

Laval théologique et philosophique



Éternité et histoire : le problème de l'eschatologie chez Nicolas Berdiaeff

Syliane Charles

Volume 54, numéro 3, octobre 1998

De la libération. Philosophies et théologies de la libération

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/401186ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/401186ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Charles, S. (1998). Éternité et histoire : le problème de l'eschatologie chez Nicolas Berdiaeff. *Laval théologique et philosophique*, 54(3), 579–591.
<https://doi.org/10.7202/401186ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

ÉTERNITÉ ET HISTOIRE : LE PROBLÈME DE L'ESCHATOLOGIE CHEZ NICOLAS BERDIAEFF*

Syliane Charles

Département de philosophie
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ : *Pour Berdiaeff, les hommes ont la responsabilité de faire advenir le Royaume de Dieu par leurs actes créateurs, réalisations de la liberté contre le monde objectivé. Seule une vision de l'histoire comme symbole de l'éternité, qui implique que l'homme réalise la divino-humanité de Dieu même, est pour lui susceptible de donner un sens à l'existence. Toutefois, nous montrerons que l'eschatologie personnelle des actes créateurs, et l'eschatologie cosmique « à la fin des temps », sont difficilement conciliables en donnant réellement priorité à la liberté humaine.*

ABSTRACT : *For Berdiaeff, human beings' creative acts are the realisations of freedom against the objectivated world. Since history is the symbol of eternity, they are the only ones capable of ensuring the realisation of the divino-humanity of God himself and the advent of His Kingdom. However, I hope to show that the two eschatologies which Berdiaeff defends in tandem — that of the creative acts and that "at the end of time" — are difficult to reconcile if one truly wants to give priority to human freedom.*

Nicolas Berdiaeff, né à Kiev en 1874 et mort en France en 1948 à la suite de vingt-quatre ans d'exil, a consacré sa réflexion à la recherche du sens de la liberté humaine dans son rapport avec le monde, et en particulier, en tant que chrétien orthodoxe, à l'étroit rapport entre divinité et humanité. À la fois complexe et original, son existentialisme confère à l'homme une responsabilité sans égal : faire advenir le Royaume de Dieu par ses « actes créateurs », qui sont les mises en œuvres de sa liberté. Car la liberté humaine, que Berdiaeff définit aussi, tout simplement, comme étant l'esprit, est l'image de Dieu en l'homme ; de sorte que nous verrons qu'en la réalisant, chacun réalise aussi d'après lui la divino-humanité de Dieu même. Les « actes créateurs » sont autant d'irruptions de l'esprit dans le tissu mortifère du monde, dans ce qu'il appelle « l'objectivation », et que nous nous attacherons à comprendre dans notre première partie ; ce sont autant d'intrusions de l'éternité dans l'histoire. Il nous faudra comprendre de manière précise comment, pour Berdiaeff, Dieu attend de

* Ce texte a fait l'objet d'une communication au congrès de l'ACFAS à l'Université du Québec à Trois-Rivières, en mai 1997, dans la section d'études religieuses.

l'homme une libre réponse à son appel et comment, en quelque sorte, la destinée même de Dieu dépend de l'homme, pour parvenir à cerner sa double notion d'eschatologie. Au bout de ce cheminement explicatif, nous aborderons donc le problème de la fin des temps, celle-ci étant décrite comme une eschatologie cosmique, préparée toutefois par une eschatologie d'un autre type, celle des actes créateurs personnels. Nous verrons comment Berdiaeff pense justifier ces deux conceptions et nous soulèverons à ce propos deux problèmes qui nous semblent essentiels. D'une part, Berdiaeff est-il convaincant dans l'optimisme de sa téléologie, alors qu'il reconnaît en même temps que toute création est un échec en notre monde, puisqu'elle finit toujours par se laisser objectiver ? D'autre part, nous viserons à montrer qu'il laisse irrésolue la question de la conciliation entre l'eschatologie dans l'instant, individuelle, que permettent les actes créateurs, et la notion toujours maintenue d'une eschatologie universelle, « à la fin des temps ».

I. L'OBJECTIVATION DU MONDE DE LA CHUTE

Pour comprendre l'objectivation du monde, que Berdiaeff présente comme la conséquence de la chute originelle, il nous faut examiner tout d'abord sa conception métaphorique de l'origine du monde. Berdiaeff, qui connaît parfaitement les mystiques rhénans, et qui a écrit un commentaire du *Mysterium magnum* de Jacob Boehme¹, s'est grandement inspiré de sa notion d'*Ungrund*, la « déité », le sans-fond divin, ou encore les ténèbres indéterminées d'où s'auto-engendre éternellement le Dieu cataphatique des Écritures, car ce « non-être » est désir de l'être : « À la base de l'être et avant l'être gît la liberté sans fondement, le désir passionné qu'a le rien de devenir quelque chose, les ténèbres dans lesquelles s'allument le feu et la lumière. [...] Le passage du non-être à l'être se fait quand le feu s'allume, partant de la liberté². » C'est d'une liberté « incréée » qu'il s'agit ici, et que Berdiaeff appelle encore liberté « méonique », par référence à ce non-être compris comme puissance, c'est-à-dire potentialité d'être, qu'est le *mè on* chez Aristote, à la différence du *ouk on* qui est néant radical. Or, en créant l'homme libre, Dieu aurait en quelque sorte puisé dans ce non-être le matériau de sa création — au sens métaphorique bien sûr, car il ne peut évidemment pas s'agir de matière ici — mais sans avoir aucune puissance sur le « côté sombre de la liberté » qu'il conférerait à l'homme. Telle est précisément la tragédie divine :

