

Nicolas Berdiaev

**ESSAI D'AUTOBIOGRAPHIE
SPIRITUELLE
Buchet-Chastel - Paris - 1958**

I - SOURCES ET ORIGINES - L'UNIVERS ET MOI - PREMIERS MOTEURS - LE MONDE ARISTOCRATIQUE

La personne humaine est plus mystérieuse que le monde. C'est qu'elle est tout un monde à elle seule. L'homme est un microcosme, il contient tout. Mais sa personnalité n'est actualisée et réalisée qu'en ce qu'elle comporte d'individuel, de particulier. (...) Je ne fus jamais qu'un passant. Les chrétiens ne sauraient se sentir établis ici-bas en permanence, ils doivent aspirer à la Cité éternelle. (p.15)

L'homme est un être complexe et embrouillé. Je me sens le point d'intersection entre deux mondes. De plus, « ce monde », je le sens faux, secondaire et temporaire. Il existe un « autre monde », plus réel et plus authentique. C'est à lui qu'appartient le « moi » profond. L'art créateur de L. Tolstoï juxtapose constamment le monde mensonger et conditionné au monde vrai, à la nature divine (prince André dans le salon petersbourgeois et prince André sur le champ de bataille, contemplant le ciel étoilé). Ce thème se rattache pour moi au rôle de l'imagination et du rêve. Le rêve est opposé à la réalité et dans un certain sens, il est plus réel. (p.36)

Ma perception de la vie n'est pas esthétique et je ne sympathise pas avec les esthètes ; mon orientation essentielle dans la vie est éthique, j'appartiens au type moraliste. Pourtant je ne manque pas d'un esthétisme sensuellement plastique : j'aime les beaux visages, les beaux objets, vêtements, meubles, maisons, jardins. Non seulement j'aime la beauté dans le monde ambiant, mais je désirerais être beau aussi. Toute difformité me faisait souffrir. (p.37)

Je constate chez moi l'absence de beaucoup de passions et d'affections mauvaises ; peut-être, est-ce parce que je ne participe pas profondément à la lutte et à l'émulation qui se produisent dans le monde. Je suis incapable de jalousie, d'envie, et il n'y a rien qui me aussi que le ressentiment. Tout sentiment lié à la situation hiérarchique des hommes me manque, comme aussi la soif de puissance et de domination, qui me dégoûte. Grand nombre de passions inhérentes aux hommes me restent étrangères et incompréhensibles. Ma lutte contre le monde ne fut pas celle d'un homme qui veut triompher et dominer, mais celle d'un étranger qui désire s'affranchir du pouvoir de ce monde. (p.38)

J'ai surtout beaucoup d'imagination, et c'est l'imagination qui joua un rôle formidable dans ma vie, souvent un rôle funeste. J'ai fréquemment éprouvé le malheur en imagination et j'en ai souffert plus intensément qu'en réalité. J'ai trouvé en moi la

force de survivre à la mort d'être proches, mais en la prévoyant dans mon imagination je défailtais. (p.38)

Je ne pouvais concevoir la «chair» ni comme pécheresse ni comme sacrée, mais ma pensée posait la question: la chair est-elle la négation de la liberté, est-elle, oui ou non, la violence ? Mon amour primordial et précoce de la philosophie et de la métaphysique s'alliait à ma répulsion de la quotidienneté contraignante et laide. La vie en elle-même me procurait peu de satisfactions, hormis la création; j'éprouvais plus de plaisir dans le souvenir ou dans le rêve.(p.40)

Comme je l'ai dit, j'étais rêveur et réaliste à la fois, ces tendances peuvent coexister, car le rêve et le réalisme se rapportent à des choses différentes. Ma nature n'est pas portée à idéaliser la réalité, à s'illusionner, à se laisser fasciner, pour se désenchanter ensuite et perdre ses illusions. Loin de moi ce qu'on nomme une attitude romantique envers la vie. On ne pourrait m'appeler un romantique que de façon conditionnée et seulement dans un sens particulier. Je fus rarement déçu parce que j'étais rarement enchanté. J'abhorrais le mensonge sublime, la perception irréaliste et illusionnée de la vie. J'aspirais intensément au transcendant, au-delà des limites de ce monde. (p.45)

Je ne me fais pas d'illusions sur la réalité, mais la réalité, je la tiens en grande partie pour illusoire. Ce monde ne m'est pas seulement étranger, il ne me semble pas vrai, il est l'objectivation de ma faiblesse et de ma conscience mal éclairée. Ce problème touche à l'essentiel de mon caractère. L'Histoire massive, le monde matériel ne m'en imposent pas. Le « sacré » dans l'Histoire, l'ordre hiérarchique dans la société me répugnent (p.45)

L'essor vers l'infini et l'éternel ne doit pas être interrompu par l'illusion du fini parfait. Toute réalisation de la Toute réalisation ici-bas n'est que le symbole d'un élan vers l'éternel et l'infini ; là se trouve l'origine du caractère révolutionnaire de mon esprit. Or c'est le caractère révolutionnaire du transcendant et non de l'immanent. Contrairement à l'opinion courante, je crois que l'esprit est révolutionnaire, tandis que la matière est conservatrice et réactionnaire. Or dans les révolutions ordinaires le monde de l'esprit est enterré par la matière qui déforme ses acquisitions. L'esprit désire l'éternité, la matière ne connaît que le temporel. Seule, l'acquisition de l'éternel est une acquisition authentique. (p.47)

Par tempérament j'étais batailleur, mais je n'ai jamais mené le combat jusqu'au bout: la soif de la contemplation philosophique succédait à la lutte. Je pense souvent que c'est parce qu'il y avait en moi un seigneur permanent, un seigneur métaphysique, comme on l'a dit de moi, que je n'ai su ni réaliser toutes mes possibilités ni rester «conséquent» jusqu'au bout. Si j'avais été d'origine démocratique, j'aurais été sans doute moins complexe, dénué de certains traits que j'apprécie, mais réalisateur d'œuvres plus concentrées et plus «conséquentes ». Mon égoïsme fut plutôt celui de mon intelligence créatrice qu'un égoïsme jouisseur, auquel je ne fus jamais porté. Je ne recherchais pas le bonheur. (p.48)

II- SOLITUDE - NOSTALGIE - LIBERTE - REVOLTE
PITIE - DOUTES, LUTTES SPIRITUELLES
MEDITATION SUR L'EROS

Solitude

La solitude est un thème essentiel, son opposé est la communion. Isolement et communauté - voilà le centre de toute existence humaine, de toute vie religieuse. Comment surmonter l'isolement, la séparation? La religion n'est pas autre chose que la recherche des rapprochements et de la communion. Je n'avais jamais le sentiment de m'intégrer au monde objectif, d'y occuper une place. Je me sentais, en substance, hors du monde objectif, qui ne me touchait qu'à la périphérie. L'absence de racines dans ce monde, déterminée plus tard par ma pensée philosophique comme le monde objectivé, est le fond de mon sentiment. Je vivais dès mon enfance dans un monde tout autre, et je feignais de participer à la vie environnante. Je me défendais contre ce monde-ci et je défendais ma liberté. (p.50)

C'est notamment en société et au cours de mes rapports avec les autres, que j'éprouvais le plus ma solitude. Les hommes solitaires sont généralement des contemplatifs et des asociaux. Pour moi, la solitude s'unissait à la sociabilité (cette dernière n'est pas à confondre avec la nature socialisée). (...) En réalité, je n'ai jamais atteint ce qui fut au fond de moi. Le milieu mondain m'étant étranger, j'essayais d'en créer un qui me fût plus familier, mais les résultats étaient minimes. (p.52)

Jamais je n'éprouvai les transports et l'extase de l'union religieuse, nationale, sociale, érotique, par contre, je connus souvent l'extase de la rupture et de la révolte. Je ne suis absolument pas sujet à la contagion collective, même la bonne. J'ignore la fusion avec le collectif. Ce n'est pas l'être, c'est la liberté qui me transporte. Ceci détermine le caractère de mon idéologie. (p.54)

Je suis continuellement transcendant à moi-même; partout et en tout ce qui m'attire c'est le transcendant, c'est ce qui dépasse les limites et les bornes, et qui implique le mystère. (p.54)

Mais rien ne peut vaincre ma si lourde solitude. Parfois je puis la surmonter par la pensée. D'autre fois elle me réjouit, comme le retour d'un monde étranger dans ma patrie. Cette patrie, ce n'est pas moi, mais c'est le monde qui est en moi. Il ne m'est pas aisé de rendre intelligible ce que j'ai en vue. Ne suis-je pas de temps à autre étranger et moi-même haïssable? Mais il y a en moi quelque chose de plus intime que mon moi. C'est là l'aspect le plus mystérieux de la vie, saint Augustin et Pascal l'ont connu. (p.54)

Nostalgie

Autre thème essentiel: la nostalgie. Elle m'accompagna toute ma vie. Son intensité variait selon les périodes, parfois elle était plus poignante, parfois aussi elle diminuait. Il faut distinguer la nostalgie de l'angoisse de la crainte et du spleen. La nostalgie est tendue vers le monde spirituel et s'accompagne du sentiment du vide, du néant, de la pourriture de ce monde. Elle aspire au transcendant et signifie en même temps la rupture, l'abîme entre moi et le transcendant. (p.57)

La nostalgie peut éveiller la conscience de Dieu, mais elle est aussi l'expérience de l'abandon de Dieu. Elle se situe entre le transcendant et le gouffre du néant. L'angoisse et l'ennui se rattachent au monde inférieur; l'angoisse parle du danger dont me menace le monde inférieur; l'ennui parle du vide et de la platitude de ce monde. Il n'y a rien de plus désolant ou de plus effrayant que le vide de l'ennui. La nostalgie implique l'espoir, mais l'ennui est désespéré. L'ennui ne peut être surmonté que par l'acte créateur. (p.58)

L'expérience d'une angoisse intense peut même guérir la nostalgie. Mais lorsque l'angoisse se transforme en nostalgie, le mal aigu devient chronique. Il m'arrivait d'éprouver les deux, mais je ne pouvais supporter la tristesse, et m'efforçais de la supprimer au plus vite. Je fuyais l'attendrissement parce que je le ressentais trop intensément. La tristesse est affective et se rattache au passé. C'est Tourguenev qui est par excellence le peintre de la tristesse. Dostoïevsky peint l'angoisse. L'angoisse est inséparable de l'éternité. La tristesse est lyrique. L'angoisse est dramatique. (p.58)

Pour moi, la tristesse se rattache intimement au sentiment de pitié se rattache intimement au sentiment de la pitié que je redoutais à cause de son pouvoir sur mon âme. C'est pour quoi j'édifiais toujours des bastions contre la pitié et la tristesse et aussi contre l'attendrissement, Quant à la nostalgie, je ne pouvais rien contre elle, mais elle ne m'anéantissait pas. (p.59)

Au fond, l'angoisse est la nostalgie de l'éternité, l'impossibilité de se résigner au temporel. L'orientation vers l'avenir ne comporte pas seulement l'espérance, mais aussi la nostalgie. L'avenir en définitive apporte la mort, et cela ne peut qu'angoisser. Tout aussi bien que le passé, le futur est hostile à l'éternité. Mais rien n'est intéressant sauf l'éternité. C'est souvent par un merveilleux soir de lune dans un beau jardin, par une journée ensoleillée dans les champs pleins d'épis, à la rencontre d'un beau visage de femme, ou bien à la naissance de l'amour, que je ressentais une brûlante nostalgie. (p.60)

Une angoisse singulière est jointe à l'amour. Ceux-là m'étonnaient qui ne trouvaient dans cet afflux de forces vitales que joie et bonheur. Un élément nostalgique est inhérent à l'Eros, et cette nostalgie se rattache au temps et à l'éternité. Le temps, c'est l'angoisse et l'insatiabilité, le temps est meurtrier. Il y a une angoisse du sexe. Le sexe n'est pas seulement le besoin demandant sa satisfaction. Le sexe, c'est la nostalgie, car il porte le sceau de la déchéance humaine. La nostalgie du sexe ne saurait être satisfaite dans les conditions de ce monde (...) Le sexe demande que

l'homme sortant de lui même aille vers un autre. Mais à son retour l'homme éprouve une angoisse. Il a la nostalgie de l'intégrité. Or la vie sexuelle étant très déformée augmente encore la séparation. La nature du sexe n'est pas chaste, c'est-à-dire qu'il n'est pas intégral. Seul l'amour vrai conduit à l'intégrité. Or, c'est là un problème des plus tragiques et nous y reviendrons. (p.60)

La nostalgie est inséparable de l'aversion pour ce qu'on appelle « la Vie », sans se rendre compte de la portée de ce mot. Une angoisse folle est inhérente à la «vie» à la force même de la "vie". (...) Ce qu'on appelle «la vie» n'est souvent que l'uniformité de soucis quotidiens. Or, la théorie est la connaissance créatrice qui nous élève au-dessus de cette quotidienneté. En grec, théorie signifie contemplation. La philosophie est affranchie de l'angoisse et de l'ennui de la «vie». C'est, séduit par la « théorie », pour me libérer de l'oppressante angoisse de la « vie » avec sa laideur, que je devins philosophe. La pensée me libérait. A l'« être» j'opposais la «création ». La «création » n'est pas «la vie», elle est la percée et l'essor, elle s'élève et tend par delà les frontières et les limites de la "vie" vers l'Esprit. (p.62)

Seul l'homme tendu vers l'infini est intéressant. Je fuyais la vie limitée. De là vient que je ne possède pas l'art de vivre, l'art de profiter de la vie. Cet art demande la concentration vers le fini, il faut s'y plonger, il faut aimer vivre dans le temps. (p.64)

C'est pourquoi la « vie» représente en quelque sorte la mort lente de l'infini dans le fini, de l'éternel dans le temporel. Une puissante métaphysique anarchique m'est propre. C'est la révolte contre la puissance du fini. (p.64)

La nostalgie peut devenir religieuse, c'est alors la nostalgie de l'immortalité et de l'éternité, de la vie infinie si différente de cette vie finie. L'art fut pour moi l'immersion dans un autre monde, tout à fait distinct du monde journalier et de ma propre existence ennuyeuse. C'est notamment la communion avec un monde différent qui fait la magie de l'art. La nostalgie permanente diminue mon activité. Je quitte trop de choses qu'il eût fallu transfigurer. Je suis très rarement heureux. (p.64)

Liberté

On me dit philosophe de la liberté. (...) Elle est pour moi l'être primordial. C'est de l'avoir posée, elle, et non l'être comme base de la philosophie qui fait mon originalité. Personne, je crois, ne l'avait fait sous une forme aussi radicale, C'est dans la liberté qu'est caché le mystère du monde. Dieu voulut la liberté et c'est d'elle que surgit la tragédie du monde. La liberté est au commencement et elle est à la fin. C'est en somme une philosophie de la liberté que toute ma vie édifie, perfectionne et complète. Je suis convaincu que Dieu n'est présent que là où est la liberté et qu'il n'agit qu'à travers elle. Seule la liberté doit être sacralisée, et les fausses sacralisations, dont l'Histoire abonde, doivent être désacralisées. (p.65)

Or, je savais que la liberté engendre la douleur, tandis que la servilité l'atténue. La liberté n'est pas aisée, comme le croient ses adversaires qui la calomnient, elle est

dure, elle est un joug accablant. Les hommes y renoncent facilement, ils s'en exemptent. C'est le thème particulièrement familier à Dostoïevsky. (p.66)

Le terme liberté, je ne l'emploie pas ici dans son acception doctrinale du «libre arbitre», mais dans un sens métaphysique plus profond. La vérité peut me libérer, c'est pourquoi je ne puis accepter la vérité qu'à travers la liberté. Il y a donc deux libertés. (p.66)

Contrairement à l'opinion répandue, je considérais la liberté comme aristocratique, non comme démocratique. La grande masse de l'humanité ne tient point à la liberté, et ne la recherche pas. Les révolutions massives ne l'aiment pas. (p.66)

Tout, dans la vie humaine, doit passer par l'épreuve de la liberté et de ses tentations vaincues. C'est peut-être là que se trouve le sens de la chute originelle. En me remémorant ma vie à partir de ses débuts je constate que je n'ai jamais connu ou admis aucune autorité. Cette expérience m'est étrangère. J'ignorais l'autorité dans ma famille, à l'école, dans mes études philosophiques et en particulier dans la vie religieuse. Dès mon enfance, je pris la décision de ne jamais accepter un emploi, chaque service impliquant une autorité. (p.67)

La lutte pour la liberté, je ne la concevais pas, comme une lutte sociale en premier lieu, mais comme une revendication de la personne contre le pouvoir de la société. (p. 68)

Ayant rompu les liens de la tradition aristocratique et entrant dans le monde révolutionnaire, je commençai mon combat pour la sauvegarde de la liberté au sein même de ce monde, parmi «l'intelligenzia» révolutionnaire et les marxistes. J'ai compris de très bonne heure qu'ils n'aimaient pas véritablement la liberté et que leur passion profonde était ailleurs. Etant encore marxiste, je trouvai dans cette doctrine des éléments qui devaient aboutir au despotisme et à la négation de la liberté. J'ai expérimenté dans ma vie le conflit de la personne avec le groupe social, la société et l'opinion publique. Et je me mettais toujours du côté de la personne. (p.70)

