

Daniel VIGNE, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Nicolas Berdiaev (1874-1948)*, mémoire de Maîtrise en philosophie, Université Toulouse Le Mirail, 1992, sous la direction de Henri-Bernard VERGOTE.

www.danielvigne.fr

Le problème de la connaissance dans la philosophie de Nicolas Berdiaev

Le sujet visé par cette étude est manifestement central, tant il est vrai que le thème de la connaissance, dans l'œuvre d'un philosophe, implique à coup sûr tous les autres. À plus forte raison chez un penseur qui écrit : « À partir d'une certaine époque de ma vie, je suis entré dans le monde de la connaissance, et c'est dans ce monde que je vis toujours¹. »

Il ne s'agira pas, pourtant, de synthétiser la pensée de Berdiaev à partir d'un quelconque point de vue supérieur, d'une « pensée de survol », dirait Merleau-Ponty, mais de tracer aussi fidèlement que possible les contours d'une démarche cognitive dont nous chercherons à saisir à la fois l'orientation générale et la richesse interne.

Introduction

Berdiaev (1874-1948) a beaucoup écrit². La question de la connaissance n'est pas, et de loin, la problématique unique de son œuvre. Elle y est cependant très bien attestée. Souvent le commencement de ses livres porte sur le problème de la connaissance philosophique, et en donne les fondements

¹ N. BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 114.

² Cf. l'ample bibliographie (œuvres traduites en français et études sur Berdiaev) de J.-L. SEGUNDO, *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier, 1963, p. 413-418.

méthodologiques, voire épistémologiques. Ainsi la première des *Cinq méditations sur l'existence* (1936) a-t-elle pour titre : « La situation tragique du philosophe et les tâches de la philosophie ». La première partie de *l'Essai de métaphysique eschatologique*, (1946) s'intitule : « Le problème de la connaissance et l'objectivation ». Et le premier chapitre du *Sens de la création* (1948) : « La philosophie en tant qu'acte créateur ». Je me référerai tout spécialement à ces trois ouvrages, sans exclure d'en citer d'autres. Parmi ceux-ci, deux titres seront souvent retenus : *l'Essai d'autobiographie spirituelle* (éd. 1958), et *Esprit et Liberté* (1933).

La vigueur de cette pensée requiert de qui l'aborde une certaine écoute et un temps d'acclimatation. Berdiaev, à la manière prophétique, est *amer aux entrailles*³. Le style haché de son écriture, la véhémence de ses affirmations, la tournure fréquemment polémique de sa réflexion, ne laissent pas indifférent. Pourtant une découverte intéressante est promise à qui accepte l'adaptation nécessaire.

Berdiaev, a-t-on dit, n'est pas métaphysicien⁴. Relevons le défi de cette grave accusation : cherchons à savoir ce qu'il en est. Le problème de la connaissance est sans doute le terrain sur lequel la réflexion a le plus de chances de trouver les éléments de réponse à cette question fondamentale, que nous pourrions considérer comme le fil directeur de notre recherche. La pensée de Berdiaev met en œuvre une vision de la connaissance. Laquelle ? Et la philosophie qui en découle mérite-t-elle ou non d'être considérée comme métaphysique ? Nous tenterons, pour répondre, de comprendre le mouvement interne de cette pensée, et pour cela de nous tenir aussi proches que possible des intuitions et des termes de Berdiaev lui-même. Non pour nous y enfermer, mais au contraire pour en goûter l'âpre liberté.

Cette étude se voudra suffisamment respectueuse de son

³ Ap 10, 9.

⁴ « Il a été privé, comme les philosophes modernes dans leur généralité, de cette « intuition de l'être qui sacre le métaphysicien [...] Ce dialecticien n'est pas un métaphysicien », écrivait Stanislas FUMET (*Le sens de la création*, Préface, Paris, DDB, 1955, p. 16).

« objet » pour respecter le refus de l'objectivation qui s'y exprime avec tant d'insistance. Exposer le contenu de cette philosophie supposait aussi d'en respecter la forme : présenter la pensée de Berdiaev de manière purement analytique ou scolastique serait une bien mauvaise manière de transcrire l'effort intellectuel qui s'y manifeste, et qui est précisément tendu vers un au-delà de la stricte rationalité. Si corps rime chez Platon avec prison, prison rime pour Berdiaev avec raison, du moins avec raison raisonnante et auto-suffisante. Nous veillerons à ne pas l'oublier.

La pensée vivante d'un philosophe dépasse toujours les cadres du « système » sur lequel elle repose, ou à travers lequel on l'envisage. Cela est spécialement vrai de notre auteur. Comme le constate J.-L. Segundo, « la profonde unité de pensée qui traverse toute l'œuvre philosophique de Berdiaeff reste à l'état latent⁵ », et sa terminologie n'est pas toujours constante et précise. Pourtant, poursuit-il, « la recherche d'un système dans la pensée de Berdiaeff est loin d'être un caprice de notre part ». Je fais miens ce vœu et cette exigence. Quels que soient les contrastes de surface et l'originalité de fond de la philosophie de Berdiaev, rien ne s'oppose à ce que nous en fassions apparaître la cohérence de façon plus systématique, à travers les thèmes majeurs qui en dessinent l'architecture.

Notre premier effort sera d'approcher l'homme, et l'enracinement de sa pensée dans une histoire. Loin d'être un simple préambule, cette partie de notre étude en est l'indispensable support. J'y serai surtout attentif aux aspects de la vie et de la personnalité de Berdiaev qui éclairent sa trajectoire philosophique.

La suite de ce travail comportera six chapitres qui sont comme autant de « frontières » délimitant la pensée de Berdiaev autour du thème central de la connaissance. Il s'agit d'une synthèse personnelle, dont le plan sera précisé par la suite, et dont je ne puis évidemment assurer que Berdiaev l'aurait lui-même ainsi conçue. Cette présentation repose en effet non seulement sur un travail d'assimilation, mais sur un effort de re-création qui laisse place à d'inévitables a priori. Je

⁵ *Berdiaeff* p. 229-231.

n'en conçois pourtant pas trop d'inquiétude : la plus grande fidélité à une pensée de la liberté et de la création n'est-elle pas d'en rendre compte avec une certaine liberté créatrice ?

Une dernière remarque est peut-être nécessaire. Elle trace les limites de mon travail lui-même. Théologien de formation, j'ai volontairement évité les aspects de la pensée de Berdiaev qui touchaient de trop près à la foi chrétienne, tant sous l'angle du dogme que de la spiritualité. Non que la dimension religieuse de cette pensée puisse en être abstraite : elle y est totalement intégrée, elle en est l'âme. De nombreuses études l'ont montré⁶. Mais il restait place pour un travail proprement philosophique, visant à faire apparaître non point l'âme, mais plutôt la structure de la pensée de Berdiaev. En ce qui concerne le problème précis de la connaissance, ce travail, que je sache, n'avait pas été entrepris.

I. Berdiaev philosophe

1. Profil biographique

Nicolas Berdiaev naît le 19 mars 1974 près de Kiev. Son père, libéral, « voltairien », appartient à la noblesse militaire. Sa mère, née princesse, descend d'une haute famille française. Placé à l'école des Cadets, le jeune Nicolas s'en détourne au profit d'études philosophiques menées avec indépendance et passion. Il s'imprègne de Kant et Hegel, Dostoïevski et Nietzsche.

Sensible à la beauté et à la souffrance, Berdiaev perçoit très tôt la tragédie de l'existence comme opposition irréductible entre le monde de la contrainte et celui de la liberté. Un passage frappant de son oeuvre rend compte de cette expérience :

Je découvre en moi, comme point de départ initial, une révolte contre le donné du monde, le refus d'accepter une objectivité quelconque, considérée comme un asservissement de l'homme, une opposition de la liberté de l'esprit à la nécessité du monde, à la violence et au conformisme. Je signale ce fait non à titre

⁶ Notamment E. PORRET, *La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel 1944.

autobiographique, mais comme un fait de connaissance philosophique, comme une indication du chemin philosophique que j'ai suivi⁷.

À vingt ans, Berdiaev découvre Marx. Rompant avec son milieu d'origine, il devient « publiciste », fréquente les milieux ouvriers, milite pour un socialisme mêlé d'idéalisme kantien. La dimension éthique du marxisme l'enthousiasme plus que son support philosophique :

Participant aux discussions avec beaucoup d'ardeur et d'enthousiasme, j'insistais toujours avec force sur l'existence du vrai et du bien comme valeurs idéales, indépendantes de la lutte de classes du milieu social ; autrement dit, je me refusais à admettre la subordination de la philosophie et de la morale à la lutte de classes⁸.

Je protestais contre cet aspect du marxisme au nom du personnalisme, tout en continuant à approuver les exigences sociales du marxisme⁹.

En 1898, pour avoir participé à une manifestation d'étudiants, il est expulsé de l'Université et emprisonné. Il profite de cette retraite pour écrire son premier livre : *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale*. Ses activités lui valent bientôt d'être banni pour trois ans dans le nord de la Russie.

De retour à Kiev en 1904, Berdiaev épouse une jeune noble active dans les cercles révolutionnaires, mais habitée comme lui par de profondes aspirations religieuses. Déçue par la passivité de l'Église orthodoxe lors de la révolution, Lydia Berdiaev deviendra catholique romaine. Celle qu'il nommait son « amie bien-aimée » mourra en 1945.

Nicolas, quant à lui, se rapproche progressivement du christianisme orthodoxe. Il fréquente à Saint-Pétersbourg le cercle de Dimitri Merejkovsky, noue amitié avec Vladimir Soloviev et Serge Boulgakov, participe aux élans de la « nouvelle conscience religieuse » russe (comparable à celle du

⁷ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 8.

⁸ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 10.

⁹ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 13.

New Age actuel), mais en recuse bientôt le côté esotérique, et rallie en 1909 l'Église officielle du Patriarcat de Moscou.

Cette période marque l'adhésion définitive de Berdiaev à la foi chrétienne. Sa démarche philosophique y trouve une nouvelle impulsion qu'il caractérise comme « réalisme mystique », dépassant à la fois la naïveté de l'ancienne métaphysique et la stérilité du nihilisme nietzschéen. Il publie en 1911 *Philosophie de la liberté*, première ébauche de son œuvre maîtresse *Esprit et liberté* (1927), et écrit de façon significative :

La maladie de la philosophie contemporaine, c'est d'avoir perdu toute vraie nourriture [...] La philosophie doit revenir dans le temple pour y retrouver son réalisme perdu, pour y recevoir de nouveau l'initiation aux mystères de l'être¹⁰.

Le christianisme de Berdiaev n'a cependant rien d'une nostalgie de chrétienté, et ses relations avec l'Orthodoxie traditionnelle, à qui il apparaît comme un novateur, seront difficiles. Malgré une fidélité de fond, très liée à son appartenance au peuple russe, Berdiaev manifeste en effet une farouche volonté d'indépendance.

Il écrit en 1913 un article cinglant intitulé « Ceux qui éteignent l'Esprit », ou il reproche à la hiérarchie ecclésiastique la condamnation *manu militari* de moines de l'Athos « onomodoxes » (glorificateurs du nom de Jésus). Le saint Synode outragé le condamne pour blasphème, et il aurait été déporté en Sibérie si la guerre de 1914 n'avait suspendu l'exécution de cette sentence.

Un an auparavant, un voyage en Italie ouvre son esprit aux richesses de la première Renaissance et à la noblesse de l'acte créateur humain. Il conçoit le projet d'une « anthropodicée », en contrepoint des théodicées classiques, et consacre à ce sujet son premier grand livre en 1915 : *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*.

¹⁰ *Philosophie de la liberté*, Moscou, 1911, p. 6 et 8 ; cité par Olivier CLÉMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, DDB, 1991, p. 18.

Berdiaev avait depuis longtemps pressenti les bouleversements que va connaître la Russie. Lors de la révolution de février, il est élu député, mais après celle d'octobre, la montée de Lénine l'inquiète. Ou l'âme russe sera épousée par le Christ, disait-il de manière aphoristique, ou elle sera violée par le bolchévisme.

Malgré ses appréhensions à l'égard du communisme, et celles des autorités politiques à son égard (il est arrêté deux fois), Berdiaev tente d'ensemencer de spiritualité chrétienne le nouveau régime. Il fait se rencontrer dans son appartement des intellectuels de tous bords, fonde en 1919 une « Académie libre de culture spirituelle », est nommé un an plus tard professeur à l'Université de Moscou. Mais en 1922, Lénine le fait définitivement expulser de Russie comme « adversaire idéologique du communisme ».

Après un séjour à Berlin, où son livre *Un nouveau Moyen-Âge* lui donne une audience européenne, Berdiaev s'installe en 1924 en France, à Clamart, où il demeurera jusqu'à sa mort en 1948. Période extrêmement féconde : Berdiaev publie en français plus de trente livres¹¹, dirige une revue de philosophie religieuse russe (*Put'*, La Voie), collabore dès 1932 au lancement de la revue *Esprit*, inspire le mouvement personnaliste, promeut la rencontre en profondeur de l'Orthodoxie et de l'Occident chrétien.

L'évolution du régime stalinien lui arrache ses derniers espoirs de voir le communisme russe promouvoir un authentique renouveau social. Il meurt en pleine activité, âgé de 74 ans, « à la fois célèbre et méconnu », dira Jean Lacroix¹².

Socialisme révolutionnaire, christianisme oriental, personnalisme eschatologique : ces aspects de la pensée de Berdiaev sont à la fois contrastés et inséparables. Il serait artificiel d'en faire des étapes distinctes, même si la

¹¹ Trilingue dès sa jeunesse, Berdiaev parle français et allemand, mais écrit en russe. Les traductions françaises, bien que revues par lui, ont parfois une certaine lourdeur.

¹² *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF, 1966, p. 98.

présentation de la vie de Berdiaev ici adoptée le suggérerait. Ils n'ont d'ailleurs rien d'univoque :

- Si Berdiaev fut révolutionnaire et marxiste, c'est d'une manière qui devait plus à l'idéalisme kantien qu'au matérialisme historique.

- S'il fut chrétien et orthodoxe, ce fut sur un mode foncièrement non-conformiste et aux limites de l'hérésie (dont il fut suspecté).

- S'il fut humaniste et personaliste, c'est avec des réserves quant à la transcription politique de ce combat, dont on connaît l'orientation chez la plupart des intellectuels français à l'époque.

« Étrange étoile entre la Russie et l'Europe, l'Orthodoxie et le christianisme occidental, l'humanisme (ou l'antihumanisme) athée et l'expérience spirituelle¹³ », Berdiaev a donc connu tous les courants intellectuels et spirituels de ce siècle. Il les a à la fois subis et influencés, sans toutefois rien perdre de son originalité. Sa manière même d'écrire reflète cette pensée très personnelle, que Segundo présente comme « absolument éparpillée et pourtant remarquablement une¹⁴ » :

Quand je me mets à écrire, je ressens parfois une exaltation telle que j'en ai le vertige. Le cours de ma pensée est si rapide que j'ai peine à la noter. Pour la rattraper, je ne termine pas les mots. [...] Je ne médite et ne corrige presque jamais ce que j'ai écrit. Je puis le donner à l'impression dans sa version initiale¹⁵.

Avant d'entrer dans la démarche proprement philosophique de notre auteur, précisons les sources auxquelles il puise. Berdiaev nomme fréquemment une vingtaine d'auteurs, dont il fait parfois une lecture originale, et que l'on peut ici répartir en trois groupes :

- Philosophes allemands du XIX^e s., idéalistes surtout : Kant, Schelling, Hegel, mais aussi matérialistes ou nihilistes : Stirner, Schopenhauer, Marx, Nietzsche.

¹³ O. CLÉMENT, *Berdiaev*, p. 242.

¹⁴ *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier, 1963, p. 59.

¹⁵ *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris, Buchet-Castel, 1958, p. 277.

- Écrivains mystiques, chrétiens et non-chrétiens : Héraclite, Plotin, Origène, Grégoire de Nysse, le pseudo-Denys l'Aréopagite, Maître Eckhart, Jean Tauler, Nicolas de Cues, Jacob Boehme.

- Enfin un groupe d'auteurs que nous pourrions qualifier d'existentiels, eux-mêmes de trois types : romanciers et penseurs russes : Dostoïevski, Tolstoï, Khomiakov, Léontiev ; grands philosophes européens : Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ; écrivains français, enfin, dont on a récemment souligné l'influence sur la pensée de Berdiaev : Huysmans, Péguy, Bloy¹⁶.

Comment des influences apparemment si disparates ont-elles pu se nouer dans une pensée dont on vient d'affirmer l'unité, c'est ce qu'il nous faut essayer de clarifier en tentant d'en saisir quelques aspects majeurs. Ils serviront de prolégomènes à notre étude.

2 - Profil philosophique

La pensée de Berdiaev, que nous envisageons ici de l'intérieur et non plus à partir de son contexte et de ses sources, présente d'emblée un caractère critique, une sorte d'élan tragique.

En introduction à son œuvre capitale, *Esprit et liberté*, Berdiaev décrit lui-même le point de départ de cette démarche douloureuse, traversée d'inquiétudes autant que de certitudes, soucieuse surtout de totale liberté :

Tout ce que j'écris dans ce livre est lié à la problématique torturante de mon esprit. [...] Ma pensée est celle d'un homme qui se pose des problèmes, sans être celle d'un sceptique . Ce livre relève de la philosophie « prophétique » par distinction d'avec la philosophie « scientifique », pour employer la terminologie proposée par Jaspers. C'est un livre de théosophie libre. [...] Je me reconnais théosophe chrétien¹⁷.

¹⁶ O. CLÉMENT, *Berdiaev*, p. 81-119 : « Berdiaev et la pensée française ».

¹⁷ Introduction (de 1927) à *Esprit et liberté*, Paris, DDB, 1984, p. 23-24.

Le même accent se précise en d'autres écrits, dans le sens d'une farouche volonté d'autonomie à l'égard de toute « orthodoxie » contraignante :

Ce serait une erreur de me ranger parmi les pessimistes et les négateurs exclusifs : j'appartiens aux philosophes croyants. Ma foi cependant est particulière¹⁸.

J'ai fait reposer ma cause sur la liberté. En tant que fils de la liberté, je me reconnais la liberté de soumettre à la critique le christianisme historique et la révélation¹⁹.

Je ne suis pas un hérétique et encore moins un sectaire, je suis un libre penseur croyant²⁰.

Ainsi Berdiaev, tout en se déclarant chrétien, s'éloigne à la fois du christianisme dogmatique par une réflexion critique intransigeante (influence des philosophes allemands), et du christianisme sociologique par une démarche de type personnel (influence des auteurs « existentiels »). Dostoïevski est, du point de vue spirituel, l'auteur dont il reçut, dira-t-il, « comme une greffe ». La légende du Grand Inquisiteur, génialement déployée dans *Les Frères Karamazov*, fut pour Berdiaev une véritable révélation :

Lorsque pour la première fois je me suis tourné vers le Christ, c'est sous l'aspect qu'il revêt dans la Légende qu'il m'est apparu²¹.

Je puis dire que, devenu chrétien, je me suis identifié avec le Christ de la Légende et que je me suis dressé, au nom du christianisme lui-même, contre tout ce qui faisait partie de l'esprit du Grand Inquisiteur²².

À l'opposé de tout conformisme religieux, l'adhésion de Berdiaev au Christ prend effectivement la forme d'une révolte métaphysique, d'une insurrection spirituelle en faveur de la liberté :

¹⁸ Avant-propos (de 1941) à *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, Aubier, 1947, p. 7.

¹⁹ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, Janin, 1947, p. 9.

²⁰ *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 232.

²¹ *L'esprit de Dostoïevski*, Paris, Stock, 1946, p. 7.

²² *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 15.

Cet esprit, je le voyais partout, aussi bien dans l'autoritarisme de la religion que dans celui du socialisme révolutionnaire. Le problème de la liberté, celui de l'homme, celui de l'activité créatrice, sont devenus les problèmes fondamentaux de ma philosophie.

S'il existe pour Berdiaev une tension entre philosophie et religion, une opposition plus nette sépare pour lui philosophie et science. Forme de connaissance d'autant plus ambiguë qu'elle paraît plus certaine, dogmatique par son vêtement logique, sociologique par son utilité et son efficacité technique, la science est l'autre rivale potentielle de la philosophie. J'envisagerai cette opposition dès le prochain chapitre.

Une opposition plus radicale encore est à la source de toutes les autres. Elle place la philosophie face à ce que Berdiaev appelle « l'objectivation », qui n'a rien d'un phénomène extérieur lui-même objectivable, mais se découvre plutôt comme une structure oppressive de la conscience.

Ma pensée reflète la révolte de la personnalité humaine contre l'objective « harmonie universelle » illusoire et écrasante, contre l'ordre social objectif, contre toutes les consécrationes de l'ordre universel objectif. Elle est une lutte de l'esprit contre la nécessité. [...] Ma pensée est tournée vers la révolution de la conscience, qu'elle tend à libérer du pouvoir d'objectivation²³.

Notons la tonalité marxienne de ces phrases ainsi que le retournement qu'elles font subir au vocabulaire de Marx : la révolution ici invoquée n'est pas sociale, mais de conscience : c'est sur la liberté, non sur des lois dialectiques, qu'elle s'appuie ; c'est contre le pouvoir de l'objectivation qu'elle se dresse, etc.

Reste à découvrir le contenu de la libération pronée par Berdiaev. Elle s'enracine dans une expérience positive qu'il est possible d'appeler découverte de « l'esprit », dans un sens à la fois religieux et existentiel. « Ma pensée repose sur une expérience spirituelle », écrit Berdiaev. « J'affirme que

²³ *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, Aubier, 1941, p. 7.

l'expérience religieuse, dont l'existence ne saurait être mise en doute, enrichit notre connaissance et éclaire la philosophie²⁴. »

Réduire ces affirmations à l'expression d'un pur sentiment subjectif serait assurément erroné. Il conviendra d'approfondir le sens réaliste et personnaliste que Berdiaev leur donne. La confrontation de Berdiaev avec l'idéalisme allemand sera à ce sujet particulièrement éclairante. La mise en évidence du caractère anthropologique de la connaissance permettra également une précieuse mise au point. Il nous faudra enfin montrer de quelle manière la pensée de notre auteur, elle-même créatrice, se veut une réflexion sur l'acte créateur.

