Créateur, elle rabaisse dans l'homme la ressemblance divine. « L'homme découvre en lui, par lui-même, la forme et la ressemblance de Dieu, extériorise la puissance divine qu'il recèle au fond de lui. Le souffle de l'Esprit n'est pas seulement divin, mais divo-humain. Et l'Eglise est un organisme divo-humain. Le mystère de la rédemption s'est accompli et s'accomplira éternellement dans le cosmos ; afin que l'être nouvellement créé, nouvellement créateur, apparaisse à son tour dans le monde et appelle l'homme à une activité exclusive, au profit de sa participation au royaume de Dieu »⁹³³.

Berdiaeff estime que la création n'est pas seulement une lutte contre le mal et le péché, - c'est quelque chose qui crée un autre monde et poursuit l'œuvre de la créativité. La foi a entamé la lutte contre le péché, la rédemption a parfait cette lutte ; mais dans la création, l'homme est appelé librement à fonder un monde nouveau et inédit, à continuer l'œuvre de Dieu. « Le but de l'homme n'est pas la rédemption, mais cette exaltation créatrice qui suppose le salut hors du mal et du péché. L'époque de la rédemption est religieusement subordonnée à l'époque de la création. La religion de la soif du rachat et de la terreur de la perte n'est qu'un passage provisoire à travers le dédoublement. L'avènement des temps modernes avait rendu sensible à beaucoup, sous des formes diverses, qu'il ne fallait chercher les sources de la création, ni dans la religion de la rédemption transmise par le Nouveau Testament, ni dans la religion de la loi, enseignée par l'Ancien »⁹³⁴.

Selon Berdiaeff, l'homme, tout au long de son histoire, a accompli des actes créateurs ; cependant, on peut dire qu'il n'y a pas encore eu dans le monde une époque religieuse de création. Le monde a connu des époques religieuses selon la loi de l'Ancien Testament et la rédemption du Nouveau ; il a connu la soumission pieuse. Mais, Berdiaeff estime qu'avec la soumission, on ne peut rien créer dans le monde. Ce qu'on appelait création, quelque grand et précieux que cela puisse être, n'était qu'un reflet de la création véritable, un indice, une préparation. « Aux époques de la Loi et de la Rédemption, cette force était paralysée par l'étouffement des doctrines de contrainte. L'élan du génie qui brise les chaînes ne se manifestait qu'en éclairs isolés, et dans cette progression générale et obligatoire qui marquait le développement de la culture mondiale, les sciences et arts apparaissaient comme une forme d'adaptation à la nécessité »⁹³⁵.

D'après Berdiaeff, l'esprit d'obéissance n'a vu de toute éternité dans le Christ que le Crucifié, le seul aspect du Rédempteur. Mais, à travers la Rédemption, l'homme retourne à sa liberté créatrice. Et par l'action de cette liberté créatrice, une *époque universelle* doit naître. L'homme lui-même doit créer ce pourquoi il a été racheté et ce pourquoi il a été créé. C'est dans l'homme lui-même dans sa liberté que doit

⁹³³ Ibid., p. 131.

⁹³⁴ Ibid., p. 140.

⁹³⁵ Le sens de la création, p. 135.

s'accomplir le passage universel à une époque religieuse de création. Berdiaeff pense que « le désir de voir réalisé par Dieu même ce que l'homme doit réaliser est vil et contraire au divin. Une conception religieuse aussi passive est une excuse à la faiblesse et à la lâcheté humaines. La doctrine traditionnelle selon laquelle l'homme n'ose pas être un créateur avant le Jugement et la fin des temps, est une doctrine impie et mensongère. Une telle conception contredit l'essence la plus profonde du christianisme »⁹³⁶.

D'ailleurs, Berdiaeff estime que *l'époque religieuse de création* va se réaliser bientôt. « Le Christ est apparu au monde avant que ne fût jusqu'au bout accomplie la loi. Et la création commencera plus tôt que ne sera achevée la rédemption. Avant la fin des temps, la loi ne sera pas pleinement réalisée ni la rédemption accomplie »⁹³⁷.

La citation prochaine dévoilera encore une fois d'une manière très explicite des considérations qui incitent Berdiaeff à attaquer la conception traditionnelle de la Rédemption. Berdiaeff ne supporte pas la passivité humaine, notamment *la condition religio-passive et réceptive*. Il exige de l'homme une *virilité active*. En bref, il ne veut pas attendre même la troisième révélation, il s'engage de préparer la deuxième apparition du Christ. « La troisième révélation en Esprit n'aura pas son texte sacré, elle ne sera pas une voix d'en haut : elle s'accomplira dans l'homme et dans l'humanité, elle sera la révélation anthropologique, la découverte de la christologie de l'homme. Dieu attend de l'homme cette révélation anthropologique et l'homme ne peut pas l'attendre de Dieu. Il ne doit pas attendre cette troisième révélation, car c'est en lui qu'elle doit s'accomplir, dans l'homme lui-même, vivant dans l'Esprit, et s'accomplir comme un acte de libre création. Par elle tout ce qui est transcendant se fera immanent... La création de l'homme, au plus haut degré de la vie spirituelle, doit préparer la deuxième apparition du Christ, comme la terre divo-maternelle avait préparé la première. Mais le chemin vers cette deuxième apparition exige une virilité active et non une passive féminité. L'homme est appelé non seulement à attendre et à prévoir, mais à agir et à créer. Il doit passer de la condition religio-passive et réceptive à la condition religio-active et créatrice »⁹³⁸. Nous sommes déjà habitués à cette morphosyntaxe symétrique des phrases de Berdiaeff : *L'idée de Dieu est l'idée humaine la plus haute. L'idée de l'homme est l'idée divine la plus haute. L'homme attend la naissance de Dieu en lui. Dieu attend la naissance en lui de l'homme*, donc il n'est pas étonnant de voir que *la troisième révélation en Esprit ne sera pas une voix d'en haut et qu'elle s'accomplira dans l'homme et dans l'humanité* et que *Dieu attend de l'homme cette révélation anthropologique*, mais cependant il reste fort étonnant de voir que *par elle tout ce qui est transcendant se fera immanent*.

Dans *Esprit et liberté* la position de Berdiaeff envers la Rédemption change. On peut y trouver des phrases traditionnelles comme celle-ci : *Le Christianisme est la*

⁹³⁶ Ibid., p. 144.

⁹³⁷ Ibid., p. 144.

⁹³⁸ Le sens de la création, p. 143.

*religion de la Rédemption*⁹³⁹. Mais son agressivité envers la théologie traditionnelle ne change pas. Il l'accuse d'être contaminée par *la doctrine juridique de la rédemption*. De plus, selon lui, penser ainsi, c'est adapter à la vie divine toujours mystérieuse et insondable des conceptions païennes, en esprit de vengeance grégaire. Il n'accepte aucune possibilité de voir là un langage parabolique. Il oublie qu'il y a, dans l'Evangile, des paraboles où Dieu se présente comme un juge. D'ailleurs il écrit : « La doctrine juridique de la rédemption qui, en commençant par saint Anselme de Canterbury, joua un si grand rôle dans la théologie catholique et dont la théologie orthodoxe n'est pas entièrement affranchie, est une rationalisation de ce mystère, qui se trouve interprété d'après les rapports existant dans le monde naturel. Cette conception juridique ne fut qu'une adaptation de la vérité céleste au niveau de l'homme naturel. Ce n'est pas là une conception spirituelle ; il est indigne de considérer la tragédie universelle comme un procès judiciaire intenté par un Dieu courroucé contre l'homme transgresseur de sa loi »⁹⁴⁰.

Berdiaeff souligne que la doctrine classique de la Rédemption fait de l'action divine une mécanique logique et impitoyable, qui transforme finalement Dieu lui-même en destin et le salut en une mécanique. La théologie de la Rédemption rationalise et objective le mystère de la Croix, lui enlevant sa dimension inconcevable, celle du Dieu crucifié, le réduisant par conséquent à une vérité lourdement humaine. « Le christianisme parle de la crucifixion de Dieu, qui fut une tentation pour les juifs, une folie pour les Hellènes. Mais cette grande idée des souffrances et de la mort de Dieu, la conscience humaine l'a déformée par l'apport de notions empruntées à un monde social déchu et aux rapports qui y règnent. C'est aussi bien pour Dieu que pour l'homme une conception humiliante de la signification expiatoire du sang que celle d'après laquelle le Christ aurait souffert à cause de nos péchés, Dieu ayant sacrifié son Fils pour effacer nos péchés, etc. D'après cette conception, le péché originel ne serait que la conséquence d'une désobéissance. On a encore formulé d'autres idées absurdes, comme celles, par exemple, d'après lesquelles il serait possible de faire injure à Dieu. On faisait ainsi reposer la rédemption sur l'idée de la justice vindicative »⁹⁴¹.

Selon Berdiaeff, voir dans la Rédemption un procès judiciaire et légal se déroulant dans le tribunal de l'histoire et où un Dieu en colère, vengeur, tyrannique, exige que le sang coule, veut une victime propitiatoire, est incompatible avec la réalité de la Divino-humanité, d'un Dieu dont l'amour est infini, du Christ qui vient sauver et non juger. Le rachat signifiant un sacrifice destiné à apaiser la colère divine et à rétablir la justice paraît à Berdiaeff, comme nous avons déjà vu dans la citation précédente, humiliant aussi bien pour l'homme que pour Dieu. Berdiaeff répète cette affirmation en plusieurs endroits. « Ce mot *rédemption* évoque par association la notion anthropologique et sociologique d'expiation, de rachat. Il est humiliant aussi

⁹³⁹ Esprit et liberté, p. 187.

⁹⁴⁰ Ibid., p. 189.

⁹⁴¹ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 23-24.

bien pour l'homme que pour Dieu d'entendre la rédemption au sens d'un rachat, d'un sacrifice offert à Dieu pour apaiser sa colère. Ceci suppose que les souffrances des hommes plaisent à Dieu et lui sont agréables »⁹⁴². Bien évidemment, Berdiaeff ne peut pas supposer - comme le font certains chrétiens, selon lui - que les souffrances des hommes plaisent à Dieu. Et donc, il propose sa vision de la Rédemption : « Mais il y a une manière plus digne et plus profonde de comprendre la souffrance : elle consiste à voir dans celle-ci une épreuve imposée aux forces spirituelles de l'homme sur le chemin de la liberté. Ce que Dieu veut, ce ne sont pas les souffrances humaines, mais la transfiguration des forces humaines par l'épreuve, par les conséquences inéluctables d'une liberté orientée d'une certaine façon, d'une liberté encore prémondaine. L'accent doit toujours être mis sur la transfiguration, sur la régénération »⁹⁴³. Dans ce sens on pourrait présenter encore une autre citation : « Par l'intermédiaire du Fils, le Père céleste se révèle non comme juge ou comme souverain, mais comme amour infini. La Rédemption accomplie par le Fils de Dieu n'est pas une sentence, mais un salut. Elle n'est pas un jugement, mais une transfiguration et une illumination de la nature, sa sanctification. Le salut n'est pas une justification, mais l'acquisition de la perfection »⁹⁴⁴.

Berdiaeff pense que la conception juridique de la rédemption trouve son fondement dans le passé. Selon lui, Dieu, dans la conscience païenne, est conçu comme un effroyable tyran, qui châtie et qui se venge de toute désobéissance, qui exige une rançon, une victime propitiatoire et une effusion de sang. On se représente Dieu à l'image de l'ancienne nature humaine, à laquelle était inhérente l'idée de colère, de vengeance, de rachat, de punition cruelle. Selon Berdiaeff, le monde païen s'acheminait vers la Rédemption manifestée dans le christianisme. Il y avait en lui un grand espoir, mais sa notion de la rédemption était naturaliste et non spirituelle. « La transgression de la volonté divine amène un procès judiciaire et Dieu exige un remboursement ; il faut lui donner une compensation qui soit de nature à apaiser sa colère. Aucun sacrifice humain n'est suffisant pour le satisfaire et le faire fléchir. Seule l'immolation du Fils est proportionnée au délit commis et à l'offense qu'il provoqua. Toutes ces conceptions ne sont que des images païennes transposées dans le christianisme. Le paganisme reconnaissait déjà le caractère expiatoire du sacrifice sanglant, qui apaisait et nourrissait les dieux »⁹⁴⁵.

