



Master d'études avancées

2000

Public access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Nicolas Berdiaev, Prolegomenes à tout acte créateur humano-divin

Baud, Patrick

How to cite

BAUD, Patrick. Nicolas Berdiaev, Prolegomenes à tout acte créateur humano-divin. Master of advanced Studies, 2000.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:28747>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 14.03.2023 21:19

**NICOLAS BERDIAEV,
PROLEGOMENES
A TOUT ACTE
CREATEUR HUMANO-DIVIN**

Faculté Autonome de Théologie Protestante
Travail de Diplôme d'Etudes Approfondies
Université de Genève

Patrick Baud
Janvier 2000

TABLE DES MATIERES

Table des matières.....	1
I. Introduction.....	1
II. Quelques propos biographiques.....	6
III. En guise de prolégomène : le monde en tant qu'arène de la création.....	17
Prélude	17
IIIa. Le monde	18
IIIb. La Chute	21
IIIc. Le temps.....	22
IIId. L'homme et le cosmos.....	26
IIIe. Le microcosme	27
IV. L'homme théandrique.....	29
IVa. L'homme à l'image de son créateur.....	29
Prélude	29
IVb. L'auto-conscience de l'homme.....	30
IVc. La foi.....	33
IVd. La christologie de N. Berdiaev.....	34
IVe. La Chute et la Révélation	36
IVf. la relation Dieu - Homme	37
V. La liberté	42
Prélude	42
Va. La liberté incréée.....	43
Va1. Le Mal et le Bien.....	47

	3
Vb. La liberté créée	50
Vb1. Le libre arbitre.....	53
Vb2. La Connaissance	54
Vb3. La Liberté créée et la Vérité.....	56
VI. L'Esprit	58
Prélude	58
VIa. L'Esprit et l'esprit.....	59
VIb. La raison et la connaissance qui permettent de définir les caractères de l'esprit	60
VIc. Les caractères de l'esprit.....	65
VII. Objectivation et fondements métaphysiques de l'acte créateur	77
Prélude	77
VIIa. L'objectivation	78
VIIa1. Le processus de symbolisation.....	78
VIIa1.1. L'isolement.....	80
VIIa1.2. L'universalité	81
VIIa1.3. La nécessité	82
VIIa1.4. L'accommodation.....	83
VIIb. Les fondements de l'acte créateur	86
VIII. Conclusion.....	96
IX. Bibliographie.....	98
Ouvrages de Nicolas Berdiaev	98
Traduction de Nicolas Berdiaev	99

Recueils d'articles de Nicolas Berdiaev	99
Articles de Nicolas Berdiaev	100
Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff.....	100
Ouvrages sur Nicolas Berdiaev	100
Articles sur Nicolas Berdiaev	101
Divers	102
Dictionnaires et encyclopédies	103

I. INTRODUCTION

Un des traits de caractère de N. Berdiaev est son hostilité à l'égard de toute contrainte. Sa quête de la liberté, sa volonté de ne pas se laisser aliéner par un système, sont une préoccupation majeure, sa vie durant. Est-ce pour cela que la structure de ses écrits est circonvolutive, quelques fois aphoristique ? Ou est-ce parce qu'il écrivait sans se relire ? Nous l'ignorons. Il demeure que l'expression de sa pensée n'est pas systématique. Elle est, avant tout, le reflet de son désir de faire éclater les systèmes de toutes natures. N. Berdiaev cerne ses sujets, il en fait le tour mais ne pose que rarement le doigt dessus. Nous pourrions dire de son œuvre qu'elle est une succession de touches, dont la toile de fond est la philosophie, la métaphysique et la théologie. Il a souhaité, de cette manière, ouvrir ses lecteurs à la liberté d'un travail de synthèse et d'application, sans que ceux-ci aient toujours les moyens le faire. Ce qui fut quelques fois notre cas. Car le champ de ses investigations est énorme.

Indépendamment de ces quelques difficultés de lecture et d'interprétation, la métaphysique existentielle de N. Berdiaev nous semble importante. Ceci, pour deux raisons. En cette fin de millénaire où la création artistique, théologique et philosophique n'est, trop souvent, riche que de répétitions, la théorie berdiaevienne de l'acte créateur peut leur donner un souffle nouveau. Le souffle spirituel de la liberté créatrice. La seconde raison tient à ce qui rend l'homme esclave de sa perception du monde et de lui-même. Cet asservissement signifie, à ses yeux, une mécompréhension du message biblique. Venu pour offrir la liberté aux hommes, ces derniers la refusent. Ils préfèrent se soumettre à des lois dont ils croient qu'elles les délivrent de l'angoisse du choix et de ses conséquences. Or, en plaçant la liberté au cœur de sa métaphysique existentielle, N. Berdiaev s'oppose à l'hégémonie de la pensée unique et de la nécessité. Car la destination de l'homme est de s'élever au-dessus de la nécessité en créant et non de se satisfaire de ce qu'un système politique ou religieux peut lui accorder.

Pour toutes ces raisons, nous avons souhaité rendre compte des conditions qui permettent à une personne de devenir un créateur, selon sa destination. Mais il est également une troisième raison à ce travail. Notre mémoire de licence traitait, sommairement, de la liberté de l'homme actif, celui qui vit pour créer, et de l'homme réactif, celui qui s'oppose pour affirmer son existence. Dans ce cadre, nous nous sommes référés à une partie de la pensée de N. Berdiaev, sans avoir eu le temps de l'étudier en profondeur. A l'issue de nos études, le père Ch.

Duquoc (op), notre directeur de mémoire, nous a encouragé à poursuivre notre réflexion à partir de celle de N. Berdiaev. C'est aussi une des raisons d'être de ce travail.

Le but de ce travail de DEA est de mettre en exergue le pourquoi de la capacité créatrice de l'homme. En d'autres termes, nous souhaitons rendre compte des conditions qui permettent à N. Berdiaev d'affirmer que l'homme est capable de faire exister ce qui n'existe pas encore. Pour cela, nous avons émis l'hypothèse suivante. Pour résoudre la question des capacités créatrices de l'homme, et ce qu'elles impliquent, il faut, avant cela, rendre compte de ce que nous appelons, dans cette introduction, les préalables de sa métaphysique existentielle. Ces préalables sont aux nombres de quatre : la compréhension du monde, l'homme théandrique à l'image de Jésus Christ, la liberté et l'esprit.

L'ordonnance de notre travail s'explique alors de la manière suivante. Sans avoir cherché à formaliser la pensée de N. Berdiaev, ce qui signifierait la trahir, nous tenterons d'en rendre compte en une spirale ascendante. Le point de départ, le monde, sera aussi le point final, mais parachevé par la réalisation d'un acte créateur. C'est pourquoi, comprenant son œuvre comme un tout sans rupture, nous avons postulé que pour comprendre son anthropologie, il fallait tout d'abord définir sa conception du monde qui est le lieu d'insertion de l'homme. Car le monde doit être distingué selon deux types d'existence. Les formes de l'existence du premier sont phénoménales, ou empiriques, parce que consécutives à la «Chute». L'existence de ce monde contient la vie biologique de l'homme. Cependant, ce monde n'est constitué que d'apparences et de conventions. Son existence est déterminée par la nécessité induite, d'une part, par les cycles de la nature et, d'autre part, par des systèmes de pensée. Mais il n'est que le reflet d'un autre monde, celui des noumènes. Ce dernier est le monde initialement créé par Dieu. Il est le monde de l'existence réelle, parce que libre de toutes contraintes naturelles et sociomorphiques. Et c'est à ce monde que l'homme aspire après la «Chute». Il s'agira, dans ce troisième chapitre, après un premier, l'introduction et le second la biographie de N. Berdiaev, de comprendre quelles sont les relations que ces deux types de monde entretiennent après la «Chute», ce que symbolise cette dernière, puis terminer par le descriptif des trois formes de temps qu'il distingue.

Le quatrième chapitre sera consacré à l'homme théandrique. Constitué de deux natures, humaine et divine, l'homme vit dans le monde naturel tout en ayant la nostalgie du monde dans lequel il a réellement existé. L'enjeu de ce

chapitre est de préciser que cette nostalgie est la conséquence de ce que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Jésus Christ, l'un et l'autre sont vrai homme et vrai Dieu. Cependant, la «Chute» a partiellement effacé la connaissance de cette double nature. Par conséquent, l'homme est invité à en reprendre conscience à partir de l'incarnation de Jésus Christ. C'est pourquoi, la christologie de N. Berdiaev est au cœur de ce chapitre, parce que c'est de sa compréhension que dépend la connaissance que l'homme peut avoir de sa destination créatrice dans le monde. Or, cette prise de conscience initiale n'est possible que parce que la liberté n'est pas une donnée inhérente à la seule grâce divine.

Le thème de la liberté constitue, par conséquent, le chapitre cinquième. Afin que l'homme puisse prendre conscience de sa double nature, il faut le concevoir libre. Or, là encore il nous faut distinguer les deux types de liberté que N. Berdiaev postule dans son œuvre. La première est la liberté incréée. Elle est celle qui permet à la divinité d'exister trinitairement. Mais elle est également à l'origine de la possible prise de conscience de l'homme de sa double nature. Cette première liberté conduit l'homme à recevoir la seconde, celle qui est créée par la naissance, la mort et la résurrection de Jésus Christ. Il s'agira, à partir du descriptif de cette double conception de la liberté, de préciser les articulations qu'il constate entre la liberté et le mal, puis entre la vérité et la liberté.

Le chapitre six sera consacré à l'esprit. Une des conséquences de la liberté créée est de permettre à l'homme de se placer sous le règne de l'esprit, c'est-à-dire de s'élever au-dessus des contingences du monde naturel. Car seul l'esprit, la partie divine de l'homme, peut inspirer librement la connaissance que l'homme a de son existence et la valeur de ses actes. Accepter de se placer sous le règne de l'esprit signifie, dans ce cas, réaliser sa destination en étant un créateur à l'image et à la ressemblance de Jésus Christ. En effet, seul l'esprit permet de se détacher du règne de la nécessité pour à la fois tendre et s'unir avec le monde supérieur et divin, celui de Dieu. Nous reprendrons, pour cela, les notions de «raison» et de «connaissance», car c'est d'elles que dépendent la connaissance que nous pouvons avoir des caractères de l'esprit. Nous terminerons ce chapitre par la description de quelques caractères propres à l'esprit.

Dès lors, le développement de ces préalables nous ouvrira à la compréhension de ce que signifie l'objectivation, c'est-à-dire la réduction du monde à la seule sphère des phénomènes. Cette forme d'esclavage étant, selon

N. Berdiaev, une constante dans l'histoire de la compréhension qu'à l'homme de son existence. Enfin, nous terminerons ce dernier chapitre par les fondements de l'acte créateur, autrement dit le cœur de la métaphysique existentielle de N. Berdiaev. Car c'est en définitive l'acte créateur qui doit permettre l'avènement du huitième jour de la création du monde.

La structure de notre travail est, par conséquent, importante. Elle est le reflet, le plus fidèle possible, de la pensée de N. Berdiaev qui ne s'est jamais laissé enfermé dans un système. Nous tenterons de respecter cette volonté, tout en ayant conscience des difficultés qui se présentent à nous. N. Berdiaev est russe d'origine. Il connaît bien, nous semble-t-il, la patristique orientale dont il s'inspire abondamment, ne serait-ce que de saint Maxime le Confesseur. Sa pensée est, en cela, théologiquement fondée dans la tradition orthodoxe. De même, il connaît bien la philosophie grecque et occidentale, dont il s'inspire tout autant. D'ailleurs, Kant est certainement la référence la plus importante de son œuvre, mis à part Dostoïevski. Mais il s'inspire également de Boehme chez qui il va trouver une partie de sa conception de la liberté incréée. Ces multiples influences lui servent assurément à fonder sa propre pensée. Pourtant, il n'hésite jamais à préciser, trop rapidement à notre gré, pourquoi il ne les fait jamais totalement siennes. Et nous touchons là aux limites de ce travail.

Nous n'avons pas cherché à reconnaître le degré d'influence qu'ont eu Kant, Boehme ou encore Platon. Ce serait là l'objet d'un mémoire beaucoup plus important que le nôtre. Nous n'avons pas non plus voulu faire une synthèse de la pensée de N. Berdiaev. D'autres ont essayé. Les résultats sont, à ce propos, de qualité très inégale. Enfin, nous nous sommes achoppés à une double difficulté que nous n'avons pas parfaitement su résoudre. La première concerne la langue. N. Berdiaev écrit presque toujours en russe. Or, cette langue, véhicule important de la tradition orthodoxe Russe, se prête bien mieux que le français à l'expression d'une anthropologie qui tire ses racines d'une pneumatologie. La seconde difficulté concerne la transcription d'un langage théologique négatif en un langage affirmatif. Pour N. Berdiaev, seule la théologie négative est à même de rendre compte du mystère insondable de la liberté, de l'esprit, de la divinité, etc. Vouloir signifier ces termes de manière affirmative, conduit à les formaliser. Ce qui va à l'encontre de sa métaphysique. Si nous n'avons pas réussi à résoudre la première difficulté, nous avons, en revanche, tenté de contourner la seconde en demeurant sur la frontière qui distingue ces deux types de langages. Sans user exclusivement d'une terminologie négative, nous avons tenté de refuser la voie affirmative. Le résultat est plus ou moins heureux selon les chapitres. Mais

en ce faisant, nous rendons aussi compte de la difficulté, pour un théologien occidental, de saisir correctement et pleinement la pensée d'un théologien oriental.

Aussi, notre seule ambition a-t-elle été de comprendre quels sont les préalables qui permettent à N. Berdiaev d'écrire que l'homme est un créateur capable d'effectuer un mouvement vers ce qui est élevé et profond sans être ni de droite ni de gauche¹.

¹*De l'inégalité*, p. 241.

II. QUELQUES PROPOS BIOGRAPHIQUES

Nicolas Berdiaev est né près de Kiev, le 19 mars 1874. Sa mère, née princesse Koudachev, était à demi-française de par sa mère, petite-fille de la comtesse de Choisel. D'éducation française, elle ne parvint jamais à maîtriser l'orthographe russe et parlait exclusivement le français au domicile familial. Orthodoxe d'origine, elle pencha davantage vers le catholicisme, priant à partir du missel français. N. Berdiaev relève, à propos de l'importance des femmes sur sa spiritualité "qu'une de (ses) grands-mères et une de (ses) aïeules furent religieuses."² Par cette remarque, il souligne l'influence, presque exclusive, qu'ont eu les femmes dans l'éclosion de sa spiritualité d'enfant. Et si bien plus tard, sa conversion à l'Orthodoxie fut le résultat de multiples entretiens avec des hommes, il restera très sensible à la vision féminine de la spiritualité.

Son père était officier des cavaliers-gardes avant de se mettre à la retraite très jeune. Toutefois, il reprendra momentanément du service au moment de la guerre turque et achèvera sa carrière en remplissant les fonctions de président dans l'administration d'une banque. Au contraire de sa mère, N. Berdiaev dira de son père qu'il "avait des opinions très libérales (et) ne se représentait la vie que dans une société patriarcale"³. La ruine le menaçant, il fut obligé de vendre la propriété familiale d'Oboukhov. Obligation qu'il regretta toute sa vie.

En 1884, N. Berdiaev entre au Corps des Cadets, à Kiev. De cette période, il garde de mauvais souvenirs en raison de son "individualisme intransigeant"⁴ et parce que médiocrement doué pour les disciplines obligatoires. L'école lui semble une contrainte insoutenable en raison de la sujétion et de la discipline qu'elle entraîne. A quatorze ans, alors qu'il lit la *Critique de la raison pure* de Kant et la *Logique* de J. S. Mill, il se découvre la vocation de penseur. Dès lors, son intérêt pour les problèmes philosophiques l'amène à lire toujours davantage et à méditer sur le sens de la vie. Selon J.-C. Marcadé, ce serait pendant son passage à l'École des Cadets, qu'il aurait lu Schopenhauer⁵ et la *Phénoménologie de l'esprit*,

²Essai d'autobiographie spirituelle, p. 18.

³Essai d'autobiographie spirituelle, p. 21ss.

⁴Essai d'autobiographie spirituelle, p. 27.

⁵"Schopenhauer fut le premier philosophe dont je me suis inspiré" (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 10).

de Hegel⁶. A ce propos, la plupart de ses biographes relèvent la bonne connaissance qu'il a des philosophes dont il traite dans son œuvre. Mais une question demeure : en quelle langue a-t-il lu ces auteurs ? Car il semble avoir correctement maîtrisé le français et l'allemand, en plus du latin et du grec. Cette question, loin d'être anodine en raison de l'importance que revêt, entre autres, Kant dans l'élaboration de sa pensée, détermine la manière dont il analysera ce philosophe. La question reste ouverte en l'absence d'informations précises⁷. Enfin, il convient de noter que les traducteurs prenaient quelques libertés significatives en adaptant —ou en corrigeant selon certains—, volontairement ou non la pensée de l'auteur qu'ils traduisaient.

En dehors de son insatiable curiosité littéraire, il convient de relever un autre trait de caractère important qu'il se découvre à la même époque. Sa vie durant, il sera en rébellion contre toute forme d'autorité. Il n'admettra jamais ni «maître» ni «guide», concevant la vie comme une lutte pour la liberté et non comme une éducation. A ses yeux, l'éducation par disciplines obligatoires n'est jamais qu'une détermination, une objectivation de la pensée de l'enfant puis de l'adolescent. Or, parce que la connaissance est une conquête, une lutte permanente de laquelle doivent émerger de nouvelles valeurs théandriques⁸, elle ne peut s'acquérir de manière scolaire. En refusant «guide» et «maître», il a, de cette manière, tenté de conquérir et d'explicitier ce qui lui était cher, sa liberté et sa destination d'homme. Cette dernière n'étant pas d'accepter une raison objectivée imposée par d'autres hommes. Elle est, bien au contraire, l'affirmation de la liberté de l'homme dans un monde où l'objectivité règne en maître, cela par une succession d'actes créateurs qui sont autant de libres réponses de l'homme créé à son créateur.

Notons, à titre anecdotique, qu'il découragera constamment tous les philosophes qui voulurent le prendre comme guide ou comme maître à penser. Sa conception du philosophe et de la philosophie l'ont toujours empêché d'accepter des disciples.

⁶T. Klépinine, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, p. 13. A la page 55 de son *Essai d'autobiographie spirituelle*, N. Berdiaev relève : "J'ai lu Schopenhauer, Kant et Hegel à l'âge de quatorze ans. C'est dans la bibliothèque de mon père que je trouvais la *Critique de la raison pure*, ainsi que la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel (3^e partie de l'*Encyclopédie*)".

⁷Nous constatons, entre autres, qu'il cite J. Boehme selon l'édition allemande (*Esprit et liberté*, p. 220) et Kant en français. En revanche, dans la bibliographie de *Esprit et Réalité*, les titres des ouvrages de Kant sont en allemand.

⁸Théandrique vient du grec θεοῦ (dieu) et ἀνθρώπου (l'homme). Utilisé par la théologie orthodoxe, ce terme signifie l'union de la divinité et de l'humanité, sans confusion, qui caractérise le Christ, mais aussi l'homme, comme nous le verrons.

Dès 1894, N. Berdiaev se laisse séduire par le marxisme. Ce dernier lui apparaît, “par son ampleur de vue (...), contraster avec l'étroitesse fanatique des nihilistes ou la sentimentalité des populistes.”⁹ Pendant trois ou quatre ans, la majeure partie de ses biographes hésitent à ce sujet, il sera membre du comité social-démocrate. En 1897, il est arrêté pendant une manifestation estudiantine à Kiev, mais est relâché immédiatement. En 1898, arrêté une seconde fois au cours d'une réunion d'ouvriers, il restera en prison pendant cinq semaines. A cette occasion, il est exclu de l'Université et n'achèvera jamais ses études de sciences naturelles et de droit. Libéré provisoirement, il attendra son procès pendant deux ans. Cette période marque sa “sortie de la société aristocratique, (et son) entrée dans le monde révolutionnaire, (qui sera) le fait fondamental de (sa) biographie”¹⁰. Mais il demeure contradictoire dans ses options. Il n'aime pas la vie sociale tout en y prenant part constamment; il est plein de compassion, mais ne va pas au bout de ses décisions. Seule sa passion pour la philosophie reste constante, bien qu'elle ne l'occupe pas encore entièrement.

En 1899, il publie son premier article important. Intitulé “F. A. Lange und die Kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Socialismus”, il paraît dans la revue d'obédience social-démocrate, de K. Kautsky, *Die neue Zeit*. En 1900, il fait paraître son premier ouvrage *Subjectivisme et individualisme dans la philosophie sociale*. A partir de l'œuvre de N. C. Mikhaïlovsky —il fut un des chefs du mouvement populiste de 1860 à 1880 environ—, il tente une synthèse entre l'analyse sociale du marxisme et l'idéalisme philosophique. Il importe de rappeler que N. C. Mikhaïlovsky fut un positiviste, disciple de A. Comte, qui rejetait toute construction religieuse comme inconnaissable. La conscience morale est la seule réalité importante, bien qu'elle soit un absolu relatif à chaque personne. Dès lors, chacun doit lutter contre la pression sociale contraignante afin de maintenir son intégrité et sa liberté morale. Ce premier livre de N. Berdiaev suscitera de vigoureuses réactions pour et contre. Cependant, il s'en distancera rapidement car, “entre temps, (ses) idées sur l'idéalisme, la métaphysique, les problèmes spirituels, avaient déjà progressé.”¹¹

Pendant cette même année, N. Berdiaev rencontre pour la première fois L. Chestov. Ce sera le début d'une longue amitié, même si fondamentalement leurs philosophies divergent toujours. En effet pour L. Chestov, la religion se doit

⁹O. Clément, "L'évolution de la pensée de Nicolas Berdiaev entre 1899 et 1914", in :*Colloque Berdiaev*, p. 21.

¹⁰*Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 47.

¹¹*Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 165.

d'être «mystère» et, au contraire de N. Berdiaev, la liberté créatrice réside dans l'abandon des connaissances rationnelles au profit de la foi. Car, seule celle-ci est à même de "délivrer l'homme d'une façon ineffable des chaînes du savoir et ce n'est que par la foi qu'il est possible de surmonter le savoir lié à la chute de l'homme".¹² Par l'entremise de L. Chestov, N. Berdiaev découvre F. Nietzsche. La lecture de son œuvre exercera une influence profonde sur N. Berdiaev¹³, même si ce dernier lui reprochera d'avoir trahit l'homme¹⁴. Toutefois, il reconnaît que Nietzsche posa avec justesse le problème de la vérité et de l'activité créatrice. Pour ces deux auteurs, la vérité est une création qui s'élabore au cours d'un processus vital. Elle n'est pas une donnée qui peut s'acquérir passivement. Dès lors, il incombe à l'homme de créer de nouvelles valeurs, affirmées par le «surhomme» selon Nietzsche ou par l'acte créateur selon N. Berdiaev. Néanmoins, ce dernier regrettera que Nietzsche ait négligé son anthropologie. Car "comment l'homme, être frappé de nullité, pourrait-il créer Dieu ? La dialectique du divin et de l'humain aboutit à la négation et du divin et de l'humain, l'un et l'autre s'évanouissant pour donner lieu au spectre du titanisme surhumain."¹⁵ Pourtant, N. Berdiaev reconnaît qu'on ne saurait trop insister sur l'importance de Nietzsche qui "nous montre la possibilité et la nécessité d'une nouvelle révélation relative à l'homme (...)."¹⁶ Révélation dont N. Berdiaev dira qu'elle est toute entière contenue dans la réalisation de l'acte créateur, c'est-à-dire dans le refus d'une vérité affirmée doctrinalement.

Parallèlement à sa lecture des philosophes du tragique —dont Herzen— et des dramaturges —Schiller—, son aversion grandissante du totalitarisme et des systèmes clos l'amène à un «réalisme mystique», qui devient presque aussitôt adhésion au Christ, mais dans une perspective non-confessionnelle¹⁷. Ce qui lui permet de garder une distance critique face à l'institution ecclésiastique. De 1901 à 1907, O. Clément relève le ralliement partiel de N. Berdiaev à la «nouvelle conscience religieuse»¹⁸ dont V. Soloviev fut un des instigateurs. N. Berdiaev cherche, par cette voie médiane, à concilier un dionysisme nietzschéen et le

¹²L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 240.

¹³M.-M. Davy, *Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour*, p. 69.

¹⁴*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 53.

¹⁵*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 55.

¹⁶*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 58.

¹⁷O. Clément, *Colloque Berdiaev*, p. 22.

¹⁸*Colloque Berdiaev*, p. 21. Très sommairement, «La nouvelle conscience religieuse» représente un mouvement qui souhaite jeter une lumière religieuse sur la culture du monde. En ce sens, elle est une attitude anti-séculariste, car elle refuse l'agencement positif de la vie qui prône un oubli du mystère de la vie.

christianisme russe, sans toutefois en être pleinement satisfait. Pour ce faire, il collabore avec D. Mérejkovski, le fondateur de la revue *La voie nouvelle*, qui reflète presque exclusivement les idées de ce dernier. Mais N. Berdiaev reprochera à D. Mérejkovski une absorption de la liberté par la chair¹⁹. D. Mérejkovski prône, selon notre auteur, une régression de l'homme vers la terre-mère au détriment de la découverte de l'Esprit. La liberté serait absorbée par la matérialité et la contingence du corps. D. Mérejkovski sanctifie la chair historique dans un christianisme nietschéanisé, mais y substitue l'ascèse de la souffrance, l'attrait des sommets de Zarathoustra, essentiels à Nietzsche comme à N. Berdiaev.

Chez S. Boulgakov, N. Berdiaev participe activement à «La Société de Philosophie Religieuse». Il fréquente aussi les milieux orthodoxes officiels, dont il est rapidement déçu. A ses yeux, ils sont davantage enclins à sauvegarder leurs prérogatives sociales que de faire vivre le christianisme. Pendant cette même période, il rencontre le père Florenski —“dont «l'Orthodoxie stylisée» lui restera toujours étrangère”²⁰— et W. W. Rozanov. En 1914, N. Berdiaev publiera un compte rendu critique de l'œuvre du père Florenski, *La colonne et le fondement de la vérité*²¹. Cet article paraît dans *La pensée russe*, sous le titre: “Une orthodoxie stylisée”. Il reproche, tout d'abord, au père Florenski de présenter l'action du Saint Esprit davantage comme une tradition que comme un mouvement. De plus, toujours selon notre auteur, la forme de la thèse de Florenski serait ecclésiale et traditionaliste. Il s'ensuit une inadéquation entre la forme et le fond dont ce dernier souffre par manque de clarté. Il est vrai que la thèse du père Florenski fait alterner des passages poétiques et dogmatiques, ce qui peut dérouter le lecteur. Elle est à la fois toute pénétrée d'éléments ecclésiastiques, tout en contenant beaucoup d'éléments étrangers à l'Eglise. D'où la nature très hétérogène de cet ouvrage. De plus, le désir du père Florenski de fonder sa théodicée sur une expérience religieuse que seule la tradition peut justifier, le conduit à mésestimer la liberté de l'homme. La raison de ce dernier, selon le père Florenski lu par N. Berdiaev, devrait renoncer à toute recherche raisonnable. En effet, par suite du péché, la raison est fragmentée et morcelée de fait l'objet de son attention. C'est pourquoi seule la foi peut permettre à l'homme de dépasser le scepticisme —celui qui résulte de la fragmentation qu'opère la raison— pour aboutir à l'unité intuitive de la vérité, l'unité parfaite

¹⁹Essai d'autobiographie spirituelle, p. 186-187.

²⁰T. Klépinine, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, p. 15.

²¹P. Florenski, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, 1976.

que représente la trinité divine. On comprend dès lors pourquoi notre auteur, pour qui la raison doit au contraire illuminer le mystère irrationnel²², ait été si critique à l'encontre de la thèse du père Florenski.

Quant à W. W. Rozanov, il publiera quatorze articles, plus ou moins élogieux, au sujet du *Sens de la création* de N. Berdiaev qui sort de presse en 1916. Mais il considérera toujours ce dernier comme trop occidental. W. W. Rozanov²³ est un critique acerbe non pas du christianisme —il a eu beaucoup d'amis ecclésiastiques— mais du Christ qui aurait envoûté le monde par la beauté de sa mort. C'est pourquoi, selon W. W. Rozanov, le christianisme a introduit une religion de la mort. Dès lors seule la procréation est le triomphe de la vie et non pas la résurrection. Et par procréation il faut entendre, chez W. W. Rozanov, le morcellement de la personne en un grand nombre d'individus nouveaux qui continuent la vie de l'espèce en naissant²⁴. Ce qui va à l'encontre du personnalisme de N. Berdiaev, comme nous le verrons. Toutefois ce dernier manifeste un grand amour pour cet auteur dont il dit "qu'il reste un (...) des plus grands écrivains russes (...)." ²⁵

N. Berdiaev rencontre aussi G. Tchoulkov et W. Iwanov —les promoteurs du mouvement de l'anarchisme mystique²⁶—, mais aussi le poète A. Blok —un des inspirateurs de Soloviev—, Prince F. Troubetzkoï qui fut l'un des disciples de de Saussure et bien d'autres²⁷. Autant de philosophes et de poètes dont il s'inspirera tout en restant très critique face à leurs écrits. Notons enfin, à la suite de N. Berdiaev, que "la renaissance russe du début du siècle fut une époque des plus remarquables dans l'histoire de la culture russe. Ce fut, après une période de décadence, l'exaltation créatrice de la poésie et de la philosophie."²⁸ Et N. Berdiaev profita très largement de l'émergence de ce foisonnement d'idées nouvelles et de regain d'intérêts que suscita la philosophie dans les milieux intellectuels russes.

²²*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 70.

²³D. Mérejkovski s'inspirera beaucoup de W. W. Rozanov à propos de l'importance qu'il accordera au sexe. Mais il en détournera l'acception naturelle pour le concevoir comme un état mental.

²⁴Ce mouvement de naissance perpétuelle devient, chez W. W. Rozanov, une religion de la naissance éternelle.

²⁵*Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 190.

²⁶Il convient de relever que N. Berdiaev a eu la certitude d'avoir été le premier anarchiste mystique. Toutefois son anarchisme se fondait déjà sur la métaphysique, c'est-à-dire "l'évangile de la non-acceptation du monde", et non sur l'esthétique et sur la littérature, comme ce fut le cas des milieux littéraires de St Pétersbourg (*Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 195).

²⁷Cette liste n'est de loin pas exhaustive. Voir à ce propos in : *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 175-210.

²⁸*Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 208.

O. Clément date l'adhésion de N. Berdiaev à l'Orthodoxie entre 1907 et 1909. Cette adhésion est le fruit de sa lecture des principaux Pères de l'Église grecque, mais aussi de Kant, Marx, Ibsen, Nietzsche et surtout J. Boehme. Cependant, N. Berdiaev relève qu'elle n'est pas "un passage des ténèbres à la lumière parfaite (car) je me suis senti chrétien à partir d'un certain moment de ma vie que je ne saurais préciser"²⁹. Si N. Berdiaev se réclamera toujours de la foi chrétienne, il restera néanmoins distant et critique par rapport aux «religions installées». C'est ainsi qu'il dira, entre autre, de Luther "qu'il nie complètement la liberté de l'homme et postule l'intervention exclusive de Dieu et de la grâce divine dans la vie religieuse."³⁰ De même, il reprochera à Calvin et à Barth d'humilier l'homme³¹ en ne le considérant que comme pécheur. En ce qui concerne l'Église Catholique, il regrettera sans cesse sa mainmise sur la Vérité et le fait que l'homme ne puisse y accéder sans Elle. Il rejoint en cela la critique de la plupart des théologiens et philosophes orthodoxes.

En 1916, il publie *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, "sa première œuvre décisive, germe et point de départ des œuvres majeures qui suivront".³² N. Berdiaev y affirme la responsabilité et l'activité créatrice de l'homme comme libre réponse amoureuse attendue par Dieu. Se référant à J. Boehme, à A. Silésius — deux de ses maîtres parmi les plus importants, avec Dostoïevski—, Kant, Baader, Nietzsche, et bien d'autres, il soutient l'absence de Dieu d'un monde objectivé. Ce premier ouvrage majeur présente une conception du christianisme profondément imprégnée par le concile de Chalcédoine et par *la Légende du grand Inquisiteur*³³, références qu'il ne reniera jamais. Centré sur le thème de la divino-humanité, d'inspiration solovievienne, N. Berdiaev insiste sur le mouvement de déification de l'homme — à l'image du Christ, vrai Dieu et vrai homme — conduisant à l'activité créatrice. Ce premier ouvrage, qu'il écrira d'un seul jet dans une fièvre créatrice, est le réel point de départ, la synthèse inaugurale, de toute son œuvre philosophique. Et même s'il reprendra, pour les corriger, quelques points qui lui paraîtront plus tard manquer de précision, il demeure qu'en cet ouvrage est contenu la majeure partie de toute sa philosophie. C'est-à-dire le principe de la liberté, l'objectivation, l'homme théandrique et l'Esprit. La liberté est laissée à l'homme par Dieu afin que puisse

²⁹Essai d'autobiographie spirituelle, p. 218.

³⁰Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 44.

³¹Dialectique existentielle du divin et de l'humain, p. 45.

³²O. Clément, *Colloque*, p. 25.

