Revue Philosophique de Louvain

Éthique et révélation: la philosophie religieuse de Berdiaev

Mario Casañas

Résumé

Il existe une union profonde entre la pensée éthique de Berdiaev et sa foi chrétienne, de telle sorte que sa philosophie peut être considérée comme possédant deux versants, l'un humain et l'autre divin, versants qui recevront chez Berdiaev le nom de théandricité et dont le centre sera la liberté. A partir de celle-ci, Berdiaev se battra toute sa vie sur deux fronts, celui du christianisme légaliste et celui de l'humanisme athée qui conduit à la mort de l'homme. Une attention spéciale est accordée aux figures de Kant, Marx, Dostoïevski et Nietzsche. Berdiaev, enfin, est situé à l'intérieur du mouvement général de la philosophie religieuse russe.

Abstract

There exists a profound unity between the ethical thought of Berdiaev and his Christian faith, with the result that his philosophy can be considered as having two sides, the one human and the other divine; these two sides are called theandricity by Berdiaev and their centre is freedom. Setting out from this freedom Berdiaev spent his entire life fighting on two fronts, that of legalistic Christianity and that of atheist humanism which leads to the death of man. Special attention is devoted to Kant, Marx, Dostoïevski and Nietzsche. Finally Berdiaev's place within the general movement of Russian religious philosophy is established. (Transi, by J. Dudley).

Citer ce document / Cite this document :

Casañas Mario. Éthique et révélation: la philosophie religieuse de Berdiaev. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 79, n°43, 1981. pp. 350-366;

doi : https://doi.org/10.3406/phlou.1981.6148

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1981_num_79_43_6148

Fichier pdf généré le 25/04/2018

Éthique et révélation: la philosophie religieuse de Nicolas Berdiaev*

> Pour Dostoïevski, la souffrance est la source unique de la conscience. La conscience est liée à la souffrance. C'est dans la victoire sur la souffrance — une victoire désintéressée — que Nietzsche voyait l'héroïsme. Tel est le chemin de l'homme, telle est l'amère voie de la connaissance. BERDIAEV.

Nicolas Berdiaev est sans doute l'un des penseurs les plus profonds de la première moitié de ce siècle. Ce fils de Dostoïevski, comme il aimait se définir[1], a apporté à l'Occident européo-américain le souffle d'une pensée vivifiante et puissante, entièrement tournée vers la vision eschatologique de l'Apocalypse. C'est pour cela que sa philosophie ne peut être comprise si nous ne nous situons pas d'emblée dans son problème central, qui est celui de sa *métaphysique eschatologique*[2]: le problème des fins ultimes de l'homme, de la nouvelle terre et du nouveau ciel.

Cependant Berdiaev récuse par dessus tout, toute forme de platonisme ou d'angélisme, toute forme d'échappatoire à ce monde terrible et paradoxal dans lequel nous devons vivre, agir et mourir. C'est pour cela

* Cette étude a fait l'objet d'un exposé à la Société Philosophique de Louvain, le 22 octobre 1980.

Sigles des ouvrages de Nicolas Berdiaev:
DDH: *De la destination de l'homme, Essai d'éthique paradoxale*, Éd. L'Age de l'homme, 1979.
EAS: *Essai d'autobiographie spirituelle*, Éd. Buchet/Chastel, 1979.
ED: *L'Esprit de Dostoïevski*, Éd. Stock, 1974.
EME: *Essai de métaphysique eschatologique*, Éd. Montaigne, 1946.
SC: *Le sens de la création*, Éd. Desclée de Brouwer, 1976.
SH: *Le sens de l'histoire*, Éd. Montaigne, 1948.
VR: *Vérité et révélation*, Éd. Delachaux et Niestlé, 1954.

[1] EAS, p. 370.
[2] Cf EME.

Persée BY: creative commons

que la pensée du grand philosophe russe sera profondément paradoxale, parce que pour lui notre vie dans le monde n'est qu'une tension de paradoxes: paradoxe du bien et du mal, de la souffrance et de la joie, du désespoir et de l'espoir, en deux mots tension et paradoxe du temps et de l'éternité, puisque l'homme est un être déchiré, écartelé entre le présent d'ici et maintenant, fini et fragmenté, et l'éternité: il garde la nostalgie de l'unité primordiale avec Dieu, antérieure à la chute d'Adam[3]. Sans crainte d'exagérer nous pourrions affirmer que toute la pensée de Berdiaev tourne autour de ces deux pôles profondément entrelacés qui sont, d'une part, le paradis et la chute, et d'autre part, le retour au paradis ou à l'unité primordiale, c'est-à-dire à l'union de l'homme avec Dieu. Mais formant un lien entre le premier paradis et le second se trouve, comme un axe central des destins de Dieu et de l'homme, le terrible et abyssal problème de la liberté, parce que Berdiaev a été, comme nous le savons tous, un penseur de la liberté. Le regard que le penseur du Huitième Jour[4] jette dans les profondeurs de la liberté humaine est peut-être unique dans l'histoire de la pensée contemporaine. Et cela parce que Berdiaev ne se contente pas comme Sartre, par exemple, d'affirmer le fait premier et non fondé de la liberté, mais aidé par une intuition puissante il a créé le mythe magnifique de la liberté méonique, du grec *mè on*. Mythe de compréhension difficile, à l'origine duquel se trouvent deux mystiques célèbres d'origine germanique, Jacob Böhme et Maître Eckhart. Ce qui ne veut pas dire que Berdiaev ait simplement copié ou répété les intuitions fondamentales de ces deux personnages. Le penseur de la liberté méonique a plutôt réinterprété d'une manière créatrice les grandes visions de Böhme et d'Eckhart, visions qui, d'autre part, si elles ne sont pas les mêmes, leur ressemblent assez.