D'après Berdiaeff, la doctrine juridique de la rédemption trouve aussi son fondement dans la nature humaine. C'est à cause de cela, qu'il est difficile de vaincre dans le christianisme l'état d'esprit juridique. L'homme a besoin de lois et il est naturellement porté à voir partout une législation. Ce n'est pas Dieu qui ne peut pardonner à l'homme, mais l'homme qui ne peut se pardonner à lui-même. En même

⁹⁴² Ibid., p. 110.

⁹⁴³ Ibid., p. 110.

⁹⁴⁴ Ibid., p. 190.

⁹⁴⁵ Ibid., p. 189-190.

temps, Berdiaeff nous avertit que le Christ ne rejette pas la loi, mais il nous révèle un monde spirituel où l'amour et la liberté éclairés par la grâce l'ont effectivement vaincue. « Dieu ignore toute colère et sa miséricorde est illimitée. Mais l'homme conserve sa nature spirituelle supérieure créée à l'image de Dieu et c'est elle qui ne peut se réconcilier avec la dégradation et la chute ; elle est blessée par cette infidélité commise envers Dieu, par cette trahison de l'ancien homme, par cette préférence accordée au sombre néant plutôt qu'à la lumière divine »⁹⁴⁶.

Au début de ce sous-chapitre, on a remarqué déjà que Berdiaeff parlait parfois de la Rédemption dans la perspective eschatologique. Dans ce cas il signale que la venue du Christ et la Rédemption ne peuvent être comprises spirituellement que comme une continuation de la création du monde, comme le *huitième jour* de cette création, c'est-à-dire en tant que processus *cosmogonique* et *anthropologique*, comme un nouveau stade dans la liberté de l'homme. Selon Berdiaeff, l'avènement du nouvel homme spirituel ne peut résulter uniquement de l'évolution de la nature humaine. Cette venue suppose que le monde spirituel passe de l'éternité dans notre monde naturel, dans notre temps. L'évolution naturelle de l'humanité nous maintient dans les limites restreintes de la réalité naturelle. Le péché originel, le mal qui est à la racine de ce monde, continue à isoler, à enchaîner au monde terrestre. La délivrance ne peut venir que d'en haut. L'énergie du monde spirituel et divin doit s'insérer dans notre réalité naturelle déchue et transfigurer notre nature, rompre les barrières séparant deux mondes. L'histoire céleste pénètre ainsi dans l'histoire terrestre. Ici se manifeste précisément une dimension eschatologique de la Rédemption. « On ne peut subordonner la venue du Christ à des causes exclusivement négatives, à l'existence du mal et du péché ; elle est la révélation positive du stade suprême de la création. La rédemption n'est pas un retour à l'état paradisiaque, elle est le passage à l'état supérieur, à la manifestation de la nature spirituelle de l'homme, d'une liberté et d'un amour créateurs inconnus jusque-là. La Rédemption est donc un nouveau moment de la création. La création n'a pas été achevée en sept jours ; ceux-ci ne constituent qu'un éon dans sa destinée »⁹⁴⁷.

A la fin de ce sous-chapitre, nous voudrions dire que la conception de la Rédemption que Berdiaeff affiche dans ses livres ne peut pas être acceptable, en tout cas, entièrement. Quand la théologie traditionnelle parle de la souffrance du Christ sur la Croix, elle ne veut pas dire que le Christ a accepté la souffrance pour apaiser la colère du Père. Après la Chute les deux vérités ne pouvaient pas ne pas être le contenu principal de la Révélation. Ces deux vérités sont les suivantes :

Premièrement : la nature humaine est définitivement, irrévocablement déchue.

Deuxièmement : uniquement la grâce, la puissance de Dieu peut régénérer la nature humaine. Mais cette Rédemption ne peut être considérée que comme un acte gratuit de la part de Dieu, comme une manifestation de son amour. La nature de

⁹⁴⁶ Ibid., p. 192.

⁹⁴⁷ Ibid., p. 204.

l'amour de Dieu est réveillée, attestée par la souffrance du Christ. La Crucifixion est un acte volontaire du sacrifice. Donc, quand la théologie traditionnelle parle de la Crucifixion, il veut dire avant tout que c'est uniquement l'amour de Dieu, sa miséricorde qui nous sauve.

Berdiaeff critique souvent *l'éthique de la loi*, le *pharisaïsme*. En même temps il ne réalise pas que sa conception de la Rédemption, de la créativité ne peut engendrer qu'une nouvelle sorte de ce dernier. Le phénomène du pharisaïsme nous enseigne que les *bonnes actions* ne sont *bonnes* que pour approfondir, pour renforcer notre foi en Dieu, notre volonté d'être sauvé. Mais si on les considère comme des moyens pour être sauvé, on ne manquerait pas de devenir un pharisien. De plus, Berdiaeff remplace la bonne action par une activité créatrice. Sa conception *religieuse* de l'acte créateur ne peut engendrer qu'un orgueil et un élitisme des pharisiens marqués par la créativité artistique, elle engendrera également des règles et des rituels formels pour chaque acte créatif.

3.15. Ascèse

Encore une fois, nous nous voyons obligé de justifier le fait que le sous-chapitre consacré à l'ascèse se trouve après celui de la divinisation. Mais comme nous le verrons un peu plus tard, Berdiaeff ne parle de l'ascèse que dans le contexte de la Rédemption, plus exactement dans le contexte *juridique* de cette dernière. Donc, une éthique de la Rédemption, qui s'accompagne d'une conception exclusivement négative de la Rédemption, selon Berdiaeff, se confond avec une pratique de l'*ascèse*, mot qu'il utilise presque toujours en mauvaise part. Nous avons déjà vu que Berdiaeff critique la conscience religieuse traditionnelle selon laquelle la justification de l'existence ne peut être conçue que selon le Nouveau Testament, c'est-à-dire selon l'esprit de rédemption, tel qu'il est donné dans le christianisme patristique et dans l'ascèse. Nous lisons : « La religion du rachat est inséparable de l'ascèse et ne considère la vie que comme une soumission aux conséquences du péché, comme un fardeau et une charge. Gouvernement, mariage, science, etc. se justifient également par la patristique, tout comme le fardeau de la vie et la sainte obéissance de l'homme repentant »⁹⁴⁸. D'après Berdiaeff, l'ascèse, c'est l'opposé par excellence d'une éthique *animée* par l'acte créateur. Ce dernier devenant ainsi *l'antidote de ce dangereux poison*. Dans son autobiographie nous lisons : « L'ascétisme m'est étranger.... Je trouvais que c'était l'invention d'une conscience mal orientée. Lorsqu'on me disait que l'abstention de la viande coûte de durs efforts, je m'étonnais, car la viande m'avait toujours répugné et je suis obligé de me dominer pour en manger. Je n'y vois d'ailleurs aucun mérite. Une mauvaise odeur était pour moi beaucoup plus difficile à supporter. Ignorant la fatigue, je pouvais discuter une nuit entière et je courais avec rapidité... L'opinion selon laquelle l'esprit doit lutter contre la chair et ses tentations me paraissait fausse et imaginaire ; ce sont les tentations de l'esprit que celui-ci doit combattre, mais elles peuvent s'exprimer de façon charnelle »⁹⁴⁹. L'ascétisme est vraiment *étranger* pour Berdiaeff. L'ascétisme n'est ni un *dangereux poison*, ni *l'invention d'une conscience mal orientée*. Son essence n'est pas *l'abstention de la viande*. Il ne demande ni de supporter *une mauvaise odeur*, ni de courir *avec rapidité*, ni *lutter contre la chair*, ni la *mortification*. L'ascétisme est un mode de vie qui aide l'ascète à discerner et à voir clairement des passions et des tentations de sa chair et de son esprit. L'abstinence est le moyen que les ascètes utilisent pour se libérer des tentations. L'ascétisme lutte particulièrement contre les *tentations de l'esprit* causées par l'orgueil. Cette passion est souvent accompagnée par des discussions qui durent *des nuits entières*, en imaginant qu'on peut changer et sauver le monde en critiquant d'une manière insolente tous ce qui est traditionnel. Berdiaeff voit dans l'ascèse une mauvaise orientation de l'éthique, une défiguration de la vérité évangélique, une trahison de notre vocation créatrice.

⁹⁴⁸ Dialectique existentielle du Divin et de l'humain, p. 114.

⁹⁴⁹ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 41.

D'après Berdiaeff, l'ascèse comporte cinq éléments négatifs étroitement imbriqués l'un dans l'autre, qu'il convient de distinguer pour les repérer clairement, mais qu'il serait totalement faux de séparer, chacune de ces données impliquant forcément les quatre autres.

Premièrement, l'ascèse place l'homme sous le régime de la loi et dans l'empire des bonnes œuvres et des mérites totalement contraires à l'idée du salut gratuit. C'est l'occasion de souligner ici que, si Berdiaeff parle de la vocation créatrice de l'homme, celle-ci, bien comprise, n'a rien de salulaire pour lui et par lui, et pour être vraiment spirituelle et donc libre, ne peut être qu'absolument désintéressée. « Le fardeau de la Croix est un mystère fondamental de la vie en ce monde, et nullement un procédé ascétique, et il ne signifie en aucune façon la mortification. Le fardeau de la Croix est, au contraire, une libération par rapport aux ténèbres du monde et aux souffrances humaines, il est une illumination il s'agit d'une participation à la Voie du Christ et non d'un procédé, d'une méthode humaine, d'un acte méritoire accompli en vue du salut. En devenant torture, l'ascèse éloigne précisément la réalisation des commandements évangéliques. L'esprit de l'Evangile exclut toute considération utilitaire, toute législation ascétique »⁹⁵⁰. Il est étonnant de voir la légèreté, avec laquelle Berdiaeff s'oppose à la tradition qui depuis deux mille ans est considérée comme une parfaite *réalisation des commandements évangéliques* et l'accuse justement d'aller à l'encontre de ces commandements.

Deuxièmement, l'ascèse dans la mesure où elle correspond à une certaine idée du salut et de la Rédemption diamétralement opposée à l'acte créateur, est obnubilée par le péché. Elle se focalise, de manière très unilatérale, sur notre salut, et cela à sens unique, ne voyant que l'homme sauvé passivement et non pas libéré pour la création. Selon lui, l'ascèse peut même devenir, dans cette perspective, une technique de salut. Reconnaître le péché est une chose, mais c'est parfois oublier cette autre chose qu'est l'obsession du péché, pécheresse elle aussi, et qui empoisonne l'existence. Berdiaeff opère très souvent la comparaison entre l'ascèse et la créativité. Il va de soi que cette comparaison finit toujours en faveur de cette dernière. Donc, il pense que l'ascétisme réduit à son aspect méthodique devrait contribuer à libérer les forces créatrices de l'homme. En fait, c'est plutôt le contraire qu'on constate et l'ascèse aboutit au refoulement des forces créatrices de l'homme. On est conduit ainsi à poser le problème des rapports entre l'ascétisme et l'inspiration créatrice. Il estime que l'inspiration seule découvre la nature positive de l'homme, la libère du poids du péché. Après il tire la conclusion selon laquelle, si l'ascèse s'oppose à l'inspiration, si elle étouffe toute élévation, tout envol de l'inspiration, elle est incapable d'illuminer l'homme. Pour lui, l'illumination est surtout le fruit de l'inspiration. L'inspiration est le souffle de l'esprit, la pénétration de l'esprit dans l'homme. Le *pneuma* est insufflé à l'homme, l'homme se trouve comme possédé par l'esprit. Telle est la source de tout acte créateur.

⁹⁵⁰ Ibid., p. 115.