³³F. M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 267-287.

surgir l'acte créateur. C'est pourquoi l'acte créateur est un acte foncièrement religieux qui seul peut faire jaillir, dans le monde objectivé, l'éclat de la parousie. Et c'est seulement dans l'Esprit que se réalisera l'homme christologique³⁴ qui répond de cette manière à sa destination théandrique créatrice. Malheureusement l'objectivation —très sommairement : ce qui sépare— renverse les données fondamentales de la création. Ce qui était une caractéristique fondamentale de l'homme, à savoir sa spiritualité —l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu—, lui est maintenant extérieur. La dislocation de la création en autant de particules sujettes à l'étude objective altère la destination de l'homme en raison de la fragmentation de ce qui constitue la vie. C'est pourquoi, seul le Christ a pu récapituler et aimer l'unité adamique défaite depuis la «Chute». Depuis, et de la même manière, l'homme est appelé, de par sa destination, à révéler, par l'activité créatrice, son théandricisme à l'image de celui de Jésus Christ, vrai homme et vrai Dieu.

C'est pendant l'année 1920 qu'il donne un séminaire sur Dostoïevski, à l'Académie Libre de Culture Spirituelle, qu'il avait fondée en 1919. "A la base de ma conception, de ma perception du monde, il y a toujours eu l'idée de liberté. Or, dans cette intuition originelle de la liberté, je retrouvais Dostoïevski comme dans sa patrie d'élection"³⁵. Sa conception de la liberté est très fortement marquée par cet auteur qu'il ne cessera de relire et de citer tout au long de sa vie. "Dostoïevski (se) montre (dans *Les démons*) vraiment le prophète de la Révolution russe (...) : mais il veut une révolution avec Dieu et avec le Christ. Il reste toujours l'ennemi du socialisme athée, illusion du Grand Inquisiteur, qui sacrifie la liberté spirituelle au nom du pain quotidien et du bonheur quotidien. (...). (Dostoïevski) est en vérité un socialiste qui demeure sur le terrain de l'orthodoxie religieuse, (...), dont l'utopie théocratique serait la négation de tout gouvernement"³⁶. Relevons que le portrait de Dostoïevski qu'il trace là pourrait aisément s'appliquer à lui-même. Car nous retrouvons dans ces quelques lignes sa propre profession de foi quant au rapport qu'il entretint avec les autorités politiques et religieuses, la liberté et l'homme.

Durant la même année, il est nommé professeur à la Faculté de philologie et d'histoire de Moscou. Là, il n'hésite pas à vilipender le bolchevisme au nom de la grandeur de l'homme dans le cadre d'un cours critique sur le marxisme et

³⁴L'expression «l'homme christologique» affirme la participation de l'homme au deux natures du Christ, divine et humaine. Cf. : E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie*, p. 113.

³⁵*L'esprit de Dostoïevski*, p. 7-8.

³⁶*Les sources et le sens du communisme russe*, p. 116-117.

d'un séminaire sur la conception du monde de Dostoïevski. Arrêté une première fois par la Tchéka, il est assigné à résidence. Mais cela ne freine pas son ardeur critique. En 1922, la Tchéka, devenue entre-temps la Guépéou, l'arrête une seconde fois pour l'expulser d'URSS. Motif : adversaire idéologique du communisme³⁷. Choisisant de s'installer provisoirement à Berlin, il participe activement à la fondation de l'Institut scientifique russe, dont il est le doyen. Il fonde également, grâce à l'aide de l'Union Chrétienne de Jeunes Gens américaine (YMCA), l'académie de philosophie religieuse. A cette occasion, il rencontrera M. Scheler, Spengler et Kayserling. En 1924, l'académie de philosophie religieuse est transférée à Paris. Installé dans cette ville depuis peu de temps, il fait paraître *Un nouveau Moyen-Age* dans lequel il affirme le paradoxe suivant : L'humanisme a affaibli l'homme parce qu'il l'a coupé de ses racines spirituelles. Il convient dès lors de retrouver l'esprit d'une époque d'ascétisme religieux afin de faire renaître les forces créatrices de l'homme. Relevons que ce livre a eu une grande influence sur le personalisme affirmé par la revue *Esprit* et sur E. Mounier.

Une année plus tard, il fonde la revue *la Voie* qui paraîtra jusqu'en 1940. Il organise aussi les premières rencontres œcuméniques entre protestants, catholiques et orthodoxes avec le père L. Laberthonnière, J. Maritain et S. Boulgakov. Ces rencontres se poursuivront jusqu'en 1928. Durant cette même année, débutent les réunions hebdomadaires de réflexion et de discussion qui se déroulent dans sa maison de Clamart. Les hommes les plus célèbres³⁸ de cette époque le rencontrent contribuant ainsi au rayonnement de sa philosophie.

En 1931, paraît en russe *De la destination de l'homme. Un essai d'éthique paradoxale*. Ouvrage majeur, comme nous le verrons, car il est le complément éthique au *Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*. Sommairement, N. Berdiaev y affirme sa conception de l'éthique, à partir de la réalisation de l'acte créateur, et son anthropologie chrétienne. Celle-ci distingue la personne de l'individu, en tant que ce dernier est une partie de l'espèce. La personne, au contraire, tient son existence de Dieu de même qu'elle est son image. En ce sens sa destination est de s'élever au dessus de la vie naturelle, c'est-à-dire

³⁷N. Berdiaev ne fut pas le seul à être expulsé d'URSS pour ce motif. Nombreux sont les intellectuels qui, refusant de se soumettre au pouvoir soviétique, se virent expulsés. Rétrospectivement, ces expulsions handicapèrent fortement l'URSS. Il s'en suivit une diminution importante de son rayonnement intellectuel.

³⁸T. Klépinine, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, p. 18. Citons parmi eux K. Barth, E. Gilson, A. Gide, A. Malraux, E. Mounier, etc.

biologique³⁹. Puis, fort de ce postulat, N. Berdiaev distingue l'éthique de la Loi, celle de la Grâce et l'éthique de l'acte créateur. Ces trois éthiques correspondent aux trois temps de Dieu le Père, le Fils et l'Esprit. Et, parce qu'il ne peut y avoir de loi morale qui puisse s'appliquer à tous les cas, N. Berdiaev s'attache à démontrer que seule l'éthique de l'acte créateur peut transfigurer la personne. Car "la fin suprême est la beauté de la créature et non le bien, qui conserve malgré tout l'empreinte de la loi."⁴⁰ C'est pourquoi l'éthique de l'acte créateur est eschatologique, car elle seule transfigure la personne et le cosmos jusqu'à manifester la victoire de l'éternité sur le temps. L'éthique de l'acte créateur appelle la personne à la création de valeurs éternelles, tout en la préparant à la mort. Il manifeste la fin de la dictature du temps mais celle-ci n'est rendu possible qu'à partir de la liberté apportée par l'Homme-Dieu, Jésus Christ. Dès lors, cette éthique proclame, par sa réalisation, la victoire de la personne sur les puissances de l'objectivation et de la mort.

Il est une autre rencontre qui détermine de manière importante la philosophie de N. Berdiaev. Il s'agit d'E. Mounier et du mouvement personnaliste. Selon O. Clément, N. Berdiaev aurait eu une influence constante sur les positions d'E. Mounier face au communisme⁴¹. Le fait est qu'il collaborera régulièrement à la revue *Esprit*, publiant notamment un article dans le premier numéro de cette revue⁴².

De 1932 au début de la seconde guerre mondiale, N. Berdiaev partage son temps entre des conférences, données dans l'Europe entière, et la rédaction d'articles et de livres. Avec l'entrée en guerre de la France, il déménage provisoirement à Pilat, près d'Arcachon. Il publiera successivement *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (1939), *Essai de métaphysique eschatologique* (1941), *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* (1945), pour ne citer que les principaux ouvrages de cette période. En 1946, il se rend à l'Institut œcuménique de Bossey pour y donner une dizaine de conférence. En 1947, il est fait docteur Honoris causa de l'Université de Cambridge. Il s'éteint le 23 mars 1948 à Clamart, une semaine après avoir participé à un débat sur Gandhi chez E.

³⁹Nous reviendrons sur la distinction, fondamentale chez notre auteur, entre individu naturel ou biologique et personne (cf. le chap. IVd : La christologie de N. Berdiaev, p. 34ss).

⁴⁰*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 318

⁴¹O. Clément, Nicolas Berdiaev et le personnalisme français, p. 213, cité in : R. Clavet, *Nicolas Berdiaev. L'équilibre du divin et de l'humain*, p. 95.

⁴²"Vérité et mensonge du communisme", *Esprit* 1932/1, p. 104-128, cité in : R. Clavet, *Nicolas Berdiaev. L'équilibre du divin et de l'humain*, p. 91.

Mounier⁴³. Il venait de terminer *Royaume de l'Esprit et Royaume de César* et préparait un livre sur la mystique, dont le plan est conservé dans ses archives.

En règle générale, ses biographes s'accordent à relever l'influence qu'il a eu sur nombre de personnes qu'il côtoyait. Et même s'il refusa, sa vie durant, de s'inféoder à qui que se soit, il demeure que Kant, J. Boehme, A. Silésius, Nietzsche et surtout Dostoïevski restent ses références premières⁴⁴.

⁴³Un bon résumé chronologique de la vie de N. Berdiaev se trouve in : T. Klépinine, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, p. 13-21.

⁴⁴Il est difficile de préciser le degré d'influence qu'a eu Schopenhauer sur le développement de la pensée de N. Berdiaev. Il ne le cite que rarement quand bien même nous retrouvons quelques points fondamentaux communs : à partir de la différence kantienne entre noumène et phénomène, les deux distinguent une connaissance du monde comme représentation (N. Berdiaev rajoute objectivée), d'une connaissance du monde comme volonté, énergie du désir. De même, ils se réfèrent à Platon pour détacher la représentation de la volonté et en faire une contemplation pure, créatrice dirait N. Berdiaev (réf. *Encyclopédie du Protestantisme*, art. : «Schopenhauer», O. Abel, p. 1421s). Cependant, les limites de ce travail ne nous ont pas permis de chercher plus en détail ce qui les rapproche comme ce qui les distingue. Au demeurant, nous pouvons supposer que Schopenhauer a eu la même influence que Kant et Hegel, que N. Berdiaev découvre à la même époque de sa vie.

III. EN GUISE DE PROLEGOMENE : LE MONDE EN TANT QU'ARENE DE LA CREATION

Prélude

Le monde est semblable à une arène⁴⁵, à la fois bonne et tragique, heureuse et mortelle. Le monde est une arène bonne, parce qu'il a été désiré et créé par Dieu, en cinq jours. En tant que tel, le monde est le lieu au sein duquel l'homme effectue la mise en relation du monde de l'esprit et du monde empirique, quand il réalise un acte créateur. Il est une arène bonne, marquée de l'empreinte de Dieu en raison de son ordonnance qui est qualifiée de bonne, depuis laquelle l'homme répond librement à l'appel de Dieu. Mais le monde est aussi une arène tragique, parce qu'il contient des limites matérielles et temporelles auxquelles toutes les créatures sont confrontées. Les matériaux et les éléments qui le constituent, de même que sa forme, font qu'il n'est pas éternel. Le monde a un commencement, avant lequel il n'est pas, et une fin, après laquelle il n'est plus. Il est, en ce sens, historique parce qu'il a une histoire passée, un présent et un avenir. Et cet aspect historique fait qu'il est, selon les termes de N. Berdiaev, le monde naturel. C'est pourquoi, "le monde (peut être considéré) de deux points de vue, selon qu'on insiste sur son aspect *cosmique* (c'est-à-dire bon et bienheureux) ou bien sur son aspect *historique*, (c'est-à-dire naturel et tragique)"⁴⁶.

Cependant, quel que soit le point de vue adopté, historique ou cosmique, le sens et la destination du monde ne peuvent être compris sans que soit posée, en même temps, la question de la destination de l'homme. Le sens et la destination du monde sont déterminés par le sens et la destination de l'homme. C'est pourquoi on ne saurait comprendre le sens et la destination du monde sans chercher à connaître ceux de l'homme. En effet, la totalité du monde créé par Dieu en cinq jours, le macrocosme selon N. Berdiaev, contient en ses limites matérielles l'homme, en tant que ce dernier est un microcosme. Et inversement, l'homme, le microcosme, est un petit univers qui enferme la substance absolue⁴⁷ de toute la création. Le microcosme «homme» contient la substance de tout ce

⁴⁵N. Berdiaev ne dit pas explicitement que le monde est une «arène». Nous avons choisi d'utiliser ce terme, car il qualifie bien l'ambivalence du monde.

⁴⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, 1946, p. 223.

⁴⁷*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 91.

qui constitue le macrocosme, sans pour autant être “une particule détachée du tout”⁴⁸. L’homme n’est pas un électron libre, retenu sur terre par la seule loi de la gravitation. Il est le centre du monde auquel il donne son sens et sa raison d’être quand il réalise un acte créateur qui est l’expression de sa destination. C’est pourquoi, la question du monde, son sens et sa destination, ne saurait être résolue qu’à partir d’une anthropologie qui conçoit l’homme comme un monde dans le monde, c’est-à-dire un microcosme dans le macrocosme. Car le monde, le macrocosme, ne peut être compris par ce qui n’en serait qu’une fraction, aussi grande soit cette fraction.

Il s’en suit, dans l’œuvre de N. Berdiaev, la dialectique suivante. D’une part, l’homme occupe la place centrale dans le monde créé, en raison de sa destination. L’homme est le centre du monde qu’il contient en totalité. Le monde est en ce sens bon en tant qu’il offre à l’homme les conditions matérielles pour créer sa réponse à Dieu. D’autre part, le monde est une arène tragique, car la constitution du monde impose des limites matérielles à l’homme auxquelles il ne peut se soustraire. Et c’est au sein de ces limites que l’homme est appelé à répondre, selon sa destination, à l’amour créateur de Dieu. C’est pourquoi, il est primordial de définir ce qu’est le monde, car c’est à partir des connaissances que l’homme en aura qu’il pourra répondre librement à Dieu.

IIIa. LE MONDE

Les frontières du monde ne sauraient être bornées par les découvertes scientifiques potentielles ou effectives. Car ces découvertes scientifiques ne peuvent être faites qu’à partir de la réalité visible du monde naturel⁴⁹, cette réalité dont N. Berdiaev précise qu’elle est historique. En effet, la réalité du monde visible est empreinte d’un mouvement, inhérent à sa nature. Elle contient un passé —une histoire —, un présent et un futur qui n’est pas déterminé par une eschatologie, mais par son devenir naturel, biologique. C’est pourquoi, le monde naturel, créé par Dieu, est une réalité empirique. Le monde naturel contient et offre la possibilité de l’expérience, en raison de “la faculté qu’ont (les) phénomènes de se répéter (à l’infini ...).”⁵⁰ C’est à partir de la faculté qu’ont les

⁴⁸*Le sens de la création. Un essai de justification de l’homme*, p. 89.

⁴⁹La réalité du monde naturel se manifeste par la possibilité de l’expérience scientifique s’accomplissant dans le temps et dans l’espace. Cette réalité est distincte de l’aspect cosmogonique du monde qui ne s’appréhende que par l’esprit. Cette seconde réalité est par conséquent indépendante de toute vérification empirique.

⁵⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 226.

phénomènes de se répéter que se fonde la possibilité de l'expérience. Ce que N. Berdiaev appelle le «scientisme»⁵¹, c'est-à-dire la seule prise en compte des résultats généraux donnés par l'expérience scientifique, mais qui ne sont que la reproduction de phénomènes naturels. Or, si l'homme peut constater cette répétitivité dans les expériences scientifiques qu'il effectue, c'est en raison du mouvement naturel du monde. Et ce mouvement, que N. Berdiaev qualifie de naturel, trouve sa genèse dans le principe de reproductivité que contient chaque élément de chaque espèce créée par Dieu. "Dieu dit: « Que la terre se couvre de verdure, d'herbe qui rend féconde sa semence, d'arbres fruitiers qui, selon leur espèce, portent sur terre des fruits ayant en eux-mêmes leur semence ! »"⁵² Cela signifie que chaque espèce créée contient en elle-même les germes de sa propre succession, de sa propre descendance. De même que cette ordonnance de succession implique la mort de chaque éléments après qu'il ait assuré, en une ou plusieurs fois, sa succession. Ainsi, dès le début de la création, chaque espèce contient en elle-même sa pérennité et la fin de chacun des éléments qui la constitue.

Toutefois, si cette reproduction naturelle est une donnée essentielle propre à toutes les créatures de chaque espèce, y compris l'homme, elle ne signifie pas pour autant une eschatologie. Le futur du monde naturel, contenu potentiellement dans son devenir reproductif, ne contient ni n'affirme sa finalité ou sa fin dernière. Le devenir du monde naturel signifie exclusivement la reproduction potentielle contenue en chaque élément, de toutes espèces, à partir du premier mouvement impulsé et librement voulu par Dieu. Dès lors, l'arbre, comme l'herbe, contiennent potentiellement le devenir de leur espèce. Et Dieu, selon cette ordonnance naturelle, n'est pas contraint d'entretenir le mouvement inhérent à son acte créateur puisque chaque élément contient le devenir naturel qui est propre à son espèce. C'est pourquoi, le monde naturel n'est qu'un «cadre perméable» qui contient, sans restriction, tous les éléments créés par Dieu.

De surcroît, ce devenir naturel n'affirme en rien ni ne détermine l'existence du monde. Son existence ne se réduit pas en une succession généalogique, aussi longue soit-elle. Le monde naturel tient son existence de ce qu'il est signe et apparence du monde spirituel⁵³, sans être pour autant une émanation de Dieu⁵⁴.

⁵¹A propos du «scientisme», cf. : *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 103.

⁵²*TOB*, Gn 1, 11.

⁵³J. Boehme, *Mysterium Magnum*, vol 1, p. 8.

C'est pourquoi, le monde naturel doit être conjointement affirmé en tant qu'il est d'une part, la manifestation visible d'un acte créateur, librement effectué par Dieu, mais empreint par les conséquences de la «Chute», comme nous le verrons. Et, d'autre part, le monde naturel est la manifestation du monde spirituel qui demeure inhérent à toute création effectuée par le divin. Et ce indépendamment de la «Chute».

Et N. Berdiaev de préciser cette dialectique en affirmant que, "le monde est d'une part une hiérarchie divo-humaine⁵⁵, dynamique et créatrice, et de l'autre, une hiérarchie angelo-bestiale, statique et non-créatrice".⁵⁶ Autrement dit, le monde est à la fois nouménal et phénoménal. Il est d'une part nouménal, c'est-à-dire divo-humain, car il est le monde de l'esprit et de la liberté, le monde de la création et de l'existence, le monde du libre mouvement voulu et de l'eschatologie. Il est, en ce sens, de l'ordre de la beauté, c'est-à-dire du bien ordonné. Mais il est d'autre part phénoménal, c'est-à-dire angélo-bestial. Il est le monde des phénomènes⁵⁷, le monde naturel, celui de l'objectivation⁵⁸ et de l'esclavage qui prétend à une hiérarchie angelo-bestiale basée sur la nécessité, l'inimitié et la domination. Toutefois, le "monde (naturel) est mauvais, non pas à cause de la matière, mais parce qu'il n'est pas libre, qu'il est asservi"⁵⁹ par le pouvoir de l'objectivité.

⁵⁴N. Berdiaev, in : *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 73, affirme que "notre monde naturel empirique ne possède en lui-même ni signification, ni orientation; il acquiert ces qualités en tant qu'il est un symbole du monde de l'esprit". Un «symbole» désigne, pour notre auteur, une liaison, une mise en rapport du monde spirituel et du monde naturel. A propos du symbole cf. : *Esprit et liberté* p. 72 et plus particulièrement *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 48, "L'homme est un symbole, puisqu'il porte en lui le signe de ce qui est autre que lui et qu'il est lui-même le signe de ce qui est autre que lui-même."

⁵⁵N. Berdiaev écrit indifféremment divo-humanité et divino-humanité. Nous n'avons pas trouvé, dans toute son œuvre, de différences entre ces deux acceptions.

⁵⁶*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 101.

⁵⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 72. Nous retrouvons là l'influence de Kant, bien que pour N. Berdiaev, le monde nouménal ne soit pas un «concept limitatif» (cf. : Kant, *Critique de la raison pure*, p. 229) en raison de sa manifestation explicite à notre entendement. A ce propos, N. Berdiaev reproche à Kant d'avoir "barré le chemin susceptible de conduire à la connaissance du monde authentique, distinct du monde des phénomènes et (l'absence de) la catégorie de l'esprit (... dans) sa philosophie" (*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 10).

⁵⁸Nous reviendrons plus longuement sur le problème de l'objectivation au chap. VIIa consacré à l'objectivation. Précisons, pour l'instant, que l'objectivation est le règne de la nécessité et de la loi (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 72).

⁵⁹*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 278.

IIIb. LA CHUTE

Les différents qualificatifs que N. Berdiaev utilise pour affirmer la qualité du monde naturel relèvent tous son asservissement à l'objectivation. Destinée tragique qui résulte "du heurt entre le fini et l'infini, le temporel et l'éternel"⁶⁰. Et, si le monde fini et le monde éternel continuent de s'interpénétrer l'un l'autre, tout en demeurant fondamentalement différenciés, c'est en raison d'un acte non-historique, la «Chute»⁶¹. Cet apparent paradoxe, N. Berdiaev l'explique de la manière suivante : "La chute est un événement du monde spirituel; en ce sens elle est antérieure au monde (naturel, tel que nous pouvons le connaître par l'expérience), eut lieu avant le temps, et engendra notre temps"⁶². C'est pourquoi la «Chute» est, pour le monde naturel, un mythe. La «Chute» est mythe parce qu'elle est une histoire qui exprime "les événements et les phénomènes originels de la vie spirituelle symbolisés dans le monde naturel"⁶³. Le récit de la «Chute» est là pour spécifier à la fois le pourquoi de l'état déchu de notre monde et pour nous permettre de comprendre, symboliquement, le mode de relation que peut encore entretenir le monde naturel avec le monde spirituel. Son récit permet de comprendre les différences qu'il y a entre les deux mondes et leur possible rapprochement. C'est pourquoi, N. Berdiaev précise que le sens de la «Chute» ne se révèle que dans l'expérience spirituelle en raison de sa réalité symbolique.

Mais précisons d'ores et déjà que ce qui différencie fondamentalement le monde des noumènes du monde des phénomènes, différence qui résulte de la «Chute»⁶⁴, n'impose pas, à l'homme, une existence «géographiquement» contenue par les frontières du monde naturel. Pas plus que le monde naturel ne détermine les qualités d'un acte créateur humain. Car tout acte créateur est

⁶⁰*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 165.

⁶¹Précisons que la «Chute» détermine la différenciation du fini et de l'infini. L'interpénétration de ces deux sphères n'est possible qu'en raison des capacités créatrices de l'homme théandrique, à l'image de celles de Jésus Christ.

⁶²*Esprit et liberté*, p. 45. A propos de la «Chute», il convient de relever qu'à la p. 90 du même ouvrage, N. Berdiaev écrit que la «Chute» nous parle d'un fait accompli dans notre temps. N. Berdiaev résout cette apparente contradiction en précisant que la «Chute» est un événement qui a eu lieu au-delà des limites qui séparent notre temps de l'éternité, c'est-à-dire en un espace qui n'est déterminé ni par le passé, présent, futur, ni par l'éternité (*Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, p. 64).

⁶³*Esprit et liberté*, p. 90.

⁶⁴Il faut bien voir que cette dichotomie entre les deux mondes résulte exclusivement de la «Chute» qui a eut lieu avant le temps historique. Avant la «Chute», il n'y avait pas d'opposition, car, pour notre auteur, la création du monde fut effectuée dans le temps existentiel. (cf. : le chap. IIIc, le temps existentiel. Il n'y avait, par conséquent pas deux mondes, celui des noumènes et celui des phénomènes, mais un seul qui permettait à l'homme de se tenir en face de Dieu sans craindre d'en mourir (cf. : *TOB*, Gn 2, 8 à propos de la promenade que Dieu fait dans le jardin au crépuscule).

effectué sur la frontière qui sépare le monde nouménal, le monde éternel, du monde des phénomènes, le monde naturel. Et même si le matériau terrestre, celui qui est à la disposition de l'homme créateur, s'avère quelques fois imparfait quand il s'agit de réaliser un acte créateur échappant à tout déterminisme historique ou objectif, il demeure que ce matériau doit être utilisé par l'homme⁶⁵. C'est pourquoi, le monde naturel, c'est-à-dire le monde des phénomènes qui contient ces matériaux, est semblable à une arène «géographique» dans laquelle l'homme microcosmique se trouve placé.

Enfin, c'est parce que la mort, c'est-à-dire la finitude de chaque élément de chaque espèce créée, est une donnée essentielle du monde que ce monde est arène tragique. Et N. Berdiaev d'affirmer que "l'esprit humain est dans une prison. Et, cette prison je l'appelle «le monde» (...). «Ce monde» n'est pas le cosmos, il est l'état de désordre et d'hostilité, d'atomisation et de désagrégation (...)." ⁶⁶ Car "ontologiquement, il n'existe qu'un monde, qu'une substance divine, mais la chute de l'être l'a fractionné et dédoublé. Le monde est tombé dans une condition morbide" ⁶⁷. Le monde est, depuis la «Chute», sujet au changement. Et ce changement provoque l'écoulement du temps.

IIIc. LE TEMPS

Dans toute son œuvre, N. Berdiaev distingue, plus ou moins précisément, trois sortes de temps⁶⁸. Tout d'abord le temps historique, qui est le temps de notre monde déchu. Puis le temps cosmique, qui est le temps du cosmos dans son entier. Et enfin le temps existentiel qui est le temps de l'acte créateur. Cependant, indépendamment de ces différences, ces trois types de temps sont induits par une succession de changements qui affectent, d'une manière ou d'une autre, le déroulement de la vie du cosmos et donc du monde. Ce n'est donc pas le temps qui permet à une succession de changements de se produire⁶⁹. Ce sont, au contraire, les changements qui se produisent au sein de la création qui induisent l'écoulement du temps. Néanmoins, si le changement

⁶⁵A propos des matériaux qui permettent à l'homme d'effectuer un acte créateur, cf. : le chap. VIIb Les fondements de l'acte créateur. Comme nous le verrons un acte créateur est effectué à partir des matériaux existants et de ce qui n'a pas d'existence.

⁶⁶*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 31.

⁶⁷*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 188.

⁶⁸*Le sens de l'histoire. Essai de justification de la destinée humaine*, p. 213s; *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 232ss.

⁶⁹*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 134.

est à la base de l'écoulement de ces trois formes de temps, il demeure que ces temps sont fondamentalement différents en raison du type d'activité qui les génère.

Le temps historique s'égrène au rythme des changements objectifs voulus par l'homme. Et cette succession d'événements voulus forme l'histoire du monde. Histoire tantôt objective quand elle réduit le passé au statut d'objet sur lequel la «science historique» se penche, tantôt bonne quand le passé est considéré comme constitutif du présent afin de générer les changements futurs. Cependant, il serait erroné de penser que le temps historique mesure la succession des changements qui se produisent dans le monde indépendamment du temps cosmique. En effet, le temps historique est "comme encastré dans le temps cosmique"⁷⁰, car le monde ne saurait exister indépendamment du cosmos. Pour notre auteur, il va de soi que Dieu a créé le monde et le cosmos. Le monde est dans le cosmos et le cosmos contient le monde. C'est pourquoi N. Berdiaev parle d'encastrement du temps historique dans le temps cosmique. Enfin, ce temps historique peut être compté "mathématiquement par dizaines d'années, par siècles et par millénaires; mais aucun événement ne peut se répéter en lui et il est symbolisé par une ligne dirigée en avant vers le futur."⁷¹ Il est le temps compté, à partir d'une unité de mesure choisie par l'homme, et qui particularise les événements dont l'homme est l'acteur. Il est le temps de la division entre ce qui a été, ce qui sera et ce qui est. Division maléfique de surcroît, quand elle voit les instants qui constituent le temps présent être anéantis par ceux qui les suivent. Il est le temps de l'objectivation qui précipite ce qui est désormais le passé dans le «Non-Etre», ce qui n'a plus d'existence dans l'instant présent. En d'autres termes, le temps historique est le temps voulu par l'homme qui vit sous le règne de la nécessité de l'instant présent. Mais il n'est pas le temps de l'homme créateur libre.

En revanche, et même s'il a un même fondement, c'est-à-dire le changement, le temps cosmique "est calculé mathématiquement sur le mouvement de rotation (de la terre) autour du soleil; sur lui sont tablés calendriers et horloges, il est symbolisé par un tourbillon."⁷² Le temps cosmique est le temps calculé, c'est-à-dire appréhendé par une mesure mathématiquement définie. C'est pourquoi, le temps cosmique est le fruit, à la fois d'un constat, la

⁷⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 232.

⁷¹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 232.

⁷²*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 232.

rotation de la terre autour du soleil par exemple, et le fruit d'une recherche mathématique qui permet de prévoir la manière dont se reproduira un événement cosmique, une éclipse, par exemple. C'est pourquoi, l'homme ne maîtrise pas l'écoulement de ce temps cosmique. Il en est le spectateur.

Il n'est, par conséquent, de temps historique que là où se manifeste une succession ininterrompue de changements déterminés par une cause indépendante du devenir naturel de la création. Et il n'est de temps cosmique que là où se poursuit le tourbillon inhérent à la vie de la création cosmique. Mais dans les deux cas, le changement signifie que le temps historique et le temps cosmique, réalités phénoménales, furent générés à un niveau cosmologique par les conséquences de la «Chute», premier changement, dans la structure du cosmos, déterminé par l'homme. A partir de ce changement, il s'est produit une transformation essentielle du cosmos. Le cosmos, qui ne connaissait que le temps cosmique, a été introduit partiellement dans le temps historique généré par la «Chute». Le cosmos, qui comprend le monde, est depuis dans un temps déchiré. Il est à la fois dans le temps historique et dans le temps cosmique. Le cosmos est dans le temps historique en raison de la répétitivité des mouvements qui le constituent. Le monde tourne régulièrement autour du soleil. Mais le cosmos est aussi dans le temps cosmique, en tant qu'il demeure, toujours et encore, le symbole⁷³ du bien ordonné et du beau non soumis au règne de la nécessité, au règne de l'objectivation. En effet, si la «Chute» a eu des conséquences d'ordre cosmologiques, il se trouve que les changements qui se produisent depuis au sein du cosmos continuent d'échapper à la volonté de l'homme. Ce dernier ne peut déterminer que le cours du temps historique, parce que son existence se déroule exclusivement dans le monde. Les changements qui se produisent dans le cosmos ne sont, à l'image de ceux qui se produisent dans la nature, que le produit de la transformation des éléments qui le constituent. C'est pourquoi le cosmos est encore, malgré la «Chute» le symbole du beau et du bon voulu par Dieu.

Mais, pour N. Berdiaev, il convient de distinguer une troisième conception du temps, c'est-à-dire une autre métaphysique de l'histoire. Entre le commencement de l'acte créateur divin et la «Chute» s'est écoulé un temps non divisé en moments. Ce temps, non divisé en instants, voyait se fondre en une unité indissoluble passé, présent et futur. Ce temps permettait que se rejoignent ce qui a existé, ce qui existait au moment présent et ce qui existera. Et cette

⁷³A propos du symbole, cf. : note 54, du présent travail.

interpénétration du passé, du présent et du futur, en un seul temps non divisé, est en fait l'unique réalité temporelle vraie, pour notre auteur. C'est le temps qui "ne se calcule pas mathématiquement (... et qui peut être) symbolisé par un point, lequel exprime un mouvement en profondeur."⁷⁴ Car il n'est ni la source du mal ni ne permet à ce dernier de manifester sa négation de l'être. Et cette réalité temporelle, N. Berdiaev l'appelle le temps existentiel. Il est le temps de ce qui existe réellement parce qu'il n'implique ni la nécessité ni le devenir naturel. Il est partiellement pour l'homme, comme il l'est totalement pour Dieu, le temps de l'acte créateur. Mais il ne correspond pas à l'éternité, quand bien même "chacun de ses moments (...) est un «atome d'éternité»".⁷⁵ De l'éternité nous pourrions dire, avec prudence car N. Berdiaev ne s'est pas prononcé en ces termes, qu'elle est la totalité de tous les éons. Et "les éons sont les âges de l'éternité, au sens mystique du terme."⁷⁶ Il y a, par exemple, un éon consécutif à la «Chute», celui dans lequel l'homme vit et un éon de l'Esprit.

Relevons aussi que ce temps existentiel n'a pas été aboli avec la «Chute». Le temps existentiel continue de se manifester dans le temps phénoménal, c'est-à-dire les temps cosmique et historique. Dans ces derniers, il n'y a ni début ni fin, mais uniquement une succession d'événements. "Le commencement et la fin se trouvent dans le temps existentiel."⁷⁷

C'est pourquoi, à l'image de l'homme, le monde cosmique, qui contient notre monde, garde en son essence une empreinte divine en tant qu'il est aussi le monde des noumènes, de la liberté, de l'esprit et de la création. En ce sens, le monde cosmique est le symbole d'une seule et unique réalité ontologique, mais divisée à partir de la «Chute». Le monde cosmique n'est donc pas exclusivement un espace extraterrestre soumis à une temporalité historique et cosmique. Il est aussi l'ordre de la beauté, le symbole de l'harmonie primordiale en raison de son ordonnance. Il est, en ce sens, aussi soumis à la temporalité existentielle.

⁷⁴Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation, p. 233.

⁷⁵Le sens de l'histoire. Essai de justification de la destinée humaine, p. 214. Contrairement aux apparences, la formule n'est pas contradictoire. Elle signifie que "le temps, loin de s'opposer à l'éternité, est le réceptacle choisi par Dieu (...) pour communiquer la véritable éternité (...). L'éternité véritable n'est pas la négation de la temporalité puisqu'elle choisit justement de s'y révéler." (R. Clavet, *L'équilibre du divin et de l'humain*, p. 234, note 10; l'auteur cite O. Clément, *Notes sur le temps* [1ère partie] in : «Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale», p. 90-92).

