

Citations et extraits

par

Nicolas BERDIAEV

LES SAINTS ET LES PROPHÈTES

Deux figures se dressent aux sommets de la 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. Ces deux voies spirituelles, celle de la sainteté et celle du prophétisme, font partie de la venue définitive du Dieu-humanité, elles rentrent dans la vie intégrale de l'Église, elles participent à son achèvement et à son accomplissement. Pendant un temps, selon l'impénétrable dessein divin, le prophétisme a pu agir en dehors du corps visible de l'Église ; mais l'heure est venue où cet esprit sera reconnu comme lui appartenant et comme procédant de sa profondeur. C'est par la tragédie, par les déchirements visibles, par une lutte torturante que s'accomplit la destinée religieuse de l'humanité. Mais l'humanité

s'achemine vers le plérome, vers la déification, vers le Royaume de Dieu.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Liberté*,
essai de philosophie chrétienne, 1933.

*

L'ESPRIT

Il est impossible de définir rationnellement l'esprit, ce serait là pour la raison une vaine tentative. Une telle définition tue l'esprit, le transforme en objet, tandis qu'il est sujet. 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 et l'union avec celui-ci figurent parmi ces caractères. Cette série de caractères englobe le *pneuma* de l'Écriture Sainte et le *nous* de la philosophie grecque. 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 l'intérieur par rapport à l'extérieur, à tout ce qui dépend de l'extérieur. L'intérieur est le symbole de l'esprit. On peut également définir le caractère de l'esprit par des symboles spatiaux : profondeur et hauteur. L'esprit est profondeur infinie et hauteur céleste. On ne peut, comme le fait Max Scheler, retirer l'activité à l'esprit pour la conférer uniquement à la vie. L'esprit, précisément, est activité ; quant à la vie au sens biologique de ce mot, elle est passivité. Mais Scheler comprend parfaitement que l'esprit n'est pas un épiphénomène de la vie, qu'on ne saurait le comprendre d'une manière vitaliste. L'esprit est une évasion hors de ce monde alourdi, il représente l'élément dynamique, créateur, une sorte d'envol. Pic de la Mirandole affirme que l'esprit humain est d'origine céleste, c'est-à-dire qu'il ne provient pas du monde naturel. 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. L'esprit est l'acte créateur intégral de l'homme. L'esprit est la liberté qui se perd dans les profondeurs préontiques du monde. La liberté a la primauté sur l'être qui est une liberté déjà figée. C'est pourquoi l'esprit ne peut se définir par l'être, qui a une forme complètement finie, qui est pour ainsi dire statique. C'est pourquoi l'esprit est l'acte créateur ; l'esprit crée un être nouveau. L'activité créatrice, la liberté créatrice du sujet est primitive. Le principe de causalité ne s'applique ni à l'esprit, ni à la vie spirituelle. L'esprit est de Dieu, et l'esprit mène à Dieu. L'homme reçoit tout de Dieu par l'esprit et c'est par l'esprit que l'homme donne tout à Dieu, qu'il multiplie les dons qu'il a reçus, qu'il crée ce qui n'existait pas auparavant. L'esprit vient de Dieu. L'esprit n'est pas créé par Dieu comme l'est la nature, il émane de Dieu, il est versé, insufflé par Dieu à l'homme.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Réalité*, 1937.

*

L'ESPRIT

L'esprit est toujours vérité, vérité orientée vers l'éternel. L'esprit échappe au temps et à l'espace. Par son caractère intégral, il s'oppose au morcellement temporel et spatial. L'esprit n'est pas être, mais il est le sens de l'être, la vérité de l'être. L'esprit est également intelligence, mais une intelligence intégrale. L'esprit est aussi bien transcendant qu'immanent. En lui le transcendant devient immanent et l'immanent transcendant. L'esprit n'est pas identique à la conscience, mais la conscience se construit par l'esprit, et c'est aussi l'esprit qui transcende les limites de la conscience, qui atteint au supraconscient. L'esprit présente un aspect prométhéen, il se révolte contre les dieux de la nature, contre le déterminisme du destin humain ; l'esprit est une évasion, une évasion vers un monde supérieur et libre.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Réalité*, 1937.

*

L'AMOUR

Dans l'acte créateur de l'amour, se dévoile le secret créateur de la face de l'aimé. Celui qui aime aperçoit l'aimé, à travers le nuage du monde naturel, à travers le masque qui s'étend sur chaque visage. L'amour est le chemin qui mène à la découverte du secret d'un visage, de la compréhension de la personne jusqu'à la profondeur de son être. Celui qui aime sait sur l'être aimé ce que le monde ignore, et en cela il est plus près de la vérité que le monde entier. Ce n'est qu'en aimant qu'on peut comprendre intégralement une personnalité, pénétrer son génie. Nous tous qui n'aimons pas, nous ne connaissons les êtres qu'en surface, et non dans leur ultime secret. La tristesse mortelle de l'acte sexuel réside en ceci que dans son impersonnalité se perd et s'obscurcit le secret à la fois de l'aimant et de l'aimé. L'acte sexuel fait pénétrer dans le cycle de la nature impersonnelle, il se place entre la personne de celui qui aime et celui qui est aimé, et dissimule le secret de leurs visages. Ce n'est pas dans l'espèce, ce n'est pas dans l'acte sexuel, que s'accomplit l'union amoureuse, celle qui crée une vie différente, la vie éternelle de la personne. C'est en Dieu que se rencontrent l'aimant avec l'aimé, c'est en Dieu que s'incarne le visage de l'amour. Dans le monde de la nature, ceux qui s'aiment se divisent. La nature de l'amour est cosmique et supra-individuelle, et l'on ne peut saisir son secret à la lumière de la psychologie individuelle. L'amour est destiné à la hiérarchie cosmique ; c'est cosmiquement qu'il réunit, sous la forme de l'androgynie, ceux qui dans l'ordre de la nature restaient séparés. L'amour est la voie par quoi chacun peut découvrir en soi l'homme androgynie.

Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de la création :
Un essai de justification de l'homme*, 1916.

*

L'AMOUR

L'éternelle tragédie de la famille est due à ce que l'homme et la femme représentent deux mondes distincts, dont les fins ne coïncident jamais. Ce principe tragique existe déjà dans l'amour, mais il se cristallise dans la famille, où tout s'alourdit, se solidifie, et où le tragique lui-même acquiert un caractère banal. La femme a une structure psychique et un sentiment de la vie qui se différencient radicalement de ceux de l'homme. Elle attend de la famille et de l'amour incommensurablement plus que lui. Il y a, en effet, dans son attitude à l'égard du sexe une intégralité et une absoluité, auxquelles ne peuvent correspondre le dédoublement et la relativité de l'attitude masculine. En somme, la plupart des mariages sont malheureux. Ils dissimulent de pénibles conflits mettant aux prises le conscient et l'inconscient. Le premier, élaboré par la quotidienneté sociale, cherche à étouffer le second, qui engendre dans la famille un nombre incalculable de difficultés. Seul l'amour authentique parvient à surmonter leurs conflits et à résoudre merveilleusement leurs relations. Mais l'amour véritable est une fleur rare dans notre monde, il n'appartient pas à la quotidienneté.

Lorsque l'amour existe, en tant que fondement ontologique de l'union conjugale, la question de la nécessité de la monogamie absolue ne se pose pas. Elle ne se pose que lorsque le sentiment véritable a disparu, qu'il s'est refroidi ou a péri et que l'on s'efforce de substituer à l'intérieur ce qui est extérieur, à l'énergie bienfaisante, la loi. L'union monogamique absolue n'est créée qu'en prévision d'un malheur possible, car dans le bonheur, on n'y songe même pas et il n'est point utile d'avoir recours à la loi pour l'affirmer. La monogamie n'apparaît contradictoire que dans l'amour malheureux, dans l'incompatibilité fatale. Et il faut bien reconnaître qu'en fait elle ne correspond pas à la loi naturelle de l'union sexuelle. Elle n'est en aucune façon inhérente à la « nature » ; de l'homme, elle n'a pas toujours existé et ne s'est formée qu'à un certain stade du développement humain. Si la monogamie est possible, elle ne l'est réellement que selon la grâce,

mais nullement selon la nature ou selon la loi. Elle est bien plus un phénomène d'ordre spirituel et mystique que d'ordre naturel et social. C'est en cela que réside d'ailleurs son paradoxe fondamental. En effet, le mariage monogamique est revendiqué par la quotidienneté sociale, à laquelle précisément il n'est pas inhérent par sa nature. Nous sommes donc amenés à reconnaître qu'on ne peut l'affirmer que nominalement, mais non réellement. Dans le royaume de la banalité civilisée, le foyer monogamique trouve son corrélatif et son correctif dans l'effroyable phénomène de la prostitution, au sens large du terme, un des phénomènes les plus infamants de la vie humaine, légalisés par la quotidienneté. à vrai dire, la monogamie réelle n'existe pas dans la société contemporaine ; elle n'est qu'un mensonge, qu'une hypocrisie conventionnelle et qu'un nominalisme de la loi. Aussi une révolte contre la vieille famille monogamique était-elle absolument normale.

Nicolas BERDIAEV, *De la Destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

L'AMOUR

La débauche ne peut être vaincue que par le retour de l'élément sexuel à sa signification universelle, sa fusion avec le sens de la vie. L'indignation « bourgeoise » ; et « mondaine » ; qui accueille la débauche n'en saisit absolument pas le sens, et les vérités superficielles, utilitaires, conditionnelles, émises à ce sujet, n'atteignent pas le fond métaphysique du problème. Le moralisme d'opportunité, le traditionalisme social, ne sont pas de force à percer le mystère accablant de la débauche, le secret du non-être. Dans ce qu'on appelle le mariage, la débauche trouve un abri comme dans tous les lieux qui ne se justifient pas. La débauche a sa place partout où le but ne semble pas être l'union de ceux qui s'aiment, l'élucidation par l'amour du secret d'une personne. Le problème de la débauche n'est pas d'ordre moral, mais métaphysique. Tous les critères biologiques et sociologiques ne sont que conditionnels, c'est

la voix de la bourgeoisie de ce monde qui parle en eux. Selon ce code, la débauche représente une forme vénale et monstrueuse de l'union des sexes, alors qu'en fait c'est l'absence d'union qui crée la monstruosité. L'acte sexuel est un acte de débauche en ce qu'il est incapable de réaliser une union profonde. Aussi la définition de la débauche, en tant qu'anomalie sexuelle, apparaît-elle superficielle. Notre vie sexuelle est elle-même une anomalie, où « le normal » ; pourrait apparaître plus débauché que « l'anormal ». La débauche ne doit pas être interdite, elle doit être vaincue ontologiquement, par un être différent. L'amour est l'antidote de la débauche, et l'autre antidote en est une vie spirituelle supérieure. La volupté en elle-même n'est pas la débauche, seule est débauchée la volupté de la désunion, et sainte, au contraire, la passion voluptueuse de la réunion. Est débauche la volupté qui ne pénètre pas dans l'objet, qui s'absorbe en elle-même, et sainte l'extase orgiaque de l'amour, se répandant sur l'être aimé.

Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de la création :
Un essai de justification de l'homme*, 1916.

*

LA CRÉATION

La source de l'extase créatrice et de l'aperception géniale est incluse dans l'énergie sexuelle : tout ce qui est authentiquement génial est érotique. Mais cette génialité créatrice est étouffée dans le courant sexuel qui aboutit à l'acte sexuel. C'est l'acte sexuel lui-même qui est contraire à toute génialité et à toute universalité ; il reste toujours provincial. Si la génialité est pénétrée d'érotisme, elle n'est à aucun égard sexuelle au sens différencié et spécialisé de ce mot. Sans doute, un être de génie peut vivre une vie sexuelle différenciée, il peut s'adonner à la plus extrême débauche, mais la génialité en lui sera un obstacle à cette direction prise par son énergie sexuelle, et il y aura au fond de lui-même comme une profonde cassure. La génialité est incommensurable à l'aménagement des formes bourgeoises de la vie, au point que la vie de l'homme génial peut ne pas être une vie « naturelle ». Ce sont ces

profondes convulsions de la sexualité humaine qui doivent amener l'avènement de l'époque nouvelle créatrice.

Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de la création :
Un essai de justification de l'homme*, 1916.