D'ailleurs Berdiaeff pense que l'ascétisme peut jouer un double rôle par rapport à l'inspiration : il peut concentrer et diriger les forces spirituelles de l'homme et servir ainsi d'adjuvant à l'inspiration créatrice ; mais il peut aussi couper court à toute inspiration en la considérant comme pécheresse et stériliser ainsi dans l'homme toute force créatrice. Il affirme que l'ascétisme a eu le plus souvent le deuxième résultat. En effet, Berdiaeff écrit : « L'ascétisme peut soit concentrer, purifier et tendre vers la création les forces de l'*Eros* inhérentes à tous les hommes, c'est-à-dire les transposer – car inspiration et création sont de nature érotique – soit les éliminer, les dessécher, les tuer comme un péché. L'ascétisme hostile à l'inspiration et à l'*Eros* créateur est hostile à l'homme et voudrait évincer et détruire tout ce qui est humain. Il se produit un dessèchement de la nature humaine. Ce genre d'ascétisme ne contribue pas à révéler l'image de Dieu dans l'homme. Chez les Pères, on lit plus d'une fois que les vertus sont faites des mêmes matières que les passions. Il faut évincer chaque passion par une vertu correspondante. Mais l'ascétisme éteint et tue trop souvent les passions et détruit ainsi la matière des vertus. Rien n'est plus répugnant que les vertus desséchées et exsangues. Rien n'est plus répugnant que l'ascète transformé en momie, étranger à tout sentiment humain »⁹⁵¹. Berdiaeff se montre particulièrement fâché contre l'ascétisme parce que selon lui, « On dit généralement que l'inspiration est dangereuse, comme sont dangereux l'amour et tout acte créateur. L'obéissance et l'humilité seules seraient sans danger. C'est là une illusion, un leurre, la ruse d'un faux ascétisme dont l'homme devient la victime »⁹⁵². Dans ce contexte nous voudrions remarquer ici que l'histoire de l'Eglise nous dit que souvent des hommes, sans aucune éducation, sans aucune culture littéraire, mais purifiés et édifiés par la vie ascétique, et guidés par l'Esprit Saint, ont abouti à un amour et à une connaissance de l'homme inatteignable. Parmi eux il y a beaucoup d'auteurs marqués par une inspiration et une créativité incomparable. Leurs œuvres sont admirables à cause de leur clarté, profondeur, précision, cohérence et solidité de raisonnement. Leur langage se montre étonnement simple, mais cette simplicité ne vient pas de la *pauvreté* et du *dessèchement* du monde émotionnel de l'ascète. Bien au contraire, elle est un résultat admirable du raffinement à la perfection de leurs expressions rigoureusement nuancées, et en même temps marquées par une brièveté et une netteté extraordinaires. Leurs textes émanent des émotions divines soufflées par l'Esprit Saint. Mais Berdiaeff ne les trouve ni sublimes, ni inspirés, ni créatifs. Bien au contraire, il les trouve *répugnants* et *desséchés*. *L'ascèse n'illumine aucunement l'intelligence*⁹⁵³, affirme notre philosophe. Berdiaeff préfère une inspiration et une création de *nature érotique* pour découvrir *la nature positive de l'homme* et *l'illuminer*. Berdiaeff affirme aussi que l'ascétisme refuse apparemment le monde, mais en réalité s'y soumet, puisqu'il ne fait rien pour le changer. « Dans son histoire, le christianisme renie ascétiquement le monde tout en s'y

⁹⁵¹ Ibid., p. 118-119.

⁹⁵² Ibid., p. 119.

⁹⁵³ Ibid., p. 119.

adaptant, en s'y adaptant même beaucoup trop. L'ascétisme chrétien fut le revers de l'adaptation chrétienne au monde. En niant le monde on s'est adapté à lui. D'où la sanctification ascétique des formes les plus mauvaises, les plus injustes, les plus serviles de la vie sous prétexte que la nature humaine est pécheresse et que les contraintes et les souffrances lui sont indispensables. D'où un ascétisme de contrainte »⁹⁵⁴.

Troisièmement, l'ascèse est foncièrement axée sur un salut individuel, elle est éminemment égocentrique. Son égoïsme est peut-être raffiné, mais il est contraire à un amour créateur, au sens terrestre de la fraternité, de la solidarité, de la justice. « La conception exclusivement ascétique du christianisme est liée à cette religion du salut personnel et, conséquemment, à l'angoisse qu'inspire l'idée de la perte. L'amour s'éteint au contact de pareilles affectivités. D'ailleurs, rien dans l'Evangile, ni dans les Epîtres ne semble justifier cette conception du christianisme qui naquit sans nul doute à des époques beaucoup plus tardives. Le pseudo-ascétisme, c'est-à-dire celui que l'on érige en fin, au lieu de le considérer comme un moyen, ruine la vie, provoque des révoltes dans le subconscient et des contradictions dans le conscient. Il finit par se transformer en pharisaïsme et en juridisme. Sa métaphysique proclame l'inaccessibilité, voire même le danger de l'amour, en d'autres termes, elle entre en conflit avec les sources de la foi chrétienne. Mais si le christianisme n'est pas la religion du salut personnel, au nom duquel il serait permis de se torturer soi-même et de torturer les autres, en quoi alors réside son essence ? »⁹⁵⁵. Les spéculations philosophiques de Berdiaeff sur l'ascèse ne sont fondées sur aucune expérience ascétique sauf sur son habitude de *courir avec rapidité* après les discussions nocturnes et sur sa répugnance envers la viande⁹⁵⁶. Ces spéculations sont animées par sa soi-disant découverte de la vocation créatrice de l'homme, totalement inconnue pour le monde pré-berdiaeffien. Il se croit obligé de critiquer d'une manière dédaigneuse une vieille tradition bénie par la conscience ecclésiale depuis des siècles, et universellement pratiquée dans différentes religions. Il ne se fatigue pas en affirmant dans toutes les occasions la primauté de la créativité. « Et nous nous heurtons ici à un étrange paradoxe moral. En effet, le créateur ne s'intéresse pas au salut ou à la perte : il est attiré par des valeurs supra-humaines, il oublie dans son œuvre sa personnalité, son moi, il renonce à lui-même. Par conséquent, la création, tout en portant un caractère intensément personnel, marque un oubli de la personne. Elle implique nécessairement un sacrifice, car elle désigne toujours une victoire de l'individu sur lui-même, une évasion hors des limites de son être isolé. Elle est tout sauf égoïsme, car un état d'esprit égocentrique ne permet pas de s'abandonner à l'inspiration et d'imaginer un monde meilleur. Le paradoxe consiste donc en ce que l'expérience ascétique absorbe l'homme en lui-même, le concentre sur son propre perfectionnement, sur son salut,

⁹⁵⁴ Ibid., p. 122.

⁹⁵⁵ De la destination de l'homme, p. 163-164.

⁹⁵⁶ Essai d'autobiographie spirituelle, p. 41.

tandis que l'expérience créatrice le détache de lui-même et l'oriente vers le monde suprême »⁹⁵⁷. Au début de cette citation on remarquera que, selon Berdiaeff, la création comporte son ascèse et sa limitation du moi, mais elle est d'un ordre particulier. Mais ce qui inquiète Berdiaeff particulièrement c'est que, selon lui, l'ascétisme tue le génie et le talent. Il estime que la tendance chrétienne qui suggère de commencer par pratiquer l'ascèse et par réaliser la perfection, pour ensuite pouvoir créer, n'a aucune notion de ce que représente l'acte créateur. Car non seulement on ne saurait atteindre par l'ascèse le génie et le talent, mais même le moindre don. Dans la *Destination de l'homme*, Berdiaeff exprime cette idée d'une manière très catégorique et l'illustre par l'exemple de Pouchkine : « La génialité créatrice ne *s'acquiert pas*, elle est conférée d'en haut comme une grâce. Ce qui est exigé du créateur, c'est une tension de sa liberté originelle, et non un exploit ascétique de perfectionnement de soi. Si Pouchkine s'était adonné à l'ascèse et ne s'était préoccupé que de son salut, il n'aurait jamais été apparemment un grand poète »⁹⁵⁸. D'ailleurs ce n'est pas le seul cas où Berdiaeff mentionne le nom de Pouchkine dans ce contexte. Dans un passage de son livre *Le sens de la création*, Berdiaeff consacre cinq pages à une comparaison de saint Séraphime de Sarov et de Pouchkine, un très grand saint et un très grand poète russe⁹⁵⁹. Le parallélisme qu'il opère ainsi fait nettement ressortir sa préférence pour l'artiste devant de l'ascète. Selon lui, le saint n'édifie que lui-même, (compte tenu la vie de saint Séraphime de Sarov cette opinion devient incroyablement odieuse et drôle), là où le poète édifie pour le monde. La sainteté est la voie de l'obéissance, la poésie celle de l'audace. Un chemin de salut, d'une part, et une voie créatrice, d'autre part. L'ascèse est une morale utilitaire, là où l'artiste est un génie incompris et jugé inutile. Le saint et l'artiste font des sacrifices, le premier de ce monde, le seconde, du confort et de sécurité, en s'opposant au bourgeoisisme etc.

Quatrièmement, en parlant des *mortifications* pratiquées par l'ascétisme, *liées à cette religion du salut personnel*, Berdiaeff accuse le christianisme d'inconsistance et d'injustice. D'après lui, le christianisme a prôné un ascétisme concernant la vie sexuelle, mais il a oublié ou négligé de prêcher un ascétisme d'ordre économique. Berdiaeff, lui-même oublie que la propriété privée n'est pas un péché personnel. L'Eglise ne peut pas lutter contre son existence, dont les conséquences sont imposées à l'homme. Nous avons déjà vu les citations de *D'inégalité* où Berdiaeff affirme la même chose, dans une polémique avec les communistes. L'Eglise dénonce *l'injustice et l'offense faite au prochain* dans le cadre personnel. Voilà la citation qui justifie notre remarque : « Il est étonnant de voir que l'Eglise impose quant à la vie sexuelle un ascétisme très sévère voisinant presque le terrorisme, tandis qu'elle est très indulgente pour les péchés ayant trait à la propriété, à la cupidité, au désir de s'enrichir et à l'exploitation économique du prochain. On refuse la communion à ceux qui s'écarternt

⁹⁵⁷ De la destination de l'homme, p. 173.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 173.

⁹⁵⁹ Le sens de la création, p. 222-226.

des formes de la vie sexuelle établies par les conventions, du reste variables, de la société »⁹⁶⁰. Berdiaeff nous semble exagère en affirmant que l'Eglise historique se montrait trop indulgente envers *l'exploitation économique du prochain* et en même temps *terrorisait* les pauvres chrétiens en leur imposant un *ascétisme sexuel très sévère*. Cependant Berdiaeff a raison quand il affirme – comme nous verrons dans la suite de la dernière citation – que du point de vue évangélique la *concupiscentia* ne peut pas être considéré comme un péché plus grave que *l'injustice et l'offense faite au prochain, la condamnation à la pauvreté et à la faim, à l'humiliation de sa dignité d'homme*. Il est aussi possible que l'Eglise catholique officielle faisait parfois beaucoup plus attention à la vie sexuelle à cause du célibat de son clergé. Probablement, l'Eglise catholique comme une organisation humaine, était plus menacée historiquement par des désordres de la vie sexuelle que celle d'ordre économique. En tous cas Berdiaeff parle plutôt de l'Eglise catholique dans ce contexte. Il faut dire aussi que contre cette accusation de Berdiaeff parle le fait que l'Eglise catholique interdisait l'usure au Moyen Age. D'ailleurs Berdiaeff pourrait répondre que même dans ce cas l'Eglise catholique défendait plutôt les intérêts de la classe privilégiée c'est-à-dire de l'aristocratie terrienne contre l'usurier qui à l'époque, le plus souvent, n'était qu'un juif. Il est évident que nous sommes très éloigné de notre sujet. Berdiaeff continue la citation ainsi : « Il y a beaucoup de cas tragiques dans le catholicisme où ne sont pas admises à communier des personnes liées entre elles par un amour grand et vrai, mais qui ne sont pas en règle avec les conventions sociales : forme particulièrement pénible de la légalité pharisienne. Mais on n'entend guère parler de mesures aussi sévères quant aux désirs les plus honteux relatifs à la propriété et au gain, aux offenses faites aux pauvres et à l'exploitation des ouvriers. Et pourtant l'Evangile exige d'une façon tout aussi catégorique qu'on renonce à la propriété. Il est permis de poser la question : le péché originel s'exprime-t-il surtout dans le péché sexuel, dans la *concupiscentia*, ou dans l'injustice et l'offense faite au prochain, la condamnation à la pauvreté et à la faim, à l'humiliation de sa dignité d'homme ? »⁹⁶¹. Après cette citation peu agréable pour les catholiques, il faut dire que Berdiaeff trouve dans le catholicisme un bon exemple de l'ascèse qui est *étranger à l'ascétisme et à la mystique de l'Orient*. « L'ascétisme prend un caractère légiférant. Il devient un mérite, et c'est à cela que se rattache la doctrine sur les bonnes œuvres. Cette conception de l'ascétisme comme un mérite est propre à la théologie catholique officielle. Mais il existe dans la spiritualité catholique une doctrine remarquable sur la collaboration de l'homme à l'œuvre de Rédemption, sur les mérites supplétifs de nature à sauver les autres. Il faut y rattacher, chez les mystiques catholiques, l'intensité du sentiment de la Croix et des souffrances du Christ, ainsi que le rôle énorme des maladies chez les saints et les mystiques catholiques, et les mortifications physiques que s'infligent ceux

⁹⁶⁰ Esprit et réalité, p. 117.