Je prenais très à cœur le problème des rapports de la liberté et du socialisme, et dans ma jeunesse ce problème me faisait éprouver, à certains moments, une angoisse mortelle. L'argumentation anti-socialiste du libéralisme et de l'individualisme me paraissait hypocrite, leur défense de la liberté me semblait fausse. Ma voie spirituelle m'ayant mis en contact avec le monde de l'Orthodoxie, j'éprouvai la même angoisse que j'avais ressentie dans les mondes aristocratique et révolutionnaire, j'y retrouvai la même atteinte à la liberté, la même hostilité envers l'indépendance de la personne et de son action créatrice. Seulement, le thème se posait ici à une plus grande profondeur. C'est le fond même de l'âme humaine que touche la religion. Je dus également déployer mes efforts pour la sauvegarde de la liberté et de la dignité humaine pendant la révolution communiste, ce qui causa mon expulsion de Russie. (p. 70-71)

Je m'exprime avec plus de force: toute société organisée jusqu'à ce jour est hostile à la liberté et portée à renier la personne humaine. Et cela, c'est la conséquence d'une conception fautive, d'une conscience mal orientée et d'une hiérarchie inexacte des valeurs. La dernière génération ne possède pas une seule idée originale, elle vit sur les déformations et les rebuts du XIXe siècle. (p.71)

La liberté est comprise comme liberté de choix, comme possibilité de tourner à gauche ou à droite. Le choix entre le mal et le bien suppose une règle de discrimination du mal et du bien. On apprécie le libre arbitre surtout du point de vue criminel judiciaire appliqué à la vie humaine. Le libre arbitre est nécessaire pour la responsabilité et le châtement. Pour moi, la liberté a une portée tout autre. La liberté est mon indépendance et la détermination intérieure de ma personne, elle est ma force créatrice, non pas le choix entre le mal et le bien placés devant moi, mais ma propre création du mal et du bien. L'attitude «choix» peut accabler l'homme, en le rendant indécis, elle peut le priver du sentiment de la liberté. C'est au moment où le choix est fait et où je suis dans la voie créatrice, que la libération a lieu. Le thème de la liberté est inséparable de celui de l'homme et de la création. Que la vie divine, la vie en Dieu soit liberté, audace, envol, indépendance, anarchie, ce fut là la croyance de ma vie entière. A sa limite extrême ce thème n'appartient plus au domaine moral et psychologique, mais il est le thème métaphysique de Dieu et de la liberté, de la liberté et du mal, de la liberté et de la nouveauté créatrice. (p.72)

Révolte

A l'aube de ma vie, je critiquais diverses idées. A présent, je m'en rends compte nettement, je sympathise au fond avec toutes les grandes révoltes de l'Histoire (...) - et c'est comme une révolte contre le monde et contre sa loi, que je conçois le christianisme lui-même. Je sais qu'on ne peut vivre d'une révolte. Elle ne saurait être totale, elle est partielle. Me suis-je insurgé contre Dieu? Et la révolte contre Dieu, n'est-ce pas un malentendu suscité par des mots ? On ne peut se révolter qu'au nom de la valeur suprême, de l'esprit, c'est-à-dire, au nom de Dieu. Les athées militants aussi se rebellent en fin de compte, quoique inconsciemment, au nom de Dieu. Je m'insurgeais souvent contre les notions humaines de Dieu, contre la croyance aux fausses divinités, mais jamais contre Dieu. Le christianisme est-il compatible avec la révolte ? La doctrine servile de l'humilité exclut la possibilité d'une révolte et d'une insurrection, elle exige l'obéissance et la soumission au mal même. Mais c'est précisément une pareille conception qui provoquaIt ma révolte et ma protestation. Etre chrétien ne signifie pas être esclave docile. J'ai été un révolté. Toutefois, ma révolte ne fut jamais l'assentiment à la terreur. Je m'insurgeais contre le monde et sa loi servile. (p.75)

Ma révolte est celle de l'esprit et de la personne, non de la chair et du collectif. L'esprit est liberté et la liberté est esprit. Le thème de la révolte continue le thème de la liberté. La révolte implique la passion de la liberté. C'est toujours la passion qui est au fond de la révolte. Cette passion, je l'éprouvais périodiquement, elle m'inondait d'un flot impétueux. Ce n'est pas à la révolte qu'appartient le dernier mot, mais sur la voie ascendante de l'homme vers les sommets, la révolte peut jouer un rôle immense. Que

la piété chrétienne ait trouvé son expression plastique dans les gestes révérencieux humiliés et déprimés, quelle tristesse ! (p.76)

Ce n'est pas l'objet de la foi, mais son sujet et les formes d'expression de la foi sur terre qui représentent le plus grand scandale. Il est parfois impossible de les supporter. L'impossibilité pour un homme de haute conscience d'admettre et de reconnaître Dieu n'est, peut-être, que l'impossibilité d'accepter le croyant tel qu'il est, et ses fausses idées sur Dieu, qui reflètent son propre esclavage, ainsi que ses gestes de piété. (p.76)

La Pitié

La liberté engendre la souffrance et le tragique de l'existence. La plus véritable des tragédies est celle de la liberté, et non celle du destin. J'ai éprouvé très profondément dans ma vie le conflit de la liberté avec la pitié. Le sentiment de pitié, de la participation aux souffrances m'est singulièrement familier. (p.78)

J'ai également toujours été particulièrement torturé par le problème de la justification de Dieu en ce qui concerne les souffrances terribles du monde. Le visage austère de la divinité toute puissante, omnipotente, du juge sévère m'est étranger. Mais combien je suis touché par la divinité souffrante, le Dieu plein d'amour, le Crucifié! Ce n'est que par le Fils que je puis accueillir Dieu en moi. On ne pourrait pas accueillir Dieu en soi si Dieu lui-même n'avait pas assumé le poids des souffrances du monde et de l'humanité, s'il n'avait été le Dieu du sacrifice. (p.78)

Fondamentalement, j'ai ressenti plus profondément le malheur de l'humanité que ses péchés. Je suis contre la religion qui considère la vie d'un homme comme un procès en cours. (p.79)

Ce n'est pas le droit au bonheur pour tous qu'il faut revendiquer, mais bien à la dignité pour tous, à la plus haute valeur pour tous ; et il ne faut pas en faire un moyen. (p. 82)

Il faut souffrir avec ceux qui souffrent, prendre part aux sentiments de tout ce qui vit et accueillir en soi la souffrance qu'appelle la lutte pour la dignité humaine, pour la qualité, pour la liberté des hommes. C'est le conflit qui a dominé ma vie tout entière: le conflit entre la pitié et la liberté, entre la sympathie pour ceux qui souffrent et cette acceptation de la souffrance qui est une forme du désir d'accéder à de plus hautes valeurs - entre la chute et l'essor. Il y a toujours eu en moi cette pitié que l'on pourrait appeler la pitié sociale, et mes sympathies sociales y sont étroitement liées. Par instinct, je n'ai jamais aimé les grands de ce monde, les puissants, ceux qui règnent, qui s'adjugent les premières places, les aristocrates et les riches, les privilégiés. Je les ai même constamment évités. (p.83)

Le conflit de la pitié et de la liberté ... C'est le conflit de la chute et de l'essor. La pitié peut mener au renoncement à la liberté. La liberté peut mener à une dureté inexorable. Deux mouvements sont possibles dans les voies de l'humanité: le

mouvement ascendant, le mouvement descendant. L'homme fait l'ascension, il monte vers Dieu. Dans cette voie, il acquiert des forces spirituelles ; ce qu'il crée a de la valeur. Cependant, il se souvient de ceux qui sont restés en bas, des spirituellement faibles, de ceux à qui échappe la possibilité de se servir de valeurs plus hautes. Et c'est là que commence la voie descendante, afin de venir en aide aux frères, de partager avec eux les trésors et les richesses spirituels, de les soutenir dans leur ascension. (p.84)

L'invraisemblable inconscience des chrétiens est sans exemple dans l'Histoire. J'ai toujours conçu le christianisme comme la compassion, la pitié, le pardon, l'humanité. Et l'on a réussi à tirer du christianisme les conséquences les plus inhumaines, capables d'exciter les instincts les plus sadiques de l'homme (p.85)

L'enfer existe comme expérience humaine, comme voie humaine. Mais toute ontologie de l'enfer est monstrueuse. (...) Les chrétiens ont souvent été des sadiques d'un grand raffinement. Aujourd'hui, ces manœuvres d'intimidation ne sont plus guère efficaces; mais, par contre, ce qui agit, c'est la menace de l'enfer sur terre. C'est probablement dans mon aversion pour la doctrine infernale que gît originellement mon sentiment de pitié et de sympathie pour la souffrance, l'impossibilité de ressentir le bonheur et la joie lorsqu'il existe ailleurs des souffrances et des tourments sans fin. Une délivrance n'est possible qu'avec l'humanité toute entière. (p.87)

Au fond, je me suis toujours indigné contre tout tribunal se mêlant de juger des hommes; je ne voulais admettre aucun tribunal, je ne voulais pas de ces discours pompeux parlant des sanctions juridiques et je me suis toujours senti plus près de ceux que l'on traînait devant le tribunal que des juges. Cela doit sans doute tenir à ce que je suis un homme sans loi, que ma vie a été une vie sans loi. (p.88)

Doute et lutte de l'esprit

Par nature, je ne suis pas du tout sceptique en ce qui concerne la structure de mon esprit. Ma pensée ne s'accomplit pas sous forme de doute. Ce n'est pas le doute qui m'est propre, mais la lutte spirituelle, la contradiction. Ma conception ne prend pas corps au cours d'un dialogue intérieur par lequel je surmonte mes doutes en me répondant à moi-même. Je ne doute pas, je me révolte. (p.88)

Je croyais à la vérité que je cherchais; je croyais à Dieu, que je cherchais. J'étais un chercheur, j'étais en mouvement; le fruit de mes méditations était déterminé par une envolée d'inspiration. Je ne me considère pas moi-même comme un sceptique, un dogmatique. Le sceptique, en principe, ne cherche pas, ne bouge pas. Le sceptique absolu - si tant est qu'il puisse exister - serait un point mort dans l'Immobile. (p.89)

J'ai eu des doutes religieux et, par moments, ils ont été violents. Cela m'arrive encore actuellement. Ces doutes ne prenaient généralement pas la forme d'une émotion passionnément morale. Ce n'étaient pas tant des doutes que l'expression d'un mécontentement. Et si j'avais renié Dieu, je l'eusse probablement renié au nom de Dieu ... Pourtant, en tant que philosophe je nie la preuve ontologique de la présence

de Dieu - donc la preuve la plus importante. Dieu n'est pas l'« Etre » et les catégories de l'Etre appartenant à la pensée ne sont pas valables en ce qui le concerne. Il existe, Il est existant et, là dessus, on ne peut penser qu'existentiellement et symboliquement. Mes liens avec Dieu sont d'un ordre existentiel, dramatique, et c'est là qu'intervient la lutte. Je n'éprouve de doutes religieux angoissants qu'au moment où je me persuade de la vérité, de la justesse du credo froid et dogmatique, prisonnier des liens de la tradition, qui éveille en moi la protestation, voire la colère. Il suffit néanmoins que je ressente à nouveau la fausseté de ce genre de croyance pour que la foi et la certitude reprennent en moi leurs droits et que les doutes soient balayés. On ne peut certainement pas classer cela dans le type courant des doutes. (p.90)

Considérations sur l'Eros

J'ai beaucoup réfléchi aux rapports qu'il y a entre les différents types d'amour et - avant toutes choses - entre l'amour-pitié et l'amour-Eros, entre l'amour-charité et l'amour-passion. Le sexe n'est absolument pas une des fonctions de l'organisme humain; le sexe fait parti du Tout. Ce fait est reconnu par la Science aujourd'hui. Et le sexe rend témoignage de la chute de l'être humain. L'être humain éprouve en ce qui concerne le sexe, une honte obscure une sorte de sentiment de déchéance de la dignité humaine. Dans cette connexion, l'homme semble toujours avoir quelque chose à cacher. Il ne cache jamais l'amour-pitié, et cependant, il est enclin à dissimuler l'amour sexuel. Cette dissimulation du sexe chez l'homme a toujours eu le don de me plonger dans la stupéfaction. On perçoit dans l'acte sexuel lui-même, comme quelque chose de vicié. (p.92)

J'ai toujours pensé qu'il fallait choisir entre Eros et le Sexe, entre l'amour-Eros et la vie sexuelle physiologique. Ce sont des sphères très inter-mélangées et pourtant très différentes. La vie du sexe n'a pas de physionomie. C'est une vie toute primitive, originelle. L'homme y est le jouet de l'élémentaire instinct de reproduction. L'acte sexuel lui-même n'a rien d'individuel en soi, rien de personnel; il unit l'humanité au monde animal tout entier. Le besoin sexuel ne détermine pas la personnalité; bien mieux, il l'opprime. Le sexe n'a point de visage, ne voit point le visage. Dans la vie sexuelle, il y a quelque chose d'assez impitoyable pour les hommes, c'est l'accord, l'instinct d'une renonciation à ce qui est purement humain. L'individualisation d'une impulsion sexuelle est une limitation à la puissance du sexe. L'amour est personnel, individuel, braqué sur une seule personne, unique, irremplaçable. L'instinct sexuel, par contre, est prêt à se déclarer satisfait de n'importe quel remplaçant et - en fait - le remplacement devient possible. Un violent amour passion non seulement ne peut pas augmenter l'instinct sexuel, mais au contraire, peut le diminuer. L'amoureux dépend moins de l'instinct sexuel, se contient mieux, peut même devenir un ascète. L'amour concerne toujours l'individu, jamais la généralité. L'amour érotique a ses racines dans le sexe et, sans sexe, n'existe pas. Mais il remporte sur le sexe; il introduit un autre principe et libère le premier. (p.93)

J'ai toujours défendu la liberté de l'amour et l'ai toujours fait avec passion, plein de colère contre celui qui niait cette liberté. Je haïssais la «moralité », l'«illégitimité »,

détestais les sermons vertueux. Parfois, il m'a semblé que je n'aimais pas tant l'amour que la liberté. L'amour véritable est une fleur rare. J'étais fasciné par le sacrifice de l'amour au nom de la liberté, comme me fascinait aussi la liberté de l'amour. Un amour qui se sacrifie, que l'on réprime au nom de la liberté ou de la pitié va très profond et reçoit un sens particulier. (p.94)

Je ressentais très intensément le conflit entre l'amour érotique et l'amour-pitié, ainsi que le conflit entre l'amour et la liberté. On ne peut pas renoncer à l'amour, à la liberté de l'amour, au nom du devoir, de la loi, de l'opinion publique et de ses normes, mais on peut y renoncer au nom de la pitié et de la liberté. (p.95)

Les limitations sociales du droit à l'amour me poussaient à préférer de violentes protestations et il est arrivé qu'au cours de discussions très violentes sur ce sujet, j'écumasse de fureur. L'amour appartient au domaine intime et individuel de la vie, dans lequel la société n'a rien à voir. (...) L'amour est toujours illégitime. Un amour légitime est un amour mort. La légitimité n'existe que pour la vie de tous les jours; mais l'amour dépasse les frontières de la vie quotidienne. Le monde ne devrait pas savoir que deux êtres s'aiment. Dans l'institution du mariage, on pousse l'impudeur au point de révéler à la société ce qui devrait rester caché et être dissimulé aux regards des tiers. (...) La socialisation du sexe et de l'amour est un des processus les plus dégoûtants de l'histoire de l'homme; on détruit par là la vie humaine et d'innombrables drames en sont la rançon. (p.95)

La famille est une institution sociale nécessaire et elle est soumise aux mêmes lois que l'Etat, l'économie. etc. La famille est étroitement liée à l'édification de l'économie et n'a que très peu de rapport avec l'amour ou plus exactement, se rattache à l'amour-charité et n'a qu'une relation indirecte avec le sexe. Des éléments d'esclavagisme ont toujours été très fortement présents dans la famille et n'ont pas encore disparu, La famille est une institution hiérarchique fondée sur l'autorité et la soumission. En elle, la socialisation de l'amour équivaut à peu près à sa suppression. Le mariage sur lequel se base la famille, est un sacrement très douteux. (...) Cependant, le mystère du véritable amour devrait être reconnu comme un véritable sacrement. Ce mystère ne se laisse complètement concevoir par aucun terme social et par aucune espèce de rationalisation.(p.96)

(Le droit au) divorce doit naturellement être concédé, mais aussi bien le devoir de divorcer au moment où s'éteint l'amour. Une fois l'amour disparu, la continuation de l'union conjugale devient immorale: ce n'est que par l'amour que tout se justifie, par l'amour-Eros et l'amour-pitié. Les enfants présentent un tout autre problème, naturellement d'une importance très grande. Mais lorsque les parents ne s'aiment plus, cela a pour les enfants des suites déplorables. (p.97)