Nous voudrions maintenant expliciter un peu plus en détail la problématique impliquée dans la doctrine du *mè on*, et cela parce qu'il représente non seulement l'un des aspects les plus importants de la pensée

[3] La philosophie de Berdiaev ne demeure pas simplement dans l'élément du pur paradoxe; au contraire, elle tente de lui trouver une solution non d'une façon exclusivement rationnelle, mais dans l'horizon eschatologique ouvert par la croix du Christ. Toute la problématique de sa philosophie religieuse, comme nous le verrons par la suite, se trouve là.

[4] Le Huitième Jour signifie pour Berdiaev la réconciliation totale de Dieu et de l'homme, et le commencement d'une nouvelle création. Cf à ce sujet: SC, pp. 182, 199 et 209. Marie-Madeleine David a dédié un excellent ouvrage à notre penseur, qui a pour titre, *Nicolas Berdiaev l'homme du huitième jour*, Flammarion, 1964.

de Berdiaev, mais aussi l'un des plus difficiles à aborder, en supposant qu'il soit possible de le faire, comme nous le verrons par la suite.

Pour parler du *mè on*, Berdiaev emploie aussi les termes germaniques de *Ungrund* et de *Gottheit*. Or, pour notre penseur, il existe un mystère ultime de la réalité ou de l'être qu'il définit comme l'abîme. Celui-ci, étant indéterminé et sans fondement, *Ungrund*, ne peut être défini avec les catégories de l'ontologie traditionnelle. Même la connaissance apophatique ou négative lui fait défaut. Le mystère sans fond cache l'énigme impénétrable pour nous de l'origine du mal et de l'origine du Dieu trinitaire et créateur. Ou si l'on veut, la cœxistence au sein de l'être du Dieu plein de bonté et d'amour, et du mal. Rappelons au passage que toutes les réponses rationnelles que la philosophie occidentale a tenté d'offrir à cette problématique ont échoué avec fracas. Il y a quelque chose ici qui décidément nous échappe; et nous pensons que c'était précisément cela ce que Berdiaev voulait dire. Il y a quelque chose dans le cosmos qui n'est pas causé par autre chose, et à laquelle il n'est pas possible non plus d'appliquer la notion traditionnelle d'une cause qui se cause elle-même, parce que la cause, prise au sens strict du terme, implique déjà le présupposé d'une rationalité ultime, d'une intelligibilité ultime: s'il y a une cause nous pourrions donc, à travers la chaîne de raisonnements, arriver à elle. Le refus d'une cause première implique que, pour Berdiaev, le fond du monde n'est pas raisonnable: il nous échappe. C'est ainsi donc que Berdiaev tente d'expliquer, ou plutôt de ne pas expliquer, le problème de l'origine du mal dans le monde. Parce que décidément, et en cela il est un bon chrétien, Dieu ne peut être l'origine du mal; et cependant il a créé l'homme libre! C'est là que notre penseur, s'éloignant de la tradition chrétienne, affirme que Dieu n'est pas le créateur de la liberté humaine, car d'une manière ou d'une autre s'il en était ainsi, il serait responsable du mal. Dieu a créé l'homme à partir du fond du *mè on*, de la liberté primordiale. Ce qui signifie, à notre avis, que la liberté qui est inhérente à l'être de l'homme est un élément éternel, non créée causalement, précisément parce que la liberté doit être définie comme absence de détermination, comme indétermination, *Ungrund* ou abîme.

Mais il y a un autre aspect très important qui découle immédiatement de tout ce qui vient d'être dit. Si Dieu n'a pas créé la liberté et s'il n'est pas responsable du mal, alors Dieu n'est ni omnipotent ni omniscient, il y a quelque chose qui lui échappe, à lui aussi. Est-il nécessaire de souligner la terrible problématique que pose Berdiaev?

Nous devons ajouter que très peu de lecteurs et de commentateurs de Berdiaev se sont décidés à accepter ces réflexions ardues, et celui-ci s'en lamentait[5]. Faudrait-il affirmer, par exemple avec Paul Evdokimov, que Berdiaev a tenté de rationaliser le mystère de la liberté?[6]. Ce qui nous semble évident, c'est que Berdiaev a regardé sans peur l'abîme pré-ontologique de l'origine, bien que sa théodicée soit aussi vacillante que les autres. Il disait parfois que sa doctrine de l'*Ungrund* devait être comprise comme une notion limite ou un symbole indiquant les bornes infranchissables à notre entendement[7]. Si cela est ainsi, l'on peut aisément affirmer qu'il est aussi paradoxal et abyssal d'affirmer la création de la liberté par Dieu que sa non-création: dans les deux cas il y a un problème que nous ne pouvons résoudre rationnellement, et qui nous rappelle ce que Paul Ricœur disait: «il n'y aura jamais de justification rationnelle de l'innocence de Dieu...»[8]

En outre, le problème de la chute, ou de l'entrée du mal dans le monde, est interprété par Berdiaev de telle façon que cet événement est en même temps négatif et positif. Négatif quant à la rébellion de l'homme contre Dieu, positif quant au fait que l'homme décida d'exercer sa liberté, de réaliser son propre chemin, bien que celui-ci passe à travers la terrible expérience du mal[9].

Dans la philosophie de Berdiaev cette expérience de la finitude porte le nom *d'objectivation*, notion qui est centrale chez lui et qui enferme non seulement le problème des conséquences physiques de la chute, mais aussi gnoséologiques. «Je fus le premier, semble-t-il, à chercher une interprétation gnoséologique du péché originel»[10]. Car la dislocation engendrée par la chute a fait surgir dans ce monde le phénomène de la conscience, comme expression de l'être de l'homme complètement déformé et qui comme tel perçoit la réalité d'une façon dédoublée en sujet et en objet. L'homme même avec son refus de l'unité primordiale a introduit dans ce monde la division entre le sujet et l'objet[11]. Plus explicitement, la chute a provoqué un dédoublement douloureux de l'être de l'homme en conscience, inconsciente et supra-consciente. En effet pour Berdiaev il existe