⁷⁶R. Clavet, *L'équilibre du divin et de l'humain*, art. : «éon», p. 289. Du grec αἰών : le temps. Par «mystique», il faut comprendre "l'expérience spirituelle qui dépasse les limites de l'opposition du sujet de l'objet" (*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 170).

⁷⁷Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation, p. 234.

III d. L'HOMME ET LE COSMOS

Enfin, N. Berdiaev distingue quatre phases différentes dans les rapports de l'homme avec le cosmos⁷⁸. Tout d'abord, l'homme fait corps avec la vie cosmique. Il contient le cosmos, et donc le monde, comme le cosmos le contient, sans que l'homme cherche à dominer la nature. Puis, l'homme se détache des «forces cosmiques», c'est-à-dire des puissances spirituelles, avec des moyens technologiques rudimentaires. Cependant, en raison du développement de la technique et de la mécanique, apparaît la nécessité de salarier le travail. Dès lors, l'exploitation humaine des moyens de productions conduit rapidement à l'aliénation du travail qui n'apparaît plus que comme le moyen de gagner un salaire. Apparaît, dès lors, l'esclavage. Enfin, la découverte de l'infiniment grand et de l'infiniment petit fini par désagréger l'ordre cosmique. A la réalité organique se substitue une réalité organisée techniquement et scientifiquement.

Toutefois, N. Berdiaev précise que cette distinction en quatre phases est d'ordre typologique et non chronologique⁷⁹. Il demeure que l'ordre cosmique voulu par Dieu a perdu de son mystère, en raison du développement de la science. Et N. Berdiaev de poser ce constat laconique : "L'homme n'a plus affaire à la nature créée par Dieu, mais à une nouvelle réalité, créée par l'homme et par la civilisation, à la réalité de la machine et de la technique, lesquelles n'existent pas dans le monde naturel"⁸⁰, et, à plus forte raison, dans le cosmos. Or si cette nouvelle réalité altère existentiellement l'être de l'homme, parce qu'elle le soumet au danger de l'objectivation, qui est le règne de la nécessité et de l'esclavage, cette réalité nouvelle n'est pas suffisamment puissante pour transformer essentiellement la nature de l'homme. Ce dernier reste un microcosme dans le macrocosme.

⁷⁸*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 40.

⁷⁹*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 41.

⁸⁰*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 43.

IIIe. LE MICROCOSME

“L'homme est un petit univers, un microcosme, telle est la vérité fondamentale de la connaissance, prénécessaire à l'existence même de cette connaissance. L'univers (le cosmos, dans ce cas) peut pénétrer l'homme, être assimilé par lui, atteint et connu, pour cette seule raison qu'il y a dans l'homme la substance du monde, en force et en qualité, que l'homme n'est pas une part fragmentée de l'univers, mais dans son entier un univers (un monde qui est la synthèse de tous les mondes) en minuscule.”⁸¹ Pour N. Berdiaev, cette assimilation de l'univers, du cosmos, par l'homme, est rendue possible à cause de la double origine de l'être humain. Tout d'abord, son origine divine, en raison de l'affirmation biblique : “Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance”⁸². En raison de cette ressemblance à l'être divin, et parce qu'il a été créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à participer à la nature divine selon la deuxième épître de Pierre⁸³. L'homme n'est pas une créature comme les autres. Il est celui qui a reçu une destination à accomplir. Il est appelé à poursuivre la création du monde lorsqu'il accepte de se concevoir comme microcosme dans le macrocosme. Et il ne peut poursuivre l'œuvre créatrice de Dieu que parce qu'il est lui-même un monde dans le monde. Mais, l'assimilation possible de l'univers par l'homme révèle également son origine naturelle en raison sa finitude matérielle. Il est le produit de la volonté divine, formé à partir de matériaux créés⁸⁴. C'est pourquoi l'homme, comme n'importe quelle autre créature de l'univers, n'est pas éternel. Il est de même nature que le monde créé qu'il contient, mais dont il est appelé à poursuivre la création.

⁸¹*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 83.

⁸²*TOB*, Gn 1. 27. L'influence de la patristique grecque sur la pensée de notre auteur est importante, bien qu'il ne s'y réfère, explicitement, que très rarement. A propos de la théandricité chez les Pères grecs, cf. : J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*.

⁸³*TOB*, 2 P 1. 4. A ce propos, la *TOB* traduit : “ἵνα δια τούτων γενήσθε θεϊκῶν κοινωνοὶ φύσεω” par : pour que par ceux-ci vous entriez en communion avec la nature divine. Nous préférons la traduction de la Bible de Jérusalem : afin que vous deveniez ainsi participants de la nature divine. Le terme de «communion» maintient une distinction radicale entre l'homme qui est invité à entrer en communion et Dieu qui invite à la communion, ce qui ne permet pas une ressemblance. Au contraire, en faisant nôtre la définition de K. Rahner et selon l'anthropologie théandrique de N. Berdiaev, nous posons que "toute cause qui, en tant que cause, produit un autre être, différent d'elle, lui donne inévitablement une certaine ressemblance avec elle-même et ainsi une certaine «participation» à elle." (art. participation, in : K. Rahner, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, p. 340). Précisons encore que le terme de «participation» ne signifie pas une commune nature entre la cause (Dieu) et l'effet (un autre être). Devenir participants de la nature divine n'abolit pas la différence de nature entre Dieu et l'homme.

⁸⁴*TOB*, Gn 2, 7.

Le terme «microcosme» contient, par conséquent, l'affirmation de ce que le destin de l'homme est lié au destin de la nature, telle qu'elle a été voulue par le créateur. Car "le destin de l'homme dépend du destin de la nature et il ne peut pas s'en détacher."⁸⁵ En ce sens l'homme microcosmique fait partie d'un tout dont il ne peut se détacher. C'est pourquoi, l'autonomie de l'homme face à la nature est un leurre. Et cette illusion doit être dénoncée au profit du rétablissement de la dignité et de la destination de l'homme par une prise de conscience de ce dualisme inhérent à sa nature. Le microcosme est de nature divine et humaine. Toutefois, seule l'incarnation dans le monde, de l'Homme-Absolu — le Fils de Dieu— peut faire sortir l'homme de son esclavage et lui faire recouvrer sa place souveraine. Celle d'un microcosme créateur de l'aube du huitième jour, qui répond librement à l'amour de l'Aimant par la connaissance qu'il en a. En effet, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, seule une connaissance épurée de toute nécessité peut générer une action créatrice effectuée par un homme libre. Tout d'abord, parce que la connaissance permet de comprendre que le microcosme est un être en soi et qu'il a une destination créatrice parallèle à celle de Dieu. Puis, la connaissance permet de révéler la prééminence de la liberté sur l'être. Enfin, la connaissance permettra à l'homme, qui se sait désormais libre, de s'identifier au Logos, le Verbe incarné, afin de transfigurer son être jusqu'à pouvoir être en mesure d'offrir un acte créateur à celui dont il est l'image. N. Berdiaev peut alors "dire que la connaissance est d'essence cosmogonique. (...) grâce à la liberté, fécondée par le Logos, elle transfigure la réalité"⁸⁶ nouménale et phénoménale du monde, jusqu'à faire se joindre ces deux réalités en une conjonction connue et voulue par l'homme. C'est pourquoi, "l'homme est un petit univers, un microcosme"⁸⁷, dont la destination est d'être ni de droite ni de gauche, mais de commencer un mouvement vers ce qui est élevé et profond⁸⁸, vers ce qui affirmera sa nature divino-humaine.

⁸⁵*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 99-100.

⁸⁶*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 80. A ce propos, N. Berdiaev spécifie qu'à "la connaissance vient nécessairement se joindre la foi" (*op. cit.*, p. 21).

⁸⁷*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 83.

⁸⁸*De l'inégalité*, p. 241.

IV. L'HOMME THEANDRIQUE

IVa. L'HOMME A L'IMAGE DE SON CREATEUR

Prélude

L'homme est le centre de toute chose et "le sens de toute chose réside (...) dans l'homme."⁸⁹ En d'autres termes cela signifie, selon N. Berdiaev, que l'homme est l'unique point de départ de toute possibilité de compréhension et d'explicitation du sens de la création. L'homme, de par sa destination, est appelé à poursuivre l'œuvre créatrice effectuée par Dieu en sept jours. Cependant, si telle est la destination de l'homme, il ne parviendra à accomplir sa vocation qu'après avoir connu sa nature théandrique. Or, pour connaître sa nature théandrique, l'homme devra tout d'abord prendre conscience d'être créé à l'image et à la ressemblance du Christ. Puis, partant des conséquences induites par cette prise de conscience, il sera possible à l'homme de définir le contenu d'une «connaissance philosophique universelle»⁹⁰. Car seule cette «connaissance philosophique universelle» permettra à l'homme de connaître la vérité de la réalité⁹¹, c'est-à-dire donner son sens à la réalité de son existence, lorsqu'il effectue un acte créateur libre⁹². Ainsi, l'homme, qui connaît désormais le sens de son existence, pourra échapper, tout d'abord, au danger de l'empirisme qui surestime les sensations et morcelle l'esprit en degrés ou strates de sensibilité. Comme il échappera au piège du rationalisme qui place la raison de l'homme au-delà de l'homme, dans la sphère de l'inhumanité⁹³. Alors l'homme, sera à même d'éprouver sa faiblesse, comme sa puissance, car il aura désormais

⁸⁹*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 81.

⁹⁰La connaissance universelle, selon notre auteur, ne peut être que philosophique, car seule "la philosophie (...) est (...) cette connaissance intérieure du monde à travers l'homme (...)." (*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 84). Et si, pour N. Berdiaev, cette connaissance philosophique peut avoir la prétention d'être universelle, c'est parce que l'enseignement du Verbe incarné est destiné à l'universel. Cette définition de la philosophie est importante, car elle se trouve dans le premier livre que N. Berdiaev juge vraiment important. De plus, c'est une définition qu'il ne corrigera pas dans la suite de son œuvre. Car, s'il est l'homme d'une idée maîtresse : celle de l'homme créateur (*Cinq méditations sur l'existence*, p. 207), il modifiera souvent les formes et les termes par lesquels il l'exprime. A titre d'exemple de l'évolution de sa pensée, cf. : la préface à l'édition française, p. 7, de : *Le sens de l'histoire*.

⁹¹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 53.

⁹²A propos de la réalité de l'existence, cf. : le chap. III En guise de prolégomène : le monde en tant qu'arène de la création.

⁹³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 83.

pleinement conscience d'être à l'image et à la ressemblance de son créateur. Cependant, cette conscience d'être que l'homme doit chercher n'est en fait que le prélude de ce vers quoi l'homme tend : la révélation de sa théandricité libre de toute objectivation. Théandricité qui permet à l'homme de réaliser, selon N. Berdiaev, sa destination créatrice.

IVb. L'AUTO-CONSCIENCE DE L'HOMME

La conscience de l'homme, c'est-à-dire la connaissance de sa destination, prend sa source dans l'analogie "entre l'auto-conscience du Christ et l'auto-conscience de l'homme. (... car) seule la révélation⁹⁴ du Christ (...) donne la clef du secret de la conscience de l'homme."⁹⁵ L'auto-conscience signifie la conscience qu'à l'homme d'exister en lui-même et par lui-même. Et par conscience, il faut comprendre l'appréciation par la connaissance du macrocosme et du microcosme et donc de la destination de l'homme. Ou, pour l'exprimer différemment, la conscience est la perception humaine, via la connaissance, de tout ce qui constitue la création —l'homme y compris—, spirituelle et créaturelle, nouménale et phénoménale. Cependant, cette perception humaine peut conduire à la définition de plusieurs types de conscience, selon le point de vue initial choisi.

Et notre auteur de regretter que la plupart, pour ne pas dire la totalité, des écoles philosophiques et théologiques comprennent la conscience comme étant statique. En effet, selon ces écoles telle que les a comprises N. Berdiaev, la conscience est limitée par notre condition de créature. La conscience est «déshumanisée», soit parce que placée au-dessus de l'homme, selon des catégories raisonnables⁹⁶. Soit elle est "cherchée (...) dans les régions inférieures de la sensation".⁹⁷ Mais, dans les deux cas, ces acceptions philosophiques et théologiques de la conscience empêchent l'homme de s'identifier au «Logos du monde»⁹⁸. Elles limitent la connaissance de l'être, l'anthropologie, à "l'ordre naturel de la monade psycho-physique"⁹⁹. Elles ne permettent pas une auto-

⁹⁴La révélation "est (l'acte) d'intégration du monde spirituel dans notre monde, dans notre vie naturelle." (*Esprit et liberté*, p. 109).

⁹⁵*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 87.

⁹⁶*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 83.

⁹⁷*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 83.

⁹⁸*Esprit et liberté*, p. 116. Cette formule, le «Logos du monde», permet à N. Berdiaev de rappeler que le modèle créateur de l'homme est Jésus Christ, vrai homme et vrai Dieu.

⁹⁹*Esprit et liberté*, p. 116.

compréhension de l'homme dans son entier, l'essence spirituelle de l'homme étant niée. Enfin, ces modèles suppriment toute évolution¹⁰⁰ possible de la conscience en lui affirmant un caractère statique. Ces modèles de conscience sont enchaînés à la réalité objective. Ils sont, selon notre auteur, le fruit du positivisme, du matérialisme et du naturalisme rationaliste qui, tous trois, affirment que la conscience est totalement déterminée par la réalité naturelle des choses. Car, l'empirisme, point de départ commun aux trois, ne peut qu'ignorer l'expérience spirituelle, parce qu'il est lui-même déterminé par les limites qu'il impose à l'expérience.

Or, parce que la conscience de l'homme est le fruit de l'esprit, c'est-à-dire le fruit de la part divine de l'homme, elle ne peut être que dynamique et active. Dynamique, elle se modifie au gré de ses aspirations spirituelles en se constituant de nouveaux organes de perceptions. Passée au travers du "feu de la lave spirituelle"¹⁰¹, elle s'ouvre activement, c'est-à-dire volontairement, à de nouveaux mondes auxquels elle aspire comme attirée par un aimant. Mais la conscience ne devient pas transcendante pour autant. Sa nature n'est pas transformée par le fait qu'elle s'ouvre à d'autres mondes.

Car, N. Berdiaev refuse de distinguer une conscience transcendante d'une conscience empirique. La conscience, en s'ouvrant à de nouveaux mondes, voit sa sensibilité se transformer. Aimantée par ces nouveaux mondes, enrichie par de nouveaux modes de perceptions, la conscience acquiert peu à peu, au gré de sa transformation, une acuité telle que le «réellement existant», c'est-à-dire ce qui existe en soi, lui apparaît simplement. Alors, à la lumière de la Révélation, ses limites naturelles s'écroulent. La conscience de l'homme s'affranchit de toutes restrictions objectives, empiriques ou naturelles. Elle s'accroît indéfiniment pour permettre à l'homme d'accéder à l'auto-conscience, qui est "l'absolu *a priori*, (qui) précède toute autre donnée de la connaissance universelle (...)".¹⁰²

L'auto-conscience à laquelle l'homme doit arriver est, en ce sens, une manière pour N. Berdiaev de contester la véracité du *cogito ergo sum* de Descartes. En effet, selon N. Berdiaev, si l'être se déduit de la pensée, il est

¹⁰⁰Il ne s'agit pas d'une "évolution rectiligne, continue et ininterrompue (...)"., que N. Berdiaev juge fausse (N. Berdiaev, "Le sens de l'acte créateur", *Esprit* 1948/8, p. 188). Cette évolution est un mouvement avec tout ce qu'il peut avoir d'irrégulier, d'inconstant et de rupture.

¹⁰¹*Esprit et liberté*, p. 121.

¹⁰²*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 81-82.

connaissance, mais dénué de vie. Le «connaissant dépourvu de vie» ne pourrait être un sujet capable d'agir sur le déroulement de la vie du monde. Or, nous avons vu que l'homme n'est pas que de ce monde. Il est à la fois le centre du monde, comme il est en ce monde. Mais il est aussi à l'image et à la ressemblance de l'être absolu¹⁰³. L'homme est comme installé sur l'intersection des deux mondes, naturel et spirituel, avec pour destination la réalisation d'actes créateurs libres. Mais pour comprendre cela l'homme devra avoir initialement pris pleinement conscience de son existence, pour ensuite pouvoir accéder à la connaissance universelle. C'est pourquoi, la conscience de soi, expression d'un «je suis», ne peut dès lors pas être déduite d'un «je pense». Si l'homme peut penser et se penser, c'est parce qu'il a premièrement été appelé à l'existence. Et secondement, parce que cet appel à l'existence le destine à révéler sa théandricité au moyen d'actes créateurs. Pour N. Berdiaev, c'est la pensée qui procède de l'existence et non l'inverse. L'homme est créé puis appelé à répondre consciemment à l'appel divin et non l'inverse¹⁰⁴.

C'est pourquoi, pour N. Berdiaev, il convient de renverser la proposition cartésienne pour affirmer *sum, ergo cogito* (je suis donc je pense). A cette unique condition, la conscience deviendra supra-conscience¹⁰⁵, résultat de l'activité intense de la vie de l'esprit qui déterminera à son tour l'intuition¹⁰⁶ et l'imagination. S'affranchissant de la contrainte que lui impose le monde des

¹⁰³*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 85. L'être absolu est ici Jésus Christ, vrai homme et vrai Dieu.

¹⁰⁴Nous reviendrons sur la question de l'être qui précède obligatoirement la pensée dans le chap. Vb La liberté créée.

¹⁰⁵*Esprit et liberté*, p. 115.

¹⁰⁶Relevons que N. Berdiaev se distancie profondément de Kant à propos de l'intuition. Pour ce dernier, l'intuition est «une représentation de nature telle qu'elle dépende immédiatement de la présence de l'objet. (...) Ainsi c'est seulement la forme de l'intuition sensible qui nous permet d'intuitionner a priori les choses; mais du coup elle nous permet seulement de connaître les objets tels qu'ils peuvent nous apparaître [c'est-à-dire à nos sens] et non pas tels qu'ils peuvent être en soi.» (E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, p. 44-45, 46). Au contraire, pour N. Berdiaev, «l'intuition n'est pas seulement vision de l'objet, mais encore pénétration créatrice dans le sens.» (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 49.) Et de rajouter que «(l'intuition) met l'homme au centre du mystère même de l'être, (c'est-à-dire au cœur de sa double nature divine et humaine).» (*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 85). En ce sens l'homme reçoit l'intuition comme il reçoit la révélation quand il se place face au mystère de l'être, face à Dieu. C'est pourquoi elle est intimement liée à la connaissance, comme nous le verrons (*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 29, 78; cf. : le chap. VIIb Les fondements de l'acte créateur). Nous reviendrons sur la difficile question de l'intuition au chap. VIIb Les fondements de l'acte créateur.

choses visibles, la conscience, par un acte libre de l'esprit, conduit l'homme à connaître sans objectiver, autrement dit, à croire sans voir¹⁰⁷.

IVc. LA FOI

La foi est déterminée dialectiquement. Elle est l'espérance de Dieu en l'homme et l'espérance de l'homme en Dieu. Pour l'homme, la foi est l'acquisition de la Grâce et non sa simple réception. La foi est la quête de la Grâce qui, pour être effectuée, nécessite l'action de la Révélation, c'est-à-dire l'incarnation de la seconde hypostase, la naissance dans le monde du vrai Dieu vrai homme. Mais la Révélation est impossible sans l'événement de l'expérience spirituelle qu'est la foi. Ce qui signifie que la foi présuppose la Révélation, qui est le mouvement que Dieu effectue pour aller à la rencontre de l'homme, et parallèlement la Révélation, pour qu'elle puisse s'effectuer dans le monde, a besoin de se savoir accueillie. Ce qui revient à dire que la Révélation attend un mouvement qui prend sa source en l'homme pour aller vers Dieu.

Or cette dialectique du mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu, est elle-même sujette à un autre principe de réciprocité, que N. Berdiaev exprime de la manière suivante : "la vie divine (qui est la source de la grâce à acquérir) se révèle par un mouvement bilatéral, provenant à la fois de deux natures (les deux natures, divine et humaine, de Jésus Christ), (et) par une modification de la conscience (de l'homme) qui présuppose l'action de la Grâce divine et de la liberté humaine."¹⁰⁸ Autrement dit, la vie divine se dévoile à l'homme qui a acquis la foi, premièrement en raison de l'incarnation de Jésus Christ dans le monde. Secondement, la vie divine se dévoile parce que l'homme a acquis librement la Grâce. Cette acquisition étant le fruit de la connaissance qui permet à l'homme de prendre conscience de sa double nature. L'homme est à l'image du Verbe incarné, il est de nature divine et humaine. Enfin, troisièmement, la vie divine se dévoile par l'avènement de la liberté appréhendée volontairement par l'homme.

C'est pourquoi N. Berdiaev commence par dire que la pleine conscience de l'homme prend sa source dans l'analogie entre l'auto-conscience du Christ et l'auto-conscience de l'homme. Auto-conscience de l'homme rendue possible par

¹⁰⁷"Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru", *TOB*, Jn 20, 29. N. Berdiaev relève que la foi, à l'instar de la conscience, ne saurait devoir être justifiée par une vérification objective pour être considérée comme vraie.

¹⁰⁸*Esprit et liberté*, p. 121.

l'incarnation du Logos qui dévoile et affirme, par sa double nature, tout à la fois la vie divine et la théandricité de l'homme. Dès lors, avec l'incarnation de la seconde hypostase qui veut devenir vrai homme tout en restant vrai Dieu, la vie divine se révèle à l'homme¹⁰⁹ dont elle attend une libre réponse créatrice humano-divine. Et la vie divine est en mesure d'attendre et d'espérer une réponse de l'homme parce qu'il se sait capable de lui offrir ce que Dieu attend, la création du huitième jour de la création.

En conséquence, l'anthropologie de N. Berdiaev prend sa source dans une double affirmation. Tout d'abord, l'homme doit prendre conscience qu'il est créé à l'image et à la ressemblance du Logos, la seconde hypostase divine qui s'est incarnée. L'origine de l'existence de l'homme est divine. Et, à ce titre, l'homme n'est pas entièrement une créature de même nature que le reste de la création, il est constitué d'une part divine qui n'a pas disparue avec la «Chute». Il peut alors effectuer un mouvement vers Dieu qui l'attend. Mais ce mouvement ne peut prendre forme que parce que l'homme a un archétype, le Verbe incarné, qui s'offre comme modèle et en direction duquel l'homme doit tendre, afin de réaliser sa destination. C'est la seconde affirmation qui fonde l'anthropologie de N. Berdiaev. La figure du Christ, le Verbe incarné, est le modèle parfait de la personne humaine. Il le modèle absolu qui préfigure, de par les actes qu'il a réalisés lors de son incarnation, la qualité des réponses que l'homme pourra apporter à Dieu. Nous le constatons dès lors très clairement, cette double affirmation, qui sert de fondement à l'anthropologie de N. Berdiaev, tire ses racines du Verbe incarné.

IVd. LA CHRISTOLOGIE DE N. BERDIAEV

“L'image de la personne humaine n'est pas seulement une image humaine : elle est aussi une image divine. (...). (Et cette double image divine et humaine est ...) avant tout le mystère de l'homo-divinité qui est un paradoxe échappant à toute expression rationnelle. La personne n'est une personne humaine que pour autant qu'elle est en même temps humano-divine”¹¹⁰, c'est-à-dire image du

¹⁰⁹*Esprit et liberté*, p. 133. L'homme devient dans ce cas «L'autre lui-même» de Dieu, c'est-à-dire son interlocuteur.

¹¹⁰*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 47. A ce propos, N. Berdiaev distingue très nettement la personne de l'individu : “L'individu appartient à une catégorie naturaliste et biologique (il est une partie de l'espèce, naissant et mourant), tandis que la personnalité appartient à une catégorie religieuse et spirituelle (la personne ne naît pas, elle est créée par Dieu)”. (...). La personne constitue l'image de Dieu en l'homme (*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 79

Verbe incarné. Car, ce n'est qu'en prenant conscience des qualités du visage du Verbe incarné que l'homme peut découvrir son propre visage, un visage à la fois humain et divin.

Et si, avec la «Chute», l'homme a perdu sa ressemblance d'avec Dieu, il reste créé à son image. Même si cette dernière ne reprend, que partiellement il est vrai, son ampleur avec l'incarnation. Or si l'incarnation révèle le mouvement que Dieu effectue pour aller à la rencontre de l'homme, cette même incarnation contient aussi "par la communication des idiomes, l'humanité du Christ (qui peut dès lors assumer et transfigurer) l'humanité terrestre qui s'était refermée sur une autonomie contre-nature à la suite de la *Chute*."¹¹¹ C'est pourquoi, le prolongement de l'incarnation est une extension à l'humanité de ce que le modèle christologique porte en lui, c'est-à-dire la possible prise de conscience, par la personne, de sa constitution théandrique. En ce sens l'incarnation du Christ ne se résume pas à son enseignement et à sa Passion. L'incarnation révèle, en premier lieu, l'attente de Dieu : après les sept premiers jours, c'est à l'homme d'occuper le huitième jour de la création par sa propre activité créatrice. De même, l'incarnation révèle la condition initiale dont l'homme dispose pour réaliser ses propres actes créateurs : il est à l'image du Verbe incarné.

Dès lors, pour N. Berdiaev, l'incarnation du Verbe est une révélation anthropologique¹¹². Elle révèle les conditions par lesquelles l'homme peut donner une réponse créatrice à Dieu, comme elle exprime les qualités de la relation de l'homme à son créateur. L'incarnation du Verbe spécifie le statut de l'homme au sein du monde en fonction de l'image qu'il porte en lui et qui le constitue. Mais cette incarnation ne saurait être théologique, car, selon notre auteur, elle ne contient pas la possibilité de construire et d'énoncer un discours sur Dieu. La révélation porte en elle le modèle humano-divin selon lequel l'homme pourra recouvrer sa dignité d'être humain théandrique altérée par la «Chute».

¹¹¹R. Clavet, *Nicolas Berdiaev. L'équilibre du divin et de l'humain*, p. 147.

¹¹²*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 130

IVe. LA CHUTE ET LA REVELATION

A propos de la «Chute», N. Berdiaev relève que si l'homme n'avait pas goûté au fruit de l'arbre de la connaissance, la Trinité divine ne se serait pas révélée. Dès lors, la «Chute» sera un double révélateur. Tout d'abord, la «Chute» va révéler un face à face entre Dieu et l'homme. L'émergence de la différence entre l'homme et Dieu apparaît non plus exclusivement selon l'essence mais aussi selon la destination. Puis, les conséquences de la «Chute» conduisent Dieu à attendre une réponse humaine à son acte créateur. Au septième jour va succéder le huitième jour de la création. Ce jour, encore non achevé, qui est tout à la fois dominé par le règne de la nécessité, c'est-à-dire de l'objectivation et par la révélation de la capacité créatrice de l'homme. Et si Dieu crée en six jours la totalité de l'univers, c'est à l'homme qu'il incombe de remplir ce même univers par son activité créatrice du huitième jour. C'est pourquoi, la «Chute» n'est pas une voie sans issue, une condamnation *ad eternam*. L'homme, à partir de la «Chute», est appelé à redécouvrir sa dignité, sa destination de créateur à l'image du Fils éternel en raison de l'incarnation de la seconde hypostase.

N. Berdiaev ne nie pas par là l'importance de l'introduction du péché dans le monde. Toute sa vie il combatta avec ardeur la laideur du monde entaché des conséquences de l'expulsion de l'homme hors du Jardin d'Eden. Mais il refuse de voir, dans cette conséquence, l'émergence d'un antagonisme Dieu - Homme dont le christianisme a trop souvent usé pour écraser l'homme. Toutefois, cette absence d'antagonisme ne signifie pas l'absence d'une opposition entre Dieu et l'homme. Ce serait là aussi contester l'importance fondamentale que N. Berdiaev accorde à la «Chute» et par conséquent à la Rédemption opérée par l'incarnation. Cependant cet antagonisme, selon notre auteur, ne saurait être une objection à l'énonciation de la divino-humanité de l'homme, à l'image de celle du Christ. Bien au contraire. N. Berdiaev insiste sur l'unicité primordiale du dessein divin, à savoir la création d'un homme totalement libre. Et si la «Chute» a détrôné l'homme, le faisant tomber dans le règne de la nécessité qui nécrose la création, c'est parce que l'homme était libre. Dès lors, "le rétablissement de l'homme dans sa dignité ne peut s'accomplir que par l'apparition dans le monde de l'Homme-Absolu — Fils de Dieu, par l'incarnation divine."¹¹³ C'est pourquoi cette dernière appelle une transformation consciente de l'existence humaine.

¹¹³*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 101.

En ce sens, la christologie de N. Berdiaev engage l'homme à poursuivre et à répondre à l'œuvre créatrice divine. C'est pourquoi, l'incarnation du Verbe doit être comprise à la fois comme un modèle et comme étant ce qui permettra à l'homme d'effectuer une continuation de la création du monde. Elle ouvre le huitième jour de la création qui voit l'aurore d'un nouveau stade de la liberté humaine et cosmique. Et ce huitième jour, qui succède aux sept premiers pendant lesquels seul Dieu créa, est celui qui doit permettre de constater la réciprocité et la complémentarité de l'acte créateur divin et humain, celui de Dieu qui répond à celui de l'homme et *vice versa*. Alors, dans cette réciprocité de libres réponses le monde sera transformé. Pour N. Berdiaev, il est évident que l'incarnation ne doit pas être subordonnée à la lutte contre le mal. L'incarnation qui conduit à la "Rédemption est (...) un nouveau moment de la création."¹¹⁴ Le moment qui voit la poursuite de l'œuvre créatrice de Dieu par l'action de l'homme qui prend conscience de sa destination créatrice.

En conséquence de sa christologie, N. Berdiaev affirme, premièrement, l'élévation de l'homme à partir de l'abaissement du Verbe incarné. Puis, secondement, l'union parfaite de deux mouvements, le divin et l'humain, qui se compénètrent sans exclure leur divergence et leur autonomie¹¹⁵ en une symbiose d'actes créateurs se répondant mutuellement. Et c'est dans cette symbiose qu'apparaîtra un monde renouvelé, c'est-à-dire épuré de toute nécessité.

IVf. LA RELATION DIEU - HOMME

Si la Révélation christologique est l'affirmation divine de l'espérance que porte en elle l'aurore du huitième jour, elle est aussi, et tout à la fois, le dévoilement et la réalisation de la vie intra-trinitaire, la périchorèse, qui s'ouvre à la connaissance transfigurée de l'homme. "(Car) la vie intérieure de Dieu se réalise (elle s'effectue) par l'homme et par le monde."¹¹⁶ Notre auteur, partant de l'unité indivise de Dieu, affirme que la Trinité ne saurait «être réellement» sans qu'elle soit aussi une «Trinité»¹¹⁷. Sous sa plume, ce concept signifie la réalisation conjointe, par le Saint Esprit, du Royaume de Dieu, du royaume de l'homme et du cosmos tout deux épurés des scories de la «Chute». Autrement

¹¹⁴*Esprit et liberté*, p. 195.

¹¹⁵*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 46.

¹¹⁶*Esprit et liberté*, p. 216.

¹¹⁷*Esprit et liberté*, p. 215.

dit, la réalisation du Royaume de Dieu ne saurait être effectuée sans son corollaire, la réalisation du royaume du microcosme. Et cette réalisation simultanée est la «Trinité».

L'anthropologie de N. Berdiaev affirme l'importance et la place première de l'homme dans l'univers. Or cette place est encore renforcée, si besoin était, par l'équilibre subtil, entre, d'une part, la périchorèse et, d'autre part, la relation que le microcosme entretient avec le Fils de Dieu. A la condition préalable, il est vrai, que l'homme ait pleinement pris conscience de sa nature théandrique. En conséquence, la Trinité, en tant que réunion des trois hypostases, existe¹¹⁸ réellement quand elle comprend la réalisation effective de cette «Trinité».

Mais cette «Trinité» n'est appréhendable, et donc compréhensible, par l'homme, auto-conscient de sa destination, que lorsqu'il réalise "la fusion de la théologie mystique apophatique et de l'anthropologie existentielle cataphatique."¹¹⁹ En d'autres termes, l'homme doit réaliser la fusion entre, d'une part, une théologie qui n'est pas déterminée par des anthropomorphismes et qui conçoit la relation de l'homme avec Dieu sans crainte ni tremblement à l'idée du jugement dernier. Une théologie qui est considérée comme une voie vers l'union mystique avec Dieu, dont la nature nous reste inconnaissable. Et d'autre part, une anthropologie qui soit une connaissance consciente du sens et des qualités de l'existence humano-divine de l'homme afin de pouvoir traduire cette connaissance en actes. Alors, la fusion entre cette théologie mystique apophatique et une anthropologie existentielle cataphatique offrira le cadre de compréhension et d'expression réel de l'interdépendance existentielle de la Trinité et de l'homme.

Cette étroite interdépendance existentielle, N. Berdiaev la justifie, en grande partie, à partir de l'œuvre de A. Silésius qui écrivait que "sans moi Dieu ne peut vivre¹²⁰, fût-ce une seconde (...)." ¹²¹ Reprenant cet aphorisme à son compte, il souligne de cette manière l'étroite interdépendance existentielle de

¹¹⁸En ce sens «exister» doit être compris comme perceptible réellement dans l'ordre de la création. La réalité n'est pas du domaine de l'empirique ou du psycho-physique, mais elle est le règne où s'interpénètrent totalement le spirituel et le créé. Ainsi, l'homme existe lorsqu'il a pris conscience d'être un symbole (cf. : note 54, à propos du symbole).