⁹⁶¹ Ibid., p. 117-118.

qui veulent non seulement servir leur propre rédemption, mais aussi celle des autres. Tout cela est étranger à l'ascétisme et à la mystique de l'Orient »⁹⁶². Bien évidemment, nous ne sommes pas d'accord avec Berdiaeff s'il pense que *servir* la rédemption du prochain est étranger à *l'ascétisme et à la mystique de l'Orient*. Même dans ce cas nous allons continuer la citation où Berdiaeff illustre son opinion par des exemples : « Sainte Catherine de Sienne, par exemple, considère comme très important de surmonter le dégoût qu'inspire l'odeur des maladies et des malades. Sainte Ludvine de Schiedam souffrit toute sa vie de maladies épouvantables et crut toujours en leur force rédemptrice. Mais l'introduction d'un élément utilitaire dans la conception de l'ascétisme fit dégénérer l'élan sublime d'une participation à la rédemption et au salut d'autrui, et ce fut le terrible abus du commerce des indulgences, lequel suscita les violentes protestations de Luther »⁹⁶³.

Dans ce contexte, Berdiaeff nous indique *la seule ascèse souhaitable*, avec une tonalité eschatologique. « La seule ascèse souhaitable est celle qui accoutume l'homme à la vie en commun avec ses proches, à la fraternité. Car l'homme doit vivre dans ce monde, porter ses fardeaux, exercer une activité créatrice tout en restant libre de ce monde ... Mais pour atteindre à la simplicité divine, il ne s'agit pas d'exterminer ni de détruire la complexité du monde, mais bien de l'illuminer et de la transfigurer, de l'élever jusqu'au niveau de l'Unité. Le type du sacré se modifiera en conséquence et on verra s'élaborer un nouveau type de saint, capable d'assumer tout le fardeau de la complexité cosmique »⁹⁶⁴. Nous allons présenter encore une citation compte tenu de l'importance particulière de la question: « L'ascèse, en tant que retraite hors du monde, fut souvent une forme de soumission au monde tel qu'il est ; elle s'est souvent accompagnée d'une sacralisation des puissances qui dominent le monde. Par contre, l'ascèse dans le monde, la descente de l'amour et de la miséricorde, peut aboutir à une transformation réelle du monde, à une véritable illumination. La nouvelle spiritualité n'est pas un détachement, une fuite hors du monde, en acceptant docilement de l'abandonner à son état présent ; elle est une conquête spirituelle du monde aboutissant à une transformation réelle »⁹⁶⁵.

Cinquièmement, selon Berdiaeff, l'ascèse implique une hostilité à la vie qui n'est finalement qu'un refus de l'humain, des autres, voire de la culture et de ce monde social. À ce propos on pourrait présenter un passage de *l'Esprit et réalité*, où Berdiaeff parle de Théophane le Reclus, un père particulièrement aimé et respecté dans le monde orthodoxe. Il commence le passage ainsi : « L'évêque Théophane le Reclus fut la plus grande autorité dans la littérature spirituelle et ascétique russe du XIX^e siècle. Son livre *La Voie du Salut* a passé pour l'ouvrage russe le plus important consacré à l'enseignement de la vie spirituelle. Ce livre est avant tout ascétique, la mystique s'y

⁹⁶² Ibid., p. 111.

⁹⁶³ Ibid., p. 111-112.

⁹⁶⁴ Ibid., p. 124.

⁹⁶⁵ Ibid., p. 206-207.

efface presque totalement devant l'ascétisme. Théophane le Reclus appartient à la tradition de la *Philocalia* »⁹⁶⁶. Ainsi, Berdiaeff lui-même témoigne de la grande autorité et du respect que le monde orthodoxe réservait à saint Théophane même pendant sa vie terrestre. Mais, même cette circonstance n'a pas épargné au saint le critique de la part de notre philosophe. Berdiaeff, soupçonnant saint Théophane d'être hostile à la *manifestation des forces créatrices de l'homme*, n'hésite pas à le représenter comme *gnosimaque* et insensible envers la culture. Voici la suite de cette citation : « Il manifeste de l'animosité envers la curiosité et la sagesse de ce monde. Il est gnosimaque. La science n'est pour lui qu'un complément ou un accident. Il craint la jeunesse et met en garde contre ses dangers. On voit bien qu'il est hostile à la manifestation des forces créatrices de l'homme. La pratique spirituelle ascétique de Théophane le reclus consiste avant tout à évoquer en lui-même les horreurs de la damnation et de l'enfer. Il faut sans cesse penser à la mort, au jugement, à l'enfer et au paradis. C'est là le fond de la spiritualité ascétique. On ne doit rien faire sans autorisation. L'obéissance est la vertu principale »⁹⁶⁷.

Après cette citation qui parle de saint Théophane le Reclus, il faut signaler que, pour Berdiaeff, le type humain le plus opposé à l'ascète est celui du prophète vivant dans ce monde, avec et pour son peuple, au service des autres. Il exprime cette idée de la manière suivante : « La voie de l'inspiration prophétique n'est nullement une voie ascétique. Le prophète ne se détache pas, ne se détourne pas du monde, de son peuple et de l'humanité, il se dirige au contraire vers eux, il se met à leur service. Le prophétisme n'est pas une école et une méthode d'ascension spirituelle progressive. Le prophète vainc le monde d'une toute autre manière. Le messianisme se distingue profondément de l'ascétisme »⁹⁶⁸. D'ailleurs, Berdiaeff ne manifeste pas sa préférence uniquement pour prophète par rapport à l'ascète, il parle dans le même sens à propos du mystique, qu'il voit plus charismatique que l'ascète : « La mystique se distingue précisément de l'ascétisme parce qu'elle n'émane pas uniquement de l'homme, mais qu'elle suppose l'action de la grâce divine, l'influence de l'Esprit sur l'homme. Le *pneuma*, tel le vent de nuit, pénètre l'homme et le transforme. On dit parfois que dans l'ascétisme l'homme monte jusqu'à Dieu, tandis que dans la mystique Dieu descend vers l'homme »⁹⁶⁹.

Après avoir présenté ses deux dernières citations, nous nous voyons obligé de remarquer encore une fois que quand Berdiaeff imagine *un autre chemin religieux, non moins spirituel et non moins religieux que n'est l'ascétisme* il vise plutôt l'homme créateur que le prophète et le mystique. Berdiaeff parle de cet *autre chemin* dans un très long passage plein du pathos eschatologique. Ce passage se trouve dans *Le sens de la création*. Il commence par une question rhétorique et finit par une vision de l'époque

⁹⁶⁶ Ibid., p. 112.

⁹⁶⁷ Ibid., p. 113.

⁹⁶⁸ Ibid., p. 101.

⁹⁶⁹ Ibid., p. 114.

mondiale de la création. Nous présentons ces deux parties du passage : « Mais une question se pose ici devant nous : existe-t-il pour l'homme un autre chemin religieux, une autre expérience religieuse, l'expérience de l'extase créatrice ? Car l'ascèse en elle-même n'est pas créatrice ... Poser le problème de la création d'une manière religieuse, c'est déjà aborder une nouvelle époque. Le véritable élan créateur, celui auquel l'homme participe par tout son être, est une voie religieuse, la voie d'une connaissance religieuse entièrement neuve, celle de l'époque mondiale de la création »⁹⁷⁰.

Il nous paraît tout à fait évident que l'attitude de Berdiaeff envers l'ascèse, exprimée d'une manière tellement catégorique, ne peut pas être acceptable. La tradition de l'Eglise a toujours considéré la vie ascétique comme un chemin menant à la perfection. L'Evangile en parle dans le même sens. Le Christ a conseillé au jeune homme riche d'abandonner toute sa richesse et de le suivre pour atteindre la vie parfaite. Les ascètes disent que le cœur humain purifié des passions humaines devient le siège de l'amour et de la sagesse divins. Ils aiment toute la création avec un amour parfait. Les ascètes n'édifient pas uniquement eux-mêmes, comme Berdiaeff les en accuse. Même si Berdiaeff ne partage pas les opinions de saint Théophane le Reclus, il ne peut pas nier que le saint voulait édifier spirituellement toutes les personnes qui lui demandaient son conseil.

⁹⁷⁰ Le sens de la création, p. 212-213.

3.16. Paradis

Il serait logique de finir le chapitre *Théologie eschatologique* en traitant du paradis et du Royaume de Dieu, dont nous avons déjà parlé au premier chapitre, dans le contexte de l'*Histoire et eschatologie*. Le caractère cyclique et répétitif de la structure de notre travail reflète la tendance eschatologique de la pensée de Berdiaeff. Comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, la motivation interne, le but ultime de sa philosophie s'expriment à travers son aspiration au Royaume de Dieu. Et, selon lui, le chemin menant l'histoire humaine, de son commencement jusqu'à son aboutissement, est tracé par la liberté et la créativité de l'homme. Ce schéma engendre inévitablement des répétitions dans les livres de Berdiaeff. Nous sommes confronté à ce phénomène et malgré notre intention d'éviter les répétitions, nous réalisons qu'il est tout à fait impossible de les écarter complètement.

Les considérations de notre philosophe à propos du *paradis* pourraient être répartie en trois catégories, dont nous avons déjà parlé dans d'autres circonstances.

Premièrement, le paradis, tel que le pense Berdiaeff, n'a rien à voir avec le paradis perdu. Le paradis qui nous est promis suit notre temps et notre vie marquée par la souffrance et le mal, par le combat de l'acte créateur contre la nécessité, par la Vérité de la Divino-humanité, toutes réalités qui ne préexistaient pas à la Chute. Surtout, la souffrance, marque à jamais notre vie, notre destinée. Comme dit Berdiaeff : *La Souffrance passe, avoir souffert ne passe jamais*⁹⁷¹.

Berdiaeff pense que le prix de la liberté humaine s'est trouvé être l'enfer. Sans cette liberté, la vie paradisiaque aurait été éternelle, intégrale, rien ne l'aurait assombrie. Et l'homme est obsédé et séduit par l'idée du rétablissement de cette vie. C'est ce rêve qui est à la base de toutes les utopies du paradis terrestre. L'homme est exilé de l'Eden parce que sa liberté s'est trouvée être fatale. Mais il ne peut pas le réintégrer en renonçant à celle-ci. À ce propos Berdiaeff écrit dans la *Destination de l'homme* : « La dialectique relative au paradis et à la liberté fut développée avec une acuité géniale par Dostoïevski. Il consacra divers écrits à ce problème qui le torturait tant : *Le rêve d'un homme drôle*, *Le rêve de Versiloff* et, vers la fin de sa vie *La légende du grand Inquisiteur*. Il ne put se réconcilier ni avec le paradis qui ignore l'épreuve de la liberté, ni avec celui qui serait organisé coercitivement sans la liberté de l'esprit humain. N'est admissible pour lui que le paradis ayant passé par la liberté, que celle-ci a souhaité. Le paradis imposé, aussi bien dans le passé que dans l'avenir, fut un objet d'horreur pour Dostoïevski, qui le considérait comme la tentation de l'Antéchrist. Car Christ est avant tout la liberté »⁹⁷². C'est pourquoi il est impossible Pour Berdiaeff d'envisager un retour à l'état paradisiaque primitif. Non seulement il nous est refusé, mais nous ne saurions même pas le souhaiter. Ce retour désignerait l'improductivité et

⁹⁷¹ Esprit et liberté, p. 14.

⁹⁷² De la destination de l'homme, p. 360.

non-sens du processus universel. Le paradis qui nous attend à la fin de ce processus est tout autre que celui qui l'a inauguré. C'est celui qui succède à la connaissance de la liberté, à toutes les épreuves, connaissant la vocation créatrice de l'homme. L'ancien paradis ignorait le Dieu-Homme, tandis que le nouveau sera le Royaume du Christ. « Le paradis, où la vocation créatrice de l'homme ne s'était pas réveillée, est remplacé par un paradis où elle s'est pleinement réalisée. En d'autres termes, au paradis naturel se substitue un paradis spirituel. Le paradis, en tant qu'état originel de l'homme, ignore encore la venue du Dieu-Homme, tandis que celui qui achèvera le processus universel, sera le Royaume du Christ, le Royaume du Dieu-humanité. C'est là le résultat positif du processus universel »⁹⁷³.