Le monde et le centre du monde — l'homme —, sont créés par Dieu à travers la création, la Sagesse, l'idée divine, tout en étant les enfants de la liberté méonique incréée. La tragédie en Dieu est celle qui dérive de cette liberté. [...] Le Dieu-Créateur a tout fait pour l'éclairer conformément au grand dessein qu'il avait de la créature, mais il ne put vaincre

-
1. Nicolas BERDIAEFF, « Deux études sur J. Boehme », *Mysterium magnum*, tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p. 5-45.
 2. *Essai de métaphysique eschatologique, acte créateur et objectivation*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 125.

la puissance du mal que renfermait cette liberté sans risquer de la compromettre elle-même³.

C'est de cette façon mythique que Berdiaeff disculpe Dieu de toute responsabilité concernant l'existence du mal. Contrairement à Boehme qui plaçait cette liberté incréée en Dieu même, comme étant son côté le plus mystérieux et sombre, Berdiaeff la place en dehors du Dieu bon dont toute la liberté est « éclairée », même si cette différence est purement existentielle et non pas ontologique (il dit bien que « ce n'est pas de différents Dieux que nous parlons, mais d'un seul et même Dieu qui tantôt se voile, tantôt se découvre à des degrés variés. Et la différence tient non à l'objet, mais au sujet »⁴). De la sorte, il n'a aucune espèce de contrôle sur la liberté incréée.

Dieu ayant laissé l'homme totalement libre, Berdiaeff refuse de voir dans le péché originel une désobéissance à Dieu, mais il y voit bien plutôt une simple épreuve par l'homme de sa liberté, une épreuve légitime de celle-ci, sans laquelle il ne se serait jamais su libre. C'est à partir de là seulement que l'on entre dans le temps — à partir de là et non pas à partir de la création, ce qui signifie que l'« Humanité » était présente dans l'éternité auprès de Dieu avant la chute. C'est à partir de cette dernière que l'homme se trouve expulsé de ce que le mythe nomme le paradis terrestre ; c'est à partir de la chute qu'il quitte l'indétermination qui était celle de sa liberté métonique pour goûter aux fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Et en même temps que les concepts, apparaissent tous les éléments d'objectivation qui vont dissocier l'unité primordiale :

Le temps déchu, le temps de notre monde, est la conséquence de la chute survenue au sein de l'existence. Le temps déchu est le produit de l'objectivation, d'un état où tout est universellement devenu objet et extrinsèque, c'est-à-dire où tout se trouve rompu, désuni, et lié, enchaîné⁵.

L'entrée dans le temps est l'entrée dans le monde du dépérissement des corps, de la lourdeur et de l'inanité de toute chose qui tend nécessairement à l'inertie, qui vise à se figer. Le principe spirituel, qui est ce que Berdiaeff nomme indifféremment esprit ou liberté, est toujours présent, mais il est continuellement menacé. Source de vie, de nouveauté, il se heurte à la rigidité extérieure, qui ne cesse de se l'approprier et de le contaminer. C'est cela, l'objectivation, cette tendance inéluctable à la mort, à l'immobilisation et à la dissociation :

L'esprit *objectivé* est un esprit devenu étranger à lui-même, ayant perdu son ardeur, sa force et sa jeunesse créatrices, un esprit adapté au monde quotidien et au niveau moyen⁶.

Le monde produit par l'objectivation est un monde déchu, un monde ensorcelé, le monde des phénomènes, et non des êtres existants. L'objectivation a pour effet d'*aliéner* et de *disjoindre*. Elle met la société et le général à la place de la communauté et de la communion, le royaume de César à la place du Royaume de Dieu⁷.

3. *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979, p. 47.

4. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, J.B. Janin, 1947, p. 63.

5. *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1936, p. 134.

6. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 160.

7. *Cinq méditations sur l'existence*, p. 65.

Or l'objectivation prend de nombreuses formes. Nous venons de voir que cela pouvait être la « médiocratisation » générale provenant de l'égalitarisation de tout, auquel cas Berdiaeff se plaît à reprendre les analyses du « on » de Heidegger, du « *das man* » ; cela peut être la tendance à la lourdeur qui caractérise la condition corporelle de tout être ; cela peut être, encore, la séparation entre les hommes, obligés d'avoir des rapports extérieurs les uns avec les autres, des rapports de « communication » qu'il oppose à la communion réelle des esprits ; tout comme cela peut être enfin l'utilisation du monde ou celle d'autrui à ses propres fins.