¹¹⁹*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 63.

¹²⁰Dans ce contexte, vivre doit être compris comme exister. A propos des termes «être» et «exister», cf. notre note 132.

¹²¹A. Silésius, *Le pèlerin chérubinique*, livre 1, § 8, p. 34. N. Berdiaev, *Esprit et Liberté*, p. 210 et p. 59.

Dieu avec l'homme. Dieu ne vit que parce que je vis pour lui répondre. Et je ne vis que parce que Dieu vit pour entendre ma réponse.

En Dieu trinitaire surgit, dès la création de l'homme, un mouvement créateur auquel l'homme est appelé à répondre. Ce mouvement divin, qui n'implique aucun changement en lui, se déroule conjointement dans le temps et dans l'éternité, c'est-à-dire dans le temps existentiel¹²². Ce mouvement révèle que "Dieu attend de l'homme une libre réponse à son appel, la réciprocité de son amour et sa coopération créatrice dans la victoire sur les ténèbres du non-être."¹²³ Or, cette libre réponse ne peut être effectuée que si Dieu est épuré de tout caractère anthropomorphique et qu'il ne soit pas considéré comme un acte pur dépourvu de toute existence concrète, c'est-à-dire réelle. Par voie de conséquence, cette existence réelle signifie la "commensurabilité entre Dieu et l'homme"¹²⁴. Toutefois, il est bien clair que cette commensurabilité ne peut être énoncée que par une théologie mystique apophatique. N. Berdiaev reste en cela un théologien oriental.

Cependant, depuis la «Chute», l'homme ne peut répondre à cet appel, ce mouvement créateur divin, que de manière partielle. L'incarnation de la seconde hypostase ne supprime pas l'apparement de l'homme à l'Adam pécheur. L'homme demeure un être incomplet, fragile et faible, parce qu'assujéti au règne de l'objectivation, à la nécessité qui limite sa puissance créatrice¹²⁵. Mais il peut, depuis l'incarnation du Verbe, prendre conscience de sa double nature humano-divine et répondre à l'attente existentielle de son divin créateur.

En conclusion, l'anthropologie de N. Berdiaev révèle avant tout la génération spirituelle de l'homme. Il existe à l'image du Verbe incarné. Né de toute éternité, le Verbe est égal en dignité au Père et est, après son incarnation, l'homme-divin absolu, sur terre comme au sein de la Trinité. Il est tout à la fois celui par lequel l'homme pourra participer à la plénitude de la vie trinitaire, parce qu'il est le cep et l'homme le sarment¹²⁶. Malheureusement, cet apparement existentiel à la seconde hypostase fut voilé par la «Chute».

¹²²Voir à ce propos le chap. IIIc Le temps existentiel.

¹²³*Esprit et liberté*, p. 225.

¹²⁴*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 63.

¹²⁵A propos de la puissance créatrice de l'homme, cf. le chap. VIIb Les fondements de l'acte créateur.

¹²⁶*Esprit et liberté*, p. 214.

Comme nous l'avons relevé, la création a eu lieu hors du temps, dans l'éternité divine¹²⁷. A ce moment, l'homme était en Dieu et Dieu en l'homme, sans confusion, et ce jusqu'à la «Chute». Puis, à partir de celle-ci, l'homme devient l'esclave de la nécessité. Il dépend du cycle de ce qui lui est extérieur. Autrement dit, sa vie naturelle est soumise au rythme du monde de la nature; schématiquement, il naît, grandit, vieillit puis meurt. Pourtant, sa vie durant, il est un microcosme, même si la connaissance de sa divinité, c'est-à-dire sa théandricité, lui est partiellement voilée de même que sa destination créatrice.

L'incarnation du Verbe vient alors comme le seul mode régénérant qui puisse permettre à l'homme de redécouvrir sa théandricité. Dès lors, ce qui lui est inconnu, parce qu'il n'en est pas conscient, le cosmos et son humano-divinité, peuvent redevenir partie intégrante de sa personne, désormais auto-consciente, le conduisant à répondre à l'appel créateur du divin.

Cependant, si l'incarnation implique pour l'homme une possible palingénésie créatrice, un retour à la vie, elle n'est pas qu'un acte expiatoire et rédempteur d'un Dieu qui prend sur lui une faute commise par l'homme. N. Berdiaev s'insurge, avec force, contre toute théologie qui affirme que l'incarnation fut opérée exclusivement en vue du don de la Grâce divine aux hommes pécheurs.

Pour notre auteur une telle conception de l'incarnation réduit à néant l'importance de l'homme dans son face à face créateur avec le divin¹²⁸. Il reste en cela fidèle à l'Orthodoxie pour qui l'œuvre de la Rédemption est avant tout "une anthropologie (qui est) illumination et transmutation de l'homme en être déifié par la «participation à la nature divine» (2 P 1, 4)."¹²⁹ Toutefois, cette participation à la vie divine n'est possible qu'à travers le «Fils de l'Homme», "le Christ (qui) a restauré la généalogie perdue de l'homme, son droit à une filiation divine et à une destination divine."¹³⁰

Il convient, dès lors, de bien saisir la distinction que N. Berdiaev opère entre l'incarnation du Fils de Dieu qui génère une redécouverte de la

¹²⁷Cf. le chap. III En guise de prologue : le monde en tant qu'arène de la création.

¹²⁸C'est là un des grands reproches que N. Berdiaev adresse à Luther qui "postule l'intervention exclusive de Dieu et de la Grâce divine dans la vie religieuse." (*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 44); et à Calvin qui "humilie l'homme, minimise sa réalité" (*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 45).

¹²⁹P. Evdokimov, *L'ORTHODOXIE*, p. 18.

¹³⁰*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 109.

théandricité de l'homme et par là même une liberté créatrice humaine et divine, de la liberté que Dieu utilise parce qu'elle lui est distincte. Elle prend racine dans l'*Ungrund*, l'indéterminé¹³¹ à partir duquel toute chose vient à être.

¹³¹“L'Ungrund (... est) un abîme sombre et irrationnel qui précède l'être.” (J. Boehme, *Mysterium Magnum*, p. 12). “L'Ungrund est le rien, il est l'œil sans fondement de l'éternité et en même temps il est volonté, volonté sans fondement, insondable, non-déterminé. (...) l'Ungrund est liberté.” (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 123-124).

V. LA LIBERTE

Prélude

Pour N. Berdiaev, l'éthique ne peut résoudre le problème de la liberté. D'une part, parce que celle-ci n'est pas une qualité de l'être qui lui permettrait de choisir entre plusieurs possibilités. D'autre part, elle n'est pas une catégorie statique, ou même évolutive, déterminée par les notions de bien et de mal. En effet, selon une telle compréhension de la liberté, l'être prime sur elle. C'est l'être qui définit, conventionnellement, ce que signifie le bien et le mal et, par conséquent, les limites de sa liberté. Or, la liberté n'est pas une composante de l'être. Elle est au contraire une dynamique interne à la vie de l'esprit. Elle précède toute forme d'existence, ce qui rend possible un devenir indéterminé. Autrement dit, elle est la condition qui permet à ce qui «est» de devenir «existant»¹³². Dès lors, la liberté n'est ni une qualité ni une catégorie ni une détermination ontologique, en raison de son irréductibilité à toute expression raisonnable¹³³. Enfin, il convient de préciser que la liberté "possède différents stades."¹³⁴ Elle est soit le but et l'objet qui permettent d'accéder à la vérité, elle est en ce sens créée, soit irrationnelle et initiale à tout et est incréée¹³⁵.

Pour dépeindre ce qu'il entend par liberté incréée, le premier niveau de la liberté, N. Berdiaev s'inspire largement des écrits de J. Boehme. Traducteur du *Mysterium Magnum*¹³⁶ en français, il consacre à cet ouvrage une double préface¹³⁷ qui souligne son admiration pour l'œuvre de l'artisan cordonnier. Cependant, parallèlement à cette admiration, et comme souvent chez N.

¹³²Les termes «être» et «exister» ne désignent pas un même état. L'existence est seconde par rapport à l'être. A titre d'exemple, au commencement, la divinité «est» et Dieu «existe» lorsqu'il est trinitaire. Par conséquent, seul celui qui existe peut entrer en relation avec un autre. Mais surtout, selon notre auteur, «être» correspond à une catégorie ontologique qui, comme nous le verrons, signifie toujours la suppression des particularismes de l'homme (à propos de l'ontologie, cf. : le chap. VIb La raison et la connaissance qui permettent de définir les caractères de l'esprit).

¹³³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 121.

¹³⁴*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 143.

¹³⁵Ces différents stades, ou strates de la liberté, sont un thème cher à N. Berdiaev parce qu'ils lui permettent de distinguer certains types de liberté selon le point de vue choisi : celui de Dieu, celui de l'homme théandrique créateur ou encore celui de l'homme esclave de l'objectivation. A propos de ces différents stades, cf. : *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 143; *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 190ss; *Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 100ss.

¹³⁶J. Boehme, *Mysterium Magnum*.

¹³⁷Les deux préfaces en question sont, premièrement, "l'Ungrund et la liberté", p. 5-28 et, secondement, "la doctrine de la sophia et de l'androgynie. Jacob Böhme et les courants sophiologiques russes", p. 29-45.

Berdiaev, il ne fait pas entièrement sien les écrits de J. Boehme. Il reprend la terminologie et la problématique de ce dernier, tout en franchissant un pas supplémentaire lorsqu'il distingue fondamentalement la liberté créée de la divinité.

Va. LA LIBERTE INCREEE

La liberté créée est un "mystère qui dépasse la portée de la logique"¹³⁸, parce qu'elle "s'échappe dans une profondeur indéfinissable, dans l'insondable"¹³⁹ irrationnel. Ses racines plongent dans le «Rien»¹⁴⁰, le μη ο[n]¹⁴¹. Au sein de ce dernier, l'être n'a pas encore d'existence. Il contient cependant, sans la contenir ni la restreindre, la liberté créée et la divinité. Ce «Rien» est une dimension qui n'a pas de dimension, il est dans un temps qui n'est pas ordonné par une suite d'événements¹⁴².

Au sein de ce «Rien», la liberté première "n'est pas un «être» qui existerait parallèlement à l'être divin (...)." ¹⁴³ Elle n'est douée ni d'existence ni d'une autonomie d'action indépendante de la divinité. Elle n'est pas de nature divine, seule la divinité l'est. Elle n'est pas non plus créée, parce qu'elle est primordiale. Elle est la condition, sans être une cause, qui permet à ce qui «est», la divinité, de venir à l'existence. Mais, par elle-même, elle ne peut rien si ce n'est aspirer à «Quelque Chose». Elle n'est formée par rien et demeure sans essence. Enfin, elle n'est liée à rien si ce n'est à l'irrationalité de l'Indéterminé divin. Cependant, la liberté créée ne s'oppose pas pour autant à la divinité. Elle est la condition sans laquelle la divinité n'aurait aucun sens, car sans résolution potentielle possible. C'est pourquoi, la liberté créée est le présupposé fondamental à tout devenir en puissance.

¹³⁸*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 182.

¹³⁹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 122.

¹⁴⁰Dans son *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 124, N. Berdiaev traduit « das Nichts » par « Rien », et à la p. 12 de sa première introduction au *Mysterium Magnum*, il traduit le même terme par « Néant ». Nous garderons le terme « Rien » qui exprime mieux, nous semble-t-il, l'absence de toute existence, compte tenu de la distinction que nous faisons entre « être » et « existence », mais aussi parce qu'il n'a pas la connotation négative de « Néant ».

¹⁴¹Le μη ο[n], ne doit pas être confondu avec le οὐκ ον, qui est le « Non-Etre ». Ce dernier est postérieur au μη ον, c'est-à-dire consécutif à l'émergence de la création. Il est la négation de l'être, le mal qui conduit à l'objectivation.

¹⁴²La formulation de ce chapitre ne peut être qu'apophatique. Car comment redire, si ce n'est par la négation, ce que N. Berdiaev entend par liberté créée. Autrement dit, il nous semble difficile, pour ne pas dire impossible, de décrire la liberté créée en usant de termes propres à la théologie cataphatique.

¹⁴³*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 182.

Mais, cette liberté créée possède aussi une volonté. Et c'est à ce propos, entre autres, que notre auteur se distingue de J. Boehme. Pour ce dernier, la liberté créée est dénuée de volonté. Seule la divinité, la «Gottheit», en possède une, qui s'appelle faim et désir¹⁴⁴. La divinité désire se connaître. Pour cela, elle effectue volontairement et librement le premier acte d'Amour créateur. La divinité s'auto-détermine librement en vue d'une auto-connaissance qui lui permet de devenir existante, c'est-à-dire trinitaire. Autrement dit, c'est la libre venue à l'existence de la trinité qui autorise la première relation intra-trinitaire. Cela, parce que la divinité désire se connaître afin de révéler, c'est-à-dire faire surgir en son sein, l'Amour qu'elle contient. Mais cette naissance éternelle n'est le fruit que de l'action volontaire de la divinité. Pour J. Boehme, la liberté, dénuée de volonté, rend possible cette naissance éternelle, mais sans avoir pu la vouloir.

Or, pour N. Berdiaev, la divinité n'est pas seule à posséder une volonté. La liberté créée veut, elle aussi, que le «Rien» soit connu par le «Quelque Chose»¹⁴⁵. En d'autres termes, la volonté de la liberté créée est un désir identique et semblable¹⁴⁶ à celui qui habite la divinité.

D'une part, leur volonté sont identiques, parce que la divinité et la liberté créée veulent, dans une commune mesure, que ce qui «est» soit connu par ce qui «existe». Mais cela ne signifie pas, comme nous allons le voir, que cette volonté puisse déterminer l'action de la divinité ou l'inclination de la liberté créée à vouloir que «Quelque Chose» existe. D'autre part, leur volonté sont semblables. En effet, pour la divinité, cette volonté est une faim qui appelle une réponse de la divinité pour elle-même. C'est le vouloir devenir trinitaire de la divinité qui se répond à elle-même. Et pour la liberté créée, cette volonté signifie l'expression du désir qui la caractérise et qui rend possible ce qui «est» de devenir «existant» de manière a-causale.

Pour notre auteur, l'enjeu de cette distinction est double. Il est, premièrement, de démontrer que la venue à l'existence de la divinité n'est pas

¹⁴⁴J. Boehme, *Mysterium Magnum*, p. 63.

¹⁴⁵J. Boehme, *Mysterium Magnum*, p. 18.

¹⁴⁶La différence entre identique et semblable nous semble importante bien qu'elle soit difficile à exprimer. Néanmoins, «identique» signifie, dans ce cas, ce qui est unique tout en pouvant être exprimé de deux manières différentes. A l'inverse, «semblable» désigne une ressemblance telle qu'il est possible d'appliquer, aux deux choses qui sont semblables, un même nom (à propos de ces deux termes, nous nous sommes fortement inspiré du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, art. : «identique», vol. 1, p. 454, art. : «semblable», vol 2, p. 965). Relevons, enfin, que ce sont là nos termes et non ceux de N. Berdiaev.

déterminée par une qualité inhérente à sa nature ou à son mode d'être. Car, de là dépend la liberté de l'homme théandrique appelé lui aussi à devenir un créateur. Secondement, il est de démontrer que la genèse du mal n'est pas consécutif à la création du monde, mais qu'il est constitutif de la liberté créée, au même titre que le bien. En d'autres termes le bien et le mal précèdent toute venue à l'existence parce qu'ils sont inhérents à la liberté créée. De cette conception de la genèse du mal dépendent les qualités de la relation entre l'homme et Dieu qui ont, elles-mêmes, pour conséquence ultime le terme de la création du monde.

Selon N. Berdiaev, "*l'Ungrund divin* (c'est-à-dire la divinité) précède la naissance dans l'éternité de la trinité divine."¹⁴⁷ Cette dernière «vient à exister» éternellement» par un acte d'auto-engendrement volontaire au sein du *mhv o[n]*, le «Rien» éternel, en raison du désir qu'elle contient de se connaître. En d'autres termes, la Trinité existe parce que la divinité veut se réaliser à partir du «Rien» divin¹⁴⁸.

Ce processus du devenir de la divinité en une triple existence s'effectue hors du temps, c'est-à-dire dans le temps de l'éternité divine, l'insondable indéterminé, *l'Ungrund*. Or, c'est parce que la liberté créée possède une volonté distincte de celle la divinité que cette dernière peut se déterminer éternellement, volontairement et librement afin d'exister selon un mode trinitaire. Ce qui permettra à l'homme théandrique, lui qui a conscience d'avoir été créé à l'image et à la ressemblance du Logos incarné, de faire advenir à l'existence ce qui n'existe pas. Or, ce premier acte d'auto-engendrement n'aurait pas les mêmes conséquences si la liberté était une qualité de Dieu. Si tel était le cas, la divinité verrait, selon notre auteur, son action déterminée par sa nature et son mode d'être. En d'autres termes, ses qualités seraient, pour lui, autant de déterminations. Les caractéristiques de sa liberté seraient identiques à l'amour ou à la grandeur qui le constituent. La liberté serait, dans ce cas, une inclination ou une prédisposition constitutive de sa nature. C'est pourquoi, afin que la divinité puisse s'auto-déterminer, la liberté créée est dite autre que la divinité.

Pour développer sa pensée, N. Berdiaev commence par refuser de concevoir une divinité qui contiendrait la liberté tel un attribut. Il distingue la divinité, appelée à devenir Dieu-Trine selon son propre vouloir indéterminé, de

¹⁴⁷ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 125. Et N. Berdiaev de préciser que la distinction entre Divinité —la «Gottheit»— et Dieu—Gott— revient à Eckhart.

¹⁴⁸ J. Boehme, *Mysterium Magnum*, p. 17.

la liberté incréée qui rend possible ce devenir sans le déterminer. Et pour cela il concède que la divinité et la liberté ont une volonté identique et semblable. Cependant, la volonté divine ne saurait être comprise comme une limitation de son action potentielle parce qu'elle ne contiendrait pas la liberté. La volonté divine est, au contraire, l'affirmation de ce que la divinité, à l'image de l'homme, a une destination qui est tout entière contenue dans ce qui la constitue essentiellement, sans la restreindre, c'est-à-dire une faim, un désir, un libre appel à la création. En ce sens, la destination de la divinité est à l'image et à la ressemblance, toute proportion gardée, de celle de l'homme. Il s'agit d'une destination créatrice. Et cela n'affirme en rien une restriction de l'action divine parce qu'elle demeure indéterminée quelque soit son action.

Cette affirmation est au centre de la pensée de notre auteur, car le processus d'action, l'effet de la liberté créée, suivra la même voie d'influence effective chez l'homme qui tente d'échapper au piège de l'objectivation¹⁴⁹. La liberté l'invitera, sans le déterminer, à répondre à l'appel de la Trinité.

C'est pourquoi, nous ne pouvons pas parler d'une détermination de la divinité, même à partir de l'Amour qu'elle contient. N. Berdiaev récuse toutes pensées construites comme une suite casuistique, quand bien même elle serait générée par l'Amour divin. La destination divine est tout entière contenue dans ce qui constitue la divinité, sa souveraineté d'action. La divinité est à elle-même sa propre détermination en raison de son propre vouloir.

Par conséquent, c'est de cette dialectique, qui permet la distinction du vouloir de la divinité à «exister» et de la liberté incréée qui rend potentiellement possible ce devenir créateur, que N. Berdiaev affirme sa métaphysique existentialiste. C'est de la venue à l'existence de la divinité en une trinité que dépend ultérieurement tout acte créateur. Il fallait, par conséquent, que la divinité prenne librement naissance en elle-même par l'élan que suscite le désir inhérent à la liberté. En conséquence, la genèse du mal n'est pas imputable ni à la divinité ni au Dieu trinitaire.

¹⁴⁹Nous verrons ultérieurement que N. Berdiaev applique le même raisonnement en ce qui concerne la nature de l'homme qui ne contient aucune détermination naturelle (cf. : le chap. VII Objectivation et fondements métaphysiques de l'acte créateur).

Va1. LE MAL ET LE BIEN

Le second enjeu, contenu dans le fait d'accorder une volonté à la liberté incréée et à la divinité, est de démontrer que la genèse du mal n'est pas consécutive à la création du monde, mais il est contenu, en puissance, dans de la liberté incréée, au même titre que le bien. En d'autres termes le bien et le mal précèdent toute venue à l'existence, parce qu'ils sont inhérents à la liberté incréée.

Afin de démontrer cela, notre auteur présuppose tout d'abord, que la liberté ne peut être dénuée d'inclination sans qu'elle contienne le bien et le mal. En effet, "le bien obligatoire (c'est-à-dire un bien sans son corollaire négatif, le mal) n'est déjà plus le bien, (car) il plonge dans le mal. Mais le bien libre, qui est le bien véritable, suppose la liberté du mal."¹⁵⁰ C'est pourquoi, la liberté incréée contient "la puissance du mal"¹⁵¹ et du bien.

Parallèlement à cela, il précise également : "Dieu (la divinité dans ce cas) ne dépend nullement du bien et il n'est pas lié à lui. Il est lui-même le Bien, en tant que force absolue. Mais nous devons simultanément reconnaître qu'il n'est pas le bien, mais un supra-bien, la catégorie du bien ne pouvant lui être adaptée."¹⁵² Ce qui signifie que l'existence de Dieu n'est pas déterminée par une valeur qu'il contiendrait, le bien, parce qu'il est la source de toutes valeurs qui permettront à l'homme de porter un jugement.

Partant de ces deux présupposés, nous pouvons éclairer la question de la genèse du mal, et par conséquent du bien, de la manière suivante.

A l'image de la liberté incréée et créée, le mal doit être distingué en deux catégories. Il y a tout d'abord le mal primordial qui est, comme le bien, en puissance dans la liberté incréée. Ni l'un ni l'autre ne sont encore effectifs, car aucun acte n'a eu lieu dans ce temps qui n'est pas un temps. Le bien et le mal en puissance sont contenus dans la liberté incréée, parce que la liberté ne peut pas signifier le bien seul, sous peine de faire de ce bien une contrainte. En ce sens, "le mal (et le bien sont) absolument irrationnels et sans fondement, (ils ne sont pas déterminés) par le sens"¹⁵³, car l'*Ungrund* n'a pas de sens. Ce dernier

¹⁵⁰*L'esprit de Dostoïevski*, p. 82.

¹⁵¹*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 47.

¹⁵²*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 64.

¹⁵³*Esprit et réalité*, p. 142.

n'apparaîtra qu'avec le premier acte, celui du devenir de la divinité en un Dieu trinitaire. Ce mal primordial n'a, dès lors, pas de cause, parce qu'il n'est encore qu'en puissance. En conclusion "il est sans raison d'être"¹⁵⁴.

Mais il est un second mal, selon la pensée de notre auteur. Le devenir éternel de la divinité en un Dieu trinitaire a pour conséquence première sa venue à l'existence. Cependant, parce que la liberté incréée n'est pas une qualité de Dieu, cette naissance éternelle signifie l'apparition de son contraire, le «Non-Etre», le oujk o[n. Or si "Dieu est tout puissant par rapport à l'être, (...) il ne l'est pas par rapport au néant, à la liberté; et c'est pourquoi le mal existe (...)." ¹⁵⁵ En d'autres termes, la puissance de Dieu s'affirme sur tout ce qui existe. Mais, parce qu'il ne contient pas la liberté incréée, de laquelle a émergé le néant, Dieu ne peut vaincre le néant sans annihiler la puissance de la liberté incréée. Pour notre auteur, cela n'implique pas une diminution de la puissance de Dieu ou une absence de toute puissance. Il signifie par là, qu'à l'origine de tout devenir "se trouve une liberté irrationnelle enracinée dans la profondeur du («Rien») et où toutes les possibilités sont renfermées."¹⁵⁶ Or, anéantir cette liberté incréée, ou faire de ce terme une qualité de Dieu aurait pour conséquence d'introduire une détermination essentielle dans l'être de Dieu. Ce que notre auteur refuse catégoriquement, afin de préserver un devenir à la création qui soit le résultat de l'action de l'homme comme de celle de Dieu, comme nous le verrons.

En conclusion, si la genèse du mal, en tant qu'il est en puissance avec le bien dans la liberté, ne peut être attribuée à la divinité, son éclosion en un principe actif malin est inhérent au devenir. C'est pourquoi affirmer l'introduction du mal dans le monde par le récit de la «Chute» ne résout pas la question de son origine. Pour notre auteur, l'être humain ne peut pas être tenu pour responsable de l'introduction du mal dans le monde selon le troisième chapitre du livre de la Genèse¹⁵⁷.

C'est pourquoi, dans sa «métaphysique existentielle» de la liberté incréée, N. Berdiaev insiste sur le fait que la divinité doit être distinguée de la liberté incréée. Et même si jusqu'alors la liberté était considéré comme un attribut essentiel de Dieu, pour notre auteur, elle n'est pas réductible au rang de propriété divine. Car pour maintenir une autonomie d'action absolue, sans

¹⁵⁴*Esprit et réalité*, p. 143.

¹⁵⁵*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 177.

¹⁵⁶*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 177.

¹⁵⁷*TOB*, Gn 3, 1ss.

détermination causale ou formelle, Dieu doit être libéré de toute forme de liberté.

Enfin, parallèlement à cette distinction, N. Berdiaev relève aussi que la liberté incréée ne possède pas l'autorité ou une volonté suffisante pour faire exister ce qui n'a pas d'existence. Il faudra, pour ce faire, la naissance libre et voulue du Logos dans l'éternité. Et seule cette naissance saura permettre à l'homme de trouver la liberté de créer à partir de ce que N. Berdiaev conçoit comme la libre réponse de l'homme théandrique à Dieu. Mais cette réponse ne peut être effective qu'à partir du moment où la créature, l'homme, découvrira la seconde liberté, c'est-à-dire la liberté christique.

Vb. LA LIBERTE CREEE

La liberté incréée a pour caractéristique d'être la condition première à tout devenir, y compris divin. Elle est méontique et méonique¹⁵⁸. Elle est à elle-même sa propre source tout en étant une des deux conditions —l'autre est la divinité qui veut s'auto-connaître— qui permet la réalisation d'un acte créateur indéterminé. A l'opposé, la source de la liberté créée "réside, non en Dieu le Père, mais en Dieu le Fils. Or, le Fils n'est pas seulement Dieu, mais homme spirituel absolu, homme de toute éternité."¹⁵⁹ Prenant sa source dans le Verbe incarné, la liberté créée est liée à la vie du monde créé. Cette dernière est alors le lieu où se miroite la vie divine. La liberté créée jaillit du Verbe incarné vers l'homme qui, l'ayant fait sienne par la connaissance qu'il a de sa théandricité, désire à son tour répondre librement au Dieu trinitaire. Enfin, la liberté créée est irrationnelle et ne saurait être bornée par les capacités d'une raison qui transforme tout en objet¹⁶⁰. C'est pourquoi, avant d'effectuer un acte créateur libre, l'homme doit commencer par épurer sa raison de toutes les formes d'objectivation. Autrement dit, il doit se libérer du règne de la nécessité logique et formelle.

De manière sommaire¹⁶¹, N. Berdiaev commence par faire l'inventaire des différentes définitions de la raison qui furent élaborées tout au long de l'histoire de la philosophie et de la théologie occidentale¹⁶². Puis, ayant débroussaillé le champ d'investigation de la raison de ses limitations objectivantes, il entreprend de poser les bases de la liberté créée à partir d'une philosophie qui est une connaissance intégrale de la personne naturelle et spirituelle.

Selon notre auteur, jusqu'au travaux du philosophe de Königsberg, la raison ne permet de connaître les objets soumis à son jugement qu'à partir de

¹⁵⁸«Méontique» vient de μη οντος et signifie dénué d'être et d'existence. «Méonique» vient de μη ον que nous avons traduit par «Rien», c'est-à-dire sans temporalité ni spatialité.

¹⁵⁹*Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, p. 154.

¹⁶⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 73.

¹⁶¹Cet inventaire ne peut être que sommaire en raison de la structure des écrits de N. Berdiaev. Il n'exprime pas sa pensée de manière systématique. A une structure littéraire rigoureuse, c'est-à-dire en développement linéaire, il préfère le style concentrique, voire aphoristique, qui lui permet de cerner son sujet, sans jamais le cloisonner. De fait, cette manière d'écrire est le reflet de son désir de ne pas construire de système théologico-philosophique, mais de laisser ses lecteurs libres quant à l'application éventuelle de son œuvre.

¹⁶²*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 16ss.

«concepts généraux»¹⁶³. Car la philosophie qui est exclusivement “philosophie de l’être générique (...) est (jusqu’à Kant) incapable de poser la question de l’individualité.”¹⁶⁴ Cela signifie que ni les particularités ni les singularités de l’homme, inhérentes au fait qu’il est un symbole¹⁶⁵, ne sont pris en compte. Immanente à l’être, la raison ne permet qu’une connaissance objective amputée de sa dimension spirituelle. Elle souffre alors d’un handicap majeur. Elle ne peut définir par elle-même que «naïvement», c’est-à-dire à l’intérieur de ses limites naturelles, les concepts par lesquels sont exprimés les objets soumis à son jugement. La raison est tout à la fois le critère objectif de jugement des objets et la norme des connaissances à partir desquelles ces objets sont définis.

Or, à la suite de Kant, N. Berdiaev constate que, dans une telle acception, la raison ne peut s’empêcher de communiquer à l’objet soumis à son jugement, ses propres particularités comme ses limites. Les qualités de la raison sont déterminées par les qualités de l’être raisonnant objectivement.

Derrière cette affirmation critique, typique de la pensée de N. Berdiaev, se cache, en fait, la critique kantienne à l’adresse des tenants de la preuve ontologique de l’existence de Dieu. Ceux-ci, de manière très sommaire, tendent à identifier le concept pur de la raison à l’idée dont il serait le concept¹⁶⁶. Partant de là, toujours selon la critique de Kant lue par N. Berdiaev, il n’y a pas de distinction entre le prédicat logique —l’être humain comme objet de la raison— et le prédicat réel —la personne qui existe. C’est pourquoi, il fait sienne, en d’autres termes il est vrai, l’affirmation kantienne qui précise que “la nécessité absolue du jugement n’est qu’une nécessité conditionnée de la chose ou du prédicat dans le jugement.”¹⁶⁷ Ce qui signifie que le sujet «raisonnant» affirme nécessairement, par l’exercice de sa raison, l’existence rationnelle de l’objet jugé. Or, l’existence rationnelle ne représente qu’un fragment de l’existence de l’homme. Elle signifie qu’une compréhension objective de l’homme rejette ce dernier dans le règne de la nécessité, de la causalité et de la rationalisation¹⁶⁸. Dès lors, la première conséquence de cette conception de la raison est que

¹⁶³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 16.

¹⁶⁴*Esprit et Réalité*, p. 16-17.

¹⁶⁵ L’homme est un symbole en tant qu’il “porte en lui le signe de ce qui est autre que lui et qu’il est lui-même le signe de ce qui est autre que lui-même.” *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, p. 48,

¹⁶⁶Ce paragraphe nous a été fortement inspiré par G.-Ph. Widmer, professeur honoraire de théologie systématique à la faculté de théologie de Genève. Qu’il veuille bien nous pardonner si nous avons peu ou prou déformé sa pensée.

¹⁶⁷E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 426.

¹⁶⁸*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 73.

l'ontologie ne peut accéder qu'à un être objectivé, c'est-à-dire dénué de liberté. L'être humain résulte "d'une élaboration de ses propres concepts. (... il est) le produit de la pensée et le fruit d'un labeur rationnel."¹⁶⁹ Cependant, cette conception de la raison a pour seconde conséquence la réduction de la liberté créée en une illusion objective —ou ontologique, ce qui, dans ce cas, revient au même pour notre auteur—, c'est-à-dire déterminée par les qualités de l'être «générique» raisonnant. Ce qui veut dire que la liberté, qui rend possible la distinction entre l'empirique et ce qui est spirituel, ce qui est déterminé par les cycles de la nature et l'indéterminé humano-divin, ne peut être exprimée qu'à partir de concepts contenus dans les limites de la raison objectivante.

Dès lors, pour la raison, emprisonnée dans ses limites, "le monde des objets, résultat de l'objectivation, (devient) l'être même, (... c'est-à-dire) la réalité première."¹⁷⁰ Mais, dans ce cadre, la réalité première est dénuée d'existence, car sa part spirituelle est niée. Autrement dit, la réalité première est asservie à ses limites naturelles.

Or, pour N. Berdiaev, la raison¹⁷¹ ne peut se prévaloir d'une quelconque prééminence sur «l'existence» de l'être humain. Car seul ce dernier est capable d'exprimer un jugement libre en raison de sa nature théandrique. Si l'affirmation «je pense», objet de la raison, précède le «je suis», elle ne peut atteindre le monde des noumènes, tel que Kant le définit, que par projection ou hypothèse. Le «Je pense», réduction de la personne en une synthèse biologique, subordonne l'être intuitif et sensible à la raison objective. Et, par voie de conséquence, l'affirmation «Je suis» est à son tour réduite au statut de prédicat. L'être humain, objet de sa raison, "prend les produits de sa pensée, ceux-là même qui manifestent son pouvoir de produire l'objet, pour l'être en soi."¹⁷² Il s'ensuit une inversion dans l'ordre de primauté. La personne théandrique, c'est-à-dire spirituelle et naturelle, subordonne son existence aux limites que lui impose sa raison. Dès lors, pour N. Berdiaev, si la raison assujettit la personne en des limites bornées par ses capacités à exprimer des «concepts généraux», force est de constater que la liberté est également réduite à n'être qu'un concept déterminé par les limites de la raison. Et la liberté, dans ce cadre restrictif, devient libre arbitre.