La procréation m'est toujours apparue comme un acte hostile à l'individu. Comme Kierkegaard, j'ai senti le péché et le mal qu'est la naissance. Les perspectives de l'immortalité de l'espèce et de l'immortalité de l'individu sont opposées l'une à l'autre. (p.101)

J'avais déjà dit que l'amour était une évasion hors de la banalité - pour beaucoup d'êtres, la seule issue. Mais ce n'est que le début de l'amour. Dans ses développements postérieurs, il tombe facilement sous l'emprise de l'habitude. L'infini est enfermé dans l'amour, mais aussi le « fini » qui limite cet infini. L'amour est l'irruption dans un ordre plus objectif, plus naturel, plus social. En lui est enfermé la pénétration en la beauté d'une autre personnalité, une vue intuitive de l'individu en Dieu, une victoire sur ce qui est laid et monstrueux et qui triomphe du monde déchu. (p.101)

L'Eros peut conclure une alliance avec l'Agape. L'amour sans pitié est terrifiant. Quel vaste et complexe thème représentent les rapports entre l'amour-érotique et l'amour-charité, entre l'amour «ascendant », attiré par le Beau, les sommets et l'amour «descendant », qu'appellent les souffrances et les tourments du monde inférieur. L'Eros platonique est impersonnel en soi; il est attiré vers la beauté, vers les sommets divins, mais pas par l'être concret. Dans le monde chrétien, pourtant, l'Eros est transformé. Le principe de la personnalité commence à pénétrer en lui. (p.102)

En l'amour est renfermé un côté tragique intime et profond et ce n'est pas par hasard ; l'amour et la mort sont si proches l'un de l'autre. (...) Il m'a toujours semblé étrange d'entendre les gens parler des joies de l'amour. Il serait plus naturel plus conforme à une conception plus profonde de la vie, de parler du tragique de l'amour, et de ses tourments. La vue d'un couple d'amants heureux m'a toujours fait éprouver un chagrin presque mortel. Au fond, l'amour ne voit pas ses espoirs se réaliser. Il y a des vies familiales heureuses, mais c'est un bonheur banal. (...) En ce qui concerne le côté social de l'amour, c'est un point sur lequel je me sentais révolutionnaire et j'ai encouragé l'idée d'une révolution dans ce domaine. J'ai démasqué la bassesse et le despotisme de ce qui était considéré comme banal et normal. J'ai eu une passion pour la liberté, mais j'ai eu aussi une passion pour la liberté en amour, bien que je susse fort bien que l'amour peut aboutir à l'esclavage. J'ai surtout été ému par l'amour-charité, l'amour vu sous l'angle de la pitié et je me sentais plein de répulsion pour l'amour égocentrique, l'amour vampire. Mais il existe aussi, quoique cela soit plutôt rare, des amours exceptionnelles, étroitement liées au sens spirituel de la vie. (p.103)

III - LA PREMIERE CONVERSION A LA RECHERCHE DU SENS DE LA VIE

Le milieu religieux orthodoxe qui aurait pu me nourrir spirituellement a manqué à mon enfance. Je n'ai pas plus abandonné une foi conventionnelle que je n'y suis revenu. En ce qui concerne ma vie intérieure, en m'analysant, j'y trouve surtout deux mobiles d'action: la recherche du sens de la vie et la recherche de l'Eternité. La recherche du sens donné a précédé la recherche de Dieu; la recherche de l'Eternité est plus élémentaire que la recherche de la délivrance. Une fois, au seuil de l'adolescence, j'ai été très ébranlé par l'idée suivante: «Si je ne saisis pas encore le sens de la vie, le seul fait que je veux me consacrer à sa recherche est en soi une raison de vivre et c'est précisément à cette recherche que je veux consacrer ma vie. » Voilà la véritable conversion intime qui a transformé toute ma vie. Cette période de métamorphose a été vécue par moi dans l'enthousiasme. (p.105)

Cette métamorphose n'était pourtant pas une conversion à une quelconque confession, à l'orthodoxie, par exemple, voire au christianisme. Ce fut une conversion à l'Esprit, un retour au spiritualisme. J'ai toujours gardé la conviction qu'il n'est pas de religion plus haute que celle de la Vérité, une formule dont les théosophes ont beaucoup abusé. Mon être spirituel en a gardé à jamais l'empreinte. Peu à peu se forma en moi comme base de mon être, un spiritualisme fondamental, caractérisé. J'emploie ici ce mot non pas dans le sens scolaire, doctrinaire, mais dans le sens existentiel. Au tréfonds de mon âme, dans une couche plus profonde que celle de toutes les théories spirituelles, je m'épris d'une croyance à la réalité primordiale de l'Esprit et, en second lieu seulement, à la réalité reflétée, symboliquement caractérisée du monde extérieur, dit objectif, du monde naturel et historique. (p.106)

La vérité possède une éternelle nouveauté, une jeunesse infinie. J'ai déjà dit que j'ai une curieuse disposition d'esprit: pour moi, un développement ne se passe pas comme une ligne montant tout droit. La vérité se présente à moi éternellement neuve, comme fraîchement révélée. Un livre, lu et relu, me paraissait nouveau à chaque lecture et je lui trouvais chaque fois une interprétation différente. Et cet essor spontané, créateur, avait éveillé en moi cet enthousiasme. Ce que l'on entend habituellement par « développement » était pour moi un refroidissement, se trouvait déjà placé sous le signe de la nécessité, mais pas de la liberté. Ma manière de penser est aphoristique et intuitive. Il ne s'y trouve pas de développement discursif des idées. Je ne peux rien prouver ou développer raisonnablement. Et cela me semble d'ailleurs superflu. (...) Il serait ridicule de croire que Spinoza ait obtenu sa cognition par une méthode géométrique. A l'origine, la cognition philosophique de Spinoza est aussi intuitive que la cognition philosophique de n'importe quel philosophe digne de ce nom. Un développement discursif de la pensée n'est pas nécessaire pour le «cognoisseur» lui-même : il est là pour les autres. L'on espère de cette manière faire participer les autres à sa cognition et les convaincre. (p.108)

Comprendre et connaître n'est possible que parce que l'homme est un microcosme, parce que l'univers est enfermé en lui et parce que le destin du soi est en même temps le destin de l'Univers. En réfléchissant à ma personne et en m'efforçant de donner un sens à mon type, j'en arrive à la conclusion que je suis plus un *homo mysticus* qu'un *homo religiosus*. Ce faisant, je définis le caractère de ma première conversion. J'ai du monde une conception mystique à l'origine et, par comparaison, le moment religieux, organisé, n'est que secondaire. Eckhart, Jacob Böhme, Angelus Silésius sont plus près de mon cœur que les Pères de l'Eglise. Je crois à la présence d'une mystique universelle, d'un spiritualisme universel. Plus tard, je me suis mis à lire des livres mystiques dans le vrai sens du terme et j'y ai rencontré un grand nombre d'idées semblables aux miennes. (p.110)

IV - LE MONDE DE LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE SOURCES PHILOSOPHIQUES-

L'intellectualisme et le rationalisme les plus extrêmes peuvent être passionnément émotionnels. L'intuition est toujours non seulement intellectuelle, mais émotionnelle. Le monde n'est pas pensée, comme le croient certains philosophes qui ont consacré leur vie à la pensée. Le monde est passion et émotions passionnées. Il possède sa dialectique de la passion. La passion attiédie crée la routine. J'ai fait beaucoup de lectures sur la logique, mais j'avoue n'y avoir jamais attribué d'importance. La logique ne m'a absolument rien appris. Les voies que je prenais pour connaître étaient toujours différentes. (p.116)

Ma pensée philosophique a été une lutte pour l'affranchissement et j'ai toujours cru au caractère libérateur de la connaissance, contrairement à l'opinion de mon ami Chestov. La philosophie signifiait aussi à mes yeux, la lutte avec le fini au nom de l'infini. Je me reconnaissais « bandit » plutôt que « berger » (terminologie de Nietzsche). J'ai maintes fois cherché à comprendre le processus de ma pensée, quoique je ne sois pas de ceux qui s'analysent. J'étais conscient de mes côtés faibles. Je n'ai pas de capacités pour l'analyse et le développement discursif de ma pensée. Celle-ci se déroule sans abstraction, insoumise aux lois de la logique. Je ne recherchais pas ce qui a une portée générale, je m'immergeais dans le concret, pour y trouver le sens universel. (p.116)

La philosophie, c'est l'amour de la sagesse; or l'amour est un état émotionnel et passionné. La vie intégrale de l'esprit, l'expérience spirituelle sont en réalité la source de la connaissance philosophique. Tout le reste est d'un secours secondaire. La douleur, la joie, le conflit tragique constituent une source de connaissance. La connaissance enlève-t-elle, anéantit-elle le mystère? Je ne le crois pas. Le mystère demeure toujours, même creusé par la connaissance. Celle-ci détruit les pseudo-mystères suscités par l'ignorance. Mais il y a un mystère devant lequel la profondeur même de notre connaissance, nous arrête. La connaissance, c'est l'approfondissement du mystère authentique. Dieu est mystère et la connaissance de Dieu fait communier au mystère qui n'en devient que plus mystérieux (théologie apophatique). La connaissance rationnelle de Dieu est une fausse connaissance, car elle efface et rejette le mystère divin. (p.117)

C'est le destin du monde et le mien propre, c'est la fin du monde qui m'ont toujours intéressé, et non l'étude du monde tel qu'il est. Ma philosophie n'est pas scientifique, elle est d'une orientation prophétique et eschatologique. J'ai beaucoup appris et acquis au cours de ma vie, j'ai toujours étudié, mais ce qui est à l'origine demeure inchangé. C'est là le mystère de la personne, l'invariabilité dans le changement. (p. 118)

J'ai toujours affirmé la morale de l'individualité unique et, j'ai combattu la morale du général et de l'obligatoire. Pour moi, c'est là rejeter une morale de groupe quelconque, résister aux liens obligatoires institués par une telle morale. Je refusais

les vœux, contraires à la liberté de l'homme, les serments conjugaux, vœux monastiques, serments judiciaires, etc... Sous ce rapport, je fus un révolutionnaire en matière de morale. Mon comportement durant toute ma vie à l'égard du légalisme fut non seulement hostile, mais en quelque sorte moralement indigné. (p.122)

Aussi étais-je toujours l'adversaire du monisme, du rationalisme, de l'oppression de l'individuel par le général, de l'hégémonie de l'esprit et de la raison universelle, de l'optimisme plat et béat. Je suis personnaliste et ma philosophie a toujours été une philosophie du conflit. (p.123)

Le sujet est une créature de Dieu, tandis que l'objet est une création du sujet. Le sujet est un noumène, l'objet est un phénomène. Je crois que la particularité de ma philosophie consiste, au premier chef, en une conception de la réalité différente des doctrines philosophiques majeures. Pour moi, la réalité n'est nullement identique à l'être et moins encore à l'objectivité. C'est le monde subjectif et personnaliste qui est l'unique réel véritable. (...) Le monde rationnel avec ses lois, son déterminisme et sa causalité est un monde secondaire, le produit de la rationalisation qui se révèle à la conscience secondaire, rationalisée. (p.125)

L'idée métaphysique fondamentale à laquelle j'arrivai au terme de ma vie philosophique et de l'expérience spirituelle, sur laquelle cette voie se fondait, c'est l'idée de la primauté de la liberté sur l'être. Cela signifie également la primauté de l'esprit qui n'est pas être, mais liberté. L'être est une liberté en quelque manière figée, statifiée. La primauté de l'être sur la liberté aboutit au déterminisme et au rejet de la liberté. Si la liberté existe, elle ne saurait être déterminée par l'être. La plupart des doctrines philosophiques de la liberté m'ont laissé insatisfait, surtout la doctrine traditionnelle du « libre arbitre ». (p.126)

C'est l'homme concret qui pense et qui s'instruit, non un sujet gnoséologique, ou un esprit universel abstrait. Les Platon, Descartes, Spinoza, Kant et Hegel furent des hommes concrets et c'est leur humanité existentielle qu'ils mettaient dans leur philosophie, quand même ils le nieraient. S'il arrive que le philosophe soit un chrétien croyant, il lui est absolument impossible de l'oublier dans sa philosophie. Le mystique sera également mystique dans sa philosophie. L'athée militant restera tel en tant que philosophe. Au fond, la philosophie a toujours été religieuse, du point de vue négatif ou positif. La philosophie moderne fut, à partir de Descartes, plus chrétienne dans un certain sens que la philosophie médiévale scolastique. Dans la philosophie scolastique, la pensée n'avait pas encore été pénétrée de christianisme, elle n'avait pas été renouvelée, elle restait encore la philosophie grecque antique, pré-Chrétienne. Pré-chrétienne était de même la société moyenâgeuse. Dans les temps modernes, le christianisme influença la pensée et les conséquences suivantes se manifestèrent: on insista davantage sur l'homme que sur le cosmos; l'objectivisme et le réalisme naïf furent surmontés; on reconnut le rôle créateur de l'homme et la rupture avec le naturalisme dogmatique se produisit. Kant est un philosophe très chrétien, plus chrétien que Thomas d'Aquin. La philosophie chrétienne est la philosophie du sujet, non de l'objet, du moi et non du monde, c'est une philosophie exprimant dans la connaissance la libération du sujet-homme de la domination de l'objet nécessité. (p. 131)

J'affirme le primat de l'esprit sur la nature, la société et la civilisation. La «nature» non transfigurée est la nécessité, elle est soumise à la causalité (définition de Kant). Mais l'esprit est la liberté. Et j'ai prêché durant toute ma vie la rébellion contre la domination de la nécessité de la nature et de la société. (p.133)

V - VERS LA REVOLUTION ET LE SOCIALISME MARXISME ET IDEALISME

Je m'étais rendu à une conférence qui avait lieu dans l'habitation privée d'un Polonais qui, plus tard, fut exilé avec moi dans la province de Vologda. C'était le premier exposé marxiste auquel j'assistais. Celui-ci me déplut et, de plus, je m'ennuyait ferme. Dans ma période marxiste, j'ai plus d'une fois ressenti le même ennui. On avait le sentiment de manquer d'air, de ne pas pouvoir respirer librement. Je me suis demandé plus d'une fois ce qui me poussa à devenir marxiste; pas un marxiste orthodoxe, un libre penseur, mais un marxiste tout de même. C'est une question difficile à résoudre. Il m'est resté jusqu'à aujourd'hui, une sensibilité particulière pour le marxisme. Je n'ai pas pu me rallier aux narodniki (socialistes populaires), ni aux socialistes révolutionnaires, comme ils se nommèrent plus tard. Le type psychologique de vieux révolutionnaires russes ne m'allait pas. Je n'étais pas «narodnik» d'idée. En outre, la perspective de la terreur inéluctable me rebutait, car je me suis toujours refusé à cette idée. Le marxisme apportait des formes toutes nouvelles. Il représentait la crise de l'intelligentzia russe. Le mouvement marxiste avait pris naissance vers la fin des années quatre-vingt-dix; son niveau culturel était beaucoup plus élevé que celui des autres groupements de l'intelligentzia russe. Ce mouvement ressemblait peu à celui qui, par la suite, donna le bolchevisme. Je devins un marxiste critique, ce qui me donnait la possibilité de conserver ma position de philosophe idéaliste. Pour les anciennes générations révolutionnaires, la révolution était une sorte de religion. Pour moi, la révolution n'était pas la religion. Il se fit une différenciation des diverses sphères de la sphère intellectuelle se libéra de la tutelle dont elle était prisonnière. Ce fut l'œuvre du marxisme de ce temps-là. Ce qui m'a séduit surtout dans le marxisme, c'est son élan historico-philosophique, l'ampleur de ses vues. Comparé au marxisme, le vieux socialisme russe était à mes yeux, une petite histoire de province. Vers la fin des années quatre-vingt-dix, le marxisme représentait, sans aucun doute, un phénomène d'européanisation de l'intelligentzia russe, une adaptation aux tendances occidentales, un élan vers la liberté. J'étais exceptionnellement anti-nationaliste et orienté vers l'Ouest. Marx était pour moi un être génial et, aujourd'hui encore, je suis de cet avis. J'adoptai complètement sa *Critique du capitalisme*. Le marxisme offrait une possibilité de rendre la révolution victorieuse alors que les anciens courants révolutionnaires essuyaient tous des défaites. J'éprouvais la nécessité de convertir mes idées en réalité vivante; je ne voulais pas rester un penseur abstrait. Tout cela me poussa vers le marxisme, auquel cependant je n'ai jamais pu réellement adhérer. (pp.147-148)