Bien que rapide, cet aperçu de la pensée de Berdiaev situe les principaux thèmes à partir desquels nous allons l'étudier : la science, la personne, la religion, l'idéalisme, l'objectivation, et la création. Thèmes récurrents, constamment présents dans une œuvre où ils se présentent comme complémentaires ; je tâcherai de les envisager séparément, sans rompre les liens qui les unissent.

II. Les mirages de la science

La première des *Cinq méditations sur l'existence*, publiées en 1936, servira de support à ce chapitre qu'on pourrait qualifier d'épistémologique. Sans emphase, mais avec conviction, Berdiaev y décrit la « situation tragique » de la philosophie et le double front sur lequel elle doit préserver son identité : face à la science et face à la religion.

Car le philosophe « a le monde presque entier contre lui²⁵ ». Les attaques dont il est l'objet lui viennent à la fois d'en haut et d'en bas. « Comprimé entre les deux puissances de la religion et de la science, il peut à peine respirer. » Les rares interstices où la société tolère son existence, sous forme scolaire et universitaire, restent fort incertains :

Même alors le philosophe reste toujours menacé ; jamais il n'est assuré d'une existence indépendante ; il est l'objet d'un « ressentiment ». L'Université même ne lui

²⁴ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 11.

²⁵ *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, p. 9.

donne asile qu'à la condition qu'il divulgue le moins possible sa propre philosophie, et qu'il s'enferme d'ordinaire dans l'histoire de la philosophie et les doctrines des autres philosophes²⁶.

Manifestation par excellence de la connaissance objectivante, la science menace la philosophie sur le triple mode de ce que j'appellerai ici, de manière un peu rapide : éviction, sommation et séduction.

1. L'éviction matérialiste

Evincée par la science, la philosophie l'est de la manière la plus totale, dès l'instant où l'univers décrit par l'observation scientifique est purement et simplement identifié avec le « réel ». Le monde de la philosophie devient par le fait même celui de « l'irréel », que ce soit pour le tolérer avec sympathie ou pour en souhaiter la dissipation prochaine.

Le début de ce siècle fut marqué, comme on sait, par une réaction de la pensée philosophique contre le matérialisme scientifique et réducteur de la seconde moitié du XIX^e s. Berdiaev participe à ce mouvement de pensée. Mais il fait plus que défendre la philosophie d'une manière « spiritualiste », qui donnerait en partie raison à ses détracteurs. Berdiaev retourne l'argument : ce n'est pas la philosophie, mais la science qui doit être suspectée de ne pas atteindre le fond du réel.

Une connaissance physico-mathématique de ce monde est possible, mais elle ne pénètre pas le secret de la vie cosmique. [...] Le secret de la vie cosmique reste caché aux voies ordinaires de la connaissance²⁷.

Quand l'homme naïf dit : « Je n'admets comme réel que ce que je peux percevoir », il reconnaît par là sans s'en rendre compte que la réalité du monde dépend de lui [...] Le réalisme naïf est le pire des subjectivismes²⁸.

À l'opposé de ce pseudo-réalisme, le « réalisme mystique » de Berdiaev prend le contrepied des fausses certitudes. La

²⁶ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 15.

²⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 91.

²⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 14.

confusion entre vérité et objectivité y apparaît comme un mirage primitif de la conscience, et la philosophie comme le pouvoir de dissiper cette dangereuse équivoque :

Il est indispensable de dissocier délibérément vérité et objectivité. [...] La vraie philosophie, celle qui saisit quelque chose du réel, n'est pas celle qui scrute l'objet, mais celle que tourmente le sens de la vie et du destin personnel²⁹.

La science ne saurait remplacer la philosophie sur le terrain du « réel », car celui-ci est par excellence le domaine de la philosophie. De quelle manière active et créatrice, cela sera précisé plus loin. Soulignons seulement ici que l'acte par lequel la philosophie reprend possession du « réel » usurpé par la science n'est nullement l'accès à un « réel » extrinsèque et exotique, une sur-nature comprise de manière toujours naturaliste : « Le "surnaturel" est aussi le "naturel", note Berdiaev³⁰, mais connu et déployé selon d'autres modalités que celles que saisit la science.

2. La sommation rationaliste

Une autre menace que fait peser la science sur la philosophie est méthodologique est la « sommation » de l'exigence logique, l'exigence de preuves comme critère de vérité. Elle appelle une réponse tout aussi nette :

Il peut exister une logique de la science, mais une logique de la philosophie, il n'y en a pas et il ne doit pas y en avoir³¹.

La philosophie créatrice doit se libérer du pouvoir illusoire de la preuve [...] Les preuves ne sont nécessaires qu'à ceux qui morcellent leur esprit. La preuve est l'ennemie de la vérité et non son alliée³².

La connaissance de la vérité ne s'appuie pas sur l'argumentation logique, non parce qu'elle l'exclut, mais parce

²⁹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 33.

³⁰ *Esprit et liberté*, p. 26.

³¹ *Le sens de la création*, p. 59.

³² *Le sens de la création*, p. 69 et 70.

qu'elle l'inclut et la dépasse. La démonstration de la vérité est toujours seconde et secondaire, la découverte de la vérité comme telle est souveraine. Ce n'est pas la preuve qui prouve la vérité, mais la vérité qui prouve la preuve.

Où chercher le critère de la vérité ? Trop souvent on le cherche dans ce qui est au dessous de la vérité. [...] La recherche même de garanties est une recherche fautive et dénote une soumission de supérieur à l'inférieur. L'unique critère de la vérité est la Vérité elle-même, le rayonnement de sa lumière solaire³³.

Le mode propre selon lequel la vérité se dévoile n'est pas la preuve, mais l'intuition comme connaissance totale, à la fois intellectuelle, volitive et affective. C'est une des convictions les plus fréquemment exprimées par Berdiaev :

La connaissance philosophique est un acte spirituel, et dans cet acte, non seulement opère l'intellect, mais converge la totalité des forces spirituelles de l'homme, son être voulant et son être sentant.

À la source de la philosophie est l'expérience humaine dans sa plénitude [...] Dans cette expérience on ne peut séparer la vie intellectuelle et la vie affective de la vie volitive³⁴.

L'homme tout entier connaît, et l'intuition n'est pas autre chose que « l'esprit total ». Elle est la marque propre de la connaissance philosophique :

Il ne peut y avoir de philosophe qu'où l'on peut reconnaître la présence de l'intuition philosophique. [...] L'intuition philosophique ne se déduit de rien d'autre ; elle est première³⁵.

Berdiaev exprime parfois cette idée selon un schéma inverse, mais un sens identique :

³³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 57 et 58.

³⁴ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 20 et 23.

³⁵ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 24.

L'instinct en philosophie a le dernier mot, la logique n'a que l'avant-dernier³⁶.

Précisons ici encore que ce mode de connaissance n'exclut pas l'intellectualité, mais l'inclut et la dépasse. Il n'est pas sa destitution, mais sa transformation et son passage à l'état créateur :

L'intuition ne peut être uniquement intellectuelle. La connaissance philosophique peut être passion, pleur et ravissement, torture sur le sens de la vie. [...] Elle suppose un état créateur, passionné, un esprit de conquête. C'est pourquoi l'on peut dire que la véritable philosophie est un art³⁷.

Berdiaev insiste à la fois sur le caractère créateur de cette connaissance, que nous étudierons plus loin, et sur le rôle essentiel qu'y joue l'affectivité :

Il ne faut pas croire les philosophes quand ils prétendent leurs pensées pures de toute affectivité. C'est encore par le sentiment que connaît le plus « objectif » et le plus « impersonnel » d'entre eux³⁸.

Il ne pouvait y avoir de connaissance non-passionnée et il n'y en eut jamais chez les vrais philosophes [...] Le philosophe est un amoureux de la sagesse³⁹.

L'acte créateur est un acte d'amour électif. [...] Les plus créateurs parmi les philosophes ont été des philosophes érotiques, comme le fut Platon⁴⁰.

Une telle insistance a-t-elle pour effet de dissoudre le discours philosophique dans l'arbitraire du sentiment ? À certains moments, Berdiaev pourrait le laisser craindre. Mais son insistance sur l'existence d'une « connaissance émotionnelle », sur le caractère « émotivo-passionné » de la connaissance⁴¹, s'explique par la nécessité de contrecarrer

³⁶ *Le sens de la création*, p. 60.

³⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 83.

³⁸ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 33.

³⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 52.

⁴⁰ *Le sens de la création*, p. 69.

⁴¹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 20 ; *Essai de métaphysique*

l'exclusivisme de la connaissance intellectuelle, et s'élargit toujours de telle sorte que l'émotion se trouve relativisée à la totalité de l'esprit connaissant.

Ainsi « l'homme tout entier connaît⁴² », et l'affectivité lui permet d'avoir accès au réel tout entier. La science morcelle son objet et se contente de le cerner quantitativement : en éclairant certains aspects du réel, elle l'obscurcit dans son mystère total. La philosophie au contraire vise l'objet dans son unité et son unicité ; elle l'atteint qualitativement, selon le sens et la valeur, dans la pleine lumière d'une authentique connaissance.

3. La séduction scientiforme

La plus subtile des pressions que la science fait subir à la philosophie est de s'offrir à elle comme modèle. Cette séduction est permanente : « Chaque philosophe, écrit Berdiaev, a voulu être scientifique de la façon précisément qui correspondait à son époque⁴³. » Il ne serait pas difficile de le vérifier. Une tendance aussi constante exige toutefois, avant d'être dénoncée comme perverse, quelques explications.

Où se situe le réel antagonisme, où apparaît la véritable incompatibilité entre science et philosophie ? Dans la nature même de la science, que Berdiaev définit à la fois comme « instrument perfectionnable d'adaptation aux données du monde et à la nécessité ambiante », et comme « représentation figurée de cette nécessité ».

« La catégorie de la nécessité, précise Berdiaev, est la catégorie fondamentale de la pensée scientifique » ; « la science n'est pas création, mais soumission ». Cette obéissance oriente la science vers l'adaptation aux conditions de l'existence : « Il est difficile de nier en général la nature pragmatique de la science, son caractère biologique et utilitaire⁴⁴. »

eschatologique, p. 49.

⁴² *Cinq méditations sur l'existence*, p. 20.

⁴³ *Le sens de la création*, p. 45.

⁴⁴ *Le sens de la création*, p. 49.

Mais plus profondément encore que cette orientation pratique, il importe, au plan théorique, « de souligner ce principe selon lequel la science est obéissance à la nécessité. » La logique scientifique, loi interne de la pensée, participe à la nécessité du monde et la réflète épistémologiquement en même temps qu'elle tente de la surmonter techniquement.

La conceptualisation scientifique est une mainmise juridique sur le réel : c'est pourquoi « il y a analogie entre la généralisation scientifique et la généralisation juridique. » L'une comme l'autre « va vers le général à partir de la perte de la liberté⁴⁵. »

Comparant les propos de Berdiaev sur la science à ceux de Husserl et Heidegger sur le même sujet, nous en percevons d'emblée les différents accents. Si la science et la technique sont pour l'un éloignement du « monde-de-la-vie », pour l'autre « oubli de l'Être », elles sont d'abord pour Berdiaev un oubli de la liberté, et un abandon de la pensée à la nécessité.

L'élément de la connaissance, celui dans lequel elle baigne et hors duquel elle dépérit, ne se laisse décrire ni comme simple *Lebenswelt*, ni comme pur *Sein*, ni à l'aide aucun concept marqué d'une quelconque forme de généralité, mais de manière à la fois plus profonde et plus précise, comme le monde de la liberté. Car la connaissance ne vise pas ce qui est universel et nécessaire, mais ce qui est personnel et souverain.

Aussi n'a-t-elle nullement à regarder vers la science comme vers son modèle. L'idée de philosophie scientifique est inconsistante, inepte. « La philosophie, en quelque acception que ce soit, ne doit pas être une science⁴⁶. » Sur ce point Berdiaev se fait cinglant :

Une philosophie « scientifique » est la négation de la philosophie. [...] Elle est la philosophie des penseurs dépourvus du don et de la vocation philosophiques. Elle a été inventée par ceux qui n'avaient rien à dire en philosophie⁴⁷.

⁴⁵ *Le sens de la création*, p. 57.

⁴⁶ *Le sens de la création*, p. 45.

⁴⁷ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 22 et 21.

À la science elle-même, Berdiaev souhaitera d'être « libérée du joug du scientisme, c'est-à-dire d'une fausse philosophie⁴⁸ ». Car le scientisme « n'est pas la science, et ce n'est pas la science qui mène à lui. » « Le scientisme (et non la science) représente l'esclavage de l'esprit par les sphères inférieures de l'être⁴⁹. »

Mais pour que la science s'en dégage, il lui est « nécessaire de comprendre le mystère de l'objectivation⁵⁰ », que seule la connaissance philosophique authentique déjoue et surmonte. En sorte que la philosophie, loin d'avoir à imiter la science, peut lui venir en aide et lui ouvrir les portes de la liberté. L'intuition de la personne en est la clé.

4. Réflexion

Ce chapitre est loin d'épuiser la question des rapports entre science et philosophie, y compris dans la pensée de Berdiaev. En trois « coups de sabre », nous nous contentons ici d'ouvrir la voie à une investigation dégagée du préjugé positiviste, considéré comme une entrave à la connaissance authentique.

En fait, tous les chapitres de cette étude pourraient être envisagés comme un approfondissement du débat ici entamé. Du refus d'un scientisme réducteur à celui d'une science spéculative de type hégélien, de la critique du déterminisme à l'analyse du mystère de l'objectivation, partout la philosophie de Berdiaev est en tension avec la science, envisagée comme passive et non-créatrice.

Les récents développements de la réflexion scientifique auraient cependant, s'il avait pu les connaître, mobilisé son attention. Berdiaev annonçait lui-même que la science reconnaît de plus en plus la part d'aléatoire, de non-déterminé, présente dans les phénomènes de la nature. On sait que l'approche quantique du réel, et plus encore l'étude des phénomènes de complexité, d'irréversibilité et de non-linéarité, ont profondément renouvelé l'idée que la science a longtemps donné du monde physique. Notre auteur n'aurait pu

⁴⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 103.

⁴⁹ *Le sens de la création*, p. 47.

⁵⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 103.

qu'y reconnaitre les linéaments du « réalisme supérieur » qu'il appelait de ses vœux.

Certes, un René Thom défend encore dans le monde scientifique l'idéal d'un déterminisme absolu, dont l'imprécision de la mécanique quantique ne serait qu'une expression approximative. Face à lui pourtant, des savants aussi renommés que Henri Atlan et Ilya Prigogine ont donné congé à la science classique. Ce dernier ne définit-il pas la science comme écoute « poétique », c'est-à-dire créatrice, de la nature, comme « science humaine, faite par des hommes pour des hommes⁵¹ » ? Nul doute que Berdiaev aurait vu avec joie la physique se porter aujourd'hui, comme le dit encore Prigogine, à la rencontre de la métaphysique.

III. La primauté de la personne

La philosophie ne part pas des choses, elle ne vise pas la nature comme objet : elle part de l'existence et vise l'esprit, c'est-à-dire le réel comme sujet. Il n'y a de philosophie, dit Berdiaev, que de la vie, de l'existence ; inversement toute conception de la vie repose sur une philosophie.

Ce caractère existentiel de la philosophie doit être précisé dans le sens personnel que lui donne Berdiaev. Il n'y a d'existence que dans les existants : c'est toujours d'une personne que jaillit la philosophie, et toujours en fin de compte une personne qu'elle vise. Alors que le discours scientifique, souligne notre auteur en retournant l'opposition classique, est autant que possible général, impersonnel, « abstrait », la philosophie est toujours personnelle et « concrète ». La science thésaurise des connaissances inertes ; le philosophe, lui, s'approprie activement et humanise ce qu'il sait, il crée ce qu'il connaît. Il le « conçoit » dans tous les sens du terme.

On ne saurait trop le répéter : ce qui connaît, ce n'est pas l'esprit universel, ou la raison universelle, ni le sujet impersonnel, la « conscience en général » : c'est le moi, l'homme comme existence concrète, la personne⁵².

⁵¹ *La nouvelle alliance*, Paris, 1986², p 373-374.

⁵² *Cinq méditations sur l'existence*, p. 32.

Face à la science, ou plutôt face au diktat de la mentalité scientifique, le philosophe doit réaffirmer sans cesse ce que lui-même et son activité ont de propre : la personne existante, sa vie concrète. « La philosophie est anthropologique ou n'est pas⁵³ », ou du moins n'est que « seconde, réfléchie, terne ».

Cet anthropocentrisme de la connaissance, précise Berdiaev, n'est pas égocentrisme et individualisme : au contraire, il est un chemin de communion. Il n'est pas non plus renoncement à l'action technique, humaine, sociale : mais il aborde celle-ci non par le général, mais par l'existentiel.

1. Scepticisme et panlogisme

Le caractère anthropologique de la connaissance philosophique doit effectivement être bien compris. Il n'est pas réductible à un naïf « géocentrisme » épistémologique, voué à se dissiper au soleil de l'objectivité critique ou de la Raison universelle. Au contraire, il est lui-même illumination :

Pour ne pas être naïvement et inconsciemment anthropocentrique, la philosophie doit l'être consciemment et de manière critique⁵⁴.

Son anthropologisme, de relatif et demi-conscient à l'origine, s'élève jusqu'à devenir conscient et absolu⁵⁵.

Tant que la philosophie ne prend pas la pleine mesure de son anthropocentrisme, elle reste prisonnière, soit d'un psychologisme relativiste, soit d'un panlogisme totalitaire. Regardons de plus près ces deux erreurs.

« L'homme est la mesure de toute chose », telle serait la formule de la première. Certes, faut-il répondre ; mais si tout est relatif à l'homme, qu'en est-il de l'homme, sinon d'un être en qui transparait le non-relatif ? La devise de Protagoras doit être complétée et dépassée par une meilleure connaissance de l'homme comme « Homme absolu » :

Il est juste de combattre le psychologisme. [...] C'est dans une acception différente et beaucoup plus élevée que

⁵³ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 35.

⁵⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 51.

⁵⁵ *Le sens de la création*, p. 73.

l'homme peut être reconnu comme la mesure de toute chose. [...] Le psychologisme ne peut être surmonté que par les philosophes qui reconnaissent un Logos universel. La philosophie est la découverte de l'homme en tant qu'il fait partie du logos, en tant qu'Homme absolu⁵⁶.

C'est pourquoi rappeler avec Berdiaev que « c'est l'homme qui philosophe », que « le milieu où la connaissance philosophique se déploie est le milieu anthropologique⁵⁷ », n'est nullement enfermer la philosophie dans le relativisme, et faire de la finitude humaine l'horizon indépassable de la connaissance. C'est au contraire trouver dans l'homme même l'accès à l'absolu.

L'homme est la mesure des choses, mais il y a une mesure supérieure de l'homme. La philosophie est anthropocentrique, mais le philosophe doit être théocentrique⁵⁸.

Notons la précision de ces phrases : elles centrent la philosophie sur l'homme, et non sur l'absolu. Elles refusent de faire de la philosophie un absolu, ou d'y voir le déploiement de l'esprit absolu.

Face à celle de Protagoras, l'autre erreur serait en effet de faire de la philosophie la mesure de toutes choses : d'ériger la raison en principe absolu, quasi divin. Ce « panlogisme » est celui auquel cède Hegel. L'homme devient ici le satellite du Logos, non son témoin libre et créateur. Il n'est plus l'auteur, mais un simple acteur des drames de l'histoire, voire le jouet des « ruses » de la Raison. Il n'est pas philosophe : c'est la philosophie qui l'est à travers lui.

Mais ce que Berdiaev appelle le « triomphe du panlogisme » n'a qu'un temps : « Après Hegel commence le naufrage, le "krach" de la philosophie : l'homme se dresse contre la philosophie⁵⁹ » et s'affirme contre la raison. Nietzsche

⁵⁶ *Le sens de la création*, p. 74.

⁵⁷ *Le sens de la création*, p. 72.

⁵⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 51.

⁵⁹ *Le sens de la création*, p. 72.

ressucite en quelque sorte Protagoras... À cette nuance près que c'est désormais le Surhomme qui est la mesure de toute chose.

Une différence notable sépare en effet le nihilisme moderne du scepticisme antique. Le premier était un détachement élégant, un dédain de la vérité. Le second est une négation active de celle-ci, en même temps qu'une « production de sens » solitaire et désespérée. Dans le premier l'homme n'était rien, dans le second il est tout.

Entre l'une et l'autre de ces philosophies, le christianisme, et Kant dans son sillage, ont affirmé la grandeur du sujet et de son acte. L'homme a été révélé comme « homme absolu ». Le Dieu dont Nietzsche crie qu'il est mort est celui qui est mort pour Nietzsche, en croix. Il est le Verbe qui a donné à Nietzsche une voix pour crier. Si Nietzsche donne à choisir entre Dionysos et le Crucifié, c'est qu'il était lui-même, note Berdiaev, « blessé par le thème chrétien » :

Nietzsche veut être exclusivement homme de ce monde, fidèle à la terre. Mais son thème est religieux et sa pensée est déterminée par la passion religieuse⁶⁰.

La philosophie hégélienne tire aussi son inspiration du christianisme : mais au lieu de lui opposer un cri de révolte, elle en fait un Système omnipotent. Bâillonnant la voix humaine, elle n'accorde ultimement la parole qu'à l'Esprit absolu. La philosophie doit aujourd'hui, selon Berdiaev, se faire la voix de la liberté vraie, personnelle malgré Hegel, et croyante malgré Nietzsche. Cette philosophie « existentielle » sera à la fois pleinement humaine et ouverte au divin :

La philosophie existentielle est la seule philosophie vraiment réelle. Mais ce n'est pas le réalisme de la vieille philosophie ontologique. [...] On y dépasse aussi l'idéalisme de la philosophie germanique, tout en conservant ce qu'il y a de vrai dans cet idéalisme⁶¹.

« Ce qu'il y a de vrai » dans cet idéalisme résidait dans son aspiration à conjoindre le sujet et la connaissance, c'est-à-dire l'intuition de la primauté de la personne. Telle est du moins,

⁶⁰ Essai de métaphysique eschatologique p. 42.

⁶¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 103.

nous y reviendrons, la lecture qu'en fait Berdiaev. Ce même critère va lui servir à définir sa position à l'égard de philosophes radicalement éloignés de l'idéalisme allemand, mais ayant bénéficié eux aussi de cette intuition personnaliste. Nous en nommerons deux.