¹⁶⁹*Esprit et Réalité*, p. 7-8.

¹⁷⁰*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 62.

¹⁷¹Il est intéressant de constater que si N. Berdiaev reprend la distinction kantienne noumène-phénomène, il ne fait pas mention de la distinction entre «raison pure» et «raison pratique».

¹⁷²*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 53.

Vb1. LE LIBRE ARBITRE

Pour N. Berdiaev, le "*liberum arbitrium indifferentiæ* (le libre arbitre) n'existe pas; il offre plutôt un esclavage qu'une liberté, (...). (...) Loin d'élever l'homme, il l'amointrit, car par son intermédiaire ce dernier ne peut rien créer, il ne fait qu'accepter ou rejeter ce qui lui est tendu du dehors."¹⁷³ Et pour étayer son argumentation, N. Berdiaev va puiser dans "la Légende du Grand Inquisiteur"¹⁷⁴

Ce court récit décrit la correction apportée par quelques hommes à «l'œuvre du Christ» afin que les «faibles» ne soient plus contraint de choisir librement comme les y invitait le Fils de Dieu. En déposant leur liberté aux pieds du Grand Inquisiteur, ils ont accepté de n'avoir à choisir qu'au sein de l'espace que leur laissent les correcteurs de l'Évangile. Ils n'ont besoin que d'accepter ou refuser ce qui leur est tendu par le Grand Inquisiteur. Mais aucun de ces «faibles» ne sera jamais un créateur libre de ses actes. Car, pour eux, il n'y a plus de distinction entre le créé et l'incrédé, le visible et l'invisible, les noumènes et les phénomènes. Tout ce qui est possible l'est parce qu'il est directement accessible dans ce monde qui ne comprend plus que trois dimensions, celles définies par «la raison euclidienne»¹⁷⁵.

Cependant, pour N. Berdiaev, la «raison euclidienne» ne peut concevoir l'existence que dans les limites qu'elle s'est fixée, c'est-à-dire celle déterminées par les limites empiriques propre à l'être naturel¹⁷⁶. Or, une telle limitation a pour conséquence de restreindre l'anthropologie, à "l'ordre naturel de la monade psycho-physique"¹⁷⁷.

C'est pourquoi, N. Berdiaev va tenter de renverser les prétentions analytiques de ce type de raison, aussi bien vis-à-vis des noumènes que des phénomènes. Pour cela, il pose, comme condition première à tout discours sur la liberté, que "*la connaissance* (celle qui conduit à la liberté) *est la connaissance de*

¹⁷³De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale, p. 108.

¹⁷⁴F. M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 267-287.

¹⁷⁵F. M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 254-255. A propos de la volonté de débarrasser l'homme du fardeau de la liberté, cf. : *Esprit et Réalité*, p. 151.

¹⁷⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 66-67.

¹⁷⁷*Esprit et liberté*, p. 116.

*l'être par l'être*¹⁷⁸, que le sujet connaissant, au lieu de s'opposer à l'être comme à son objet, *est lui-même.*"¹⁷⁹

Cela signifie que le sujet raisonnant est conçu comme un être existentiel, c'est-à-dire de génération spirituelle et naturelle. L'homme n'est pas seulement un phénomène. Il est conjointement phénomène et noumène. Pour N. Berdiaev, l'homme est le sujet de sa connaissance lorsqu'il cherche à connaître l'être, non comme objet de connaissance, mais dans ce qu'il a de mystérieux et d'irréductible. Cependant demeure la question de l'articulation entre ce type de connaissance et liberté créée.

Vb2. LA CONNAISSANCE

Pour répondre à cette question, N. Berdiaev précise ce qu'il entend par connaissance. Celle-ci, fruit de l'exercice de la raison, est "connaissance identique à l'être et à l'existence, où la raison atteint l'irrationnel et l'individuel en transcendant le général, la connaissance en tant que communauté et participation."¹⁸⁰ Et de compléter son assertion en rajoutant que "la connaissance est liée aux degrés de la conscience (...)." ¹⁸¹

Nous avons vu que la conscience de l'homme est le fruit de l'esprit. Elle se modifie au gré de ses aspirations en se constituant de nouveaux organes de perceptions¹⁸². Ces modifications successives, si elles conduisent à l'auto-conscience de l'homme, image du Christ, amènent également la connaissance à devenir "*ontique*, (c'est-à-dire qu'elle) participe¹⁸³ de l'être, illumine ses profondeurs obscures, peut intégrer le monde objectif dans l'esprit."¹⁸⁴

A la lumière de cette définition, l'insistance que notre auteur porte à son anthropologie théandrique s'explique plus clairement encore. Installé sur l'intersection des deux mondes, naturel et spirituel, l'homme voit sa destination, parce qu'il peut la concevoir en dehors des schémas objectifs. Il est appelé à incorporer, tel le Logos, ce qui est de l'ordre du phénomène dans le noumène. Et

¹⁷⁸C'est N. Berdiaev qui relève l'importance de cette remarque par une mise en italique.

¹⁷⁹*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 62.

¹⁸⁰*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 71.

¹⁸¹*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 73.

¹⁸²Cf. le chap. IV L'homme théandrique.

¹⁸³Le terme de participation est important car il signifie, dans ce cas, le rapport de la conscience de l'être créé à l'incréé, c'est-à-dire Dieu.

¹⁸⁴*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 74.

cette incorporation ne peut être effectuée qu'à partir d'une connaissance a-causale et sans nécessité autre que la liberté créée. Alors cette connaissance, reproduction de celle du Verbe qui s'est incarné, permet de surmonter la finitude du créé pour le diviniser par la médiation de l'acte créateur. C'est pourquoi, notre auteur se devait d'insister sur le statut d'une connaissance «existentiellement théandrique» afin de renverser les prétentions objectives de la raison, comme on renverse une idole. Dès lors, épurée des limites imposées par une raison objective, la connaissance pourra révéler, dans le sujet existentiel, sa liberté. Car, c'est uniquement dans une connaissance épurée de toute objectivation que "la liberté s'allie au Logos (la Parole faite chair). (...). La connaissance n'est donc pas seulement le reflet de l'être en soi dans le sujet réduit à la connaissance spéculative; elle est nécessairement aussi la réaction créatrice sur l'être de sa liberté illuminée d'en haut et par suite une modification de l'être."¹⁸⁵ La connaissance n'est, par conséquent pas statique, comme si elle était placée devant un objet. Mais, parce qu'elle est identique à l'être et à l'existence, elle relie le visible et l'invisible par la participation de l'un avec l'autre.

En outre, si N. Berdiaev reconnaît sa dette vis-à-vis de Kant¹⁸⁶, il tente néanmoins de dépasser ce qu'il conçoit comme une restriction imposée par la philosophie kantienne. En effet, selon Kant, la raison n'a "le pouvoir (que) de conclure, c'est-à-dire de juger médiatement"¹⁸⁷. Or, pour notre lecteur de Kant, la raison conduit à une "connaissance d'essence cosmogonique."¹⁸⁸ A partir des fondements de son anthropologie théandrique, la connaissance humaine est l'espace dans lequel la liberté reçoit la lumière du Logos. En effet, l'homme est un microcosme dont la raison peut dépasser, lorsqu'il en a pris conscience, les contraintes inhérentes à une connaissance cataphatique. Cette limitation objective dépassée, la connaissance devenue «ontique» peut intégrer le monde objectif dans l'esprit et le diviniser. Alors, s'étant affranchie de toutes déterminations objectives, la liberté est transfigurée. Elle n'est plus volonté ou libre arbitre, mais elle est illuminée par la connaissance que l'homme théandrique a du Logos incarné. Elle apparaît, en ce sens, comme consécutive à l'acte d'auto-connaissance de l'être en soi, c'est-à-dire de l'homme qui se sait

¹⁸⁵*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 79.

¹⁸⁶Il nous est difficile de cerner précisément l'ampleur de cette dette. Cependant, il est certain qu'elle concerne la distinction noumène-phénomène, la critique des preuves de l'existence de Dieu et la critique de la raison.

¹⁸⁷E, Kant, *Critique de la raison pure*, p. 271.

¹⁸⁸*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 80.

exister. Mais dans ce cas, la liberté est esprit. Elle échappe donc à toute définition rationnelle¹⁸⁹.

Vb3. LA LIBERTE CREEE ET LA VERITE

Toutefois, le caractère irrationnel de la liberté créée, dont l'origine est le Verbe incarné, est également une conséquence du rapport qu'elle entretient avec la vérité¹⁹⁰. Cette dernière est tournée vers la liberté en vertu de l'affirmation biblique : "vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres."¹⁹¹ Et N. Berdiaev de préciser que "la vérité nous donne la liberté suprême, mais la liberté est nécessaire dans l'acceptation de cette vérité."¹⁹² Cela signifie que la liberté n'est pas la conséquence de l'acceptation de la vérité par l'homme qui confesse l'existence de Dieu. La liberté créée est antérieure à la vérité annoncée par le Christ. Il ne s'agit pas de croire en la vérité pour être libre, il faut que l'homme soit libre pour accéder à la vérité, au sens de sa destination. La vérité est, dans ce cas, la liberté en Dieu. Mais la vérité signifie aussi la liberté par rapport à Dieu, parce qu'elle n'est pas de nature contraignante. Elle s'appréhende par la raison, lorsque celle-ci est épurée de toute forme d'objectivité, c'est-à-dire du règne de la nécessité. Elle est concrète, parce que spirituelle¹⁹³. Elle est du même ordre que la liberté créée. "Vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres"¹⁹⁴ signifie, dès lors, que l'acte de connaissance libre précède l'acceptation de la vérité. Puis, dans un second temps, la vérité reçue offre la liberté suprême à l'homme qui pourra participer, "par le Christ, à l'œuvre du salut et de l'affranchissement du monde."¹⁹⁵

C'est pourquoi tout l'effort de N. Berdiaev se concentre sur les qualités de la raison humaine. Pour être libre, l'homme doit volontairement épurer sa raison du règne de l'objectivité. Il doit tendre à l'auto-conscience de sa double nature, à l'image du Verbe incarné. Et ce n'est qu'à cette condition préalable qu'il pourra s'affranchir de toute forme de déterminismes. Or cette condition

¹⁸⁹*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 95.

¹⁹⁰N. Berdiaev écrit indistinctement «vérité» avec un V majuscule ou un v minuscule. Dans les deux cas, il s'agit de la vérité telle qu'elle est annoncée dans les évangiles par le Verbe fait chair.

¹⁹¹*TOB*, Jn 8. 32, cité in : *Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 100.

¹⁹²*Esprit et Liberté*, p. 144.

¹⁹³Ce qui est une autre manière de dire, selon notre auteur, que ce qui est concret ne relève pas que du monde empirique mais principalement du monde spirituel, c'est-à-dire de celui qui donne son sens au monde naturel.

¹⁹⁴*TOB*, Jn 8. 32, cité in : *Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 100.

¹⁹⁵*Esprit et Liberté*, p. 155.

première n'est possible que parce que l'homme est libre d'effectuer cet acte d'auto-conscience. Non pas par volonté mais par un désir qui est identique à celui de la divinité qui a désiré librement s'auto-connaître en devenant trine.

VI. L'ESPRIT

Prélude

Ce n'est pas le monde naturel ou empirique, celui dans lequel l'expérience scientifique peut être effectuée, qui est réel, concret ou vrai, mais c'est le monde cosmique qui est réellement existant, c'est-à-dire véritable¹⁹⁶. De même, ce n'est pas l'homme naturel, celui qui compte le temps historique, qui existe réellement, mais c'est l'homme théandrique. Or le monde cosmique, de même que la nature théandrique de l'homme ne peuvent être appréhendés que par "l'esprit (qui ...) est l'existant concret."¹⁹⁷ Par conséquent, ce n'est que par l'activité de l'esprit en l'homme que la conscience peut devenir supra-conscience, s'affranchir du règne de l'objectivation et s'ouvrir à la réalité des choses en elles-mêmes. En d'autres termes, seul l'esprit, qui est comme une inspiration divine en l'homme, peut lui permettre de connaître la réalité de son existence théandrique et lui donner de percevoir le monde cosmique. Mais pour cela, l'esprit ne doit pas être conceptualisé¹⁹⁸. Il n'est pas un objet que l'on peut soumettre aux jugements de la raison. De même, l'esprit n'est pas une qualité objective inhérente à l'existence de l'être humain. Pour N. Berdiaev, l'esprit n'est ni une substance ni un concept, parce que sa "réalité (...) est différente de celle du monde des objets naturels."¹⁹⁹ C'est pourquoi, l'esprit ne peut être défini selon des catégories rationnelles sous peine de l'abaisser au statut d'objet.

Dès lors, pour bien comprendre ce que N. Berdiaev entend par «esprit», il faut prendre, pour point de départ de ce chapitre, ce qu'il appelle les «caractères de l'esprit»²⁰⁰. Puis, à partir de la définition de ces caractères, nous pourrions préciser ce qu'il entend par objectivation. Enfin, conformément aux caractères de l'esprit, à l'explicitation de ce que signifie l'objectivation, à la nature de l'homme théandrique et à la liberté créée et incréée, nous pourrions rendre compte des grandes lignes de sa métaphysique eschatologique ou existentielle

¹⁹⁶*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 38.

¹⁹⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 112.

¹⁹⁸Dire de l'esprit qu'il ne doit pas être conceptualisé signifie, dans ce cas, que l'esprit n'est pas une notion, selon la définition que donne de ce terme le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, art. : «notion», vol. 2, p. 692 : "Notion : se dit surtout, mais non pas exclusivement, des objets abstraits de connaissance".

¹⁹⁹*Esprit et Réalité*, p. 40.

²⁰⁰*Esprit et Réalité*, p. 41.

—ce qui revient au même— pour enfin dégager les conditions de réalisation d'un acte créateur.

VIa. L'ESPRIT ET L'ESPRIT

Cependant, avant de définir les caractères de l'esprit, une remarque s'impose. N. Berdiaev écrit indistinctement esprit avec ou sans majuscule. Comme le relève L. Gagnebin²⁰¹, il ne s'agit pas là d'une erreur de traduction. "C'est parce que l'esprit est "la sphère où se relie le divin et l'humain"²⁰², c'est parce qu'il est ce lien entre deux mondes, un lieu frontière, que notre esprit, participant à la fois de l'humain et du divin, autorise une écriture de ce vocable avec ou sans majuscule."²⁰³ Cependant, contrairement à L. Gagnebin²⁰⁴, il nous semble que N. Berdiaev distingue clairement le Saint Esprit de l'esprit humain. D'abord parce que N. Berdiaev précise explicitement, en parlant du Saint Esprit, qu'il est la troisième hypostase²⁰⁵. Le Saint Esprit est de nature exclusivement divine, au même titre que Dieu le Père et Dieu le Fils. Et si son mode d'action appelle le bon vouloir de l'homme²⁰⁶, c'est à l'instar, après le septième jour de la création, du mode d'action de Dieu le Père et du Fils dans le monde. A ce titre, selon N. Berdiaev, le Saint Esprit est l'hypostase divine, dans l'Évangile, par laquelle tout vient et tout s'opère²⁰⁷. Le Saint Esprit n'est donc pas le *modus operandi* de Dieu le Père ou de Dieu le Fils, parce qu'Il souffle là où Il veut. Ce qui n'est pas le cas de l'esprit de l'homme, qui "est l'élément divin dans l'homme"²⁰⁸. Il est le lien entre le divin et l'humain, entre ce qui est empirique et ce qui est vrai et réel. Mais ce lien n'est réel qu'en tant qu'il se traduit en actes créateurs libres effectués par l'homme qui a conscience de théandricité. Dans le cas contraire, "l'esprit (est) déformé, abaissé"²⁰⁹, parce qu'il n'est qu'une donnée ontologique.

²⁰¹Il va sans dire que nous avons pris la peine de vérifier l'affirmation de L. Gagnebin auprès d'une amie slave qui pratique couramment le russe.

²⁰²*Esprit et Liberté*, p. 69.

²⁰³L. Gagnebin, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme. Essai sur sa pensée*, p. 20.

²⁰⁴L. Gagnebin, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme. Essai sur sa pensée*, p. 20.

²⁰⁵*Esprit et liberté*, p. 69. A propos de l'Esprit comme «Hypostase», cf. : *Esprit et Réalité*, p. 49.

²⁰⁶Ce «bon vouloir de l'homme» ne signifie pas une limite imposée à l'agir de Dieu par la volonté de l'homme. Cette expression ne vise qu'à relever, une fois de plus, l'étroite interdépendance voulue par Dieu entre son action créatrice et celle de l'homme. L'une appelant l'autre et *vis versa*.

²⁰⁷*Esprit et Réalité*, p. 226, 233.

²⁰⁸*Esprit et Réalité*, p. 42.

²⁰⁹*Esprit et Réalité*, p. 43.

Partant de ce constat, il convient, en premier lieu, de définir quelle est la nature de la connaissance et de la raison qui permettront, dans un second temps, de cerner ce que N. Berdiaev appelle les caractères de l'esprit²¹⁰.

VIb. LA RAISON ET LA CONNAISSANCE QUI PERMETTENT DE DEFINIR LES CARACTERES DE L'ESPRIT

Toute la difficulté à laquelle s'achoppe N. Berdiaev, au moment de cerner les caractères de l'esprit, peut être exprimée par cette double question : "peut-on appliquer à l'esprit, peut-on appliquer à Dieu la catégorie de l'être élaborée par la pensée rationaliste ?"²¹¹ En d'autres termes, si le "sujet et l'objet ne sont corrélatifs que sur le plan de la connaissance"²¹², qu'elles sont les qualités de cette connaissance qui doit permettre d'appréhender la réalité de l'être, c'est-à-dire sa réalité spirituelle, lorsque cette réalité de l'être ne peut être définie à partir de concepts propres à la raison? Pour répondre à cette double question, il commence par borner les prétentions de l'ontologie²¹³.

Selon notre auteur, "il est faux de dire que l'être est : seul l'existant concret, l'existant est."²¹⁴ En effet, dans la proposition «l'être est», le terme «être» précise que quelque chose «est» sans rien dire de ce qui «est». Dans ce cas, le terme «être» est abstrait, ou objectif, parce qu'il n'a aucune réalité en lui-même. Il ne peut mettre en évidence que la dimension générale de l'être, mais en aucun cas ni ses particularités ni le fait qu'il existe. Le sujet «être» est un objet de la raison dénué d'existence. Ce qui signifie, dans la proposition «l'être est», que le sujet «être» n'acquiert une existence que lorsqu'il est directement suivi par le prédicat «est». Mais cette existence est générale. Elle est commune à tous les êtres qui «sont», parce qu'elle est déduite de la qualité du prédicat et non pas des qualités du sujet. Or, pour éviter le danger de la généralisation, qui est le propre de l'ontologie dont le but est invariablement d'atteindre un monisme²¹⁵, le sujet

²¹⁰Pour marquer la différence entre le Saint Esprit et l'esprit de l'homme, nous mettons une majuscule à Esprit, quand il s'agit de la troisième hypostase, et une minuscule quand il s'agit de l'esprit de l'homme. En ce qui concerne les citations, nous garderons la graphie de N. Berdiaev.

²¹¹*Esprit et Réalité*, p. 9.

²¹²*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 66.

²¹³Pour un panorama complet de sa critique de l'ontologie, cf. : *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 107ss et *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 52ss.

²¹⁴*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 111.

²¹⁵Le monisme, selon N. Berdiaev, est la réduction de ce qui est dualiste, par nature, au simple, à l'indivisible. (*Christianisme et Marxisme. Conception chrétienne et conception marxiste de l'histoire*, p. 32 - 33 et note 17, p. 62; *Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 66 - 67; *Esprit et Réalité*, p. 7ss;

«être» doit être remplacé par le sujet «existant». Car lui seul est à même de préciser “ce à quoi et à qui l’être appartient, c’est-à-dire l’existant concret, l’existant (qui n’est autre que la personne).”²¹⁶

En conséquence, le sujet affirmé comme existant n’est plus conçu abstraitement, c’est-à-dire comme un objet de la raison. Au contraire, la proposition «l’existant est» précise l’irréductibilité du sujet en tant qu’il contient, dans l’acte d’exister, des particularités²¹⁷ qui ne peuvent, par définition, être généralisables. En d’autres termes, le sujet «existant» ne peut plus être confondu avec l’objet, ce dernier étant, par définition, dépourvu d’existence puisqu’il est le simple produit de la raison objective.

Selon N. Berdiaev, le danger, que n’ont pas su éviter les métaphysiciens, a été d’ériger une doctrine de l’être en substantialisant le prédicat. Ils ont conféré une substance au prédicat «est» qui attribue, en apparence, au sujet «être» l’ontité²¹⁸. Mais, si les métaphysiciens ont réussi à définir une ontologie²¹⁹, ils ont ajouté aux caractères de l’être, les productions de la raison objectivante, tout en considérant que cet être est originel. Toutefois, dans ce cas, l’être n’est pas originel, dans la mesure où il ne suffit pas de substantifier un concept, en lui accolant un prédicat²²⁰, pour obtenir une définition claire et simple de ce que l’être est existentiellement. Au contraire, en substantivant des concepts le risque est là de prendre le concept pour l’être en soi et donc de réduire l’être en une abstraction substantialisée, mais dénuée d’existence concrète. Or, pour notre auteur, ni le sujet «être», ni le prédicat «est» est substance. Le sujet «être» est

Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté, p. 52ss, etc.). Il est intéressant de constater que N. Berdiaev reproche autant à la métaphysique allemande, à l’exception de Kant il est vrai, qu’à un pouvoir totalitaire, comme le royaume de César, d’être moniste. Dans les deux cas, l’homme est individu et non personne (à propos de la distinction entre individu et personne, cf. : le chap. IV L’homme théandrique).

²¹⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 111.

²¹⁷Comme nous le verrons, ces particularités sont ce qui permet à la personne de réaliser un ou plusieurs actes créateurs.

²¹⁸N. Berdiaev, dans sa deuxième méditation (*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 52ss) reconnaît s’être inspiré de ce qu’il appelle “la métaphysique existentielle de Heidegger”. De ce dernier, il reprendra la distinction entre ontologie et ontité. Cependant, après avoir reconnu cela et selon son habitude, il entreprend de critiquer la pensée de Heidegger. Il lui reprochera, entre autres, de ne pas laisser de place à l’esprit et de n’avoir pas précisé d’où vient la voix de la conscience de l’homme (*op. cit.*, p. 56 - 57).

²¹⁹Même si N. Berdiaev reprend plus ou moins en détail les différentes ontologies, afin d’en critiquer les tenants et aboutissants, c’est au fondement de l’ontologie qu’il s’en prend. C’est pourquoi, il écrit ontologie au singulier.

²²⁰Comme c’est le cas, selon N. Berdiaev, dans la proposition «l’être est».

acte, il est existant. Dès lors, seule "l'existentialité du sujet (...) permet d'accéder, par l'une des voies de l'esprit, à la découverte du mystère de l'être existant."²²¹

Ce renversement est fondamental pour notre auteur. Il lui permet, dans un premier temps, d'affirmer que l'ontologie doit être remplacée par une pneumatologie, afin d'éviter que la raison produise des doctrines de l'être abstrait²²². Puis, dans un second temps, il peut poser les bases d'une connaissance de l'être qui se veut «connaissance de l'être par l'être» ou plus précisément de l'être par l'existant. Ainsi, la réalité existentielle de l'être n'est plus déterminée par le prédicat accolé au terme «être». Mais la réalité de l'être est conçue comme «l'existant qui a conscience d'être». Ce qui signifie que le sujet «existant» n'est plus identifié à l'idée que l'on peut avoir de l'être, parce que le sujet participe activement à ce que l'être soit, en premier lieu, existentiel.

Cependant, il faut encore que le sujet puisse participer activement à ce que l'être se conçoive comme existant. Et pour cela l'acte de connaître ne doit pas être uniquement une projection de "la lumière (de la connaissance) sur l'être; (car) la connaissance n'est pas seulement l'éclairement *de* l'être, elle est lumière au sein de l'être, intérieure à lui."²²³ C'est pourquoi, afin que cette connaissance soit "un événement contenu dans l'être et (qu'en) elle (...) se découvre le mystère de l'être"²²⁴, N. Berdiaev entreprend de définir ce qu'il entend par connaissance selon laquelle le sujet ne s'oppose plus à l'être.

Et, pour cela, il définit la connaissance de la manière suivante : "la connaissance n'est pas relation entre la pensée et l'être, (...). La connaissance est plutôt un événement contenu dans l'être."²²⁵ En d'autres termes, la connaissance dépend de la conscience qu'a le sujet «existant» de sa réalité existentielle. Or, pour notre auteur, l'existence du sujet n'est pas simple. Elle n'est ni objective ni moniste. L'existence du sujet n'est pas objective en tant qu'elle n'est pas objet de la connaissance conçue par le sujet «être». De même, l'existence du sujet n'est pas réductible en un monisme, qu'il soit réaliste ou idéaliste²²⁶. Réaliste, parce qu'il "rejette toute critique de la connaissance"²²⁷, ou

²²¹ *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 62.

²²² *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 112.

²²³ *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 63.

²²⁴ *Esprit et Réalité*, p. 14.

²²⁵ *Esprit et Réalité*, p. 14.

²²⁶ Selon N. Berdiaev, la majeure partie des métaphysiciens postkantien se sont attachés à réduire le dualisme propre à la Critique de Kant pour parvenir à une ontologie moniste. Ce qu'Emile Bréhier souligne, en d'autres termes, quand il écrit qu'il "ne sera plus question dans la métaphysique

idéaliste, parce qu'il "prétend pouvoir définir l'apport de la pensée subjective dans la conception de l'objet"²²⁸, le monisme est à chaque fois réducteur, car le sujet est tout à la fois pensée, volonté et existence. Il est pensée, en ce qu'il peut mettre en relation, par la raison, un sujet avec un objet. Mais il est aussi volonté, car il est libre, conformément à sa nature théandrique, de tout déterminisme naturel, selon les termes de N. Berdiaev. En ce sens la volonté de l'homme à exister réellement²²⁹ est identique à celle de la divinité qui veut exister, c'est-à-dire devenir Trine alors qu'elle est encore «Gottheit». Enfin, le sujet est existence parce qu'il est avant tout acte. En effet, comme nous l'avons déjà vu²³⁰, l'existence du sujet précède la pensée qu'il peut avoir de son être. Ce qui signifie que le sujet peut penser qu'il est «vraiment existant» parce qu'il a pris conscience d'avoir été créé à l'image et à la ressemblance de Jésus Christ.

C'est pourquoi, au moment de décrire les caractères de l'esprit, N. Berdiaev démontre, dans un premier temps, la faiblesse de toute métaphysique moniste tout en revenant au dualisme kantien sensibilité-entendement. Puis, dans un second temps et fort de sa critique, il tente de dépasser la Critique de Kant. Il affirme, pour cela, que la réalité des choses en soi peut être connue si l'on concède, premièrement, que ce qui existe réellement ne relève pas de l'ordre naturel des phénomènes, que la raison conçoit comme objectifs. Et, secondement, que la raison, lorsqu'elle est épurée de toute volonté objectivante, devient «*docta ignorantia*», c'est-à-dire transcendement des limites naturelles afin de parvenir au mystère de l'être en soi. Ce qui explique pourquoi il remplace "(...) l'ontologie moniste (par) l'eschatologie basée sur l'expérience existentielle."²³¹

En conclusion, pour N. Berdiaev, tout énoncé fondamental sur l'homme doit débiter par la thèse suivante : c'est l'expérience existentielle qui est

postkantienne que de dépasser le kantisme, rétablissant l'unité de l'esprit rompue par la Critique." (E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, vol 2, p. 504).

²²⁷C'est le thomisme qui est principalement visé par cette remarque lapidaire, *Esprit et Réalité*, p. 12. Par ailleurs, N. Berdiaev reproche à Thomas d'Aquin de considérer que "l'intellect, et l'intellect seul, est en contact avec l'être. (Pour Thomas d'Aquin) l'être est reçu du dehors. Il est une absolutisation de la conscience moyenne et normale, admise aussi comme nature humaine immuable. Une ontologie de ce genre est un exemple frappant de métaphysique réaliste, elle n'admet pas les antinomies enfantées par la raison. (...). (Enfin) pour le thomisme, l'être précède la pensée (...)." (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 109).

²²⁸*Esprit et Réalité*, p. 12.

²²⁹Dans le cas de l'homme, nous pourrions dire qu'exister réellement, ce qui est le propre de la personne, s'oppose à vivre objectivement ce qui est le cas de l'individu.

²³⁰Voir à ce propos le chap. IV L'homme théandrique.

²³¹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 176.

première, parce que le sujet est avant tout acte. L'homme n'est pas l'objet de sa connaissance mais sujet. Dès lors, la connaissance, qui est immanente à l'être parce que lumière au sein de l'être²³², peut éclairer le tréfonds obscur de l'existant. Tréfonds obscur auquel il est possible d'arriver par le «transcendement»²³³ de la raison, c'est-à-dire par la reconnaissance des limites de la raison lorsque celle-ci est mise en présence de la partie irrationnelle, c'est-à-dire mystérieuse²³⁴, de l'être. En d'autres termes, la raison n'est pas que *ratio*, c'est-à-dire connaissance rationnelle, mais elle comporte aussi le *logos*²³⁵, c'est-à-dire une connaissance par révélation. C'est pourquoi, pour N. Berdiaev, la nature de la raison est duelle. La raison est *ratio* en ce qu'elle permet de poser un jugement rationnel. La raison est opératoire, parce qu'elle permet d'opérer un jugement. Mais c'est la raison de l'homme naturel, selon notre auteur. Et de rajouter aussitôt que l'homme est de nature théandrique. Ce qui signifie que la raison de l'homme est, elle aussi, de deux natures. Elle est rationnelle et irrationnelle, humaine et divine. Et c'est pourquoi elle peut effectuer le transcendement de ses limites naturelles afin d'arriver à cette «*docta ignorantia*»²³⁶ qui seule permet de connaître pleinement les choses en soi. Enfin, afin que cette seconde nature de la raison révèle toute l'ampleur de ses qualités, elle doit encore être illuminée par la foi. Ce n'est qu'à cette ultime condition que Dieu sera immanent à cette seconde raison²³⁷ qui pourra dès lors participer à la nature de Dieu. Alors, illuminée spirituellement, elle peut se défaire de l'outil conceptuel pour devenir «*docta ignorantia*». La raison, celle qui permet "la connaissance identique à l'être et à l'existence atteint l'irrationnel et l'individuel en transcendant le général"²³⁸. Cette raison permet alors à la connaissance de devenir participation spirituelle à la vie divine. La raison, dès lors épurée de son

²³²*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 63.

²³³Le terme «transcendement» est de N. Berdiaev. Il désigne le passage que la raison effectue quand elle passe de l'au-delà de l'être donné à l'expérience, dont nous pouvons dire qu'il équivaut à l'ontité, au plus profond mystère de l'être qui ne peut être connu qu'apophatiquement, c'est-à-dire par la négation.

²³⁴A propos de cette partie mystérieuse de l'existant, nous faisons nôtre la définition du mystère que G.-Ph. Widmer nous a transmis oralement : "le mystère est l'inconnaissable que seule la raison apophatique est capable d'appréhender. La raison dans son usage théorique est incapable de le connaître comme chose en soi, parce qu'il transcende ses concepts."

²³⁵*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 70.

²³⁶Selon une note de bas de page, in : *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 71, note 1, N. Berdiaev identifie la «*docta ignorantia*» à la «connaissance apophatique» de N. de Cuse, *De la science du non-savoir*. Nous voyons, dans cette identification, la volonté de N. Berdiaev d'exprimer selon deux registres différents, Orthodoxe et Occidental, une connaissance spirituelle dépouillée de toute volonté cataphatique, c'est-à-dire spéculative (*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 72ss).

²³⁷*Esprit et Liberté*, p. 93.

²³⁸*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 71.

«infirmité» rationalisante, celle qui l'empêche de transcender le général, c'est-à-dire dépasser ses propres limites, peut désormais cerner les caractères de l'esprit, car elle est parvenue à la «connaissance apophatique» qui seule peut remplacer le concept par le mythe et le symbole²³⁹.

VIc. LES CARACTERES DE L'ESPRIT

En préambule du chapitre II d'*Esprit et Réalité*²⁴⁰, N. Berdiaev distingue huit caractères propres à l'esprit. Ils sont successivement : "la liberté, le sens, l'activité créatrice, l'intégralité, l'amour, la valeur, la tendance vers un monde supérieur et divin et l'union avec celui-ci (...)." ²⁴¹ Chacun de ces caractères figure une des particularités de l'esprit tout en étant étroitement liée aux autres. Aucun d'eux ne peut être développés sans les autres. Cette remarque souligne la difficulté à laquelle s'achoppe le lecteur de l'œuvre de N. Berdiaev lorsqu'il désire saisir sa trame pneumatologique. Toutefois, l'apparent embrouillamini de sa pensée peut être dépassé. Il convient, pour cela, d'avoir en mémoire la critique de la raison et de la connaissance de N. Berdiaev ainsi que sa conception du rapport existentiel de l'humain avec Dieu qui détermine sa métaphysique. Enfin, si ces différents caractères de l'esprit seront tour à tour développés, ce sera à l'exception de l'activité créatrice à laquelle nous consacrerons le dernier chapitre de ce mémoire.