Ce monde déchu ressemble dans son ensemble à un objet, et il rend les humains objets eux-mêmes, objets du monde et objets des autres. La subjectivité réelle en revanche se définit, pour sa part, par l'esprit. Et c'est dans ce dualisme entre sujet et objet, entre force de vie et force de mort, que se comprend la situation tragique de l'homme, mais aussi sa destination la plus haute, le seul sens réel de son existence : « L'homme, en tant que noumène, appartient au commencement et, en tant que phénomène, il appartient à la fin, mais il vit son destin dans le monde phénoménal⁸. » L'esprit ne devient pas objet, il ne disparaît pas totalement, car « il n'existe pas d'esprit objectif », dit Berdiaeff, « mais seulement une objectivation de l'esprit »⁹. Par conséquent, l'esprit est masqué, mais il n'est jamais réellement dénaturé : en se tournant non vers l'objet mais vers l'esprit que l'on découvre en soi, on peut retrouver intacte sa force de liberté, mais l'objectivité du monde dans son ensemble oblige à mener une lutte sans répit pour la préserver de l'objectivation. Ces conceptions définissent le *personnalisme* de Nicolas Berdiaeff, la personne étant précisément l'homme libre, le « dessein de Dieu ». Voyons précisément comment ces analyses du tragique humain dans l'histoire se rattachent indissociablement à ce que Berdiaeff nomme le tragique divin dans l'éternité.

II. DRAME DIVIN ET DIVINO-HUMANITÉ

Si l'un des représentants les plus connus du mouvement personnaliste est Nédoncelle, Berdiaeff s'y rattache pleinement également. Il a collaboré avec Mounier à la création de la revue *Esprit* en 1932, et a été l'un des premiers à propager les idées personnalistes au XX^e siècle. Ces revendications se trouvent déjà dans la critique sévère que fait Berdiaeff de l'objectivation, et dans la philosophie de la création à laquelle introduisent sa critique et son anthropologie. Mais surtout, ce qui motive toutes ses analyses, c'est que la ressemblance de l'homme à Dieu dont parle la Genèse n'est pas à prendre en un sens purement métaphorique, car l'esprit est réellement l'élément divin en l'homme. Par conséquent, la *personne*, l'homme libre, serait bel et bien divino-humaine. Elle est le « dessein de Dieu » au sens de la réalité la plus haute à laquelle Dieu pouvait aspirer pour l'homme, elle est un idéal de déification : car Dieu lui-même, la Trinité, a la double nature divine et humaine. La « personne » est ce qui correspond à cette humanité parfaite ; Dieu est donc personnel.

8. *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 260.

9. *Esprit et Réalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 63.

D'où l'importance de la figure du Christ dans la pensée de Berdiaeff, qui affirme : « l'anthropologie authentique est contenue dans la christologie¹⁰ ». Depuis le Concile de Chalcédoine en 451, en effet, le Christ a été reconnu « vrai Dieu et vrai Homme », « qui se fait connaître en deux natures sans mélange, sans changement, indivisiblement, inséparablement, de telle sorte que [...] les propriétés de chaque nature ne demeurent que plus fermes lorsqu'elles se trouvent unies dans une seule et même personne ou hypostase »¹¹. La divino-humanité du Christ est élargie par Berdiaeff à la divino-humanité de tout homme, comme idéal spirituel de la personne. Mais il va plus loin : il faut que l'humanité dans son ensemble réalise sa spiritualité, c'est-à-dire donne sens à sa propre humanité, pour que la divino-humanité de Dieu soit pleinement réalisée elle aussi. C'est là que l'histoire devient le symbole de l'éternité.

Le Christ, envoyé du Père, est le premier homme à n'avoir pas succombé au mal. Le mal, qui n'est autre que le fatum de l'objectivation, a donc été éradiqué, et la descente du Christ aux enfers avant la résurrection s'interprète comme une descente dans les profondeurs de la liberté incréée, de l'*Ungrund*, pour l'illuminer :

Un second acte se produit alors : Dieu apparaît non plus sous l'aspect du Créateur, mais sous l'aspect du Rédempteur et du Sauveur, du Dieu souffrant qui prend sur lui les péchés du monde. Sous l'aspect de Dieu-Fils, il descend dans l'abîme, dans la profondeur de la liberté, d'où naît le mal, mais d'où procède aussi tout bien, il descend dans le néant qui a dégénéré en mal et s'y manifeste non plus dans la force, mais dans le sacrifice ; ce n'est qu'en l'envisageant sous cet aspect, que l'on peut saisir le mystère de la Rédemption sans le concevoir d'un point de vue juridique [Berdiaeff veut dire, sans imaginer un Dieu juge séparant les brebis et les boucs et envoyant ces derniers en enfer]. Le sacrifice de Dieu, l'auto-crucifixion divine, doit vaincre la mauvaise liberté du néant, la vaincre sans lui faire violence, sans en priver la créature, mais uniquement en l'illuminant¹².

La résurrection du Christ est à proprement parler le signe que la nécessité de la mort, résultat de la chute, a été enrayée, et qu'avec elle toute l'objectivation a perdu sa nécessité. La source du mal elle-même a donc été tarie, et c'est pour cette raison que l'homme peut désormais être sauvé : le tissu temporel a été déchiré, une brèche y a été faite, et l'éternité, la liberté de l'Esprit, peuvent y faire irruption désormais par les actes créateurs des hommes. De là seulement dépendra la réalisation pleine ou non de l'humanité. La venue du Christ est le premier pas qui doit ouvrir au genre humain la possibilité de se diviniser à son tour, de réaliser le dessein que Dieu avait de l'Homme. Dieu étant personnel, c'est, si l'on peut le dire ainsi, la Trinité elle-même qui est suspendue à ce que les hommes feront de leur liberté. Dieu attend de l'homme la *libre* réponse à son appel : pour Berdiaeff, il n'y a nulle providence à envisager, mais bien au contraire la figure divine doit être vue comme un Dieu impuissant, un Dieu aimant qui *souffre* de la séparation avec son bien-aimé, l'Homme, la personne, et qui ne trouve lui-même son sens que dans son amour pour lui (amour qui, on le

10. *Esprit et Liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 207 (titre original : *La Philosophie de l'esprit libre*, 1933).