*

LA CRÉATION

Pour la philosophie de la création, il est fondamental de reconnaître que l'homme ne se trouve pas dans un système achevé et stabilisé d'être ; ce n'est qu'à cette condition que l'acte créateur de l'homme est possible et se comprend. Il y a aussi une autre thèse capitale, c'est que l'acte créateur de l'homme n'est pas seulement un regroupement et une nouvelle répartition de la matière du monde, n'est pas seulement une émanation, un écoulement de la matière primordiale du monde, n'est pas non plus une simple mise en forme de la matière dans le sens d'une superposition qu'on lui imposerait de formes idéales. à l'acte créateur de l'homme s'ajoute un élément nouveau, qui n'a jamais existé, qui n'est pas inclus dans le monde tel qu'il nous est donné dans sa constitution, un élément provenant d'un autre plan du monde et qui se fraie un passage, un élément qui n'a pas son origine dans des formes idéales éternellement données, mais dans la liberté, non point une liberté obscure, mais une liberté éclairée. La possibilité d'une puissance de création dans le monde témoigne de l'insuffisance de ce monde, d'une victoire continuelle sur lui, de l'existence pour lui d'une force partant d'un autre monde ou de couches plus profondes que ce monde de platitude. En outre, la puissance créatrice de l'homme atteste que l'homme appartient à deux mondes et qu'il est appelé à une situation royale dans le monde. Pascal prononçait une parole très profonde quand il disait que la conscience que prend l'homme de son néant est un signe de sa grandeur.

J'ai déjà dit que l'apparition de puissants créateurs ne pouvait être déduite du milieu ni expliquée par un rapport causal. Pouchkine ne pouvait être engendré par le milieu de son temps, et son apparition, de ce point de vue, doit être présentée comme un

miracle. Et cela est vrai pour toute conception créatrice en elle expire toujours le vieux monde. Non seulement ce que crée le « moi », mais l'existence même du « moi » ; est déjà un effort créateur, un acte créateur synthétique. Gundolf a raison quand il dit que la puissance de création est une expression de toute la vie de l'homme. L'homme crée sa personne et dans la puissance créatrice il exprime cette personne. Dans l'autoconstruction du moi, de la personne, l'esprit humain accomplit un acte créateur de synthèse. Un effort créateur de l'esprit est nécessaire pour empêcher la désagrégation du moi, le dédoublement et la décomposition de la personne. L'homme n'est pas seulement appelé à la puissance créatrice comme activité dans le monde et sur le monde, mais il est lui-même puissance de création et sans cette puissance il n'a pas de personnalité. L'homme est un microcosme et un microthéos. Il n'est une personne que quand il ne veut pas être partie de quelque chose ou être composé de parties. La figure de l'homme est unité créatrice.

Nicolas BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, 1947.

*

LA CRÉATION

Il serait faux de croire que le culte de la création est celui de l'innovation et de l'avenir. Car l'acte créateur authentique n'est pas plus tendu vers l'ancien que vers le nouveau : il est dirigé vers l'éternel. Mais tout en étant orienté vers lui, il peut avoir pour résultat quelque chose de nouveau, l'innovation dans le temps n'étant que la projection, la symbolisation du processus créateur se déroulant dans la profondeur de l'éternité. La création peut donner le bonheur, mais celui-ci n'est qu'une conséquence ; car jamais la félicité n'est la fin de l'acte créateur, qui connaît ses souffrances et ses tourments. L'esprit humain a deux tendances, deux orientations : l'une le portant vers la lutte, l'autre vers la contemplation. La création se déroule à la fois dans les deux ; elle comporte une inquiétude et la contemplation marque en elle un

temps de repos. Aussi est-il impossible de scinder ces deux tendances, ou de les opposer l'une à l'autre. Car l'homme est un être destiné à la lutte et à la manifestation de sa force créatrice, à la conquête d'un rang royal dans la nature, tout en étant un être destiné à la contemplation mystique de Dieu et des mondes spirituels. La contemplation ne nous apparaît comme étant passive, inactive, que par comparaison avec l'énergie que déploie la lutte dirigée vers le monde. Mais l'activité créatrice orientée vers Dieu équivaut à une contemplation. On ne peut pas conquérir Dieu au moyen d'une lutte active, analogue à celle que nous soutenons contre les éléments de la nature. Nous ne pouvons que le contempler à l'aide d'une orientation ascendante de notre esprit. Mais cette contemplation constitue notre réponse à l'appel divin. Car on ne peut voir dans la contemplation qu'un amour, qu'une extase d'amour ; or, l'amour est toujours une création.

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

LA CRÉATION

La conscience messianique tournée vers l'avenir était propre aux Hébreux anciens ; le regard vers le siècle d'or, c'est-à-dire vers le passé, était particulier aux anciens Grecs. Mais il y a une sphère dans laquelle le royaume messianique de l'avenir et le siècle d'or du passé se rapprochent l'un de l'autre et se fondent en un unique espoir. C'est pourquoi, quand on tourne un regard plus pénétrant vers l'activité créatrice, on peut dire qu'en elle il y a un élément prophétique : elle prophétise un autre monde, un autre état, transfiguré, du monde. Mais cela veut dire que l'acte créateur est eschatologique, qu'en lui s'exprime l'impossibilité de se contenter de ce monde qui nous est donné, qu'en lui ce monde finit et qu'un autre commence. Tout état créateur de l'homme est de cette sorte, même s'il ne produisait rien. L'importance de cet état pour la vie intérieure de l'homme consiste en ce qu'il dénote une victoire sur l'accablement, sur l'humilité, provoqués par la déchéance de ce

monde, et la réalisation d'un essor. C'est pourquoi l'activité créatrice signifie la possibilité de surmonter ce monde, de dépasser l'être figé, elle signifie la possibilité d'une délivrance, d'une libération et d'une transfiguration. Les romantiques aimaient rattacher le processus créateur de l'artiste à l'imagination productive de type onirique. Cela est inadmissible sous la forme où l'affirmaient les romantiques, mais il y a là une part de vérité.

Nicolas BERDIAEV, *Essai de métaphysique eschatologique*, 1947.

*

LE MAL

C'est aux sommets de l'esprit, et non pas dans les bas-fonds de la matière, que le mal se manifesta pour la première fois. Le mal originel possède une nature spirituelle et il s'accomplit dans le monde spirituel. Le mal d'ici-bas, qui nous enchaîne au monde matériel, n'en est que la résultante. L'esprit qui se crut Dieu, et qui s'éleva orgueilleusement sur les hauteurs, tomba dans les basses régions de l'être. Le monde est un organisme hiérarchique dont toutes les parties sont liées entre elles, où tout ce qui s'accomplit sur les sommets se répercute dans les vallées. Ne pouvait se détacher de Dieu que toute l'âme du monde, embrassant en elle toute l'humanité, toute la création. 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 lui-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. L'homme se détacha de Dieu avec toute la création, avec toute la hiérarchie universelle ; il fut séduit par les forces spirituelles. L'orgueil est la tentation d'un esprit supérieur qui veut se substituer à Dieu.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Liberté,*
essai de philosophie chrétienne, 1928.

*

LE MAL

La pensée philosophique ne s'est pas suffisamment souciee du problème du mal : la pensée moderne moins encore que la pensée antique. Il existe néanmoins toute une série de tentatives pour rechercher l'origine du mal. Dans ces tentatives la pensée philosophique s'est du reste toujours unie à la pensée religieuse. Tout essai de connaissance du mal par la raison, même s'il s'agit d'une doctrine théologique basée sur la Révélation, fait disparaître du problème du mal tout son contenu problématique et mystérieux ; il aboutit toujours ou à justifier ou à nier le mal. Le mal est absolument irrationnel et sans fondement, il n'est déterminé ni par le sens, ni par la raison. On peut se demander quelle est la cause du mal, car c'est le mal qui a fait naître le monde de la nécessité, de l'enchaînement, où tout est soumis à la causalité. Or le mal originellement se lie à la liberté, non à la causalité. Si étrange que cela puisse paraître, telle est la ressemblance entre le mal et l'esprit. La liberté est indice du mal autant que de l'esprit, et c'est le mal pourtant qui détruit et l'esprit et la liberté. Il est vrai que le mal vient de l'esprit et non pas de la matière. En disant que la cause du mal est la liberté, nous signifions que le mal est sans cause. Liberté signifie ici absence de cause. Ce n'est qu'ensuite, par ses conséquences, que le mal tombe au pouvoir de la causalité. Le mal peut être cause, mais il est lui-même sans cause. La liberté est l'ultime mystère. La liberté est irrationnelle. Elle donne également naissance au mal et au bien, elle ne choisit pas, mais engendre. Il est impossible d'élaborer un concept rationnel de la liberté, elle succombe à toute définition rationnelle. C'est ce qu'on appelle un concept-limite (*Grenzbegriff*). Le mal est sans cause, sans raison d'être, il naît de la liberté.

De même on ne saurait dire que Dieu est une cause, que l'action de Dieu sur le monde et sur l'homme est celle d'une cause engendrant des effets. Dieu est liberté et non cause. Ainsi s'éclaire

la tragédie divine. La tragédie divine se transforme en comédie divine, si on construit un système de pensée où tout descend du haut vers le bas, où tout vient de Dieu et est embrassé par Dieu.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Réalité*, 1937.

*

LE MAL

Le mystère irrationnel de la liberté qui n'est ni créée, ni déterminée par Dieu ne signifie nullement qu'il existe un autre être à côté de celui de Dieu, n'implique aucunement un dualisme ontologique. Le dualisme ontologique serait déjà une rationalisation. En posant une liberté qui, sans agir à la façon d'une cause, produit le mal en même temps que toute nouveauté cosmique, on ne bâtit pas une quelconque doctrine théologique ou métaphysique, on se tient à la description intuitive d'un mystère révélé dans l'existence. La liberté signifie ici la limite de toute pensée rationnelle, elle est irrationnelle, sans fond, sans base et ne peut être ni expliquée, ni objectivée. Elle est la réfutation des doctrines théologiques rationalisées sur l'origine du mal. Mais dans le mystère de la liberté nous rencontrons le mystère du mal et le mystère de l'acte créateur. Nous sommes alors en présence de la tragédie divine, d'une rencontre, d'une lutte et d'un dialogue, d'une réponse de l'homme à Dieu. Le Ungrund du grand visionnaire et devin J. Boehme est précisément la liberté. On ne peut conceptualiser le Ungrund, il est en deçà des limites de la rationalisation, il s'agit d'un mythe, d'un symbole, et non d'un concept. On ne peut penser conceptuellement le mal, on ne le pense que mythiquement, symboliquement. Dieu, la création du monde et de l'homme, le mal, l'objectivation du monde et de l'homme, les innombrables souffrances du monde et de l'homme – tout cela ne peut être décrit et exprimé que sous forme de tragédie symbolique. Tout système de concepts aboutit au monisme qui en considérant toutes choses comme descendant du haut vers le bas nous voile le mystère irrationnel du mal et le mystère irrationnel de la création.

*

LE MAL

La personne se forme au cours de ses conflits avec le mal qui existe en elle-même et autour d'elle. C'est un des paradoxes de la personne que la conscience de la personne suppose l'existence du mal et du péché. L'insensibilité pour le mal, le péché, la faute va de pair avec l'insensibilité pour la personne, avec sa dissolution dans le général, le social et le cosmique. Le lien qui existe, d'une part, entre le mal et la personne, d'autre part entre le péché et la faute, a pour effet la personnification du mal, la représentation d'une personne comme l'incarnation universelle du mal. Mais cette personnification du mal a, d'autre part, pour effet l'affaiblissement de la faute et de la responsabilité personnelles. C'est ce qui fait la complexité du problème qui se pose également à propos des rapports entre toute personne particulière et le mal. Nul homme, pris à part, ne peut être une incarnation et une personnification du mal. Chacun n'est porteur que d'une parcelle du mal, ce qui fait qu'il est impossible de porter un jugement définitif sur qui que ce soit, et c'est ce qui pose des limites au principe du châtement. Un homme peut bien commettre un crime, mais l'homme, en tant que personne complète, ne peut être un criminel, et on ne doit pas le traiter comme une incarnation du crime : il reste une personne, il porte en lui l'image de Dieu. Et la personne qui a commis un crime n'appartient pas tout entière à l'État et à la société. La personne est un citoyen du royaume de Dieu, et non de celui de César, et les jugements et condamnations dont elle est l'objet de la part de l'État ou de la société ne peuvent être que partiels, ne sont jamais définitifs. C'est pourquoi le personnalisme se prononce énergiquement et d'une façon radicale contre la peine de mort. La personne humaine ne peut être socialisée, car la socialisation est toujours partielle et ne s'étend jamais aux couches profondes de la personne, à sa conscience, à ses rapports avec les sources mêmes de la vie. La socialisation qui s'étend aux couches profondes de l'existence, aux sources mêmes de la vie signifie le triomphe du *on*

(*Das Man*), du quotidien social, le pouvoir tyrannique du moyen et du général sur l'individuel et le personnel. C'est pourquoi le principe de la personne doit être mis à la base d'une organisation sociale qui n'entraîne aucune socialisation pour l'existence intérieure de l'homme. La personne doit être envisagée autrement que sous l'aspect d'un moyen au service du « bien commun ». Le bien commun a en effet servi à justifier beaucoup de formes de tyrannie et d'esclavage. Être au service du bien commun, c'est-à-dire de quelque chose qui n'a pas une existence propre, n'exprime que d'une façon abrégée, abstraite, impuissante le devoir d'être au service du bien du prochain, de tout être concret. C'est, dans le monde objectivé, placer l'homme sous le signe d'un nombre mathématique.

Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage
et de la liberté de l'homme*, 1946.

*

LA GUERRE

La guerre crée un type de société particulier et chaque État est imprégné du symbolisme de la guerre. Le sang humain coule en abondance au cours d'une guerre. Mais l'effusion de sang au cours d'une guerre a une signification tout à fait particulière et mystérieuse. L'effusion de sang empoisonne les peuples et donne lieu à de nouvelles effusions qui ne cessent de se répéter. Tout en voyant dans le meurtre un péché et un crime, les peuples ne s'en plaisent pas moins à idéaliser certaines formes de meurtre, telles que le duel, la guerre, la peine de mort, le meurtre masqué que sont les persécutions politiques. Et le sang engendre toujours le sang. Celui qui lève l'épée périt par l'épée. L'effusion de sang ne peut pas ne pas provoquer notre horreur. Les cultes orgiaques de l'antiquité étaient fondés sur l'association de ces deux éléments que sont le sang et la sexualité, entre lesquels il existe effectivement un lien mystérieux. C'est que l'effusion de sang est un facteur de régénération des hommes. 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. C'est que l'héroïsme lui-même peut être non seulement positif, mais aussi négatif. L'attrait exercé par la gloire militaire est contraire à l'esprit du christianisme, parce qu'à la guerre se trouve associé le besoin de diviniser des Césars, des grands capitaines, des chefs, des antéchrists, divinisation qu'il ne faut pas confondre avec le culte des génies et des saints. Deux destinées guettent l'homme : ou la guerre, la violence, le sang et l'héroïsme qui revêt le faux attrait de la grandeur, ou la jouissance d'une vie terre à terre, en plein contentement de soi, et la soumission au pouvoir de l'argent. Les hommes hésitent entre ces deux états et ont du mal à s'élever à un troisième qui les dépasse.

La guerre – et je parle ici de la vraie guerre – représente la forme extrême du pouvoir de la collectivité sur l'individu. On peut encore exprimer cette idée autrement, en disant que la guerre est une manifestation du pouvoir hypnotique que la collectivité exerce sur la personne. Les hommes ne peuvent combattre que pour autant que leur conscience personnelle se trouve affaiblie au profit de la conscience collective ou de groupe.

Nicolas BERDIAEV, *Dialectique existentielle
du divin et de l'humain*, 1947.

*

LA RÉVOLUTION

La révolution la plus difficile, celle qui n'a encore jamais été faite, et qui serait la plus radicale de toutes les révolutions, ce serait la révolution personnaliste, faite au nom de l'homme, et non au nom de telle ou telle société. La révolution vraie, profonde, est celle qui

a pour but le changement des principes sur lesquels repose la société, au lieu de s'inscrire dans l'histoire comme s'étant signalée par une effusion de sang qui a eu lieu tel jour et à telle heure. Or, c'est la personne seule qui est profondément révolutionnaire ; quant à la masse, qui se compose d'hommes moyens, elle est au contraire profondément conservatrice. Les mouvements révolutionnaires ont toujours été antipersonnalistes, c'est-à-dire réactionnaires, c'est-à-dire défavorables à la liberté de l'esprit, de la personne, des jugements personnels. Tout en étant dirigés contre le despotisme et la tyrannie, les révolutions ont toujours abouti, à un certain moment qui était un moment de déception, à la dictature et à la tyrannie, à la suppression de la liberté. La révolution est une guerre, qui divise la société en deux camps et se liquide par une dictature militaire. Elle a beau se prévaloir de mots d'ordre démocratiques, la démocratie n'en est pas moins faite que pour la vie pacifique et non pour les révolutions.

Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage
et de la liberté de l'homme*, 1939.

*

LA RÉVOLUTION

Les révolutions poursuivent de grands buts : l'affranchissement de l'homme de l'oppression et de l'esclavage. Ceux qui ont préparé la révolution étaient des hommes héroïques, capables de sacrifier leur vie à une idée. Mais une fois qu'elles ont triomphé, les révolutions détruisent la liberté, sans en laisser la moindre trace, elles s'en méfient plus qu'on ne s'en méfiait avant la révolution, et ses auteurs, une fois installés au pouvoir, deviennent féroces, cruels et se déshonorent en versant le sang humain. Le révolutionnaire d'avant la révolution et le révolutionnaire tel qu'il se montre en pleine révolution apparaissent comme deux hommes différents, au point que le visage lui-même semble avoir changé. Les horreurs qui accompagnent les révolutions ne font pas partie des buts qu'elles poursuivent. Ces buts se réduisent à l'instauration du règne de la justice, de la liberté, de l'égalité, de la fraternité et d'autres grandes

valeurs. Les horreurs ne sont inhérentes qu'aux moyens. Une révolution veut triompher à tout prix. Or, le triomphe ne s'obtient que par la force, et la force se transforme facilement en violence. C'est dans leur attitude envers le temps que les révolutionnaires commettent une erreur fatale qui consiste à ne voir dans le présent qu'un moyen en vue de l'avenir considéré comme fin. Aussi se croit-on autorisé à user à l'égard du présent de violence et d'asservissement, de cruautés et de massacres, en réservant la liberté et l'humanité pour l'avenir, en transformant le présent en une vie de cauchemar, et en préparant pour l'avenir une vie édénique. Mais le grand secret consiste justement en ceci que le moyen est plus important que la fin. Ce sont justement les moyens qu'on emploie, le chemin qu'on suit qui révèlent l'esprit dont les hommes sont animés. C'est selon la pureté plus ou moins grande des moyens et du chemin qu'on peut juger de la nature ou, plutôt, de la pureté de l'esprit. Cet avenir qui doit soi-disant voir la réalisation de buts si élevés ne viendra jamais, il ne sera jamais débarrassé des moyens dont on a usé pour l'édifier. La violence n'aboutit jamais à la liberté, la haine n'engendre jamais la fraternité, et la négation de la dignité humaine chez ceux à qui nous sommes hostiles n'aboutira jamais à l'affirmation générale de la dignité humaine. Dans le monde de l'objectivation il se produit toujours, entre les moyens et les fins, une rupture qui ne peut se produire dans l'expérience authentique, dans le monde du subjectif. La fatalité d'une révolution consiste en ce qu'elle aboutit inévitablement, nécessairement à la terreur, qui équivaut à la perte de la liberté de tous et de chacun. Une révolution débute en pureté, elle proclame la liberté. Mais au fur et à mesure de son développement intrinsèque, et sous l'action de la fatale dialectique qui lui est immanente, la liberté disparaît, pour faire place au règne de la terreur. La peur d'une contre-révolution s'empare d'elle, et cette peur lui fait, pour ainsi dire, perdre la tête. Cette peur augmente à mesure que la révolution remporte des victoires, et elle atteint son maximum lorsque le triomphe de la révolution est définitif. C'est là le paradoxe de la révolution, mais aussi, et peut-être dans une mesure plus grande, le paradoxe de la victoire en général. Le vainqueur, au lieu de se montrer généreux et humain, devient cruel et impitoyable, assoiffé de destruction. La victoire est

une des choses les plus terribles dans ce monde. Malheur aux vainqueurs, et non pas aux vaincus. On pense également que les vaincus deviennent des esclaves, sans faire attention à un phénomène plus profond, celui des vainqueurs devenant esclaves. Le vainqueur est l'homme du monde le moins libre, il est un homme asservi, sa conscience est obscurcie. La terreur est une des manifestations les plus basses de la vie humaine, conséquence de la chute de l'homme qui a perdu jusqu'à l'apparence humaine. Celui qui pratique la terreur cesse d'être une personne et tombe au pouvoir des forces démoniaques. Et je parle ici principalement de la terreur collective et organisée, pratiquée par ceux qui se sont emparés du pouvoir. La terreur est un produit de la peur, le triomphe des instincts d'esclave. Et elle comporte un monstrueux mensonge, elle ne saurait se maintenir sans le recours à des symboles mensongers. La terreur révolutionnaire et la terreur contre-révolutionnaire sont les deux faces d'un seul et même phénomène, et l'on peut dire que cette dernière est d'une qualité encore plus basse et moins justifiée. La fatalité d'une révolution consiste en ce qu'elle porte toujours en elle le germe du césarisme, qui n'est pas autre chose que la tyrannie des masses. Toutes les révolutions ont fini par le césarisme, car la peur ne peut donner lieu à rien de bon. Le César, le dictateur, le tyran sont des enfants de la terreur et de la peur. Telles sont toutes les révolutions qui ne sont pas d'ordre spirituel, qui s'appuient sur le monde objectivé, c'est-à-dire sur le monde ayant perdu la liberté.

Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage
et de la liberté de l'homme*, 1939.

*

L'ARGENT

Si la propriété est une garantie de la liberté et de l'indépendance de l'homme, de tous les hommes, l'existence d'un prolétariat privé de propriété est inadmissible. Mais le bourgeois ne veut l'indépendance et la liberté que pour lui-même, et il ne connaît pas d'autre liberté que celle que lui assure la propriété. Celle-ci remplit en effet une double fonction : elle peut être une garantie de la liberté

et de l'indépendance, mais elle peut aussi faire de l'homme un esclave du monde matériel, du monde des objets. La propriété perd de plus en plus son caractère individuel. Telle est l'action de l'argent, ce grand facteur de l'esclavage de l'homme et de l'humanité. L'argent est le symbole de l'impersonnel, il rend possible l'échange impersonnel de toute chose contre n'importe quelle chose. Mais même en tant que propriétaire le bourgeois perd son nom propre et devient un anonyme. Dans le royaume de l'argent, dans les livres de comptabilité des banques, on ne trouve que des chiffres, derrière lesquels les noms des propriétaires disparaissent. L'homme s'éloigne de plus en plus du monde réel, pour se perdre dans un monde fictif. Le règne de l'argent est doublement affreux, car son pouvoir ne constitue pas seulement une offense pour le pauvre et le non-possédant, mais fait de l'existence humaine une fiction, quelque chose de spectral. Le règne du bourgeois aboutit à la victoire de la fiction sur la réalité. Or la fiction constitue l'expression extrême de l'objectivation de l'existence humaine. Contrairement à ce qu'on pense généralement, la réalité est l'attribut non de l'objectif, mais du subjectif. La primauté revient au sujet, et non à l'objet. Que la propriété soit en mauvaise posture, c'est ce qui ressort déjà du fait que les gens se sentent mal à l'aise toutes les fois qu'il est question d'argent et de propriété.

Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage
et de la liberté de l'homme*, 1939.

*

L'ARGENT

L'argent est la force et la puissance d'un monde séparé de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté, de la signification, de l'acte créateur, de l'amour. Il existe deux symboles : le symbole du pain et celui de l'argent, et deux mystères : le mystère du pain, ou mystère eucharistique, et le mystère de l'argent, ou mystère satanique. Une grande tâche s'offre à nous : renverser la puissance de l'argent et constituer un gouvernement du pain. L'argent sépare l'esprit et le

monde, l'esprit et le pain, l'esprit et le travail. L'argent est l'ennemi essentiel d'une spiritualité intégrale englobant toute la vie humaine. Séparée de la plénitude de la vie, la spiritualité justifie la puissance de l'argent et trahit le symbole du pain. Dans le symbole du pain, l'esprit s'unit à la matière de ce monde. Le monde retranché de l'esprit se place sous le signe de l'argent. Le règne de l'argent est précisément le règne de l'objectivation. Le symbole du pain nous ramène au contraire à l'existence authentique. Le règne de l'argent est le règne des fictions, le règne du pain est le retour aux réalités. Le socialisme lutte contre un règne qui se situe sous le signe de l'argent. Mais si le socialisme est retranché de l'esprit et de la spiritualité, il reviendra fatalement au règne de l'argent. Le règne de l'argent est celui du prince de ce monde, le règne du bourgeoisisme. Ce sera le cas également du royaume socialiste, si le socialisme ne s'unit pas à la spiritualité. Seule la spiritualité, c'est-à-dire la liberté, c'est-à-dire l'amour, c'est-à-dire la signification, s'oppose efficacement au règne de l'argent, au règne du prince de ce monde.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Réalité*, 1939.