Selon N. Berdiaev, l'esprit, de même que l'homme, est de nature divino-humaine, à une différence près. Si l'homme est créé par Dieu, l'esprit procède de Dieu. En d'autres termes, l'esprit n'est pas créé, il émane du Dieu trinitaire en l'homme, sans être le Saint Esprit. L'esprit émane du Dieu trinitaire —Père, Fils et Saint Esprit—, mais il n'est pas de nature divine, même si Dieu en est la source. Emmenant de Dieu, "l'esprit est de Dieu et l'esprit mène à Dieu."²⁴² A ce

²³⁹N. Berdiaev, conscient du danger que représente l'utilisation de ces termes, met en garde ses lecteurs en précisant que "la tendance moderniste, que l'on nomme symbolo-fidéisme [Sabatier], (...) ne voit dans les symboles que le reflet de la foi, le reflet de notre sentiment subjectif. (...). Cette conception (...) emprisonne l'homme dans son monde subjectif, dans sa foi et ses sentiments. Mais les symboles et les mythes ne reflètent pas en réalité la foi, ni le sentiment religieux de l'homme, mais bien la vie divine, la profondeur de l'être dans l'expérience spirituelle; (...). Quand on prend le symbole pour une réalité dernière, le monde spirituel se trouve assujéti au monde naturel." (*Esprit et Liberté*, p. 93). Mais cette dépendance va exactement à l'encontre de la métaphysique de N. Berdiaev pour qui le monde naturel n'a d'existence qu'en tant qu'il est le symbole du monde de l'esprit (cf. notre note 54).

²⁴⁰*Esprit et Réalité*, p. 41.

²⁴¹*Esprit et Réalité*, p. 41.

²⁴²*Esprit et Réalité*, p. 42.

titre, l'esprit n'est ni «être» ni «existant». Il est d'un ordre que la raison ne peut juger rationnellement, parce qu'il est de l'ordre du monde cosmique.

C'est pourquoi, selon les termes de N. Berdiaev, l'esprit est irrationnel, extra-rationnel et supra-rationnel. Il est irrationnel, car les catégories de jugement, dont use communément, la raison ne peuvent s'appliquer à l'esprit qui, rappelons-le, n'est pas un «objet» de connaissance. De même, l'esprit est extra-rationnel parce qu'il est au-delà des limites de ce dont la raison peut juger. Il se «situe» dans le tréfonds obscur, la partie irrationnelle, mystérieuse, de l'existant qui échappe aux jugements de la raison. Et quand bien même la raison est devenue «*docta ignorantia*», elle ne peut juger qu'apophatiquement, c'est-à-dire négativement, les caractères de l'esprit. Enfin, l'esprit est supra-rationnel en raison de son origine divine. A l'instar de Dieu, l'esprit n'est pas de l'ordre du monde empirique, du monde de l'expérience. Il est l'élément divin en l'homme et fait, de ce dernier, l'image de Dieu au sein du monde créé. L'esprit est alors le sens et la vérité de l'être²⁴³, parce qu'il vient de Dieu et mène l'homme à Dieu. Venant de Dieu l'esprit est vérité sans être pour autant La Vérité; seul Jésus Christ l'est²⁴⁴. Cependant, l'esprit est vérité dans la mesure où il émane de Dieu. Or, rien de ce qui procède de Dieu ne peut être mensonger, inexact voire partial. De plus, pour notre auteur, dire de l'esprit qu'il est vérité précise que ce qui est vrai n'est pas contenu dans les limites du monde naturel. L'esprit est vérité parce qu'il n'est «vicié» ni par l'objectivation ni par ce que N. Berdiaev appelle «l'utilitarisme» mondain, c'est-à-dire la recherche permanente des causes qui produiront les effets les plus utiles à une société. Enfin, l'esprit est vérité parce qu'il est de l'ordre du monde cosmique, le seul monde véritable²⁴⁵. Il n'appartient pas au monde naturel, ce qui lui permet d'être le sens de «l'existant»²⁴⁶. Emanant de Dieu, l'esprit permet à l'homme de répondre à Dieu selon un registre d'expression divino-humain, c'est-à-dire par un acte créateur. L'esprit est alors le sens de «l'existant», parce qu'il est le lien qui unit l'homme à Dieu. Mais il est un lien dans la mesure où, sans le contraindre, il permet à l'homme de connaître ce que Dieu attend de lui, à savoir une libre réponse créatrice qui remplisse le huitième jour de la création.

²⁴³*Esprit et Réalité*, p. 44. Le terme «être» signifie, dans ce cas, «l'existant», c'est-à-dire la personne qui a conscience de sa nature théandrique, à l'image de Jésus Christ.

²⁴⁴*TOB*, Jn 14, 16.

²⁴⁵*Cf.* : le chap. III En guise de prolégomène : le monde en tant qu'arène de la création le monde.

²⁴⁶Nous préférons utiliser le terme «existant», qui présente l'avantage de souligner la dimension existentielle de l'homme, au terme «être», connoté péjorativement dans la pensée de notre auteur, car consécutif à une conception ontologique de l'être humain.

En conséquence, l'esprit est vérité parce qu'émanant de Dieu il n'appartient pas au monde naturel. De même, l'esprit est le sens de «l'existant», parce qu'il révèle les limites du monde naturel créé que l'homme est appelé à dépasser lorsqu'il accepte librement d'accomplir la création du huitième jour. En ce sens, l'esprit est le révélateur de la destination de l'homme.

Cependant, et c'est là le «paradoxe fondamental» selon N. Berdiaev, si l'esprit procède de Dieu, il procède également "de la liberté originelle, préontique, de l'Ungrund."²⁴⁷ En effet, pour garantir une totale liberté à l'homme au moment d'effectuer un acte créateur non-déterminé par quelque cause que ce soit, l'esprit ne doit pas provenir que de Dieu seul. L'esprit doit également découler de la liberté initiale, la liberté incréée. Ceci afin de garantir une absence totale de déterminisme, même divin. C'est pourquoi, la subtile dialectique existentielle du divin et de l'humain nécessite, comme affirmation fondamentale, une liberté absolue, source de tout devenir volontaire et de toute action librement effectuée. Or parce que l'esprit est le lien qui unit Dieu à l'homme et parce que Dieu attend une libre réponse de l'homme, l'esprit, qui est l'inspirateur du sens de l'action humaine, doit lui aussi être libre. Selon la métaphysique de N. Berdiaev, Dieu n'est pas celui qui espère une réponse humaine à son action tout en déterminant, d'une manière ou d'une autre, les capacités exécutives de l'homme ainsi que le mode de création humain. En ce sens, Dieu ne donne pas les moyens à l'homme de réaliser la réponse qu'il attend de lui. S'il le faisait, le don de ces moyens signifieraient une détermination divine. Dieu attend de l'homme qu'il crée lui-même ces moyens, afin de réaliser ce que Dieu n'a, volontairement, pas effectué en six jours. C'est pourquoi l'esprit, selon notre auteur, doit provenir à la fois de Dieu et de la liberté incréée.

Cette procession, à partir d'une double origine, permet alors de garantir une dialectique existentielle entre l'homme et Dieu sans que celle-ci soit déterminée par l'une des deux parties. Ce qui permet à N. Berdiaev d'écrire que l'esprit est aussi bien "la liberté en Dieu (que ...) la liberté par rapport à Dieu". Il est la liberté en Dieu parce que là où se manifeste l'esprit qui émane de Dieu, là est la liberté²⁴⁸. Mais l'esprit signifie aussi la liberté de l'homme par rapport à Dieu en ce qu'il permet à l'homme de répondre à Dieu sans que sa réponse et les

²⁴⁷*Esprit et Réalité*, p. 43.

²⁴⁸Bien qu'il ne le précise pas, selon son habitude, nous voyons derrière cette assertion le texte de 2 Cor 3, 17 (*TOB*) : "Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté".

moyens mis en œuvre pour la créer, proviennent de Dieu²⁴⁹. Ainsi, l'esprit est la liberté quand il permet à l'homme, premièrement, de refuser tout déterminisme naturel, sociologique ou divin. Et en secondement, quand il contribue à la réalisation d'un acte créateur.

En d'autres termes, afin de réaliser sa destination, l'homme doit commencer par s'affranchir de toute forme de déterminisme pour accéder à l'auto-conscience de sa nature divino-humaine. Or, cet affranchissement est rendu possible parce que "l'esprit humanise la conception que l'homme se fait de Dieu et le libère en même temps d'un anthropomorphisme grossier."²⁵⁰ Ce qui signifie qu'en l'esprit le transcendant devient immanent, ce qui permet à l'homme de connaître Dieu et participer à sa nature²⁵¹. A l'inverse, en l'esprit l'immanent devient transcendant parce qu'il contribue à l'évasion de l'homme vers un monde supérieur et libre²⁵². Et ce double affranchissement est le fruit de la double procession, de Dieu et de la liberté incréée, qui révèle les conditions qui rendent possible une connaissance apophatique de Dieu. Non pas une connaissance objective, fruit des jugements de la raison qui ne serait, dans ce cas, que *ratio* sans être *logos*. Mais une connaissance qui passe par une raison qui est à la fois *ratio* et *logos*, c'est-à-dire connaissance et participation à la nature divine. C'est pourquoi il importait, en préambule de ce chapitre consacré aux caractères de l'esprit, de décrire, sommairement, la critique de N. Berdiaev à l'intention des prétentions analytiques de la raison tout en soulignant les conditions réelles, c'est-à-dire vraies, d'une connaissance apophatique.

A ce propos, il convient de distinguer l'âme²⁵³ de l'esprit. "Chaque homme, (...), possède une âme (...)." ²⁵⁴ Mais elle n'est pas le résultat de la procréation d'un enfant²⁵⁵. L'âme est créée par Dieu, «de toute éternité»²⁵⁶,

²⁴⁹Et l'on retrouve derrière cette étroite interdépendance entre Dieu et l'homme l'aphorisme de A. Silésius repris par N. Berdiaev "sans moi Dieu ne peut vivre, fût-ce une seconde (...)." (A. Silésius, *Le pèlerin chérubinique*, p. 34).

²⁵⁰*Esprit et Réalité*, p. 44.

²⁵¹Selon le texte de 2 P, 1, 4 (*TOB*) "(...) afin que vous deveniez ainsi participants de la nature divine".

²⁵²*Esprit et Réalité*, p. 44.

²⁵³A propos de l'âme cf. : *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 86; *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 169ss; *Esprit et Liberté*, p. 31-32; *Colloque Berdiaev*, p. 34. Nous ne l'avons pas précisé jusqu'alors, mais il va de soi que N. Berdiaev est trichotomiste. L'homme est constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. A propos de la confusion entre âme et esprit, cf. : *Esprit et Réalité*, p. 49ss.

²⁵⁴*Esprit et Réalité*, p. 49.

²⁵⁵N. Berdiaev n'est ni un traducianiste (l'âme de l'enfant est le résultat du processus matériel de génération ou bien provient de l'âme des parents [*Petit dictionnaire de théologie catholique*, art. : «traducianisme», p. 483]) ni un créationniste (Dieu créé l'âme «de rien» et l'unit en même temps aux

c'est-à-dire dans le temps existentiel²⁵⁷, le temps du monde spirituel. Puis elle est communiquée par Dieu à l'enfant, au moment de sa procréation. L'âme est, par conséquent, de même nature que le corps, même si elle "est une autre entité que le corps, que la matière (...)." ²⁵⁸ L'âme est une création de Dieu. Ce qui lui permet de contenir, en germe, la possibilité de la connaissance du mystère de la vie, lorsqu'elle s'unit avec l'esprit. C'est pourquoi, "l'âme est la moelle de l'être humain (...). (Elle est) sa vie psychique." ²⁵⁹ L'âme signifie que l'homme est un être vivant, capable de penser. Elle est le signe de l'individualité de l'homme, résultat de sa vie psychique. Mais elle n'est pas le signe de sa personnalité, car cette dernière résulte de la vie spirituelle de l'homme.

Cependant, depuis la «Chute», l'âme ne signifie plus que partiellement la vie de l'homme, parce qu'elle est morcelée, fragmentaire²⁶⁰. Et cette fragmentation de l'âme a pour conséquence l'opposition du particulier à l'universel. Le particulier étant ce qui affirme la singularité de l'homme, ce qui le distingue des autres hommes. Et l'universel est la dimension générale, c'est-à-dire idéale, de son existence. Or, pour notre auteur, l'homme réel, c'est-à-dire l'homme qui a conscience d'exister, est l'union du particulier et de l'universel, du singulier et du pluriel. A l'inverse, l'homme dépourvu de cette conscience d'exister ne signifie, par sa vie, que sa dimension particulière et non l'universalité de son existence. Dès lors, l'homme, dépourvu de cette conscience,

cellules reproductrices des parents dans la procréation [*Petit dictionnaire de théologie catholique*, art. : «créationnisme», p. 109]).

²⁵⁶*In : Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 169, N. Berdiaev note que l'âme est créée antérieurement à l'éternité et *in : De la destination de l'homme*, p. 86, il précise que l'âme est créée dans l'éternité. Pour expliquer cette contradiction, nous constatons, en premier lieu, que *Le sens de la création* fut publié, en russe, en 1916, et *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, en 1931, pour l'édition russe. Or, en 15 ans, sa compréhension du temps s'est considérablement affinée. En second lieu, N. Berdiaev précise toujours que l'âme est créée dans le monde spirituel et qu'elle est le résultat de la volonté de Dieu, contrairement à l'esprit qui procède également de la liberté incréée. Ces deux remarques ne résolvent pas cette contradiction dont nous ne savons, pour l'instant, comment la résoudre.

²⁵⁷A propos du temps existentiel, *cf.* : chap. III En guise de prolégomène : le monde en tant qu'arène de la création.

²⁵⁸*Esprit et Liberté*, p. 31-32.

²⁵⁹*Esprit et Réalité*, p. 51. Il est regrettable que N. Berdiaev ne développe pas le terme de «vie psychique». Néanmoins, avec beaucoup de prudence, nous pensons que la vie psychique est la vie comportementale d'un individu, en tant que cette vie n'est pas stéréotypée, mais dépende de l'expérience antérieure de l'individu (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. : «psychique», vol. 2, p. 850).

²⁶⁰Et N. Berdiaev de préciser que "avant sa naissance l'âme communiait avec la raison universelle; l'union de l'âme au corps l'a détournée vers le monde sensible, mais le souvenir des idées (c'est-à-dire des choses en soi) reste en elle." (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 155). A propos de la raison universelle, nous supposons qu'elle est le sens et la destination de l'entièreté de la création, telle qu'elle a été voulue par Dieu avant la «Chute». Mais ce n'est là qu'une supposition, N. Berdiaev ne précisant pas ce qu'il entend par ces termes.

ne peut connaître sa dimension microcosmique. Il n'est qu'un individu particulier mais dépourvu de singularité, parce qu'il n'a pas conscience de contenir la substance absolue²⁶¹ de toute la création. Alors, afin que l'âme soit libérée de cette fragmentation, elle doit s'unir avec l'esprit afin que ce dernier "lui confère une supériorité qualitative"²⁶² par le moyen de l'auto-conscience qui aboutit à la connaissance de sa qualité universelle, c'est-à-dire microcosmique.

Pour N. Berdiaev, l'homme est un être intégral qui comprend un organisme spirituel (l'esprit), un organisme psychique (l'âme) et un organisme corporel (la substance naturelle de l'homme). Mais, seul l'organisme spirituel est à même de donner à l'homme les conditions qui lui permettront de recouvrer son intégralité. Sans «le principe spirituel»²⁶³, l'âme et le corps sont hermétiques à la connaissance consciente de la théandricité de l'être humain. C'est pourquoi, un des caractères de l'esprit est qu'il permet à l'homme de se concevoir intégralement. Mais si l'esprit permet la connaissance de ce qui constitue l'intégralité de la personne, c'est-à-dire l'unité entre le particulier et l'universel, il est deux autres caractères qui vont de pair avec l'intégralité : l'amour et la valeur.

La vie spirituelle ne saurait être conçue sans qu'elle englobe la vie psychique. Or, l'une et l'autre sont empreintes du sentiment «amour» qui n'est "pas autre chose que l'affirmation de la plénitude de l'être (...)"²⁶⁴ C'est pourquoi, "concevoir (...) l'amour d'une manière uniquement spirituelle, en négligeant le côté psychique, c'est déformer l'amour."²⁶⁵ Un tel amour conduit au «sacrifice de l'humain», c'est-à-dire à une partition de l'homme. En effet, si seule la vie dans l'esprit est vraie, ce n'est qu'à la condition que l'homme se conçoive dans son intégralité, à la fois spirituel, psychique et corporel. Malheureusement, "la littérature patristique (contrairement aux Evangiles) estime qu'il faut endurcir son cœur à l'égard de la créature, pour ne plus le consacrer qu'à Dieu seul."²⁶⁶ Mais, un tel amour est inhumain. Il résulte d'une lutte ascétique qui conduit à la négation de l'individuel au profit de l'universel.

²⁶¹*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 91. A propos du microcosme qui contient la substance absolue de toute la création, cf. : le chap. IV L'homme théandrique, p. 29ss.

²⁶²*Esprit et Réalité*, p. 51.

²⁶³La formule «principe spirituel» est de N. Berdiaev in : *Esprit et Réalité*, p. 50.

²⁶⁴*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 244.

²⁶⁵*Esprit et Réalité*, p. 51.

²⁶⁶*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 245.

Il est la négation de la personnalité de l'être humain —ce qui caractérise particulièrement l'individu— au profit de l'abstrait, de l'idée. C'est pourquoi, pour notre auteur, il n'y a pas d'amour s'il est impersonnel. Car il est, dans ce cas, indistinct, il est «l'amour vitrifié»²⁶⁷, parce qu'il représente la tentative, irréaliste de fait, d'aimer tous les êtres d'un amour identique. Un tel amour est la négation des distinctions qui caractérisent une personne d'une autre. Il est spirituel, mais abstraitement, objectivement, parce qu'il conçoit l'objet aimé de manière désincarnée. "Cet amour est celui de l'idée et non de l'être vivant."²⁶⁸ Il se rapporte exclusivement à l'objet idéal qu'est l'être auquel il est destiné. Or, l'amour, afin qu'il soit réellement spirituel, donc "affirmation de l'être dans sa plénitude"²⁶⁹, doit être intégré à l'élément psychique et corporel de l'être humain²⁷⁰. Le détacher, ne serait-ce que de l'un des deux éléments, lui ôte toute valeur. En effet, l'idée d'un sentiment, comme l'amour, n'a de valeur que s'il est accompli dans la réalité du monde. En ce sens l'idée de l'amour, à l'instar de l'idée de Dieu, n'a aucune valeur si elle est placée au-dessus de l'homme comme un but inatteignable, si ce n'est par l'ascèse. C'est pourquoi l'amour ne peut naître que de l'union de l'esprit et de l'âme²⁷¹, de la vie spirituelle et de la vie psychique, cela dans un organisme corporel. Car seule cette union permet à l'amour d'être spirituel, c'est-à-dire concret, afin d'affirmer la valeur réelle de la personne. Enfin, l'amour "n'est pas déterminé par les relations du naturel vis-à-vis du supra-naturel, mais par celles de la personne vis-à-vis de la personne, de la personne humaine vis-à-vis de la personne de Dieu."²⁷²

Parallèlement à ce danger, il en est un autre qui menace l'amour : sa divinisation objective. L'amour naturel, c'est-à-dire l'attirance d'un être pour un autre, peut quelque fois conduire à la désintégration de l'aimé lorsque celui-ci est idolâtré. En d'autres termes, l'aimant déshumanise l'aimé quand il l'idolâtre. L'aimé devient idole, c'est-à-dire «objet aimé». Mais, en tant qu'«objet aimé», il est privé d'existence. L'«objet aimé est», parce qu'il correspond à l'idée que l'aimant se construit de lui, mais il n'a pas d'existence propre en dehors de

²⁶⁷L'expression, citée par N. Berdiaev, est de Rozanov (*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 244; à la page 245 du même ouvrage, notre auteur utilisera le terme de «pétrifié»).

²⁶⁸*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 246.

²⁶⁹*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 244.

²⁷⁰Nous n'avons pas traité pas, dans ce paragraphe consacré à l'amour, de l'éros, c'est-à-dire du désir. Relevons simplement que N. Berdiaev ne nie pas son importance. D'ailleurs, il précise que "l'asexualité (la négation du désir) rend l'homme infertile, (...) incapable d'engendrer (... et) incapable de créer." (*De la destination de l'homme*, p. 92).

²⁷¹*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 247.

²⁷²*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 248.

l'image et de l'idée que l'aimant se fait de lui. C'est pourquoi, afin d'éviter la vitrification de l'amour ou la divinisation de l'objet aimé²⁷³, l'amour doit être spiritualisé. Il doit passer par le creuset de l'esprit qui seul peut lui donner le sens de sa destination : la manifestation de la valeur réelle des phénomènes et des noumènes aimés d'un amour théandrique, à la fois humain et divin.

Pour notre auteur, le terme «valeur» a deux acceptions. La première signifie la qualité constitutive d'un sujet ou d'un objet. La seconde est incluse dans la capacité de juger la grandeur et l'importance d'un sujet ou d'un objet selon une hiérarchie. Mais, dans les deux cas, "la définition des valeurs et l'établissement de leur hiérarchie sont une fonction transcendante de la conscience."²⁷⁴ Cependant, selon le degré de conscience théandrique —nul ou total— que l'homme peut avoir, ses valeurs seront fondamentalement différentes. Partant de ce constat, N. Berdiaev constate l'émergence de deux types de valeur. Celles issues d'une philosophie du bonheur, de l'utilité et celles qui sont inhérentes à une philosophie des valeurs. Dans le premier cas, les valeurs seront quantitatives; dans le second cas, elles seront qualitatives.

Les valeurs quantitatives sont issues d'une philosophie qui a pour finalité le bonheur. L'exemple le plus caractéristique du développement de ce type de valeurs est, selon notre auteur, le marxisme²⁷⁵ dont le but est la réalisation du bonheur de l'humanité. Afin de parvenir à cet objectif, il faut, premièrement, réduire à néant «les illusions de la conscience". Ce qui s'obtient par l'étouffement de la culture spirituelle. Il n'est plus besoin de chercher pourquoi l'homme vit, il suffit de constater que sa vie est remplie de moyens de vie qui sont autant de fin en soi²⁷⁶. Mais cela signifie, selon N. Berdiaev que "le supérieur²⁷⁷ n'est qu'un épiphénomène de l'inférieur"²⁷⁸. Secondement, il faut spécifier quelles sont les valeurs utiles et nécessaires au bon développement d'une société. Les critères d'utilité et de nécessité feront alors que les valeurs fondamentales seront déterminées par l'objectif visé.

²⁷³*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 247. A noter, que Dieu aussi court le risque de n'être qu'objet aimé. C'est notamment le cas lorsqu'il est conçu comme «idée» et non comme personne.

²⁷⁴*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 79.

²⁷⁵Peut-être dirait-il la même chose, en cette fin de XX^e siècle, du marché libre.

²⁷⁶*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 79.

²⁷⁷Le supérieur est dans ce cas le monde réel, vrai, le monde transformé par l'activité créatrice de l'homme et de Dieu. Le supérieur est le monde de l'esprit.

²⁷⁸A l'inverse, le monde inférieur est le monde de l'obligation, du déterminisme, de la nécessité (cf. : *Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 84).

Mais, en ce faisant, ce n'est plus l'ordre spirituel qui est la fin suprême de la vie, c'est l'ordre social, celui qui justifie ses moyens selon sa fin. Cet ordre duquel découle, toujours selon notre auteur, la «dégradation de l'homme», sa déshumanisation. La vie de l'homme, gérée par un ordre social ou collectif, présuppose, en ce sens, des valeurs quantitatives qui sont elles-mêmes déterminées par le but visé, le bonheur²⁷⁹ du plus grand nombre et la mise en place de moyens coercitifs afin de parvenir à l'objectif²⁸⁰. Ce qui signifie des valeurs et leur hiérarchie partisans qui ne peuvent prendre en compte la diversité spirituelle de la vie humaine.

En d'autres termes, l'ordre et la hiérarchie des valeurs quantitatives sous-entendent, en premier lieu, un modèle collectiviste objectif. Selon ce modèle, les rapports humains s'établissent, puis sont gérés, d'après le rapport que la masse des individus entretient avec une unique conception de la réalité. Et celle-ci est exclusivement déterminée par les limites empiriques du monde, c'est-à-dire par ce que la technologie et la science peuvent en dire. C'est pourquoi, les valeurs qui sont issues du modèle collectiviste sont dites quantitatives, car elles ne prennent pas en compte l'existence du monde spirituel. Seul «l'étant» du monde empirique importe, étant donné qu'il est le seul dont il est possible de dire s'il a une valeur utile ou nécessaire.

Toutefois, quel que soient l'ordre et la hiérarchie des valeurs quantitatives, celles-ci signifient aussi l'aliénation de l'homme, sa déshumanisation. Au sein d'une collectivité, l'individu n'a aucun moyen d'élever son existence jusqu'à parvenir au statut de personne. Seul importe la quantité, la masse des individus soumis à une échelle de valeurs objectives, rationnellement déterminées et non la reconnaissance des qualités particulières de chaque être humain.

Or, afin que l'homme retrouve sa place et sa destination au sein de la création, il convient d'abolir le règne des valeurs inféodées à l'utilité, au collectif, fut-il démocratique, à la nécessité et au bonheur, qu'aucune société n'est à même de réaliser. A l'inverse, il s'agit de créer "les valeurs de la culture spirituelle"²⁸¹.

²⁷⁹La réalisation achevée de ce bonheur est ce que N. Berdiaev appelle «le Royaume de César» (cf. : *Royaume de l'esprit et royaume de César*).

²⁸⁰Cette triade ne va pas sans rappeler *La Légende du Grand Inquisiteur* (cf. : F. M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 267-287) laquelle décrit le refus, par l'humanité, de la liberté offerte par le Christ, au profit d'un bonheur artificiel, du pain et une idole devant laquelle s'incliner.

²⁸¹*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 84.

Mais, la création de telles valeurs “présuppose l’existence d’une aristocratie de l’esprit même dans une société sans classe.”²⁸²

C’est pourquoi, N. Berdiaev oppose aux valeurs qui sont issues par un modèle collectiviste, celles générées par la *sobornost*, c’est-à-dire par la «conciliarité»²⁸³. Car c’est uniquement au sein de cette «conciliarité» que la conscience —celle qui ouvre la personne à la connaissance apophatique de sa nature et de sa destination²⁸⁴— peut demeurer dans les profondeurs spirituelles de la personne. Et, en ce faisant, la «conciliarité» reconnaît la valeur de la personne et sa liberté d’action. En effet, en ne se référant pas exclusivement à une réalité empirique, sensée déterminer, pour K. Marx, le comportement de l’homme, la «conciliarité» implique que la personne puisse être créatrice des valeurs de la culture spirituelle. Et par culture spirituelle, il faut comprendre un ensemble de phénomènes sociaux qui comprennent, à chaque fois, un caractère spirituel et esthétique²⁸⁵. L’enjeu de cette assertion est important. Car dire qu’un des caractères de l’esprit est la valeur signifie, par le biais de la conciliarité, “la définition des valeurs et l’établissement de leur hiérarchie (par la seule) fonction transcendante de la conscience.”²⁸⁶

Fidèle à sa conception du monde²⁸⁷, N. Berdiaev ne peut accepter que l’être humain soit l’esclave de déterminations consécutives à sa perception empirique du monde. Dédire des valeurs de cette unique réalité naturelle a pour conséquence l’aliénation de la part spirituelle de l’être humain. Or, cette part spirituelle est précisément celle qui permettra à l’homme d’accéder à un niveau de connaissance, apophatique il est vrai, capable de lui faire réaliser un acte créateur. C’est pourquoi, N. Berdiaev va opposer au Royaume de César, le Royaume de l’esprit. Car, seul ce dernier est à même d’offrir, en raison de la volonté libre de la personne créatrice de ses propres valeurs spirituelles, le cadre

²⁸²*Royaume de l’esprit et royaume de César*, p. 87.

²⁸³Ph. Sabant, le traducteur du *Royaume de l’esprit et royaume de César* note qu’il est difficile de traduire le terme de *sobornost*. Dérivé de *sobor* (concile), ce terme signifie tout à la fois unanimité, catholicité, dans son sens étymologique ou symphonie, selon S. Boulgakov (*Royaume de l’esprit et royaume de César*, p. 114, note 1). Cependant, à la p. 116 du même ouvrage, N. Berdiaev précise que “le communautarisme religieux est précisément ce que l’on appelle conciliarité (...).”

²⁸⁴A propos de la conscience de l’homme, cf. : le chap. IVb L’auto-conscience de l’homme.

²⁸⁵Le terme de «culture» se rapproche, en ce sens, de «civilisation». Par ailleurs, compte tenu de l’influence de la philosophie allemande sur l’œuvre de N. Berdiaev, nous sommes enclins à supposer qu’il avait en arrière fond de sa pensée le terme “kultur” (cf. : à ce propos : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. : «civilisation», vol. 1, p. 141ss et *op. cit.* art. : «culture», vol. 1, p. 199ss).

²⁸⁶*Royaume de l’esprit et royaume de César*, p. 79.

²⁸⁷A propos de sa conception du monde, cf. : le chap. III En guise de prolégomène : le monde en tant qu’arène de la création le monde.

qui pourra contenir une réponse créatrice de l'Aimé à l'aimant. En ce sens l'esprit est l'unique valeur à l'aune de laquelle une culture devrait se construire. L'esprit, valeur première et ultime, permet à l'homme de prendre conscience de sa nature théandrique, tout en affirmant la caractère aliénant d'un modèle conçu selon des limites exclusivement scientifiques et techniques.

Enfin, l'esprit qui illumine la connaissance est ce qui donne leur valeur aux valeurs de la culture spirituelle. Et ces valeurs sont elles-mêmes les résultats, non déterminants, de la réalisation du modèle conciliaire. Elles sont des valeurs dans le sens où elles permettent de juger de la qualité constitutive d'un sujet ou d'un objet, parce qu'elles sont incluses dans la capacité qu'a l'homme théandrique de juger la grandeur et l'importance d'un sujet ou d'un objet. Même si ces valeurs restent soumises à l'unique valeur déterminante, l'esprit.

En ce qui concerne les deux derniers caractères de l'esprit, la tendance vers et l'union avec un monde supérieur et divin, ils forment, en quelque sorte, la synthèse des caractères précédemment décrits. Etroitement liés à la notion de valeur première et ultime, à l'amour, au sens et à l'intégralité de la personne, ils caractérisent autant les conditions qui permettent, à l'homme théandrique d'effectuer un acte créateur que la destination de celui-ci. En effet, dire de l'esprit qu'il est la tendance et l'union vers un monde supérieur et divin implique la connaissance réelle de ce qui constitue la valeur essentielle de l'existence de l'homme, sa théandricité. Or, les conditions qui permettent cette connaissance apophasique ne sont pas naturelles. L'homme ne contient pas, naturellement, les prémisses de la connaissance réelle des phénomènes et des noumènes.

Pour parvenir à cette connaissance, l'homme doit, dans un premier temps, devenir conscient des caractéristiques fondamentales de son existence²⁸⁸. La première de ces caractéristiques est que l'homme est créé libre, à l'image et à la ressemblance de Dieu, plus précisément de la seconde hypostase. La seconde est que l'homme, avec la «Chute», a perdu la profondeur de son existence. Il n'est plus qu'une créature à deux dimensions, dénuée de profondeur²⁸⁹. Et la troisième est que l'homme, indépendamment de la «Chute», a une destination; il est appelé à remplir le huitième jour de la création de son activité créatrice en répondant à l'appel de l'Aimant. Cependant, ces trois caractéristiques, qui

²⁸⁸A propos de ce «devenir conscient», cf. : le chap. IVb L'auto-conscience de l'homme.

²⁸⁹*Les sources et le sens du communisme russe*, p. 363.

fondent son existence, ne signifient pas encore cette tendance et l'union possible avec un monde supérieur et divin. Pour cela, l'homme doit, dans un second temps, accéder à la connaissance, celle qui, illuminée par l'esprit, l'affranchit de tous les déterminismes naturels, ceux que N. Berdiaev appelle «objectivisme, sociomorphisme, idéalisme, etc.». Alors seulement, et de manière constitutive, la personne contient la tendance vers un monde supérieur et divin.

En conclusion, notre auteur souligne l'importance fondamentale de l'acquisition d'un savoir de type gnoséologique qui est à même de révéler les mystères de la personne, parce que lui seul permet la connaissance, illuminée par l'esprit, des tréfonds obscurs de l'homme théandrique. Cependant, cette gnoséologie, parce qu'illuminée par l'esprit, n'est pas réductible en un savoir de type objectif ou rationnel²⁹⁰. Ce que N. Berdiaev appelle «gnoséologie»²⁹¹ signifie l'élévation de la personne jusqu'à une conception spiritualisée, c'est-à-dire pneumatologique, de la connaissance. Cette dernière étant à la fois participation et illumination librement voulue, et recherchée. Dès lors cette connaissance permet, une fois acquis la tendance vers un monde supérieur et divin, l'union participative de la personne —c'est-à-dire l'homme qui a conscience de sa nature théandrique— avec Dieu, dont il est l'image par l'esprit.

²⁹⁰Il précise très clairement qu'il "n'a aucune foi en la possibilité d'un retour à la métaphysique dogmatique antérieure à la critique (de Kant)." (*De la destination de l'homme*, p. 9).

²⁹¹A propos de la gnoséologie, cf. : *De la destination de l'homme*, p. 10ss. Relevons encore que N. Berdiaev remplace quelques fois le terme «gnoséologie» par «connaissance philosophique» (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 14), ou par «philosophie anthropologique» (*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 87). Mais dans tous les cas, il s'agit d'une connaissance, illuminée par l'esprit, comprise comme un acte et non comme une connaissance limitée au monde des phénomènes, fussent-ils mystérieux.