11. Cité d'après Olivier CLÉMENT, *L'Église orthodoxe*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Que sais-je ? », 949), 1991 (1961), p. 7.

12. *De la destination de l'homme*, p. 42-43.

sait, est traditionnellement l'attribut de l'Esprit Saint). « On considère la nostalgie humaine de Dieu, mais on oublie la nostalgie divine de l'homme, le besoin qu'a Dieu de l'homme », écrit Berdiaeff dans *Esprit et Réalité*¹³. Dans un autre ouvrage, on peut encore lire :

La source de la liberté de l'homme réside en Dieu, non en Dieu le Père, mais en Dieu le Fils. Or le Fils n'est pas seulement Dieu, mais homme spirituel, absolu [ce qui est aussi la définition de la personne], homme de toute éternité. [...] Tout le genre humain offre en Christ une libre réponse à Dieu. Nous appartenons à la génération du Christ et par son humanité nous sommes associés à sa liberté, à la liberté humaine. *Par le Christ, nous participons à la seconde Hypostase, au mystère divin qui se déroule dans la profondeur de la Trinité*¹⁴.

Dieu appelle l'humanité entière à réaliser sa divino-humanité, et c'est de la destinée des hommes que dépendra sa plénitude trinitaire. Pour Berdiaeff, en effet, il est indispensable de se représenter la seconde Hypostase divine comme l'Homme, le Christ et l'humanité entière enfin réalisée, qui est ainsi intégrée à la vie divine. L'histoire, le monde temporel, est donc le *symbole* de la réalisation éternelle de Dieu, de son auto-création éternelle à l'image de l'Homme — et réciproquement, l'histoire doit être la réalisation de l'Homme à l'image de Dieu. Or celle-ci se déroule selon trois grands moments.

Berdiaeff utilise une image trinitaire pour parler de la révélation¹⁵, mais il distingue également trois *éons* pour rendre compte de la réalisation concrète de l'histoire divine. C'est cette dernière que nous allons exposer brièvement ici. Le terme « éon » a chez Berdiaeff un sens très précis. Pour le définir, nous nous référons à un « Petit lexique berdiaévien » qui se situe dans les dernières pages de son ouvrage *Vérité et Révélation*, aux éditions Delachaux et Niestlé (1954), et qui a sans doute été réalisé par le traducteur Alexandre Constantin. On peut y lire :

Éon (du grec *aiôn* : le temps) : Terme auquel Berdiaeff donne un sens tout autre que celui que lui attribuerent les gnostiques alexandrins. L'éon est, pour Berdiaeff, une subdivision de l'éternité, conçue comme la dimension créée de la vie divine, et dont le temps terrestre, le temps chronologique ou historique n'est que le reflet extérieur. Les éons sont les âges de l'éternité, au sens mystique du terme. Nous vivons dans celui qui est issu de la chute de l'homme et où se déroule l'histoire qui, eschatologiquement, est celle de la Rédemption. Il s'achèvera avec l'avènement du nouvel éon, âge de l'Esprit définitivement révélé et du cosmos rénové. L'ère « hors des temps » des « nouveaux cieux et de la nouvelle terre » des Écritures.

Cette définition conduit à distinguer chez Berdiaeff trois éons, trois âges de l'éternité : un en-deçà de l'histoire, l'ère pré-lapsaire ; l'histoire, qui est le fait de la

13. *Esprit et Réalité*, p. 194-195.

14. *Esprit et Liberté*, p. 139-140. C'est nous qui soulignons.

15. La révélation de la divino-humanité de Dieu et de l'homme se déroule selon un mode ternaire : Dieu se révèle comme créateur et Père dans la première époque, celle de l'Ancien Testament où il est donc transcendance absolue ; comme Fils et amour dans la seconde, celle du Nouveau Testament où Dieu devient immanent à l'humanité ; et enfin l'homme lui-même, dans la réciprocité de l'amour, se révèle comme créateur dans la troisième révélation, celle de l'Esprit, qui passe par l'histoire et où, prenant conscience de sa vocation créatrice divine, l'homme réalise sa liberté et devient une personne.

chute ; et un au-delà de l'histoire, l'ère eschatologique. Nous employons les termes « en-deçà » et « au-delà », mais dès que nous parlons d'autre chose que le temps, tous les termes laissant entendre une succession d'un éon à l'autre sont trompeurs : en réalité, pour Berdiaeff, l'histoire est *dans* l'éternité et l'éternité *dans* l'histoire ; le temps est le symbole du processus évolutif de l'éternité. Berdiaeff écrit : « Nous devons penser l'esprit et la vie spirituelle d'une manière historique. [...] Penser historiquement l'esprit signifie que le temps est englobé dans l'éternité, et que l'éternité fait irruption dans l'histoire, que le temps n'est plus enfermé en lui-même¹⁶. » C'est par ce symbolisme que peut se comprendre l'idée que du devenir de l'histoire humaine dépend Dieu lui-même.