*

LA TECHNIQUE

La technique est la manifestation de la force de l'homme, du rang royal qu'il occupe dans le monde, elle témoigne de sa création et de son ingéniosité et doit être reconnue comme une valeur et un bien. L'homme est l'inventeur d'instruments qu'il place entre lui et l'élément naturel, et c'est de ceux-ci, c'est-à-dire de cette technique élémentaire, que naît la culture humaine. 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. La négation romantique de la technique ne résiste pas à la critique. Ruskin, comme on le sait, ne voulait pas se réconcilier avec le chemin de fer et se promenait en calèche le long de la voie ferrée. Il pouvait se le permettre parce qu'il était millionnaire. Mais le romantisme qui rejette la technique y a

recours à tout moment et ne peut renoncer à son assistance. Néanmoins, cette réaction est l'indice chez elle d'un certain mal.

En effet, si la technique témoigne de la force et de la victoire de l'homme, elle ne fait pas que le libérer, elle l'affaiblit et l'asservit aussi. Elle mécanise sa vie, la marquant de son empreinte. Les succès vertigineux qu'elle remporta au XIX^e et au XX^e siècles correspondent à la plus grande révolution qu'aient enregistrées les annales de l'histoire humaine, révolution incommensurablement plus profonde que tous les bouleversements politiques, car c'est une transformation radicale de la cadence même de la vie, une rupture d'avec celle de l'ordre naturel et cosmique et l'apparition d'un rythme nouveau. La machine détruit l'intégralité et la coalescence anciennes de la vie humaine. Elle scinde, en quelque sorte, l'esprit de la chair organique et mécanise la vie matérielle. Elle modifie l'attitude de l'homme à l'égard du temps, modifie ce dernier lui-même qui subit alors une accélération précipitée. La machine ayant introduit un dynamisme dans l'ordre de la vie, ce dernier devient moins stable, il ne peut plus dorénavant compter sur une existence indéfiniment prolongée. Mais la technique, dans ses découvertes, dans celle du radium par exemple, et dans ses dernières inventions, acquiert une portée infiniment plus profonde, car elle devient non seulement sociale, mais cosmique. Les merveilleux progrès qu'elle accomplit, notamment dans la physique, aboutissent à la découverte d'une nouvelle réalité inconnue jusque-là. Les forces qui surgissent aujourd'hui étaient non seulement ignorées du passé, mais inexistantes dans le monde, elles demeuraient cachées dans la profondeur de la nature. à travers l'homme, à travers ses connaissances et ses découvertes, le cosmos lui-même subit une modification. La réalité due à la technique est déjà totalement différente de celle qui entourait l'homme antérieurement et qu'il essayait de connaître. Si l'homme parvient à dissocier l'atome et à obtenir l'énergie colossale qu'il renferme, il provoquera par là un bouleversement d'ordre non seulement social, mais cosmique.

L'homme jouit d'un pouvoir redoutable, à la fois destructeur et créateur. Et la fin à laquelle il le destinera dépend de son état spirituel.

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme*,

*

LA TECHNIQUE

Les conséquences de la technique, pour la vie sociale et morale, sont contradictoires. Si, d'une part, elles offrent une matérialisation et une mécanisation de la vie humaine, un affaiblissement de la spiritualité ; d'autre part, elles correspondent à une dématérialisation et à une désincarnation, elles révèlent la possibilité d'une plus grande libération de l'esprit. Là gît toute la complexité du problème éthique de la technique. Sous son règne, la beauté incarnée, qui était inhérente aux époques antérieures, se détruit ; la grandeur architecturale disparaît. La machine acquiert une signification générale et marque toutes choses de son sceau. Tout en étant l'expression de la force de l'homme, elle l'affaiblit anthropologiquement, lui fait perdre les qualités de sa race, amoindrit ses facultés organiques. Les moyens de lutte se transfèrent de l'organisme à la machine, ce qui diminue la force du premier. La vie cesse d'être reliée à la terre, aux plantes, aux animaux, pour se trouver rattachée à la machine, à la nouvelle réalité, qui nous apparaît comme n'étant pas créée par Dieu. Et l'esprit humain doit trouver en lui la force de supporter ce revirement sans se laisser asservir par lui, il doit employer la puissance technique acquise à la création et non à la destruction.

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 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. Parvenue à son sommet, elle peut aboutir à l'extermination de la plus grande partie de l'humanité et même à une catastrophe cosmique. On comprend aisément que, dans ces conditions, l'état spirituel et moral de l'homme, qui jouit de cette force insoupçonnée, acquiert une importance décisive. La nature commença par être peuplée de dieux, puis on vit en elle une sombre force, enfin on la neutralisa

complètement, comme ce fut le cas dans l'histoire moderne. Mais en plaçant l'homme devant une nouvelle nature, la technique exige de lui une nouvelle attitude à son égard. Cette emprise de l'homme sur la nature élémentaire peut servir soit l'œuvre de Dieu, soit celle de Satan, mais elle ne peut plus dorénavant se retrancher derrière une neutralité. Ainsi une éthique de la technique s'impose-t-elle comme une nécessité. Et nous le sentons particulièrement en ce qui concerne la guerre.

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

LE TEMPS

De nos jours, dans ce siècle de technique, le problème du temps acquiert une acuité particulière. La caractéristique d'une époque de technique est la vitesse. Le temps subit une accélération effrénée. Et la vie de l'homme obéit à ce temps accéléré. Nul instant n'a de prix ni de plénitude en soi-même, on ne saurait s'y tenir, il faut qu'il cède la place le plus vite possible à l'instant qui le suit. Chaque instant n'est qu'un moyen pour l'instant qui suit. Chaque instant est indéfiniment divisible et dans cette indéfinie divisibilité il n'y a moyen de rien retenir qui vaille par soi. L'ère de la technique est entièrement tendue vers l'avenir, mais vers un avenir totalement déterminé par un développement dans le temps. Emporté par le torrent du temps, le moi n'a pas le loisir de se reconnaître pour le libre créateur de l'avenir. Tout cela marque l'avènement d'un nouvel âge. La vitesse engendrée par la mécanisation et le machinisme est meurtrière pour le moi, destructrice de son unité, de sa concentration intérieure. La mécanisation et le machinisme constituent la forme extrême de l'objectivation de l'existence humaine, sa projection au-dehors, dans un monde étranger et glacé. Ce monde est l'œuvre de l'homme, mais l'homme ne se retrouve pas en lui. Le moi se décompose et s'émiette dans ce temps accéléré, comme le temps lui-même et chaque instant du temps. L'intégrité et l'unité du moi sont liées à l'intégrité et à l'unité de

l'indécomposable présent, de l'instant en sa valeur plénière, qui n'est plus un moyen pour l'instant suivant. Mais c'est dire que l'intégrité, l'unité et l'approfondissement du moi supposent la contemplation, car l'instant dans sa valeur plénière, l'instant indécomposable, est l'instant de la contemplation qui se refuse à être un moyen pour l'instant suivant, qui est communion avec l'éternité.

Nicolas BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence : Solitude, société et communauté*, 1934.

*

LE TEMPS

Chacun sait comme le temps s'accélère ou se ralentit selon l'intensité de vie, selon les événements qui remplissent l'existence humaine. Le caractère mathématique du temps perd alors toute signification et l'existence humaine se libère de la montre et du calendrier. Si habituellement nous tenons tant à l'observation des heures, c'est que nous ne sommes guère heureux, c'est que nous sommes trop souvent misérables. L'inspiration créatrice elle aussi ignore le temps numérique. C'est toujours la marque de l'irruption de l'éternité dans le temps, dont elle règle le cours. Tout ce qui n'est pas éternel, tout ce qui n'a pas l'éternité pour origine et pour fin est dépourvu de toute valeur et destiné à disparaître ; l'avenir lui réserve la mort, la fin dans le temps, par opposition à la fin du temps. D'une part le temps qui ne participe pas à l'éternité est une défection à l'égard de l'éternité. D'autre part le temps est un moment de l'éternité, et c'est en elle seulement qu'il trouve sa justification. Tel est le paradoxe à double tranchant du temps, paradoxe qui, dans la catégorie du temps, est impensable sans contradiction.

Deux problèmes tourmentent l'homme, qui sont également importants pour la compréhension de tous les autres : le problème de l'origine, de la source, du fondement, et le problème du futur, de l'issue, de la fin. Ils sont tous deux indissolublement liés au temps et attestent que le temps n'est pas autre chose que le destin

intérieur de l'homme, dont l'aspect objectivé extérieurement n'est qu'une apparence. Mais le commencement et la fin, l'origine et l'issue, franchissent le temps. L'existence humaine n'est dans le temps qu'à la suite d'une chute, et elle doit sortir du temps ; elle appartient au temps seulement par le milieu de son cours. En cette région moyenne elle est sujette au mal du temps, mal mortel. C'est pour cela que le temps engendre la nostalgie et la tristesse du passé, la nostalgie et la tristesse de l'avenir. La crainte de l'avenir se prolonge dans la crainte de la mort, laquelle se prolonge en crainte de l'enfer. Mais c'est toujours une crainte provoquée par l'élément temporel de notre destinée, par l'absence de fin dans le temps, c'est-à-dire par la crainte d'une objectivation sans issue, sans fin.

Nicolas BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence : Solitude, société et communauté*, 1934.

*

LA MORT

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. 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. On pourrait donc suggérer que le sens de l'expérience morale de toute la vie consiste à amener l'homme à cette appréhension et à cette attitude. Platon était dans le vrai quand il enseignait que la philosophie n'est pas autre chose qu'une préparation à la mort. Mais la difficulté ne réside qu'en une chose, c'est que la philosophie est incapable de nous apprendre par elle-même comment mourir et comment vaincre la mort. Sa doctrine de l'immortalité ne nous ouvre, sous ce rapport, aucune voie. On

pourrait dire que, dans ses obtentions suprêmes, l'éthique est bien plus une éthique de la mort qu'une éthique de la vie, la mort révélant la fin, qui seule communique un sens à l'existence. 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 eût été vile et insensée. Mais, entre la vie dans le temps et la vie dans l'éternité, s'étend un abîme, que l'on ne peut franchir que par la mort, c'est-à-dire par l'angoisse de la rupture. Dans ce monde, conçu comme isolé, fini et se suffisant à lui-même, tout apparaît insensé, parce que tout ce qui est corruptible, transitoire, c'est-à-dire mortel, est la source du non-sens de ce monde et de tout ce qui s'y produit. Tel est un des aspects de la vérité accessible à un horizon limité. Heidegger a raison de dire que la quotidienneté (*das Man*) paralyse la nostalgie liée à la mort. La quotidienneté ne provoque en face de la mort qu'un effroi d'ordre inférieur, qu'un frémissement devant elle, comme devant la source du non-sens.

Mais il existe un autre aspect de la vérité, généralement dissimulé à l'horizon limité : 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. Or si l'éternité dans le temps nous attire, elle provoque également en nous une angoisse et une nostalgie. Celles-ci sont suscitées non seulement par la fin et la mort de ce qui nous est cher, de ce à quoi nous sommes attachés, mais, à un degré plus grand et plus profond, par l'abîme qui s'étend entre le temps et l'éternité. Liées au franchissement de cet abîme, l'angoisse et la nostalgie représentent aussi l'espoir de l'homme, espoir que le sens définitif est destiné un jour à se révéler et à se réaliser. Ainsi, si la mort correspond à l'angoisse de l'homme, elle correspond aussi à son espoir, bien qu'il ne le conçoive pas toujours et qu'il ne lui donne pas son vrai nom. Le sens procédant d'un autre monde embrase l'homme de ce monde et exige l'épreuve de la 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 à un non-sens.