VII. OBJECTIVATION ET FONDEMENTS METAPHYSIQUES DE L'ACTE CREATEUR²⁹²

Prélude

Parvenus au terme de notre description des différents points fondamentaux qui permettent à N. Berdiaev de concevoir sa métaphysique de l'acte créateur, il reste à définir ce qu'il entend par «objectivation». De prime abord, sa définition semble aisée. Elle est semblable à "l'aliénation de la nature humaine"²⁹³, telle que Marx l'a définie. Mais ce n'est là qu'une fallacieuse apparence. Car, si dans la majeure partie de son œuvre l'objectivation revêt un caractère négatif, parce réducteur de la nature humaine, elle ne relève pour autant que de l'ordre de la perception empirique et raisonnable du monde. Elle est au contraire le résultat d'un processus. Dès lors, afin d'affiner la définition du terme «objectivation», il convient, dans une première étape, de distinguer le processus de l'objectivation des résultats de l'objectivation. Or, cette distinction est elle-même liée à la distinction entre symbole et réalité. Le symbole étant la liaison entre deux types de réalité. La réalité du monde spirituel, la seule qui soit réellement réelle parce que libre, et la réalité du monde naturel, celle qui apparaît à l'expérimentateur «scientiste»²⁹⁴ qui s'inscrit dans un temps et un espace clos, celui de l'expérience qui est reproductible²⁹⁵.

C'est pourquoi, avant de définir ce qu'est l'objectivation selon notre auteur, la première partie de ce dernier chapitre sera consacrée à ce qu'il appelle le «processus de symbolisation». Ce processus qui génère des modes de perception de la réalité différents selon que l'homme conçoit ou non sa théandricité, c'est-à-dire son appartenance à deux natures, divine et humaine.

Puis dans la seconde partie de ce dernier chapitre, nous verrons pourquoi, si ce processus de symbolisation est dans certain cas négatif —parce qu'il

²⁹²Le titre de ce chapitre n'est pas fortuit. Il s'inspire du titre d'un ouvrage de N. Berdiaev que nous considérons comme majeur : *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*.

²⁹³*Esprit et Réalité*, p. 223.

²⁹⁴Rappelons que N. Berdiaev utilise le terme de «scientisme» à propos de l'asservissement de l'homme qui ne peut, en fonction des exigences de sa discipline, concevoir l'existence que d'un monde : celui qui permet la conception et la réalisation d'expériences objectives (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 103).

²⁹⁵A propos de ces deux types de réalité, cf. : le chap. III. En guise de prolégomène : le monde en tant qu'arène de la création.

conduit à l'objectivation—, il est aussi une des conditions, parmi d'autres, de la réalisation d'un acte créateur. En effet, l'acte créateur est une activité de l'esprit de l'homme théandrique libre. Cependant, cette liberté, qui provient à la fois de l'*Ungrund* et de l'incarnation de la seconde hypostase, s'affirme aussi par le refus de l'objectivation, ce qui signifie un acte de volonté indépendant de toute détermination naturelle. La réalisation d'acte créateur est ainsi limitée, d'une part, par l'objectivation et, d'autre part, par ce monde objectif, c'est-à-dire naturel. En d'autres termes, les limites de la puissance humaine sont affirmées autant par la capacité qu'a la personne de réaliser un acte créateur, que par le fait que cet acte créateur sera toujours symbolique, même si ce symbolisme est réel et non idéaliste.

VIIa. L'OBJECTIVATION

VIIa1. Le processus de symbolisation

Le processus de symbolisation, qui est à la base de l'objectivation, tend à faire du visible la représentation exacte et réelle de l'invisible²⁹⁶. En d'autres termes, ce processus a pour ambition la parfaite connaissance des choses en soi, c'est-à-dire ce qui a conscience d'exister, par leur réduction à la seule sphère des réalités visibles et empiriques, autrement dit la pseudo-réalité du monde des objets. L'objet sur lequel la raison énonce un jugement, est représenté comme «être». Cela permet à la raison objective de cerner la hauteur et la largeur de l'objet, mais pas sa profondeur. La réalité des choses en soi, les noumènes selon une terminologie kantienne, demeurant inconnue à ce monde, selon notre auteur. Or, le rapport qu'un être humain entretient avec un objet est toujours symbolique, en tant que l'objet n'est qu'une image fragmentée de la réalité des choses en soi. "L'objet (soumis aux jugements de la raison) n'existe que pour le sujet"²⁹⁷, mais il n'existe pas en lui-même. L'objet n'a d'existence que lorsque qu'une convention est unanimement acceptée. A titre d'exemple, notre auteur cite le cas des mathématiques qui sont par excellence le résultat du processus de symbolisation universellement valable²⁹⁸. Cependant, les symboles signifiés par les nombres ne sont que des objets soumis une connaissance objective. Mais en

²⁹⁶*Esprit et Réalité*, p. 84. Par visible, il faut comprendre tout ce qui peut être objet d'expérimentation. C'est, par exemple, la réalité visible du monde empirique, le monde des phénomènes. Et par invisible, il faut comprendre la réalité du monde des noumènes, le monde des choses en soi, le seul qui soit vrai.

²⁹⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 65.

²⁹⁸*Esprit et Réalité*, p. 82.

eux-mêmes, ces nombres ne peuvent ni exister ni être les réalités premières, celles du monde cosmique. Car, si une formule mathématique signifie objectivement une chose en soi, elle ne rapporte pas pour autant la réalité de la chose signifiée à la réalité personnelle du mathématicien²⁹⁹.

Comme nous l'avons vu³⁰⁰, la raison, lorsqu'elle est emprisonnée en des limites ontologiques objectives, prend "le monde des objets, résultat de l'objectivation, pour l'être même, pour la réalité première."³⁰¹ Mais, dans ce cas, la réalité première est logiquement dénuée d'existence, car sa partie spirituelle est niée. La réalité première, qui n'est dans ce cas plus première mais objective, est asservie par ses limites naturelles, ontologiques dirait notre auteur. De plus, si ce type de rapport avec le monde présente un caractère universel —une formule mathématique s'écrit et se comprend de la même manière au Liban ou en Suisse—, ce même rapport ne met en relation qu'une série de symboles, arbitrairement et conventionnellement établi, avec un mode scientifique et technique de perception et de représentation d'un monde objectivement connaissable. Mais ce mode de représentation n'est pas celui qui permet à la réalité des choses en soi d'être connue par un individu. Au contraire, il signifie en des limites très strictes, ce que notre auteur nomme la déchéance, le morcellement du monde³⁰². Et c'est dans ce monde morcelé, qui résulte de la «Chute», que la faiblesse de l'homme l'a conduit à chercher une autorité à partir de laquelle il peut maîtriser son existence et garantir son devenir³⁰³. "Mais l'autorité sur laquelle il s'appuie (...) est une projection de sa subjectivité incapable de pénétrer en «autrui», d'atteindre à l'universel concret."³⁰⁴ En d'autres termes, le processus de symbolisation produit l'extériorisation du sujet jusqu'à aliéner sa nature divine en universalisant ses caractéristiques ontologiques. L'un devient l'égal de l'autre en tant qu'ils sont les deux l'expression d'une unique nature idéale. Les caractéristiques personnelles sont

²⁹⁹L'exemple des nombres dénués d'existence ne signifie pas que N. Berdiaev ait eu connaissance de la question de la nature des êtres mathématiques. Nous pouvons tout au plus préciser qu'il récusé le platonisme mathématique selon lequel "la suite des nombres premiers, par exemple, aurait une réalité plus stable que le monde naturel qui nous entoure." (J. Russ, *La marche des idées contemporaines. Un panorama de la modernité*, p. 199).

³⁰⁰Voir à ce propos les chap. Vb2 La connaissance et VIb La raison et la connaissance qui permettent définir les caractères de l'esprit.

³⁰¹*Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 62.

³⁰²*Esprit et Réalité*, p. 66.

³⁰³Cette assertion relève clairement l'influence que Nietzsche a eue sur notre auteur dont il reprend, par ailleurs, à son compte la problématique de l'individu esclave d'une morale de masse.

³⁰⁴*Esprit et Réalité*, p. 69. L'expression «universel concret» est de Hegel. Mais N. Berdiaev l'utilise dans un autre sens. Elle signifie le caractère microcosmique et macrocosmique de toute personne théandrique.

gommées au profit d'une valeur dite universelle : le symbole qui contient en lui-même la nature de la chose qu'il symbolise. En d'autres termes, le symbole signifie, dans ce cas, l'objectivation des rapports que l'être humain entretient avec son semblable, dans le monde naturel et avec ce monde exclusivement. Et N. Berdiaev de relever quatre signes qui résultent de ce processus³⁰⁵ :

VIIa1.1. L'isolement

Le premier est "l'isolement de l'objet par rapport au sujet."³⁰⁶ L'objet phénoménal est détaché du sujet nouménal, de qui il tient pourtant son existence, en arguant que l'existence de l'objet n'est pas déterminée par le sujet. L'objet, symbole d'une réalité universellement et objectivement connue, se prévaut d'une existentialité indépendamment du sujet qui le pense. Cependant, si "le noumène se découvre dans le phénomène"³⁰⁷, ce dernier ne le contient pas en sa totalité. L'existence de l'objet phénoménal est, en ce sens, conditionnée par l'existence du sujet nouménal. Le terme de «conditionné» signifiant, d'une part, l'étroite interdépendance existentielle³⁰⁸ des deux sphères, nouménale et phénoménale. Et, d'autre part, que l'objet phénoménal est le symbole du sujet nouménal en tant qu'il signifie la chose en soi sans être pour autant un sujet autonome. Mais notre auteur de constater que l'objet phénoménal symbolique résulte quelques fois d'un mouvement qui prend naissance en l'homme pour finalement sortir de lui. Et dans ce cas, l'objet est effectivement un symbole, mais dépourvu de sa qualité de mise en relation³⁰⁹. Il est un objet phénoménal symbolique qui relie le monde empirique et ses exigences techniques et scientifiques avec une conception globale du monde réglémentée par «l'éthique de

³⁰⁵ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 75ss. A propos de ces quatre signes, nous ne pouvons être que frappés par leur similitude avec *La Légende du Grand Inquisiteur* (F. M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 267-287) qui, sous couvert d'un bonheur immédiatement accessible et moyennant la construction d'une société idéale, prône l'universalité des caractères de l'individu au détriment de ses particularités personnelles, comme nous allons le voir. Enfin, nous relèverons que la structure de notre travail correspond exactement à l'énoncé de ces quatre signes. De même que ces quatre signes reprennent également la structure de l'ouvrage de N. Berdiaev intitulé : *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*. A l'isolement correspond le chap. «Les origines» (*op. cit.* p. 9-112) et notre chap. sur le monde; au point 2 correspond le chap. «L'éthique en deçà du bien et du mal» (*op. cit.*, p. 115-166) et notre chap. sur l'homme; au point 3 correspond le chap. «L'éthique de l'acte créateur» (*op. cit.*, p. 167-201) et notre chap. sur la liberté; et au point 4 correspond le chap. «les problèmes concrets de l'éthique» (*op. cit.*, p. 203-319) et notre chap. consacré à l'esprit. C'est dire l'importance que nous accordons à ces quatre points dans l'œuvre de notre auteur.

³⁰⁶ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 75.

³⁰⁷ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 79.

³⁰⁸ Preuve en est l'aphorisme de A. Silésius, cher à N. Berdiaev, "sans moi Dieu ne peut vivre, fût-ce une seconde (...)." A. Silésius, *Le pèlerin chérubinique*, p. 34.

³⁰⁹ *Esprit et Liberté*, p. 73.

la loi»³¹⁰. Cette conception nous conduit au second signe du processus de symbolisation qui aboutit à l'objectivation, l'universalité.

VIIa1.2. L'universalité

“L'absorption de l'individuel unique, du personnel, par le général, (aboutit à) l'universel impersonnel.”³¹¹ Toute la métaphysique de notre auteur tend à affirmer le caractère irréductible de la personne humano-divine. Cependant, force est de constater que ces caractères personnels sont universalisés afin de réaliser une société utopique. L'homme rêve d'un monde intégral, universel et impersonnel qui suppléera aux apparentes carences d'un monde morcelé³¹². Or, la manière dont ce monde morcelé se présente à nous est déterminée par la conscience que l'homme a de la profondeur de sa nature. A une conscience déterminée par l'auto-conscience de la personne, qui ouvre à la connaissance des choses en soi, correspond le monde de la liberté personnelle unique. Inversement, “pour la majorité des hommes, le monde réel, la «réalité» (ce qui agit sur eux) est identique aux limites de la conscience normale moyenne, c'est-à-dire de la conscience déjà objectivée et qui objective.”³¹³ La moyenne étant calculée objectivement selon ce qui est universellement connaissable, c'est-à-dire la valeur sociale moyenne de l'individu. Mais ce critère d'accord, dont l'homme attend qu'il justifie l'établissement d'une vérité objective, n'est qu'un critère d'utilité sociale³¹⁴. Il justifie, tout au plus, un «psittacisme social»³¹⁵, une répétition mécanique de notion dont le sens personnel échappe à l'individu. Sous couvert du libre arbitre, l'homme se conçoit comme un «être» unique, dans sa capacité de juger ses particularités et ses ambitions, tout en le faisant à l'aune de la masse des individus qui sont ses semblables. Or, sa différence n'apparaît, dans ce cadre restrictif, que dans la mesure où l'homme peut identifier les particularités de son «être» à partir de la conscience qu'il a d'un monde universellement connu, c'est-à-dire réductible en un certain nombre de lois. Cela parce que l'individuel unique a été, préalablement, absorbé par le général, l'universel impersonnel. Ce dernier étant rendu réel par la transformation de l'objet, fruit du jugement de la raison objective, au statut de symbole. Le symbole étant, dans ce cas, ce qui relie l'individu moyen à l'universellement

³¹⁰*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 124ss.

³¹¹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 75-76.

³¹²*Royaume de l'Esprit et Royaume de César*, p. 166.

³¹³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 83-84.

³¹⁴*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 85.

³¹⁵*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 86.

connu. Prenant le risque de la spéculation, nous pourrions dire, selon l'anthropologie de N. Berdiaev, que la Déclaration des droits de l'homme est l'universalisation d'une valeur, l'homme, qui devient objet symbolique universel afin de garantir les caractères particuliers de l'individu. Cependant ce type de processus universalisant est dominé par une nécessité impérative : une logique sociologiquement déterminée signifiée rationnellement par un mode de relation cognitive du connaissant, l'individu moyen, avec le connu, la communauté³¹⁶. Mais ce principe relationnel est aliénant parce qu'il place l'homme sous la domination de l'objectivité. Ce qui nous amène au troisième signe du processus de symbolisation qui conduit à l'objectivation, la nécessité.

VIIa1.3. La nécessité

“La domination de la nécessité, de la détermination par le dehors, (provoque) l'étouffement et (la) suppression de la liberté.”³¹⁷ Selon notre auteur, le processus de l'objectivation est un mouvement déterminé par diverses causes, parmi lesquelles nous trouvons la plus importante : l'aspect tragique de la liberté. Nous pouvons définir la liberté de deux manières. Elle est, premièrement, ce qui permet d'effectuer un choix entre deux possibles. Elle est, dans ce cas, une force réactive³¹⁸. Secondement, elle est consécutive au choix et est alors “énergie créatrice intérieure de l'homme.”³¹⁹ Dans le premier cas, la liberté est le produit de la raison objective “des gens dont le mécanisme cérébral est statique; ils exigent un «oui» ou un «non» , là où de telles réponses sont impossibles à donner”³²⁰, c'est-à-dire là où le tragique de l'existence ne trouve aucune explication rationnelle ou logique. La liberté, qui devrait pour «ces gens là», ne comprendre que l'expression du bien absolu comprend aussi le mal. La question est dès lors posée : “Pourquoi Dieu tolère-t-il ce mal effrayant, (...) ? (Pourquoi) l'univers ruisselle (-t-il) de sang (?)”³²¹ Et la question de «l'esprit euclidien»³²², celui qui ne perçoit que la hauteur et la largeur du monde, trouve une première réponse logique : la souffrance existe parce que le monde vit en

³¹⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 89.

³¹⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 76.

³¹⁸En l'état de nos connaissances, N. Berdiaev n'utilise pas le terme de «force réactive». Néanmoins, il nous semble que ce terme s'oppose correctement à la liberté, comme énergie créatrice.

³¹⁹*Royaume de l'esprit et royaume de César*, p. 98.

³²⁰*L'esprit de Dostoïevski*, p. 92.

³²¹*Esprit et liberté*, p. 176.

³²²«L'esprit euclidien» est l'esprit décrit par Ivan Karamazov, à son frère Aliocha, en préambule de *La Légende du Grand Inquisiteur* (in : F. M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 264-266). A propos de l'esprit euclidien, cf. : *Esprit et Liberté*, p. 176-177.

équilibre. Une cause produit un effet qui, à son tour, devient une cause. “(...) tout s’enchaîne, (...) tout passe et s’équilibre.”³²³ Cependant, cette réponse en amène immédiatement une seconde qui doit nécessairement justifier toute action bonne au détriment de celle jugée mauvaise. La connaissance objective conduit à l’élaboration de concepts. “Le concept est une défense intellectuelle et en même temps une restriction qui empêche un chavirement (de la logique qui gère l’évolution objective du monde) que pourrait provoquer l’embrouillement du monde.”³²⁴ En d’autres termes, si une cause logique produit un effet logique, il s’agit de définir conventionnellement un concept capable de justifier ou condamner la cause, selon le résultat qu’elle produit. Mais il faut pour cela que “la socialisation de la connaissance (objective soumise à des valeurs morales, techniques et scientifiques) limite à la fois la connaissance et la réalité même”³²⁵, selon le critère universel de la nécessité. Ceci afin d’éliminer l’aspect tragique de la liberté incréée qui ne peut contenir le bien sans le mal. Car c’est bien “le problème du mal (qui) constitue le problème de la liberté.”³²⁶ Le mal qui ne trouve d’autre explication que par l’impuissance de Dieu face au néant, le oujk o[n de J. Boehme, et la liberté incréée. Or, en bornant la connaissance à la seule réalité objective, le mal trouve une explication rationnelle dans le fait que la nécessité induit des causes dont il est désormais possible d’affirmer qu’elles sont bonnes ou non. Cependant, pour N. Berdiaev, cela revient à dire que “la conscience (a) une structure qui correspond au monde des objets”³²⁷ lorsque le sujet moyen s’est accommodé de la seule liberté qui lui importe désormais : celle qui ne l’oblige pas à être un aristocrate³²⁸ conscient de sa destination. Ce qui nous conduit au quatrième signe du processus de symbolisation qui conduit à l’objectivation : l’accommodation.

VIIa1.4. L’accommodation

“L’accommodation au caractère massif du monde et de l’histoire, à l’homme moyen, la socialisation de l’homme et de ses opinions, (... supprime)

³²³ *Les frères Karamazov*, p. 264.

³²⁴ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 92.

³²⁵ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 94.

³²⁶ *Esprit et Liberté*, p. 177.

³²⁷ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 98.

³²⁸ Le terme «aristocrate», qui est de N. Berdiaev, désigne “un homme qui ne se laisse pas absorber par le milieu impersonnel du monde, (il est) un homme libre et indépendant intérieurement, aspirant à se donner un contenu qualitatif de plus en plus élevé (...)” (*De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, p. 197). Ce terme ne doit pas être confondu avec “l’aristocratie historique de classe (qui) est esclave du passé (...)” (*op. cit.* p. 197).

toute originalité.”³²⁹ Le propre de l’accommodation, selon notre auteur, est l’esclavage de l’homme qui accepte que la réalité de son existence soit inféodée à une valeur suprême. En effet, l’esclavage, volontairement accepté par l’homme, tire son origine d’un critère d’accord universel : le “respect idolâtre de la société comme valeur souveraine.”³³⁰ Selon cette assertion, l’espèce, humaine en l’occurrence, est une réalité supérieure à celle de l’individu. En d’autres termes, la réalité du concept «humanité» prime sur la réalité existentielle de l’individu, parce que le concept élève à l’universel ce qui est singulier sans pour autant être capable d’êtreindre la réalité individuelle³³¹. Ce mode de compréhension, d’une réalité conceptuelle qui chapeaute l’existence de l’individu, N. Berdiaev l’appelle «métaphysique naturaliste»³³². Pour cette métaphysique, l’histoire dans laquelle s’inscrit l’homme est un mouvement dans un temps qui est lui-même soumis à des lois naturelles. Ce qui signifie que ce mouvement peut être objectivement appréhendé par la raison en un système de concepts. En effet, lorsqu’un mouvement est objectivement conçu, parce que soumis à des causes dont la raison peut clairement rendre compte, c’est qu’il s’imprime dans un temps dont il est possible de calculer objectivement l’écoulement. Or ce temps calculable possède la propriété de substantifier le mouvement en tant qu’il lui accorde une nature objective lorsqu’elle s’inscrit dans une unité de mesure qui quantifie la valeur de l’événement. Ce qui est une des caractéristiques, selon notre auteur, de ce qu’il nomme le darwinisme sociologique, “lequel s’efforce de donner une sanction scientifique à la sélection de la race des forts (...) entendue comme organisme.”³³³ L’organisme étant en ce sens le concept naturel qui détermine l’existence de l’individu qui doit s’accommoder de ce que les qualités de son existence sont soumises aux lois qui déterminent l’évolution de son espèce. De cette manière, la réalité de l’existence de l’individu se trouve être l’esclave d’une valeur souveraine, le respect idolâtre de la société³³⁴. Or, cette

³²⁹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 76.

³³⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 148. A propos de l’esclavage, cf. : *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*. L’ouvrage, qui date de 1939 en russe et 1946 en français, contient une très belle préface auto-biographique dans laquelle N. Berdiaev relève, premièrement, ses centres d’intérêts : la liberté, l’esprit, le sujet, la personne, la création, le dualisme et l’amour (p. 8s). Secondement, il souligne sa dépendance philosophique vis à vis de Kant, Schopenhauer, Dostoïevski, Boehme, Ibsen, Nietzsche, pour ne citer que les principaux.

³³¹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 92.

³³²*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 134ss.

³³³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 246. Dans la note 2 de cette même page, N. Berdiaev reconnaît que c’est N. Mikhaïlovski qui, dans les années 70 du siècle dernier dénonce le premier “le caractère réactionnaire, hostile à la personne humaine, (...) du darwinisme sociologique (...).”

³³⁴*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 148.

accommodation au caractère massif du monde et de l'histoire qui génère l'homme moyen, la socialisation de l'homme et de ses opinions qui rend impossible toute originalité, est le produit de la compréhension objective de l'unique réalité d'un temps calculable, dans lequel s'inscrit la réalité du monde. Ce monde est dans un temps qui voit s'écouler une succession d'événements dont l'homme est soit le spectateur passif parce que résigné³³⁵ soit «le grand horloger» parce qu'il peut calculer et mesurer objectivement la cause qui produit cet effet. Cependant, dans ce monde, l'homme n'est qu'un individu, c'est-à-dire le produit d'une espèce, mais il n'est pas une personne qui a l'autorité, selon sa nature théandrique, d'édifier le seul Royaume qui soit viable, le Royaume de Dieu³³⁶.

³³⁵L'homme est, dans ce cas, le spectateur d'une série de sélections qui s'effectuent naturellement. Sélections qui distinguent aussi bien les forts des faibles que la structure d'une société au détriment d'une autre.

³³⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 249-250.

VIIIb. LES FONDEMENTS DE L'ACTE CRÉATEUR

L'acte créateur est une activité de l'esprit dont seul l'homme théandrique libre s'avère capable. En effet, un acte créateur ne peut être réalisé que spirituellement, plus précisément sur la frontière qui distingue le monde phénoménal du monde nouménal. Cependant, comme nous allons le voir, "la naissance de ce qui, jusqu'alors, n'avait pas d'existence"³³⁷ est soumise à deux conditions. La première est que cette naissance n'est possible que parce qu'elle est conçue en puissance, librement. Exprimé différemment, cela signifie que la conception en puissance est dénuée de toute contrainte causale. La seconde condition est que l'acte créateur, et l'être qui l'effectue, sont limités par le monde naturel. Cependant, cette limitation ne saurait être conçue comme une cause capable de déterminer la nature de l'acte et l'être qui agit. En effet, la nature qui constitue le matériau et l'être créateur ne contiennent ni en puissance ni naturellement leur destination. Ce qui conduit au paradoxe suivant : "La possibilité d'accomplir un acte créateur, de manifester un changement et une nouveauté, est solidaire de l'imperfection."³³⁸ Or, N. Berdiaev va tenter, en reprenant les différents termes de ce paradoxe, de démontrer que les conditions a-causales qui régissent la réalisation d'un acte créateur sont synonymes de progrès indéterminés librement voulus et non de réalisation d'une détermination naturelle.

Avant de développer ces deux conditions et leurs conséquences, N. Berdiaev part d'un constat qui lui permettra d'étayer sa propre position. Beaucoup de réponses variées et multiples ont été données à la question de savoir "comment ce qui n'existait pas (...) devient-il existant ?"³³⁹ Mais aucunes d'elles ne donnent totalement satisfaction.

"Aristote essaya de s'en tirer par sa doctrine de la puissance et de l'acte (...)"³⁴⁰, sans pour autant préciser si c'est l'acte ou la puissance qui est source du

³³⁷*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 112.

³³⁸*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 183.

³³⁹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 181. Derrière cette question nous trouvons celle de Leibniz : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Mais N. Berdiaev en change les termes afin d'y répondre selon son point de vue métaphysique.

³⁴⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 181. L'acte est, selon E. Bréhier, "l'achevé par rapport à l'inachevé." (*Histoire de la philosophie*, vol 1, p. 177). Et "la notion de puissance n'a pas de sens en elle-même (...) elle est toute relative à l'être en acte; c'est non pas par ce qu'il est, mais au contraire par ce qu'il peut devenir, que l'être en puissance est conçu comme tel." (*Histoire de la philosophie*, vol 1, p. 177).

mouvement ou du changement. La réponse de l'idéalisme grec³⁴¹ est tout aussi insatisfaisante. Le monde sensible est tout entier dans le mouvement, ce qui atteste son imperfection. A l'opposé, le monde des idées est sans mouvement, il est immuable et donc sans imperfection. Il est parfait, parce que sans changement. Cependant, pour notre auteur, cette philosophie ne permet pas de trouver "l'acte créateur premier par lequel s'est manifesté pour la première fois quelque chose de nouveau dans l'être."³⁴² De plus, lorsque Dieu est conçu comme acte pur ou idée sans changement, la création du monde est absurde, car elle est privée de sens parce qu'immobile³⁴³. La création a une cause efficiente, Dieu, mais cette cause ne lui donne ni sens ni orientation. La loi qui justifie un effet selon la cause qui le produit est respectée, sans que l'effet puisse à son tour devenir cause libre et volontairement créatrice.

En ce qui concerne «les théories évolutionnistes du XIX^e siècle», N. Berdiaev est tout aussi critique. Elles ne connaissent pas le sujet dont l'existence progresse activement, librement et volontairement. Elles ne reconnaissent que les catégories de l'individu et de l'espèce. Ces théories sont entièrement placées "sous le règne du déterminisme et des relations causales."³⁴⁴ Or, sous ce règne, il est impossible de concevoir un sujet libre qui veut que ce qui n'existe pas vienne à l'existence, sans que la cause qui justifie l'action du sujet détermine les qualités de ce qui est créé. Mais surtout, les théories évolutionnistes sont soumises à l'objectivation. Leur logique est déterminée par l'évolution naturelle de l'objet pensé au sein de son espèce et non par le sujet dont les propriétés ne se résument pas dans les qualités naturelles inhérentes à son espèce. Et même si ces théories évolutionnistes admettent la possibilité de la nouveauté³⁴⁵, celle-ci n'est que l'effet d'une cause déterminée par l'adaptation dans un milieu donné en vue de l'amélioration de l'espèce. L'amélioration de l'espèce est la cause, elle-même déterminée par la meilleure adaptation possible en un milieu donné.

³⁴¹Lorsque N. Berdiaev parle de l'idéalisme grec, il entend le platonisme et le néo-platonisme.

³⁴²*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 182.

³⁴³Nous ne pouvons pas dire, à partir de la métaphysique de N. Berdiaev, que le sens soit déterminé par le mouvement. Nous pouvons, tout au plus, dire que l'immobilité est la pérennité contenue dans la reproduction des différents éléments de chaque espèces. L'immobilité est, par conséquent, de l'ordre de la causalité : un arbre (la cause) produit un fruit (l'effet) qui a son tour produira un fruit, et ainsi de suite. La pérennité est, dans ce cas, immobile parce qu'elle n'introduit rien qui n'existait déjà dans la création. A l'opposé, le mouvement est ce qui signifie le caractère non-achevé de la création, sans pour autant que cela implique une imperfection de ce qui existe déjà. Mais, ce ne sont là que des suppositions, car N. Berdiaev n'a rien dit de tel, en l'état de nos connaissances, du mouvement et de l'immobilité.

³⁴⁴*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 184.

³⁴⁵N. Berdiaev n'utilise pas le terme de mutation.

C'est pourquoi, afin de répondre à la question : "comment ce qui n'existait pas entre-t-il dans l'être, devient-il existant ?"³⁴⁶, N. Berdiaev postule-t-il "que dans la puissance il y a plus que dans l'acte, dans le mouvement plus que dans l'immobilité, dans la liberté plus de richesse que dans l'être."³⁴⁷ En d'autres termes, seule la puissance³⁴⁸ est totalement libre, parce que non contrainte par un matériau, alors que l'acte est, lui, limité par le matériau à la disposition du créateur. De même, l'immobilité signifie un être achevé et clos sur lui-même, donc dénué de la possibilité de répondre librement à son créateur. Enfin, la liberté signifie le dépassement possible des conditions a priori de ce qui constitue l'être d'une espèce. Nous pouvons résumer ces trois remarques de la manière suivante : l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ce qui le rend potentiellement capable, moyennant un acte d'auto-conscience initial libre³⁴⁹, de faire exister volontairement et librement ce qui n'est pas encore.

Pour N. Berdiaev, l'être d'un sujet n'est pas régi par une idée déterministe qui lui est transcendante. De même, l'être du sujet ne se réalise pas dans la série des manifestations qu'il effectue. Ce qui signifie que le sujet homme ne contient pas en puissance le sujet personne. Le sujet homme est constitué d'une nature. L'homme s'inscrit dans le cycle naturel des choses qui constituent la création. Il est d'origine organique, parce qu'il est le fruit de l'union d'un homme et d'une femme. En ce sens, son "destin dépend du destin de la nature (... dont) il ne peut (...) se détacher."³⁵⁰ Cependant, ce destin naturel signifie exclusivement que l'homme n'est pas en lui-même la cause de sa naissance. Sa naissance et sa mort signifient une limitation naturelle mais aucunement une détermination quant au sens de sa vie. En d'autres termes, le destin naturel de l'homme ne soumet pas son existence à une série causale, lorsqu'il se conçoit comme sujet de son existence et non plus comme objet. C'est pourquoi, le déploiement de l'être du sujet ne peut être entéléchique, car la destination du sujet est définie non par le sujet seul, mais par la relation qu'il entretient avec un autre sujet. Une personne

³⁴⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 181.

³⁴⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 182.

³⁴⁸Afin d'éviter toute ambiguïté, le terme de «puissance», chez notre auteur, correspond à la *potentia* et non à la *potestas*, au pouvoir. Dire que seule la puissance est libre n'implique pas que Dieu ne le soit pas. Au contraire. Dieu est libre parce qu'il contient une volonté identique à celle de la liberté (à ce propos, *cf.* : le chap. Va La liberté créée).

³⁴⁹A propos de l'auto-conscience, *cf.* : le chap. IVb L'auto-conscience de l'homme. Rappelons que l'acte d'auto-conscience est le premier acte libre qu'effectue l'homme. Il lui permet de prendre conscience de sa nature théandrique et donc de devenir, à son tour, un créateur.

³⁵⁰*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 99-100.

qui a conscience de sa nature théandrique ne peut effectuer un acte créateur sans qu'une autre personne, ou même un individu, «soit» afin de le recevoir³⁵¹.

Dès lors, sortir d'une série causale³⁵² signifie concevoir le sujet comme créé à l'image et à la ressemblance d'un Etre Absolu, ce qui lui permet de dépasser "tout ce qui appartient à l'ordre de la nature"³⁵³, y compris toutes les causalités inhérentes à sa nature.

Or, ce dépassement de l'ordre naturel est possible parce que la liberté incréée ne recèle pas la puissance. "C'est dans les tréfonds de la puissance qui n'est pas être et qu'apophatiquement nous sommes obligés d'appeler non-être³⁵⁴ que la liberté première, antérieure à tout être, à son fondement"³⁵⁵. La liberté première, incréée, est par conséquent un impératif a-causal qui permet à la puissance d'être exprimée par le sujet sans que ce dernier soit lui-même déterminé selon sa nature. Et si la réalisation d'un acte créateur est partiellement limitée par le matériau naturel créé par Dieu, il demeure que ce qui existe déjà en puissance est déjà de l'ordre de l'acte dont les conséquences vont influencer le déroulement du monde naturel et du monde nouménal.