2. Bergson et Kierkegaard

Par son intellectualisme, la philosophie de Hegel a déçu Berdiaev. Il avait plus de sympathie, on l'aura deviné, pour la dernière philosophie de Schelling. Il en avait encore davantage pour celle de Bergson :

La philosophie de Bergson est la manifestation la plus remarquable de la crise de la science et de la pensée rationnelle. Avec lui, la philosophie fait un bond hors des lisières de la nécessité scientiste, hors du joug rationaliste⁶².

La place de l'intuition dans la philosophie de Bergson corrobore pleinement l'importance que lui accorde Berdiaev. Pour l'un comme pour l'autre, seule la connaissance intuitive fonde une authentique métaphysique, c'est-à-dire permet l'expérience par laquelle la conscience sort des limites empiriques où elle se trouve ordinairement cantonnée.

Que Bergson insiste sur le fait que « penser intuitivement est penser en durée⁶³ », et fasse du « temps vécu » le vecteur de cette expérience, que Berdiaev l'exprime plutôt en termes d'existence personnelle, ne change en rien à leur commune confiance dans ce mode de connaissance. L'un comme l'autre opposent l'intuition à la connaissance conceptuelle, dont Bergson notait « l'impuissance à atteindre le fond de l'esprit⁶⁴ », et dont Berdiaev dit en termes presque identiques :

Le concept généralise, élève à l'universel ; jamais il n'étreint la réalité individuelle. Sa tâche est autre. Elle est pragmatico-instrumentale. [...] C'est pourquoi il ne

⁶² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 114.

⁶³ *La pensée et le mouvant*, II ; *Œuvres*, p. 1275.

⁶⁴ *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 1271.

connaît pas les noumènes, ne connaît pas le secret de l'existence⁶⁵.

La proximité de Bergson et de Berdiaev, la parenté de leurs orientations métaphysiques, sont patentes. Mais la légendaire amabilité de l'un, reflétée dans la fluidité même de sa pensée, contraste avec les positions peu nuancées de l'autre, grand praticien de l'antinomie. Chaque fois que Berdiaev cite le nom de Bergson, c'est pour reprocher à son « vitalisme » de n'être pas allé assez loin dans l'attention au mystère de la personne. Il le fait quelquefois avec une sévérité à la limite de l'injustice :

C'est le point faible de la philosophie de la vie qu'elle a toujours un arrière-goût biologique⁶⁶.

L'expression bergsonienne « évolution créatrice » doit être considérée comme un malentendu. L'évolutionnisme se trouve tout entier sous le pouvoir du déterminisme et des relations causales⁶⁷.

Les frontières entre science et philosophie n'ont pas été respectées par Bergson⁶⁸.

Berdiaev n'en rend pas moins hommage à Bergson, et de manière générale aux philosophes français, dont il note qu'ils n'ont « ni la profondeur métaphysique ni l'imagination créatrice des germaniques », mais « une plus grande finesse psychologique »...

Bergson a compris que la conscience philosophique peut se satisfaire par l'intuition, par une effusion d'amour et de sympathie qui mène à l'essence des choses. [...] L'instinct métaphysique comporte toujours une part de génialité. C'est cela que l'on trouve chez Bergson⁶⁹.

Cet éloge de l'intuition rejoint tout à fait les définitions qu'en donnait Bergson lui-même : « sorte de sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec lui en ce qu'il a d'unique et d'inexprimable », « conscience

⁶⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 92.

⁶⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 184.

⁶⁷ *Le sens de la création*, p. 63.

⁶⁸ *Le sens de la création*, p. 62-63.

⁶⁹ *Essai d'autobiographie spirituelle* p. 130.

immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence », « vision directe de l'esprit par l'esprit »... On aurait aimé entendre parfois Berdiaev marquer plus nettement la convergence de sa réflexion avec celle de l'auteur de ces formules. Il est vrai que l'intuition, chez Berdiaev, garde un caractère de solitude tragique inconnu de Bergson.

Qu'apprécie Berdiaev, en second lieu, chez Kierkegaard ? Avant tout l'insistance sur le caractère personnel et subjectif de la philosophie. Ici au contraire, le thème de la solitude tragique aurait de quoi rapprocher fortement les deux auteurs. Mais cette proximité même semble empêcher Berdiaev d'apprécier pleinement ce qu'ils ont en commun. Il nommera toujours Kierkegaard avec quelque réserve, presque comme un rival :

Ma pensée ne fut jamais spécialement influencée par Kierkegaard, que j'ai connu assez tard et dont le style m'agace⁷⁰.

Kierkegaard insiste avec une force particulière sur la subjectivité, la personnalité de toute philosophie. [...] Mais la philosophie, je le demande, peut-elle ne pas être personnelle et subjective⁷¹ ?

De toute évidence, cet « agacement » est de surface, lié à des différences de tempérament et de style, que l'allure physique respective des deux philosophes suffit à évoquer : l'élégant danois aux yeux profonds d'un côté, le vieux prophète en béret de velours, au visage dévoré de tics, de l'autre... Mais sur le fond, à savoir « la présence vivante du philosophe au cours de toute spéculation, l'opposition à Hegel, la révolte contre la philosophie de la raison universelle et objective⁷² », Kierkegaard rejoint Berdiaev plus que celui-ci ne veut bien le dire. N'auraient-ils pas partagé le cri du héros de Dostoïevski contre la raison devenue oppressive ? Berdiaev cite ce texte célèbre dans sa grande étude sur le romancier russe :

⁷⁰ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 31.

⁷¹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 31.

⁷² *L'esprit de Dostoïevski*, p. 54. On pense à cet autre cri, de Kierkegaard lui-même : « Si l'on comprend le christianisme, il n'y a plus de christianisme, car celui-ci est essentiellement paradoxe ».

Que deviendra la libre volonté quand tout se réduira à des tableaux d'arithmétique, quand rien n'existera que la notion que deux et deux font quatre ? [...] Car deux et deux font quatre ce n'est déjà plus la vie, mais le commencement de la mort⁷³.

Commentant le texte de Dostoïevski, Berdiaev rejoint ouvertement le philosophe danois sur l'essentiel :

Il en est ainsi, sous une autre forme, chez Kierkegaard. Il y a dans cette révolte une éternelle vérité, à savoir que chaque personne et son destin représentent une valeur supérieure à celle de l'ordre du Monde, de l'harmonie du tout, de l'être abstrait. C'est une vérité chrétienne⁷⁴.

On ne peut s'empêcher de penser ici à ce que disait Kierkegaard lui-même :

Si l'on comprend le christianisme, il n'y a plus de christianisme, car celui-ci est essentiellement paradoxe.

Mais s'il est vrai que « Kierkegaard mérite bien plus que Dostoïevski le nom de philosophe⁷⁵ », il semble toutefois que Berdiaev aurait aimé le voir adopter un style un peu plus « métaphysique » et moins « expressionniste ».

Ce n'est que chez Kierkegaard que l'on trouve la vérité dans la subjectivité et l'individualité : mais sans qu'il donne à sa conception un fondement philosophique⁷⁶.

On voit qu'à l'ironie kierkegaardienne répond volontiers le côté tranchant du penseur russe. L'acuité même de leurs relations suggère à l'évidence l'intérêt d'un rapprochement : mais le trajet de cette relation passerait de façon si directe par le centre de leurs philosophies respectives, et ce centre est lui-même tellement christologique, qu'il me paraît ici préférable de le contourner.

3. Individualité et vérité

⁷³ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 88.

⁷⁴ *Cinq méditations sur l'existence* p. 31.

⁷⁵ *Royaume de l'Esprit et royaume de César*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1952, p. 11.

⁷⁶ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 31.

S'il s'agit de définir de façon plus précise le caractère « subjectif » de la connaissance, Berdiaev tient à dissiper toute ambiguïté. Le fait que la philosophie soit personnelle ne signifie point qu'elle soit livrée aux caprices du sujet. L'individualité de la connaissance n'en fait pas une affaire privée.

Il faut rompre délibérément avec ce préjugé qu'être personnel et subjectif, c'est rester emprisonné en soi-même. [...] Il convient de ne pas confondre la personnalité de la connaissance avec l'égoïsme. Celui-ci est la réclusion sans issue, l'étouffement, la folie de soi, le péché originel. La personnalité au contraire est la voie vers Dieu⁷⁷.

Cette connaissance authentique, étant individuelle, vise par le fait même l'individuel et non le général :

La catégorie du général, qui s'oppose à celle de l'individuel ou du particulier, est une catégorie erronée ; elle doit être dépassée. [...] C'est à la philosophie personnelle qu'il appartient de percer le général pour arriver à l'existence authentique⁷⁸.

Ici encore, il n'y a pas éviction de la catégorie du général par celle de l'individuel, mais seulement inversion de leur rapport habituel, et inclusion de la première dans la seconde.

Cette conversion épistémologique ne va pas de soi. Même les philosophies de la vie comme celle de Bergson, note Berdiaev, tendent à « admettre le courant vital comme réalité première, c'est-à-dire à penser le générique et le général comme élément premier, et l'individuel comme élément second et dérivé⁷⁹. Mais « le général n'a pas d'existence ontologique⁸⁰. » Il n'existe que dans le particulier, en sorte que « l'antique opposition entre individuel personnel et individuel général est fautive » :

⁷⁷ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 33.

⁷⁸ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 38.

⁷⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 146.

⁸⁰ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 37.

L'individuel personnel le plus existentiel peut être aussi le plus universel⁸¹.

La philosophie existentielle et personaliste ne consent pas à penser l'individuel comme partie de l'universel, elle n'admet pas la soumission du personnel au commun. Pour elle l'individuel contient en lui l'universel⁸².

On sait que Hegel, plus encore qu'Aristote, avait poussé fort loin la réflexion sur « l'universel concret » dont Berdiaev offre ici quelque écho. Mais Berdiaev infléchit cette réflexion dans un sens résolument personaliste, qui radicalise et renouvelle la problématique kantienne :

Contrairement à toutes les formes de rationalisme, il faut dire non pas que le monde sensible est individuel et isolé, et que le monde idéal et nouménal est monde du général et de l'universel, mais que dans le monde sensible phénoménal tout est soumis au général, à l'espèce, à la loi, et que dans le monde nouménal tout est individuel et personnel⁸³.

La connaissance ordinaire « rationalise son objet en le transformant en général », poursuit Berdiaev. Or « la réalité véritable elle-même est individuelle », et la connaissance véritable de cette réalité aussi :

La pensée de l'individuel se distingue de la pensée du général notamment en ceci, qu'elle ne comporte pas ce dédoublement et cette perte d'intégralité qui accompagne toute connaissance objectivante. C'est une pensée existentielle, elle découvre la réalité connaissable en tant que sujet et non en tant qu'objet⁸⁴.

Ainsi la différence entre philosophie et science se confirme et s'éclaire : la vérité cherchée par le philosophe n'est pas l'objectivité cherchée par la science, dans toute la mesure où le sujet n'est pas l'objet et ne lui est pas réductible. L'objet n'existe que pour le sujet : « Être objet veut dire être pour le sujet. »

⁸¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 56.

⁸² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 146.

⁸³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 143.

⁸⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 144.

C'est pourquoi il n'est « rien de plus erroné que de confondre objectivité et réalité : pour Berdiaev « la vérité est cachée dans l'existant », elle est subjective.

La vérité n'est pas objective ; elle est subjective, mais dans le sens d'une profondeur spirituelle et non d'une subjectivité superficielle⁸⁵.

Il faut définitivement renoncer à appliquer à la vérité l'adjectif « objective ». [...] La lumière transcendantale dans le monde sort du sujet⁸⁶.

Mais si réellement, comme l'affirme Berdiaev, « la vérité n'est pas quelque chose de général et d'abstrait, elle est individuelle et personnelle », ne sommes-nous pas conduits à reconnaître le caractère personnel de la connaissance, non seulement en celui qui connaît, mais en cela même qui est connu ? Si la connaissance de la vérité est personnelle, ne serait-ce pas que la Vérité elle-même est Personne ? Berdiaev le croit, et ajoute :

La vérité intégrale est être existant, Logos incarné⁸⁷.

Pour seul commentaire de cette affirmation dont on devine le contenu chrétien, et qui par conséquent, appellerait encore une réflexion plus théologique que philosophique, rappelons un aphorisme plusieurs fois cité par Berdiaev. Dans sa brièveté quelque peu choquante, il me paraît hautement instructif. Dostoïevski écrit que si d'un côté il y avait la vérité, et de l'autre le Christ, il préférerait renoncer à la vérité pour aller au Christ⁸⁸. Nul doute que Berdiaev n'hésiterait pas à faire le même choix.

4. Réflexion

Par le thème de la personne, Berdiaev nous permet déjà de caractériser avec une double précision sa philosophie de la connaissance ; d'une part en direction du sujet connaissant, d'autre part en direction de la vérité connue.

⁸⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 57.

⁸⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 67

⁸⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 145.

⁸⁸ *Le sens de la création*, p. 66 ; voir *L'esprit de Dostoïevski*, p. 229.

1. Le premier est beaucoup plus qu'un simple réceptacle. Une compréhension empiriste et à plus forte raison sensualiste de la connaissance est pour Berdiaev hors de propos. Même le catégorisme transcendantal kantien fait la part trop grande à une vision passive, et finalement impersonnelle, de la connaissance. Berdiaev soulignera toujours le caractère intrinsèquement actif et personnel de celle-ci. J'approfondirai au chapitre VII cette dimension créatrice du connaître. Remarquons dès à présent qu'elle s'enracine dans une compréhension foncièrement dynamique du sujet connaissant. La personne n'est pas seulement à la source de l'acte de connaître, elle se définit elle-même comme action, et pour ainsi dire comme créatrice de soi.

Je souhaite prendre occasion de ce thème pour marquer le plein accord de Berdiaev avec les thèses centrales du personnalisme. La dimension éthique et sociale de cette philosophie, cela est connu, doit beaucoup à notre auteur. Mais plus fondamentalement encore, c'est de Berdiaev que le personnalisme, et notamment celui de Mounier, semble avoir reçu l'intuition-clé qui définit la personne humaine non seulement comme sujet, mais comme projet.

« La personne n'est pas une substance tapie sous nos comportements : elle est une activité vécue d'autocréation, de communication et d'adhésion qui se saisit et se connaît comme acte comme mouvement de personnalisation », écrit Mounier. Elle est « mouvement d'être vers l'être⁸⁹ ». Et Jean Lacroix, dans des termes qui rappellent fortement ceux de Berdiaev cités plus hauts : « La personne n'est ni l'individuel ni l'universel, mais plutôt un au-delà qui commande une certaine tension entre l'individuel et l'universel⁹⁰. » Autant d'affirmations dont nous connaissons désormais la source.

2. En ce qui concerne la vérité connue, contentons-nous de rappeler ce que telle allusion et tel aphorisme nous ont laissé entrevoir : le caractère foncièrement « christique » de la connaissance dans la philosophie de Berdiaev. L'« Homme absolu » dont il a été parlé plus haut trouve en Christ non

⁸⁹ E. MOUNIER, *Le personnalisme*, PUF, p. 8 et 85.

⁹⁰ J. LACROIX, *Le sens du dialogue*, La Baconnière, 1965.

seulement son modèle idéal, mais sa réalité la plus concrète, à la fois unique et universelle. En Christ s'accomplit la « dialectique existentielle du divin et de l'humain ». La connaissance est un des lieux d'expérimentation de ce que la liturgie célébrera comme un « admirable échange » : à la fois humanisation de l'objet connu et divinisation du sujet connaissant. La *gnôsis* est une *theôsis*, dans le sens précis que le Concile de Chalcédoine donne à l'union des deux natures. La connaissance est une naissance, une entrée dans le monde théandrique. L'Absolu lui-même s'est révélé comme Personne, le connaître est devenir soi-même personne.

IV. Le mystère de la religion

Pas plus qu'il n'y a de philosophie détachée de la vie, il n'y a de philosophie détachée de la religion. Toute philosophie, dit Berdiaev, est religieuse, ou anti-religieuse. Elle vise les mêmes domaines, pose les mêmes questions que la théologie, et « il ne faut pas s'attendre à ce que la philosophie renonce jamais à poser et si possible à résoudre les problèmes dont traite la religion, et que la théologie considère comme son monopole⁹¹. »

En effet, « le propre du philosophe qui mérite ce nom, c'est l'amour de l'au-delà », l'attire pour ce qui le transcende. Il appartient à la philosophie, dit Berdiaev, de « percer les murs de l'univers empirique, qui nous contraint et nous presse de toutes parts, pour entrer dans l'univers intelligible, dans le monde transcendant⁹². »

L'accent platonicien de ces lignes ne doit pas nous tromper : le « monde transcendant » ici désigné est inobjectivable, et échappe aux railleries de Nietzsche sur les « arrières-mondes ». Il se laisse avant tout décrire en termes d'approfondissement existentiel.

La tragédie du philosophe se joue au sein même de l'existence ; et seule la participation initiale du philosophe

⁹¹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 14.

⁹² *Cinq méditations sur l'existence*, p. 15.

au mystère de l'être lui rend possible la connaissance de l'être⁹³.

Quelle que soit la manière dont est décrite l'expérience philosophique, elle rencontre la religion comme ayant les mêmes buts, les mêmes prétentions : l'accès au « mystère de l'être ». Cette proximité explique le double rapport qu'entretiennent religion et philosophie : d'un côté la religion obstrue et combat la réflexion philosophique, d'un autre côté elle la nourrit et l'irrigue. Nous envisagerons successivement ces deux aspects, et y ajouterons une réflexion sur la pensée de Berdiaev comme « philosophie religieuse », c'est-à-dire comme pensée chrétienne en situation de post-chrétienté, voire de post-modernité.

1. Dogme et symbole

De manière hardie, historiquement parlant, Berdiaev déclare que « les théologiens ont toujours opprimé, plus d'une fois persécuté, parfois même brûlé les philosophes⁹⁴. » Les exemples cités, de Socrate à Spinoza en passant par Giordano Bruno et Descartes, sont sans doute un peu rapides. Mais une analyse plus profonde de l'opposition ici suggérée l'éclaire.

L'acuité de l'antagonisme entre philosophie et religion, explique Berdiaev, résulte de ce que « la religion a elle aussi, dans la théologie, une expression cognitive », liée à l'objectivation de la religion dans une structure sociale. Le conflit entre philosophie et théologie prend donc la forme d'un « conflit entre pensée individuelle et pensée collective⁹⁵ », entre libre recherche et dogme. La position de Berdiaev à l'égard des dogmes est particulièrement significative. Il ne les récuse ni ne les refuse, mais leur reconnaît une autre utilité que celle qui leur est généralement attribuée :

Les dogmes ne sont pas des doctrines théologiques, mais des faits mystiques de l'expérience et de la vie spirituelles, les indices de rencontres religieuses

⁹³ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 15.

⁹⁴ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 10.

⁹⁵ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 12.

authentiques avec le monde divin. Les dogmes sont des symboles indiquant la voie spirituelle⁹⁶.

On sait que le Credo antique était appelé Symbole, et que sa fonction était essentiellement communautaire et liturgique. Il ne visait pas à mettre la vérité en formules, mais à permettre aux croyants d'y communier. Son but n'était pas d'objectiver la révélation, mais de lui frayer un chemin dans l'expérience.

Les dogmes ont avant tout une valeur spirituelle et pragmatique⁹⁷.

La vérité des dogmes est la vérité de la vie et de l'expérience religieuse⁹⁸.

Même les aspects contraignants du dogme sont à comprendre dans cette perspective :

Les formules dogmatiques ont avant tout un rôle négatif. Elles dénoncent non pas des doctrines erronées, mais une fausse orientation de l'expérience spirituelle, une déviation de la voie spirituelle⁹⁹.

L'aspect kantien de cette problématique est indéniable. Le but d'une « métaphysique des mœurs » comme d'une « religion dans les limites de la raison » n'est-il pas d'inscrire les vérités de la religion à l'intérieur de la conscience, de faire descendre les vérités divines, du « ciel étoilé au-dessus de moi » à la « loi morale en moi » ? Pourtant une différence capitale sépare ici Berdiaev de Kant ; elle porte sur la conception kantienne de l'intuition :

L'erreur fondamentale de Kant fut de reconnaître l'expérience sensorielle, dans laquelle sont donnés les phénomènes, sans reconnaître l'expérience spirituelle, dans laquelle sont donnés les noumènes¹⁰⁰.

⁹⁶ *Esprit et liberté*, p. 86.

⁹⁷ *Esprit et liberté*, p. 86.

⁹⁸ *Esprit et liberté*, p. 80.

⁹⁹ *Esprit et liberté*, p. 88.

¹⁰⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 23.

Berdiaev précise ailleurs cette critique, et rappelle sa propre conception de l'intuition en même temps qu'il souligne une difficulté, voire une contradiction, de l'entreprise kantienne :

Son erreur fut d'admettre l'existence de la raison pure. [...] Il n'y a pas de pensée pure : la pensée est saturée de volitions, d'émotions et de passions. Et celles-ci jouent dans la connaissance un rôle positif. [...] Mais en admettant les postulats métaphysiques pour la raison pratique, Kant, par cela même, reconnaît qu'il peut y avoir une connaissance non intellectuelle, mais volitive et émotionnelle¹⁰¹.

On peut accorder à Kant que la connaissance repose sur l'intuition empirique, pourvu qu'on inclue dans l'intuition empirique non seulement l'expérience sensible, mais l'expérience spirituelle :

La métaphysique est empirique en ce sens qu'elle repose sur une expérience spirituelle. La métaphysique est la symbolique de cette expérience¹⁰².

La métaphysique est impossible en tant que système de concepts. Elle n'est possible que comme symbolique de l'expérience spirituelle¹⁰³.

Le dogme est donc fondamentalement un symbole et un support de cette expérience. Il ne constitue pas en lui-même la révélation, il la présuppose :

La foi précède toujours spirituellement l'autorité. [...] Quand nous accueillons les dogmes chrétiens avec notre conscience religieuse, nous supposons que cette conscience, c'est-à-dire l'esprit dans sa vie intérieure, précède la révélation extérieure des dogmes¹⁰⁴.

Il n'y a qu'une seule révélation, c'est la révélation spirituelle, la révélation en esprit ; quant à la révélation historique, elle représente la symbolisation dans le monde

¹⁰¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 25 et 23.

¹⁰² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 49.

¹⁰³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 52.