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

LA MORT

La notion philosophique de l'immortalité naturelle de l'âme, déduite de sa substantialité, est stérile, en ce qu'elle néglige le fait même de la mort. En partant de son point de vue, la lutte contre la corruption au nom de la vie éternelle se trouve être inutile. Cette doctrine correspond en somme à une métaphysique rationaliste, totalement dépourvue de tragique. Le spiritualisme scolaire n'est pas une solution au problème de la mort et de l'immortalité, c'est une spéculation de cabinet de travail, éminemment abstraite et non vitale. Et il en est de même de l'idéalisme, incapable non seulement de résoudre le problème, mais même de le poser. L'idéalisme, tel qu'il s'exprima dans la métaphysique allemande, ignore la personne, ne voit en elle qu'une fonction de l'esprit universel et de l'idée, raison pour laquelle il est si peu sensible au problème de la mort.

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 divins éternels, 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. L'homme 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. Ce n'est pas l'élément psychique ou l'élément corporel, pris en eux-mêmes, qui sont éternels et immortels en l'homme, mais bien l'élément spirituel, dont l'action, en s'exerçant sur eux, forme précisément la personne, réalise l'image divine. L'homme est immortel et éternel en tant qu'être spirituel appartenant à un monde incorruptible, mais il n'est pas naturellement et de fait un être spirituel ; il ne l'est que si l'esprit triomphe en lui et maîtrise ses éléments inférieurs. L'intégralité et l'unité sont engendrées par le travail de l'esprit et c'est elles qui constituent la personnalité. L'individu naturel n'est pas encore une personne et l'immortalité ne lui est pas inhérente. N'est naturellement immortelle que l'espèce. L'immortalité se conquiert par la personne et désigne une lutte en faveur de celle-ci.

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

LA MORT

Nous éprouvons une terreur non seulement à l'idée de la perte de la personne, mais à l'idée aussi de la disparition du monde. Il existe une Apocalypse personnelle et une Apocalypse universelle. L'état d'esprit apocalyptique est celui dans lequel l'idée de la mort atteint une intensité extrême, tout en étant une voie menant à une nouvelle vie. L'Apocalypse est une révélation de la mort du monde, bien que celle-ci n'ait pas en elle le dernier mot. Ce n'est pas seulement l'homme, les peuples et la culture qui y sont destinés, mais l'humanité dans son ensemble, l'univers entier. Et il est curieux de constater que l'appréhension que suscite en nous cette idée est plus grande que celle de notre mort personnelle. à 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. 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 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. Et notre angoisse et notre nostalgie sont précisément dues à cette conciliation, qui nous demeure inaccessible, de l'en-deçà et de l'au-delà, du temps et de l'éternité. Aussi bien pour nous que pour

l'univers entier, sonne l'heure de la catastrophe imminente, du « saut » ; à travers l'abîme, de l'inconcevable évasion hors du temps, s'effectuant encore dans le temps. Si, dans notre temps pécheur, notre monde pécheur avait été infini, c'eût été une hallucination tout aussi atroce que la prolongation illimitée de la vie d'un être individuel. C'eût été, en quelque sorte, le triomphe du non-sens. Aussi le pressentiment de la venue de la fin ne provoque-t-il pas qu'une angoisse et une nostalgie, mais parallèlement un espoir en la révélation et en la victoire du sens. Car le Jugement dernier, appelé à être prononcé sur la personne et sur le monde, pour peu qu'on en perçoive la signification intérieure, n'est pas autre chose que l'obtention du sens assignant aux valeurs et aux qualités leur place légitime.

Le paradoxe du temps et de l'éternité n'existe pas seulement par rapport à la destinée du monde ; il s'affirme aussi quant à la destinée de la personne. En effet, 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 tout simplement de la nôtre. Mais la vie éternelle, si on la prend intérieurement, est, de par son principe, d'une tout autre qualité que la vie naturelle et même supranaturelle considérée dans son ensemble : elle est une vie spirituelle, chez laquelle l'éternité commence encore dans le temps. 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. 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. Cette cessation de la projection de la vie dans le temps correspond, selon la terminologie de Heidegger, à la cessation de ce souci qui temporalise l'être. La mort existe du dehors, comme un certain fait naturel, se produisant

dans l'avenir et elle désigne une temporalisation de l'être, une projection de la vie dans l'avenir. Du dedans, c'est-à-dire du point de vue de l'éternité, se révélant dans la profondeur de l'instant, la mort n'existe pas, elle n'est qu'un moment de la vie éternelle, du mystère de la vie. La mort n'existe qu'en deçà, dans l'être temporalisé, dans l'ordre de la « nature ».

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

LE CIEL ET L'ENFER

Le besoin d'immortalité est un des besoins les plus profonds de l'être humain. Mais les croyances à l'immortalité se ressentent aussi de la limitation de l'être humain, de ses mauvais instincts qui lui ont suggéré le tableau du paradis, et surtout celui de l'enfer. Il lui était particulièrement difficile de se représenter le paradis, car, malgré tout, l'enfer est plus familier, moins relégué dans l'au-delà. Or, le tableau du paradis provoquait facilement l'ennui. La question du paradis a beaucoup inquiété Dostoïevski qui a émis à son sujet des pensées très profondes comme, par exemple, dans le *Rêve de l'homme ridicule*. Pour lui, la question du paradis se rattachait à celle de la liberté. Il ne concevait pas le paradis sans la liberté. Mais la liberté pouvait également créer un enfer. L'image peu engageante du paradis que l'homme a meublé des sensualités de ce monde-ci, dans lequel des justes eux-mêmes éprouvaient une volupté à la vue des tortures subies par les pécheurs relégués dans l'enfer, s'explique par le fait que le paradis a toujours été pensé d'une façon aussi peu apophatique que possible. Pensé cataphatiquement, il sera toujours insupportable, incompatible avec nos sentiments moraux et esthétiques. La vie est toujours et partout infinie. Or, le paradis pensé cataphatiquement est un paradis fini, dépourvu de toute vie authentiquement créatrice.

Nicolas BERDIAEV, *Dialectique existentielle
du divin et de l'humain*, 1947.

*

LE CIEL ET L'ENFER

Le cauchemar de l'enfer résulte de la confusion entre l'Infini et l'Éternel. Mais l'idée de l'éternel enfer est absurde. L'enfer n'est pas éternel, car il n'y a pas d'autre éternité que la divine. L'enfer est une mauvaise infinitude, l'impossibilité de sortir du temps pour entrer dans l'éternité. L'enfer est un cauchemar spectral, résultat de l'objectivation de l'existence humaine plongée dans le temps de notre éon. Un enfer éternel serait un échec et une défaite de Dieu, une condamnation de la Création qui apparaîtrait alors comme une farce diabolique. Mais il y a beaucoup, beaucoup de chrétiens qui tiennent à conserver l'enfer... pas pour eux-mêmes naturellement. L'ontologie de l'enfer est la pire forme d'objectivation, la plus prétentieuse, inspirée par le sentiment de vengeance et celui de rancune. Mais la psychologie de l'enfer est possible et se rattache à une expérience réelle. La conception judiciaire de l'immortalité est une conception aussi basse que l'ancienne conception magique. L'élément pédagogique qui porte manifestement un caractère exotérique joue un grand rôle dans les théories traditionnelles sur l'immortalité. C'est la conception spirituelle de l'immortalité qui correspond à une conscience spirituelle plus élevée. 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. C'est le corps-âme qui est la semence, et c'est le corps-esprit qui est la moisson.

Nicolas BERDIAEV, *Dialectique existentielle
du divin et de l'humain*, 1947.

*

LE CIEL ET L'ENFER

C'est à tort que l'enfer, en tant que châtiment purgé *ad aeternum*, est considéré comme un jugement de Dieu. Dans cette idée humaine, trop humaine, s'objective le pitoyable jugement terrestre, qui n'a rien de commun avec le jugement de Dieu. Quand l'orthodoxie condamne à l'enfer pour « hérésie », elle rend un arrêt humain. Or le jugement de Dieu, qu'attend l'âme humaine et toute la créature, aura vraisemblablement fort peu d'analogie avec cette condamnation. Selon ce jugement, les derniers seront les premiers et les premiers, derniers, ce que notre cerveau humain se refuse à comprendre. 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. C'est peut-être cette idée qui se reflète dans la doctrine de la prédestination. Quoi qu'il en soit, la volonté morale de l'homme ne peut pas être orientée vers le refoulement d'un seul être en enfer, ne peut pas l'exiger, en tant que réalisation de la justice. 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.

Il est difficile de comprendre et d'accepter la psychologie de ces chrétiens dévots qui admettent paisiblement que ceux qui les entourent, parfois même leurs proches, soient en enfer. En réalité, je ne devrais pas m'accommoder de l'idée que l'être avec lequel je prends le thé puisse être condamné à la damnation. Si les hommes étaient moralement plus sensibles, ils auraient tendu toute leur volonté vers la délivrance de chaque être qu'ils ont rencontré dans la vie. Et l'on a tort d'attribuer aux hommes ce désir, lorsqu'ils favorisent le développement des vertus morales chez les autres et leur affermissement dans la juste foi. La modification morale qui s'impose ici ne peut être qu'une modification de l'attitude à l'égard des méchants eux-mêmes, des réprouvés, elle ne peut se traduire que par le désir du salut pour eux, par l'acceptation de partager leur destinée. Cela revient à dire, que je ne puis pas me sauver individuellement, me faufiler, en quelque sorte, dans le Royaume de Dieu, en escomptant mes mérites personnels. Une semblable conception du salut détruit l'unité du cosmos. Je ne puis accepter le

paradis pour moi, si mes parents, mes proches, ou même simplement les êtres que j'ai été amené à rencontrer dans la vie, doivent être en enfer, si Boehme y est condamné comme « hérétique », Nietzsche comme « antéchrist », Goethe comme « païen », et Pouchkine comme « pécheur ». Je ne puis concevoir comment certains catholiques, qui dans leur théologie ne sauraient faire un pas sans Aristote, peuvent admettre en toute quiétude qu'il brûle dans l'enfer en tant que non-chrétien. Cette conception nous est devenue désormais intolérable, et ce fait marque un progrès considérable de la conscience morale. Si je suis à ce point redevable à Aristote ou à Nietzsche, je dois partager leur destinée, prendre sur moi leurs tourments, les libérer de l'enfer. La conscience morale débuta par la question divine : « Caïn, qu'as-tu fait de ton frère Abel? » ; Elle s'achèvera par cette autre question : « Abel, qu'as-tu fait de ton frère Caïn? »

Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, 1931.

*

L'ANARCHISME

La fin de la Renaissance, qui atteste l'épuisement et la destruction du principe de la personnalité dans les sociétés humaines, du principe de l'initiative créatrice personnelle, de la responsabilité personnelle, est le triomphe du principe collectif. Cette fin de la Renaissance se remarque non seulement dans le socialisme, mais encore dans l'anarchisme, non moins caractéristique de notre époque.

Nicolas BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Âge : Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, 1924.

*

L'ANARCHISME

Dans l'anarchisme il se produit non seulement une auto-négation de l'État humaniste, mais encore une autonégation et destruction du principe de la personnalité ; c'est le krach définitif de l'individualisme au faite de son apparent triomphe. Le principe de la personnalité était étroitement et indissolublement lié au principe de l'État. Dans l'anarchisme triomphe toute cette force aveugle de la masse, ennemie de la personnalité et de l'État. L'esprit anarchique n'est pas un esprit créateur, il porte en soi une hostilité haineuse et vindicative à l'endroit de tout débordement créateur. 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 sociétés humaines sont possédées par la soif de l'égalité, c'est alors que prend fin toute espèce de Renaissance, toute surabondance créatrice. Le pathétique de l'égalité est un pathétique d'envie ; c'est l'envie de l'être d'autrui et l'impossibilité d'affermir l'être en soi. La passion de l'égalité est une passion du néant. Les sociétés modernes sont possédées par une passion qui consiste à déplacer le centre de gravité de l'existence, en le transférant de ce qui, par affirmation créatrice, est l'être de chacun à une envieuse négation de l'être de l'autre. Tels sont les signes d'une société caduque.

Nicolas BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Âge :
Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, 1924.