Je n'aurais jamais imaginé que je serais exposé à des persécutions particulières, que je devrais «souffrir pour mes idées». Et pourtant, j'ai séjourné en prison, j'ai été interdit de séjour, j'ai eu à subir un désagréable procès et je fus chassé de mon pays. C'est beaucoup pour un philosophe qui se sent la vocation de philosophe. Les révolutionnaires professionnels ont eu beaucoup à subir et à souffrir, tandis que les philosophes, en règle générale, ont pu mener une vie plus tranquille. (p. 149)

A cette époque, qui se situe avant mon exil, je fis la connaissance d'un homme qui fut mon ami pour la vie, peut-être mon unique ami, et que je considère comme l'un des êtres les plus importants, l'un des meilleurs que j'aie eu la chance de rencontrer. Je parle de Léo Chestov, qui venait d'arriver de Kiev. Ses premiers livres parurent à ce moment-là et je me suis particulièrement intéressé à son *Dostoiewiskv et l'intelligentzia révolutionnaire*. Sur beaucoup de points nos vues étaient différentes ; notre vue du monde n'était passa même ; mais Chestov avait une façon analogue à la mienne de poser les problèmes. (p.157)

Aussi je n'ai jamais voulu m'identifier ou m'assimiler à un groupe social et, en conséquence, je ne me suis plié à aucune morale de groupe. Sur le plan politique, je restais un révolutionnaire. Mais sur le plan moral, j'étais un individualiste combatif. Mon individualisme aussi était révolutionnaire, mais dans un sens particulier. (p.161)

La petite révolution de 1905 fut pour moi un supplice. Je considérais la révolution comme inévitable et je l'acceptais. Mais le caractère de cette révolution et ses conséquences morales me rebutèrent et provoquèrent en moi une réaction spirituelle. Après cette révolution, incomplètement réussie, l'époque héroïque de l'intelligentzia russe prit fin. Les conceptions traditionnelles de l'intelligentzia révolutionnaire, avec son rétrécissement ascétique de la conscience, son rigorisme moral et son attitude religieuse à l'égard du socialisme, étaient en train de s'écrouler; et, dans quelques cercles de l'intelligentzia, une véritable décomposition morale commença, consécutive à la déception que la révolution avait causée. (p.171)

Il m'est difficile d'acquiescer pleinement à une révolution, quelle qu'elle soit, parce que, si je suis convaincu de l'élément révolutionnaire de la personnalité, je ne suis pas pleinement convaincu de l'élément révolutionnaire de la masse; et je ne peux pas me résoudre au nom de la liberté qui, effectivement, trouve son accomplissement dans toutes les révolutions, à renoncer aux libertés. (p.172)

Longtemps avant la révolution de 1917, j'ai écrit que cette révolution s'opposerait avec hostilité à la liberté et à l'humanité. C'est le problème même du destin historique de la Russie. Je me suis ensuite retiré complètement de la politique, pour me consacrer à la lutte pour l'esprit et pour l'évolution de la conscience au sein de l'intelligentzia. Mais le problème social m'a toujours torturé et, périodiquement, je me suis mêlé à des combats sociaux auxquels avant comme après, je restais étranger. Lorsque j'étais de l'autre côté de la frontière, en émigration, j'étais déjà revenu sur la base de nouveaux principes spirituels, à quelques idées de ma jeunesse, dont je parlerai plus tard. Je compris que j'étais et resterais toujours un révolutionnaire, ceci pour les raisons mêmes qui me poussaient à m'élever contre la révolution et les révolutionnaires. (p.172)

Je me suis souvent demandé si j'étais par nature intolérant. J'étais parfois tolérant, mais parfois aussi très intolérant. Du point de vue psychologique, la question est compliquée. Je n'appartiens pas du tout au type dogmatique et orthodoxe (de quelque Orthodoxie qu'il s'agisse), qui est toujours intolérant et fanatique. Je ne suis pas un fanatique. Ma conscience n'est pas sujette à des limitations. J'ai même une grande

tolérance en matière de foi, une tolérance religieuse manifeste, liée à la reconnaissance du caractère sacro-saint de la liberté de conscience. Mais lorsque je lutte contre la violence faite à la liberté de l'esprit, lorsque je me porte défenseur des valeurs méprisées, je peux devenir terriblement intolérant et rompre même avec des personnes avec lesquelles je suis lié de véritable amitié. J'ai rompu dans ma vie avec beaucoup de gens. J'étais terriblement véhément dans les discussions et je pouvais facilement me mettre en colère. (...) Personnellement, je n'ai jamais été enclin à condamner les hommes. Personnellement, j'avais des vues plus larges. Mais cette tolérance disparaissait quand je rencontrais des hommes violents et quand la conversation roulait sur la liberté, sur la dignité humaine et sur les droits de la créature. (...) La fermentation provoquée en moi par Tolstoï et le marxisme n'a jamais totalement disparu. Il m'est resté pour toute la vie une sensibilité particulière à l'égard du marxisme et cette sensibilité existe encore aujourd'hui. Je connais bien le marxisme, car je ne le connais pas seulement de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur et il est pour moi une source de grandes peines. (pp. 173-174)

VI - RENAISSANCE CULTURELLE RUSSE DU DEBUT DU XX^e SIECLE RENCONTRES

Pendant l'été 1904, je me suis installé à Pétersbourg afin d'y faire paraître une nouvelle revue. Mon départ fut précédé d'événements importants qui transformèrent ma vie. L'été 1904 fut décisif. J'avais rencontré Lydie, l'amie de ma vie. C'était une nature religieuse éprouvée par l'expérience révolutionnaire, ce qui est d'une valeur particulière. Elle avait une foi solide et profonde qui, souvent, me fut d'un grand secours. C'était un être d'une spiritualité rare. A la fin de sa vie, elle approchait de la sainteté. Elle s'était convertie au catholicisme, au plus fort de la révolution, et traversa tout d'abord une période d'intolérance fanatique. Son évolution religieuse ultérieure l'a rapprochée de moi. Elle ... confessait son appartenance à l'Eglise du Saint-Esprit. Elle possédait le don poétique et lorsque, de temps à autre l'inspiration lui venait, elle écrivait des poésies intéressantes. Quelques-unes publiées par M. Guerchenson et W. Iwanov furent appréciées, mais elle ne tenait pas à la publicité. Combien d'évènements nous avons vécus ensemble ! (p.175)

Le point de départ philosophique de mon étape marxiste différait également de celui de la plupart des intellectuels de gauche. J'ai passé par Kant et Schopenhauer, par Dostoïewsky et Tolstoï, par Nietzsche et Ibsen. J'ai eu des contacts avec des tendances occultistes. Mes relations avec Chestov et avec Boulgakov avaient eu leur importance. Néanmoins, j'ai souvent trouvé du nouveau dans l'atmosphère petersbourgeoise, j'ai découvert de nouveaux aspects de la vie. Les problèmes se posaient maintenant pour moi de façon plus complexe, je me trouvais très enrichi par rapport à la littérature et aux arts. J'ai connu un grand nombre de personnes intéressantes. Et pourtant bientôt j'éprouvai les exhalaisons malfaisantes de Petersbourg à cette époque. L'atmosphère et la mentalité des gens étaient comme dédoublées, le choix volontaire leur manquait. Partout était répandue une sensualité mystique morbide, que la Russie n'avait pas connue auparavant. (p.180)

J'aurais voulu pénétrer les tendances spirituelles de l'époque, en reconnaître la portée, sans m'y abandonner entièrement. C'est pourquoi, en somme, je demeurais seul et à l'écart, aussi bien dans le marxisme que dans la religion orthodoxe. Je décevais toutes les attentes en revenant toujours à moi même. L'ascension de la littérature créatrice au début du XX^e siècle m'a enrichi de thèmes nouveaux, elle a rendu ma pensée plus complexe. Je dois beaucoup à mes relations avec les hommes de ce temps. Cette époque agitée fut, je le répète, bien comblée spirituellement. Je l'appréciai hautement. Mais les émanations occultes menaçant la liberté de l'esprit, au fond, ne m'impressionnaient pas. Je continuais à résister. En me remémorant ma vie entière, je puis affirmer qu'aucune atmosphère, si chargée fût-elle de courants intenses, ne put me séduire. Là se trouve la source de ma force, aussi bien que ma faiblesse. Je savais rester sobre parmi des buveurs, ce qui devait être irritant pour les autres. Ni l'atmosphère occulte de mon adolescence, ni le totalitarisme révolutionnaire des

sociaux-démocrates, ni l'ambiance d'une nouvelle religiosité chez les Mérejkowsky, ni le sectarisme gnostique des anthroposophes, ni l'élément dionysiaque répandu partout, ni l'orthodoxie magique de P. Florensky, ni la puissance magique de la révolution bolchéviste déchaînée - rien ne pouvait s'emparer de moi en m'obligeant à renoncer à la liberté et à la conscience personnelles. Et pourtant je communiquais avec tous ces courants et toutes ces tendances et je les connaissais bien, me semblait-il. (pp.184-185)

L'Infortune de la renaissance russe provient du fait que l'élite cultivée a été isolée en un cercle limité et détaché des larges courants sociaux de cette époque. Cela eut des conséquences fatales quant au caractère de la révolution russe. Moi aussi je me sentais isolé, quoique je n'aie jamais entièrement perdu le sens social et que j'aie gardé mes relations socialo-démocratiques. Les Russes de cette époque vivaient à des étages et même en des siècles différents. La renaissance culturelle manquait de rayonnement social. J'ai déjà dit que les conceptions étaient immuables dans les milieux intellectuels de gauche, non seulement révolutionnaires socialistes, mais aussi libéraux et radicaux. De nombreux partisans et promoteurs de la renaissance culturelle restaient de gauche, sympathisant avec la révolution, mais l'intérêt pour les problèmes sociaux était refroidi, ou absorbé par de nouveaux problèmes philosophiques esthétiques, religieux et mystiques qui demeuraient étrangers aux militants du mouvement social. (p.191)

Les idées créatrices du début du XXe siècle se rattachaient aux plus grands hommes de talent, mais elles n'entraînaient ni les masses populaires ni les milieux intellectuels. La révolution montait sous le signe d'une idéologie philosophique qui nous paraissait, à juste raison, surannée et élémentaire et qui aboutit au triomphe du bolchévisme (...) Les militants de la révolution russe étaient mus par les idées désuètes du nihilisme et du matérialisme, ils étaient absolument indifférents à l'égard des problèmes de la pensée créatrice de leur époque. Dostoïewsky, L. Tolstoï, W. Soloviev, N. Fedorov et les penseurs du début du XXe siècle ne les intéressaient pas, ils se contentaient de l'idéologie de Helvétius et de Holbach, de Tchemichevsky et de Pissarev ; leur instruction ne s'élevait pas au-dessus de Plékhanov. Au sens philosophique et culturel, Lénine fut un réactionnaire, un homme terriblement arriéré, inférieur même à la dialectique de Marx. (pp. 191-192)

L'individualisme caractérisant l'Histoire et l'humanisme européen n'existe pas chez nous, bien que le problème de conflits entre la personne et l'harmonie universelle (Biélinisky, Dostoïewsky) fut posé chez nous plus impérieusement qu'ailleurs. Mais le collectivisme est propre au "populisme" russe de gauche et de droite, aux tendances religieuses et sociales, au type même du christianisme russe. Khomiakov et les slavophiles, W. Soloviev, Dostoïewsky, les populistes-socialistes, les courants religieux et sociaux du début du XXe siècle, N. Fedorov, W. Rozanov, W. Iwanov, A. Biély, P. Florensky - tous sont hostiles à la culture individualiste, tous recherchent la culture collective, organique, communautaire, quoique diversement comprise. Cette «sobornostj» n'a trouvé que sa contrefaçon dans le communisme russe qui annihilait toute liberté créatrice et créait la culture de la communauté sociale, en subordonnant toute vie au collectif mécanique et organisé du dehors. Et aujourd'hui les Russes

cultivés ne peuvent que rêver de liberté créatrice, d'indépendance individuelle et de dignité humaine. Telle est la dualité russe, telle est la destinée de la Russie. (p. 194)

Parmi d'autres tendances de cette époque orageuse, il y eut autour de la première, de la petite révolution, un « anarchisme mystique ». Ce courant n'eut pas de large résonance, il n'existait que dans les milieux littéraires de Pétersbourg, mais son souvenir n'est pas sans intérêt pour moi. Je ne fus pas le héraut de « l'anarchisme mystique ». J'étais même opposé aux formes prises par ce mouvement dont les promoteurs étaient G. Tchoulkov et W. Iwanov. Cependant j'avais la certitude que j'étais le premier anarchiste mystique et je le dis à Mérejkowsky et aux autres. C'était naturel, car ma tendance à l'anarchie me distinguait des sociaux démocrates aussi bien que des libérateurs libéraux-radicaux. (...) Néanmoins, je fus l'adversaire de l'« anarchisme mystique » des milieux littéraires à Pétersbourg. Ce courant, en vogue pendant quelque temps, me déplaisait par bien des côtés. Je le croyais indifférent à la vérité parce qu'il affirmait une liberté indépendante du bien de la personne humaine. Je trouvais aussi que la liberté mystico-anarchique était facile, tandis que la liberté est malaisée. Ce courant ne me paraissait pas sérieux, je le trouvais trop exclusivement littéraire. L'esthétique y prédominait. L'orientation intérieure vers le christianisme s'accroissait en moi. L'influence des tendances mystico-anarchiques me paraissait désagréable. Je fus, visiblement, un anarchiste mystique dans une signification différente qui n'avait rien de commun avec ce mouvement. Je suis toujours anarchiste mystique, en ce sens que pour moi Dieu est avant tout liberté et libération de l'esclavage du monde, le règne de Dieu est le règne de la liberté, il est anarchie. Les catégories sociales de pouvoir et de domination, je les tiens pour inapplicables à Dieu dans ses rapports avec l'homme et avec le monde. (pp. 195-196)

Notre renaissance culturelle avait eu lieu à l'époque pré-révolutionnaire, dans l'atmosphère menaçante d'une guerre formidable et d'une aussi formidable révolution. Il n'y eut plus rien de stable. Les corps historiques se dissolvaient. Non seulement la Russie, mais aussi le monde entier, se liquéfiaient. Or, le sentiment apocalyptique, et l'attente des catastrophes sont, pour les Russes, toujours liés à une grande espérance. Comme le peuple juif, le peuple russe est messianique. Dans ses éléments les meilleurs, il recherche le règne de Dieu, et il espère, après la grande épreuve et les souffrances du grand jugement de Dieu, le triomphe de la justice divine. (p. 209)

VII - VERS LE CHRISTIANISME DRAME RELIGIEUX - RENCONTRES SPIRITUELLES

Je commence ce chapitre au cours des douloureuses et terribles journées de notre Histoire. Il suffit de dire : juin 1940. Des mondes entiers s'écroulent et d'autres, encore inconnus, surgissent. L'existence des humains et des peuples est jetée hors de sa voie et cette poussée se traduit en premier lieu par de pénibles difficultés et les incommodités de la vie. Et, de nouveau, je me vois en proie à la poignante question; ce monde déchu où le Mal triomphe éternellement, où les hommes sont accablés de souffrances incommensurables, est-il vraiment un monde réel et original ? Cela me ramène au problème religieux qui fut le tourment de ma vie. Je ne me crois pas un *homo-religiosus* au sens traditionnel, pourtant le thème religieux a dominé ma vie. (p. 211)

Je sens profondément que la réalité au n'est pas limitée par ce monde de contrainte, qu'il existe un autre monde, une réalité métaphysique, que nous sommes entourés de mystère. Le sens du *Mysterium tremendum* (terme de P. Otto) m'est inhérent. Notre monde, qui pour beaucoup épuise la réalité, me paraît dérivé et éloigné de Dieu. Dieu est au centre. Tout ce qui s'éloigne de Lui est décentralisé. La vie devient plate et mesquine, si Dieu et le monde supérieur n'existent pas. Ce monde sans profondeur manque de tragique authentique, ce qui, sans doute, semble séduisant à quelques-uns. La solennelle majesté de la tragédie grecque découlait du fait que l'homme se voyait devant le *fatum*, c'est-à-dire le mystère, et que les dieux agissaient aussi parmi les humains. Je n'ai jamais pu vivre dans l'atmosphère créée par les doctrines d'immanence, un attrait naturel me portait vers le transcendant. Or, l'expérience transcendante constitue une expérience spirituelle immanente, le transcendant ne s'impose pas de façon autoritaire. La corrélation de l'immanent et du transcendant est relative et paradoxale. (...) C'est la révélation spirituelle intérieure qui est initiale, c'est dans l'esprit que se révèle le Christ, Dieu-Homme. La révélation historique n'est qu'une symbolisation du mystère spirituel, elle est toujours limitée par l'état de la conscience humaine et par l'ambiance sociale. Ce qui est extérieur et qui semble donné de l'extérieur n'est que le symbole de mon esprit, de ma voie et de ma lutte spirituelles. Le monde entier avec sa pression massive n'est que symbole de processus spirituels: extériorisation, aliénation et appesantissement de l'esprit (...) A aucun moment et en aucun endroit, je n'ai pu me fixer dans un point du temps et de l'espace. Mon propre centre et celui du tout se situent sur un plan différent. Le lieu et l'espace sont seulement les symboles et les signes d'une vie autre, d'un mouvement vers le transcendant. Néanmoins, je ne perdais pas le sens des soi-disant « réalités » et je pouvais raisonnablement en discuter. J'affectais de me situer parmi ces réalités du monde extérieur, de l'Histoire, de la société, quoique en vérité je fusse ailleurs, dans d'autres lieux, dans un autre temps, sur un autre plan. J'ai déjà souvent défini ma structure comme architectonique. Je savais parler de la guerre, de la politique, de l'existence quotidienne, comme si je croyais, pareil à tant d'autres, à leur réalité première et authentique. Or, en réalité, j'étais absent, malgré mes raisonnables propos. Ni les tanks, ni les bombardements destructeurs ne pouvaient me convaincre

de la réalité profonde et primordiale des événements de ce monde. Tout cela n'est que symbole. (pp. 212-213)