Or, si c'est de la destination que choisit le genre humain que dépend l'existence ou non de l'Humanité, il faut que ce choix soit totalement libre, sans quoi l'amour que Dieu demande à l'homme n'aurait aucune valeur, serait pure contrainte, et sans quoi Dieu jouerait avec lui-même¹⁷. Précisément parce qu'il est libre, l'homme peut aller jusqu'à renoncer librement à sa liberté, à sa spiritualité, il peut faire de ce monde son enfer, et se laisser emmurer vivant dans son objectivité, ou bien il peut lutter pour l'esprit qui fait sa dignité, et ainsi faire advenir le Royaume de Dieu.

Le destin de l'homme, inéluctablement, l'entraînera ou vers le Grand Inquisiteur ou vers le Christ. Il est indispensable de choisir, car il n'existe pas de solution tierce. [...] L'homme se trouve en face d'un dilemme : d'un côté, la liberté ; de l'autre, le bonheur, le bien-être, l'organisation rationnelle de la vie. La liberté avec la souffrance, ou le bonheur sans la liberté¹⁸.

L'enfer, le seul enfer que reconnaisse Berdiaeff, c'est la platitude de notre monde *hic et nunc*, c'est ce qu'il appelle, à la suite de Dostoïevski, le Grand Inquisiteur ; on ne peut concevoir d'enfer dans l'éternité qui est tout entière divine. Mais il faut remarquer que le « bonheur » est du côté de cet enfer, tandis que la souffrance est, quant à elle, du côté de la liberté, et donc du côté de l'éternité divine, car l'esprit souffre de son opposition au monde objectif. Il est plus facile de se laisser déposséder de soi-même par les autorités extérieures, par la société par exemple, de lui laisser dicter ce qui est notre bien, que d'être soi-même la source de sa propre détermination. La liberté, à sa manière, est un fardeau, une tâche exigeante à réaliser, et de sa réalisation ou non, *tout* dépendra ; à la fois la destinée de l'humanité, et celle de Dieu. C'est pourquoi elle est un devoir pour l'humanité, comme Berdiaeff l'exprime dans ce passage d'un article paru originellement, en 1936, dans la revue russe *Put*, et traduit pour être publié dans le journal *Le Monde* en 1952 :

Le monde moderne a visiblement perdu toute capacité de comprendre ce qu'est la liberté. La liberté n'est pas une prétention ou une exigence de l'homme, la liberté n'est pas facilité et laisser-aller de l'existence. La liberté n'est pas une exigence présentée par l'homme

16. *Esprit et Réalité*, p. 204.

17. « Pour que le drame de la Création ne se mue point en comédie, en une sorte de jeu absurde de Dieu avec lui-même, il faut admettre une notion-limite : celle de la *liberté incréée*. [...] Alors, on peut admettre encore que l'homme et l'univers répondent à un appel de Dieu, et que cette réponse n'est point réponse de Dieu à lui-même » (*Vérité et Révélation*, Neuchâtel / Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 65).

18. *L'Esprit de Dostoïevski*, Paris, Stock, 1946, p. 204 et 206.

à Dieu, mais une exigence présentée par Dieu à l'homme. La liberté n'est pas un droit, mais une obligation. C'est Dieu qui exige de l'homme qu'il soit libre en esprit, et Il n'a nul besoin de ce qui ne procède pas de la liberté. L'homme, lui, ne renonce que trop facilement à la liberté, il craint la liberté, il lui préfère la servitude, car il la juge plus facile. La liberté n'est pas facile, elle est terriblement difficile, elle est un fardeau, elle est rude. [...] Les hommes conscients de la dignité et de la responsabilité de l'homme comprennent la liberté comme acceptation de leur responsabilité, comme exigence d'autodétermination et de dépassement, comme consentement à la souffrance au nom de la dignité supérieure de l'homme, comme lutte pouvant demander de l'héroïsme¹⁹.

Ces hommes, Berdiaeff les décrit comme à la fois libres et responsables. Et quelle responsabilité que celle de réaliser l'Humanité voulue par Dieu ! Ce faisant, ils font advenir le Royaume de Dieu. Car « non seulement l'homme a été créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance, mais Dieu lui-même est créé perpétuellement à l'image et à la ressemblance de l'Homme²⁰ ». Or cet avènement est préparé par les actes créateurs des hommes.

III. LES ACTES CRÉATEURS (L'ESCHATOLOGIE PERSONNELLE) ET LA FIN DES TEMPS

Les actes créateurs sont toutes les mises en pratique de l'esprit. L'esprit étant un noumène, chaque création humaine est une intrusion de l'éternité dans le temps, un déchirement de sa nécessité mortifère. L'esprit est dynamique, il introduit la nouveauté et brise l'objectivation sous toutes ses formes :

Quels sont les signes de l'objectivation, de la naissance des rapports objectivés dans le monde ? On peut poser les notes suivantes : 1) isolement de l'objet par rapport au sujet ; 2) adoption de l'individuel unique, du personnel, par le général, l'universel impersonnel ; 3) domination de la nécessité, de la détermination par le dehors, étouffement et suppression de la liberté ; 4) accommodation au caractère massif du monde et de l'histoire, à l'homme moyen, socialisation de l'homme et de ses opinions, supprimant toute originalité. À cela s'opposent la communion dans la sympathie et l'amour, la victoire remportée sur l'isolement, le personnalisme, l'expression du caractère personnel, individuel de chaque existence, le passage au royaume de la liberté, de la détermination par le dedans, la victoire sur l'esclavage et la nécessité, la prédominance de la qualité sur la quantité, de la création sur l'adaptation²¹.