¹⁰⁴ *Esprit et liberté*, p. 102.

historique phénoménal d'événements se déroulant dans le monde historique nouménal¹⁰⁵.

Berdiaev a sur le symbole une réflexion profonde, qu'il n'est pas possible de développer ici. J'en soulignerai seulement le caractère réaliste. Le symbole n'est pas un simple reflet, une image indicative de ce qu'il désigne. Il est un pont jeté entre deux mondes ; il témoigne de l'infini dans le fini. En lui, écrit Berdiaev, « nous discernons les voies reliant le monde naturel au monde spirituel¹⁰⁶ », entre lesquels trois types de relations sont pensables :

- le dualisme subjectiviste, qui fait du symbole une pure allégorie affective.
- le monisme objectiviste, qui élimine le symbole au profit du concept rationnel.
- le symbolisme, qui « délie et relie les deux mondes » et admet la « transfusion d'énergie » entre l'un et l'autre¹⁰⁷.

Ainsi conçu, le symbole est bien plus qu'un moyen de connaissance. Il fonde et résume en réalité toute une cosmologie. Pour celle-ci, selon une formule admirable de Berdiaev, « la chair du monde est symbole de l'esprit¹⁰⁸. » Cette « chair » existe véritablement : le symbolisme n'admet ni de réduire le monde naturel à l'état d'illusion, ni de l'endurcir et l'isoler sur lui-même. Mais elle n'est que symbole, car le symbole suppose nécessairement l'infini au-delà de lui et il est impossible d'incarcérer l'infini dans le fini.

Si la réalité est symbolique, la connaissance ultime de cette réalité l'est aussi. Son langage alors n'est plus celui du concept, mais celui du mythe ; son mouvement n'est plus d'abstraction rationnelle, mais de déchiffrement existentiel. Le mythe, écrit Berdiaev, « présente la vie spirituelle dans la vie de la chair ». Trop souvent relégué au dernier rang de la connaissance, il en est au contraire une forme éminente :

¹⁰⁵ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 31.

¹⁰⁶ *Esprit et liberté*, p. 70.

¹⁰⁷ *Esprit et liberté*, p. 75.

¹⁰⁸ *Esprit et liberté*, p. 74.

Il est temps de cesser d'identifier le mythe à l'invention, à l'illusion de la mentalité primitive, à quelque chose qui, par son essence, serait à l'opposé de la réalité. [...] Derrière le mythe sont dissimulées les plus grandes réalités, les phénomènes originels de la vie spirituelle. [...] Le mythe est toujours concret et exprime mieux la vie que ne le fait la pensée abstraite ; sa nature est liée à la nature du symbole¹⁰⁹.

Le dogme, comme le mythe, constitue la forme exotérique de vérités ésotériques, l'expression sociale de vérités inaccessibles à la stricte rationalité. Tous les conflits entre philosophie et religion viennent de l'oubli, ou de la mauvaise compréhension, de la nature véritable du dogme.

Non, le dogme n'est pas une doctrine, mais un symbole et un mythe exprimant des événements du monde spirituels absolus et fondamentaux par leur importance. Le dogme symbolise l'expérience spirituelle¹¹⁰.

Mais si le dogme est, en principe, le symbole de cette expérience, il peut, en fait, être son obstacle. Identifié avec la révélation sur un plan extérieur, il la rend dès lors impossible au plan intérieur. La théologie officielle connaît tout particulièrement la tentation de « naturaliser » la révélation, et par là de l'opacifier. Son heurt avec la philosophie devient alors inévitable, et cela d'autant plus que la théologie se veut « philosophique », c'est-à-dire se coule dans un système philosophique déterminé.

La dogmatique chrétienne n'a pas suffisamment résisté à cette tentation ; la patristique grecque est imprégnée de platonisme, la scolastique latine d'aristotélisme. La philosophie fut en quelque sorte absorbée par la théologie et asservie par elle. La suite de l'histoire est connue : à l'époque moderne, refusant de n'être qu'*ancilla theologiae*, la philosophie s'est dressée avec indépendance, d'abord aux côtés du christianisme, finalement contre lui. Mais Berdiaev note avec finesse que dans cette révolte, ce sont en réalité ses propres productions que la philosophie a combattues dans le christianisme :

¹⁰⁹ *Esprit et liberté*, p. 81.

¹¹⁰ *Esprit et liberté*, p. 87.

La liberté de la pensée philosophique s'est heurtée précisément aux éléments philosophiques de la théologie, qui y introduisaient le dogmatisme d'une philosophie déterminée. Elle s'y est faite l'ennemie d'elle-même, elle y a été la victime de sa propre raideur¹¹¹.

L'antagonisme entre philosophie et religion n'a donc rien d'une opposition simpliste, où la liberté se trouverait tout entière du côté de la philosophie. La religion n'est pas pour la philosophie uniquement une ennemie : elle est aussi, plus secrètement, une inspiratrice. C'est un autre aspect de leur relation, moins en forme de conflit que d'alliance et de secrète connivence, qu'il s'agit ici de mettre en lumière.

2. De l'ontologisme au personalisme

« À vrai dire, c'est toujours à des sources religieuses que la philosophie s'est rafraîchie¹¹². » L'affirmation peut surprendre, à quelques pages seulement de la précédente, selon laquelle les théologiens ont « parfois brûlé » les philosophes ! Les exemples ici invoqués paraissent toutefois plus convaincants. Les doctrines présocratiques étaient intimement liées à la vie religieuse des Grecs. Le platonisme a été en rapport avec l'orphisme et les mystères. La philosophie médiévale, consciemment, a été chrétienne. On peut trouver des fondements religieux à la pensée de Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley.

Mais c'est essentiellement en fonction et en vue de la philosophie moderne que Berdiaev fait cette rapide énumération. Kant et l'idéalisme allemand marquent à ses yeux l'émergence définitive du christianisme en philosophie. C'est seulement dans cette philosophie que « conformément à la révolution opérée par le christianisme, l'homme est installé au centre de l'univers¹¹³. » Révélation ancienne, mais dont les effets ont tardé à se faire sentir :

L'homme ne se dresse de toute sa taille que quand il arrive à l'âge des lumières. [...] Il trouve la liberté de l'es-

¹¹¹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 12-13.

¹¹² *Cinq méditations sur l'existence*, p. 15.

¹¹³ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 16.

prit, laquelle est la dignité de l'image divine en l'homme¹¹⁴.

La philosophie médiévale, bien que « consciemment chrétienne », restait inconsciemment tributaire d'un antique naturalisme. Au Moyen-Age, écrit Berdiaev, « la libération par le christianisme du pouvoir qu'a sur nous le monde objectif n'avait pas encore pénétré la pensée ; dans les siècles nouveaux au contraire, le christianisme entre en elles¹¹⁵. »

Si la philosophie moderne est tournée vers le sujet, c'est une conséquence du christianisme qui a affranchi l'homme en le soustrayant au pouvoir du monde des objets, de la nature¹¹⁶.

Un prolongement de ce thème pourrait être évoqué au sujet de la science. Berdiaev note qu'il était impossible à la démarche scientifique de se déployer dans un monde « sacré », traversé de tabous. La désacralisation de la nature opérée par le christianisme (quoi qu'il en soit de la regrettable affaire Galilée) a permis l'apparition de la science, en même temps qu'elle rendait caduque toute vision naturaliste de Dieu (quoi qu'il en soit des pesanteurs du thomisme).

La science ne reconnaît aucun tabou. [...] Désormais l'homme doit chercher ce qui est sacré, chercher Dieu, sur un autre plan, dans le monde spirituel, dans le monde de l'existence intérieure, non dans l'objet, mais dans le sujet¹¹⁷.

Ce déplacement est sensible dans l'histoire de la philosophie. « De par sa tendance essentielle, la philosophie hellénique était tournée vers l'objet¹¹⁸. » De Parménide à Plotin, la pensée grecque témoigne du même ontologisme. Même sous la forme chrétienne qu'on tenta de lui donner au Moyen-Age, cette philosophie ne pénétrait pas le mystère du sujet.

¹¹⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 21.

¹¹⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 20.

¹¹⁶ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 16.

¹¹⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 102.

¹¹⁸ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 16.

L'influence de Platon sur la pensée européenne fut immense, décisive, [...] mais le secret de la personne n'était pas dévoilé. [...] Le thomisme éprouva de grandes difficultés avec le problème de l'individualité : l'individuation par la matière dénotait au fond une négation de l'individu¹¹⁹.

Pour une pensée basée sur la philosophie grecque, dit Berdiaev, l'espèce est antérieure à l'individu¹²⁰, lequel est finalement ignoré dans sa singularité, ou réduit à n'être qu'un représentant de l'espèce.

La philosophie de Platon n'était pas encore une philosophie du moi. [...] La philosophie grecque est tournée vers l'objet, seule la pensée germanique se tourna vers le sujet¹²¹.

Kant, effectivement, « détruit le pouvoir de l'objet en décelant que l'objet est le produit du sujet¹²² », et donne naissance à une nouvelle métaphysique, occupée « non de l'objet, du monde, de l'être, mais du sujet, de la raison, de la pensée, du devoir¹²³ ». Mais ce déplacement est beaucoup plus qu'une prise de conscience philosophique. Il dérive historiquement de la révélation chrétienne, il est lui-même, ultimement, une révélation. Non sans quelque humour, Berdiaev se plaît à comparer sur ce thème quelques géants de la pensée :

Saint Thomas d'Aquin est certes beaucoup plus chrétien que Hegel, mais sa philosophie est de thème et de tendance moins chrétienne – sans parler de Kant¹²⁴.

Personnellement saint Thomas, inutile de le dire, était beaucoup plus chrétien que Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Mais tandis que sa philosophie (je ne dis pas sa théologie) aurait été également possible dans un monde

¹¹⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 156.

¹²⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 142.

¹²¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 13.

¹²² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 17.

¹²³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 21.

¹²⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 20.

qui ne fût pas chrétien, ce n'est que dans une société chrétienne que l'idéalisme allemand pouvait se définir¹²⁵.

L'apport essentiel du christianisme à la philosophie, à travers l'idéalisme allemand, réside donc dans la notion de personne. C'est du christianisme que l'histoire de la pensée a reçu l'impulsion décisive manifestée par Kant.

Paradoxalement, cette impulsion est aussi celle qui détachera la philosophie du christianisme, sous les formes successives de l'idéalisme absolu, du matérialisme messianique, du nihilisme antichrétien, de l'humanisme athée... Chacune de ces pensées s'approprie à sa manière la révélation de l'« Homme absolu » dont le christianisme se trouve être historiquement et métaphysiquement l'origine. Le fait ne saurait être effacé par les misères de l'histoire ecclésiastique (que Berdiaev discernait mieux que quiconque¹²⁶), ni par celles de la chrétienté. Il relève, pour employer un terme cher à notre auteur, de la métahistoire.

Méditant sur le fait que la réflexion chrétienne, aux premiers siècles, porta avant tout sur la question trinitaire, c'est-à-dire sur l'affirmation de Dieu comme Personne(s), Berdiaev fait une remarque étonnante :

On peut dire que la reconnaissance de Dieu comme personne a précédé celle de l'homme comme personne. [...] La doctrine des hypostases (de la Trinité), du point de vue de la personne, occupe une place très importante dans l'histoire de la pensée universelle¹²⁷.

« L'idée de l'homme ne peut être constituée que par l'idée de Dieu », écrit-il¹²⁸. L'affirmation de la personne humaine comme telle est effectivement pour Berdiaev en provenance directe de la révélation chrétienne :

¹²⁵ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 16.

¹²⁶ KIERKEGAARD (cité par Jean WAHL, *Études kierkegaardiennes*, p. 376) écrit : « Le Christianisme consiste à servir Dieu ; la Chrétienté prend Dieu à son service ». Berdiaev ne dirait pas autre chose.

¹²⁷ *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 34.

¹²⁸ *Esprit et liberté*, p. 209.

La révélation définitive et l'affirmation de la personnalité humaine n'est possible que dans le christianisme, car le christianisme reconnaît l'importance et la valeur éternelle de l'homme, de l'âme humaine individuelle et de sa destinée¹²⁹.

De telles professions de foi ne doivent pas faire oublier que la position de Berdiaev, à l'intérieur du christianisme, est très particulière. J'ai évoqué ce problème en ce qui concerne sa vie ; il s'agit maintenant de l'élucider au plan de sa pensée.

3. Christianisme et gnose

Théosophe : Berdiaev se donne volontiers ce titre où s'unissent philosophie et théologie, non de manière ésotérique¹³⁰, mais au sens d'une philosophie religieuse, de pensée librement et lucidement orientée vers le mystère de Dieu. Position de frontière, c'est-à-dire de tension vigilante :

Là est le principe du tragique, comme il atteint le philosophe : d'une part la philosophie ne peut pas, ne veut pas dépendre de la religion ; de l'autre, dès qu'elle est coupée de l'expérience religieuse, l'être lui manque et elle s'étiole¹³¹.

La philosophie religieuse, telle que la conçoit Berdiaev, est réfractaire à toute rationalisation de l'expérience spirituelle. Le christianisme, « religion de l'esprit », devrait en principe promouvoir la libre expression de cette expérience¹³². Mais il subit aussi, en partie, le poids de l'objectivation :

On a voulu stabiliser la vérité de la Révélation en l'adaptant à la conscience de l'homme moyen. [...] C'est ainsi que s'est produite l'ossification du christianisme, la mortification et l'extinction de l'esprit¹³³.

¹²⁹ *Esprit et liberté*, p. 219.

¹³⁰ Berdiaev n'a évidemment aucun rapport avec la « Société théosophique » créée en 1875 par H.-P. Blavatsky.

¹³¹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 15.

¹³² « Les religions se divisent en religions de l'esprit et religions de la nature. Le christianisme et la religion de l'esprit » (*Esprit et liberté*, p. 43).

¹³³ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 76.

Le philosophe croyant est donc, face à la religion instituée, dans une situation semblable à celle évoquée plus haut à l'égard du savoir institutionnel :

Il veut être libre dans son activité connaissante, et il se heurte à la structure sociale dans laquelle la foi se fait objet, c'est-à-dire à l'autorité de la hiérarchie ecclésiastique, à celle de la théologie qui lui impose ses limites¹³⁴.

Opposition classique, ou plus exactement romantique, mais non point si simple qu'on pourrait le croire. Car malgré son allergie aux aspects hiérarchiques du christianisme¹³⁵, Berdiaev s'est toujours refusé à rompre avec l'institution. Il prit la défense de l'Église russe du Patriarcat de Moscou, reniée par les orthodoxes « hors-frontières » dissidents ; il lui légua à sa mort sa maison de Clamart pour qu'y fût aménagée une chapelle (au Saint-Esprit !).

Resté en communion avec cette Église à laquelle il avait adhéré, et avec laquelle il se refusait à « marchander », Berdiaev en dénonçait cependant les pesanteurs avec une liberté intransigeante, voire un non-conformisme maladif. Il eut beaucoup à souffrir de milieux orthodoxes qui dénonçaient en lui tantôt l'hérétique, tantôt le « rouge ». Mais aucune de ces épreuves ne lui fit remettre en cause son appartenance ecclésiale. Un prêtre orthodoxe marié qui fut son confident l'aida à accepter sa vocation paradoxale. « C'est à travers lui, dira-t-il que j'ai ressenti mes attaches avec l'Église, attaches qui subsistaient malgré mes critiques acerbes¹³⁶ ». Il importait que le récent livre d'Olivier Clément soulignât cet aspect historique de la vie du philosophe, quelque peu occulté par le livre plus ancien, quoique récemment réédité, de Marie-Madeleine Davy¹³⁷. Je ne l'évoque ici que parce qu'il soulève une question

¹³⁴ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 18-19.

¹³⁵ « L'antipathie pour le cléricalisme demeure pour moi une émotion violente. Je n'ai jamais pu surmonter ma répulsion à l'égard du clergé » (*Essai d'autobiographie spirituelle* p. 206).

¹³⁶ O. CLÉMENT, *Berdiaev*, p. 230. Voir p. 225-242 : « Berdiaev et la tradition orthodoxe ».

¹³⁷ M.-M. DAVY, *Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour*, Paris, Flammarion, 1964 et 1991.

capitale quant au problème de la connaissance, la question de la gnose, dont Berdiaev disait :

Les gnostiques présentent un intérêt tout particulier. [...] La question même à laquelle se rattache la gnose est troublante, profonde, éternelle ; elle a son importance même à notre époque¹³⁸.

On sait que le mouvement gnostique se présente historiquement comme une hérésie chrétienne multiforme, éclectique, fortement teintée d'hellénisme, très répandue au second siècle et persistant au-delà dans des doctrines et groupements fort divers. L'insistance commune de ces sectes portait, et porte encore, sur l'accès à un savoir transmis de manière initiatique, et débouchant sur l'expérience d'un monde transcendant. Les affinités de Berdiaev avec cette spiritualité sont évidentes. Un certain élitisme leur est commun, que laissent entendre par exemple ces lignes :

La vérité est aristocratique, elle ne se dévoile qu'à peu de gens. [...] Elle existe pour tous, pour le dernier des hommes, mais elle ne se révèle avant le temps qu'à un petit nombre qui a été ébranlé par elle. [...] Elle se dévoile à une conscience spirituelle qui confine à une surconscience¹³⁹.

Berdiaev, il faut en convenir, fut un gnostique ; mais il fut un gnostique chrétien, profondément attaché au contenu spirituel du christianisme, à sa valeur normative unique et permanente. Il fut, selon une expression éclairante, « aventurier de la tradition » et non son négateur. « Laïc exerçant librement un charisme de prophétie et d'une gnose concernant les profondeurs de l'homme et de l'univers », écrit encore O. Clément, « il a maintenu jusqu'au bout sa position de prophète enraciné dans la tradition orthodoxe¹⁴⁰ ».

La portée philosophique de cette mise au point concerne un thème central de la pensée de Berdiaev : celui de l'objectivation, dont on peut se demander s'il ne jette pas une

¹³⁸ *Esprit et liberté*, p. 20.

¹³⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 87.

¹⁴⁰ *Berdiaev*, p. 241, 229, 239.

malédiction définitive sur toute forme d'extériorité, sur toute « incarnation ». Nous aurons à revenir sur ce problème, mais la position ecclésiale de Berdiaev, déjà, l'éclaire. Elle implique non le rejet de tout dogme, mais un effort de lucidité, de discernement. Le christianisme s'est montré à la fois fidèle et infidèle à son dynamisme initial. La vraie gnose consiste donc à le connaître en profondeur, non en surface ; à en recevoir la tradition, non les trahisons.

Le développement du christianisme a été double : il s'est en effet accompli dans le sens d'un perfectionnement, d'un enrichissement, de créations, de l'apparition de nouveautés, et dans le sens d'une dégénération, de déformations, d'adaptations au niveau humain moyen, d'une trahison envers les sources d'où il avait jailli, d'une déviation par rapport à son point de départ primitif¹⁴¹.

Le gnosticisme, au sens sectaire du terme, n'accepte ni cette mixité historique, ni le réel contact entre le divin et l'humain qui caractérisent le christianisme. Il relève, au fond, de la position dualiste mentionnée plus haut. Il est contraire au véritable symbolisme. Il vise un monde transcendant dont aucune présence authentique n'est discernable en ce monde. Il ne dépasse pas le seuil apophatique et négatif, de la connaissance, qui est utile à son niveau, mais insuffisant :

Il est vrai que cette théologie peut paraître nous mener dans notre connaissance de Dieu aux formes suprêmes de l'abstraction et du détachement à l'égard de tout contenu concret. [...] Mais pour la conscience chrétienne, cette connaissance de Dieu ne peut être qu'une purification et une préparation à la compréhension positive, symbolique et mythologique de la vie *concrète* en Dieu¹⁴².

La plus haute forme de *gnôsis*, de connaissance, se situe en effet au-delà non seulement de tout naturalisme métaphysique, mais de tout intellectualisme spirituel. Elle fait plus que couronner une démarche noétique : elle exauce une démarche « érotique ». Elle s'épanouit, plus profondément que la

¹⁴¹ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 74.

¹⁴² *Esprit et liberté*, p. 187.

conscience, dans le « cœur intelligent ». C'est ce que le gnosticisme persiste à ignorer. Il reste sous l'emprise de nécessités métaphysiques qui feront dire à Berdiaev, de manière un peu inattendue :

Les gnostiques ne comprennent pas le mystère de la liberté, de la liberté en Christ, comme ils ne comprennent pas le mystère de l'amour¹⁴³.

Car si la vérité est « aristocratique », elle existe « pour tous, pour le dernier des hommes », précisait Berdiaev dans le texte cité plus haut. L'élitisme de notre auteur doit donc être regardé de près pour être bien compris. Mais pour conclure sur une note encore plus inattendue, une phrase de Berdiaev achèvera de nous surprendre. Elle semble prendre décidément le parti de l'institution :

L'Église avait des raisons profondes de lutter contre eux et de les condamner, car s'ils avaient triomphé, le christianisme n'aurait jamais été victorieux dans l'histoire ; il se serait transformé en secte aristocratique¹⁴⁴.

Faut-il verser cette opinion au compte des « contradictions de surface » dont l'œuvre de Berdiaev est parsemée ? Une exegèse approfondie permettrait-elle d'en mieux comprendre le sens ? Laissons la question en suspens. Comme l'écrit O. Clément, Berdiaev « ne systématise pas la tradition, il ne clarifie pas, il complique ; il n'harmonise pas, il déséquilibre, car il pense avec ses passions¹⁴⁵. » Occasion pour nous de le vérifier. Occasion aussi de citer cette touchante confidence :

On me comprend très mal. Sans doute la faute en est aussi à moi-même : ma pensée est trop antinomique, souvent trop extrémiste et aphoristique. Mon penchant au paradoxe et à la pensée contradictoire m'a même attiré des éloges de la part de mes adversaires. [...] C'est parfois très pénible¹⁴⁶.

¹⁴³ *Esprit et liberté*, p. 22.

¹⁴⁴ *Esprit et liberté*, p. 20.

¹⁴⁵ *Berdiaev*, p. 241.

¹⁴⁶ *Essai d'autobiographie spirituelle* p. 129.

4. Réflexion

La relation de Berdiaev à la religion en général, et au christianisme en particulier, peut paraître complexe. Elle l'est moins si l'on considère plus attentivement deux éléments qui en sont comme des critères : d'une part l'expérience religieuse proprement dite, d'autre part la tradition spirituelle à travers laquelle elle s'exprime.