La religion que je confesse est la religion spirituelle, je suis un chrétien libre, qui ne veut pas être sectaire, et qui ne rompt pas avec l'Eglise. (p.214)

Je crois être plus sensible au mal qu'au péché. Je suis frappé de la profonde infortune de l'homme plus que de son péché. Je n'ai jamais admis que le péché fût un crime appelant la colère et la vengeance de Dieu. La déchéance du monde ne signifie pas seulement sa nature pécheresse, la portée en est plus vaste. Je suis naturellement enclin à ressentir ma propre imperfection et le péché enraciné en moi; je ne prétends nullement être un juste. Mais la souffrance et le malheur, je les ressens avec une acuité particulière. Une injustice profonde, une souffrance imméritée sont inhérentes à la vie du monde. C'est ce que la plus orthodoxe doctrine du péché ne saurait admettre. Je parlerai plus loin de la réforme que demande la doctrine de la Providence. Sous sa forme traditionnelle, cette doctrine conduit à l'athéisme. La foi qui me garde de l'athéisme est la suivante : Dieu se révèle au monde, par ses prophètes, son Fils, l'Esprit, et encore par la grandeur spirituelle de l'homme, mais Dieu ne gouverne pas le monde qui représente la chute dans les ténèbres extérieures. La révélation de Dieu au monde et à l'homme est une révélation eschatologique du Royaume de Dieu, non du royaume de ce monde. Dieu est vérité, le monde est mensonge. Mais l'injustice, la non-véridicité du monde ne sont pas la négation de Dieu. (p.216)

On me reprochait de ne pas aimer la matière, de fuir le côté matériel de l'existence. Cela demande une explication. C'est une erreur que d'identifier le corps et la matière. Le corps humain, c'est au premier chef sa forme, non sa matière. La forme du corps ne se détermine pas par son composé matériel. D'une manière paradoxale, on pourrait dire que le corps est esprit. J'aime la forme du corps, mais je n'aime pas sa matière qui est lourdeur et nécessité. La forme corporelle se rattache à la personne, elle est héritière de l'éternité. Mais la matière «chair et sang» ne l'est point. (p.217)

Comme je l'ai déjà dit, je n'ai pas eu de conversion, de passage des ténèbres à la lumière parfaite. Je me suis senti chrétien à partir d'un certain moment de ma vie que je ne saurais préciser, et j'ai pris depuis la voie du christianisme. (...) Cet instant, je ne l'appelle pas « conversion », parce que je n'ai été ni sceptique avant lui, ni matérialiste, ni athée, ni agnostique - et qu'après lui, mes contradictions intérieures subsistent: la paix intérieure parfaite ne s'en était point suivie et les problèmes religieux complexes n'avaient pas cessé de m'inquiéter. Pour donner un tableau de ma voie spirituelle, je dois insister sur la liberté qui fut à l'origine et à la fin de ma vie religieuse. Or, cette liberté, je l'ai expérimentée comme une charge et non comme une facilité. Dans cette conception de la liberté comme d'un devoir et d'un joug, comme d'une source du tragique de la vie, je me rapproche de Dostoïewsky. (p.218)

Quant à la liberté elle est pour moi divine. Dieu est la liberté et c'est lui qui la confère. Il n'est pas maître mais libérateur de l'esclavage du monde. C'est par la liberté que

Dieu agit. Il n'agit ni par la nécessité, ni sur la nécessité. Il ne nous oblige pas à le reconnaître. Là se cache le mystère de la vie universelle. (p.219)

J'ai fait beaucoup de lectures théologiques, j'ai voulu savoir ce qu'est l'Orthodoxie (...) Après un long chemin, je suis obligé de dire que l'Orthodoxie ne saurait être définie ; il est beaucoup plus malaisé de donner une telle définition que de déterminer le catholicisme et le protestantisme. Je voyais là un avantage de l'Orthodoxie, sa moindre rationalisation et sa plus grande liberté. Je ne puis loyalement me reconnaître de type orthodoxe, mais l'Orthodoxie m'est plus congénitale que le catholicisme ou le protestantisme. Bien que je sois hostile à l'intransigeance confessionnelle, je n'ai jamais rompu tout lien avec l'Eglise orthodoxe. (p.219)

Le problème de la théodicée fut toujours au centre de mes recherches religieuses. C'est en quoi je suis un fils de Dostoïewsky. C'est la difficulté de concilier avec le mal et les souffrances du monde, l'existence d'un Dieu tout puissant et bienfaisant qui représente l'unique argument sérieux de l'athéisme. Toutes les doctrines théologiques me semblaient vouloir trop rationaliser le mystère. Le problème de la théodicée fut pour moi, avant tout, le problème de la liberté, essentielle à ma pensée philosophique. Je suis arrivé à admettre inévitablement l'existence de la liberté incréée, ce qui implique en somme l'admission d'un mystère ne permettant pas la rationalisation et la description de l'itinéraire spirituel vers ce mystère. (p.220)

Par la suite, on m'a reproché surtout mon idée de la liberté incréée (ma terminologie ne s'élaborait que graduellement), habituellement on rattachait cette idée à la doctrine de mon cher J. Boehme sur le «Ungrund ». Mais chez Boehme, l'« Ungrund », c'est-à-dire selon moi, la liberté initiale, est située en Dieu, tandis que pour moi elle est située hors de Dieu. La liberté première est ancrée dans le néant, dans le néon - ce qui ne doit nullement signifier un dualisme ontologique qui par lui-même est déjà une rationalisation. C'est la doctrine traditionnelle de la Providence, sorte de panthéisme dissimulé sous sa forme la moins acceptable, qui appelle en moi le plus de critique. J'en ai déjà parlé. Si Dieu, le Pantocrator, voit le mal et la souffrance, la guerre et les tortures, la peste et le choléra, il est impossible de croire en Dieu, la révolte contre Dieu est justifiée. Dieu agit dans l'ordre de la liberté, non dans celui de la nécessité objectivée. Son action est spirituelle, elle n'est pas magique. Dieu est Esprit. On ne peut concevoir la Providence divine que de manière spirituelle, non naturaliste. Dieu n'est présent ni dans le nom divin, ni dans l'acte magique, ni dans la force de ce monde - mais il est présent dans toute justice, dans la vérité, la beauté, l'amour, la liberté, l'acte héroïque. Dieu comme force, comme toute puissance et pouvoir, je ne puis absolument l'accepter. Dieu ne possède nulle puissance. Il est moins puissant qu'un agent de police. La catégorie de la puissance est sociologique, et ne se rapporte à la religion que comme un fait social, elle est le produit des suggestions sociales. Dieu n'est pas puissant, parce qu'on ne saurait lui appliquer un principe aussi bas que l'est la puissance. Aucun concept d'origine sociale ne peut être appliqué à Dieu. L'Etat est un fait de la réalité mondiale assez inférieur et rien de ce qui ressemble à l'Etat ne saurait être constaté dans les rapports de Dieu avec l'homme et le monde. (p.221)

La théologie est pénétrée de sociomorphisme, elle conçoit Dieu dans les catégories sociales de la domination, et ceci est vrai surtout du concept théologique de Dieu le Père, de Dieu créateur du monde. Dieu le Fils, Dieu-Homme, Dieu humain, me fut toujours plus sensible intimement que Dieu-Puissance, Dieu-Créateur. La raison en est que la notion de Dieu-Père et Créateur me semblait la plus contaminée et la plus déformée par le cosmomorphisme et par le sociomorphisme. On ne peut croire en Dieu que s'il existe un Dieu-Fils, Rédempteur et Libérateur, Dieu de sacrifice et d'amour. Les souffrances rédemptrices du Fils de Dieu n'impliquent pas la réconciliation de Dieu avec l'homme, mais celle de l'homme avec Dieu. Seul un Dieu souffrant nous réconcilie avec les souffrances de la création. Un monothéisme pur est inadmissible, c'est la forme suprême de l'idolâtrie. Contrairement à Schleiermacher et à beaucoup d'autres, je crois que la religion est le sentiment non de la dépendance, mais de l'indépendance de l'homme. Si Dieu n'existe pas, l'homme est dépendant entièrement de la nature et de la société, du monde et de l'Etat, Si Dieu existe, l'homme est un être spirituellement indépendant, et son comportement à l'égard de Dieu est déterminé par sa liberté, non par sa dépendance. Dieu est ma liberté et ma dignité d'être spirituel. La fausse doctrine de l'humilité a déformé le christianisme et abaissé -l'homme - être spirituel et ressemblant à Dieu. (p.222)

L'homme est enraciné en Dieu, comme Dieu est enraciné dans l'homme. Cette vérité première est obscurcie et même voilée par la déchéance de l'homme, par son extériorisation et son apostasie non seulement de Dieu, mais aussi de sa propre nature. Voilà comment se présente ma conception essentielle de l'humano-divinité chrétienne. C'est le mystère de la double naissance, de Dieu dans l'homme, de l'homme en Dieu. Dieu a besoin de l'homme et de sa réponse créatrice à l'appel divin. (...) C'est le mystère de l'amour, l'amant a besoin de l'aimée. Une telle conscience est opposée à celle qui conçoit les rapports de Dieu et de l'homme, comme un procès judiciaire. L'humanisme religieux ancré dans l'idée humano-divine est appelé à l'épuration, à la spiritualisation et à l'humanisation du milieu humain recevant la révélation. (p.224)

Le Christ est entré dans mon cœur, à jamais lié à la liberté de l'esprit. Les objections qu'on faisait à ma conception selon laquelle c'est la liberté qui est le fondement du christianisme, on les faisait, à mon avis, contre mon sentiment initial du Christ, ainsi que contre ma conversion au christianisme. Renoncer à l'infinie liberté spirituelle fut pour moi renoncer au Christ et au christianisme et accepter la tentation du Grand Inquisiteur. (p.225)

A la différence des courants régnants actuellement, j'ai toujours cru à l'existence non seulement d'un christianisme universel, mais aussi d'une religion universelle couronnée par le christianisme. Mais le christianisme lui-même n'a pas encore atteint son sommet, il n'est pas encore parfait. On pourrait dire qu'historiquement, le christianisme n'est point d'origine chrétienne. Le mythe de la rédemption a un caractère universel, mais c'est dans le christianisme qu'il se réalise. Le mythe n'est pas pour moi contraire à la réalité, il possède un élément réel. Tout ceci n'est pas la réfutation du christianisme, mais son apologie. L'essentiel du christianisme ne saurait

être expliqué de façon historique, car son origine n'est point historique, elle est méta-historique. La personne de Dieu-homme ne saurait être expliquée. (p.226)

La dissolution de la personne, de l'individualité unique dans un divin impersonnel, dans une unité divine abstraite est contraire à l'idée chrétienne de l'homme et de l'humano-divinité. C'est le triomphe du cosmocentrisme sur l'anthropocentrisme. Aucune idée ne m'est plus antipathique que celle de la dissolution de l'homme dans la vie cosmique reconnue divine. Cette tentation cosmique a séduit beaucoup de personnes au début du XXe siècle. Le mystère du christianisme est le mystère de l'humano-divinité, mystère de la rencontre de deux natures unies, mais non mêlées. L'homme ne disparaît pas, il se divinise ; toutefois, il hérite de son humanité dans la vie éternelle.(p.227)

Ma vie intérieure religieuse a été tourmentée et les instants de joie non troublée ne furent pas fréquents. L'élément tragique non seulement demeurait insurmonté, mais c'est le tragique que je ressentais comme le phénomène religieux par excellence. J'étais hostile au type religieux apaisé et satisfait, hostile surtout à la religiosité languissante et au confort religieux bourgeois. Je crois que l'aridité de mes voies ne tient pas seulement à mes contradictions intérieures, mais aussi à mon sens aigu du mal et à mon amour immense de la liberté. J'ai toujours manqué de la chaleur religieuse, de la tiédeur de la chair religieuse. (...) Le paysage de ma vie religieuse se présente à moi comme un désert rocailleux et sans eau. Qu'on ne croie pas surtout que je me voie escaladant des rochers élevés. J'avais plutôt l'impression d'une grande insuffisance de grâces. Je manque d'assurance religieuse. Souvent, j'ai connu l'état de sécheresse et d'abandon. Mais il y eut aussi des instants d'ascension intense. (p.228)

La révélation historique étant secondaire auprès de la révélation spirituelle, c'est cette façon de voir qui m'isolait des orthodoxes. La révélation historique est symbolique. Les événements de la vie terrestre et historique ne sont que le symbole des événements spirituels. Or, il arrive que la méta-histoire s'ouvrant un passage dans l'Histoire, acquière de ce fait le caractère historique. Ce que les Evangiles! content dans un langage humain et imparfait, a une portée décisive pour mon destin ; je trouve ces textes pleins de sens, non parce que j'assimile les Evangiles de l'extérieur en tant que la révélation donnée, mais parce que je décèle et déchiffre en eux les événements essentiels de l'Esprit, le mystère de l'Esprit (p.230)

Je suis moderniste, oui, mais dans le sens où j'admets la possibilité du processus créateur dans le christianisme, la possibilité du nouveau. Je ne crois pas à l'immobilité de la conscience, la conscience peut s'épurer, s'étendre et se creuser, aussi peut-elle discerner le nouveau dans une lumière nouvelle. La vérité est éternelle et il n'y a d'éternel que ce qui appartient à la vérité. L'affirmation de la vérité relative est un mensonge opportuniste. Je ne suis ni relativiste, ni pragmatiste. Or, il existe une gradation dans la vérité révélée, la vie peut être opprimée, serrée. La vérité ne nous tombe pas d'en haut sous une forme éclatante, elle est à la fois le chemin et la vie, elle s'acquiert dans la lutte spirituelle, dans le mouvement. (p.231)

Mais ma vie intérieure religieuse, mon drame religieux ne sauraient être bien compris que liés avec mon expérience intérieure, avec ma crise profonde - il s'agit là du thème essentiel de ma vie, le thème de l'homme en tant que créateur. C'est dans le chapitre suivant que je reprendrai ce sujet. Plus je réfléchis au moyen, pour le christianisme, de sortir du point mort pour entrer dans la vie nouvelle et créatrice - plus je crois que cette voie est celle du christianisme eschatologique, fidèle à l'idée messianique. Dieu se révèle au monde, mais il ne le gouverne pas. C'est le « principe de ce monde qui le gouverne. » « Que ton Règne arrive. » Cela signifie que le Règne de Dieu n'est pas encore arrivé, il est attendu et on va vers lui. Le Règne de Dieu est différent de ce monde. (p.258)

Mon drame religieux à moi consiste avant tout dans la douleur que me causent les notions de Dieu et de ses rapports avec l'homme, adoptées par l'Eglise. Je ne doute pas de l'existence de Dieu, mais j'ai des moments où une pensée de cauchemar me traverse l'esprit, Si eux, les orthodoxes, quand ils conçoivent les relations entre Dieu et l'homme comme les rapports sociomorphes de maître à esclave ont raison, alors tout est perdu et c'en est fait de moi. Dans le cadre religieux ce cauchemar se présente comme l'existence du Dieu méchant, que les humains, par servilité, considèrent comme bon. A cela s'oppose une expérience religieuse différente - Dieu n'est pas compris par l'homme; Dieu attend de l'homme une audacieuse réponse créatrice. Mais de ce fait, l'homme est chargé d'une responsabilité et d'un poids infiniment plus grands, que ne l'est l'exigence habituelle de la victoire sur ses péchés. L'audace limite consiste en ce que non seulement le propre destin de l'homme dépend de lui-même, mais aussi celui de Dieu.(p.259)