Contre l'objectivation de la connaissance, l'attitude créatrice est intuitive, elle relève de la connaissance intérieure et spirituelle, elle est à l'opposé de toute nécessité : « la connaissance n'est pas un livre écrit, un système, une démonstration, une objectivation dans le monde extérieur de quelque révélation intérieure, mais une illumination intérieure, une participation, un transsensu », écrit Berdiaeff²². Cette élévation de l'esprit dans la connaissance trouve son écho dans les relations à autrui. Dans une attitude créatrice, en effet, on considère l'être qui est, objectivement, en face de nous,

19. *Le Monde*, 1952, traduction par Pierre Pascal d'un article paru en 1936 dans la revue *Put*.

20. *Vérité et Révélation*, p. 58.

21. *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 75-76.

22. *Ibid.*, p. 213.

comme un sujet et non pas comme un objet. On ne l'approche donc pas avec une grille catégorielle d'interprétation toute faite, mais on le laisse venir à nous et se révéler dans son être même. La communion réelle est fondée sur l'amour, qui ne réifie pas l'autre en en faisant un être extérieur, mais au contraire préserve le mystère de son altérité personnelle tout en le connaissant de l'intérieur, intuitivement. C'est la connaissance par l'esprit et non par le concept, ce dernier correspondant toujours à une destruction de la personne.

Le domaine artistique est certes à évoquer comme lieu de liberté, mais ce serait faire un contresens sur la terminologie de Berdiaeff que de réduire sa notion d'acte créateur à la seule sphère de ce qu'on nomme l'art. À moins, comme lui, d'avoir une conception très large de l'art, puisque Berdiaeff dit qu'il faut « être artiste en tous les domaines, non seulement sur le plan proprement "artistique", mais aussi dans la science, dans la création sociale et morale, dans la technique de la vie²³ ».

Les actes créateurs brisent l'objectivité ici et maintenant. Mieux encore, ils sont le moteur de l'histoire, ils font avancer le temps : « ce n'est pas le changement qui est produit par le temps ; c'est le temps qui est produit par le changement²⁴ ». De même, ce sont les actes créateurs qui font advenir une nouvelle conscience de l'humanité, un nouvel éon ; c'est par cette activité libre au sein du monde objectivé que peut s'ouvrir pour l'homme le Royaume de Dieu, que l'humanité peut échapper à l'objectivation qui caractérise le monde de César. L'objectivation s'annule par un changement de conscience, et c'est cela qui fait advenir le troisième règne, qui fait que la liberté seule subsiste :

Une tendance différente de la volonté, la pénétration de l'esprit, c'est-à-dire de la liberté, peut changer l'état du monde. En soi la multiplicité du monde, la multiplicité humaine dans son sens existentiel n'est pas le mal et ne doit pas être retranchée et détruite, elle doit seulement être éclairée et transfigurée²⁵.

C'est l'objectivation qui est le mal, et le mal cesse lorsque l'on cesse d'objectiver. C'est en ce sens qu'un changement de conscience change le monde lui-même : « si ce monde est mon objectivation, créant les idoles et les illusions de la conscience, je puis créer un monde différent et meilleur²⁶ ». La création n'est donc pas finie, puisque l'homme n'est pas pleinement humain, puisqu'il est encore imparfait par rapport au dessein qu'a Dieu sur lui, puisque la *théôsis* n'est pas accomplie. La création comporte ainsi un huitième jour, la création divine s'arrête et passe à celle de l'homme. À la révélation du Dieu-Père et du Dieu-Homme, succède la révélation de l'Esprit, qui passe par l'homme créateur. Or la révélation de l'Esprit est celle du troisième éon. Tout cela n'est possible que parce que le monde temporel n'est qu'un reflet du véritable niveau d'existence, et selon les termes mêmes de Berdiaeff, parce que l'« on peut dire, en un certain sens, que le monde objectif visible n'est qu'une symbolisation

23. *Ibid.*, p. 209.

24. *Cinq Méditations sur l'existence*, p. 134.

25. *Esprit et Liberté*, p. 98.

26. *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 76.

du monde spirituel²⁷ ». Les actes créateurs, définis comme transsensu des phénomènes, sont donc notre réponse libre à l'appel d'amour de Dieu, et notre coopération à l'œuvre divine. C'est la révélation anthropologique, car c'est en eux que s'exprime l'essence véritable de l'humanité, de la personne.