[5] EAS, p. 366.
[6] Paul EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, Éd. du Cerf, 1970, p. 166.
[7] EAS, p. 366.
[8] Paul RICŒUR, *Philosophie de la Volonté. II, Finitude et Culpabilité, 2 La Symbolique du Mal*, Éd. Aubier, 1960, p. 302.
[9] DDH, p. 56.
[10] EAS, p. 367.
[11] EME, p. 96.

un inconscient qui se confond avec les bas-fonds de la liberté méonique et qui «recèle aussi un homme archaïque, un être aux instincts neurasthéniques et un fou»[12]. Berdiaev avait lu et assimilé non seulement Freud, Jung et Adler, mais aussi *l'esprit souterrain* de Dostoïevski, le penseur des ténèbres de l'inconscient, mais des ténèbres qui sont dissipées par la lumière du supraconscient, de l'amour et de la beauté, et dont un des symboles magnifiques est Aliocha, le personnage des *Frères Karamazov*, symbole qui représente, à notre avis, l'homme régénéré par le Christ. C'est que Dostoïevski, comme Berdiaev, a intensément vécu la désintégration de l'être humain, mais aussi l'expérience du pardon et de la régénération. Ainsi nous sommes ici devant des hommes paradoxaux, tragiques, tendus entre les ténèbres et les lumières, entre le mal et le bien.

Toutefois, dans l'histoire de la pensée occidentale, l'éclatement de l'être de l'homme a rarement été perçu comme une tragédie. En général, la philosophie européenne a été profondément optimiste, même chez ceux qui se réclament du scepticisme[13]. C'est pour cela que, dans l'histoire de l'Europe, Kant représente un moment décisif: avec lui la connaissance commence à découvrir son arrière-fond tragique, l'impossibilité de se hausser jusqu'à la réalité nouménale à l'aide de la simple raison[14]. C'est ainsi que pour Berdiaev la découverte la plus géniale de l'auteur des trois *Critiques* est celle de la dialectique transcendantale et de l'antinomie des contraires[15]. Mais malgré cela, Kant n'est pas encore un homme contemporain, il se trouve plutôt situé à cheval entre deux mondes, le monde classique et celui qui est le nôtre, pour lequel il n'existe pas encore de définition. Ceux qui viendront après nous se chargeront de le faire, étant donné que la destinée ultime de la culture occidentale, dont la dernière étape a probablement commencé avec Kant, demeure voilée pour nous.

Kant, nous l'avons déjà dit, vit encore d'une croyance dans la raison souveraine, qui n'est plus celle de Berdiaev. Pour celui-ci, point de raison souveraine, toute connaissance est profondément émotionnelle et volitive. Cela veut dire que nous sommes passés du calme et de la sérénité des grands systèmes classiques à une zone de tourmentes où le sol de l'histoire semble s'ouvrir sous nos pieds pour nous engloutir.

[12] DDH, p. 94.
[13] EME, p. 16.
[14] *Ibid*, p. 16 et 17.
[15] *Op. cit.*

Même la morale de Kant n'est plus celle de Berdiaev. Celui-là croyait fonder sa morale dans des principes formels valides pour tous, celui-ci croit qu'au fond cela n'est pas possible parce que l'homme, en tant que personne, est toujours unique et doit créer une réponse unique à sa situation. Berdiaev affirme même qu'au fond l'éthique de Kant n'est pas chrétienne parce que chez elle la préoccupation du destin concret de la personne n'existe pas, la morale kantienne étant abstraite et formelle. «L'éthique évangélique de la rédemption et de la grâce est directement opposée à la formule de Kant; selon elle, il est impossible d'agir de telle sorte que la raison de notre action puisse être érigée en maxime de conduite pour tous et pour toujours, on ne peut agir qu'individuellement, et tout autre que nous devra agir de façon différente. L'universellement valable ne consiste ici qu'en une chose: la nécessité pour chacun de se comporter selon sa propre individualité, c'est-à-dire ayant toujours en vue la personne concrète et non le bien abstrait»[16].

De plus, la distinction formelle entre le bien et le mal, et ceci est très important chez Berdiaev, est déjà un produit de la chute, une conséquence du dédoublement. Ni la philosophie ni le christianisme historique n'ont suffisamment réfléchi sur ce fait qui exige qu'une véritable réconciliation doive se réaliser au-delà de ce que nous appelons le bien et le mal. C'est pour cela que Berdiaev aimait souvent citer l'aphorisme de Gogol qu'il mit en épigraphe de son Éthique: «Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien». Car notre bien, de fait, n'est pas le bien dans sa plénitude étant donné qu'il est déjà contaminé par l'objectivation, par le mal. Seule une réconciliation qui ne serait plus formelle, comme chez Kant, peut se situer au-delà du bien et du mal, parce qu'elle fera justice aux désirs et aux aspirations de la personne.

Berdiaev était conscient cependant que dans l'histoire il n'est pas possible d'instaurer le paradis du jour au lendemain. L'histoire c'est l'objectivation[17] et, comme telle, le théâtre d'un conflit continuel entre les droits de la personne et la loi nécessaire. Lui-même affirme que «je dois aimer mon prochain en Christ, c'est là certes la voie du Royaume de Dieu, mais si je ne ressens pas d'amour pour lui, je dois de toute façon accomplir la loi en ce qui le concerne, c'est-à-dire être juste et honnête à son égard»[18].

[16] DDH, p. 143. Nous devons noter que cette contre-position entre Kant et Berdiaev est très sommaire, parce que la problématique de Kant ne peut être discutée en quelques lignes. D'ailleurs Berdiaev le considérait comme l'une de ses sources principales. Cf EAS, pp. 68, 128 et 330.

[17] VR, p. 87.

[18] DDH, p. 135.