*

L'ANARCHISME

La fin de la Renaissance s'annonce également dans l'anarchisme, courant-limite dans les destinées de la société européenne et qui, par sa nature et son esprit, est en opposition formelle avec ce mouvement. Jugé extérieurement, l'anarchisme semble en effet une doctrine animée par le pathos de la liberté, qui proclame le principe de l'auto-affirmation de la personne humaine. Mais au lieu d'être né d'un débordement des forces créatrices

aspirant à la liberté, c'est un produit de l'envie et de la vengeance. Il est dicté par un sentiment haineux à l'égard du passé, de sa culture ainsi qu'à l'égard de tout ce qui est historique. Mais cette rancune, cette soif de revanche ayant sa source dans des souffrances et des insuffisances est contraire à l'esprit de la Renaissance et à sa joie de créer. Ce n'est pas la négation épuisante et vengeresse qui pouvait être la source de l'ivresse que procure la faculté de créer ni permettre le libre emploi de forces débordantes. à ce point de vue, l'anarchisme se rapproche nettement du socialisme. On constate en lui un processus fort intéressant, celui de la liberté se niant elle-même, se pulvérisant, se réduisant en cendres intérieurement ; car celle qu'affirme l'anarchisme n'est pas la liberté de l'humanisme idéaliste qui procure la joie grâce à l'épanouissement de l'individualité créatrice. C'est une sorte de liberté sombre, tourmentée et douloureuse, dans laquelle la personne humaine s'étirole et périt, une liberté se transformant en violence. La plupart des théories anarchistes finissent en effet par adopter et préconiser les formes de structures collectivistes ou communistes, comme dans les programmes de Bakounine et de Kropotkine. Il est, à mon avis, certain que l'anarchisme constitue une manifestation de l'épuisement de la Renaissance : il est dépourvu de tout caractère humaniste et sa morale, sa façon d'envisager les rapports d'homme à homme est bien différente de celle que concevaient Goethe, Herder ou Humboldt. 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.

Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de l'histoire, essai d'une philosophie de la destinée humaine*, 1923.

*

LE BOURGEOISISME

Le bourgeoisisme est la fin des mouvements créateurs de l'esprit, l'extinction et le refroidissement du feu. Il profite des mouvements créateurs de l'esprit : il n'existe pas un seul grand symbole du passé qu'il n'ait mis à profit. Le bourgeoisisme n'a aucune foi dans le monde invisible et il ne veut pas courir le risque de lier son destin à ce monde. Le bourgeoisisme croit au monde des choses visibles, il ne lie son destin qu'ici-bas, soucieux seulement d'organiser la terre. Il a transformé le christianisme en réalité sensible, il en a fait un moyen de défense. Il déteste et il craint tout ce qui n'offre aucune garantie, tout ce qui risque d'être problématique. Il est une peur constante de ce qui pourrait venir troubler une existence sûre et tranquille. Il existe toute une spiritualité à l'usage des bourgeois, mais cette spiritualité n'a rien de spirituel. On a écrit toute une littérature énorme aspergée d'eau de rose ou d'huile pour la seule tranquillité du bourgeois. Le règne du bourgeoisisme est précisément le règne de ce monde. Tout est attiré vers ce règne, et comme régi par une loi de gravitation universelle. Tous les mouvements spirituels du monde, tous les mouvements révolutionnaires du monde tendent vers ce royaume. Ce fut également le sort du christianisme, et voilà le secret de sa tragédie. On utilise les valeurs de l'esprit et de la spiritualité pour affermir le règne du bourgeoisisme. On use de la spiritualité par peur et pour inspirer la peur. On prétend spirituelle une vie organisée selon des lois et des normes qui ne sont rien moins que spirituelles. On use de la spiritualité pour martyriser la personne humaine, pour la soumettre aux fausses valeurs du général et de l'abstrait. Tous les mouvements révolutionnaires d'inspiration anti-bourgeoise aboutirent à un nouveau règne de la bourgeoisie, après avoir renversé l'ancien. La révolution française créa le monde de la bourgeoisie capitaliste, et la révolution sociale et communiste créera 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. Le Moyen Âge fut l'époque la moins bourgeoise. Le bourgeoisisme n'est

pas l'apanage d'une classe sociale, celle des capitalistes, bien que ce soit là qu'il s'épanouit le plus à l'aise. La signification du bourgeoisisme est plutôt spirituelle que sociale, bien qu'il se projette toujours sur le plan social. Il existe un bourgeoisisme dans toutes les classes, chez les nobles, chez les paysans, chez les intellectuels, dans le clergé, dans le prolétariat. L'abolition de toutes les classes, socialement désirable, mènera probablement à un règne général du bourgeoisisme. La démocratie est un moyen de cristallisation du règne bourgeois. Ce règne du bourgeoisisme dans la démocratie est plus dépravé en France, plus vertueux en Suisse, mais on ne saurait dire lequel est le pire. La quotidienneté sociale a toujours tendance à embourgeoiser les mœurs et l'opinion, à enchaîner l'esprit.

Le bourgeoisisme trouve son symbole dans l'argent, dont on connaît la toute-puissance, et dans le concept de « situation sociale ». Le bourgeoisisme ignore le mystère de la personne, c'est là un de ses signes distinctifs. Le socialisme veut vaincre et détourner le pouvoir de l'argent, et symboliser la vie non par l'argent, mais par le travail. Là est sa vérité. Mais l'argent est le symbole du Prince de ce monde, et dans le bourgeoisisme socialiste ce symbole reparaitra probablement sous une forme nouvelle, et l'homme sera de nouveau considéré suivant sa « situation sociale ». Le bourgeoisisme défend les vertus, les principes et les idées de patrie, de famille, de propriété, Église, État, de morale, etc. Il peut défendre aussi les idées de liberté, d'égalité, de fraternité. Mais ici nous touchons précisément à la manifestation la plus terrible du mal universel : le mensonge et la substitution. Le diable est un menteur. 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. Les « idées » ; et les « principes » ; peuvent être un mal plus grand que le désir et que les autres instincts naturels. L'utilitarisme, le désir de réaliser un but à tout prix et par n'importe quel moyen, la sécurité de l'homme obtenue à tout prix et par n'importe quel moyen, tout cela mène infailliblement au règne du bourgeoisisme. Ainsi les révolutions s'embourgeoisent, le communisme se transforme en règne du bourgeoisisme. Le christianisme est devenu bourgeois parce qu'il s'est laissé glisser au plan où l'on triomphe par la force, où l'on se

défend par le mensonge. Le royaume du bourgeoisisme s'oppose au royaume de l'esprit, à la spiritualité pure de tout utilitarisme, de toute adaptation sociale. Le bourgeoisisme s'oppose à la sincérité telle que la comprenait Carlyle, à l'authenticité, à tout ce qui touche à la source originelle de la vie. Le bourgeoisisme est d'origine sociale et signifie toujours la domination de la société sur l'homme, en tant que personne humaine unique, originale, la tyrannie de l'opinion publique et des mœurs sociales. Le bourgeoisisme est le règne de la quotidienneté sociale, le règne du plus grand nombre, le règne de l'objectivation qui étouffe l'existence humaine.

Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Réalité*, 1937.

*

LE CAPITALISME

L'existence du prolétariat est une injustice et un mal. La prolétarisation est une aliénation de la nature humaine, sa spoliation. Le mérite de Marx consiste à avoir entrevu ce problème et à l'avoir posé en termes nets. La situation du prolétaire dans le monde est incompatible avec la suprême valeur de la personne. Du fait de la prolétarisation, l'ouvrier se trouve privé des moyens de production et est obligé de vendre son travail comme une marchandise. Sous ce rapport, la société capitaliste se place bien au-dessous de la société médiévale, pour autant que celle-ci vivait sous le régime de l'artisanat et des corporations. On pourrait dire que le paysan est plus près des sources de la vie, tandis que l'ouvrier est plus proche de la fin du monde, qu'il y a en lui quelque chose d'eschatologique.

L'apparition du prolétariat, qui est corrélatif de la bourgeoisie, est une conséquence du péché humain, socialisé et objectivé dans l'histoire. L'existence dans le monde d'hommes prolétarisés comporte pour tous une grande responsabilité. Le prolétaire est un homme abandonné, dont personne ne se soucie. Il ne peut trouver son salut qu'en s'unissant à ses compagnons de malheur, dans des associations ouvrières. Il y a parmi les prolétaires, comme dans toutes les autres classes sociales, des bons et des mauvais. Marx dit

quelque part, dans ses œuvres de jeunesse, que l'ouvrier, loin d'appartenir à un type humain supérieur, est l'être le plus déshumanisé, le plus privé des richesses dont se compose la nature humaine. Ceci ne s'accorde pas avec le mythe du messianisme prolétarien qui devait jouer un si grand rôle dans l'histoire du marxisme. La masse ouvrière vaut mieux que la masse bourgeoise, elle est moins corrompue et mérite plus de sympathie. Mais les ouvriers peuvent être intoxiqués par le ressentiment, par l'envie et par la haine et devenir, à leur tour, après la victoire, des oppresseurs et des exploiters. Ce sont d'abord les riches qui abusent de leur supériorité sur les pauvres, puis ce sont les pauvres qui exterminent les riches. L'histoire est une affreuse comédie. Rares sont ceux qui se conforment dans leurs actes à leurs idéaux et croyances ; la majorité ne se conforme qu'à ses intérêts économiques, n'obéit qu'à ses passions de classe, professionnelles, négatives. Le prolétariat marxiste n'est pas une réalité empirique, mais un mythe et une idée, créés par des intellectuels. En tant que réalité empirique, les ouvriers sont très différenciés et divers, et sont loin d'être porteurs de la plénitude humaine. L'idée d'une future société socialiste, en tant que société prolétarienne, est une idée absurde et contradictoire, et l'on peut en dire autant de l'idée d'une culture prolétarienne. Dans la société socialiste, il devra y avoir, non des prolétaires, mais des hommes ayant reconquis leur dignité humaine, la plénitude de leur humanité. Ce sera la victoire de l'humanisation sur la déshumanisation. Les privilèges et l'orgueil du noble et du bourgeois ne devront pas céder la place aux privilèges et à l'orgueil du prolétaire. Le prolétaire, détenteur de privilèges, fier de son rôle et animé d'une volonté de puissance, ne sera qu'un nouveau bourgeois. Le prolétaire est une catégorie non seulement sociale et économique, mais aussi psychologique et éthique. L'organisation socialiste de la société devra supprimer l'ouvrier, en tant que faisant partie de la catégorie économique et sociale. L'homme ne sera plus obligé d'aliéner sa force de travail, ce qui constitue, à proprement parler, la prolétarisation. Tout travailleur aura accès aux moyens de production. Mais le mouvement spirituel du monde devra aboutir à la suppression de la catégorie psychologique et éthique de l'ouvrier. Il devra donner naissance, non au prolétaire, produit du mal et des injustices du

passé, mais à l'homme complet se dressant de toute sa taille. L'idéologie prolétarienne est une idéologie d'esclaves, une réaction contre le passé qui fut également un passé d'esclaves. Ce qui doit trouver son affirmation chez le prolétaire, ce n'est pas sa qualité de prolétaire, mais la dignité de la personne humaine. Il faut la faire participer, non à une culture prolétarienne, mais à la culture humaine. Le révolutionnarisme prolétarien est celui qui tend à asservir et à humilier, tandis que le révolutionnarisme humain est celui de l'affranchissement et de l'élévation de tous les hommes. L'inégalité, les injustices et les humiliations du passé créent des illusions dans la conscience des opprimés. Le matérialisme, l'athéisme, l'utilitarisme : telles sont quelques-unes de ces illusions ; ce sont elles qui constituent l'« opium du peuple ». C'est un fait curieux qu'on observe le même rétrécissement de la conscience chez les opprimés (ouvriers, pays ayant subi une défaite ou conquis, milieux émigrés) que chez ceux qui craignent de perdre une situation privilégiée. « Bourgeoisie » ; et « prolétariat » ; sont les effets du même rétrécissement ou appauvrissement de la conscience. « Monde bourgeois-capitaliste » ; et « monde prolétarien-socialiste » ; sont des abstractions, car ces deux mondes sont inséparables. Le capitalisme n'épuise pas toute la vie et toute la culture. L'opposition radicale serait celle du monde bourgeois et du monde authentiquement chrétien, du monde objectivé et déterminé et du monde personnaliste et libre.

Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage
et de la liberté de l'homme*, 1939.

*

LE COLLECTIVISME

La guerre a formé des violents. Les démons de la haine et du meurtre, ayant été déchaînés, continuent à agir. Nous verrons que dans les processus qui sont en train de s'accomplir, le rôle essentiel n'appartient pas seulement à la guerre, mais à une force infiniment

plus durable, ayant une signification presque cosmique – la technique et la « technisation » ; de la vie. La guerre a tracé les limites au-delà desquelles commence un nouveau mode d'existence commune, l'homme collectivisé.