Toutefois, cette idée paraîtrait utopique si l'on croyait que le changement de conscience d'une seule personne suffisait à retirer au monde tout son caractère objectif. Faut-il donc postuler que celui-ci sera changé lorsque *tous* les hommes cesseront de l'objectiver ? Ce serait là une utopie pire que la précédente. Qui plus est, les actes créateurs eux-mêmes deviennent des faits du monde et se laissent objectiver ; le feu de la création « se refroidit » et se change en objet. Le mouvement de la pensée, par exemple, se laisse dire en mots et se laisse écrire, une invention géniale devient l'objet d'une mode, les révolutions se changent en système politique tyrannique et une création artistique devient un article dans un musée. Berdiaeff en a bien conscience, lui qui écrit : « il faut catégoriquement reconnaître qu'il y a une non-réussite fondamentale dans toutes les incarnations du feu créateur, car elles se font dans le monde objectif²⁸ ». Dans ces conditions, comment Berdiaeff pense-t-il faire de sa philosophie de l'acte créateur une conception résolument optimiste, et comment les actes créateurs peuvent-ils encore faire advenir le Royaume de Dieu ?

Le fait que l'incarnation de l'esprit dans le monde puisse devenir une objectivation, et que ce soit même là sa destinée nécessaire (c'est ce que Berdiaeff appelle le *fatum* de l'objectivation), n'enlève pas à ses yeux la valeur nouménale de l'acte créateur. Celui-ci ne possède pas, en soi, le caractère négatif de ce que la création va devenir, car ce n'est que d'une manière secondaire que l'esprit sera réifié. De plus, Berdiaeff y voit un défi pour l'esprit libre qui, un peu comme dans le système hégélien, prend ainsi de plus en plus conscience de lui-même, dans un véritable mouvement dialectique²⁹. Les actes créateurs ont leur source dans l'éternité, dans le temps « existentiel », et c'est là que se conserve leur valeur :

Rien de plus affreux ni de plus sombre que l'objectivation dans l'histoire de ce feu que le Christ a fait descendre du ciel. L'insuccès le plus complet a frappé toutes les grandes constructions historiques, tous les projets d'organisation sociale des hommes. [...] Cela ne veut pas dire que tout a été dénué de sens et a été construit en pure perte : cela veut dire que les résultats de tout enthousiasme créateur et de toute idée créatrice se manifestent véritablement, non pas dans ce monde phénoménal objectif, mais dans un autre monde, dans un autre ordre d'existence. L'échec créateur est tragique mais la contrepartie de cet échec est que tout ce que l'homme a créé d'authentique, entre dans le Royaume de Dieu. C'est l'eschatologie de la création. L'acte créateur échoue dans la mesure où il ne réussit pas à

27. *Esprit et Réalité*, p. 73.

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

29. « Tout acte créateur, moral, social, esthétique ou cognitif est un avènement de la fin du monde, un envol vers un nouveau plan d'existence. Mais le créateur doit incarner pour le monde et pour les hommes ses images d'un autre monde, son extase, son feu, son transsensu, sa participation à une autre vie. Et il est obligé de le faire selon les lois de ce monde. La liberté de l'homme se fortifie et se trempe dans l'opposition de ce monde, de sa pesanteur » (*ibid.*, p. 212).

achever ce monde et à surmonter l'objectivité, mais il réussit en ce sens que cet acte créateur prépare la transfiguration du monde, le Royaume de Dieu³⁰.

En somme, Berdiaeff dit que la résistance qu'oppose le monde à l'esprit non seulement n'empêche pas ce dernier d'être spirituel, mais il permet même le développement dialectique d'une conscience de cette spiritualité. Cette réponse, il faut bien le dire, ne nous satisfait guère. On ne voit pas comment ces actes créateurs, qui ne pourront être que des échecs aux yeux des hommes n'y participant pas, permettraient de changer la conscience universelle de l'humanité et être réellement eschatologiques ; comment ces petits bris de l'objectivation peuvent faire advenir une eschatologie cosmique, un changement d'éon, qui soit une transfiguration du monde « à la fin des temps ».

Pour Berdiaeff, il est clair que les percées de l'éternité dans l'histoire que sont les actes créateurs individuels « préparent » le changement d'éon. Celui-ci correspondra au règne divin du Dieu personnel, le genre humain sera transfiguré, l'objectivation sera totalement déchirée, d'où la disparition du mal et de la mort. Alors, Dieu et l'Homme éternel s'aimeront dans l'Esprit, ce qui correspond théologiquement à la Trinité. Berdiaeff toutefois n'a de cesse de rappeler que la responsabilité de l'homme est grande, car il peut aussi ne pas faire le choix de la liberté, puisqu'en cela il n'est pas contraint par Dieu qui lui demande une réciprocité libre. Même si, comme il le dit, les actes créateurs entrent tous dans l'éternité et contribuent à la réalisation de l'Humanité, comment cette goutte d'eau rarissime pourrait-elle faire pendant à la masse objectivée qui, assez manifestement, est la plus nombreuse et, d'après Berdiaeff, a renié sa liberté ?

Le problème se formule encore comme suit : comment préserver à l'humanité sa liberté réelle si le Royaume de Dieu *doit* advenir, « préparé » d'une façon indéterminée par les actes créateurs de quelques hommes seulement, tandis que le reste de l'humanité y resterait aveugle ? Il y a là un point extrêmement sensible dans la conception de Berdiaeff, une contradiction interne qui menace de ruiner ou bien son bel optimisme eschatologique, ou bien sa foi en l'esprit humain. La solution est peut-être à trouver dans le fait que la rédemption nous est acquise par le Christ, et que l'Humanité est ainsi déjà réalisée en sa personne divine. Mais ce n'est pas ce que dit Berdiaeff, bien trop soucieux de confier ce rôle à la fois au Christ *et* aux hommes dans leur multitude, et de justifier par là sa conception de la valeur des actes créateurs. Celle-ci toutefois est insuffisante à justifier l'avènement de la fin des temps.