Nietzsche, pour sa part, a perçu de façon inouïe le problème du dédoublement moral, mais son au-delà du bien et du mal demeure en-deçà, parce qu'il continue à penser à l'intérieur de la distinction entre le bien et le mal[19]. L'auteur du Zarathoustra, en éliminant la valeur de la personne et en se perdant dans le rythme dionysiaque, ne réussit pas à donner une réponse valable au problème du bien et du mal. C'est le christianisme avec sa conception de la personne qui a introduit la vraie tragédie dans l'éthique[20]. Avec cela nous ne voulons pas amoindrir ou mépriser Nietzsche; au contraire, le calvaire spirituel de cet homme est peut-être unique dans l'histoire de l'Occident. Nietzsche est l'homme qui a assumé avec un courage et une probité terrifiants le destin d'une culture qui avait assassiné son Dieu. L'effort de Nietzsche pour mener jusqu'à ses dernières conséquences la mort de Dieu et pour essayer de s'arracher à la condition humaine est sans égal dans le monde occidental. Nietzsche ne peut pas être considéré comme un phénomène extrinsèque au destin du christianisme, parce qu'il est fils de celui-ci, et lui-même le reconnaissait quand il affirmait que la volonté de vérité qui mène à la mort de Dieu était essentiellement chrétienne. Berdiaev avait compris avec une pénétration sans égale l'importance abyssale de Nietzsche pour le destin du christianisme et de la culture occidentale. «Par Nietzsche s'est accomplie dans le monde la nouvelle révélation anthropologique, qui, parvenue à sa signification suprême, au Logos, doit devenir la christologie de l'homme»[21]. Berdiaev a inauguré ainsi, bien avant Heidegger, une réflexion en profondeur sur le penseur de Sils-Maria, de telle façon que les critiques allemands de l'entre-deux guerres l'ont comparé avec celui-ci[22]. Car Berdiaev avait clairement vu que s'il était impossible de se passer de Kant et de Hegel, on ne pouvait pas non plus se passer de Marx ni de Nietzsche. Le grand penseur russe n'a jamais écrit un ouvrage spécifiquement dédié à Nietzsche, mais quand on médite avec attention l'ensemble de son œuvre, on voit que Nietzsche est présent, non pas comme un adversaire qu'il faut détruire mais comme un ami-ennemi avec qui il faut engager un combat, un combat dont l'horizon est eschatologique et apocalyptique, parce que ce qui est en jeu est le sens même de

[19] *Ibid*, p. 57.

[20] *Ibid*, pp. 49 et 55.

[21] SC, p. 122. Nous pensons que le mot *Logos* dans ce contexte doit être interprété comme la manifestation du Christ en tant que sommet de la liberté créatrice, liberté qui, paradoxalement, a été vécue par quelqu'un qui se présentait comme antichrétien et antihumaniste. Quant à la *Christologie de l'homme*, nous y reviendrons.

[22] EAS, p. 315.

l'histoire mondiale. «Il ne sert à rien de réfuter Nietzsche; ce qu'il faut, c'est vivre son expérience et la surmonter en soi»[23]. Ainsi donc Berdiaev a compris ce que signifie Dionysos, ce que signifie le rythme terrible et magnifique de la vie immédiate dionysiaque. Il sait que l'*Übermensch* est aussi un crucifié. Mais à l'homme-dieu de Nietzsche il oppose le Dieu-homme, le Christ. Comme si Dionysos, le Dieu Cosmique, ne pouvait ni ne devait être détruit mais assumé dans l'infinitude de l'amour et de la souffrance du Christ, du Dieu personnel. Parce qu'assumer dans sa plénitude le rythme du dieu Dionysos, cela ne peut être fait que par un autre Dieu qui ait lui aussi traversé les ténèbres de la souffrance et de la mort. Nous ne pouvons que pressentir de loin ce que cette réconciliation des forces cosmiques pourrait signifier: la souffrance dans la joie de Dionysos et la victoire pascale du Christ. Il y a à ce propos une méditation de Berdiaev sur le grand Pan qui nous a grandement frappé, et qui nous semble très peu connue: ici Berdiaev parle d'une possible réapparition de la nature magique dans le monde chrétien, d'une façon ancestrale de contempler la nature qui pourrait occuper une place dans un nouveau christianisme, bref d'une pénétration dans la profondeur de la nature avec une intuition d'amour[24]. Ne voulait-il pas dire par là que Dionysos et le Christ devaient se réconcilier à la fin des temps? Saint Paul parlait du gémissement des créatures qui attendent la rédemption. Peut-être ce cri de détresse est-il celui de Dionysos tragiquement incarné en Nietzsche, comme symbole d'une culture qui, arrivée à son zénith, commence à décliner. C'est pour cela que Nietzsche est très important. C'est qu'il marque le point de chavirement à partir duquel la culture occidentale a commencé sa plus grande dérive. Et cela n'a pas échappé à Berdiaev.

Nietzsche, et Kant aussi, doit être compris comme un moment du destin tragique de la personne dans le monde chrétien, comme un moment du destin de la liberté. De telle façon que face au formalisme de Kant et de Nicolai Hartman et au dionysisme de Nietzsche, Berdiaev définissait sa pensée comme une anthropodicée, une défense de l'homme comme personne. Mais si cette philosophie est une anthropodicée, alors le problème de l'humanisme ne peut pas la laisser indifférente. Plus explicitement, toute la grande réflexion historiale de Berdiaev n'est autre chose qu'une méditation soutenue sans relâche sur la grande crise de la culture occidentale. Crise qui a commencé vers la fin du moyen âge,

[23] SC, p. 411.
[24] SC, pp. 401 et suivantes.