1. L'expérience spirituelle, dans ce qu'elle a d'originel et d'irrécusable, constitue le pôle existentiel auquel toute la pensée religieuse de Berdiaev se réfère, de manière parfois paradoxale et contradictoire. Point d'incandescence, où la raison entre pour ainsi dire en fusion, mais où le réel enfin se dévoile. Que tout paraisse autre à l'intelligence, n'est ici qu'une conséquence du fait que l'intelligence elle-même est devenue autre. Laissons Berdiaev décrire cette expérience que les mots semblent impuissants à refléter, mais dont la réalité paraît difficilement contestable chez celui qui les écrit :

La révélation est une transformation de la conscience, une modification de sa structure, une formation de nouveaux organes orientés vers un autre monde, elle est une catastrophe de la conscience¹⁴⁷.

L'expérience spirituelle n'est pas une expérience psychique, psychologique, où la personnalité est absorbée en elle-même. C'est une expérience d'expansion qui entrouvre le monde spirituel supra-personnel, révèle le lien unissant le microcosme au macrocosme. Elle correspond toujours à une fissure dans la monade psycho-corporelle, à une sortie de soi par immersion dans la profondeur de soi¹⁴⁸.

C'est à ce critère d'authenticité, et pour ainsi dire d'expérimentation, qu'il faudra toujours revenir pour résoudre les contradictions du discours religieux de Berdiaev (et de tout autre philosophe digne de ce nom). Loin de les résoudre, il les exacerbe ; mais il en augmente aussi l'intérêt. Car il y a plus au ciel et sur la terre – Shakespeare le savait – et dans le cœur d'un homme, que ne peut en dire sa philosophie.

¹⁴⁷ *Esprit et liberté*, p. 104.

¹⁴⁸ *Esprit et liberté*, p. 36.

2. Un aspect moins personnel de la pensée religieuse de Berdiaev doit encore être signalé. Il s'agit de la longue tradition spirituelle à laquelle il doit une part importante de sa réflexion, et qui, de l'apophatisme des Pères à l'hésychasme byzantin, de Grégoire de Nysse à Vladimir Lossky, lutte contre l'idolâtrie des mots pour « dire l'ineffable ». Trois textes, des deux auteurs ici nommés et de Berdiaev à leur suite, suffiront à montrer leur parenté :

Tout concept formé par l'entendement pour essayer d'atteindre et de cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole de Dieu, non à le faire connaître¹⁴⁹.

Les concepts que nous formons selon l'entendement et l'opinion qui nous sont naturels, en nous basant sur une représentation intelligible, créent des idoles de Dieu, au lieu de nous révéler Dieu lui-même. Il n'y a qu'un seul nom pour exprimer la nature divine, c'est l'étonnement qui saisit l'âme quand elle pense à Dieu¹⁵⁰.

Une attitude naturaliste envers Dieu conçu comme être métaphysique transcendant, immobile et substantiel, représente la dernière forme de l'idolâtrie dans l'histoire de l'esprit humain. Le monothéisme peut être aussi un paganisme. L'homme asservi par le monde naturel conçoit Dieu comme la puissance la plus élevée et la plus parfaite, c'est-à-dire la projection de l'être naturel. Le christianisme apparut dans le monde comme la victoire parfaite sur l'idolâtrie et l'asservissement¹⁵¹.

Tout discours cataphatique (affirmatif) sur Dieu est une expression de ce naturalisme idolâtre. Seule l'approche apophatique du mystère peut libérer la conscience des mythes mensongers et serviles d'une religiosité objectivée. Mais cette *via negativa* elle-même conduit non à la pure inconnissance, mais à la « docte ignorance » et à la « lumineuse ténèbre » d'une rencontre :

La tâche la plus importante qui se pose à la conscience consiste à cesser d'objectiver Dieu, et de penser à lui d'une

¹⁴⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse II*, 165 (SC 1, p. 213).

¹⁵⁰ Vladimir LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 31.

¹⁵¹ *Esprit et Liberté*, p. 43.

manière naturaliste, par analogie avec les choses et les manières d'être de ce monde. Dieu est mystère : mais un mystère avec lequel une communion est possible¹⁵².

Le Dieu ici atteint n'est ni le Tout-puissant du Sinaï, ni le Tout-immanent d'une technique d'extase. Il n'est pas même l'Absolu, du moins l'Absolu que l'on croit :

Dieu n'est pas l'Absolu, car l'Absolu ne peut être créateur et ne connaît pas de relation avec qui que ce soit. Le Dieu de la Bible n'est pas l'Absolu. On pourrait dire d'une manière paradoxale que Dieu est relatif, car il est en relation avec son Autre, avec l'homme et le monde¹⁵³.

Le mouvement ascendant qui nous a fait découvrir l'Homme absolu, ici, s'inverse. L'Absolu est humain ! Il l'est plus et mieux que l'homme même. « L'homme comme tel est très peu humain, il est même inhumain. Ce n'est pas l'homme qui est humain, mais Dieu¹⁵⁴. »

V. Limites de l'idéalisme

1. Éloge de Kant

Lorsqu'il aborde le problème de la connaissance, Berdiaev commence toujours par honorer la mémoire et le génie de Kant. « L'apparition de Kant, écrit-il, est une tragédie de la connaissance¹⁵⁵. » « La grande découverte de Kant divise en deux parties toute l'histoire de la pensée humaine¹⁵⁶. » Quelle est cette découverte ? C'est que « le centre de gravité de la philosophie réside non dans l'objet, mais dans le sujet¹⁵⁷. »

Car la vieille métaphysique était profondément naïve. Son naturalisme instinctif lui faisait tout appréhender (même Dieu) sous l'idée de substance objectivée. Le poids de la connaissance portait sur la chose connue. Kant tailla net cet « optimisme

¹⁵² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 178.

¹⁵³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 119.

¹⁵⁴ *Dialectique existentielle de l'humain et du divin*, p. 140.

¹⁵⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 16.

¹⁵⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 17.

¹⁵⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 41.

gnoséologique¹⁵⁸ », portant à « l'objectivisme de la philosophie grecque et scolastique un coup dont elle ne peut se relever¹⁵⁹. »

Avant Kant, précise Berdiaev, « on voyait la raison dans l'être même ». La connaissance définie comme *adequatio rei et intellectus* supposait que la réalité était imbibée d'intellectualité. Mais « toute philosophie profonde commence par le doute¹⁶⁰ », et le kantisme commence par briser cette confiance naïve en la rationalité du réel. La raison ne communique-t-elle pas ses propres particularités à l'objet connu ? La pensée ne transfère-t-elle pas à l'être des concepts qu'elle a elle même élaborés ?

Par Kant sont dissipées les confusions entre l'être et la pensée. Sa philosophie naît « d'une conscience dualiste, d'une différenciation du monde sensible et du monde des idées, du phénomène et du noumène¹⁶¹. » Par lui « le monde des réalités objectives est descendu du premier au second rang, en devenant le monde des phénomènes¹⁶². »

Cette présentation assez classique de la critique kantienne ne nous livre cependant pas le fond de l'admiration de Berdiaev pour Kant. Ses lectures (précoces : la Critique de la Raison pure à 14 ans !) l'ont convaincu de la portée non seulement critique, mais positive de l'œuvre de Kant.

Il est inexact que Kant donne le coup de grâce à toute métaphysique : il n'achève qu'une métaphysique de type rationaliste et naturaliste, une métaphysique partant de l'objet, du monde. Il découvre la possibilité d'une métaphysique du sujet, de la liberté¹⁶³.

Non seulement la Critique laisse désormais le champ libre à l'affirmation proprement philosophique du sujet, mais elle lui ouvre les portes d'un nouveau type de connaissance :

¹⁵⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 16.

¹⁵⁹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 41.

¹⁶⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 14.

¹⁶¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 17.

¹⁶² *Cinq méditations sur l'existence*, p. 41.

¹⁶³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 18.

Le passage de la béatitude dans la connaissance, qu'on trouve encore chez saint Thomas d'Aquin, à la tragédie de l'entendement chez Kant, a été une étape féconde. Le retour au dogmatisme enfantin du passé était rendu impossible ; mais il s'agissait de se tourner vers un nouveau dogmatisme, un dogmatisme créateur, visionnaire et hardi¹⁶⁴.

Le dualisme kantien ne restreint pas le champ de la connaissance, n'isole pas le sujet du monde qui l'entoure : il l'y situe d'une autre manière, il confère à sa démarche cognitive une vigueur nouvelle.

La philosophie critique n'est pas « subjective » au sens impropre du terme. Elle doit aboutir à l'opposition de l'esprit à l'être des choses, de la dynamique créatrice à un être figé¹⁶⁵.

Une lecture épistémologique de Kant ne suffit pas : « Il faut comprendre son sens vital, existentiel¹⁶⁶. » Le but de Kant n'est pas critique, mais éthique. Il n'est pas de ruiner la métaphysique mais de lui ouvrir de nouvelles voies.

V. Delbos, à l'époque de Berdiaev, faisait le même constat. « Le kantisme ferme la voie à une métaphysique », écrit-il, « mais ne trouvons-nous pas en lui de quoi pousser tout naturellement vers une métaphysique nouvelle¹⁶⁷ ? » Et l'auteur d'énumérer : théorie de l'imagination transcendantale, problème d'une spéculation dépassant les limites d'un entendement fini lié à l'expérience, idée pratique de la liberté, notion de la chose en soi, idées de finalité, de beauté, de pensée absolue... « Si Kant a proscrit une certaine métaphysique, conclut Delbos, il n'a pas proscrit toute métaphysique », au contraire : il en suscite de nouvelles, ce qui constitue « l'un des spécimens les plus curieux de l'évolution modificatrice d'une grande doctrine¹⁶⁸. »

¹⁶⁴ *Le sens de la création*, p. 68.

¹⁶⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 18.

¹⁶⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 16.

¹⁶⁷ V. DELBOS, *De Kant aux postkantians*, Paris, Aubier, 1940, p. 38.

¹⁶⁸ ID., *ibid.*, p. 25 et 40.

La philosophie de Berdiaev illustre parfaitement ce propos. De l'énumération citée, c'est l'idée de liberté qu'il considère comme primordiale, non seulement dans sa propre démarche, mais déjà dans celle de Kant :

Je suis convaincu qu'on a mal compris Kant ; il a été le métaphysicien de la liberté¹⁶⁹.

Le moteur chez Kant était métaphysique : il voulait défendre le pouvoir de la liberté contre le pouvoir du monde phénoménal¹⁷⁰.

L'austérité piétiste de Kant, son apologie du devoir¹⁷¹, sa morale bâtie sur le concept d'impératif catégorique (dont Nietzsche disait qu'il exigeait un empereur !), m'invitent toutefois à penser que Berdiaev « étire » la doctrine de Kant en direction de ses propres convictions. Il est vrai que l'exposé « objectif » d'une doctrine compte moins, à ses yeux et aux nôtres, que son intention profonde. Mais ce principe doit être manié avec prudence. S'il est parfaitement en accord avec la pensée de Berdiaev lui-même, il lui fait parfois trahir quelque peu celle des autres. Du reste, Berdiaev n'est pas un admirateur inconditionnel de Kant. « Nous devons réviser notre jugement sur Kant : mais cela présuppose aussi la critique de Kant¹⁷² », écrit-il. Comment ?

2. Critique de la Critique

Il faut pour cela, d'abord, reconnaître que Kant ne représente pas un commencement absolu. Platon anticipait à sa manière le dualisme kantien, qu'Aristote puis Plotin cherchèrent à surmonter : « On pourrait presque dire qu'Aristote a été le Hegel de la philosophie grecque, et Plotin son Schelling¹⁷³ », note Berdiaev avec finesse.

Mais la principale constatation concernant Kant est qu'il n'est pas allé assez loin en direction du mystère du sujet. La

¹⁶⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 17.

¹⁷⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 36.

¹⁷¹ « Devoir ! Nom sublime et grand... » (*Critique de la Raison pratique* I, 1, 3).

¹⁷² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 22.

¹⁷³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 29.

philosophie kantienne, déclare Berdiaev, nous a libérés du pouvoir oppressif des choses, de la fascination de l'objet connu. Mais remonter jusqu'aux catégories de la pensée qui permettent de connaître ne suffit pas. À leur niveau, celles-ci ne sont encore que des « objets », et non pas le sujet connaissant lui-même. Elles relèvent de la nécessité et non de la liberté. Avec une acuité certaine, Berdiaev écrit :

Le matérialisme et le positivisme sont des philosophies de soumission à la nécessité dans la même mesure que la métaphysique scolastique ou rationnelle. Mais la philosophie de Kant est peut-être l'expression la plus parfaite et la plus subtile de cette philosophie de l'obéissance, de la philosophie du péché. [...] Elle est soumission, non à la nécessité de la nature, mais à celle de la connaissance, non à la matière, mais à la raison. Elle est une soumission à la nécessité par l'intermédiaire des catégories¹⁷⁴.

« La raison à laquelle ont cru les rationalistes et les criticistes n'était que la nécessité naturelle transposée sur un autre plan », poursuit Berdiaev. Le sujet kantien est à l'image du monde auquel il fait face : il est encore objectivé. Dans le kantisme autant que dans la philosophie qu'il critique, l'homme reste un sujet-objet, une réalité psycho-sociale. Il est, pour ainsi dire, un objet ayant la qualité particulière de la subjectivité, « une pierre douée de conscience¹⁷⁵ ». L'objectivité de l'être reste la référence ultime, ce contre quoi Berdiaev s'insurge d'une manière qui laisse entendre que parfois les mots lui manquent :

Kant emploie faussement les mots « objet » et « objectivité ». [...] Il ne découvre pas encore que l'« objectif » est justement le « subjectif » et le « subjectif » l'« objectif ». Car le sujet est création de Dieu, tandis que l'objet est création du sujet¹⁷⁶.

La dualité sujet-objet est donc fondamentale, mais elle n'est pas ultime. Elle pointe vers une unité plus haute, vers la

¹⁷⁴ *Le sens de la création*, p. 63 et 64.

¹⁷⁵ A. CHESTOV, *Athènes et Jérusalem*, Paris, 1967, p. 106.

¹⁷⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 25.

personne, qui seule dépasse l'opposition déchirante entre subjectivité et objectivité. Le fond de l'être est personnel, telle est l'intuition qui guide Berdiaev dans ses débats avec la problématique kantienne :

Depuis l'époque de Kant, la philosophie allemande part toujours du problème du rapport du sujet et de l'objet. [...] L'objet est souvent représenté comme l'être, et le sujet ne se manifeste pas comme être, mais seulement comme étant devant l'être. [...] Mais il faut affirmer que le sujet ne s'oppose pas à l'être comme se trouvant hors de lui, mais qu'il est lui-même être et joint à l'être. La pensée, la raison sont immanents à l'être. Le rationnel est plongé dans l'irrationnel ou suprarationnel¹⁷⁷.

Les derniers mots de ce texte suffiraient à distinguer Berdiaev de Hegel, qui lui aussi, veut dépasser l'opposition sujet-objet, mais ne trouve d'issue que dans l'affirmation d'une rationalité suprême, de l'Esprit absolu. Pour Hegel c'est l'irrationnel qui est immergé dans le rationnel, comme l'histoire en ses contradictions est absorbée par l'Esprit. Pour Berdiaev au contraire, le rationnel est plongé dans l'irrationnel : les contradictions de l'histoire révèlent la singularité de la personne. « Kant lui-même ne voyait pas suffisamment le côté transcendant de la conscience transcendantale¹⁷⁸ ». Car plus haut que les catégories de la raison, se tient le sujet personnel en sa valeur infinie :

Seul devrait être reconnu comme apriorique l'homme intégral et l'esprit humain actif¹⁷⁹.

Citant N. Hartmann, Berdiaev déclare : « La chose en soi n'est pas devant, mais derrière la conscience¹⁸⁰. » Elle n'est pas derrière l'objet, mais derrière le sujet. « Derrière l'homme en tant que phénomène » et voué aux plénomènes, « il y a l'homme en tant que noumène » et ouvert aux noumènes. En sorte qu'ultimement le noumène n'est plus « chose en soi », mais Personne en relation.

¹⁷⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 69.

¹⁷⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 69.

¹⁷⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 69.

¹⁸⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 30.

Une telle relecture de Kant donne assurément à réfléchir. Ce dont elle l'enrichit est considérable, dans un sens qui rejoint une réflexion de V. Delbos : « Par ses suggestions, ses pressentiments, la doctrine de Kant n'est pas seulement une espèce de prolégomène à la métaphysique qu'il a écrite, mais encore à celle qu'ont écrite ses successeurs¹⁸¹. »

3. Regards sur Hegel

Face au plus grand d'entre eux, Berdiaev fera preuve de la même hardiesse. « On ne peut nier la génialité de cette pensée¹⁸² », avoue-t-il. Mais les critiques qu'il lui adresse sont proportionnelles à sa grandeur. La première et la principale concerne le concept d'Esprit, clé de voûte du système, dans sa relation à l'objectivité :

La philosophie hégélienne est une philosophie de l'esprit : l'esprit est l'unité du sujet et de l'objet, du moi-même et de la nature. [...] L'esprit s'organise lui-même comme religion, art, état, âme, nature. C'est pourquoi l'esprit objectif existe pour lui, en ce quoi je vois l'erreur principale de Hegel¹⁸³.

L'Esprit absolu s'est ici substitué à l'âme vivante, au sujet personnel. La métaphysique idéaliste, selon Berdiaev, a d'une certaine manière pris le sujet transcendantal pour chose en soi¹⁸⁴ ; elle a personnifié et absolutisé la « conscience en général ». Mais elle a, par là même, ignoré le sujet individuel, la personne.

L'idéalisme allemand a sacrifié l'âme à l'esprit absolu. [...] Hegel est en fait le plus extrême des antipersonnalistes¹⁸⁵.

Etrange sort, aux yeux de Berdiaev, que celui de la métaphysique allemande post-kantienne :

¹⁸¹ *De Kant aux postkantians*, p. 39.

¹⁸² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 43.

¹⁸³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 34.

¹⁸⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 30.

¹⁸⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 157.

Elle a commencé comme philosophie du moi, du sujet, et en est arrivée à la négation du moi individuel, au monisme¹⁸⁶.

Cette dérive se manifeste, dès avant Hegel, par la recherche d'un principe susceptible de surmonter la « fracture » épistémologique ouverte par la critique kantienne. Le Moi fichtéen en est le prototype, la Raison hégélienne la parfaite expression :

Chez Kant la métaphysique de la liberté est dualiste, chez Fichte elle devient moniste. Chez Fichte, Schelling, Hegel, la raison se fait divine. C'est ainsi que le dualisme passe au monisme. [...] La raison de Hegel n'est plus la raison de Kant¹⁸⁷.

Cette réduction au monisme se poursuit au-delà de Hegel :

Fichte, Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche étaient antipersonnalistes, bien que de façons diverses ; ils ne pouvaient sauver la valeur de la personne¹⁸⁸.

Berdiaev précise alors ce que ces penseurs, malgré leurs immenses différences, ont en commun. Ils représentent chacun pour leur part « un épanouissement de l'hérésie monophysite¹⁸⁹, l'admission d'une seule nature et d'un seul principe », à savoir, respectivement : le Moi universel, l'esprit absolu, le genre humain, l'individualité unique, la collectivité sociale, enfin le Surhomme et sa volonté de puissance.

Il est impossible de faire ici l'examen détaillé de ces formes de monisme. Mais de toutes ces philosophies, retenons que celle de Nietzsche attire plus spécialement l'attention de Berdiaev, précisément parce que son « pathos » tragique lui restitue un caractère dualiste, et parce qu'elle exalte la liberté. À l'inverse, la dialectique hégélienne est selon Berdiaev beaucoup moins dynamique qu'elle ne pourrait le laisser croire. Elle a, certes, la génialité même de son auteur :

¹⁸⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 155.

¹⁸⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 31 à 33.

¹⁸⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 43.

¹⁸⁹ Condamnée au Concile de Chalcédoine en 451, elle reconnaissait « une seule nature » (principalement divine) au Christ.

L'évolutionisme de Hegel est beaucoup plus profond que l'évolutionnisme naturaliste de la seconde moitié du XIX^e siècle. [...] La nouveauté dans le devenir surgit des entrailles du non-être : c'est là une manière de comprendre la puissance différente de celle des Aristotéliens¹⁹⁰.

Mais la nature dialectique de ce devenir détermine et conditionne de part en part, de manière antécédente et finale, tout ce qui s'y produit. Hegel reste donc « non seulement sous le pouvoir du déterminisme, mais aussi sous celui du téléologisme », tous deux hostiles à l'apparition de la nouveauté.

Hegel a converti le devenir et le développement dialectique en un processus logique nécessaire, et il a ainsi trahi l'idée de liberté¹⁹¹.

Les deux critiques majeures de Berdiaev à l'égard de la pensée hégélienne (contre le monisme en faveur de la personne, contre la dialectique en faveur de la liberté) se conjuguent dans un texte sévère :

Le monisme universel hégélien échoue en ceci que l'absolu se réalise sous la forme d'une nécessité absolue. C'est pourquoi Hegel peut dire ce qu'il veut de la liberté, il ne la connaît pas. [...] C'est l'orgueil philosophique le plus redoutable que l'histoire de la philosophie ait connu¹⁹².

Ainsi les idéalistes allemands post-kantiens « en partie développèrent les intuitions de Kant, en partie les défigurèrent¹⁹³. » « Mais tous, au fond, le défiguraient¹⁹⁴ ». En reconnaissant comme sujet ultime de la connaissance un sujet pur, abstrait, quasi-divin, se réfractant dans les individualités particulières, ils résorbent la conscience personnelle dans la conscience transcendante : Moi non-individuel et non-humain de Fichte, Esprit universel de Hegel, etc. Par cette substitution, la connaissance cesse d'être une connaissance

¹⁹⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 186.

¹⁹¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 186.

¹⁹² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 35.

¹⁹³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 13.

¹⁹⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 36.

propre à l'homme, elle devient une connaissance divine appartenant à la raison ou à l'Esprit universel. L'homme cesse d'être l'authentique sujet de la connaissance¹⁹⁵.

Berdiaev ira jusqu'à y retrouver, transposées au plan de la connaissance, les thèses de Luther sur la liberté et la grâce : rien à l'homme, tout à Dieu ! La conscience transcendantale, écrit-il, c'est « la grâce luthérienne sécularisée¹⁹⁶ ». Il fallait y penser.