VIII- LE MONDE DE LA CREATION LE SENS DE L'ACTE CREATEUR ET L'EXPERIENCE DE L'EXTASE CREATRICE

Le thème de la création, de la vocation créatrice de l'homme est le thème essentiel de ma vie. Ainsi posé ce thème n'est pas le résultat de ma pensée philosophique; il est une expérience intérieure vécue, une lumière intérieure. On méconnaît généralement mon thème de la création, on l'entend dans l'acception courante de création culturelle, création « des arts et des sciences », d'œuvres artistiques, de livres, etc. Du reste, ce thème devient une question assez banale; le christianisme justifie-t-il l'œuvre créatrice culturelle, - en d'autres termes, le christianisme ne se montre t-il pas obscurantiste par principe? Or, mon thème est absolument différent, beaucoup plus profond. Je n'ai pas du tout posé la question de la justification de l'activité créatrice, mais bien celle de la justification par la création. La création n'a pas besoin de justification, c'est elle qui justifie l'homme, elle est une anthropodécée. C'est le thème du comportement de l'homme à l'égard de Dieu, de sa réponse à Dieu. Le thème du comportement à l'égard de la culture humaine, des œuvres et des valeurs culturelles est un thème dérivé et secondaire. (p.260)

Pour saisir ma pensée. il est important de comprendre que l'acte créateur n'est pour moi ni une exigence ni un droit de l'homme, mais une exigence de Dieu adressée à l'homme et une obligation pour ce dernier. Dieu attend l'acte créateur de l'homme en réponse à l'acte créateur de Dieu. Ce qui vaut pour la liberté est également valable pour la création. Dieu réclame la liberté de l'homme elle est un devoir de l'homme à l'égard de Dieu. Mais Dieu ne pouvait révéler à l'homme ce que l'homme doit révéler à Dieu. L'Écriture Sainte ne contient pas de révélation au sujet de l'œuvre créatrice de l'homme. Dieu ne l'a pas révélée, il l'a tenue cachée. Me demander de justifier mon idée du sens religieux de l'acte créateur par des références aux textes sacrés témoigne de l'incompréhension du problème. L'audace créatrice est pour moi l'accomplissement de la volonté de Dieu, d'une volonté implicite, non explicite, et cette audace n'est rien moins que dirigée contre Dieu. A mes yeux, le thème de l'acte créateur s'intègre dans le thème chrétien fondamental de l'humano-divinité, il est justifié par le caractère humano-divin du christianisme. L'idée de Dieu sur l'homme est infiniment plus haute que les notions orthodoxes traditionnelles, issues d'une conscience opprimée et rétrécie. L'idée de Dieu est l'idée humaine la plus haute. L'idée de l'homme est l'idée divine la plus haute. L'homme attend la naissance de Dieu en lui. Dieu attend la naissance en lui de l'homme. C'est dans cette profondeur que doit être posé le problème de la création. La pensée que Dieu a besoin de l'homme, de sa réponse et de sa création est une pensée singulièrement audacieuse, mais sans cette audace la révélation de l'humano-divinité serait dépourvue de sens. Il y a une humanité prééternelle au fond de la vie divine, il y a le drame des rapports de Dieu et de son Autre, du divin et de l'humain. Et ceci se dévoile dans l'expérience spirituelle de l'homme, et non dans la spéculation théologique; le drame divin est renversé dans le drame humain, ce qui est en haut se reflète en bas. Ceci est apparu chez certains mystiques. (pp.261-262)

L'extase créatrice (l'acte créateur étant toujours ex-tase). est une ouverture vers l'infini. C'est ici que commence, à mon sens, la tragédie de l'acte créateur dans les produits de la culture et de la société, la disproportion entre le dessein créateur et sa réalisation. Le problème de la nouvelle conscience religieuse dans le christianisme s'est posé pour moi autrement que dans les autres courants de la pensée religieuse russe du début du XXe siècle. Ce n'est pas le problème de la chair, comme chez Mérejkowsky, ni celui de la sanctification du cosmos, comme dans le courant sophiologique, c'est le problème de la création, problème d'une nouvelle anthropologie religieuse. Cette nouvelle anthropologie diffère de l'anthropologie des Pères de l'Eglise et de la scolastique, aussi bien que de l'anthropologie humanisée, pour autant que celle-ci a été fondée de façon naturaliste. (p.263)

Quand je dis création, je n'entends point par là, je le répète, la création de produits de culture, mais la secousse et l'exaltation de l'être tout entier tendu vers l'autre vie, la vie suprême et l'être nouveau. Il se révèle dans l'expérience créatrice que le « moi », le sujet, est primordial et supérieur au « non-moi », l'objet. Et en même temps l'acte créateur est contraire à l'égoïsme, il est oubli de soi, aspiration vers ce qui dépasse. Cette expérience n'est pas une méditation sur ma propre imperfection; c'est un élan orienté vers la transformation du monde, vers le ciel nouveau et la terre nouvelle, que l'homme doit préparer. Le créateur est solitaire et l'acte créateur n'est pas collectif et général, -mais individuel et personnel. Ce n'est cependant, en aucune manière, une contention sur soi, mais toujours une sortie de soi. L'auto-absorption opprime, la sortie de soi libère. (p. 264)

Mon expérience de l'acte créateur qui est révélation de l'homme et non de Dieu, a trouvé son expression dans le livre : *Le Sens de l'Acte créateur. - Essai d'une justification de l'homme*. Ce livre fut écrit d'un seul jet, presque en état d'extase. Je le considère comme mon œuvre la plus inspirée, sinon la plus parfaite. Et c'est ce livre qui a pour la première fois traduit ma pensée philosophique originale. (p.265)

Je visitai Assise. Je sentais l'Italie de façon puissante, intense. J'y écrivis une partie du *Sens de l' Acte créateur*. Beaucoup d'idées m'y étaient venues au sujet de l'œuvre créatrice de la Renaissance. Je considérais cette création comme un échec, mais un échec grandiose, se rattachant à la tragédie de toute création en général. (...) Rome me donna le sentiment aigu de l'histoire universelle. J'avais depuis toujours un culte spécial pour saint François, que je considère comme la plus haute manifestation de l'histoire chrétienne. (pp.265-266)

Le problème de la création était pour moi lié au problème de la liberté. Déjà avant, comme je l'ai dit, j'avais écrit la *Philosophie de la Liberté*. Ce n'était pas une œuvre d'un seul trait, mais un recueil d'études séparées. Je n'en étais pas satisfait. Sa terminologie était insuffisante. J'ai beaucoup mieux exprimé mes pensées par la suite. Mais j'y affirmais déjà la primauté de la liberté. L'acte créateur de l'homme et la nouveauté surgissant dans le monde ne peuvent être compris en partant d'un système fermé de l'être, La création n'est possible qu'en admettant la liberté non déterminée par l'être, qui ne dépend point de l'être. La liberté n'est pas enracinée dans l'être, mais dans le néant, elle est sans fondement, indéterminée et se situe en

dehors des relations causales auxquelles l'être est soumis et sans lesquelles, il est inconcevable, Ce n'est que plus tard que j'ai trouvé la formule complète concernant la vérité du caractère extra-existential de la liberté. Dans la *Philosophie de la Liberté*, de même que dans *Le Sens de l'Acte créateur* je n'étais pas encore affranchi des préventions de la philosophie ontologique. Mais dans *Le Sens de l'Acte créateur* j'exprimais déjà ma pensée essentielle, que l'acte créateur surgit ex nihilo. c'est à-dire à partir de la liberté. Les critiques m'attribuaient l'idée absurde que l'acte créateur de l'homme n'a pas besoin de matière, des matériaux du monde. Il ne se produit pas dans le vide, dans un espace privé d'air. Mais l'acte créateur ne peut être entièrement déterminé par les matériaux du monde. Il y a en lui un élément nouveau non déterminé de l'extérieur. C'est là l'élément de liberté inhérent à tout acte créateur authentique. C'est en cela que consiste le mystère de la création. Dans ce sens la création est ex nihilo et signifie seulement que la création ne saurait être déterminée entièrement par le monde: elle est aussi une émanation de la liberté non déterminée du dehors. Sans cela, elle ne serait qu'une nouvelle répartition des éléments du monde et l'apparition de la nouveauté serait illusoire. (p. 267-268)

J'admettais que l'homme détient ses dons créateurs de Dieu, mais il y a un élément de liberté inhérent aux actes créateurs de l'homme qui n'est déterminé ni par le monde ni par Dieu. La création est la réponse de l'homme à l'appel de Dieu. Il est stérile et absurde de demander si, du point de vue d'une religion de la rédemption, la création peut être justifiée. L'œuvre de rédemption et de salut peut se passer de création. Mais pour le Royaume de Dieu, l'action créatrice de l'homme est indispensable. C'est grâce aussi à l'œuvre créatrice de l'homme que le Royaume de Dieu arrive. La nouvelle révélation parachevée sera la révélation de la création de l'homme. Et ce sera l'époque tant attendue de l'Esprit. Alors le christianisme, en tant que religion de l'humano-divinité, sera enfin réalisé; je saisisais la portée, non seulement culturelle, mais religieuse de la création, de la création non pas justifiable, mais justifiante. C'est dans le fond l'audacieuse conscience du besoin que ressent Dieu, de l'acte humain créateur, de la nostalgie de l'homme créateur ressentie par Dieu. La création humaine continue la création du monde. La continuation, la perfection de la création du monde est une œuvre humano-divine : Dieu œuvrant avec l'homme, l'homme œuvrant avec Dieu. (pp.268-269)

Mon attente de l'ère nouvelle créatrice n'est pas celle de la renaissance humaniste. Mon idéologie religieuse et philosophique peut certainement être interprétée comme un humanisme approfondi, comme l'affirmation d'un humain prééternel en Dieu. L'humain est inhérent à la seconde Personne de la Sainte Trinité. C'est là le noyau réel du dogme. L'homme est un être métaphysique. La bassesse de l'homme empirique ne saurait ébranler ma conviction à ce sujet. J'ai le pathos de l'humanité, bien que je sois de plus en plus persuadé du peu d'humanité dans l'homme. Je répète souvent: Dieu est humain, mais l'homme est inhumain. (p. 271)

J'ai toujours trouvé erroné l'accouplement des mots "évolution créatrice », comme chez Bergson dans le titre de son livre. Création et évolution sont choses non seulement différentes, mais contraires. Dans le mouvement mondial et historique il n'y a pas nécessairement de progrès ni d'évolution continue. Des périodes de

réactions et de ténèbres sont possibles, tout autant que des percées créatrices, des tournants, des découvertes d'aspects nouveaux de l'univers et de mondes inconnus. (p. 273)

Le problème des rapports entre la création et la contemplation est très complexe. J'espère l'affronter dans un autre livre actuellement en projet. L'opposition de la création et de la contemplation est-elle juste? Je ne le crois pas. La contemplation n'est pas une passivité absolue de l'esprit, comme on le pense fréquemment. Il y a aussi dans la contemplation un moment d'activité spirituelle et de création. La contemplation esthétique des beautés de la nature implique une percée active à travers le voile de ce monde. La beauté est déjà d'un autre monde. Contempler ce monde spirituel et mental, c'est surmonter le monde visible qui nous en sépare et qui nous sépare de Dieu. La contemplation du sublime, du beau, de l'harmonieux implique un moment d'extase créatrice. C'est une erreur de croire que l'état d'inspiration ou de possession par le supérieur n'est pas un état créateur. Le génie est un homme possédé mais c'est un créateur. Cependant, dans la contemplation elle-même, les luttes, conflits, résistances douloureuses et difficultés sont déjà surmontés, C'est ce qui distingue la contemplation des autres formes d'activité spirituelle. Et il faut que l'homme, périodiquement, en revienne à la contemplation, pour éprouver un bienfaisant repos. Le dynamisme exclusif et l'activisme continu déchirent l'homme ou bien le transforment en mécanisme. C'est là l'atrocité de notre époque. (p.281)

IX — LA RÉVOLUTION RUSSE ET LE MONDE COMMUNISTE

La Révolution russe ne fut point pour moi un fait extérieur, je l'ai ressentie comme un moment inhérent à mon propre destin. Cette révolution fut mienne, malgré les critiques que j'ai pu en faire et l'indignation que provoquait en moi ses manifestations cruelles. Le point de vue de certains émigrés, selon lesquels ce serait un petit groupe de criminels qui auraient suscité la révolution, tandis qu'eux demeuraient bons et justes, m'a toujours été profondément antipathique. Tout le monde porte la responsabilité de cette révolution et ce sont les forces réactionnaires de l'ancien régime qui en sont le plus responsables. J'ai toujours pensé que la révolution en Russie était inévitable et juste. Mais je ne la voyais pas en rose, Au contraire, je prévoyais qu'elle détruirait la liberté et que les éléments extrémistes, hostiles à la culture et à l'esprit, y triompheraient. (p.282)

J'ai dès l'abord été sensible à la laideur morale des bolchévistes. Je ne pouvais admettre leur personnalité du point de vue esthétique et moral. J'ai vécu cinq ans sous le régime communiste soviétique et je me montrais d'une intransigeance invariable. Je puis affirmer n'avoir jamais commis aucune infidélité envers moi-même pendant ces dures années. J'en suis fier et je leur accorde un prix particulier dans l'histoire de ma vie. J'étais environné de trahisons. Le spectacle des métamorphoses humaines me fut, je le répète, très douloureux. (p.287)

L'expérience révolutionnaire en Russie confirma ma pensée déjà ancienne, sur le caractère aristocratique, non démocratique de la liberté. La liberté, les masses insurgées ne s'y intéressent pas et n'en éprouvent pas le besoin, elles sont incapables de porter son joug. Dostoïewsky l'avait profondément compris. (p.290)

Je ne puis dire que j'aie dû subir des persécutions particulières de la part du gouvernement soviétique. Mais cependant je fus arrêté par deux fois, emprisonné pour peu de temps par la Tchéka et la Guépéou, et ce qui est plus grave je fus expulsé de Russie: voici vingt-cinq ans que je vis à l'étranger. (p.300)

Ma façon de juger le communisme n'était pas influencée par mes sentiments personnels à son égard et cela déplaisait aux émigrés. Ce que j'opposais au communisme, c'était avant tout le principe de la liberté spirituelle qui, pour moi, est primordial et absolu, et dont il est impossible de se dessaisir pour les biens de ce monde, quels qu'ils soient. Je soutenais également le principe précieux entre tous, celui de la personne indépendante de la société et de l'Etat ainsi que de l'ambiance extérieure. Par conséquent, je défendais l'esprit et les valeurs spirituelles. Or, le communisme tel qu'il se manifesta à travers, la révolution russe, rejetait la personne et rejetait l'esprit. C'est là et non pas dans son système social que paraît le mal démoniaque du communisme. Je consentirais à reconnaître l'organisation communiste sociale, économique et politique, mais non son caractère spirituel. Je suis, du point de vue religieux et philosophique, un anticollectiviste convaincu et acharné, mais je ne suis nullement antisocialiste. Seulement mon socialisme est personnaliste, non

autoritaire et n'admet pas la primauté de la société sur la personne. Il part de la valeur spirituelle de chacun, parce que tout homme est un libre esprit, une personne, une image de Dieu. Je suis anticollectiviste, parce que je nie l'extériorisation de la conscience personnelle transposée sur le collectif. La conscience est le plus profond point de contact de l'homme avec Dieu. La conscience collective est un terme métaphorique. La conscience se transforme sous l'emprise de l'idolâtrie. En tant que religion, et le communisme veut en être une, le communisme fait du collectif une idole aussi exécrationnelle que l'idole de l'Etat, de la nation, de la race, de la classe, auxquelles il se rattache. Mais socialement le communisme a raison, contrairement au capitalisme mensonger et aux injustes privilèges sociaux. Le mensonge du communisme est celui de tout totalitarisme. Le communisme totalitaire est une pseudo-religion et c'est notamment comme telle qu'il persécute toutes les religions, c'est une concurrence. Plus tard, la ligne de conduite à l'égard de la religion en Russie soviétique subit un changement. Comme les totalitaristes fascistes et nationaux-socialistes, le communisme demande le rejet de la conscience religieuse et morale, le rejet de la dignité suprême de la personne qui est un esprit libre. Ce furent les anciennes théocraties qui donnèrent l'exemple du totalitarisme violent. Le moderne est l'inverse de la crise chrétienne le totalitarisme correspond au besoin spirituel, il est un ersatz religieux. C'est le christianisme qui aurait dû être totalitaire, mais librement et sans contrainte. Or, après l'échec de la théocratie dominatrice, le christianisme devint partiel, il fut refoulé dans un repli de l'âme, évincé de tous les domaines de la vie. Tandis que ce qui aurait dû être partiel : Etat, race, collectif, social, technique devint totalitaire. C'est là que se trouve l'origine de la tragédie contemporaine. (pp. 304-306)

X — LA RUSSIE ET LE MONDE OCCIDENTAL

En 1922 un groupe d'exilés quitta la Russie. Nous partîmes par Petersbourg et par voie navale pour Berlin, via Stettin. (p. 308)

En 1924, je quittai Berlin vaincu pour Paris vainqueur. (...) C'est Paris qui, maintenant devenait un centre russe.(p. 319)

Il y eut à Paris, pendant plusieurs années, des réunions interconfessionnelles, dont je fus l'initiateur. Des orthodoxes rencontraient des Français catholiques et protestants dans une maison russe du boulevard Montparnasse. (...) Des représentants marquants du monde catholique, tels que le R.P. Gillet, par la suite Général des Dominicains, le P. Laberthonnière, champion du modernisme catholique, et surtout, Jacques Maritain... Le pasteur Boegner, chef de l'Eglise réformée de France, le professeur Lessereur, l'unique calviniste orthodoxe, Wilfrid Monod, représentant le courant radical (p.326)

J'ai fait la connaissance de J. Maritain au début de mon séjour à Paris en 1925. C'est la veuve de Léon Bloy qui servit d'intermédiaire.'(p.330)

(Nos) réunions intimes consacrées à l'étude de la mystique se déroulent avec entrain et suscitaient beaucoup d'intérêt. Nous avons de nouveaux participants, avant tout Charles Du Bos et Gabriel Marcel, Massignon et Gilson, le mélancolique Comte de Pange, Fumet, Dermenghem, Mounier. (p. 332-333)

Les décades de Pontigny représentaient pour moi la plus intéressante forme de communication avec les milieux français et étrangers.(...) Là je rencontrais les représentants les plus marquants de la France littéraire et intellectuelle.