Donc, l'homme souhaite ardemment le paradis, rêve à sa béatitude, tout en craignant comme une immobilité, une finalité. D'après Berdiaeff, cette antinomie est liée au paradoxe du temps et de l'éternité. Elle provient de ce que nous adaptons à cette dernière ce qui ne s'applique qu'au premier. Il est impossible de concevoir la perfection, la plénitude, l'intégralité dans le temps, car elles nous apparaissent comme un arrêt du mouvement créateur, un contentement de soi. « La perfection, la plénitude et l'intégralité sont irréalisables dans le temps, du fait qu'elles impliquent la fin de ce temps, sa défaite, l'accession à l'éternité. Car si, dans l'éternité, la perfection est une infinité positive, elle n'est dans le temps qu'une finalité. La vie paradisiaque dans notre temps, sur notre terre, aurait marqué la fin du processus créateur de la vie, des aspirations infinies et conséquemment un ennui. Et ce sont ces mêmes traits que l'homme s'est ingénié à transposer au paradis de l'au-delà ! Nous pensons dans le temps et projetons le paradis dans l'avenir, et c'est pourquoi il nous apparaît être la cessation du mouvement, de la recherche, de la création infinie, bref, l'obtention d'un contentement définitif »⁹⁷⁴.

Selon Berdiaeff, nous avons une anticipation du paradis dans l'extase, dans laquelle notre temps se rompt, notre distinction du bien et du mal s'abroge. Il y est donné à l'homme de connaître une délivrance définitive et toute pesanteur disparaît pour lui. L'extase de la création, celle de la contemplation de la lumière divine nous transportent pour un instant dans le paradis, et cet instant ne fait déjà plus partie du temps. Mais dès qu'il cesse, la durée du temps réapparaît, tout s'appesantit, déchoit, se soumet au souci et à la quotidienneté. « L'idée du paradis terrestre correspond à une utopie et à un millénarisme erronés. Mais, dans un sens plus profond, nous pouvons concevoir le paradis sur la terre, puisque l'irruption dans l'éternité, l'extase et la contemplation de Dieu, la joie et la lumière y sont possibles. L'interprétation eschatologique du Royaume de Dieu est la seule qui soit exacte. Mais son paradoxe

⁹⁷³ Ibid., p. 368.

⁹⁷⁴ Ibid., p. 365.

résulte de ce que la fin est non seulement repoussée dans un avenir illimité, mais qu'elle est présente dans chaque instant de la vie»⁹⁷⁵.

Deuxièmement, d'après Berdiaeff, l'homme conserve une réminiscence et une nostalgie du paradis. Dans l'intimité de son être, ce souvenir et ce rêve se rencontrent. Notre vie se déroule entre le paradis et l'enfer. Nous sommes des exilés du premier, mais n'avons pas encore définitivement pénétré dans le deuxième. L'homme rejeté sur cette terre est capable non seulement de se souvenir du paradis, mais de le reconnaître dans des instants de la félicité paradisiaque en contemplant la beauté de la nature. « Le paradis n'existe pas uniquement dans son souvenir, dans son rêve et dans son imagination créatrice ; il se conserve dans la beauté de la nature, dans la lumière du soleil, le scintillement des étoiles, le ciel bleu, les sommets immaculés, les mers et les rivières, la forêt et le champ de blé, les pierres précieuses et les fleurs, dans la merveilleuse parure du monde animal »⁹⁷⁶. Berdiaeff estime que seulement la beauté primitive de la nature conserve un reflet du paradis perdu, mais l'homme ne fait irruption en elle qu'à travers la contemplation artistique, qui est la transfiguration créatrice de la quotidienneté naturelle. Ce reflet existe également dans l'art, dans la poésie, et l'homme, à travers l'extase créatrice, communique avec la béatitude paradisiaque. Mais nous avons déjà parlé de cela dans le sous-chapitre consacré à l'art et à la beauté.

Troisièmement, Berdiaeff fait remarquer très souvent l'idée d'impossibilité d'établir le paradis ou une harmonie universelle sur la terre. Il développe cette idée d'une manière particulière dans son livre *L'esprit de Dostoïevski*, où il donne son interprétation de *La légende du Grand Inquisiteur*. On peut y distinguer quatre éléments principaux :

1. Sur la terre, la liberté de l'esprit humain est incompatible avec le bonheur. *Rien n'est plus douloureux et plus insupportable pour l'homme que la liberté*⁹⁷⁷ et sans souffrance, la liberté est impossible. Donc, pour être heureux ici-bas, il faut renoncer à la liberté. « L'homme ne peut supporter l'épreuve de ses forces spirituelles, de sa liberté spirituelle, de son élection à une vie supérieure. En lui imposant cette épreuve, on estimait très haut sa force : on exigeait beaucoup de lui, le jugeant appelé à une haute dignité. Mais l'homme s'est dérobé à la liberté chrétienne, à la discrimination du bien et du mal. *Pourquoi distinguer ces diaboliques principes du bien et du mal, lorsqu'il en coûte tant de peine ?* L'homme ne peut supporter sa propre souffrance ni celle des autres ; mais, sans souffrance, la liberté est impossible, et impossible aussi la distinction du bien et du mal. L'homme se trouve donc en face d'un dilemme : d'un côté, la liberté ; de l'autre, le bonheur, le bien-être, l'organisation rationnelle de la vie. La liberté avec la souffrance, ou le bonheur sans la liberté »⁹⁷⁸.

⁹⁷⁵ Ibid., p. 372.

⁹⁷⁶ Ibid., p. 366.

⁹⁷⁷ *L'esprit de Dostoïevski*, p.246.

⁹⁷⁸ Ibid., p. 237-238.

2. Le bâtisseur d'un paradis terrestre *essaie d'organiser l'harmonie universelle mieux que ne l'a fait Dieu*. Il essaie d'éliminer le mal dans le monde par des réformes politiques, économiques et sociales, mais sa source ne se trouve que dans la liberté humaine mal utilisée. Toutes les injustices sociales ne sont que des résultats, des manifestations du mal *personnel*. En même temps, la foi en Dieu, en l'immortalité ne peut être fondée que sur la liberté humaine. Donc, l'homme dominé par des rêves utopiques, par un *amour fallacieux* et par une *sympathie mensongère* pour le prochain est obligé de renoncer *aux grandes idées de Dieu, de l'immortalité, de la liberté*. « L'homme renonce aux grandes idées de Dieu, de l'immortalité, de la liberté, et se laisse dominer par un amour fallacieux pour son prochain, amour où Dieu n'a pas de part, sympathie mensongère, soif d'une organisation terrestre dont Dieu serait absent... L'esprit *euclidien*, tout de révolte et de limitation de soi-même, essaie d'organiser l'harmonie universelle mieux que ne l'a fait Dieu... l'esprit *euclidien* construit un ordre du monde dans lequel n'existeront ni ces souffrances ni cette responsabilité, mais dont la liberté sera bannie »⁹⁷⁹.

3. L'égalité réelle entre les hommes n'est pas réalisable dans ce monde. «...l'égalité n'est possible que sous le despotisme. Et dans la tendance à l'égalité, c'est vers le despotisme que la société marche fatalement. Les tendances égalitaires doivent aboutir en fait à la plus criante inégalité, à la tyrannie d'une minorité insignifiante sur la majorité »⁹⁸⁰.

4. La religion du paradis terrestre est contraire à l'esprit évangélique. En effet, son dieu est l'Antéchrist. Elle *admet les trois tentations, repoussées par le Christ dans le désert*. « Le secret du Grand Inquisiteur réside en ceci qu'il est non avec le Christ, mais avec *l'autre*... L'esprit du Grand Inquisiteur – l'esprit qui change le Christ en l'Antéchrist – est apparu sous divers aspects dans l'histoire... Le socialisme admet les trois tentations, repoussées par le Christ dans le désert, il désavoue la liberté de l'esprit au nom du bonheur et de la tranquillité des masses. Avant tout, il est séduit par l'utopie de changer les pierres en pain. Si les pierres peuvent être changées en pain, à quel terrible prix cela sera, - au prix de la liberté humaine. Le socialisme croit au royaume de ce monde, il s'incline devant lui. Mais le royaume de ce monde ne peut être atteint qu'au prix du reniement de la liberté spirituelle »⁹⁸¹.

En concluant ce sous-chapitre nous voudrions remarquer que les trois derniers éléments déjà mentionnés, ayant une portée sociale, nous apparaissent tout à fait valides. Cependant, le premier élément - exprimé dans un contexte plutôt personnel que social - ne nous paraît pas tout à fait juste. Le christianisme est une religion de la liberté humaine, mais en même temps il n'est pas une religion de la souffrance. Le christianisme vécu dans le sens évangélique, et non uniquement dans le sens confessionnel, apporte une liberté et un bonheur simultanés. Dans les textes ascétiques

⁹⁷⁹ Ibid., p. 238-239.

⁹⁸⁰ Ibid., p. 250.

⁹⁸¹ Ibid., p. 246; 251.

on trouve beaucoup de pages qui parlent de la joie et du bonheur des ascètes, incontestablement plus intenses et plus profonds que ceux des gens ordinaires. En même temps la liberté spirituelle des ascètes est incontestable. Le premier élément formulé par Berdiaeff ne reste juste que dans le contexte social. Dans ce contexte la liberté personnelle, c'est-à-dire celle de l'esprit, se traduit dans la liberté politique, économique, nationale, etc. Le bonheur personnel se traduit dans une harmonie universelle. Il est sûr que la liberté politique, économique et sociale n'est pas forcément synonyme de l'harmonie paradisiaque.

CONCLUSION

Malgré le fait que Berdiaeff est un philosophe chrétien et qu'il veut que sa vision eschatologique du monde soit authentiquement chrétienne, son *eschatologisme* se différencie de celui de l'Eglise. La notion fondamentale sur laquelle est fondée la partie eschatologique du christianisme et qui forme ses visions eschatologiques est celle de l'état pécheur de l'homme. Chez Berdiaeff la situation est tout à fait différente. Pendant toute sa carrière philosophique, Berdiaeff essaie d'alléger l'accent que l'Eglise *historique* mettait sur le péché, sur l'importance de la Rédemption, sur l'attente de l'intervention divine etc. Le pathos eschatologique de notre philosophe est fondé sur la créativité humaine. À ce sujet, Julien Cain écrit dans l'avant-propos de son œuvre *Sens de la création* : « ...la crise à laquelle il va aboutir quelque années plus tard et qui, comme ce fut le cas pour Descartes et d'autres penseurs, se cristallisera en une *nuit*, nuit d'été, à la campagne, où, couché dans son lit, il perçut avec une force et une lumière extraordinaires que l'homme devait surmonter la notion du péché et vivre par l'élan créateur »⁹⁸². Une illumination pareille qui oriente l'homme uniquement vers l'élan créateur, en négligeant la notion du péché, ne pouvait pas rester sans conséquences et cela surtout dans la pensée eschatologique.

Le christianisme, comme la plupart des religions distingue *ta eschata*, c'est-à-dire les *fins dernières* de l'homme et celles du monde entier. Le destin *post mortem* de l'individu, son jugement dans l'au-delà, son salut ou sa damnation, s'explique par l'antinomie de la liberté humaine et de la grâce divine. Malgré le fait que toutes les personnes sont pécheurs, l'issue de cette antinomie n'est pas toujours la même, n'est pas prévisible. Mais la vision biblique et évangélique de l'eschatologie de la société humaine est clairement pessimiste en ce qui concerne les forces de l'humanité pour surmonter le mal. Le péché - compris comme la déchéance de la nature humaine et comme un péché personnel - qui vit et agit dans chaque individu, se transforme dans la société humaine à une force sociale qui dirige l'histoire humaine, en tout cas à long terme, vers sa dégradation irréversible. Malgré les avertissements divins, la première société humaine n'a pas échappé au Déluge. La loi de Moïse, les avertissements des prophètes, des captivités et des calamités providentielles, même l'Incarnation divine et la voix des apôtres n'ont pas sauvé le peuple juif de la catastrophe religieuse et nationale. L'Évangile nous annonce que l'Eglise sauvera des âmes innombrables, mais en même temps, il parle de l'apocalypse qui nous attend à la fin de l'histoire à cause de la perversion totale de la société humaine.