L'enracinement chrétien de la pensée de Hegel tranparaît de façon encore plus claire dans la structure ternaire, c'est-à-dire trinitaire, du « processus » par lequel se réalise le Concept. Curieusement, Berdiaev ne critique pas cette conception. Il y reconnaît plutôt une transcription intéressante de la foi en la Trinité :

On dit de Hegel qu'il a remplacé la Trinité par une triade purement philosophique, qui n'avait plus aucune signification religieuse. Il serait plus exact de dire que Hegel a emprunté sa triade à l'expérience chrétienne, et lui a donné une expression philosophique¹⁹⁷.

Vu comme créateur, non comme dogmaticien, Hegel serait presque considéré par Berdiaev comme un compagnon d'œuvre. N'ont-ils pas, au fond, la même ambition ? Parlant des thèmes fondamentaux de Berdiaev (réalisme spirituel, objectivation), O. Clément précisera, avec les mêmes mots que ceux de Berdiaev parlant de Hegel :

(Ces thèmes) ne sont philosophiques qu'en apparence, ou plutôt ils contiennent l'expression philosophique d'une expérience essentiellement religieuse¹⁹⁸.

Ainsi Berdiaev a-t-il en commun avec Hegel, malgré tout ce qui les différencie et même les oppose, de chercher à transcrire dans d'autres mots que ceux de la tradition chrétienne le

¹⁹⁵ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 42.

¹⁹⁶ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 43. Cette remarque paradoxale n'ôte rien aux différences des deux auteurs ; elle est de l'ordre de ce que Berdiaev nomme des influences spirituelles « souterraines ».

¹⁹⁷ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 61.

¹⁹⁸ *Berdiaev*, p. 203.

contenu même de celle-ci. L'originalité de Berdiaev est d'effectuer cette recherche, non en direction d'une rationalité supérieure et générale, mais en direction de la profondeur existentielle du sujet. Sur ce chemin se dresse toutefois l'obstacle majeur, pour ainsi dire le péché originel de la connaissance : le problème de l'objectivation. Thème capital de la philosophie de Berdiaev, difficile à traiter mais incontournable. Le prochain chapitre lui sera consacré.

4. Réflexion

Léon Chestov fut le meilleur, le seul véritable ami de Berdiaev. Au terme de ce chapitre aux enjeux complexes, dont le contenu appellerait précisions et commentaires à l'infini (car quiconque ose faire la critique de la Critique voit la critique se retourner contre lui, et quiconque ose s'opposer à Hegel devient par là même un « moment » du système hégélien), j'aimerais comme en annexe évoquer la pensée de ce philosophe peu connu, et sa proximité avec celle de Berdiaev quant au sujet qui nous occupe.

Leurs vies se suivent de près. Né à Kiev en 1886, exilé en 1920, Chestov s'installe à Paris où il meurt en 1938. Il disait n'avoir pas la foi¹⁹⁹, mais ses origines juives, et surtout la tension inouïe de sa pensée en direction d'un au-delà de la connaissance rationnelle, en font à l'évidence un représentant de la philosophie religieuse russe aux côtés des plus grands, Soloviev, Boulgakov, Berdiaev.

Les critiques que Chestov adresse à l'idéalisme allemand sont encore plus radicales, pour ne pas dire brutales, que celles de Berdiaev. Car ce n'est pas seulement le contenu des philosophies de Kant et Hegel qu'il récuse, mais leur projet, leur méthode, et le concept même de « vérité » auquel se réfère la philosophie en général.

Après Kant comme avant Kant, les vérités éternelles continuent de briller au-dessus de nos têtes, telles des étoiles fixes, et c'est en se guidant sur elles que s'orientent

¹⁹⁹ *Athènes et Jérusalem*, Paris, Flammarion, 1967, p. 15.

toujours les faibles mortels lancés dans l'infini du temps et de l'espace²⁰⁰.

Or, qui a décrété que ces « vérités éternelles » soient le but dernier de la connaissance ? Qui, sinon la raison érigée en suprême savoir, en suprême pouvoir ? Au tribunal de la Critique, où Kant prétendait la faire comparaître, la raison était en réalité son propre juge :

Kant a demandé (à qui ?) : La métaphysique est-elle possible ? Et la réponse évidemment a été : Non, elle est impossible. Mais je le répète, à qui l'a-t-il demandé ? Kant a adressé ses questions à la raison. Kant ne songe qu'à plaire à la raison, à laquelle Dieu, l'âme et le libre arbitre importent peu. Pourvu qu'on n'offense pas la nécessité²⁰¹ !

Ainsi l'idéalisme s'interroge sur les problèmes de la connaissance, mais sans oser faire de la connaissance elle-même un problème. « Tout le monde restait convaincu que la connaissance est l'unique source de la vérité²⁰² ». Aussi l'idéalisme reste-t-il, selon Chestov, prisonnier de ses propres présupposés. Incapable de s'arracher au pouvoir de la connaissance rationnelle et à la Nécessité qui la gouverne, la philosophie post-kantienne ne fait que déplacer les références ultimes de la vieille métaphysique. Celle de Hegel n'échappe pas à la règle :

La métaphysique de Hegel et la raison pratique de Kant s'abreuvent à la même source. [...] Je ne sais vraiment en quoi le devoir devant lequel s'agenouille Kant se distingue de l'esprit de Hegel. [...] Les termes seuls diffèrent : au lieu de « raison pratique », Hegel dit « Geist²⁰³ ».

La radicalité des attaques de Chestov feraient presque apparaître celles de Berdiaev comme modérées ! Il est vrai que si ce dernier critique le rationalisme, c'est moins sur le mode de la fulmination que sur celui de l'argumentation : là où Chestov

²⁰⁰ *Athènes et Jérusalem*, p. 26.

²⁰¹ *Athènes et Jérusalem*, p. 93, 95, 90.

²⁰² *Athènes et Jérusalem*, p. 23.

²⁰³ *Athènes et Jérusalem*, p. 93, 95, 96.

fait feu de tout bois, Berdiaev se veut penseur et tacticien. Mais un même étendard les rassemble, celui de la liberté, dont l'idéalisme usait de manière frauduleuse. Sur ce point les deux penseurs russes se rejoignent parfaitement :

Hegel est impuissant, mais il n'ose pas avouer sa faiblesse et la dissimule sous le mot solennel de liberté. Quoi que fasse Hegel, quels que soient ses efforts pour se convaincre lui-même et convaincre les autres que la liberté est pour lui plus chère que tout au monde, finalement il revient au vieux moyen reconnu et compréhensible pour tous : à la contrainte²⁰⁴.

Le texte de Berdiaev précédemment cité²⁰⁵ est tellement en accord avec ceux de Chestov qu'on ne résiste pas à citer ce dernier :

Pour Hegel comme pour Kant, l'idée de connaissance et l'idée de vérité étaient indissolublement liées à l'idée de mécanisme. [...] D'où vient chez les grands philosophes allemands cet attachement au mécanisme ? [...] Les idéalistes allemands aimaient toujours à parler de la liberté et glorifiaient sans fin la liberté Mais quelle liberté peut-il bien y avoir où tout est naturel, où règne le mécanisme²⁰⁶ ?

Accusations faciles, répondra-t-on peut-être. Il est vrai que sous la plume de Chestov, elles fusent. Chez Berdiaev, en revanche, elles prennent valeur d'arguments. Le thème de l'objectivation va nous permettre de le vérifier.

VI. Le drame de l'objectivation

La percée de l'idéalisme allemand en direction du mystère de la personne a échoué. Une des causes majeures de ce fait, selon Berdiaev, est que l'idéalisme n'a pas considéré avec assez d'attention le point de départ de la critique kantienne : la dualité sujet-objet, et plus précisément leur extériorité doublement aliénante. « Kant n'a pas expliqué le mystère de

²⁰⁴ *Athènes et Jérusalem*, p. 86-88.

²⁰⁵ Cf. *supra*, n. 192.

²⁰⁶ *Athènes et Jérusalem*, p. 92-93.

l'objectivation ; il mène à cette question, mais il ne la pose pas lui-même²⁰⁷ », et à plus forte raison ne permet pas d'y répondre. Pour ce qui est de Hegel, tout son effort en vue de surmonter ce dualisme débouche sur un monisme supérieur, dialectique, mais où se retrouve finalement, aux yeux de Berdiaev, l'optimisme de l'ancienne métaphysique :

Il y a chez Hegel et saint Thomas d'Aquin le même ontologisme, qui ne désire pas voir en l'objectivation une chute du monde. [...] Mais chez saint Thomas d'Aquin, cela se fait plus naïvement²⁰⁸.

De fait, la dialectique de Hegel n'est point naïve, elle est même puissamment perspicace. Mais sa lucidité philosophique semble ici aller de pair avec une certaine cécité existentielle :

Hegel attribue par erreur à l'objectivité une liberté, alors que l'objectivité signifie la perte de la liberté. Il ne comprend pas que l'auto-aliénation de l'esprit dans l'objectivité est un état de chute²⁰⁹.

L'explication ultime de cette « chute » est-elle du ressort de la philosophie ? Ce n'est pas certain, et peut-être la religion seule permet d'en comprendre le mystère. Mais laissant cette réflexion de côté, tâchons ici d'éclairer le fait même de la « chute », d'en tracer les contours et d'en deviner l'ampleur.

1. Catastrophe cosmique

« L'esprit humain est dans une prison. Cette prison, je l'appelle le "monde"²¹⁰. » Affirmation brutale, mais qui n'a rien d'une pétition de principe, d'une sorte de postulat intellectuel : pour Berdiaev la « chute » est un fait essentiel et existentiel, le matériau premier de l'intuition philosophique. Qui n'y entend rien n'est pas digne d'aller plus loin.

Pour chacun, en chacun, la pesanteur des matières, le poids des solitudes, l'épaisseur séparatrice du temps et de l'espace, abritent les fragments d'une lumière inconnue. En deçà de

²⁰⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 71.

²⁰⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 71.

²⁰⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 71.

²¹⁰ *Le sens de la création*, p. 32.

toute conceptualisation, de toute croyance, la vie humaine se révèle comme obscurcie, blessée. Quand Berdiaev déclare que « la connaissance philosophique ne peut être fondée que sur l'expérience²¹¹ », c'est aussi à celle-là qu'il pense.

L'« être-pour-la-mort » heideggerien ne désigne pas autre chose que ce que Berdiaev nomme ici objectivation. La mort n'est-elle pas effectivement l'ultime « chute » du sujet à l'état d'objet ? Écart définitif de soi à soi, opacité totale. Étranger au monde et aux autres en sa vie, étranger à soi-même dans la mort, l'homme a voulu exorciser le pouvoir de l'objectivation, soulever la chape de plomb de la nécessité. Il n'y a réussi qu'au prix d'une « énorme production d'illusions²¹² », anciennes et nouvelles. Je les évoquerai à ma manière.

L'Antiquité avait fait du monde un « cosmos » ordonné, à la mesure de l'homme, où chaque étoile avait sa place dans le panthéon des constellations, et où le melon, disait Bernardin de Saint-Pierre, porte le dessin de ses tranches pour pouvoir être mangé en famille. La modernité a balayé cette pseudo-harmonie et lui a substitué un autre mythe : celui de la connaissance prométhéenne du monde, de l'exploration et exploitation indéfinie de son « désordre » insensé. Les étoiles ne sont que poussière, nous volerons jusqu'à elles ; le melon n'est qu'une molécule, nous la fabriquerons en laboratoire...

Mais la nuit où errent les étoiles et les atomes se révèle plus noire que les lueurs de nos mythes. Force est d'admettre avec Berdiaev, contre les anciens, qu'« il n'y a pas d'harmonie du monde²¹³ », que le « cosmos » n'existe pas ; contre les modernes, et plus radicalement encore, qu'« il n'y a pas dans ce monde d'ordre objectif²¹⁴ », que « ce monde illusoire est la projection de notre péché²¹⁵ » (entendons : de nos ambitions prométhéennes).

²¹¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 52.

²¹² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 97.

²¹³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 177.

²¹⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 177.

²¹⁵ *Le sens de la création*, p. 32.

Le monde objectif, en tant que tout, n'existe pas. Il n'est ni à recevoir ni à prendre : il est à faire ; il n'est, pour ainsi dire, pas encore créé.

Il n'existe point de principes éternels, objectifs, « naturels », de la nature et de la société. [...] Il existe seulement des principes éternels de vie : liberté, amour, puissance créatrice, valeur de la personne²¹⁶.

Le cosmos, dit Berdiaev avec un certain génie, « est une idée régulatrice. Il doit encore être créé²¹⁷. » Intuition quelque peu kantienne, par sa proximité avec la deuxième Idée de la raison pure : mais notre auteur lui donne une tonalité tragique et une force créatrice entièrement nouvelles.

Kant laissait en suspens « une question difficile, douloureuse, celle de savoir quel rapport existe entre le phénomène et ce qui est, c'est-à-dire le noumène²¹⁸. » La réponse de Berdiaev est nette : « Le noumène ne se contente pas d'apparaître, de se révéler dans le phénomène, mais il semble détacher de lui-même pour tomber dans le phénomène ». En réalité « ce monde-ci est un monde déchu²¹⁹. »

Envisager cette chute de manière naturaliste, spatio-temporelle, serait évidemment une erreur. « La chute n'a pu s'accomplir dans le monde naturel, parce que ce monde lui-même est un résultat de la chute²²⁰. » L'objectivation échappe aux délimitations de l'espace et du temps, puisque ces délimitations sont elles-mêmes le fait de l'objectivation. Elle ne se laisse pas comprendre dans l'histoire, mais l'histoire en elle. Elle ne désigne pas un événement, mais un état existentiel. Comme l'écrit O. Clément résumant sur ce point la pensée de Berdiaev :

L'être créé existe sous deux modalités fondamentales ; l'une, pneumatique, est toute de transparence et de

²¹⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 177.

²¹⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 171.

²¹⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 79.

²¹⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 79.

²²⁰ *Esprit et liberté*, p. 42.

communion. [...] L'autre modalité est justement l'objectivation : c'est le monde figé dans l'extériorité, la séparation, le déterminisme et la mort²²¹.

Pour décrire cet état d'aliénation, Berdiaev a rarement recours au récit mythique de la Genèse, et de manière générale à la Bible, comme s'il craignait que le symbolisme biblique ne soit lui aussi frappé d'objectivation. Mais il en rejoint pleinement le contenu, et l'espérance. L'objectivation n'est pas inscrite dans le tissu même de l'être : elle est sa maladie, son chancre. Le Logos créateur visitera cette chair malade, foudroiera le Shéol où les personnes objectivées n'étaient plus que des ombres...

L'être-pour-la-mort n'est donc pas l'unique modalité de l'être. Le rapprochement entre Berdiaev et Heidegger doit ici laisser place à une radicale disparité. Berdiaev s'en explique :

Heidegger pose le problème du rien, du non-être : C'est là son mérite incontestable. [...] Mais Heidegger est peut-être le pessimiste le plus extrême que connaisse l'histoire de la philosophie²²².

Pessimiste, Berdiaev l'était passablement lui-même. Mais ce dont il s'agit va plus loin que des humeurs de philosophes :

Heidegger reste tout entier en l'état de rejet dans le monde de l'existence humaine. Mais cet état de rejet dans le monde, dans *das Man*, est déchéance. [...] Il voit l'homme et le monde exclusivement d'en-dessous et ne voit que ce qui est en bas²²³.

À vrai dire, cette forme de pessimisme serait encore respectable. Mais Berdiaev y discerne un problème de fond, et presque une question d'honnêteté intellectuelle.

Pour Heidegger la déchéance appartient à la structure de l'être, l'être est implanté dans la quotidienneté. [...]

²²¹ Berdiaev, p. 204.

²²² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 136.

²²³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 136-137.

Mais de quelle hauteur peut-on voir cela ? Comment saisir cela²²⁴ ?

Son univers est un univers déchu, quoiqu'on ne sache pas d'où il est tombé. [...] Mais en ce qui le concerne, Heidegger a réussi à s'élever au-dessus de l'On²²⁵.

Comme l'écrit Segundo, « Heidegger semble découvrir la réalité véritable à l'intérieur de cette existence inauthentique. Mais lui, où est-il à ce moment là ? Est-il sorti de l'inauthenticité ? Si oui, comment ? Si non, comment continuer à parler d'inauthenticité ? » Berdiaev, écrit-t-il encore, « a toujours été frappé de constater que Heidegger, tout en commençant par caractériser l'existence quotidienne du Dasein comme inauthentique, ne songe nullement à la faire sortir de cet état préalablement à la découverte de la réalité authentique²²⁶. »

Pour Berdiaev au contraire, l'objectivation est un obstacle à la connaissance du réel. Si l'existence quotidienne nous cache la réalité véritable, seul un changement existentiel peut nous faire connaître cette réalité. L'objectivation n'est pas à accueillir comme l'ultime révélation de l'être, mais à dissiper comme son mirage. Elle n'est pas parole, mais mensonge sur l'être. La tâche d'une authentique philosophie est de la surmonter.

2. Catastrophe épistémologique

L'objectivation est non seulement un mode de l'être, mais un mode du connaître. « La connaissance rationnelle, écrit O. Clément, est incluse dans l'objectivation ; seule l'expérience spirituelle déchiffre la modalité pneumatique des êtres et des choses²²⁷. » Berdiaev exprime à maintes reprises cette dualité :

Ce n'est que dans le monde spirituel intérieur que le cosmos est donné dans sa vie intérieure, dans sa beauté. Dans le monde naturel, l'homme isolé considère le cosmos comme extérieur, impénétrable, étranger, comme un

²²⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 136.

²²⁵ *Vérité et révélation*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 119.

²²⁶ *Berdiaeff*, p. 241.

²²⁷ *Berdiaev*, p. 204.

objet pouvant être soumis à l'action technique et à l'étude des sciences mathématiques et physiques. Il voit dans le cosmos son propre asservissement²²⁸.

D'intéressantes « remarques sur l'histoire des religions » d'O. Clément²²⁹, commentant un article de Berdiaev sur le sujet²³⁰, fournissent un bon exemple de ce thème. Berdiaev y pose une question de méthode qui est aussi une question métaphysique. La religion peut-elle être étudiée « scientifiquement » ? L'analyse prétendument objective du fait religieux n'est-elle pas l'illustration parfaite d'une approche cognitive inadéquate du réel ? Comme l'écrit O. Clément avec finesse, « le positivisme naïf, qui présuppose l'absence de présupposés, n'a-t-il pas subi en réalité les œillères d'une philosophie de contrebande²³¹ ? »

Poser la question, c'est y répondre. Certes, l'attitude agressivement réductrice de la « libre critique » du XIX^e s. a fait place en ce siècle à un néo-positivisme détaché, à des techniques affinées d'analyse sociologique, historique, structurale... Mais un même refus de la révélation, du miracle comme tel, de la seule éventualité d'une intervention active de la transcendance, reste à la base de ces approches.

Refus tacite, qui fonctionne comme le plus impérieux des présupposés, et dont la valeur méthodologique est douteuse, puisqu'il permet de faire valoir des explications du phénomène religieux que l'on s'est, en fait, déjà données de façon réductrice. On n'y « démontre » donc que ses propres préalables, et le premier de tous reste la « foi négative », véritable option métaphysique, dont Berdiaev remarquait :

C'est seulement lorsqu'on a cessé de croire dans la vérité de la religion qu'on a commencé à étudier scientifiquement l'histoire de la religion²³².

²²⁸ *Esprit et liberté*, p. 58.

²²⁹ *Berdiaev*, p. 197-213.

²³⁰ « La science de la religion et l'apologétique chrétienne », dans *Put'* n° 6, Paris, 1927, p. 50-68 (en russe).

²³¹ *Berdiaev*, p. 198.

²³² *Berdiaev*, p. 199.

Certes, poursuit O. Clément citant notre auteur, la science des religions a réalisé un immense travail, elle a recueilli et classé un matériel gigantesque. « Mais le mystère de la vie intérieure lui a échappé », et par conséquent « l'objet » même de cette science se dérobe à elle, ou meurt entre ses doigts, victime de l'objectivation.

L'exigence même de conformité au réel, dont se prévaut la science avec tant de scrupule, ne suggérerait-elle pas un changement de perspective, et le recours à une nouvelle approche ? En fait, il faut une vision spirituelle pour voir et reconnaître l'objet spirituel. Sinon, on reste à la surface, on voit la façade, non la réalité²³³.

Une réelle connaissance du fait religieux exige non seulement la « sympathie » pratiquée par certains ethnologues, mais un véritable a priori spirituel conscient des enjeux de l'objectivation. Toute démarche – même pieuse – qui se soustrait à ce préalable, se condamne au nominalisme et à la superficialité. Qu'il se veuille apologétique ou critique, « le monde de l'objectivation ne peut démontrer ce qui le nie²³⁴ » et ne peut pas non plus le réfuter. Le fait religieux comme tel lui échappe. Ce problème dépasse, bien entendu, le cadre de l'étude des religions, donné ici à titre d'exemple. Plus largement, l'objectivation définit deux modes de connaissance, deux maniements différents du Logos :

Il existe un logos intérieur, un verbe intérieur proche de la profondeur de l'existant et de la réalité première. Il existe également un logos extérieur, un verbe extérieur tourné vers ce monde et adapté à son état de chute. [...] Dans le premier cas le verbe n'est pas objectivé, il est le sens. Dans le second il est objectivé et aliéné, éloigné du sens²³⁵.

Une bonne compréhension de ces lignes est nécessaire. L'aliénation qui caractérise la connaissance objectivante ne vient pas de ce que la nature et les choses seraient déchues en elles-mêmes. C'est le regard d'extériorité posé sur elles qui est

²³³ Berdiaev, p. 200.

²³⁴ Berdiaev, p. 210.

²³⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 87.

en cause. De même, Berdiaev ne préconise pas un repli vers la pure intériorité : son engagement passionné dans la « chose » sociale suffit à le rappeler. Ce n'est point donc l'extérieur qui est maudit, ni l'objet, mais l'extériorité du sujet et de l'objet, l'extériorisation du sujet dans l'objet.

L'esprit est opposé, non à la nature, mais à son état d'assujettissement. [...] L'objectivation est surtout extériorisation, aliénation de l'esprit par rapport à lui-même²³⁶.