J'ai encore connu le cercle de « l'Union pour la Vérité »(...) On discutait du communisme avec le communisme Nizan et des écrivains communistes comme Malraux et J.R. Bloch. (p. 343)

Il y avait encore les cercles d'*Esprit* et les réunions philosophiques chez Gabriel Marcel. La revue *Esprit* et ses groupements étaient les plus accessibles à mes idées. (p. 345)

XI — MA PHILOSOPHIE DEFINITIVE
PROFESSION DE FOI - LE MONDE ESCHATOLOGIQUE
TEMPS ET ETERNITE

Ma pensée est extrêmement centralisée, tout s'y tient, elle n'a rien de fragmenté, mais elle est intuitive par son origine et aphoristique par sa forme. Je ne sais penser autrement. Je n'ai pas le choix entre plusieurs possibilités. Ma pensée se meut sur des plans divers et c'est, sans doute, pour cela, qu'on me reproche d'être contradictoire. Or, les contradictions de ma pensée découlent de sa nature même, elles ne peuvent et ne doivent pas être éliminées. (p.363)

Le monde existe réellement dans le sujet non objectivé. Déjà la catégorie de l'être, qui joue un si grand rôle dans l'histoire de la philosophie, en commençant par la Grèce, surtout depuis Parménide, est le produit de la pensée objectivée. Usant de la terminologie kantienne, on peut dire que l'être est une illusion transcendantale. La vie primordiale est autre que cet être (essence, ousia). La vie primordiale c'est l'acte créateur, c'est la liberté, et le porteur de cette vie c'est la personne, c'est le sujet, c'est l'esprit, et non la « nature », l'objet. L'objet est asservissement de l'esprit et le produit de la séparation, de l'isolation et de l'inimitié des sujets, personnes, êtres spirituels. Aussi la connaissance dépend-elle des degrés de la communion spirituelle. Cela, c'est une pensée de la sociologie de la connaissance très importante et trop peu considérée. La science apprend à connaître le monde objectivé et permet à l'homme de s'emparer de la « nature ». Ce n'est pas dans la science qu'est l'origine du mal de l'objectivation, c'est-à-dire de la nécessité, de l'aliénation, de l'impersonnel. La science « objective » n'est pas seulement nécessaire à l'homme, mais elle reflète le logos dans le monde déchu. L'objet enfanté par l'objectivation est la déchéance. (p.364)

Ma philosophie est une philosophie de l'esprit, Or, l'esprit pour moi, c'est la liberté, c'est l'acte créateur, c'est la personne et la communion dans l'amour. J'affirme la primauté de la liberté sur l'être. L'être est secondaire, c'est la détermination, la nécessité, c'est déjà l'objet. Il se peut que certaines idées de Duns Scot, et surtout de J. Boehme et de Kant pour une part, de Maine de Biran et, naturellement, de Dostoïevskv, en tant que métaphysicien, soient précurseurs de ma pensée de ma philosophie de la liberté. Les orthodoxes, les catholiques, les protestants orthodoxes attaquaient fortement mon idée de la liberté incréée, y voyant un dualisme non chrétien, un gnosticisme, une limitation de la toute-puissance divine. Mais j'avais toujours l'impression de ne pas être compris. (...) Toutes les doctrines théologiques métaphysiques qu'on oppose à mon dualisme sont au fond une forme de rationalisme détruisant le mystère; leur description de l'expérience spirituelle est inexacte, elle ignore le tragique, les contradictions, l'irrationnel. Les doctrines traditionnelles doivent inéluctablement aboutir à l'idée de la prédestination qui m'est le plus antipathique. Je ne crois pas en deux dieux et ne suis nullement manichéen, le manichéisme ignorant la liberté qui m'est si chère. Par-delà la juxtaposition de Dieu et de la liberté incréée, exprimant notre expérience spirituelle, se trouve le transcendant mystère divin, où toute contradiction s'efface, où règne l'ineffable lumière divine. C'est la sphère de la connaissance apophatique. Lors du parachèvement de ma philosophie, l'idée de la

liberté créée et de l'objectivation prit à mes yeux une importance particulière. La liberté créée n'explique pas seulement la naissance du mal, inintelligible pour les doctrines traditionnelles, mais aussi celle de la nouveauté créatrice, de l'apparition de ce qui n'avait pas encore existé. La liberté créée est une conception-limite, ou plutôt, ce n'est pas une conception, mais un symbole; car il est impossible de concevoir cette liberté en raison de sa nature parfaitement irrationnelle. (p.366)

Mais je ne suis pas nominaliste - le nominalisme conséquent ignore l'intégralité, de la personne, sa figure éternelle. Pour user de la terminologie traditionnelle, je suis plutôt conceptualiste, je ne renie pas l'universel, mais à mon sens l'universel se situe dans l'individuel et non au-dessus de lui. Mais surtout, le problème du réalisme et du nominalisme tel qu'il est posé me paraît faux. Quant au réalisme des concepts reconnaissant la primauté du général sur l'individuel et subordonnant la personne aux quasi-réalités générales, j'y vois la source de l'esclavage de l'homme. La révolte contre le pouvoir du général engendré par l'objectivation, je la crois une révolte juste, sainte, profondément chrétienne. Le christianisme est personneliste. C'est à cela que se rattache le principal combat spirituel de ma vie. (p.367)

La révolution personneliste qui ne s'est encore jamais vraiment produite dans le monde, implique l'écroulement de l'objectivation, l'anéantissement de la nécessité naturelle, la libération des sujets-personnes, l'ouverture vers un monde autre, spirituel. A côté d'une telle révolution, toutes les révolutions du monde sont futiles. (p. 368)

Mon interprétation du christianisme fut toujours eschatologique; toute autre interprétation me paraissant une déformation ou un accommodement. Cela concorde avec l'opinion de nombreux historiens du christianisme. Ce fut l'interprétation eschatologique de la bonne nouvelle du Royaume de Dieu qui devint prédominante dès la fin du XIXe siècle, en commençant par Weiss et l'école de Ritche. Loisy, en qualité d'historien, prenait la défense de l'interprétation eschatologique du christianisme. Or mon eschatologisme est de source métaphysique et non historique (...) Ma pensée se déroule, comme la veille de la fin du monde et comme si le temps n'existait pas. C'est la caractéristique d'un penseur russe, d'un fils de Dostoïewsky. En même temps je n'étais pas particulièrement attiré par l'Apocalypse et je n'étais pas tenté d'en faire l'interprétation. (p.369)

J'ai dit que je ne pouvais me réconcilier avec l'éphémère et le périssable, que j'avais soif de l'éternel et que seul l'éternel me paraissait désirable. La séparation dans le temps et l'espace me faisait souffrir. Le problème de l'immortalité et de la vie éternelle était pour moi le problème religieux essentiel. Je ne pouvais comprendre ceux qui envisagent leur vie en dehors de ce problème. Y a-t-il chose plus lamentable que la consolation tirée du progrès et de la félicité des générations futures? L'harmonie mondiale qu'on offre à la personne en guise de consolation m'indignait, en quoi je me rapproche le plus de Dostoïewsky (...) Rien de «général» ne saurait consoler l'être «individuel» dans son infortune. Le progrès même n'est admissible que s'il ne se produit pas seulement pour les générations futures, mais aussi pour moi-même. Je n'ai jamais craint ma propre mort, à laquelle je pensais rarement. Je n'appartiens pas

au type d'hommes terrifiés par cette pensée comme le fut L. Tolstoï par exemple. Seule me tourmentait la pensée de la mort des êtres proches. La victoire sur la mort me paraissait le problème essentiel de la vie. Je considérais la mort comme un événement plus profond, plus métaphysique que la naissance. Une vie éternelle, profonde, une vie divine, mais d'où je serais exclu, ainsi que l'être aimé, une telle vie est dénuée de sens. Le sens doit être à la mesure de mon destin. Pour moi, le sens objectivé est insensé. Le sens ne saurait être que subjectif, l'objectivation n'en est qu'une parodie. On s'étonne de la facilité avec laquelle les gens acceptent le sens proposé, qui au fond est sans rapport avec leur destin individuel et unique. L'harmonie universelle, le triomphe de la raison universelle, le progrès, le bien et la prospérité de toutes sortes de collectivités: Etats, nations, sociétés, autant d'idoles auxquelles l'homme est subordonné. Oh, combien je hais cet esclavage! Le problème du destin éternel se pose à tout homme vivant. Toute objectivation n'est que mensonge. S'il n'y a pas de Dieu, s'il n'y a pas de sphère de liberté suprême, éternelle et pleine de vie, s'il n'y a pas de délivrance de la nécessité du monde, alors il est impossible de tenir à ce monde et à sa vie périssable. En songeant à moi-même, je conclus que c'est la révolte contre l'objectivation du sens, l'objectivation de la vie et de la mort, des religions et des valeurs qui m'aiguillonne. Et le mal limite, je le trouve dans l'objectivation de l'enfer et son interprétation comme faisant partie de l'ordre divin de l'ordre divin. (p.372)

Nos catégories ne sauraient être appliquées à Dieu. Mais on les a appliquées avec tant de zèle et de contraintes qu'on n'ose plus aujourd'hui prononcer le mot sacré: Dieu. Dieu n'est en rien semblable à l'idée qu'on s'en fait. Absolument en rien ! Mais la doctrine spiritualiste exemptée de l'immortalité de l'âme me laisse aussi insatisfait que la doctrine idéaliste de l'immortalité du principe universel idéal. Ces doctrines nient la tragédie de la mort et elles ne concernent pas la personne intégrale concrète. Seule la conception chrétienne vise l'homme total et l'image de la personne. Les Grecs ne connaissaient que l'immortalité des dieux, tandis que l'homme était mortel. Ce furent d'abord les héros, les demi-dieux, les surhommes qui furent reconnus immortels. En conséquence seuls le surhumain et le divin méritaient l'immortalité, non l'humain. Nietzsche rejoint curieusement la conscience grecque. Pour lui, l'homme est voué à la disparition, c'est le dieu nouveau, c'est le surhomme qui est immortel et encore il ne l'est pas de façon absolue. Or c'est l'éternité que Zarathoustra aimait par-dessus tout. La dialectique de Nietzsche est dirigée contre l'homme, malgré son sentiment pathétique du destin humain. L'immortalité, la vie éternelle est-elle possible à l'homme, à l'humain dans l'homme? L'idée de l'immortalité de l'homme est également étrangère au platonisme. Dans Phédon ce n'est pas tant l'âme individuelle que l'âme universelle qui est immortelle. De même dans l'idéalisme germanique. Seul le christianisme affirme vraiment immortalité de l'homme intégral, de tout ce qui est humain en lui sauf pour l'élément périssable apporté par le péché et par le mal. (...) Or, le christianisme ne nie pas la tragédie de la mort : il reconnaît que l'homme subit la rupture de la personne intégrale. Ce n'est nullement une conception évolutionniste optimiste de la mort. Je nie la réincarnation sur un seul plan, la réincarnation des âmes sur le plan terrestre, car elle me semble en contradiction avec l'idée de la personne intégrale. Mais je reconnais la réincarnation sur plusieurs plans, sur un autre

plan spirituel, de même que la préexistence sur le plan spirituel. Le destin final de l'homme ne peut être décidé uniquement en fonction de sa brève existence terrestre. L'eschatologie chrétienne traditionnelle a un côté épouvantable. J'aborde ici un thème infiniment plus angoissant pour moi que celui de la mort. Le problème de la perdition et de l'enfer éternel est le plus douloureux de tous les problèmes pour la conscience humaine. Et voici ce qui me paraît le plus important: si l'on admet l'éternité des peines de l'enfer, ma vie spirituelle et morale tout entière perd son sens et sa valeur, car elle se déroule sous le signe de la terreur. La Vérité ne saurait être découverte sous ce signe. Les gens qui comptent se trouver au nombre des élus et qui se considèrent comme de justes juges m'ont toujours étonné. Pour moi, je comptais me trouver plutôt au nombre des pécheurs. (pp. 373-374)

L'homme possède l'expérience authentique des souffrances infernales; mais ce n'est que la voie humaine dans le temps mauvais, l'impuissance d'entrer dans l'éternité, éternité qui ne peut être que divine. L'existence de l'enfer éternel impliquerait la négation de l'existence de Dieu et représenterait l'argument le plus fort de l'athéisme. Le mal et la souffrance, l'enfer dans le temps et dans le monde témoignent de l'insuffisance et du caractère non définitif de ce monde, ainsi que de l'existence nécessaire d'un autre monde et de Dieu. L'absence de souffrance dans ce monde le ferait paraître définitif et le rendrait satisfaisant. Mais la souffrance n'est que le chemin conduisant l'homme à la transcendance. Pour Dostoïewsky, la souffrance est la source unique de la conscience. La conscience est liée à la souffrance. C'est dans la victoire sur la souffrance - une victoire désintéressée - que Nietzsche voyait l'héroïsme. Tel est le chemin de l'homme, telle est l'amère voie de la connaissance. Mon sentiment direct anticipant toute pensée, ne me permettait pas de douter de l'immortalité. La mort me paraissait la disparition du « non-moi » plutôt que celle du « moi », une déchirure douloureuse, tulle séparation, la traversée d'une solitude. (p. 375)

J'ai toujours été particulièrement intéressé par les problèmes de philosophie de l'Histoire; c'est pourquoi on m'appelle souvent un historiosophe. Cela me maintient dans la tradition de la pensée russe, qui a toujours été historiosophique. Je suis pénétré du motif historique. J'ai lu beaucoup de livres d'Histoire; mais cette lecture me faisait souffrir, tant l'Histoire me paraissait criminelle. Dans l'Histoire tout est échec; mais en même temps, elle a un sens. Mais, le sens de l'Histoire se trouve par-delà ses limites et implique sa fin. L'Histoire possède un sens parce qu'elle a une fin. Sans cette fin, l'Histoire serait absurde. Un progrès infini est absurde. Aussi la véritable philosophie de l'Histoire est elle une philosophie de l'Histoire eschatologique, l'interprétation du processus historique à la lumière de la fin ; elle contient un élément prophétique. Il existe une eschatologie et une apocalypse personnelles et une eschatologie et une apocalypse historiques. J'ai toujours pensé que les deux eschatologies sont indissolublement liées. Le destin historique, la fin historique sont aussi mon destin et ma fin à moi. J'y vois un problème métaphysique extrêmement profond. Il y a un conflit tragique de l'Histoire, de l'évolution historique et de la personne, du destin personnel. Le sentiment de ce conflit m'est essentiel. Je suis de ceux qui se dressent contre le processus historique parce qu'il tue la personne, n'en

tient pas compte et ne se déroule pas pour elle. L'Histoire doit avoir un terme parce que le problème de la personne est insoluble dans ses limites. Tel est l'un des aspects du thème historiosophique; mais il y en a un autre. Ce n'est pas seulement le tragique conflit de la personne et de l'Histoire qui fait le contenu de ma vie, c'est aussi l'Histoire elle-même insérée dans mon expérience. J'absorbe en moi l'humanité, la culture, l'univers entier. Toute l'Histoire universelle s'est faite aussi en moi. Je suis un microcosme. Aussi ai-je un double sentiment de l'Histoire. D'un côté, elle m'est étrangère et hostile et de l'autre, c'est mon histoire à moi. Je crois que c'est une dualité eschatologique. L'Histoire est l'extériorisation, l'objectivation de l'esprit et elle est aussi un moment du destin intérieur de l'esprit. L'extériorisation de l'esprit est le destin intérieur de l'esprit. C'est comme si l'esprit se séparait de lui-même. La fin de l'Histoire, c'est la fin de cette extériorisation, de cette objectivation. C'est le retour à l'intériorité. Mais, nous objectivons même la fin de l'Histoire en l'imaginant dans le temps historique. C'est notamment le paradoxe du temps qui rend si difficile l'interprétation de l'Apocalypse. Impossible de concevoir la fin de l'Histoire dans le temps, elle ne peut se situer que par-delà. La fin de l'Histoire n'est pas un événement historique. Cette fin ne se produira pas dans le futur, qui est une partie de notre temps déchiré. La fin du monde est la fin du temps. Le temps n'existera plus. Le temps est un signe de la déchéance du monde. La fin du monde est le triomphe sur le temps cosmique et historique, sur le temps objectivé, elle se produit dans le temps existentiel. La fin est toujours proche et nous en éprouvons le bouleversement. C'est aux moments catastrophiques de notre vie personnelle et historique, dans les guerres et les révolutions, dans l'extase créatrice ou aux approches de la mort que nous touchons à la fin. (pp. 376-377)