Cette attitude de Berdiaeff envers le péché trouve son expression dans des conséquences multiples. Dans le sous-chapitre consacré à la Rédemption, nous avons déjà parlé de l'une de ces répercussions. C'est le concept de *salut*. Le salut dans le

⁹⁸² Le sens de la création, p. 10.

christianisme comporte deux aspects : le salut comme délivrance du péché, y inclue l'emprise des passions humaines, et le salut comme plénitude de la vie éternelle, c'est-à-dire le salut eschatologique. Bien entendu, ces deux aspects sont parfaitement visibles dans les épîtres de saint Paul. D'une part, il emploie le titre de sauveur dans le sens eschatologique, par exemple dans l'Épître aux Philippiens (3, 20), où nous lisons : « Pour nous, notre patrie, c'est le ciel d'où nous attendons comme sauveur Notre Seigneur Jésus-Christ ». D'autre part, il parle du salut dans un contexte de rédemption, comme dans l'Épître à Tite (2, 14) : « Notre sauveur le Christ Jésus, lequel s'est livré en personne pour nous, afin de mieux racheter nos iniquités ». Dans le sous-chapitre *Rédemption*, nous avons vu que Berdiaeff accuse *l'Eglise de Golgotha*, c'est-à-dire l'Eglise historique, de se concentrer d'une manière excessive sur le péché et d'amplifier trop l'importance de la Rédemption. Berdiaeff pense que cela engendre la passivité dans l'homme, en conséquence, lui-même, il préfère parler de la Transfiguration de l'univers. Dans cette mission eschatologique, il voit l'homme comme collaborateur de Dieu, doué de créativité démiurgique. Berdiaeff envisage d'éviter l'Apocalypse en recommandant le projet de Nikolaï Fedorov. Il veut préparer et anticiper le deuxième avènement du Christ, sa créativité transfiguratrice vise l'anéantissement de l'enfer. À travers son œuvre toute entière, notre philosophe affirme que Dieu a besoin de la créativité humaine, de sa collaboration. Il emploie le mot *besoin* dans son sens littéral. Tout cela engendre par la logique même de sa philosophie trois conséquences que Berdiaeff ne serait pas d'accord. Ce sont 1) le pélagianisme, 2) le progressisme et 3) le millénarisme.

1) Toute conception eschatologique ou sotériologique qui n'insiste pas suffisamment sur le péché de l'homme, n'éviterait pas de tomber dans une certaine forme du pélagianisme. Du point de vue de cette conception il reste incompréhensible que le Nouveau Testament emploie assez souvent le verbe *sauver* au passé ; le fait que le salut déjà venu se présente comme le gage du salut à venir. Un excellent raccourci de cette double polarité se lit dans l'Épître à Tite (3, 4-7) : « Mais lorsque Dieu le Père notre sauveur a voulu nous témoigner sa bonté et son amour des hommes, il nous a sauvés, non par nos prétendues œuvres de justice, mais dans sa miséricorde, par le baptême de régénération et de rénovation en l'Esprit saint : le Saint-Esprit qu'il a largement répandu sur nous par Jésus-Christ notre Sauveur. Ainsi justifiés par sa grâce, nous avons l'espérance de posséder un jour la vie éternelle ».

2) Il est vrai que Berdiaeff critique souvent l'idée contemporaine du progrès. Selon lui, un processus de profanation et de sécularisation a transformé l'idée d'une croissance spirituelle de l'humanité en celle d'un développement de ses techniques ; et à chaque étape de ce mouvement, qui a déplacé le progrès du plan de la théologie à celui de l'économie, l'idée de progrès a perdu quelque chose de son origine. Chez Berdiaeff, le contenu originel du progrès vise bien évidemment l'*unum necessarium*, c'est-à-dire la transfiguration du monde entier. Cette transfiguration du monde s'exprime chez lui à travers son eschatologie graduelle et progressive. Cette dernière se manifeste par

accroissement cumulatif de la créativité et par l'émancipation graduelle de l'esprit des effets de l'objectivation. Il n'est pas par hasard que, pour exprimer la dialectique entre la liberté et l'objectivation, Berdiaeff ait choisi deux notions fondamentales de la philosophie hégélienne, à savoir : *esprit* et *objectivation*. Chez lui, comme on a déjà vu dans le sous-chapitre *Liberté et eschatologie*, le monde n'est que le symbole de l'esprit. Par sa nature authentique, l'eschatologie de Berdiaeff ne peut être que progressive, mais dans le sens *spirituel*, c'est-à-dire d'une gradation des formes, d'une sorte de progrès logique qui s'achève dans une certaine idée du Bien spirituel, comme l'est également la philosophie de l'esprit de Hegel. Cependant la représentation de l'histoire dans le christianisme et dans la plupart des religions insiste que la perfection de la création ne se réalise qu'à travers une catastrophe cosmique, comme la résurrection se réalise à travers la croix du Christ. Par contre, la marche historique de la société humaine à travers la morale qu'elle définit est caractérisée par la décadence et très souvent par le déroulement cyclique de l'histoire.

3) Berdiaeff ne veut pas que son eschatologie soit millénariste. Mais ses projets trop humains de l'anéantissement de l'enfer, du salut universel, de la transfiguration créatrice du monde, la mission spirituelle, religieuse et politique du peuple russe ne peuvent pas ne pas être millénariste. Son millénarisme se manifeste parfois d'une manière qui ne laisse aucune place aux doutes à ce propos. Dans le *Nouveau Moyen Age* par exemple, sa vision eschatologique est dominée par un projet de réforme religieuse, ecclésiologique et culturelle. Il y parle de ce *Nouveau Moyen Age* en utilisant des termes de portée économico-sociale. Dans certains livres, il touche à ce propos aux questions concernant l'argent, la propriété privée, les relations familiales et même les *nouveaux rapports des vivants et des morts*. Il est vrai que la visibilité de sa tendance millénariste varie d'une manière considérable d'un livre à l'autre, mais ce qui reste invariable c'est que sa transfiguration créatrice du monde se produit d'une manière ouverte et publique sur la scène de l'histoire par la médiation de la société. Berdiaeff parle à ce propos de la créativité artistique, de la Renaissance italienne etc. On découvre d'ailleurs une ressemblance frappante entre les conceptions de Berdiaeff et celles de Joachim de Flore, comme nous avons déjà signalé dans le chapitre *Histoire et eschatologie*. Berdiaeff lui aussi parle du *troisième âge*, qui devait être *l'âge de l'Esprit* et succéder à l'âge du Père et à celui du Fils. Berdiaeff aussi estime que l'Eglise historique cédera la place à une *Eglise spirituelle*.

Il existe aussi un trait commun, extrêmement important, appartenant à ces deux conceptions, c'est *une impatience millénariste*. Berdiaeff veut activement anticiper cette époque de l'Esprit. Il est bien connu aussi que les adeptes de Joachim de Flore étaient extrêmement ravis de la lutte entre l'empereur Frédéric II et la papauté car ils interprétaient dans le contexte millénariste. En bref, la position de notre philosophe

pourrait être caractérisée par la notion classique de *postmillénarisme*⁹⁸³, selon laquelle le royaume de Dieu s'instaure progressivement par un processus évolutif qui s'intègre dans l'enchaînement des faits historiques, sociaux et ecclésiastiques. Ce processus oriente le monde, selon la logique interne de son évolution sociale et religieuse, vers un point de maturité où il portera le royaume millénariste comme un arbre porte ses fruits. En second lieu, l'action de l'homme, religieusement animée et contrôlée, non seulement ne s'oppose pas à cet avènement ultime mais elle est de nature à en accélérer le rythme : en tout cas, le millénium vient après (post) cet effort humain collectif, qui est une de ses conditions préalables.

Il est vrai que Berdiaeff se moque des communistes qui aimeraient établir le royaume de Dieu sur la terre, et il le fait très souvent en évoquant la *Légende du grand Inquisiteur*, mais en même temps il est parfois prêt à accepter lui-même la nécessité des révolutions, comme nous l'avons vu dans le sous-chapitre consacré au *Salut universel*. Berdiaeff justifie cette attitude par l'opinion selon laquelle le Royaume de Dieu, l'éternité commence dès maintenant. Mais si c'est vrai, il est vrai aussi que le règne de Dieu passe par la conversion du cœur de l'homme, se distinguant par là du millénarisme et du messianisme politique de toute sorte. Ce règne n'est nullement au terme des efforts de l'homme, l'homme ne le construit pas. Au contraire, c'est un don gratuit de Dieu, que l'on demande dans la prière. Il est vrai aussi que le Royaume de Dieu ne peut pas être un idéal dans le sens terrestre, cette une réalité divine que Jésus annonce, et surtout qu'il accomplit en sa propre personne.

Dans ses aspirations eschatologiques Berdiaeff tire aussi deux conclusions qui traversent son œuvre toute entière. Pour lui, le fait que le Christ est le roi du Royaume de Dieu a deux conséquences pour le chrétien : tout d'abord, le croyant devient fondamentalement libre à l'égard de toute royauté ou puissance terrestre, d'autre part, il ne saurait identifier l'Eglise au Royaume à venir, même si elle l'annonce, le sert, y communie. Berdiaeff a tout à fait raison quand il affirme que sans l'attente eschatologique, l'Eglise risque toujours de se prendre elle-même pour le Royaume. Ce sont les confusions et les illusions du triomphalisme. En même temps, sans pratique ecclésiale de la foi, de l'espérance et de l'amour, l'eschatologie risque toujours de se transformer en une *impatience millénariste*, qui, elle aussi est source de bien de confusions et de bien d'illusions. Mais c'est seulement dans l'Eglise qu'on arrive à trouver un équilibre dans la tension entre le *déjà* et le *pas encore* de la rédemption finale. L'histoire du christianisme nous a fourni assez d'exemples tellement lamentables de cette *impatience millénariste*. Cette dernière justifie souvent des violences inouïes au nom du Royaume à venir.

Après avoir indiqué les points principaux par lesquels la conception eschatologique de Berdiaeff se différencie de celle de l'Ecriture sainte, nous avons

⁹⁸³ On trouve une classification très intéressante des millénarismes dans Kohn H. *Messianisme*, dans *The Encyclopaedia of Social sciences*.

décidé de finir cette conclusion par des considérations de caractère général, car dans chaque sous-chapitre, nous avons déjà donné notre commentaire à propos de chaque question spécifique liée aux conceptions eschatologiques de notre auteur.

En lisant les livres de Berdiaeff, on perçoit très vite qu'il possède une culture large et s'intéresse à de nombreux problèmes. Son talent littéraire et philosophique a trouvé une expression féconde. Cette fécondité littéraire est cause de nombreuses répétitions, et son style n'est pas exempt de quelques difficultés. Par exemple, il est très difficile d'exposer les idées de Berdiaeff, non seulement parce qu'il aime les formuler d'une manière *paradoxe* et qu'il méprise toute sorte d'exposé méthodique, mais encore parce que sa pensée, comme il le reconnaît lui-même, procède par *aphorismes*, elle est discontinue. Le lecteur a parfois de la peine à saisir pourquoi telle phrase suit telle autre. Il lui semble qu'on pourrait déplacer des phrases entières sans dommage, tant leur enchaînement manque de rigueur. On trouve des passages entiers qui n'ont aucun rapport avec le cours du raisonnement. Ses raisonnements se déroulent, le plus souvent, dans une ambiance polémique, et dans le feu de la lutte idéologique, Berdiaeff est sous l'empire de ses sentiments. L'expression de ses émotions est passionnée, pathétique, ce qui fait obstacle à la rigueur de la pensée.

Face à cette difficulté d'exposer la pensée de Berdiaeff, nous avons décidé de suivre plutôt des *mots-clés* de sa philosophie que ses propres thèmes. Ces notions viennent presque toujours dans deux modes contextuels. Malgré le fait que Berdiaeff était un écrivain étonnamment productif, qui a touché une très grande quantité de questions philosophiques, culturelles et sociales, dans sa philosophie on trouve un schéma plus ou moins visible, mais existant partout, qui reflète la nature dichotomique de sa pensée. En regardant de près on peut remarquer que tous les concepts principaux de sa philosophie sont étudiés sous deux aspects : l'aspect eschatologique et l'aspect contraire. Si un concept est sémantiquement orienté vers le monde nouménal, Berdiaeff y ajoute l'adjectif *eschatologique*, sinon son opposé. Par conséquent dans ses écrits on trouve la bipolarité des principales notions :

créativité eschatologique – créativité culturelle ;

liberté eschatologique – liberté rationalisée ;

éthique eschatologique – éthique de la loi ;

temps eschatologique – temps historique ;

métaphysique eschatologique – métaphysique ontologique ;

monde eschatologique – monde phénoménal ;

Eglise eschatologique – Eglise historique ;

personne [« eschatologique » est impliqué sans être mentionné]–individu ;

sujet - objet ;

noumène – phénomène ;

communion- communication ;

existentialisme – ontologisme ; etc.