Dès lors, à partir de la liberté incréée, éclairée³⁵⁶ par l'incarnation de Jésus Christ, N. Berdiaev peut préciser que dans le mouvement il y a plus que dans l'immobilité ou en d'autres termes que la création divine n'est pas achevée afin que l'homme puisse répondre librement à l'appel créateur de Dieu. L'existence de l'homme "est plongée non seulement dans la réalité qui s'est réalisée sous les formes de l'objectivité, mais aussi dans la réalité potentielle"³⁵⁷. L'existence du monde est réalisée, c'est-à-dire achevée, en ce qu'elle contient naturellement sa

³⁵¹Dans son ouvrage, *Au seuil de la nouvelle époque*, p. 110, il relève que "ce n'est (...) pas pour lui seul que (l'homme) doit rechercher la liberté. La liberté pour soi a été aimée par tous les tyrans. Il doit la rechercher pour les autres, pour ses frères humains." Si l'on tient compte que c'est parce que l'homme est libre qu'il peut être un créateur, ses actes seront à chaque fois des révélateurs de cette liberté. Or il est impossible à l'homme d'être un créateur libre si ses actes ne s'adressent qu'à lui.

³⁵²Par série causale, il faut vraisemblablement voir les quatre causes d'Aristote : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Mais là encore N. Berdiaev ne le précise pas.

³⁵³*Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, p. 85.

³⁵⁴Le non-être est le «Rien», le μη ον que nous avons décrit dans le chap Va La liberté incréée.

³⁵⁵*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 186.

³⁵⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 197. Eclairé signifie, dans ce cas, que la liberté est pleinement révélée, c'est-à-dire mise en lumière pour l'homme par l'incarnation de Jésus Christ, vrai homme et vrai Dieu.

³⁵⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 187-188. Bien qu'il ne le précise pas, il semble, dans ce cas, que les termes de «puissance» et de «potentialité» aient la même signification. Cela dit, il arrive à N. Berdiaev de jouer avec les différentes acceptions d'un terme. C'est pourquoi, nous ne concéderons l'égalité de ces deux termes que dans le cadre de cette citation.

propre pérennité. Elle est créée de telle manière qu'elle contienne la possibilité de la reproduction des différents éléments de chaque espèce³⁵⁸. Parallèlement à cela, cette réalité est aussi potentielle en ce qu'elle contient, sans la restreindre, la possibilité de l'expression de la puissance qui est à l'origine de la naissance d'un élément qui n'existait pas jusqu'alors. Cependant, à la différence du monde naturel, dont toutes les composantes sont immédiatement et objectivement accessibles à l'individu, la réalité potentielle, qui provient de la liberté incréée, n'est accessible qu'à la personne qui a conscience de sa nature théandrique. L'individu qui «est» se satisfait de la réalité objective, celle qui est soumise aux jugements du scientisme³⁵⁹. De plus, tant que l'individu se conçoit comme «être» soumis aux fluctuations évolutionnistes contenues dans un temps linéaire, c'est-à-dire morcelé et donc calculable, il est le simple produit de l'évolution d'une espèce naturelle et objective³⁶⁰ de laquelle aucune nouveauté ne peut jaillir, si ce n'est les conséquences déterminées par ses réactions³⁶¹. A l'inverse, la personne qui a conscience de sa théandricité, se projette, par ses actes, hors du temps historique dans le temps existentiel, le temps de la réalité potentielle, qui seul contient une catégorie axiologique et spirituelle non contraignante : le progrès³⁶², c'est-à-dire le mouvement. Or, celui-ci a comme présupposé fondamental «la liberté créatrice»³⁶³. Il n'est, par conséquent, pas déterminé par une série causale. Le progrès est en ce sens intimement lié à l'imperfection³⁶⁴ et à l'attente eschatologique, c'est-à-dire à une attente qui appelle l'activité créatrice de l'homme qui prépare la réalisation du Royaume de Dieu³⁶⁵. Et cette attente se déroule dans ce que N. Berdiaev nomme la «métahistoire».

³⁵⁸Cf. : le texte de la Genèse, in : *TOB*, Gn, 1, 11 et le chap. IIIa Le monde.

³⁵⁹A propos du «scientisme», cf. p. 19.

³⁶⁰A propos la distinction personne - individu cf. : notre note 110.

³⁶¹Nous opposons la réaction, qui est déterminée par une cause, à l'action, qui est une création libre.

³⁶²Le terme de «progrès» ne doit pas être compris, dans ce cas, comme un développement qui permettrait au présent de contenir les conditions qui permettraient de construire un futur meilleur. Il ne contient ni ne signifie une évolution linéaire, bien qu'il soit un mouvement. Mais, «le progrès dans un sens peut être accompagné d'un recul dans un autre sens.» (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 189).

³⁶³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 189.

³⁶⁴Pour notre auteur, l'imperfection est constitutive de la création, sans pour autant être revêtue d'un caractère négatif. Elle est à la fois une conséquence de la liberté incréée et de l'attente de Dieu qui désire une réponse créatrice à son appel créateur. C'est de cette manière que N. Berdiaev se distingue de l'idéalisme platonicien, de l'aristotélisme et des théories évolutionnistes.

³⁶⁵A propos du Royaume de Dieu, N. Berdiaev écrit qu'il "n'est pas de ce monde, il n'est pas le monde de la nature et il ne peut se manifester dans ses limites, où seuls les symboles d'autres mondes sont possibles. Et cependant le Royaume de Dieu se réalise à chaque instant de la vie." (*Esprit et Liberté*, p. 106). Par conséquent, le Royaume de Dieu existe en tant qu'il se réalise par l'action commune de l'homme théandrique et de Dieu. Mais il n'est pas contenu dans le monde naturel, car ce dernier ne peut

Nous avons vu que notre auteur conçoit trois types de temps : le temps historique, le temps cosmique et le temps existentiel³⁶⁶. Cependant, cette distinction temporelle n'implique pas ces différents types de temps soient clos sur eux-mêmes. "(...) les événements du temps historique (peuvent faire) irruption dans le tourbillon du temps cosmique"³⁶⁷ interrompant, de cette manière, l'écoulement linéaire des événements qui se succèdent naturellement. De même, les événements du temps historique peuvent surgir dans le temps existentiel qui leur communique à son tour «un sens plus élevé»³⁶⁸, c'est-à-dire une destination. Ce surgissement, cette irruption d'événements d'un temps dans le temps existentiel, N. Berdiaev le nomme «métahistoire». Cette dernière n'est ni un temps ni un lieu. Elle est un point de jonction qui caractérise un événement, en signifiant qu'il n'est pas l'effet d'une cause, de même qu'il n'est pas déterminé par réaction face à un autre événement, mais qu'il est cause sans cause, parce qu'il est totalement libre. L'incarnation de Jésus Christ en est l'exemple le plus achevé. Son apparition dans le monde est un événement métahistorique, parce qu'il a lieu simultanément dans les trois temps. Le temps naturel, parce qu'il est né dans le monde. Le temps cosmique, parce que le monde n'est pas sans le cosmos. Enfin, le temps existentiel, parce que sa vie représente le modèle de l'humano-divinité appelée à réaliser un ou plusieurs actes créateurs. La métahistoire est, par conséquent, le symbole d'une partie de l'histoire du monde, celle qui n'est pas déterminée par une série causale.

Mais la métahistoire est aussi un symbole, c'est-à-dire une liaison entre deux types de réalité, parce que les conséquences des événements qui s'y produisent deviennent à leur tour source de sens a-causales dans la préparation du Royaume. Dès lors, cette irruption d'un temps dans un autre va modifier le présent naturel et concrétiser ce que nous appelons le «présent eschatologique»³⁶⁹. Elle modifie le présent naturel en ce qu'elle introduit dans le monde naturel ce qui était jusqu'alors dénué d'existence, bouleversant la suite objective des événements à venir. Et elle concrétise le présent eschatologique en le signifiant comme étant accessible dans le temps cosmique et le temps naturel.

enchaîner ce qui est sacré, ce qui est absolu. En d'autres termes le monde naturel ne peut contenir intégralement l'esprit (*Esprit et Liberté*, p. 106). A propos de la préparation du Royaume de Dieu, cf. : *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 280s.

³⁶⁶A propos de ce qui distingue ces trois types de temps, cf. : le chap. IIIc Le temps.

³⁶⁷*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 191.

³⁶⁸*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 191.

³⁶⁹Le terme «présent eschatologique» ne se trouve pas dans l'œuvre de N. Berdiaev. Nous désignons, par ce terme, un instant spirituel qui existe indépendamment de toute forme de devenir naturel. En d'autres termes, il est un instant de l'éon eschatologique.

L'histoire, ponctuée par ces différents types de temps, possède alors un caractère conservateur et révolutionnaire. Elle est conservatrice en ce qu'elle est constituée de cycles que l'homme ne peut modifier —les cycles lunaires et saisonniers, par exemple— et d'événements qui peuvent se reproduire mais pas de la même manière ni selon les mêmes conditions, parce que ces dernières varient constamment en fonction de l'évolution de l'histoire naturelle du monde. Cependant l'histoire présente également un caractère révolutionnaire, lorsqu'elle contient l'avènement d'un acte créateur dont une des qualités est de faire entrer le monde "dans un éon eschatologique"³⁷⁰. Par ce terme, N. Berdiaev veut dire que la réalisation d'un acte créateur, parce qu'il est soutenu par la liberté incréée, s'inscrit dans éon dénué de structure temporelle déterminante au sein duquel l'espace et le temps ne sont plus objectifs, mais selon une réalité nouménale accessible à la personne théandrique.

Cette assertion est possible parce que l'homme est de deux natures, divine et humaine. "L'homme est (un) microcosme et (un) microthéos."³⁷¹ Plus précisément, il est "le point d'intersection de deux mondes"³⁷², le monde des phénomènes et le monde des noumènes. L'homme "réunit et concilie en lui deux principes d'une parfaite interdépendance (... :) la liberté incréée (...) et (...) le principe déterminé par l'image et le dessein de Dieu, que cette liberté peut aussi bien réaliser qu'anéantir."³⁷³ Ce qui signifie que l'homme qui accède au statut de personne, par un acte d'auto-conscience libre, n'est plus contraint de réduire la réalité du monde en un système dans lequel les objets naturels ne sont que les produits d'une raison objectivante. A l'inverse, il peut pénétrer le monde nouménal dans lequel il trouve le sens de toutes choses existantes ou en voie d'être créées. Or, si le monde n'était qu'un système achevé, la double nature de l'homme théandrique, de même que la liberté incréée qui a son fondement dans la puissance, en tant qu'elles sont les conditions de création, seraient absurdes. Elles ne le sont pas parce que l'homme théandrique est capable d'intuition.

"L'intuition (à la différence de Kant) n'est pas seulement vision de l'objet, mais encore pénétration créatrice dans le sens."³⁷⁴ Avant de développer cette

³⁷⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 192. Cet éon eschatologique contient la somme de tous les présents eschatologiques dont nous avons décrit la nature dans la note 369, cf. : *supra*.

³⁷¹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 198.

³⁷²*Esprit et Liberté*, p. 50.

³⁷³*De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, p. 77-78.

³⁷⁴*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 49.

assertion, précisons que l'intuition n'est pas une qualité naturelle inhérente à l'homme. Il reçoit³⁷⁵ la capacité d'intuitionner quand il se place face au mystère de l'être, face à Dieu. C'est pourquoi, l'intuition est intimement liée à la connaissance apophasique qu'il a de sa nature théandrique, de la liberté incréée, du monde naturel et nouménal. Dès lors, l'intuition est, d'une part, la vision de l'incomplétude ontologique de l'objet intuitionné. D'autre part, l'intuition est aussi la connaissance de ce qui peut donner un sens, c'est-à-dire une existence, à l'objet. Dès lors, la conséquence de cette double connaissance intuitionnelle offre à l'homme théandrique la possibilité "d'attribuer à ce monde une forme plus parfaite"³⁷⁶. L'intuition n'est par conséquent pas passive, mais "elle est (...) création au cœur de la connaissance (...)"³⁷⁷, que l'homme a de sa double nature.

La connaissance, qui procède de la liberté³⁷⁸, ne peut être exprimée qu'apophasiquement. Elle est libre de toutes formes d'esclavages objectifs et naturels, parce qu'elle est participation à la nature de Dieu³⁷⁹. Or, cette connaissance, contrairement à la connaissance scientifique, ne réduit pas "le rapport créateur-créature au rapport de causalité."³⁸⁰ Elle permet à la personne d'intuitionner le sens de ce qu'il est possible de faire venir à l'existence, lorsqu'elle cherche la destination de l'objet selon une relation a-causale. La capacité d'intuitionner est alors la vision des limites objectives de l'objet et la pénétration dans la connaissance de ce qui permettra à l'objet d'acquérir un sens, c'est-à-dire une existence. Toutefois, la capacité de connaître, puis d'intuitionner l'existence d'un objet, est possible parce que le monde est un système inachevé. Il ne contient pas en lui-même son sens, mais uniquement sa pérennité objective. Il est, a priori, un monde d'objets soumis aux jugements de la raison objective. Enfin, l'homme peut connaître et intuitionner le sens d'un objet, parce qu'un des caractères de son esprit, lorsqu'il n'est pas soumis à l'objectivation, est la tendance et l'union vers un monde supérieur et divin³⁸¹. Et cette tendance lui permet de se projeter hors de la lourdeur et de l'esclavage objectivant du monde naturel, vers le monde nouménal auquel il participe partiellement lorsqu'il intuitionne de manière créatrice le sens de ce qu'il fait venir à l'existence.

³⁷⁵ *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 29.

³⁷⁶ *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 199.

³⁷⁷ *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 78.

³⁷⁸ Cf. : le chap. Vb2 La connaissance et le chap. VIb La raison et la connaissance qui permettent de définir les caractères de l'esprit.

³⁷⁹ *TOB*, 2 P 1, 4.

³⁸⁰ *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, p. 81.

³⁸¹ A propos des caractères de l'esprit, cf. le chap. VIc Les caractères de l'esprit.

Ce qui fait dire à notre auteur, que la puissance créatrice porte en elle un élément eschatologique. "Elle est la fin de ce monde (et) le commencement d'un monde nouveau."³⁸² Cela ne signifie pas l'avènement du Royaume dans le présent du monde naturel. Chaque acte créateur, fut-il encore en puissance, ne peut être effectué indépendamment du matériau du monde naturel inachevé et de ce qui n'«est pas». Premièrement, du monde naturel, parce que l'homme qui crée ne peut pleinement exister hors du monde des phénomènes. Mais surtout, l'acte créateur effectué donne au matériau qu'il utilise une existence qu'il n'avait pas auparavant. Cependant l'homme créateur, en raison de sa double nature, a aussi à sa disposition ce qui n'«est pas», c'est-à-dire ce qui n'est pas contenu dans les limites définies par l'ontologie ou par le scientisme. Il peut saisir, par la connaissance qu'il en a, ce qui «existe» en puissance, mais qui n'«est pas». Cela, parce que "la création suppose le non-être, suppose quelque chose d'autre que l'être."³⁸³

Dès lors, dire d'un acte créateur qu'il est le commencement d'un monde nouveau et la fin d'un autre, signifie que l'homme qui a connaissance de sa théandricité "continue la création du monde et prépare sa transfiguration"³⁸⁴ dans un éon eschatologique, c'est-à-dire dans un temps qui n'est pas un temps, qui contient sans la contenir, la somme de ce qui pour l'instant n'est que symbole.

Ainsi, les créateurs que furent Michel-Ange, Giotto, Pouchkine, Léonard de Vinci, Rembrandt, Botticelli, Shakespeare, Beethoven, Tolstoï, comme la pensée philosophique de Platon, de Kant et de Hegel ou les tourments créateurs de Dostoïevski et Nietzsche³⁸⁵, préparent le Royaume de Dieu et entrent en lui³⁸⁶. Chacune à leur manière, ces personnes nous font sortir de «l'insupportable réalité» naturelle lorsque nous contemplons leurs œuvres. Car une des caractéristiques de l'acte créateur est d'être le résultat d'un processus de symbolisation qui est a-causal. Le sujet créateur imagine³⁸⁷, d'abord en lui-

³⁸²*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 200.

³⁸³*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 187.

³⁸⁴*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 219.

³⁸⁵Cette liste n'est certes pas exhaustive, mais elle a été établie par N. Berdiaev in : *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 280.

³⁸⁶*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 280. Par ailleurs, N. Berdiaev précise que "l'homme doit être un artiste en tous les domaines, non seulement sur le plan proprement «artistique», mais aussi dans la science, dans la création sociale et morale, dans la technique de la vie." (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 209).

³⁸⁷L'imagination est une force mystérieuse en l'homme. Elle peut être mauvaise en ce qu'elle précipite "l'homme dans un monde fictif, mais devenu objectif." (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte*

même pour l'exprimer ensuite, quelque chose de plus profond et de plus élevé que ce qui est contenu dans les limites imposées par la géométrie euclidienne de l'individu³⁸⁸.

En conclusion, "l'acte créateur de l'homme est nécessaire à l'arrivée du Royaume Divin, il est nécessaire à Dieu et Dieu l'attend; la venue future du Christ suppose une préparation par l'homme de sa venue."³⁸⁹ Cependant cette préparation doit passer, chez l'homme, par la suppression de l'objectivation. Seule la sortie de cet esclavage, qui représente l'existence du monde en tant qu'il «est» selon une série de causes, permet de concevoir une eschatologie qui n'est pas seulement doctrine des fins dernières, mais réalisation de chaque instant de l'existence.

Mais, parvenu à ce point, "la langue humaine se tait (...)"³⁹⁰ devant la symphonie mystérieuse dans laquelle s'unissent l'humano-divin et le divin qui s'est fait homme, lorsqu'est réalisé un acte créateur, symbole d'une réalité qui viendra, quand le temps existentiel sera la seule mesure des présents eschatologiques, tout en existant spirituellement déjà.

créateur et objectivation, p. 201). Elle peut aussi être bonne quand elle est "une force métaphysique qui mène la lutte contre le monde objectif" (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 201). L'imagination est dans les deux cas corrélative à une image tantôt bonne parce qu'elle naît à partir "d'une mystérieuse profondeur, par la liberté" (*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 203). Tantôt mauvaise parce qu'elle naît de l'objectivation.

³⁸⁸A propos de la géométrie euclidienne, cf. «L'esprit euclidien» décrit par Ivan Karamazov, à son frère Aliocha, en préambule de *La Légende du Grand Inquisiteur* (in : F. M. Dostoïevski *Les frères Karamazov*, p. 264-266). Mais aussi : *Esprit et Liberté*, p. 176-177 et, le chap. VIIa3 La nécessité.

³⁸⁹*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 281.

³⁹⁰*Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, p. 284.

VIII. CONCLUSION

Comment concilier les exigences académiques de la conclusion, avec sa clôture, et l'appel à l'inspiration créatrice de N. Berdiaev, dans la mesure où sa métaphysique signifie non pas un processus qui conduit à un aboutissement, mais une invitation à un mouvement dynamique ? En effet, son œuvre est tout entière en tension ouverte. Elle prend sa source dans l'insondable mystère, l'*Ungrund*, là où sont la liberté créée et la divinité, et émerge dans un acte créateur réalisé par l'homme théandrique. A ce titre, comment ne pas remarquer que l'œuvre de notre auteur ne comporte pas de point final, ceci afin de mieux signifier l'importance qu'il accorde à la réalisation d'un acte créateur dont on ne peut déduire aucun principe d'action général ? Ainsi, nous avons fait le choix de laisser ces pages ouvertes pour mieux répondre à son invitation, tout en sachant qu'il reste beaucoup de richesses que nous n'avons pas abordées.

En revanche, nous ferons quelques remarques qui concernent l'objectif de ce travail : rendre compte des préalables qui permettent à l'homme de créer ce qui n'existe pas encore, selon N. Berdiaev. Pour y parvenir, nous avons admis que la totalité de ses écrits forme un tout indivisible. C'est pourquoi, chacun des quatre thèmes que nous avons traité —le monde, l'homme théandrique à l'image de Jésus Christ, la double liberté et l'esprit— s'ordonnent et s'expliquent en rapport avec les trois autres. Cette coordonnance, loin de faire de la pensée de notre auteur un système clos, offre l'avantage de retranscrire le mouvement induit par son œuvre en une spirale ascendante. Ainsi, si la création du monde biologique est le premier acte créateur effectué par Dieu, ce monde n'est que le symbole du monde véritable, c'est-à-dire le monde spirituel, en raison de la «Chute» qui rompt l'harmonie voulue par Dieu. Et, c'est au sein de ce monde biologique que l'homme vit. Créature théandrique à l'image de Jésus Christ, l'homme est appelé à poursuivre l'œuvre commencée par Dieu. Il peut réaliser sa destination parce qu'il est libre de la même manière que Dieu l'est quand il crée. Dès lors, c'est à-travers la prise de conscience spirituelle de sa liberté d'action que l'homme peut effectuer sa destination, à savoir devenir un créateur conscient. Enfin, parce que son action créatrice s'ajoute à celle de Dieu, l'homme théandrique rendra possible l'avènement du Royaume.

Toutefois, si cette ordonnance permet de cerner les préalables à tout acte créateur, il n'en va pas de même de l'objectivation. En effet, celle-ci, en raison de l'acceptation très large que lui donne N. Berdiaev, ne peut être traitée

indépendamment des quatre thèmes qui sont au centre de notre travail. L'objectivation relève des modes de perception et d'expression humains dans le monde biologique. Or, ceux-ci déterminent la conception qu'a l'homme de sa nature et celle du monde. C'est pourquoi, nous retrouvons ce terme tout au long de notre étude et que, dans le dernier chapitre, il précède ce que nous avons appelé les fondements métaphysiques de l'acte créateur. De cette manière, nous avons choisi de souligner l'importance que lui accorde N. Berdiaev. Car s'il est un danger qu'il dénonce, avec une constance qui n'a d'égal que son amour de la liberté, c'est le règne de l'esclavage, celui de l'objectivation. Résolument opposé à toute forme d'asservissement de l'homme, il ne s'est satisfait d'aucun système, politique ou religieux, ni n'a cherché à créer le sien ce qui serait allé à l'encontre de sa conception de la liberté, de l'homme et de l'esprit.

Aussi, nous prenons la liberté d'écrire, en guise de conclusion, qu'il a conçu un «a-système» qui ouvre au huitième jour de la création, celui qui se lève sur l'aurore de la personne théandrique au crépuscule du XXème siècle.

IX. BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Nicolas Berdiaev :

Les ouvrages sont classés chronologiquement selon leur première parution en russe. Cette date est entre parenthèses.

Berdiaev, Nicolas, *Khomiakov*, trad. V. et J.-C. Marcadé, Lausanne : L'Age d'Homme, 1988 (1912).

Berdiaev, Nicolas, *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, trad. L. Julien Cain, Paris : Desclé de Brouwer, 1955 (1916).

Berdiaev, Nicolas, *L'esprit de Dostoïevski*, trad. A. Nerville, Paris : Stock, 1974⁴ (1923).

Berdiaev, Nicolas, *Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Aubier, 1948 (1923).

Berdiaev, Nicolas, *De l'inégalité*, trad. C. et A. Andronikof, Lausanne : L'Age d'Homme, 1976 (1923).

Berdiaev, Nicolas, *Le nouveau Moyen Age*, précédé de *La fin de la renaissance* et suivi par *Considération sur la révolution russe et Démocratie, socialisme et théocratie*, trad. J.-C. Marcadé et S. Siger, Lausanne : L'Age d'Homme, 1985 (1924).

Berdiaev, Nicolas, *Constantin Léontiev. Un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle*, trad. H. Iswolsky, Paris : Berg International, 1993 (1926).

Berdiaev, Nicolas, *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*, trad. I. P. et H. M., Paris : Ed. "Je sers", 1933 (2 vol. 1927-1928).

Berdiaev, Nicolas, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, trad. I. P. et H. M., Lausanne : L'Age d'Homme, 1979 (1931).

Berdiaev, Nicolas, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, trad. I. Vildé-Lot, Paris : Aubier, 1936 (1934).

Berdiaev, Nicolas, *Christianisme Marxisme. Conception chrétienne et conception marxiste de l'histoire*, trad. L. G. agnebin, Paris : Le Centurion, 1975 (1935).

Berdiaev, Nicolas, *Esprit et Réalité*, trad. anonyme, Paris : Aubier, 1943 (1937).

Berdiaev, Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Montaigne, 1946 (1939).

Berdiaev, Nicolas, *L'idée russe. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIX^e et début du XX^e siècle*, trad. H. Arjakovsky, Tours : Mame, 1969 (1946).

Berdiaev, Nicolas, *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation*, trad. M. Herman, Paris : Aubier, 1946 (1947).

Berdiaev, Nicolas, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. E. Belenson, Paris : Buchet-Chastel, 1992² (1949).

Berdiaev, Nicolas, *Royaume de l'esprit et royaume de César*, trad. Ph. Sabant, Neuchâtel - Paris : Delachaux et Niestlé, 1951 (1949).

Berdiaev, Nicolas, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris : J. B. Janin, 1947 (1952).

Berdiaev, Nicolas, *Les sources et le sens du communisme russe*, trad. A. Nerville, Paris : Gallimard, 1951³ (1955).

Berdiaev, Nicolas, *Le christianisme et l'antisémitisme*, trad. par la Princesse Théodore, Paris : Ed. de l'Académie religieuse et Philosophique Russe (l'ouvrage n'est pas daté. La première édition est publiée in : *Le Christianisme social* 1939/4).

Traduction de Nicolas Berdiaev

Boehme, Jacob, *Mysterium Magnum*, trad. N. Berdiaev, Paris : Montaigne, 1945.

Recueils d'articles de Nicolas Berdiaev

Berdiaev, Nicolas, *L'homme et la machine*, trad. I. P. et H. M., Paris : Ed. "Je sers", 1933.

Berdiaev, Nicolas, *Problème du communisme*, Paris - Bruges : Desclée de Brouwer, 1936.

Berdiaev, Nicolas, *Christianisme et réalité sociale*, trad. I. P. et H. M., Paris : Ed. "Je sers", 1934.

Berdiaev, Nicolas, *Au seuil de la nouvelle époque*, trad. D. Olivier, Neuchâtel - Paris : Delachaux et Niestlé, 1947.

Berdiaev, Nicolas, *De l'esprit bourgeois*, trad. E. Bellanson, Neuchâtel - Paris : Delachaux et Niestlé, 1949.

Articles de Nicolas Berdiaev

Berdiaev, Nicolas, "Vérité et mensonge du communisme", *Esprit* 1932/1, p. 104-128.

Berdiaev, Nicolas, "Le christianisme russe et le monde bourgeois", *Esprit* 1933/3, p. 933-941.

Nicolas Berdiaev répond à une enquête à propos de l'avenir du christianisme, *in* : *Esprit* 1946/8, p. 308-310.

Berdiaev, "Nicolas, Le sens de l'acte créateur", *Esprit* 1948/8, p. 179-194.

Berdiaev, Nicolas, "La transformation du marxisme en Russie", *Esprit* 1948/8, p. 195-206.

Berdiaev, Nicolas, "La vérité de l'Orthodoxie", *Plamia* 1968/21. Ecrit en russe, cet article parut pour la première fois en juillet 1928, en langue anglaise sous le titre : *The Truth of Orthodoxy*.

Berdiaev, Nicolas, "Picasso", *Plamia* 1972/32, p. 52 - 57. L'article est publié pour la première fois dans la revue *Sophia* en 1914.

Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff

Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff 1953/1 (contient un article de N. Berdiaev : "Ma conception philosophique du monde", trad. P. S., p. 4 - 9).

Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff 1954 - 1957/2 - 3 (contient un discours de N. Berdiaev : "Le philosophe et l'existence. Discours prononcé au IX^e Congrès International de Philosophie", Paris août, 1937, p. 1 - 6).

Bulletin de l'Association Nicolas Berdiaeff 1975/4 (contient des fragments non publiés de l'*Essai d'autobiographie philosophique*, p. 6 - 31).

Ouvrages sur Nicolas Berdiaev

Cain, Lucienne Julien, *Berdiaev en Russie*, Paris : Gallimard, 1962.

Clavet, Robert, *Nicolas Berdiaev. L'équilibre du divin et de l'humain*, Montréal : Ed. Paulines et Médiaspaul, 1990.

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

Davy, Marie-Madeleine, *Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour*, Paris : Ed. du félin, 1991².

Dietrich, Wolfgang, *Russische Religionsdenker. Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjajew*, Gütersloh : Chr. Kaiser, 1994.

Duval, Jean-François, *Flamboyante liberté. Essai sur la philosophie de Nicolas Berdiaev, visionnaire et prophète de notre temps*, St Vincent sur Jabron : Ed. Présence, 1992.

Gagnebin, Laurent, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme. Essai sur sa pensée*, Lausanne : L'Age d'Homme, 1994.

Klein, Paul, *Die «kreative Freiheit» nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallen Welt*, Regensburg : Friedrich Pustet, 1976.

Klépinine, Tamara, *Bibliographie des oeuvres de Nicolas Berdiaev*, Paris : Institut d'Etudes Slaves et YMCA-Press, 1978.

Klépinine, Tamara, Cayard, W. Wallace, *Bibliographie des études sur Nicolas Berdiaev*, Paris : Instituts d'Etudes Slaves et YMCA-Press, 1992.

Marcadé, Jean-Claude, *Colloque Berdiaev*, Paris : Institut d'Etudes Slaves et YMCA-Press, 1978.

Porret, Eugène, *La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel : Ed de la Baconnière, 1944.

Segundo, Jean-Louis, *Berdiaeff : une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris : Aubier, 1963.

Articles sur Nicolas Berdiaev

Davy, Marie-Madeleine, "Nicolas Berdiaeff ou la lutte de la création contre l'objectivation", *Esprit* 1949/8, p. 162-178.

Davy, Marie-Madeleine, "Le philosophe de la liberté créatrice, Nicolas Berdiaeff", *Critique* 1958/Février, p. 129-138.

Gagnebin, Laurent, "Nicolas Berdiaeff: le oui de Dieu à l'homme et le oui de l'homme à Dieu", *Réforme* 9 mai 1992.

"Nicolas Berdiaev, libre penseur et prophète orthodoxe", *L'actualité religieuse* 15 06 1996 p. 46-48. L'article n'est pas signé.

Murciaux, Christian, "Le «sens de la création» de Nicolas Berdiaev", *La table ronde* 1956/avril, p. 115-117.

Minatchev, Andrei, "Nicolai Berdiaev, philosophe de la dignité humaine", *Source* 1993/6, p. 235-244

Divers

Chestov, L., *Athènes et Jérusalem : un essai de philosophie religieuse*, trad. B. de Schloezer, Paris : Flammarion, 1967.

Chestov, Léon, *La philosophie de la tragédie : Dostoïevsky et Nietzsche*, trad. B. de Schloezer, Paris : Flammarion, 1966

Dostoïevski, Fiodor M., *Les frères Karamazov*, trad. H. Mongault, Paris : Gallimard, 1956.

Dostoïvski, Fiodor M., *Les démons*, trad. B. de Schloezer et S. Luneau, Paris : Gallimard, 1955.

Duquoc, Christian, "Acte créateur et humanité de Dieu", *Lumière et vie* 1960/48, p. 63-88.

Evdokimov, Paul, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1959.

Florenski, Paul, *La colonne et le fondement de la vérité : essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, trad. C. Andronikov, Lausanne : L'Age d'homme, 1994².

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. B. Tremesaygues et D. Pacaud, 6, Paris : PUF, 1968.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Fr. Picavet, Paris : PUF - Quadrige, 1997.

Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris : Vrin, 1991.

Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. V. Delbos revue par A. Philonenko, Paris : Vrin, 1992.

Kant, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. Guillermit, Paris : Vrin, 1993.

Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris : Cerf, 1996.

Leibniz, G. W., *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, Paris : PUF, 1948, p. 128-140.

Lossky, Vladimir, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris : Aubier, 1944.

Silesius, Angelus, *Le pèlerin chérubinique*, trad. C. Jordens, Paris : Cerf, 1994.

Schelling, F. W. J., *Oeuvres métaphysiques (1805 - 1821)*, trad. J.-Fr. Courtine et E. Martineau, Paris : Gallimard, 1980.

Soloviev, Vladimir, *Leçons sur la divino-humanité*, trad. B. Marchadier, Paris : Cerf, 1991.

Tilliette, Xavier, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris : Vrin, 1995.

Zum Brunn, Emilie, Libera, Alain de, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris : Beauchesne, 1984.

Dictionnaires et encyclopédies

Bréhier, Emile, *Histoire de la philosophie*, 3 vol., Paris : PUF - Quadrige, 1981.

Dictionnaire des philosophes, dir. D. Huisman, 2 vol. Paris : PUF, 1984.

Encyclopédie du protestantisme, dir. P. Gisel, Genève - Paris : Fides - Cerf, 1995.

Kunzmann, Peter, Burkhard, Franz-Peter, Wiedermann, Franz, *Atlas de la philosophie*, trad. S. Robillard, Paris : 1993.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Paris : PUF - Quadrige, 1991.

Les notions philosophique. Dictionnaire, 2 vol., dir. S. Auroux, Paris : PUF, 1990.

Les œuvres philosophiques. Dictionnaire, 2 vol., dir. J.-Fr. Mattéi, Paris : PUF, 1992.

Papadopoulo, Alexandre, *Introduction à la philosophie russe des origines à nos jours*, Paris : Seuil, 1995.

Rahner, Karl, Vorgrimler, Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, trad. P. Démann et M. Vidal, Paris : Seuil, 1970.

Russ, Jacqueline, *La marche des idées contemporaines. Un panorama de la modernité*, trad. Paris : 1994.

Traduction œcuménique de la Bible, Paris - Villier-le-Bel : Cerf - Société biblique française, 1997⁷.

Zenkovsky, B., *Histoire de la philosophie russe*, trad. C. Andronikof, 2 vol., Paris : 1953 - 1955.