L'« autre monde » est notre existence clarifiée et transfigurée; c'est la victoire sur notre temps. En enseignant la nécessité du progrès, la loi du progrès, on accomplit une fausse objectivation des actes créateurs de l'homme. Cette objectivation fait disparaître la liberté dans la nécessité. Il n'y a pas de loi du progrès historique: ce serait contraire à la liberté de l'homme et ceci impliquerait une fausse téléologie objective. On peut concevoir le progrès nécessaire dans le temps objectivé. Mais la liberté créatrice se situe sur le plan existentiel. Il est tout aussi erroné cependant de professer la régression nécessaire de l'Histoire. L'optimisme comme le pessimisme sont des formes du déterminisme. Ils s'opposent également à la liberté. L'Histoire ne représente ni le progrès dans la ligne ascendante, ni la régression, mais une lutte tragique d'où surgissent le bien et le mal, et où les contradictions se trouvent mises à nu. C'est pourquoi précisément elle s'achemine vers la fin. C'est aussi pourquoi l'Histoire doit passer du temps historique au temps existentiel. (pp. 378-379)

L'idée du temps me paraît profondément antinomique. Le futur devient aisément le passé, le passé devient le futur. Le temps a toujours été pour moi une véritable maladie. J'étais pressé de le dépasser et par là je lui étais soumis. J'étais follement pressé d'arriver au bout: non à la mort, mais à l'éternité, à la transcendance. J'étais tendu vers quelque chose d'« autre », d'étranger au « ceci » et qui me paraissait familier. (p.379)

La fin de l'Histoire et du monde n'est pas fatale. La fin est une tâche humano-divine, qui ne saurait s'accomplir sans liberté humaine; c'est «l'œuvre commune» à laquelle est appelé l'homme. Aussi je plaide pour l'eschatologisme agissant et créateur. Le passage du christianisme historique au christianisme eschatologique, auquel seul appartient l'avenir, implique non l'accroissement de la passivité, mais l'accroissement de l'activité, non la crainte, mais l'audace. Les tendances à la passivité et à la dépression apocalyptique appartiennent au christianisme historique caduc. (p.381)

Tout acte créateur comporte la fin de ce monde, monde de la nécessité, de l'inertie, de la servitude. Tout acte créateur fait surgir un monde nouveau, un « autre monde ». L'homme accomplit continuellement des actes de caractère eschatologique; il met fin à ce monde, en sort et entre dans un monde nouveau. Il le fait aussi bien dans les moments de contemplation, que dans la connaissance créatrice. La fin créatrice signifie toujours croire sur l'extériorisation et l'objectivation. Dieu est force libératrice, clarifiante et transfigurante et non répressive, vengeresse et despotique. (p.381)

Il y a deux issues vers l'éternité: l'une individuelle, à travers l'instant, l'autre historique, à travers la fin de l'Histoire et du monde. L'éternité gagnée dans l'instant demeure éternellement, mais nous, nous retombons de l'instant éternel dans le temps. L'enfer est, au sein de l'éternité, la rechute posthume dans le temps meurtrier; mais cette rechute n'est pas éternelle, elle est temporaire. C'est le sujet de ma méditation constante. (p.383)

Je n'ai pas douté de l'existence de Dieu; ce ne fut pas là mon tourment. L'homme n'a pas réussi à tuer Dieu. Mais souvent je sentais que Dieu s'était retiré, qu'il avait quitté le monde et les humains, qu'il m'avait abandonné moi-même. L'abandon par Dieu des sociétés et des civilisations humaines, c'est l'expérience essentielle de l'époque où j'ai eu à vivre. (p.384)

Ce n'est pas la foi en Dieu, c'est la doctrine traditionnelle de la Providence divine dans le monde qu'il est malaisé de soutenir. Cette doctrine ne peut en aucune façon être conciliée avec l'existence du mal et ses triomphes extraordinaires dans ce monde, avec les incommensurables souffrances humaines. Cette doctrine de la Providence est au fond une justification du mal. Il faut complètement renoncer à l'idée rationaliste que Dieu gouverne le monde, qu'il règne dans le monde naturel, monde des phénomènes, pour me servir de la terminologie gnoséologique. Ce n'est pas Dieu, c'est le Prince de ce monde qui règne dans ce monde de la nécessité, de la séparation, de la servitude, dans ce monde déchu, soumis à la fatalité. Dieu règne dans le monde de la liberté et de l'esprit, non dans celui de la nécessité déterminée. Il est impossible d'interpréter l'idée de la Providence d'une façon naturaliste et physique; on ne peut la concevoir que spirituellement et moralement, elle n'est accessible que dans le destin personnel. Ainsi tombe le principal argument de l'athéisme qui en somme est dirigé contre la théologie et la téléologie naturalistes, objectivées. L'interprétation naturaliste objectivée est tout aussi inadmissible en ce qui concerne la Révélation. La Révélation se produit en esprit, elle est spirituelle. Sur le plan de la nature et de l'Histoire objectivées, elle ne peut être que symbolisée. (pp. 384-385)

L'humanité est entrée à présent dans un âge où l'élément terrifiant et menaçant de la religion ne peut que servir l'athéisme militant, Si jadis l'idée de l'enfer pouvait maintenir l'homme dans l'Eglise, aujourd'hui elle l'en éloigne, comme une idée sadique, et elle l'empêche d'y entrer. La religion judiciaire ne vaut plus rien pour l'homme déchiré de notre temps. Le caractère judiciaire appartient exclusivement au royaume de César qui sait si bien s'en servir pour terrifier les hommes. (p.387)

Pour moi, la vie est le mystère de l'Esprit. La vie entière du monde, toute la vie historique n'est qu'un moment de ce mystère de l'Esprit, une projection au dehors, une objectivation du mystère. Je me sens profondément attaché à l'Eglise mystique du Christ. Et ceci est plus fort que mes disputes avec l'Eglise extériorisée dans le monde historique et social. Le but de la vie est le retour au mystère spirituel dans lequel Dieu naît dans l'homme et l'homme naît en Dieu. Le retour doit être un enrichissement créateur. Mais, l'éternité ne connaît pas de distinction entre le mouvement en avant et le retour. Seule la révélation parachevée du Saint-Esprit pourra être la révélation finale de Dieu. (p389)

XII — LA CONNAISSANCE DE SOI ET SES LIMITES CONCLUSION SUR MOI-MEME

Dans le "moi", l'acte et l'objet de connaissance sont un, c'est ce que Fichte avait si bien compris. Ma personne n'est pas une réalité toute faite, je la crée, je la construis aussi en cherchant à me connaître. Je suis acte avant tout. Déjà les Grecs voyaient le commencement de la philosophie dans la connaissance de soi, et au cours de l'évolution philosophique c'est à elle qu'on recourait, comme menant à la connaissance du monde. (...) Malgré le mot d'ordre « connais-toi toi-même », la philosophie grecque recherchait la connaissance de l'unique-universel, invariable, se détournant de la pluralité du monde mobile. La philosophie grecque fit la découverte de la raison située sous le signe de l'unique-universel, et cette découverte fut exploitée par la philosophie européenne. Il est rare que la connaissance de soi effective se fasse jour, comme c'est le cas par exemple chez saint Augustin dans ses Confessions, chez Pascal, Amiel, Dostoïewsky, Kierkegaard, chez les hommes du XIXe et du XXe siècles qui exaltaient le sujet-personne aux dépens de l'objectivation accablante. Mais ordinairement la connaissance de soi subissait également l'objectivation. Seuls la confession littéraire, le journal intime, l'autobiographie et les mémoires trouvent une issue vers la subjectivité existentielle. Le roman pleinement épanoui au XIXe siècle a été une véritable voie de connaissance de soi et c'est ce qui lui confère une valeur philosophique. Cela est vrai surtout de Dostoïewsky dont l'œuvre représente une véritable anthropologie et une métaphysique. Mais lorsque le sujet connaissant se tourne vers lui-même pour se connaître, surgissent des difficultés qu'on a fréquemment signalées en les exagérant. Le sujet est ici trop intéressé à son objet, son comportement est trop passionné et trop partial, il est porté à exagérer sa propre importance, à idéaliser ce « moi » parfois si détestable. (...) Mais l'objectivation a lieu chaque fois que je m'idéalise ou que je manifeste une humilité pire que l'orgueil, que je n'atteins pas la limite profonde de ma sincérité. C'est là que je me mets à créer une image de moi-même agrandie ou minimisée, objectivée au dehors, à me styliser et à me complaire dans cette image stylisée. Je crée un mythe touchant ma personne. Parfois je me suis dégoûté de moi-même, « le moi est haïssable ». Mais cette image haïssable, elle aussi est objectivée et stylisée. (pp. 390-392)

On a cru à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, avoir beaucoup progressé dans la science de l'homme dans l'intelligence des écrivains et de leurs œuvres en découvrant que l'homme sait se dissimuler derrière sa pensée, écrivant le contraire de ce qu'il est en réalité. (...) Ce sont Nietzsche et Kierkegaard avec son système de pseudonymes, c'est le roman d'analyse psychologique et surtout l'école psychanalytique qui ont contribué à une telle conception. L'homme n'est pas ce qu'il veut paraître. L. Chestov en abusait souvent de façon artistique. On a fait beaucoup de révélations au sujet de l'homme, on a découvert son subconscient, on a essayé de l'étudier en ce qu'il est de plus bas et non en ce qu'il possède de plus élevé. La doctrine chrétienne de la nature humaine pécheresse, qui trop souvent devenait absolument abstraite, s'est concrétisée et a pris un aspect quasi scientifique. Les théories de Marx, de Nietzsche, de Freud, de Heidegger, le roman contemporain, les horreurs de la guerre et de la

révolution, les éclats de la cruauté ancienne et les nouveaux mensonges, tout ceci détruit les enseignements élevés sur l'homme. Et pourtant, je crois que Pascal et Dostoïewsky avaient raison, lorsque sans illusions, ils considéraient l'homme comme un être double, bas et sublime. J'ai connu bien des désillusions, j'ai vu beaucoup de bassesses, de mensonges, de méchanceté, de cruauté, de trahisons, j'ai souvent été déçu dans mes rapports avec les hommes et moi aussi je les ai déçus parfois. Néanmoins, j'ai confiance en l'homme, dans le dessein de Dieu concernant l'homme. La foi en l'homme est une des expressions de la foi en Dieu. Toute foi dans le sens suprême, dans la vérité, dans la valeur, dans l'élévation, n'est que foi en Dieu. Quant à moi, je puis affirmer très sincèrement que je ne suis pas un objet favorable pour les investigations psychanalytiques à la mode (qu'il faut comprendre d'une façon beaucoup plus large que Freud et la psychopathologie). Malgré mon caractère renfermé, je n'avais pas l'intention, consciemment ou inconsciemment, de me dissimuler derrière ma pensée et de dire le contraire de ce que je suis dans mon fond. (pp. 393-394)

Ce thème, essentiel pour ma vie, n'est pas seulement celui du conflit de la personne et de la société, mais aussi de son conflit avec l'harmonie universelle. Le destin individuel de la personne ne saurait s'intégrer dans un ensemble mondial. C'est chez Dostoïewsky que ce problème fut posé de la manière la plus aiguë et en cela je suis de son avis: je continue Ivan Karamazov, qui est pour une grande part Dostoïewsky lui-même. (...) Je ne pouvais ressentir réellement et profondément mes liens avec le monde, la société, l'Etat, la famille, la profession ou un groupement quelconque, ressentir l'identité de nos destins. Je consentais à me reconnaître uniquement citoyen du royaume de la liberté. En cela je ne suis pas un homme moderne. (p. 396)

J'ai toujours cru que les qualités et les mérites particuliers de l'homme n'ont rien de commun avec sa situation hiérarchique sociale et qu'ils peuvent même lui être opposés. Les génies, les prophètes et les saints n'occupaient aucune situation sociale et hiérarchique, et lorsque Dieu se fit homme, il occupa la place sociale des plus humbles. Il faut que le Messie soit crucifié. Dans ma conception du monde, il y a une tendance à l'anarchisme pessimiste. Le hiérarchisme est une objectivation, il repose sur un collectivisme optimiste, appartenant à toutes les sociétés humaines. Il est amusant de voir que les communistes ou les nationaux-socialistes déclarent avec fierté qu'ils édifient un nouveau monde collectif, fondé sur la primauté de la société sur la personne, du général sur l'individuel. Au nom de Dieu, rafraîchissez votre mémoire historique. Votre nouveau monde est le plus ancien, existant dès la plus haute Antiquité. La conscience personnelle fut toujours l'apanage de rares élus. L'homme moyen, la masse ont été déterminés par le collectif d'un groupe social ou d'un clan primitif. Tout être médiocre est parfaitement collectivisé et socialisé. Un monde absolument nouveau et vraiment inédit, c'est la révolution personaliste qui l'eût créé. Or, une semblable révolution eût été la fin du monde. (p.398)

L'idéalisme peut être vrai et faux, tout comme le réalisme. Il existe un réalisme qui n'est pas autre chose que la servitude d'un sujet rêveur dans un monde fantomatique et illusoire. Le monde devient de moins en moins mystérieux. En vérité, le mystère recule en profondeur. Ceux qui n'aperçoivent plus du tout le mystère, doivent voir le

monde tout plat, à deux dimensions. C'est horrible de croire par moment que tout est plat et fini, sans profondeur, sans mystère, sans infini. C'est cela la chute dans le néant. (p.399)

On ne peut opposer la pensée à la passion; la pensée, elle aussi, est passion. C'est parce qu'elle est passion que la pensée de Nietzsche ou de Dostoïewsky est si émouvante. Le Christ aussi a voulu apporter le feu du ciel. Mais la passion est liée à l'angoisse. Et l'angoisse n'est pas seulement suscitée par la mort qui nous place devant l'éternité, mais aussi par la vie qui nous place devant le temps. La vie étant avant tout mouvement, le problème de la vie est un problème du changement, le nôtre propre et celui de l'entourage. Liées au mouvement et au changement, se produisent les réévaluations. Il n'y a pas de personne sans transformation, mais aussi sans quelque permanence, car le sujet de la transformation demeure fidèle à lui-même. «Tout ce qui varie demeure et seul change son état », dit Kant dans la première apologie de l'expérience. Le changement peut être une amélioration, un élan, une ascension, mais il peut également être une diminution, une trahison. Le problème consiste en ce que le changement ne devienne pas traître, que la personne, en se transformant, reste fidèle à elle-même. (p. 401)

Toute ma vie, j'ai cherché la vérité qui fut ma vérité dès l'origine, c'est elle qui a été *l'a priori* de ma voie spirituelle. Il existe une Vérité essentielle. Mais elle ne ressemble ni au monde ni à tout ce qui est au monde, il faut qu'elle soit découverte et incarnée dans l'homme. A mon heure dernière je me rappellerai, sans doute, mes nombreux péchés, mes faiblesses et mes chutes, mais il se peut que j'aie la grâce de me souvenir aussi que j'ai été de ceux qui ont faim et soif de la justice. C'est le seul des préceptes du Sermon sur la Montagne qui saurait m'être appliqué. (p.408)

TABLE DES MATIERES

Pagination de l'édition Buchet-Chastel

suivie en gras de la pagination de la présente chaine d'extraits

Préface	7
1 - Sources et origines – L'univers et moi –Premiers moteurs - Le monde aristocratique	15 - 1
II - Solitude-	50 - 4
- Nostalgie	57 - 5
- Liberté	65 - 6
- Révolte	74 - 8
- La pitié	78 - 9
- Doute et lutte de l'Esprit	88 - 10
- Considérations sur l'Eros	92 - 11
III - La première conversion - A la recherche du sens de la vie	104 - 14
IV - Le monde de la connaissance philosophique Sources philosophiques	114 - 16
V - Vers la Révolution et le Socialisme Marxisme et idéalisme	135 - 19
VI- Renaissance culturelle russe Au début du XXème siècle – Rencontres	175 - 22
VII - Vers le christianisme Drame religieux - Rencontres spirituelles	211 - 25
VIII- Le monde de la création - Le sens de l'acte Création et expérience de l'extase créatrice	260 - 31
IX - La Révolution russe et le monde communiste	282 - 35
X - La Russie et le monde occidental	308 - 37
XI - Ma philosophie définitive Profession de foi - Le monde eschatologique - Temps et éternité	362 - 38
XII - La connaissance de soi et de ses limites Conclusion sur moi-même	390 - 45
XIII - Dures années - Supplément 1940-47	408
XIV - Supplément 1947	422
Table des matières	48