Pour orienter un concept vers le monde nouménal, Berdiaeff utilise les notions : *esprit, personne, existentialisme, dépassement du monde phénoménal, liberté, créativité etc.* Si un concept se formule à travers des notions : *objectivation, nécessité, individu, social, étatique, historique...* etc., il désigne une réalité du monde phénoménal et Berdiaeff la critique, parfois d'une manière assez grossière. Sa pensée oscille toujours entre ces notions bipolaires, son raisonnement procède d'un parallélisme permanent. Chaque chapitre de notre travail est construit suivant selon ce principe. D'après Berdiaeff, la créativité humaine, vécue dans la liberté, est une force qui transforme une réalité *phénoménale* dans une réalité *nouménale*, le *transcendant* devient *immanent*. L'activité créatrice de l'homme est complémentaire à la vie divine, elle a par conséquent, une signification théologique et pas seulement anthropologique. La philosophie de Berdiaeff, regardée de ce point de vue, dévoile sa logique interne, son intuition invariable, qui contient toujours, implicitement ou explicitement, la dimension *eschatologique*.

Pendant notre travail, il nous est arrivé assez souvent, de ne pas être d'accord avec Berdiaeff, surtout quand il attaque avec une violence inouïe aux valeurs irrévocablement essentielles de la tradition chrétienne. Parfois, nos désaccords ne s'expriment pas d'une manière très académique. Des prétentions démesurées de notre auteur, son donquichottisme intellectuel, ne peuvent pas provoquer, en son lecteur, uniquement des réactions purement spéculatives. Notre but principal n'était pas de défendre le christianisme traditionnel contre Berdiaeff. Nous avons plutôt essayé de montrer qu'on peut saisir la totalité de sa pensée, en la regardant à la lumière de sa conception eschatologique du monde. Chaque chapitre de notre travail ne représente qu'une actualisation de cette potentialité. Puisque notre méthode reste presque invariable tout au long de notre travail, nous ne voyons pas la nécessité de la concrétiser dans le contexte de chaque chapitre.

La grande valeur de la philosophie de Berdiaeff ne vient pas uniquement de ses efforts purement spéculatifs. Sa pensée représente un phénomène extrêmement rare et précieux dans le cadre de la philosophie du XX^e siècle, car, sans aucun doute, la problématique de base de sa philosophie touchent les questions de la théologie. Il peut être considéré comme un des philosophes les plus proches de la réflexion *théologique* de son époque. Malgré la différence entre l'enseignement traditionnel de l'Eglise et la philosophie de Berdiaeff, leurs considérations ont une orientation commune. Chez lui on trouve des conceptions, des phrases, des formules brillantes, étonnamment proches de celles des pères de l'Eglises. Car Berdiaeff, comme eux, parle de deux mondes : du monde actuel, déchu, phénoménal et du monde d'espérance, eschatologique. En fin de compte, la grande différence entre l'eschatologie de Berdiaeff et celle de l'Eglise est le témoignage de l'humilité de Dieu, qui en Jésus Christ n'a pas rejeté la faiblesse, la pauvreté, la déchéance de la création, mais l'a assumé « jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Phil 2, 8), tandis que Berdiaeff oppose un monde utopique au monde

historique voué à la disparition. Le travail théologique en dialogue avec Berdiaeff se trouve devant le défi de clarifier ses propres fondements. Dans ce sens, nous sommes d'accord avec une estimation de N. Losski :

« Il y a des gens qui, dans leur désir d'être plus orthodoxes que l'Orthodoxie elle-même, condamnent l'œuvre de Berdiaeff comme dangereuse pour l'Eglise. Ils oublient que la vie historique du christianisme, la pratique ecclésiastique souffrent de nombreux défauts qui ont repoussé loin de l'Eglise une grande partie de la société. Pour les ramener à l'Eglise, le travail de laïcs comme Berdiaeff est nécessaire, afin de montrer que ces défauts peuvent être supprimés sans dommage pour les fondements de l'Eglise chrétienne. En traduisant les vérités essentielles du christianisme en termes nouveaux et originaux, différents du style de la théologie traditionnelle, des philosophies comme Berdiaeff éveillent l'intérêt pour le christianisme dans certains esprits qui s'en étaient détournés. Des hommes comme Berdiaeff apportent une aide puissante à l'œuvre de sauvegarde et de développement d'une civilisation qui défend la valeur absolue de la personne. Ils sont donc dignes de respect et d'hommage »⁹⁸⁴.

Il y a aussi un témoignage assez curieux, qui pourrait terminer notre conclusion : « Les années précédant son expulsion de Russie, il fréquentait le père Metchev, un *starets* et saint homme qui était son confesseur. La veille de son départ en exil Berdiaeff reçoit la bénédiction du *starets* qui lui dit *Vous devez partir, l'Occident doit entendre votre message* »⁹⁸⁵.

⁹⁸⁴ N. O. Losski, Histoire de la philosophie russe, p. 258.

⁹⁸⁵ Marco Markovic, La philosophie de l'inégalité, p. 236.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE BERDIAEFF PARUS EN FRANCAIS⁹⁸⁶

- Khomiakov*, trad. Par Valentine et Jean-Claude Marcade, Lausanne : L'Age d'homme, 1988.
- Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, trad. Par Lucienne Cain, Paris : Desclée de Brouwer, 1955.
- De l'inégalité*, trad. Par Constantin et Anne Andronikof, Lausanne : L'Age d'Homme, 1976.
- Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, trad. Par S. Jankevitch, Paris : Aubier-Montaigne, 1948.
- L'esprit de Dostoïevski*, trad. Par Alexis Nerville, Paris : Stock, 1946.
- Le nouveau Moyen Age*, trad. Par Jean-Claude Marcade et Sylviane Siger, Lausanne : L'Age d'Homme, 1986.
- Constantin Leontieff. Un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle*, trad. Par Hélène Iswolsky, Paris : Desclée de Brouwer, 1937.
- Esprit et Liberté*, trad. Par I.P. et H.M., traduction revue par Olivier Clement, Paris : Desclée de Brouwer, 1984.
- Deux études sur Jacob Boehme, *Mysterium Magnum*, Paris : Aubier-Montaigne, 1945. t.1.
- De l'esprit bourgeois. Essais*, trad. Par Elisabeth Bellencon, Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1949.
- De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, trad. Par I.P. et H.M., Lausanne : L'Age d'Homme, 1979.
- Problèmes du communisme*, Paris : Desclée de Brouwer, 1933.
- L'homme et la machine*, trad. Par I.P. et H.M., Paris : Je sers, 1933.
- Christianisme et réalité sociale*, trad. Par I.P. et H.M., Paris : Je sers, 1934.
- Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, trad. Par Irène Vilde-Lot, Paris : Aubier-Montaigne, 1936.
- Destin de l'homme dans le monde actuel. Pour comprendre notre temps*, Paris : Stock, 1936.

⁹⁸⁶ Pour tous renseignements, concernant l'œuvre de N. Berdiaeff, on pourra consulter *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev* de Tamara Kleperine, Paris : YMCA-PRESS, 1978. Ou le livre de Clement Olivier, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris : Desclée de Brouwer, 1991. Ce livre indique un nombre appréciable de textes de Berdiaeff parus en russe et non encore traduits en français.

- Christianisme-Marxisme*, trad. De l'allemand par Laurent Gagnebin,
Paris, Le Centurion, 1975.
- Esprit et réalité*, Paris : Aubier-Montaigne, 1943.
- Les sources et le sens du communisme russe*, trad. Par Lucienne Cain, Paris :
Gallimard, 1963.
- Le christianisme et l'antisémitisme*, trad. Par la Princesse Théodore, Paris : Edition
de l'Académie Religieuse et Philosophique Russe, 1939.
- De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. Par S. Jankevitch, Paris :
Aubier-Montaigne, 1963.
- Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, trad. Par
Maxime Herman, Paris : Aubier-Montaigne, 1946.
- L'Idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e
siècle*, trad. Par H. Arjakovsky, Paris : Mame, 1970.
- Au seuil de la nouvelle époque*, trad. Par Daria Olivier, Neuchâtel-Paris : Delachaux
et Niestlé, 1947.
- Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris : J.B. Janin, 1947.
- Vérité et Révélation*, trad. Par Alexandre Constantin, Neuchâtel-Paris : Delachaux
et Niestlé, 1954.
- Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. Par E. Belenson, Paris : Buchet-Chastel, 1958.
- Royaume de l'Esprit et royaume de César*, trad. Par Philippe Sabant,
Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1951.

BIBLIOGRAPHIE SUR BERDIAEFF

- Allen E. L.**, *Freedom in God. A guide to the thought of Nicolas Berdiaev*, Folcroft Library Ed., 1973.
- Alfejev H.**, *Geheimnis des Glaubens : Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, aus dem Russischen übers. Von Hermann-Josef Röhrig, hrsg. von Barbara Hallensleben und Guido Vergauwen, Freiburg Schweiz: Academic Press Fribourg cop. 2005.
- Andia Y.**, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris : Editions Universitaires 1975.
- Archambault P.**, *Le drame de la liberté dans la philosophie de Berdiaeff.*, Politique. Paris, 1937, 123-143.
- Attwater D.**, *Modern Christian revolutionaries : an introduction to the lives and thought of Kierkegaard, Eric Gill, G.K. Chesterton, C.F. Andrews, Berdyaev*, New York : The Devin-Adair Comp., 1947.
- Balasubramanian R.**, *The personalistic existentialisme of Berdyaev*, Madras, Centre of Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1970.
- Baud P.**, *Nicolas Berddiaev: préalables à tout acte créateur humano-divin*, Genève : Université de Genève/Faculté autonome de théologie protestante, 1999.
- Boulgakov S.**, *L'épouse de l'agneau : la création, l'homme, l'Eglise et la fin*, Lausanne : L'Age d'homme, 1984.
- Bourke V. J.**, *The gnosticisme of Nicolai Berdiaev*, Thought. New York, 1936.
- Braaten C. A., Robert W. J.**, *The last things: biblical and theological perspectives on eschatology*, Grand Rapids Mich. Eardmans, cop 2002.
- Braybrooke N.**, *The significance of Berdyaev*, Catholic World (U.S.A.), 1951 (174), n. 1039, 47.
- Bultmann R.**, *geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr. 1979.
- Cain L.J.** *Berdiaev en Russie*, Ed. Gallimard, Paris, 1951.
- Calian C.S.**, *Berdiaev's philosophy of hope : a contribution to Marxist-Christian dialogue*, Minneapolis : Augsburg Publ. House, 1968.
- Calian C. S.**, *The significance of eschatology in the thoughts of Nicolas Berdiaev*, Leiden, E. J. Brill, 1965.
- Černyj J.**, *Filosofija pola i ljubvi N.A. Berdjaeva*, Moskva, Nauka, 2004. (en russe)
- Clavet R.** *Nicolas Berdiaeff. L'équilibre du divin et de l'humain*, Montréal : Editions Paulines et Médiaspaul, 1990.

- Clarke O. F.**, *Introduction to Berdyaev*, London, G. Bles, 1950. **Clement O.**, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris : Desclée de Brouwer, 1991.
- Clement O.**, *Berdiaev et la tradition orthodoxe et Eléments d'une ontologie du miracle et de la résurrection*, ont paru dans la revue *Contact*, n° 62-63, Paris, 1968 et n° 78-79, Paris, 1972.
- Clement O.**, *Quelques remarques de Berdiaev sur l'histoire des religions*, dans *La Pensée orthodoxe*, revue de l'Institut de théologie orthodoxe, Paris, 1966.
- Clement O.**, *L'évolution de la pensée de Nicolas Berdiaev de 1899 à 1914*, dans *Colloque Berdiaev*, Sorbonne, 12 avril 1975, Institut d'Etudes Slaves, Paris, 1978.
- Clement O.**, *Zundel, Berdiaev et la spiritualité orientale*, dans *Maurice Zundel, un réalisme mystique*, Actes du colloque organisé à l'Institut Catholique de Paris, 30 mai-1^{er} juin 1986, éd. Beauchesne, Paris, 1987.
- Clement O.**, *Une rencontre : Nicolas Berdiaev et Léon Bloy*, dans le *Cahier de l'Herne* consacré à Léon Bloy, Paris, 1988.
- Colons A. Y.**, *Cosmology and eschatology in jewish and apocalypticism*, Leiden, New York, E. J. Brill 1996.
- Copleston F. C.**, *Philosophy in Russia : from Herzen to Lenin and Berdyaev*, Tunbridge Wells Kent : Search Press ; Notre Dame Ind. : University of Notre Dame, 1986.
- Corry J. E.**, *Ethica communionis, Nicolas Berddiaev's philosophical concept of communion*, A Dissertation for the Acquirement of the degree of doctor of theology submitted to the faculty of theology of the University of Basel, Basel, 1972.
- Daubney R. H.**, *Nicolas Berdyaev, Some notes on his Autobiography*, The Church Quaterly Review. London, 1991 (351) 123-136.
- Daley B. E.**, *The hope of the early church: a handbook of patristic eschatology*, Cambridge Univ. Press 1991.
- Davy M. M.**, *Nicolas Berdiaeff*, Esprit. Paris, 1948 (16), 162-178.
- Davy M.**, *Nicolas Berdiaeff : l'homme du huitième jour*, Paris : Edition du Félin, 1991.
- Davy M. M.**, *La philosophie de l'acte créateur d'après Nicolas Berdiaeff*, Dans *Proceedings of the Tenth Intern. Congress of Philos. Beth. Amsterdam*, 1949, 291-293.
- Davy M.-M.**, *Nicolas Berdiaev: l'homme du huitième jour*, Paris : Ed. du Félin, 1991.