Ce qui importe, ce n'est pas ce processus de collectivisation économique qui découle d'une nécessité et d'une justice élémentaire – mais le fait que c'est l'homme et l'âme elle-même qui sont en train d'être nationalisés et collectivisés. Cette métamorphose commença d'ailleurs à s'opérer au sein du capitalisme l'embourgeoisement d'une part, la prolétarianisation de l'autre, furent fatales pour la personne et pour la vie privée. Le capitalisme est tout d'abord anti-personnalisme, la domination d'une force anonyme qui traite l'homme comme une marchandise. Marx a démontré comment l'être humain devient une chose inerte, se déshumanise au sein du capitalisme.

Tout le monde s'accorde à reconnaître que la guerre révéla les rapports non fraternels existant entre les hommes, leur manque d'entente, leur cruel désaccord, malgré leur cohésion tout extérieure, due à une discipline de fer.

Mais même sans la grande guerre, le monde bourgeois capitaliste était déjà la négation de toute fraternité, de tout esprit commun, d'entente entre les hommes. Homo homini lupus. La vie au sein du monde capitaliste est une vie de fauve ; oui, la guerre a démontré que rien n'unit les hommes sauf un esclavage commun, une discipline de caserne ; elle prouva combien superficiel était le processus de l'humanisation, et combien minces étaient les couches qu'il avait pénétrées.

Dans la guerre mondiale, on vit apparaître d'immenses collectivités organisées, derrière lesquelles « se mouvait le chaos », selon l'expression célèbre du grand poète russe Tioutcheff.

Nicolas BERDIAEV, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, 1934.

*

LE COLLECTIVISME

La guerre ne fit que confirmer le fait que la personne humaine avait cessé d'être non seulement une valeur supérieure, mais une valeur quelconque. Et tous les mouvements qui, au lendemain de la guerre, furent dirigés contre le capitalisme adoptèrent cette conception surgie du capitalisme et de la guerre. C'est là le processus le plus caractéristique de notre temps.

L'être humain n'a pas la force de se maintenir, de défendre sa propre valeur et de trouver en lui-même un point d'appui. Il s'accroche comme à une bouée de sauvetage aux collectivités – collectivités nationales, communistes ou racistes, à l'État en tant qu'Absolu terrestre, à l'organisation et à la « technisation » ; de la vie. C'est des tranchées que sont issues pour monter dans l'arène de l'histoire ces masses, tombées hors des cadres organiques de la vie, ayant perdu la sanction religieuse de l'existence, et ayant besoin d'une organisation par contrainte afin d'éviter le chaos définitif.

Nicolas BERDIAEV, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, 1934.

*

LE COLLECTIVISME

Le collectivisme a existé dans les objectivations historiques des religions, tant dans l'orthodoxie que dans le catholicisme. à l'autre extrémité, il se manifeste dans le communisme et le fascisme. Le collectivisme s'affirme en effet chaque fois que dans la communion et l'union des hommes intervient l'autoritarisme. Le collectivisme ne peut pas ne pas être autoritaire : il ne peut pas admettre la communion dans la liberté. Le collectivisme signifie toujours qu'il n'y a pas de véritable communauté, de véritable communion, que pour l'organisation de la société il faut créer la réalité fictive d'une collectivité, et que c'est de celle-ci que doivent partir les directives et les ordres. Lorsque les anciennes autorités s'effondrent, lorsque l'on ne croit plus à la souveraineté des monarchies ou des démocraties, alors se forment l'autorité et la souveraineté de la collectivité. Mais ceci signifie toujours que les hommes n'ont pas été intérieurement libérés et que la communauté est inexistante.

Nicolas BERDIAEV, *Royaume de l'esprit
et royaume de César*, 1949.

*

LE COLLECTIVISME

Et voici ce qui est le plus important : à l'époque « collectiviste » ; nous assistons à la socialisation et à la collectivisation non seulement de la vie économique et politique, mais aussi de la conscience morale, de la pensée, de l'activité créatrice ; nous observons l'extériorisation de la conscience morale, c'est-à-dire son transfert des profondeurs de l'homme en tant qu'être spirituel à l'extérieur, dans une collectivité disposant d'organes d'autorité. On peut voir un exemple éclatant et sinistre de cette extériorisation de la conscience morale dans les procès des vieux communistes à Moscou. Afin d'éviter les malentendus, dont certains profitent pour des fins mauvaises, il faut dire que le fait de placer la conscience morale et l'organe d'évaluation dans les profondeurs spirituelles de l'homme est aussi éloigné que possible de ce que l'on aime à désigner sous le nom d'« individualisme ». La conscience morale signifie non pas le repliement de l'homme sur lui-même et son isolement, mais l'épanouissement, la victoire sur l'égoïsme, l'accès à la communion universelle. Mais ceci n'a aucun sens pour ceux qui nient la profondeur spirituelle de l'homme et ne le voient que projeté à l'extérieur.

Nicolas BERDIAEV, *Royaume de l'esprit
et royaume de César*, 1949.

*

LE COLLECTIVISME

Peut-on dire que lorsque la personne s'unit à une autre personne à l'intérieur de la collectivité sociale, elle réside alors dans un « nous » ; au sens que nous prêtons à ce mot ? Se produit-il ici une

véritable union et communion du moi avec le « toi »? Non, assurément. Le collectif social appartient sans réserves à l'objectivation des relations humaines, il représente la projection au-dehors de l'existence humaine. La vie des masses obéit à la loi de la suggestion collective où la personne disparaît. Abandonnée à la masse, au mouvement de la masse, à la suggestion collective, à l'instinct imitateur, aux émotions et instincts inférieurs de la masse, l'existence de la personne, loin de s'élever, baisse en qualité. La masse ou la foule n'est pas le peuple organisé. La masse, elle non plus, n'est pas le « nous ». Si dans les états élémentaires et inconscients, exclusivement émotionnels de la masse, le moi n'éprouve pas de solitude, ce n'est point qu'il communique avec un « toi », s'unisse avec un autre, mais c'est parce qu'il y disparaît que son sentiment et sa conscience s'y trouvent abolis. Et point du tout dans un « nous », mais dans un Es, un cela. La masse, la foule est un « Es », un cela et non un « nous ». Le « nous » ; implique l'existence d'un « moi » ; et d'un « toi ».

Dans la masse, dans la foule, le « moi » ; revêt un masque, masque qui lui est imposé par elle et par ses instincts et passions inconscientes. Simmel dit même que le masque manifeste précisément le pouvoir de la masse. Dans la vie des masses le rôle déterminant est joué par la contagion et l'imitation. Le moi sort de son état de solitude mais par la perte de soi. Ce qui agit dans les guerres, les révolutions et les réactions, dans le déchaînement aveugle des mouvements collectifs, nationaux ou religieux, ce n'est pas le moi, c'est le collectif, le « cela » ; inconscient. Point de solitude, mais point non plus de communion. Ainsi du communisme russe où il n'y a pas place pour la solitude, qu'il prétend supprimer, mais où il n'y a pas davantage de communion entre moi et « toi ». Ainsi également, et dans une plus grande mesure encore, du national-socialisme allemand. Ici, la collectivité sociale n'est pas le « nous œcuménique », qui suppose toujours le « moi », mais le « Es ». Il se produit là une rationalisation des instincts et des inclinations impersonnelles. Les chefs des masses ont toujours quelque chose du médium ils gouvernent les masses, mais sont aussi gouvernés par elles. Freud dit très justement que la masse éprouve une attraction érotique à l'égard de son chef, qu'elle est éprise de lui [dans « Psychologie collective et analyse du Moi », *Essais de*

psychanalyse]. C'est là seulement ce qui rend possible la dictature d'un César, d'un Cromwell, d'un Napoléon, et de nos petits Césars et Napoléons d'aujourd'hui. La même attraction érotique existait à l'égard du souverain ; mais le pouvoir du souverain reposait sur des émotions plus stabilisées, traditionnelles, sanctionnées religieusement. Les chefs doivent découvrir la symbolique capable à la fois de soulever les masses et de les unir et contenir. Mais cette symbolique doit toujours flatter les désirs des masses. Le chef ne peut faire autrement que de flatter la masse. Et s'il est un homme supérieur, ce chef qui se donne tout entier à la masse peut ressentir une cuisante solitude, car il ignore la communion.

Nicolas BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence : Solitude, société et communauté*, 1934.

*

LE COMMUNISME

Ce que j'opposais au communisme, c'était avant tout le principe de la liberté spirituelle qui, pour moi, est primordial et absolu, et dont il est impossible de se dessaisir pour les biens de ce monde, quels qu'ils soient. Je soutenais également le principe précieux entre tous, celui de la personne indépendante de la société et de l'État ainsi que de l'ambiance extérieure. Par conséquent, je défendais l'esprit et les valeurs spirituelles.

Or, le communisme tel qu'il se manifesta à travers la révolution russe rejetait la personne et rejetait l'esprit. C'est là et non pas dans son système social que paraît le mal démoniaque du communisme. Je consentirais à reconnaître l'organisation communiste sociale, économique et politique, mais non son caractère spirituel. Je suis, du point de vue religieux et philosophique, un anticollectiviste convaincu et acharné, mais je ne suis nullement antisocialiste. Seulement, mon socialisme est personneliste, 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. Je suis anticollectiviste, parce que je nie l'extériorisation de la conscience personnelle

transposée sur le collectif. La conscience est le plus profond point de contact de l'homme avec Dieu. La conscience collective est un terme métaphorique. La conscience se transforme sous l'emprise de l'idolâtrie. En tant que religion, et le communisme veut en être une, le communisme fait du collectif une idole aussi exécrationnelle que l'idole de l'État, de la nation, de la race, de la classe, auxquelles il se rattache.

Mais socialement le communisme a raison, contrairement au capitalisme mensonger et aux injustes privilèges sociaux. Le mensonge du communisme est celui de tout totalitarisme. Le communisme totalitaire est une pseudo-religion et c'est notamment comme telle qu'il persécute toutes les religions, c'est une concurrence. Plus tard, la ligne de conduite à l'égard de la religion en Russie soviétique subit un changement. Comme les totalitaristes fascistes et nationaux-socialistes, le communisme demande le rejet de la conscience religieuse et morale, le rejet de la dignité suprême de la personne qui est un esprit libre. Ce furent les anciennes théocraties qui donnèrent l'exemple du totalitarisme violent. Le totalitarisme contemporain correspond au besoin spirituel, il est un ersatz religieux. C'est le christianisme qui aurait dû ; être totalitaire, mais librement et sans contrainte. Or, après l'échec de la théocratie dominatrice, le christianisme devint partiel, il fut refoulé dans un repli de l'âme, évincé de tous les domaines de la vie. Tandis que ce qui aurait dû ; être partiel : État, race, collectif, social, technique, devint totalitaire. C'est là que se trouve l'origine de la tragédie contemporaine.

Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, 1949.

*

LE COMMUNISME

Contre le communisme matérialiste intégral, on ne pourrait susciter que le christianisme intégral. Non pas un christianisme

rhétoricien, dispersé, décadent, – mais un christianisme régénéré, réalisant sa vérité éternelle dans un concept de vie universelle, d'universelle culture, de justice sociale et universelle. Tout l'avenir des sociétés chrétiennes dépend du fait de savoir si le christianisme, ou, plus exactement, si les chrétiens repousseront l'appui du capitalisme et d'une société injuste ; si l'humanité chrétienne essaiera enfin de réaliser, au nom de Dieu et du Christ, la vérité que les communistes réalisent au nom d'une collectivité athée, au nom du paradis terrestre. Si les classes ouvrières ont été des terrains très préparés à accepter l'impiété et l'athéisme militant, qui est vraiment « l'opium du peuple », les premiers coupables n'en sont pas les agitateurs du socialisme révolutionnaire ; les coupables, ce sont les chrétiens eux-mêmes, c'est le vieux monde chrétien. Non pas la religion chrétienne, certes, mais ses adeptes qui, le plus souvent, se sont montrés de faux chrétiens. Le bien qui, au lieu de se réaliser dans la vie, se change en une rhétorique conventionnelle et se dissimule derrière le mal réel et l'injustice effective, – ce bien-là ne peut qu'appeler contre lui la révolte, et une révolte légitime. Les chrétiens de l'époque bourgeoise ont créé une équivoque qui a porté le plus grave préjudice à la cause du Christ dans l'âme des opprimés.