Pour radicale qu'elle soit, la révolte de Berdiaev contre l'objectivation n'est donc pas à confondre avec un refus pur et simple de la démarche scientifique. Elle est l'appel à un approfondissement radical :

La source du mal n'est pas dans la connaissance du monde phénoménal, du monde « naturel », ni même dans le sujet gnoséologique qui a créé la science « objective », mais dans l'état existentiel de l'homme et du monde, dans l'aliénation, dans la perte de la liberté²³⁷.

Le drame de l'objectivation n'est cosmique qu'en relation avec l'homme. Il n'est pas le fait de l'objet, mais du sujet. Berdiaev le confirme en une formule lapidaire : « L'objectivation est avant tout une dépersonnalisation²³⁸. » C'est dans le sujet comme personne qu'il s'agit de le surmonter.

3. Personne et objectivation

L'homme soumis à l'objectivation est définissable comme « individu », dans un sens « naturaliste et sociologique ». Le sujet humain en sa profondeur, par contre, est « personne », laquelle est une catégorie « spirituelle et éthique²³⁹ ». La personne est moins un être qu'un acte. Elle n'est pas une essence, mais une émergence. « La personne humaine, écrit Berdiaev, est une percée et une rupture dans le monde naturel où dominant le générique et le général²⁴⁰. » Cette percée, cette

²³⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 76 et 77.

²³⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 77.

²³⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 89.

²³⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 158.

²⁴⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 145.

rupture se manifestent précisément comme résistance à l'objectivation.

C'est en s'affranchissant de ce qui est divisé et fragmentaire que l'homme acquiert la puissance d'être un créateur, une personne²⁴¹.

L'homme est un être qui se surmonte et surmonte le monde et c'est en cela que consiste sa dignité²⁴².

Contre toute généralisation objectivante, faisant de lui un simple représentant de l'espèce, la personne se dresse comme unique, irréductible. « La personne est exception²⁴³ », dit magnifiquement Berdiaev. Et comme telle, elle est défi au monde objectivé :

La personne ne peut être pensée comme partie d'un tout quelconque. Elle fait irruption dans l'ordre naturel et social avec la prétention d'être un but pour elle-même et une valeur souveraine²⁴⁴.

La personne, dans son auto-réalisation, doit combattre l'objectivation qui l'assujettit²⁴⁵.

Comme l'écrit encore Berdiaev, « c'est la personne qui est révolutionnaire²⁴⁶ ». En elle est surmontée la « dislocation du sujet et de l'objet²⁴⁷ », par elle s'ouvre l'espace neuf de la communion entre sujets, de la « transsubjectivité » enfin possible :

Le connaissant doit sortir de son isolement et entrer, non pas dans l'objectif, mais dans le transsubjectif. [...] Tandis que l'objectivation est un mouvement vers le dehors, le transsubjectif peut dénoter un mouvement vers le dedans. [...] Le sujet créateur s'exprime

²⁴¹ *Le sens de la création*, p. 34.

²⁴² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 199.

²⁴³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 160.

²⁴⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 158.

²⁴⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 159.

²⁴⁶ *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1938, p. 240.

²⁴⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 96.

symboliquement dans l'objet et l'objectif, mais il peut s'exprimer réellement dans le transsubjectif²⁴⁸.

La vérité du noumène, de la personne, est toute dans cette ouverture qui fait d'elle, comme il a été dit plus haut, moins une « chose en soi » qu'une personne en relation :

La « chose en soi » est réelle dans la mesure où elle a trait à d'autres choses en soi, c'est-à-dire qu'il est erroné de l'appeler chose en soi : elle est aussi pour autrui, elle sort d'elle-même. C'est pourquoi la connaissance des choses en soi suppose une communauté spirituelle²⁴⁹.

La dimension éthique de cette démarche appellerait de longs commentaires, qui dépassent l'aspect cognitif sous lequel nous l'envisageons ici. Notons seulement que l'objectivation, parce qu'elle frappe tous les niveaux de l'être, est indissolublement obstacle à la connaissance et obstacle à la communion.

C'est l'impossibilité d'atteindre l'être par la voie de l'objectivation, de réaliser la communion entre les hommes en les réduisant à la condition d'êtres sociaux, qui suscite le tragique en jetant dans le conflit éternel entre le moi et l'objet, puis de là dans le problème gnoséologique de la solitude²⁵⁰.

L'objectivation est isolement, solitude, mort. L'arrachement qui nous en libère sera pour ainsi dire une résurrection ; mais où en trouver la force, l'élan ? La raison raisonnante n'y suffira pas : il y faut l'énergie abyssale de la liberté.

4. Réflexion

L'objectivation est un thème courant de l'existentialisme du milieu de ce siècle. De l'être-pour-la-mort de Heidegger à l'être-pour-autrui (au sens chosifiant) de Sartre, les philosophies de l'existence n'ont cessé d'explorer la « déchéance » de l'être-là, l'état d'aliénation constitutif de l'identité du sujet. « Ce n'est

²⁴⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 81. Le mot *transsubjectivité* indique plus, bien sûr, que celui d'intersubjectivité.

²⁴⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 91.

²⁵⁰ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 30.

pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l'être²⁵¹, écrit Heidegger. Et Sartre : « Je suis objet pour tous les hommes vivants, jeté dans l'arène sous des millions de regards²⁵² »...

Mais le *Dasein* n'échappe pas à la dictature du *Das*, et l'absurdité de l'*en-soi* finira par engloutir la finitude du *pour-soi*. Ces philosophies, dit Berdiaev, « découvrent une vérité amère mais non ultime » et « restent sous le pouvoir de l'objectivation²⁵³ ».

L'originalité de Berdiaev est d'envisager cet état sans aucune résignation, et de tenter d'ouvrir le chemin inverse : celui d'une authentique « subjectivation », ou pour mieux dire, de la « transsubjectivité ». Ce chemin, en effet, passe par autrui, et d'une certaine manière s'achève en lui. Comme l'affirme aujourd'hui E. Levinas à la suite de M. Buber, seule « une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi²⁵⁴ », est en mesure d'arracher le sujet à sa solitude.

Mais cette sortie ne peut s'effectuer sur le mode du connaître, dans la mesure où la connaissance persiste à « thématiser autrui et le considérer de la même manière qu'on considère un objet connu ». « Il y a en fin de compte dans la connaissance, remarque E. Levinas, une impossibilité de sortir de soi²⁵⁵ ». Aussi la véritable sortie de l'objectivation n'est-elle pas à chercher dans l'exaltation du sujet connaissant, mais dans une « dépossession et une déprise » qui comporte sa part d'ignorance. « La socialité serait une façon de sortir de l'être autrement que par la connaissance », écrit E. Levinas²⁵⁶. Elle sort aussi du cadre de notre étude, mais devait y être évoquée.

VII. La liberté de la création

²⁵¹ *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1987, p. 126.

²⁵² *L'Être et le Néant*, Paris 1943.

²⁵³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 137

²⁵⁴ *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 62.

²⁵⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 207-208.

²⁵⁶ *Éthique et infini*, p. 53.

À l'état de chute constitué par l'objectivation s'oppose le mouvement, le dynamisme de la création²⁵⁷. L'un est asservissement à la nécessité, l'autre jaillit de la liberté. L'idée d'acte créateur est si centrale dans la pensée de Berdiaev, qu'elle en catalyse presque tous les aspects.

Le thème de la création, de la vocation créatrice de l'homme, est le thème essentiel de ma philosophie²⁵⁸.

Plus encore qu'à un élément de sa pensée, c'est à l'expérience d'un homme de génie que ce thème nous fait toucher. Tous les passages autobiographiques de Berdiaev laissent deviner les enthousiasmes et les tourments d'un grand créateur. Tel livre²⁵⁹ est écrit « presque en état d'extase » ; tel autre²⁶⁰ au prix d'« une grande concentration spirituelle ». « Il y a quelque chose d'essentiel que je ne peux traduire en paroles », avoue-t-il dans l'introduction de *Esprit et liberté* ; « il est très difficile de trouver une forme d'expression qui rende exactement l'idée essentielle dont on vit soi-même²⁶¹. »

À la fois doux et irascible, solitaire et universel, Berdiaev incarnait les grandeurs et les contradictions de l'âme russe. Son allure était mobile, un peu maladroite ; son regard fascinait. Une de ses traductrices écrit :

D'un envol spirituel audacieux, il était comme un enfant effrayé, perdu et égaré parmi les petites besognes journalières. Le monde lui parassait être, comme il le disait, un élément hostile, un chaos déchaîné. Il subissait un voyage en chemin de fer comme une sorte de catastrophe apocalyptique, et se débattait entre médicaments et courants d'air. Mais les moments décisifs de sa vie le trouvaient calme, maître de soi, héroïque²⁶².

²⁵⁷ Au sens d'acte créateur humain. Le titre russe (1911) le laissait entendre, celui de la traduction française (1955) manque de clarté.

²⁵⁸ *Essai d'autobiographie spirituelle* p. 269.

²⁵⁹ *Essai d'autobiographie spirituelle*, 1940.

²⁶⁰ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, 1947.

²⁶¹ *Esprit et liberté*, p. 23.

²⁶² Citée par E. PORRET, préface à *De l'esprit Bourgeois*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 30.

La « créativité », chez Berdiaev, n'a donc rien d'une ingéniosité naturelle, d'un talent artistique ou d'une heureuse disposition de l'âme. Elle transcende les données naturelles, elle ne relève pas de l'âme mais de l'esprit. Berdiaev découvre en lui-même cette distinction :

J'ai toujours éprouvé une disharmonie entre mon esprit et les enveloppes sensibles de mon âme. C'est l'esprit qui en moi était le plus fort. [...] L'esprit était sain, l'âme malade²⁶³.

Ces traits biographiques nous dirigent vers un aspect capital de l'acte créateur : son indépendance à l'égard des lois de la nature, son caractère non-causal.

1. Déterminisme et liberté créatrice

La réalité de l'acte créateur rend particulièrement évidentes les limites de la science déterministe.

L'acte créateur s'accomplit sur ce plan de l'être sur lequel la science n'étend plus sa compétence ; c'est pourquoi il n'existe plus de lien entre lui et la science gnocéologique²⁶⁴.

La sphère soumise à la connaissance scientifique est très spéciale et limitée, et la question de la création se situe en dehors d'elle. [...] La création est l'évasion hors du cercle où résident la science et la gnocéologie scientifique²⁶⁵.

Le terme gnocéologie (curieusement orthographié ainsi dans le texte) désigne ici le criticisme scientifique, et les disciplines sur lesquelles il s'appuie. Berdiaev qualifie ce mode de connaissance de « pré-créditeur », statique, conservateur, voire démoniaque. Cette philosophie de la cause est au fond une philosophie de l'accusation²⁶⁶ :

²⁶³ *Essai d'autobiographie spirituelle* p. 44.

²⁶⁴ *Le sens de la création*, p. 149.

²⁶⁵ *Le sens de la création*, p. 162-163.

²⁶⁶ *Le sens de la création*, p. 150-151. Gabriel Marcel soulève la même question : « L'imputabilité, ou plutôt le besoin d'imputer, d'avoir quelque chose ou quelqu'un à qui s'en prendre, n'est-il pas à l'origine de toute explication causale ? » (*Être et Avoir*, Paris, 1935, p. 8).

Le normatisme de la philosophie critique est une des formes de la conscience rigide de l'Ancien Testament. C'est une philosophie de la loi et sans la grâce²⁶⁷.

En assignant aux phénomènes créateurs des origines déterminées, des causes naturelles et culturelles de tous ordres, le cristicisme ignore la profondeur nouménale de la création, sa non-allégeance à la causalité.

Quand vous décrivez la cause du phénomène, vous entrez dans une série infinie et n'arrivez jamais à l'acte créateur²⁶⁸.

En étudiant le milieu cosmique et historique où perce et pénètre l'acte créateur, le déterminisme et l'évolutionnisme naturaliste s'imaginent qu'ils expliquent l'acte créateur même. [...] Cela équivaut à dire qu'il n'y a point de liberté²⁶⁹.

Cela revient également à dire qu'il n'y a point de nouveauté. « La conception causale n'admet au fond la naissance de rien de nouveau²⁷⁰. » Si la vérité de la création est en arrière d'elle, elle ne fait que prolonger le passé, elle n'innove en rien : l'acte créateur, en tant que tel, est illusoire. Or la réalité de la nouveauté qui s'y manifeste empêche de ramener l'acte créateur à la combinaison d'influences causales, à la superposition de déterminations :

Tout acte créateur, par son essence même, est une création à partir de rien, c'est-à-dire la création d'une force neuve, et non la modification et la transformation de forces anciennes²⁷¹.

La nouveauté authentique, celle qui ne sera pas seulement une nouvelle répartition de parties, arrive toujours comme d'un autre monde, d'un autre plan²⁷².

²⁶⁷ *Le sens de la création*, p. 150-151.

²⁶⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 182.

²⁶⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 193-194.

²⁷⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 182.

²⁷¹ *Le sens de la création*, p. 169.

²⁷² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 193.

Le vocabulaire spatial ici employé doit être bien compris. Comme celui qui précédemment situait la création en dehors de la « sphère » et du « cercle » de la science, il ne désigne pas des mondes substantiellement distincts, mais des modes d'existence différents. L'acte créateur n'est pas un « produit importé » du monde nouménal : il est le saisissement du monde phénoménal par le noumène, la promotion de l'objet dans le sujet.

La création surgit donc « de rien », en ce sens que tout ce qui est connu comme existant, tout ce qui est défini comme être, ne saurait l'expliquer. Mais si la création est « néant » à l'égard de l'être naturel, elle ne fait pas de l'être naturel lui-même un néant.

La création humaine *ex nihilo* ne signifie pas l'absence d'une matière qui ait servi à cette création, elle signifie plutôt que de la non détermination de cette matière, elle tire un gain absolu²⁷³.

La puissance créatrice ne peut être seulement création de rien, elle suppose la matière du monde. Mais cette puissance contient un élément provenant « du rien », c'est-à-dire provenant de la liberté d'un autre monde²⁷⁴.

Dans chaque acte créateur, insiste Berdiaev, il y a « un gain absolu, un accroissement²⁷⁵. » Ici encore, l'image quantitative doit être précisée dans le sens qualitatif qu'elle suppose. La création se définit comme un « autrement » plutôt que comme un « en plus ». Mais Berdiaev tient à marquer la radicale nouveauté qui s'y manifeste, et qui est totalement irréductible à son support.

L'erreur de base est d'expliquer la nouveauté créatrice par le passé, alors qu'elle ne peut être expliquée que par le futur²⁷⁶.

²⁷³ *Le sens de la création*, p. 190.

²⁷⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 199.

²⁷⁵ *Le sens de la création*, p. 169.

²⁷⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 194.

L'acte créateur qui produit la nouveauté est accusé par les conservateurs d'être infidèle envers le passé. Mais il y a en lui une fidélité envers le futur²⁷⁷.

Jusqu'à présent Berdiaev a évité de faire appel aux concepts aristotéliens de matière et forme, dont la commodité est incontestable, mais dont l'usage eût été ambigu. Ne retrouve-t-il pas ici, malgré tout, Aristote, par l'idée de cause finale ? La création est-elle vraiment « expliquée par le futur » ? L'affirmer serait substituer un déterminisme à l'autre, et nous avons vu Berdiaev reprocher à Hegel son « téléologisme ». Les mots « expliqués par le futur » doivent donc être pris dans un sens paradoxal ; ils signifient tout bonnement inexplicables.

La « fidélité envers le futur » manifestée par l'acte créateur est une fidélité à ce qui n'existe pas encore, et qui n'exige pas par soi-même d'exister. Lorsque Berdiaev écrit que « l'acte créateur est nécessairement tourné vers l'avenir²⁷⁸ », ce n'est pas dans le sens d'une causalité venant du futur, analogue à celle du passé. Le caractère « nécessaire » de l'acte créateur lui est interne : il désigne la force incoercible de la liberté.

La liberté de la création n'est pas la fausse liberté du rêve, qui ne fait qu'associer et recomposer les souvenirs. Elle n'est pas non plus la fausse liberté du désir, dont la mobilité même est au fond une marque de servitude. L'acte créateur échappe aux lois de la physique, mais également aux déterminismes psychologiques :

L'homme, dans le rêve, peut être complètement écrasé par le passé. Dans l'activité créatrice, par contre, surgissent des images non déterminées par le monde empirique. [...] Dans l'activité créatrice, le subconscient n'agit pas seul : il y faut l'appel du supra-conscient, le mouvement vers les hauteurs²⁷⁹.

Cet appel du supra-conscient est-il une nécessité suprême ? Faut-il y reconnaître, par exemple, la volonté de Dieu, cause finale ultime, à laquelle l'acte humain finirait *volens nolens* par

²⁷⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 194-195.

²⁷⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 205.

²⁷⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 206.

se soumettre ? Berdiaev comme croyant n'est-il pas amené à inclure ultimement la création humaine dans la Création divine, l'acte libre de l'homme dans le Dessein souverain de Dieu ?

La réponse de Berdiaev nous renvoie à une des singularités les plus notables de l'auteur. Je veux parler de sa conception de la liberté divine et humaine comme abîme « méonique », c'est-à-dire échappant, à sa source, à toute détermination. La liberté est créatrice, mais elle n'est pas créée :

Si la liberté est créée par Dieu, elle lui demeure pénétrable dans sa profondeur. Dieu dans son omniscience a donc prévu dans l'éternité les funestes conséquences de cette liberté qu'il a lui-même et de lui-même conférée à l'homme. Ayant doté l'homme de la liberté et attendant une réponse à son appel, Dieu attend en réalité sa propre réponse : il la connaît d'avance, il joue, en quelque sorte, avec lui-même²⁸⁰.

Incréée, la liberté n'est pas de l'ordre de l'être, mais du non-être (*mè ôn*) : ce qui toutefois ne fait pas d'elle un néant (*ouk ôn*). « Avant l'être, écrit J. Lacroix résumant la pensée de Berdiaev, gît la liberté sans fond, une sorte de non-être positif, un rien qui a le désir passionné de devenir quelque chose, et qui est logiquement antérieur à Dieu lui-même²⁸¹. » Intuition quelque peu vertigineuse :

Il faut choisir : ou la primauté de l'être sur la liberté, ou celle de la liberté sur l'être. [...] Admettre la primauté de l'être sur la liberté est fatalement déterminisme déclaré ou masqué²⁸².

Au fond de l'être, ou plus exactement avant l'être, il y a un *Ungrund*, abîme sombre et irrationnel, liberté primordiale²⁸³.

L'aspect théologique de la pensée de Berdiaev et sa reprise des concepts de *Gottheit* et d'*Ungrund*, hérités des mystiques

²⁸⁰ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 40.

²⁸¹ *Panorama de la philosophie française contemporaine*, p. 97.

²⁸² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 7.

²⁸³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 21.

allemands (Eckhart et Boehme), dépassent le cadre de cette étude. La proximité de Berdiaev avec Schelling, leur affirmation commune de la liberté comme Absolu²⁸⁴ doivent aussi être considérées comme excédant notre sujet. Je ne m'y attarde donc pas. Du reste, le caractère spéculatif de cette théologie, surtout lorsqu'elle devient théogonie, doit être manié avec prudence. O. Clément la ramène à de sages proportions en rappelant qu'elle est avant tout une exploration du mystère de la liberté humaine :

Faut-il tout simplement comprendre ce que Berdiaev voulait dire ? On découvre alors, ébloui, la mystérieuse impuissance de Dieu devant l'insondable liberté de l'homme, la création de l'homme conçue comme risque et retrait de Dieu. La liberté n'est pas quelque chose que Dieu a créé, elle est l'intériorité inobjectivable de quelqu'un que Dieu laisse exister, elle rejoint ainsi le concept-limite du néant originel²⁸⁵.

Remarquons que ce concept-limite de la liberté « méonique » est inséparable de l'idée de création. C'est dans l'acte créateur que l'homme prend conscience du caractère absolu de sa liberté.

L'homme détient ses dons créateurs de Dieu, mais il y a un élément de liberté inhérent aux actes créateurs de l'homme qui n'est déterminé ni par le monde, ni par Dieu²⁸⁶.

Fidèle jusqu'au bout à son projet de « justification de l'homme » (sous-titre, rappelons-le, du *Sens de la création*), Berdiaev prend totalement au sérieux cette liberté créatrice :

Il faut redire que la philosophie de la liberté n'est pas une philosophie téléologique. La subordination au but s'oppose à la liberté de l'homme. Ce n'est pas le but qui

²⁸⁴ Pour Schelling cependant, « liberté et nécessité se trouvent réunis dans l'Absolu » (*Neuvième Lettre sur le dogmatisme et le criticisme*), ce que Berdiaev n'affirme jamais.

²⁸⁵ Berdiaev, p. 239.

²⁸⁶ Voir *Le sens de la création*, p. 24.

importe, mais l'énergie créatrice, la noblesse des êtres qui créent la vie²⁸⁷.

On croirait ici lire, non plus les mystiques rhénans, mais le plus farouche des athées modernes ! Mais les accents nietzschéens de cette déclaration demandent à être bien compris. Certes, « Nietzsche a pressenti comme jamais encore on ne le fit dans l'histoire la vocation créatrice de l'homme²⁸⁸ », et certaines apostrophes de Zarathoustra aux justes « détestant celui qui crée²⁸⁹ », auraient pu être écrites par Berdiaev. Mais à la différence de Nietzsche, l'affirmation passionnée de la liberté créatrice porte Berdiaev au-delà de la solitude et du désespoir, en direction d'une rencontre. L'acte créateur n'est pas solitaire ; il est mystérieusement *attendu*.

Une intuition très profonde, réellement neuve, me semble-t-il, dans l'histoire de la pensée, mérite ici d'être signalée. Elle renouvelle sensiblement la notion de volonté divine, généralement affirmée de manière ontologique, sous le signe de la toute-puissance, mais ici comprise de manière « kénotique ». La plus grande force n'est-elle pas celle qui s'efface...

La volonté de Dieu concernant la vocation créatrice de l'homme, le besoin que Dieu a de la puissance créatrice de l'homme n'ont pu être découvertes par Dieu à l'homme. Elles ont dû être découvertes par la hardiesse de l'homme lui-même : il n'y aurait pas autrement de liberté créatrice, ni de réponse de l'homme²⁹⁰.

Intéressant *theologoumenon*, mais qui n'a pas à être approfondi ici. C'est plutôt dans le domaine de la connaissance philosophique comme telle, qu'il nous reste à approfondir le thème de l'acte créateur.