- Delesalle J.**, *Cinq méditations sur l'existence*, Revue de philosophie, Paris, 1937, 56-68.
- Dietrich W.**, *Nikolai Berdjajew*, Münster : LIT Verl., 2002.
- Dietrich W.**, *Provokation der Person : Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens* / Bd. 5, *Nikolai Berdjajew - Anmerkungen und Exkurse*, Gelnhausen ; Berlin : Burckhardthaus-Verl., Cop. 1979.
- Dietrich W.**, *Russische Religionsdenker: Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew*, Gütersloh: Chr. Kaiser, cop. 1994.
- Dmitrieva, N. K., Moiseeva, A.P.**, *Filosof svobodnogo ducha. Nikolaj Berdjaev - Žizn' i tvorčestvo* Moskau 1993. (En russe).
- Duval F.**, *Flamboyante liberté : essai sur la philosophie de Nicolas Berdiaev, visionnaire et prophète de notre temps*, St Vincent sur Jabron : Présence, 1992.
- Erbes J.**, *Le christianisme de Berdiaeff*, Rev. Hist. Philos. Relig. Strasbourg, 1959 (39), 370-374.
- Ermičev A.**, *N.A. Berdjaev : pro et contra : antologija*, Sankt-Peterburg : RCHGU, 1994. (En russe).
- Gagnebin L.**, *Nicola Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme 1994.
- Gajdenko, P. P.**, *The problem of freedom in Nicolai Berdiaev's existential philosophy*, in: *Studies in East European Thought* 46 (1994), S. 153-185.
- Gaith J. N.**, *Berdiaeff – Philosophe de la liberté*, Beyrouth, Librairie Orientale, 1968.
- Galceva, R. A.**, *Očerki russkoj utopičeskoj mysli XX veka*, 204 p.; 17 cm Bde, Moskva 1992. (En russe)
- Gaman L.**, *Istoriosofija N.A. Berdjaeva*, Tomsk, Izd. Tomskogo Universiteta, 2003. (En russe).
- George M.**, *Mystische und religiöse Erfahrung in Denken Vladimir Solov'evs*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Glasson F.**, *Greek influence in Jewish eschatology*, London SPCK, 1961.
- Gorbunov V.**, *Ideja sobornosti v russkoj religioznoj filosofii*, Moskva, Feniks, 1994. (En russe)
- Green G.**, *A kingdom not of this world : a quest for a Christian ethic of revolution with reference to the thought of Dostoyevsky, Berdyaev and Camus*, Stanford : Leland Stanford Junior Univ., 1964.

- Hallensleben B., Vergauwen G.,** (Hrsg), *Hans Urs von Balthasars "Apokalypse der deutschen Seele"*, Freiburg Schweiz: Academic Press, 2006.
- Hallensleben B.,** *Communicatio: Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, Munster/Westfalen Aschendorff 1985.
- Hallensleben B.,** *Theologie der Sendung: die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Frankfurt a. M. : J. Knecht 1994.
- Hartshorne C.,** *Whitehead and Berdyaev: is there tragedy in God?* The Journal of Religion. Chicago, 1957 (37), 71-84.
- Hayes Z.,** *Visions of a future: a study of Christian eschatology*, Wilmington Del: Mglazier 1989.
- Healy N. J.,** *The eschatology of Hans Urs von Balthasar: being as communion*, Oxford: Oxford Univ. Press 2005.
- Henning G. R.,** *Eschatology in the Bible and in Jewish ND Christian tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1997.
- Inge W. R.,** *The Philosophie of Berdiaev*, London, 1946 (21), 195-204.
- Jaeger A.,** *Reich ohne Gott zur Eschatologie Ernst Blochs*, Zürich: EVZ-Verlag 1969.
- Klein P.** *Die "kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew: Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt*, Regensburg : F. Pustet, 1976.
- Klimov A.,** *N. Berdiaeff ou la révolte contre l'objectivation*, Paris : Seghers, 1967.
- Klamroth E.,** *Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolais Berdiajew : ein umfassender Überblick über das Werk dieses grossen Russen des 20. Jahrhunderts*, Hamburg-Bergstedt : Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1963.
- Köpcke-Duttler A.,** *Nikolai Berdiajews Weg einer schöpferischen Bildung*, Frankfurt a. Main : Haag und Herchen, 1982.
- Korinek A.,** *Une philosophie de la liberté créatrice*, Gregorisnum. Roma, 1956 (37), 93-103.
- Kuvakin V.A.,** *Kritika ékzistencializma Berdjaeva*, Moskva : Izd. Moskovskogo universiteta, 1976. (En russe).
- Kühnel B.,** *The end of time in the order of things: science and eschatology in Early Medieval art*, Regensburg: Schnell & Steiner, 2003.
- Kümmel W. G.,** *Promise and fulfilment : the eschatological message of Jesus*, London: SCM Press, 1961.
- Lambert E.,** *Nicolas Berdiaev and the New Middle Ages*, London, James Clarke & Co. Ltd., 1945.
- Losski N.O.,** *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*,

- Paris : Payot, 1954.
- Lowrie D. A.**, *Rebellious Prophet: A life of Nicolai Berdiaev*, New York, Harper & Brothers, 1960.
- Macaskill G.**, *Revealed wisdom and inaugurated eschatology in ancient Judaism and early christianity*, Leiden: Brill 2007.
- Markovic M.**, *La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, Paris : Nouvelles Editions Latins, 1978.
- Miegge G.**, *Linee del pensiero di Nicolai Berdiaev*, gioventù cristiana, 1934, n. 5-6.
Miyazaki N., *Berdiaeff – généalogie des esprits révolutionnaires*, Tokyo, Ed. Kobundo, 1948.
- Mollis J. de**, *Le Message de Nicolas Berdiaev*, Paris : Promotion et édition, 1969.
- Moltmann J.**, *Théologie de l'espérance : études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris : Cerf ; Mame 1970.
- Morando D.**, *La metafisica escatologica di Nicolas Berdiaev*, Rivista Rosminiana, Pallanza, 1947, n. 3.
- Müller H. – P.**, *Ursprünge und strukturen altestamentlicher Eschatologie*, Berlin: A. Töpelmann 1969.
- Murdoch P. C.**, *Der sakramentalphilosophische Aspekt im Denken Nikolaj Aleksandrovitsch Berdjajevs*, Erlangen : Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, 1981.
- Nocke F. J.**, *Eschatologie*, Düsseldorf: Patmos 1982.
- Nucho F.**, *Berdiaev's philosophy; the existential paradox of freedom and necessity; a critical study*. Garden City, N.Y., Anchor Books, 1966.
- O'Callaghan P.**, *The Christological assimilation of the Apocalypse: an essay on fundamental eschatology*, Dublin: Fou Courts Press. Cop. 2004.
- Pfleger K.**, *Nikolai Berdjajew, russisch-religiöse Weltbedeutung*, Jahrbuch der Elsass-Lothringischen Wissenschaftlichen Gesellschaft. Strasbourg, 1931.
- Pfleger K.**, *Nikolai Berdjajew, orthodoxe Gnosis.*, Hochland III Heft. München.
- Poltoratzsky N.**, *Berdiaev et la Russie*, New York, 1967. (En russe).
- Porret E.**, *La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel : Ed. De la Baconnière, 1944.
- Porret E.**, *Berdiaeff : Prophète des temps nouveaux*, Neuchâtel – Paris : éd. Delachaux et Niestlé, 1951.
- Porret E.**, *Le personnalisme existentiel de Nicolas Berdiaeff.*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses. Strasbourg, 1950 (30), n. 3, 161-175.

- Panos S. D.**, *Der Gottesbegriff bei Berdiajew*, Muenchen, 1968.
- Phythian-Adams W.J.**, *The thought and significance of Nicolas Berdiaev*, The Church Quartely Review. London, 1938 (126), 145-268.
- Porret E.**, *Une heure avec Nicolas Berdiaeff*, Les cahiers protestants, Lausanne, 1937.
- Ratzinger J.**, *Eschatologie: Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Verl. Pustet, 1977.
- Richardson D. B.**, *Berdiaev's philosophy of history; an existentialist theory of social creativity*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- Reymond A.**, *Les caractères de la philosophie russe d'après Nicolas Berdiaeff*, Revue De Théologie et de Philosophie. Lausanne, 1946, n. 139, 89-90.
- Roessler R.**, *Nikolai Berdjajew, Existenz und Objektivation*, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Ruether R.**, *The radical Kingdom: the western experience of mesianic hope*, New York, Evanson: Harper and Row cop. 1970.
- Rybakov, A.**, *Theurgie vs. Autonomie. Kultur und Kunst im Denken von Nikolaj Berdjaev*, in: Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte 2 (2003), S. 13-59.
- Schimanski C.**, *Nicolas Berdyaev*, Hibbert Journal. London, 1948 (46), 312-314.
- Schultze B.**, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, Roma : Pontificium institutum orientalium studiorum, 1938.
- Schultze B.**, *Nikolai Berdiajew, philosophische Selbstbiographie*, Orientalia christiana Periodica, Roma, 1950 (16), 459-463.
- Schloettermann H.**, *Sklaverei und Freiheit. Zum Tode des russischen Religionsphilosophen Nikolai Berdiaew*, Zeitschrift für Philosophische Forschung. Reutlingen, 1950-1951 (5), 87-98.
- Seaver G.**, *Nicolas Berdiaev: an introduction to his thought*, New York, Harper, 1950.
- Segundo J. L.**, *Berdiaeff – Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris : Aubier, 1963.
- Sergeev M.**, *Sophiology in Russian orthodoxy: Solov'ev, Bulgakov, Losskii and Berdiaev.*, Lewiston : The Edwin Mellen Press, 2006.
- Shpakovsky A.**, *La Solution du destin de l'homme*, Novi Sad, Filonov, 1950. (en russe).
- Slaate, H. A.**, *Time, existence and destiny Nicholas Berdyaev's philosophy of time*, New York Bern etc. 1988.
- Spinka M.**, *Nicolas Berdiaev, captive of freedom*, Philadelphia, Westminster Press, 1950.
- Ternus J.**, *Berdjajew, theandrische Antropologie. Ein Durchblick durch sein*

- Werk*, Scholastik. Freiburg i. B. 1953 (28) 247-252.
- Trinick J.**, *Nicilas Berdyaiev and the human creativity*, eastern Church Quartely, 1955/1956 (II), n. 4, 146-153.
- Vadimov A.**, *Žizn' Berdjaeva: Rossija*, Oakland California: Berkeley Slavic Specialties, cop. 1993. (En russe).
- Vallon M. A.**, *Apostle of freedom. Life and teaching of Nicolas Berdyaiev*. New York. Philosophical Library, 1960.
- Verbeke W., Verheist D., Welkenhuysen A.**, *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages*, Leuven: Leuven University Press 1988.
- Volkogonova O.**, *N.A. Berdjaev : intellektual'naja biografija*, Moskva : Izd-vo Moskovskogo universiteta, 2001.
- Wainwright G.**, *Eucharist and eschatology*, London: Epworth Press 1971.
- Wernham J.C.**, *Two Russian thinkers; an essay on Berdyaev and Shestov*, Toronto, University of Toronto Press, 1968.
- Wilczkowski C.**, *Nicolas Berdiaeff*, Etudes. Paris, 1948 (257), 169-177.
- Wilks M.**, *Prophecy and eschatology*, Oxford, Cambridge Mass. Blackwell 1994.
- Zenkovsky B.**, *Histoire de la philosophie russe*, tome II, Paris : Gallimard, 1955.