quand s'est effondrée la tentative d'un univers théocentrique et théocratique. C'est comme si les forces que la chrétienté avait maintenu unies avaient éclaté en désagrégeant l'ancien ordre des choses. Nous voulons dire par là que l'homme médiéval restait soumis à un ordre au-delà duquel il n'osait pas s'aventurer: l'homme vivait au-dedans d'un cosmos fermé où chaque élément occupait la place qu'il croyait être la sienne. C'est pour cela qu'Ortega y Gasset disait que le château médiéval avec ses différentes dépendances, pour le seigneur, pour le serf de la glèbe, et avec ses cachots dans son sous-sol était le symbole exact de la société médiévale. Cet ordre de choses entre en crise pour la première fois avec la Renaissance italienne, cette époque grandiose où l'homme, tout en demeurant chrétien, découvre l'affirmation magnifique de l'univers réalisé par le paganisme. De telle façon que pour Berdiaev, la Renaissance est la tentative d'unir l'immanence païenne avec la transcendance chrétienne. Mais la grande tentative échoue et avec elle l'idéal d'un humanisme spécifiquement chrétien. A partir d'ici, le décentrement de l'homme occidental s'accélère, celui-ci oublie progressivement son enracinement en Dieu et surtout le caractère profondément religieux de sa culture, parce que toute grande culture, comme disait Berdiaev, a eu son origine dans une vision et dans une expérience religieuse du monde, la culture étant comprise ici comme l'expression symbolique d'une expérience spirituelle. Ainsi de la culture l'homme d'Occident est passé à la civilisation, c'est-à-dire à l'organisation pragmatique de ce monde en vue de sa jouissance, autrement dit l'homme est entré dans l'ère de la technique et de la machine. Et de ce point de vue la différence est nulle entre le marxisme russe, que Berdiaev a si profondément connu, et le capitalisme: par des chemins différents on essaie de faire la même chose, la domination de la terre au profit de l'homme. De telle manière que ce qui avait commencé par être un mouvement humaniste, centré dans les seules forces de l'homme, a fini par se transformer en une gigantesque machine où l'homme est menacé de n'être qu'un rouage de plus.

Cependant, comme nous le savons tous très bien, l'attitude de Berdiaev envers le marxisme n'est pas tout à fait négative. Il est aussi bien connu de tous que lui, qui était un exilé de la Grande Révolution, fut l'un des premiers à inaugurer en Occident un dialogue sans concessions avec le marxisme. N'oublions pas, d'autre part, que la première étape de la pensée de Berdiaev l'a amené à être très proche de celui-ci[25]. «Il y eut un

[25] Pour une première approche de la période marxiste du jeune Berdiaev, on consultera avec profit Olivier CLÉMENT, *L'évolution de la pensée de Nicolas Berdiaev de 1899 à 1914*, dans *Colloque Berdiaev*, Institut d'Etudes Slaves, 1978, p. 20.

temps où je me suis laissé séduire par une citation des *Démons* de Dostoïevski: 'Un aristocrate dans la révolution a quelque chose de fascinant'»[26]. Berdiaev nous paraît donc être une référence obligatoire pour celui qui s'intéresse au phénomène du marxisme; sa problématique garde une grande actualité. Ainsi, par exemple, bien avant Althusser, Berdiaev avait discerné dans la pensée de Marx un anti-humanisme avec une coupure entre le jeune Marx et le Marx de la maturité où le plus important n'est plus la personne humaine mais l'organisation même, la planification[27], ou comme dirait Ernest Jünger: *Die totale Mobilmachung*. Car Berdiaev voit dans le marxisme plus qu'une simple opposition à l'Occident capitaliste. Il met en lumière l'éclosion d'un mouvement très profond où, en vue de la domination de la terre, l'homme comme personne est simplement éliminé; et ce mouvement terrible dans lequel nous sommes de plus en plus entraînés a engendré simultanément le marxisme et le capitalisme. L'homme a inventé la machine non seulement pour détruire la terre mais aussi pour se détruire lui-même. Évidemment tout cela ne signifie pas de la part de Berdiaev une condamnation pure et simple de la technique en vue d'un retour à un quelconque paradis à la Rousseau. Le grand penseur russe savait que cela n'était plus possible, et que l'on ne pouvait faire marche arrière. Tout le problème se trouve dans le fait bien connu que la technique est une arme à double tranchant, parce que si d'une part elle est capable d'organiser la terre pour donner le pain à tous les hommes, d'autre part elle est une terrible force destructrice de la personne humaine. Et Berdiaev pensait que le grand responsable de cette situation était le christianisme historique qui s'était enfermé dans une attitude ascétique d'indifférence envers ce monde, en permettant les plus grandes injustices, au lieu d'éduquer l'homme de sorte que celui-ci, en assumant la technique, en définitive l'immanence, la transforme en un acte d'amour et de beauté. Le christianisme n'a vu que la figure souffrante et rédemptrice du Christ, mais il n'a pas encore découvert la force inouïe de la liberté créatrice qui s'est manifestée dans le Christ. Le christianisme n'a pas suffisamment réfléchi à ce que dit l'Évangile: «Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat»[28].

Or la conception légaliste du christianisme a permis que l'homme, qui s'expérimentait comme libre, ait décidé d'abandonner le christianisme en vue de sauvegarder sa création, sa liberté. Et le sommet de cette tentative, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, a été

[26] EAS, p. 145.
[27] SH, p. 139.
[28] MARC, II, 27.