2. La philosophie comme création

Que cherche la philosophie ? Depuis l'Antiquité, note Berdiaev, les philosophes ont cherché à connaître l'être : et

²⁸⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 179.

²⁸⁸ *Le sens de la création*, p. 122.

²⁸⁹ Voir *Le sens de la création*, p. 440.

²⁹⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 220.

pourtant, Hegel dit que le concept de l'être est ce qu'il y a de plus vide, et Heidegger ce qu'il y a de plus obscur ! « Nous nous trouvons devant ce problème : l'être n'est-il pas objectivation²⁹¹ ? » Le réel se confond-il avec l'être ?

Je crois que la particularité de ma philosophie consiste d'abord en une conception de la réalité différente des doctrines philosophiques majeures. Pour moi la réalité n'est nullement identique à l'être, et moins encore à l'objectivité. J'en suis venu à penser que l'être lui-même n'est point initial, qu'il est déjà le produit de la rationalisation, de l'élaboration de la pensée ; en somme, à rejeter la philosophie ontologique²⁹².

Ces phrases sont à lire, non sur le ton de la déclaration publique, mais plutôt de la confiance philosophique. Ce qui a été dit plus haut de l'objectivation les éclaire. Je m'efforcerai, dans cette dernière partie, de comprendre de manière plus précise et plus positive la pensée de notre auteur sur ce sujet. Il s'agit en fin de compte de comprendre l'acte philosophique lui-même comme acte de connaissance, tel que le décrit et le pratique Berdiaev. Ce qui éclairera non seulement « l'objet » de sa philosophie, mais son mode d'exercice et son essence. Revenons donc à la question initiale : celle de la philosophie comme connaissance de l'être.

La connaissance philosophique ne se réduit aucunement à la connaissance de l'être, à la réflexion de la réalité dans le connaissant. Son but est de connaître la vérité, de trouver le sens. [...] Je veux connaître non la réalité, mais la vérité de la réalité²⁹³.

Affirmation tranchée, qui scande l'*Essai de métaphysique eschatologique*, : « La connaissance philosophique est une connaissance de la vérité, non de l'être²⁹⁴. » « Il faut s'incliner devant la Vérité, mais pas devant l'être²⁹⁵. » Ailleurs Berdiaev

²⁹¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 53.

²⁹² *Essai d'autobiographie spirituelle* p. 125-126.

²⁹³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 53.

²⁹⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 49.

²⁹⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 113.

formule cette même pensée sous une forme un peu différente :
« La philosophie cherche la Vérité, et non des vérités²⁹⁶. »

Mais si la philosophie cherche la vérité, et non l'être, la question rebondit : Qu'est-ce que la vérité ? Bien que bâtie encore en forme d'opposition, une réponse de Berdiaev précise sa pensée :

La vérité n'est pas ce qui est ; elle n'est pas une doublure, une répétition de l'être dans le connaissant : la vérité est l'élucidation et la libération de l'être, elle suppose dans l'être l'acte créateur du connaissant²⁹⁷.

Cette définition sera maintes fois reprise, elle aussi, dans *l'Essai* : « La vérité n'est pas ce qui existe : elle est le sens, le logos de l'existant²⁹⁸. » « La vérité n'est pas simplement ce qui existe : elle est qualité atteinte et valeur ; la vérité est spirituelle²⁹⁹. » Mais de nouveau se pose ici la question : si la Vérité est sens et valeur, où se trouvent le sens et la valeur ? Le personnalisme de Berdiaev le laisse deviner : non dans l'objet, mais dans le sujet ; non dans l'être abstrait, mais dans l'existant concret.

L'objet véritable de la philosophie doit être non pas l'être en général, mais ce à quoi et à qui l'être appartient, c'est-à-dire l'existant concret, l'existant. La philosophie concrète est une philosophie existentielle³⁰⁰.

Une philosophie subjective pénètre bien mieux le secret du lien entre la philosophie et le monde qu'une philosophie extérieure, objective et scientiforme³⁰¹.

Ici s'éclaire la question initiale de l'être, à laquelle Berdiaev n'avait pas encore totalement répondu. Si pour lui « la vraie philosophie est celle de l'existence et des êtres concrets³⁰² », ce n'est pas en vertu d'un choix arbitraire, mais parce que « l'être

²⁹⁶ *Le sens de la création*, p. 51.

²⁹⁷ *Le sens de la création*, p. 66.

²⁹⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 54.

²⁹⁹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 113.

³⁰⁰ *Le sens de la création*, p. 56.

³⁰¹ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 111.

³⁰² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 115.

doit avoir un porteur vivant, un sujet, un être concret³⁰³ », car l'être n'est donné que dans l'existant.

Comme l'a fait remarquer Kant dans sa réfutation de la « malheureuse preuve ontologique³⁰⁴ », l'être est copule, et non prédicat. L'être est abstrait et général : « Seul l'existant concret, l'existant est³⁰⁵. » La philosophie existentielle est donc plus profonde que la philosophie ontologique, car « l'existence est plus profonde que l'être³⁰⁶ ».

Mais si la philosophie, à travers l'existant, vise le sens et la valeur, peut-on dire que le sens et la valeur eux-mêmes existent ? Cette question ne paraît nullement oiseuse à Berdiaev, qui y voit au contraire un problème fondamental :

Le sens, la valeur idéale, existent-ils ? [...] Existe-t-il un sujet du sens, de la valeur, de l'idée ? Je réponds à cette question qu'il existe comme esprit. Or l'esprit n'est pas être abstrait : il est l'existant concret. L'esprit est réalité d'un autre ordre. [...] L'ontologie doit être remplacée par une pneumatologie³⁰⁷.

La sortie de l'ontologisme se réalise donc au prix d'un véritable retournement épistémologique. Jusqu'ici la recherche de l'être était placée sous la dépendance de la pensée : l'être devenait objet de pensée et signifiait ainsi objectivation. [...] Mais au fond, c'est exactement l'inverse : « la réalité n'est pas devant le sujet connaissant, elle est derrière lui, dans son existentialité³⁰⁸ », et c'est en elle que la philosophie doit s'enfoncer pour atteindre son but. Elle ne découvre pas l'être face à elle, mais dans sa propre profondeur :

La conscience philosophique ne s'oppose pas à l'être, comme quelque chose qui serait en dehors de lui. [...] Elle

³⁰³ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 115.

³⁰⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 67.

³⁰⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 111.

³⁰⁶ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 115.

³⁰⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 112.

³⁰⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 109.

est dans l'être même, mais dans l'être sachant ; elle est une qualité particulière de l'être³⁰⁹.

Nous touchons ici à un point essentiel. La connaissance authentique n'est pas adhésion à une vérité qui s'imposerait à l'esprit : elle est esprit, comme elle est vérité. Aucune distance objectivante n'y isole le connaissant du connu (bien qu'ils restent distincts). La « faille » épistémologique séparant le sujet de l'objet est franchie, la connaissance elle-même est affranchie, et dans cette assomption libératrice (qui n'est pas sans rappeler, malgré les critiques que Berdiaev lui oppose, l'*Aufhebung* hégélienne) l'esprit est actif, c'est-à-dire créateur.

L'acte de la connaissance est transcendance, sortie hors de ce qui enferme. [...] La connaissance est création et non pas réflexion passive des objets, et toute création inclut en soi la connaissance. L'intuition n'est pas seulement vision de l'objet, mais pénétration créatrice dans le sens³¹⁰.

Le sens et la valeur ne sont donc ni donnés dans l'objet, ni même contenus dans le sujet : ils sont créés par le sujet dans le mouvement même par lequel il connaît, c'est-à-dire « assume » l'objet connu.

La compréhension du monde en tant que valeur et que signification n'est pas une compréhension scientifique : c'est un acte créateur, et non un arrangement avec la nécessité³¹¹.

La vérité est un acte créateur de l'esprit dans lequel naît le sens de l'univers³¹².

Ce que nous savons du caractère anthropologique de la connaissance permet de préciser encore la nature de cette action créatrice :

La connaissance est une opération, elle ne consiste pas dans une réception toute passive des choses, elle donne un sens à ce que fournit l'objet, elle marque toujours l'établissement d'une similitude, d'une commune mesure

³⁰⁹ *Le sens de la création*, p. 64-65.

³¹⁰ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 48-49.

³¹¹ *Le sens de la création*, p. 60.

³¹² *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 54.

entre le sujet connaissant et l'objet connu. Cela est vrai en premier lieu pour la connaissance de Dieu. La connaissance est une humanisation, au sens profond, ontologique du mot³¹³.

Nous voici loin de la connaissance conçue comme « froide répétition de la réalité³¹⁴ », voire comme *adequatio rei et intellectus* (sauf à donner, peut-être, un sens actif et créateur au mot *adequatio*). La vérité, martèle Berdiaev partout où il traite de ce thème, « ne se découvre que par l'activité créatrice de l'esprit³¹⁵ ». « Le but de la philosophie n'est pas de bâtir des systèmes : il est d'atteindre l'acte créateur de la connaissance³¹⁶ ». Et cet acte n'est pas simplement intellectuel, mais totalement humain.

Laissons Berdiaev le redire : « La philosophie créatrice est une philosophie anthropologique³¹⁷ ». Elle est créatrice par essence, et non par accoups ; elle est humaine par nature et non par accident. « La philosophie doit être comprise comme l'expression du pouvoir créateur que l'homme exerce par la connaissance³¹⁸ », et « toute connaissance manifeste l'efficacité de l'homme en tant qu'être total³¹⁹ ».

Deux citations achèveront de décrire l'acte philosophique tel que le comprit et le vécut Berdiaev. Il s'agit avant tout pour lui d'une activité libre, c'est-à-dire souverainement autonome :

La philosophie doit être libre de toute autorité placée en dehors d'elle³²⁰.

La philosophie de la création suppose la philosophie de la liberté, la philosophie des libérés : elle ne peut être une philosophie académique, étatiste, bourgeoise³²¹.

³¹³ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 24 (souligné dans le texte).

³¹⁴ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 49.

³¹⁵ *Le sens de la création*, p. 65.

³¹⁶ *Le sens de la création*, p. 75.

³¹⁷ *Le sens de la création*, p. 73.

³¹⁸ *Le sens de la création*, p. 72 (souligné dans le texte).

³¹⁹ *Cinq méditations sur l'existence*, p. 25.

³²⁰ *Le sens de la création*, p. 75.

³²¹ *Le sens de la création*, p. 77.

De l'« Académie libre de culture spirituelle » qu'il avait ouverte à Moscou, à l'« Académie de philosophie libre » qu'il créa boulevard Montparnasse, de la Russie étatiste au Paris bourgeois, Berdiaev sut rester fidèle à sa vocation, non de libre penseur, mais de penseur libre : de « seigneur métaphysique », disait-il parfois.

Mais les pires asservissements de la philosophie lui sont internes, et c'est d'eux que Berdiaev se défiait le plus : objectivation, esprit de système, passivité, ignorance de l'expérience spirituelle : contre ces « démons » de la pensée authentique, c'est-à-dire authentiquement libre et personnelle, Berdiaev lutta avec une vigueur intellectuelle peu commune.

« La philosophie créatrice ne doit pas même admettre une théosophie scientiforme », écrivait-il, et il s'inscrivit en faux non seulement contre les formes diverses du rationalisme, négatrices de la liberté, mais aussi contre les avatars du gnosticisme³²², dont le caractère dépersonnalisant lui paraissait dangereux.

Mais plus qu'un insurgé et un polémiste, Berdiaev fut avant tout comme philosophe un créateur passionné, un amant de la sagesse. « L'acte créateur de la connaissance est un acte d'amour électif³²³ », écrivait-il. De cet amour est née une œuvre unique, paradoxale, où la connaissance est effectivement naissance, passage douloureux d'un mode d'existence à l'autre. Berdiaev en savait non seulement la grandeur, mais les douleurs d'enfantement. C'est en pensant à elles, sans doute, qu'il eut le mot sur lequel on me permettra de conclure : « La philosophie est courage³²⁴. »

Réflexion

La plus grave difficulté que soulève la philosophie de Berdiaev se situe à la croisée des deux précédents chapitres. Objectivation d'une part, acte créateur d'autre part,

³²² Ainsi l'anthroposophie de Rudolf Steiner ; voir *Le sens de la création*, p. 396-399, et le chap. 8 de l'édition originale de *Esprit et liberté*, absent de l'édition française de 1984 (cf. p. 13).

³²³ *Le sens de la création*, p. 68.

³²⁴ *Le sens de la création*, p. 60.

s'affrontent dans un duel sans merci. L'œuvre même de Berdiaev, devenue « objet » imprimé, ne rencontre-t-elle pas le danger d'une possible chosification ?

Le génie a un destin tragique : on ne le reconnaît pas pendant sa vie, lui-même est mécontent de soi ; on le déforme enfin après sa mort en adaptant ses œuvres à des desseins qui lui sont étrangers. [...] Il y a une non-réussite fatale dans toutes les incarnations du feu créateur, car elles se font dans le monde objectif³²⁵.

L'acte créateur intérieur, dans son mouvement incandescent, devrait s'évader de la pesanteur du « monde » et dépasser ce dernier. Or, dans sa réalisation extérieure, il se trouve subordonné à lui et enchaîné par lui³²⁶.

Ce « refroidissement » du feu créateur est-il son destin ? Annonce-t-il le triomphe inéluctable de la nécessité sur la liberté ? Ou laisse-t-il place à une possible « incarnation » qui ne soit pas objectivante ? Berdiaev pose le problème en termes très clairs :

La question est de savoir s'il est possible de surmonter ce monde subjectif, s'il est possible, non pas de supprimer le « terrestre », mais de le libérer, de le transfigurer, de le faire passer à un autre plan³²⁷.

Il est extrêmement important de savoir si l'incarnation créatrice est objectivation, ou s'il faut distinguer l'objectivation de l'incarnation. [...] Toute la question est de savoir si l'infini transparait dans l'image finie³²⁸. »

Il ne semble pas que Berdiaev ait entièrement répondu à cette question. Sans doute est-ce mieux ainsi : le problème de la connaissance reste ouvert, ici encore, au vent et aux attentes d'une sage ignorance.

Conclusion

³²⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 213.

³²⁶ *De la destination de l'homme*, p. 172.

³²⁷ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 254.

³²⁸ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 207-208.

Il est temps de recomposer dans leur unité les aspects provisoirement et partiellement disjoints de cette étude. Non pour faire apparaître un « système » spéculatif dont ils seraient les éléments : ce terme est inadéquat à la pensée de Berdiaev, et on peut douter que lui-même l'eût admis. Plus volontiers peut-on montrer que l'unité (qui, par contre, est certaine) de cette pensée est telle qu'en chacun de ces éléments, tous les autres sont présents. Cohérence organique et spirituelle, donc, plutôt que mécanique ou schématique. En cela du moins, je crois que Berdiaev ne renierait pas l'essai de synthèse ici proposé.

1. Notre première pensée ira à **Berdiaev** lui-même. Sa vie fut en forme d'exil, et sa pensée en forme d'exode. Des vastes plaines d'Ukraine aux trains de banlieue parisiens, n'y eut-il pas comme un formidable rétrécissement d'espace, une perte de liberté analogue à celle contre laquelle sa pensée se révolte ? L'objectivation n'est pas un vain mot, pour celui qu'on a séparé de son peuple et exclu de sa terre.

Chassé comme « adversaire idéologique du communisme », notre révolutionnaire a été victime d'une injuste « réification » bien plus profonde que celle dont il avait dénoncé, avec Marx, la forme économique. Mais sa dignité intérieure (peut-être en lien avec ses nobles origines) lui a permis d'opposer la singularité de sa personne aux mensonges d'un régime. La voix de Lénine s'est éteinte, celle de Berdiaev reste claire. Nul doute qu'elle a encore beaucoup à dire.

2. À l'égard de la **science**, la protestation de Berdiaev était trop radicale pour qu'elle ne parût pas rétrograde. Elle était pourtant d'avant-garde. Le monde scientifique voit aujourd'hui s'effriter les restes du vieux déterminisme, et le « rôle de l'observateur » est déjà, dans les expériences les plus fines, reconnu comme sur-déterminant. À quand la pleine reconnaissance de la souveraineté du sujet sur l'objectivité, et l'aveu émerveillé du pouvoir créateur de sa liberté ?

Les théories quantiques ont bouleversé la science ; mais leur approche reste, par définition, quantitative. Berdiaev nous invite à aller plus loin, en direction de la qualité. Le réel n'est

pas être, mais vérité et vie, sens et valeur. Que soit corpusculaire ou ondulatoire cette poussière dont sont faits les corps, n'a au fond d'intérêt qu'en vue de ce que nous faisons du nôtre, avant qu'il ne retourne lui-même en poussière. À quand une scientificité pleinement humaine, attentive à la qualité de l'être, à l'unicité de la personne ?

3. Sur la primauté de la **personne**, ce que nous laisse Berdiaev n'a pas besoin d'être transcrit en forme d'interpellation critique, ni de système conceptuel. Un contenu de pensée d'une extraordinaire densité circule dans ces textes, et parle « de soi » puisqu'il parle, à chacun, de lui-même.

Le personnalisme ne peut être pris pour une sorte de coquetterie philosophique. Il représente, je le crois, le meilleur de la pensée philosophique de ce siècle. Que la provenance chrétienne de la notion de personne soit considérée comme un fait contingent ou (ce qu'elle est) comme la signature du passage de l'Absolu dans l'histoire, le fait est là : nous savons désormais que l'homme est visage, unicité, irréductibilité, et aussi vulnérabilité. Berdiaev fut un « philosophe du visage » (comme on a dit du christianisme qu'il était la religion des visages). Quelle autre intuition que celle-là peut guider la modernité vers l'éthique nouvelle, et combien nécessaire, qu'elle attend ?

4. La position **religieuse** de Berdiaev, au carrefour de l'Orient et de l'Occident chrétiens, de la tradition et du prophétisme, ne manque pas d'intérêt. À l'heure où les institutions ecclésiales cherchent anxieusement à se survivre, il rappelle à la fois la caducité interne de toute objectivation, et la nécessité d'assumer l'incarnation sacramentelle en perspective symbolique. À l'heure où fleurissent les nouvelles gnoses, il rappelle l'indépassable révélation de la « théandrie » christique, union sans confusion du divin et de l'humain, et le déploiement de leur dialectique existentielle. À l'heure enfin où les religions entrent en dialogue, il ouvre un espace de vie spirituelle « expérimentale », à la fois exigeante et vierge de toute idéologie.

5. Les relations de Berdiaev avec l'**idéalisme** allemand sont complexes ; mais leur haute teneur philosophique est incontestable, et invalide la dure remarque de Stanislas Fumet citée en introduction de ce travail³²⁹. À l'évidence, Berdiaev fut un métaphysicien.

Sa connaissance de la métaphysique germanique, ancienne et kantienne, témoigne d'une parfaite assimilation de ces auteurs. Mais loin de s'enliser dans un néo-kantisme dévitalisant, Berdiaev a su tirer de Kant une impulsion neuve, qui n'a pas vieilli.

Quant à sa confrontation avec Hegel, j'y verrais volontiers (qu'on me pardonne cette réminiscence biblique) le combat légendaire du berger et du géant. L'essentiel était de viser juste. *Je frappe, mais non au hasard*, dit l'apôtre³³⁰. La dénonciation du monisme hégélien, négateur de la pluralité des « hypostases », et la critique du caractère nécessaire de la dialectique hégélienne, négatrice de leur liberté, me paraît sinon indépassable, du moins extrêmement pertinente. De manière frappante, voire percutante, Berdiaev a fait savoir au monde philosophique qu'il mérite d'être écouté.

6. L'**objectivation** fut son drame. Peut-être a-t-il lui-même trop « objectivé » et dramatisé ce thème, s'interdisant de voir aussi authentiquement qu'il ne le voulait « la chair du monde comme symbole de l'esprit ». Sans doute aussi s'est-il barré l'accès à un certain dynamisme d'incarnation, fait de compromis et de patience. Il vivait eschatologiquement...

7. S'il faut souligner, pour finir, l'aspect de la pensée de Berdiaev qui me paraît le plus stimulant, mais aussi le plus insaisissable, c'est vers le thème de la **liberté créatrice** que l'on peut se tourner.

Parce qu'il fut un créateur, Berdiaev n'est pas un modèle ou un maître, mais un inspirateur. Si toute imitation est servile, comment ce « seigneur métaphysique » se laisserait-il imiter,

³²⁹ Cf. *supra*, n. 4.

³³⁰ 1 Co 9, 26.

lui dont toute la pensée fut protestation d'indépendance et insurrection de liberté ?

Nicolas Berdiaev reste donc objectivement inimitable. C'est peut-être la plus grande preuve de l'authenticité de sa « création » philosophique. Et pour nous le signe que l'amour de la sagesse n'est point une discipline universitaire poussiéreuse, mais un lieu et un élan de liberté.

Bibliographie

Ouvrages de Berdiaev cités dans cette étude :

L'Esprit de Dostoïevski, Paris, Stock, 1946 (1^{ère} éd. 1929).

Esprit et liberté, Paris, Desclée de Brouwer, 1984 (1^{ère} éd. 1933)

Les sources et le sens du communisme russe, Paris, Gallimard, 1951 (1^{ère} éd. : 1938).

Cinq méditations sur l'existence, Paris, Aubier Montaigne, 1946.

De l'esclavage et de la liberté de l'homme, Paris, Aubier Montaigne, 1946.

Essai de métaphysique eschatologique, Paris, Aubier Montaigne, 1946.

Dialectique existentielle du divin et de l'humain, Paris, Janin, 1947.

Le sens de la création, Paris, Desclée de Brouwer, 1955 (1^{ère} éd. 1948).

De l'esprit bourgeois, Paris, Delachaux et Niestlé, 1949-1950.

Royaume de l'esprit et royaume de César, Paris, Delachaux et Niestlé, 1952.

Vérité et révélation, Paris, Delachaux et Niestlé, 1954.

Essai d'autobiographie spirituelle, Paris, Buchet-Chastel, 1958.

Ouvrages sur Berdiaev cités :

Eugène PORRET, *La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaev*, Neuchâtel, La Baconnière, 1944.

Jean-Louis SEGUNDO, *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier Montaigne, 1963.

Marie-Madeleine DAVY, *Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour*, Paris, Flammarion, 1964.

Olivier CLÉMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