Précisément, Berdiaeff pense qu'il est *nécessaire* que l'histoire ait une fin, qu'elle conduise à une eschatologie qui soit la réussite finale de la création, de sorte qu'il a foi en l'avènement du Royaume de Dieu et en la résurrection de tous les êtres, de tout l'univers, tant humain qu'animal et végétal. Mais c'est la foi qui postule cette nécessité d'une fin des temps sans laquelle l'existence serait jugée absurde, et non seulement l'existence individuelle, mais également l'histoire de l'humanité et la création même. Tel est du moins le point de vue du philosophe : il faut élaborer une théorie

30. *Ibid.*, p. 214.

qui donne sens à l'existence, et Berdiaeff élabore ici ce que Kant appellerait une idée régulatrice de la raison. Pour que l'existence ne soit pas absurde, il *faut* que le mal, à travers lequel la liberté se découvre et s'affirme, ne soit qu'un moment dialectique dans la réalisation de quelque chose de plus haut, de la personne humaine, et il *faut* que le processus dialectique ait un terme. L'histoire n'a alors de sens que par le processus éternel dans lequel elle est insérée, et ce sens est celui de sa fin. Berdiaeff écrit :

L'histoire ne possède un sens que 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 prophétique³¹.

Mais une proclamation de foi n'est pas une justification philosophique, et l'on ne peut faire reposer une théorie aussi ambitieuse pour l'homme que celle qui lui fait réaliser l'Humanité, et faire se réaliser la plénitude de la Trinité divine, sur un simple postulat de non-absurdité du monde. Nous pensons que l'écart est trop considérable entre l'ampleur des déductions philosophiques et théologiques d'une part, et la justification qui en est apportée d'autre part, pour que l'on s'en tienne à cela. Il y a déjà une certaine contradiction entre l'accent mis sur la création individuelle *libre*, et le postulat d'une *nécessaire* transfiguration eschatologique de l'univers, mais tout s'écroule vraiment dès que l'on nie que le monde dit « de l'objectivation » soit le symbole de l'éternité. Le seul soutien de Berdiaeff, c'est sa foi inébranlable en l'existence du monde spirituel qu'il décrit comme le Royaume de Dieu, déjà présent et à venir à la fois, à faire advenir (il souligne d'ailleurs que la prière « que ton règne arrive ! » suppose que l'on mette en œuvre la venue d'une autre ère, d'un autre éon). Sans ce monde, rien n'aurait effectivement de sens à ses yeux.

C'est que la philosophie pour lui est une consolation, la consolation du postulat d'un sens qu'il n'arrivait pas à trouver sans elle, et qu'il a tout fait pour tenter de justifier. Il reconnaît lui-même dans son livre le plus personnel, *Essai d'Autobiographie spirituelle*, que son malheur a été de ne jamais se défaire de ce qu'il appelle lui-même sa « répulsion de la quotidienneté contraignante et laide » : « c'est le fait de n'avoir pas voulu porter le joug de la routine du "monde" dans un esprit éclairé, qui fut sans doute mon péché le plus grave, je n'avais pas atteint cette sagesse »³². Aristocrate spirituel, homme solitaire et insatisfait du monde, Berdiaeff a préféré se réfugier dans la philosophie. Loin de construire un système, lui qui répugnait même à changer un mot de ce qu'il écrivait dans le flux vibrant de ses pensées, il a tout de même élaboré une conception très poussée de Dieu, de l'homme et du monde, qui se voulait résolument optimiste, et qui aurait justement eu besoin d'une justification mieux assurée de son optimisme. Le seul ressort de tout cela est la foi, et même si l'on y consent, même si l'on veut bien partager le credo de Berdiaeff pour l'impossibilité sensée d'une absence d'eschatologie, on demande tout de même à trouver des raisons pour croire que cela vaille la peine, réellement, de mettre en œuvre sa liberté par les actes créateurs.

31. *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris, Buchet-Chastel, 1992, p. 376.

32. *Ibid.*, p. 40.

Nous avons souligné plus haut la faiblesse de Berdiaeff à justifier cet effort. Tout ce qu'il nous promet à ce propos est décevant, puisque le bonheur est du côté de l'objectivation, puisque la liberté est difficulté et solitude. Il ne nous reste que la consolation de préparer ainsi l'avènement du Royaume divin alors que la justification de cette préparation est trop vague et trop peu convaincante, et qu'elle va même à l'encontre de la liberté absolue qu'il donnait à l'humanité. Pour qu'une pensée de cette envergure se tienne, sans doute aurait-il fallu partir non pas d'une expérience tragique du monde, mais d'une expérience positive, comme par exemple la jouissance de la découverte de sa liberté. C'est le bonheur qui manque chez Berdiaeff, et avec lequel seul, peut-être, nous aurions pu embrasser son optimisme pour les actes créateurs et pour une réalisation eschatologique de l'humanité.