Nietzsche. De telle façon que nous ne pensons pas nous tromper en affirmant que la pensée de Berdiaev a été une tentative titanique de réponse à la problématique posée aussi bien par Marx que par Nietzsche, deux hommes diamétralement opposés mais avec une problématique commune, qui arrivent par des chemins différents à des résultats identiques : une tentative de la part de l'homme pour s'assumer lui-même sans l'aide de Dieu, et dans la pure création, tentative qui se termine tragiquement avec la mort de l'homme. Berdiaev avait très clairement vu, depuis le début du siècle, que de l'annonce de la mort de Dieu découlait inéluctablement celle de l'homme, comme si l'un ne pouvait se soutenir sans l'autre. Et nous ajouterons volontiers que, pour nous, la disparition de Sartre marque symboliquement la fin de l'époque du grand humanisme athée, héritier de l'*Encyclopédie* et du progressisme du XIXe siècle. Aujourd'hui nous ne respirons plus dans l'atmosphère d'une pensée philosophique, artistique et littéraire qui puisse s'appeler humaniste, ce que l'auteur de l'*Éthique paradoxale* avait bel et bien annoncé depuis très longtemps. C'est pour cela que sa pensée nous semble d'une très grande actualité, comme si en le relisant nous nous rendions compte de ce qu'il voulait dire quand il définissait sa philosophie comme prophétique, tournée vers le futur, un futur où, encore une fois et à travers les souffrances les plus terribles, l'homme doit découvrir son vrai visage de fils de Dieu, mais non pas dans la soumission et le quiétisme, mais dans l'action réelle transformatrice de ce monde, comme une annonce de la terre nouvelle et du nouveau ciel. Car s'il y a une kénose du Christ, il y a aussi une kénose de l'homme dans l'histoire, où celui-ci semble se perdre et mourir. Mais l'espérance qui n'avait jamais péri chez Berdiaev annonçait que quand nous toucherions le fond du désastre, alors nous nous lèverions de nouveau. Pour cela, cependant, le christianisme doit se transformer profondément et convertir sa morale en une morale de la création théandrique et non en un fardeau. Et Berdiaev avait vu cette opposition entre le christianisme de la loi et celui de la liberté, vivement illustrée dans la *Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski, laquelle met en scène un personnage qui accuse le Christ d'avoir enseigné à l'homme la liberté. Dostoïevski, qui était un esprit à la fois dionysiaque et chrétien, donne peut-être la réponse la plus profonde à Nietzsche. Nous nous permettons d'ajouter ici que pour comprendre Berdiaev, il est absolument nécessaire d'assimiler Dostoïevski, le penseur qui l'a marqué le plus profondément dès son adolescence[29].

[29] ED, Avant-propos. Nous conseillons vivement à ceux qui s'intéressent à la

Ainsi la philosophie religieuse de Berdiaev[30] est en même temps une philosophie de la liberté et une tentative pour dévoiler les virtualités de la théandricité manifestées dans le Christ. Et c'est là que Berdiaev posait ce qu'il appellerait un a *priori religieux*[31], c'est-à-dire que la révélation est possible mais qu'elle est interprétée par la subjectivité. De telle manière que ce qu'on appelle la révélation historique, les récits de l'Évangile et la formulation des dogmes ne sont que les symboles d'une expérience spirituelle interprétée par la liberté[32]. La révélation pour Berdiaev n'est

Légende du Grand Inquisiteur de lire l'excellent commentaire d'un célèbre prélat de l'Église actuelle dans *L'Église est Liberté*, *Cardinal König*, Rencontre avec Yvonne Chauffin, Éd. Robert Laffont, 1980, p. 190.

[30] Berdiaev n'est que le représentant le plus connu en Occident de ce mouvement complexe de pensée qu'a été la philosophie religieuse russe, qui s'étend de la moitié du XIXe siècle jusqu'à la Grande Révolution d'Octobre et l'exil. Il a écrit d'ailleurs tout un ouvrage sur la pensée russe qu'il dédiait plus particulièrement à la jeunesse de son pays, alors qu'il attendait le dégel du système stalinien: *L'Idée Russe, Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et début du XXe siècle*, Éd. Mame, 1970.

Voir aussi EAS, chapitre IV.

En outre, ce que nous dit Roman Rössler, *dans Liberté, création et personne comme principes révolutionnaires* (Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaev, n° 4, 1975, p. 45), nous aide un peu à comprendre ce qu'a signifié ce mouvement, parce que d'après lui, citant plusieurs auteurs russes, le mot *pravda* est propre à la langue russe et indique l'union de la vérité et de la justice, c'est-à-dire de la sphère théorique et de la sphère pratique. Rappelons au passage que la dimension éthique dans la pensée religieuse russe est enracinée dans le Christ. Actuellement, alors que l'on parle tellement d'onto-théo-logie et de déconstruction, peut-être ce courant de pensée — dans la mesure où il nous aiderait à poser à nouveau le problème de l'éthique — pourrait-il nous aider à sortir du bourbier dans lequel se trouve une grande partie de la philosophie occidentale, qui nous donne parfois l'impression d'être comme le serpent qui se mord la queue, c'est-à-dire un cercle vicieux où le manque de lumière et de sens côtoie des formes, plus ou moins voilées, mais explicites pour celui qui veut comprendre, de sadisme et de masochisme. Le revers de la médaille consiste dans l'attachement à certaines formes de rationalité, surtout dans les milieux académiques, qui semblent avoir fait leur temps et qui ne sont qu'une forme d'auto-défense contre le nihilisme envahissant. Le nihilisme ne peut être vaincu en se protégeant derrière la tradition, mais en l'assumant dans un combat singulier. C'est pour cela que Berdiaev nous semble intéressant et aussi actuel; il nous enseigne à traverser le nihilisme sans l'accepter. De telle façon que celui qui ne réalise en lui-même l'expérience du nihilisme ne ne peut ni le comprendre dans sa profondeur ni condamner Berdiaev comme trop paradoxal, la tension qui traverse toute son œuvre étant celle du néant et de l'espoir. Nous nous permettons d'insister ici sur le fait que pour comprendre Berdiaev, il faut aussi absolument être familiarisé avec Nietzsche et Dostoïevski.

[31] VR, pp. 17 et 18.

[32] Voici à ce propos ce que nous dit quelqu'un qui a bien connu Berdiaev: «Les symboles dans la vie religieuse sont nécessairement reliés aux mythes, tels que le mythe de Prométhée, celui de la chute d'Adam et Ève, de la rédemption et du Sauveur. Cette interprétation du symbolisme des vérités religieuses ne doit pas être confondue avec le modernisme, selon lequel les symboles ne seraient que des expressions subjectives du niveau le plus profond de l'être. D'après Berdiaev, les symboles sont la réalité même de l'être

pas un fait extérieur qui s'impose à l'homme du dehors, elle est ce que nous appellerions un événement mystique, c'est-à-dire, une illumination qui se produit au plus profond de l'esprit[33]. C'est à ce moment privilégié que l'homme reconnaît le Christ comme la manifestation de Dieu, se découvrant lui-même comme fils de Dieu, comme personne. La reconnaissance du Christ, le Dieu-homme, efface les frontières du temps et de l'éternité, parce qu'il est la réconciliation véritable de l'immanence avec la transcendance. Le Christ est déjà le début d'un nouveau paradis post-adamique. Et le dogme christologique de Chalcédoine en son essence ne signifie pas autre chose. Berdiaev pensait que Chalcédoine, bien interprétée, est la réponse religieuse la plus profonde que le christianisme puisse offrir au terrible problème du sens et de la réconciliation, qui a torturé des hommes comme Nietzsche et Sartre[34].