La position du monde chrétien en face du communisme, ce n'est pas seulement la position de celui qui porte en soi la vérité éternelle et absolue, c'est aussi la position du coupable qui n'a pas su réaliser cette vérité, et qui l'a trahie. Les communistes réalisent leur vérité, voilà ce qu'ils peuvent répondre aux chrétiens. Sans doute, la vérité chrétienne était plus difficile à réaliser que la vérité communiste, on exigeait des chrétiens plus, et non moins, que des communistes matérialistes. S'ils ont pourtant accompli moins et non plus, on ne saurait en accuser la vérité chrétienne elle-même. La tragédie de l'histoire, c'est que le christianisme authentique ne peut s'emparer de la domination de ce monde : la puissance appartenait plutôt aux faux chrétiens. Le monde s'éloigne du christianisme.

Cependant, c'est sur le terrain du christianisme qu'on peut résoudre le conflit fatal entre la personnalité et la société, conflit que le communisme résout par l'étouffement définitif de la personnalité. Le conflit aussi, tout aussi troublant, au sein de la culture, entre le principe aristocratique et le principe démocratique,

le communisme conduisant à l'anéantissement du principe aristocratique. Hors du terrain religieux, ou bien l'aristocratie persécute et exploite la démocratie, ou bien la démocratie vulgarise les âmes, abaisse le niveau de la culture, détruit la noblesse spirituelle. Le christianisme intégral doit embrasser ce qu'il y a de vrai dans le communisme, et rejeter son erreur. Ou bien le monde assistera à une vaste renaissance chrétienne, non seulement parmi l'élite, mais dans toute l'étendue des masses populaires, ou bien il appartiendra au communisme négateur.

En sera-t-il ainsi? Nous l'ignorons, et c'est là le secret de la liberté. Sans doute n'y a-t-il pas lieu de nourrir un grand optimisme. La création d'un type de sainteté nouveau au cœur même du monde est une tâche que le christianisme a encore à remplir. Quoi qu'il en soit, l'avenir appartient aux masses ouvrières, aux travailleurs : c'est là un fait inéluctable, – et juste. Toute la question est de savoir quel sera l'esprit qui animera demain ces masses, au nom de quel principe elles fonderont la vie nouvelle : sera-ce au nom de Dieu et du Christ, au nom de l'élément spirituel déposé au fond de notre nature? Ou bien, au contraire, au nom de l'antéchrist, au nom de la matière déifiée, de la collectivité humaine devenue divinité en laquelle disparaît la forme même de l'homme, où l'âme humaine périt?

Le peuple russe a posé le problème devant le monde entier.

Nicolas BERDIAEV, *Le problème du communisme*, 1933.

*

LE SOCIALISME

Les tendances socialistes caractérisent notre époque. Elles imprègnent non seulement la vie politique et économique, mais toute la culture contemporaine, toute la morale contemporaine ; elles représentent un certain sentiment de la vie. Le socialisme n'est que l'autre face de l'individualisme, le résultat de la décomposition, de la désagrégation individualistes. Sur les chemins de l'atomisation de la société, il est aux aguets comme une fatale dialectique interne : il y a un ordre de principes qui ne sauraient

conduire qu'au socialisme. Le socialisme et l'individualisme sont également hostiles à une conception organique du monde. Le socialisme apparaît ainsi comme un éclatant symptôme de la fin de la Renaissance ; en lui cesse le libre jeu de la surabondance des puissances créatrices de l'homme aux temps modernes. Les forces humaines sont liées ensemble et dépendent nécessairement d'un centre ; ce centre, n'étant plus religieux, devient social. Le pathétique de l'individualité créatrice est remplacé par le pathétique du travail collectif obligatoire et organisé, l'individualité de l'homme subordonnée aux collectivités, aux masses. La figure de l'homme est éclipsée par le fantôme d'un collectivisme sans visage.

La surabondance créatrice fera désormais place à la régularisation. Le centre de gravité de la vie se transporte dans le domaine économique ; quant aux sciences et aux arts, à la plus haute culture créatrice, aux valeurs spirituelles, ils sont considérés comme un « reflet ». L'homme est converti en catégorie économique.

Le socialisme a une base humaniste, une origine humaniste : il est engendré par l'humanisme des temps modernes, il n'eût pas été possible sans l'auto-affirmation de l'homme et sans le transfert du centre de gravité de la vie dans le bien-être humain. Mais, dans le socialisme, l'humanisme en arrive à sa propre négation. La conscience de la classe prolétarienne est déjà une conscience qui n'a rien d'humaniste, qui est antihumaniste. à l'homme, en effet, s'est substitué la classe. La valeur de l'homme, de son âme individuelle et de son destin individuel est niée. L'homme devient un moyen pour la collectivité sociale et pour le développement de celle-ci.

Nicolas BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Âge :
Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, 1924.

*

LE SOCIALISME

Les sociologues prétendent que la personne humaine se forme sous l'influence de la société, des rapports sociaux, que la société organisée est la source de la plus haute moralité. Mais les influences extérieures que l'homme subit exigent une adaptation à

la quotidienneté sociale, aux besoins de l'État, de la nation, aux mœurs régnautes. L'homme se trouve ainsi transporté dans l'atmosphère du mensonge utile, du mensonge qui assure la conservation et la sécurité. Mais le pathos de la vérité et de la sincérité crée un conflit entre l'homme et la société. Ce qu'il y a de plus important et de plus significatif dans l'homme provient, non des influences extérieures, du milieu social, bref, non pas du dehors mais du dedans. Le primat de la société, la domination de la société a pour effet la transformation de la religion en arme de tribu et d'État et la négation de la liberté de l'esprit. La religion romaine était fondée sur des sentiments sociaux très forts, mais au point de vue spirituel elle occupait un niveau assez bas. Le christianisme historique a été vicié par des influences et des adaptations sociales. Le dressage social a rendu l'homme indifférent à la vérité. Tout système de monisme social est hostile à la liberté de l'esprit. Le conflit entre l'esprit et la société organisée et légaliste est éternel. Mais ce serait se tromper que d'interpréter ce conflit comme ayant pour but le triomphe de l'individualisme et de l'esprit asocial. Insistons, au contraire, sur le fait qu'il existe une sociabilité interne, que l'homme est un être social et qu'il ne peut se réaliser pleinement que dans la société. Mais une société meilleure, plus juste, plus humaine ne peut être fondée que sur la sociabilité spirituelle de l'homme, avec des éléments provenant de sa source existentielle, et non de l'objectivation. Au point de vue métaphysique, une société déifiée est un principe réactionnaire. Il est possible pour la spiritualité de pénétrer dans la vie sociale, et tout ce qu'il y a de meilleur dans celle-ci provient de cette source. La spiritualité apporte avec elle la libération, elle apporte l'humanité, tandis que la prédominance de la société objective est un esclavage. Il faut complètement renoncer à la fausse théorie qui avait été en vigueur dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et d'après laquelle l'homme serait créé pour le milieu social. Au contraire, c'est le milieu social qui existe pour l'homme. Cela ne veut pas dire que le milieu social soit sans action sur l'homme ; au contraire, cette action existe, et elle est même très forte. Mais un milieu social fondé sur l'esclavage et qui transforme l'homme en esclave est lui-même une création d'âmes serviles. Si Dieu n'existe pas, je suis l'esclave du monde. L'existence de Dieu est une garantie

de mon indépendance par rapport au monde, à la société, à l'État. D'après Dostoïevski, c'est par orgueil que l'homme croirait parfois en Dieu. Le sens de cette idée, en apparence paradoxale, est que l'homme ne consent pas à s'incliner devant le monde, la société et les hommes, qu'il ne consent à s'incliner que devant Dieu, qui est la seule source de son indépendance et de sa liberté en face des puissances du monde. Le bon orgueil consiste à ne vouloir s'incliner devant rien et devant personne, en dehors de Dieu. La spiritualité, qui est toujours inséparable de Dieu, signifie la possession d'une force intérieure qui rend l'homme capable de résister au pouvoir que le monde et la société font peser sur lui. Il est absurde de croire que l'existence de Dieu est une cause de ma pauvreté, parce que l'existence de Dieu comporterait l'aliénation de ce qui constitue ma richesse propre (Feuerbach). Non l'existence de Dieu est pour moi une source de richesses indéterminables. Je ne suis très pauvre que pour autant que j'existe seul, qu'il n'y a rien qui soit au-dessus de moi. Et le monde entier serait pauvre et terne, s'il devait se suffire à lui-même, s'il ne renfermait pas un mystère.

Nicolas BERDIAEV, *Dialectique existentielle
du divin et de l'humain*, 1947.

*

LE TOTALITARISME

Depuis la fin du Moyen Âge l'homme s'est trouvé engagé sur la voie de l'autonomie des différentes sphères de son activité créatrice. Au cours des temps dits modernes – qui ont cessé depuis longtemps d'être modernes et sont devenus très anciens – toutes les sphères de la culture et de la vie sociale commencèrent à s'affirmer et à se développer exclusivement selon leurs propres lois, ne s'ordonnant autour d'aucun centre spirituel. Les forces créatrices de l'homme, entravées au Moyen Âge, ont pu ainsi s'épanouir. La politique, l'économie, la science, la technique, l'idée nationale, etc., ne veulent plus connaître aucune loi morale, aucun principe spirituel au-dessus de leur propre sphère d'action. Le machiavélisme en politique, le capitalisme en économie, le scientisme dans le domaine

de la science, le nationalisme dans la vie des peuples, l'emprise absolue de la technique sur l'homme, tout cela est la conséquence des autonomies en question.

Mais il y a dans le destin de l'homme européen une contradiction fondamentale : l'autonomie des différentes sphères de son activité n'est pas l'autonomie de l'homme lui-même en tant qu'être intégral. De plus en plus, l'homme est devenu l'esclave des sphères autonomes ; celles-ci ne sont pas soumises à l'esprit humain. Ressentant de plus en plus intensément la perte de son intégralité, l'homme éprouve le besoin de se protéger de l'effondrement qui le menace, de la destruction de l'image humaine. D'une part, l'homme européen va vers un néohumanisme ; d'autre part, il veut retrouver l'intégrité dans un système totalitaire d'organisation de toute la vie. Le problème du totalitarisme est plus complexe qu'on ne le pense d'habitude. Le totalitarisme est une tragédie religieuse ; c'est une manifestation de l'instinct religieux de l'homme, de son besoin d'une attitude intégrale face à la vie. Mais par suite de l'autonomie des différentes sphères de l'activité humaine, de la disparition du centre spirituel, c'est le partiel, le fragmentaire qui prétendent à la totalité, à l'intégralité. La science, la politique ont commencé depuis longtemps à émettre de telles prétentions. À notre époque, l'économie, la technique, la guerre deviennent totalitaires elles aussi. Par rapport à ces sphères, la science prend un caractère utilitaire. Le marxisme s'efforce de rétablir l'intégralité de l'homme ; il refuse d'accepter l'aliénation de nature humaine intervenue à l'époque du capitalisme. Mais il veut recréer l'homme intégral en partant d'une sphère fragmentaire, autonome : celle de l'économie. Il est soumis à l'économisme de l'époque capitaliste. Aussi, le totalitarisme marxiste est-il un faux totalitarisme, qui ne libère pas l'homme mais l'asservit. Dans sa profondeur, l'homme n'est pas un être essentiellement économique.

Mais les prétentions totalitaires qui ont la plus grande importance sont celles de la technique. La technique ne veut reconnaître aucun principe au-dessus d'elle. Elle est obligée de compter uniquement avec l'État, dont le rôle devient également totalitaire. Le développement extraordinaire de la technique en tant que sphère autonome conduit au phénomène essentiel de notre époque : le passage de la vie organique à la vie organisée. à l'époque

technique, la vie des vastes masses humaines, qui exigent la solution du problème du pain quotidien, doit être organisée et réglée. L'homme a été arraché à la nature dans l'ancien sens de ce terme et plongé dans un monde social fermé comme celui que nous voyons dans le marxisme. Et, parallèlement, l'homme acquiert un sens planétaire de plus en plus marqué de la terre. La vie de l'homme est plongée dans les contradictions ; l'homme se trouve en état de déséquilibre. Le pouvoir autonome de la technique est l'expression extrême du royaume de César, un aspect nouveau de ce royaume, qui ne ressemble pas à ceux du passé.

Nicolas BERDIAEV, *Royaume de l'Esprit
et royaume de César*, 1949.

www.biblisem.net