Or ce que nous voyons chez Berdiaev, c'est comme un va-et-vient fécondant entre le christianisme qui possède sa propre lumière et l'effort créateur de l'homme. Chez celui qui croit comme Berdiaev, il y a un effort libre pour comprendre la foi. En tout cela d'ailleurs il n'y a rien de surprenant, parce que toute l'histoire du christianisme, avec sa diversité d'interprétations, est une preuve de ce que nous disons. Le problème le plus épineux se trouve plutôt du côté de cet acte libre dont parle Berdiaev, parce qu'ici, en se séparant d'une certaine tradition, il affirme l'indépendance de l'acte interprétatif face à l'Église. Le philosophe chrétien accepte la révélation mais l'interprète librement[35].

C'est pour cela qu'il nous semble d'une extrême importance de signaler la distinction que Berdiaev établit entre d'une part la philosophie

naturel, saisie dans son rapport avec sa signification surnaturelle. C'est pourquoi, la venue du Dieu-homme, né de la Vierge Marie, sa vie en Palestine et sa mort sur la croix sont en même temps des faits historiques réels et des symboles. Ainsi, le symbolisme de Berdiaev n'est pas un docétisme. Il ne conduit pas à l'iconoclasme et ne sape aucunement le christianisme. C'est un symbolisme réel. Si Berdiaev considère comme symboles la nativité du Christ et sa mort sur la croix, c'est qu'ils sont dans la réalité terrestre une expression des rapports entre l'esprit et le principe non spirituel, rapport qui existe sous une forme encore plus profonde et primordiale dans le domaine de la Divinité elle-même». (N.O. Losski, *Histoire de la philosophie russe, des origines à 1950*, Éd. Payot, 1954, p. 242).

[33] VR, p. 48.

[34] «Aucune déduction anthropologique à la hauteur de la révélation divino-humaine du dogme de Chalcédoine sur l'humano-divinité de Jésus-Christ n'a été faite». EAS, pp. 223 et 224.

[35] «Si le philosophe croit en une révélation religieuse, il lui est impossible de ne pas s'en nourrir; toutefois, cette révélation ne doit pas être une autorité extérieure à sa connaissance philosophique, mais bien un fait intérieur, une expérience qui lui est immanente». DDH, p. 12.

religieuse, comme pensée libre qui adhère à la révélation, et d'autre part la philosophie de la religion qui est un produit typiquement occidental et la théologie qui demeure soumise à l'Église, parce que celle-ci, dans son organisation bureaucratique et hiérarchique, participe aussi dans une grande mesure à l'objectivation générale. Le philosophe russe ne semble reconnaître d'autre église que celle qu'il appelait avec Solovieff et Khomiakov la *Sobornots*, c'est-à-dire l'assemblée ou la communauté intérieure, et qui nous rappelle la doctrine de la communion des saints. «La religion que je confesse est la religion spirituelle, je suis un chrétien libre, qui ne veut pas être sectaire, et qui ne rompt pas avec l'Église»[36].

En résumé, l'Église en tant qu'institution autoritaire est déjà une déformation de la révélation telle que Berdiaev l'avait comprise. Parce que pour lui, et ceci est très important, la révélation du Christ est la révélation de l'amour de Dieu aux hommes, du Dieu qui souffre avec les hommes parce qu'il les aime; et si Dieu est amour, il est liberté, et son message ne peut être qu'un message de liberté, jamais d'esclavage. Ce qui signifie que le cœur de la révélation, c'est le Dieu-homme, le Christ, qui, dans un acte de sa liberté, a brisé la finitude, l'objectivation, en l'assumant dans le mystère de la douleur et de la mort. Le Fils de Dieu a assumé la méchanceté de la liberté méonique, cause de la chute, en la transmutant dans le bien, c'est-à-dire dans une liberté dirigée vers l'amour et la lumière. Le Christ descendant à l'origine du dédoublement originel a vaincu l'enfer, c'est-à-dire l'inconscient[37]. Ajoutons brièvement à cela que Berdiaev espérait comme Origène l'*apocatastasis* finale, sans bons ni méchants, au-delà du bien et du mal.

En tout cas, disait-il, nous n'entendrons pas dire: «Caïn qu'as-tu fait de ton frère Abel?», mais plutôt: «Abel qu'as-tu fait de ton frère Caïn?»[38].

Ainsi le mystère de la rédemption est non seulement une tragédie théonique, un événement qui se produit dans la profondeur de l'*Ungrund*, mais aussi théandrique, parce qu'étant l'être de l'homme uni à Dieu, il se trouve que non seulement c'est le destin de Dieu qui se joue mais aussi le destin de l'homme. Et la plus profonde expression de la théandricité, c'est la figure du Dieu-homme, avec ses deux natures, la divine et l'humaine. Le Christ est la plus grande expression de l'homme comme fils de la

[36] EAS, p. 214.
[37] DDH, p. 348.
[38] *Ibid*, p. 356

liberté méonique et de l'image de Dieu. Et en cela Berdiaev reste d'accord avec la tradition, parce qu'en celle-ci, comme nous le savons très bien, le Christ est à la fois le deuxième Adam, le fils de la liberté, et l'image éternelle du Père: l'icône du Père dans ce monde. Chez le Christ, dira Berdiaev, se révèle la profondeur de l'humanité de Dieu, et la profondeur de la divinité de l'homme[39]. Chose qui ne signifie pas que notre liberté nous soit révélée par Dieu, cela est la tâche de l'homme, mais que le Christ nous révèle le caractère divin de la liberté, dans la mesure où, substantiellement unie à elle, se trouve l'image de Dieu. Le Christ est la révélation de l'homme transcendantal comme personne, l'image de l'homme céleste qui existait depuis toujours en Dieu. Ce qui signifie que le Christ est l'homme parfait, l'idée éternelle de l'homme en Dieu, l'image à partir de laquelle nous avons été créés. C'est pour cela que Berdiaev appelait sa philosophie une «christologie de l'homme»[40], parce que tout ce que l'on dit du Christ peut se dire de l'homme, à part deux choses: tout d'abord, le Christ est le Fils de Dieu par nature et nous le sommes par participation, et ensuite le Christ est un être sans péché. Berdiaev pensait ainsi que l'homme était un être divin avec deux natures, même si l'emploi de ce mot nature nous semble étonnant chez un penseur si éloigné de tout conceptualisme comme Berdiaev. En effet, celui-ci, qui était tellement critique envers l'histoire du christianisme, semble employer sans grand souci les catégories hellénistes de Chalcédoine. Est-ce que l'anthropologie dynamique qu'il préconisait peut se baser sur celles-là? Voici une question que, pour l'instant, nous laissons sans réponse, et qui nous conduit droit aux problèmes les plus actuels, et pourquoi pas éternels, de la christologie philosophique[41]. Peut-être Berdiaev n'utilisait-il les définitions du 4e concile que d'une façon métaphorique et symbolique, vidées de leur contenu conceptuel, et qui signalaient ce qu'il considérait comme le plus profond mystère de la théologie apophatique: la théandricité, le fait que nous soyons des êtres divins[42]. Et que nous soyons des êtres divins appelés à la création, voilà le message central de l'Évangile. Mais le caractère créateur de l'homme ne se trouve pas explicitement dans

[39] VR, p. 130.

[40] *Ibid*, p. 133.

[41] Pour une vue d'ensemble de la christologie philosophique à travers son histoire et dans sa problématique actuelle, on consultera Xavier TILLIETTE, *Le Christ des philosophes* I, II et III, Institut Catholique, Paris, 1973-76, et du même auteur, *Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique*, dans *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Facultés Saint-Louis, vol. I, 1976, pp. 249-63.

[42] VR, p. 60.

l'Évangile, il faut l'en tirer d'une façon déjà active, et qui n'est autre que l'action théandrique même, la révélation de la plénitude de la grâce qui n'est pas quelque chose qui s'ajoute du dehors à la nature de l'homme, mais l'image même de Dieu chez celui-ci. Et en cela Berdiaev reste fidèle à une certaine conception de la grâce, de la *théosis*, chère à la pensée orthodoxe.

Ainsi la révélation de la personne créatrice correspond pour Berdiaev à la troisième révélation, c'est-à-dire, si la première a été celle du Père, et la deuxième celle du Fils, la troisième sera l'éclosion magnifique de la théandricité, de l'humano-divinité[43], que le grand penseur appelait aussi la révélation de l'Esprit ou du Paraclet[44]. Le livre aux sept sceaux sera ouvert en ce temps-là, et le Huitième Jour de la création pourra commencer, car le temps et l'éternité se seront de nouveau réunis dans le paradis, paradis qui ne sera plus l'adamique, mais l'apocalypse d'un nouvel éon dans la profondeur de la vie de Dieu, dans l'*Ungrund* de la Divinité, au-delà du bien et du mal.

Rue Arthur André, 51
B-1150 Bruxelles.

Mario CASAÑAS.

RÉSUMÉ. — Il existe une union profonde entre la pensée éthique de Berdiaev et sa foi chrétienne, de telle sorte que sa philosophie peut être considérée comme possédant deux versants, l'un humain et l'autre divin, versants qui recevront chez Berdiaev le nom de théandricité et dont le centre sera la liberté. A partir de celle-ci, Berdiaev se battra toute sa vie sur deux fronts, celui du christianisme légaliste et celui de l'humanisme athée qui conduit à la mort de l'homme. Une attention spéciale est accordée aux figures de Kant, Marx, Dostoïevski et Nietzsche. Berdiaev, enfin, est situé à l'intérieur du mouvement général de la philosophie religieuse russe.

[43] «Je considère également comme russe la conception du christianisme en tant que religion de l'humano-divinité. L'anthropologie humano-divine s'y rattache». EAS, p. 319.

[44] Est-il nécessaire de signaler la ressemblance entre ces affirmations de Berdiaev et les *Trois Ages* de Joachim de Fiore? Ajoutons ici que la vie trinitaire comme fondation d'un personnalisme chrétien est présente chez les grands auteurs de la philosophie russe. La phrase de Fédorov en est une magnifique synthèse: «La Trinité est notre programme social», EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 100. En outre, le point le plus dense, à notre avis, de la pensée trinitaire chez Berdiaev est celui de «l'Agneau immolé depuis la fondation du monde», et qui conduit droit au problème de la souffrance divine. Cf DH, p. 51. La philosophie religieuse russe n'est en définitive que l'expression intellectuelle de ce que Roublev a merveilleusement peint dans sa célèbre icône de la cathédrale de l'Assomption à Moscou. Pour une première approche de cette icône, cf. Paul EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Desclée de Brouwer, 1979, p. 233.

ABSTRACT. — There exists a profound unity between the ethical thought of Berdiaev and his Christian faith, with the result that his philosophy can be considered as having two sides, the one human and the other divine; these two sides are called theandricity by Berdiaev and their centre is freedom. Setting out from this freedom Berdiaev spent his entire life fighting on two fronts, that of legalistic Christianity and that of atheist humanism which leads to the death of man. Special attention is devoted to Kant, Marx, Dostoïevski and Nietzsche. Finally Berdiaev's place within the general movement of Russian religious philosophy is established. (Transl. by J. Dudley).