

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

(1949)

De l'esprit bourgeois

Essais

Traduit du russe par I.P. et H.M.

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES

CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*, Villeneuve sur Cher, France. [Page web](#).

À partir du texte de :

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

De l'esprit bourgeois. Essais.

Traduction d'Elisabeth Bellençon. Introduction d'Eugène Porret.
Neuchatel, Suisse, et Paris : Delachaux et Niestlé S.A., 1949, 137 pp.
Collection : "Civilisation et christianisme".

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 19 avril 2018 à Chicoutimi, Québec.

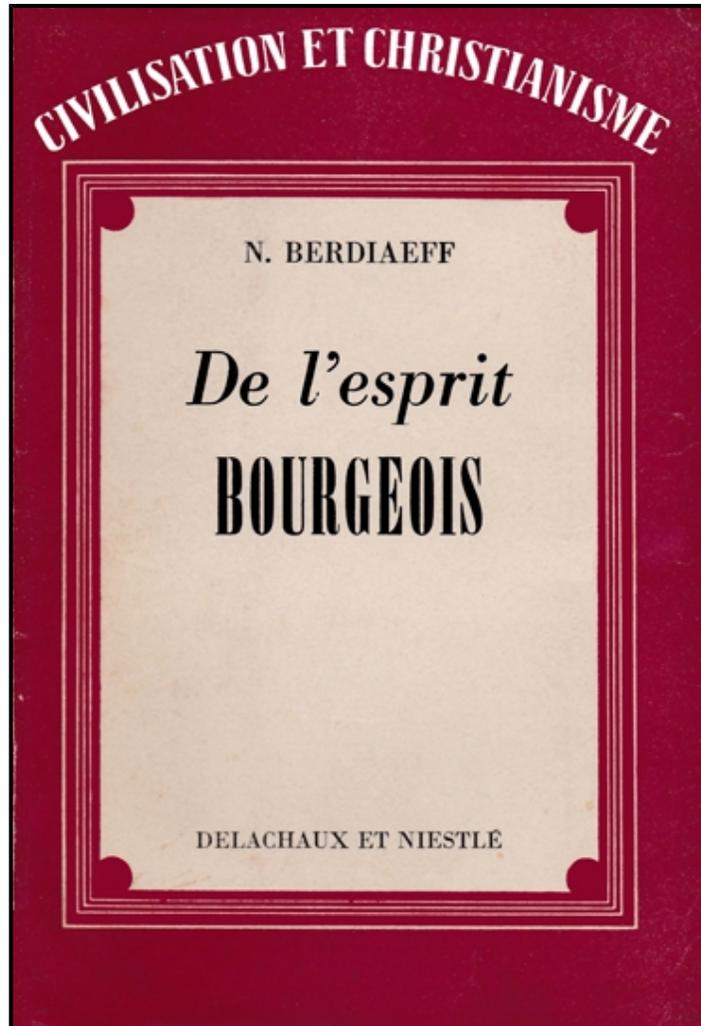


Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

De l'esprit bourgeois.

Essais



Traduction d'Elisabeth Bellençon. Introduction d'Eugène Porret.
Neuchatel, Suisse, et Paris : Delachaux et Niestlé S.A., 1949, 137 pp.
Collection : "Civilisation et christianisme".

ESPRIT ET LIBERTÉ
Essai de philosophie chrétienne.
Deuxième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Nicolas Berdiaeff

DE L'ESPRIT BOURGEOIS

4 fr.

Les essais contenus dans ce volume sont significatifs à plus d'un point de vue. La crise qu'ils dénoncent jette le monde dans de terribles convulsions et les solutions proposées jusqu'ici sont toutes partielles et inopérantes. Le mal est d'origine spirituelle et c'est ici qu'apparaît la position difficile de Berdiaeff, qui n'appartient ni à la réaction anti-communiste, ni au camp prosoviétique. Le monde n'est pas seulement enfermé dans le dilemme « bloc occidental-bloc oriental ». Il y a une troisième possibilité : la rencontre d'un christianisme authentique avec *un* socialisme non moins authentique.

Nicolas Berdiaeff

AU SEUIL
DE LA NOUVELLE ÉPOQUE

5 fr. 50

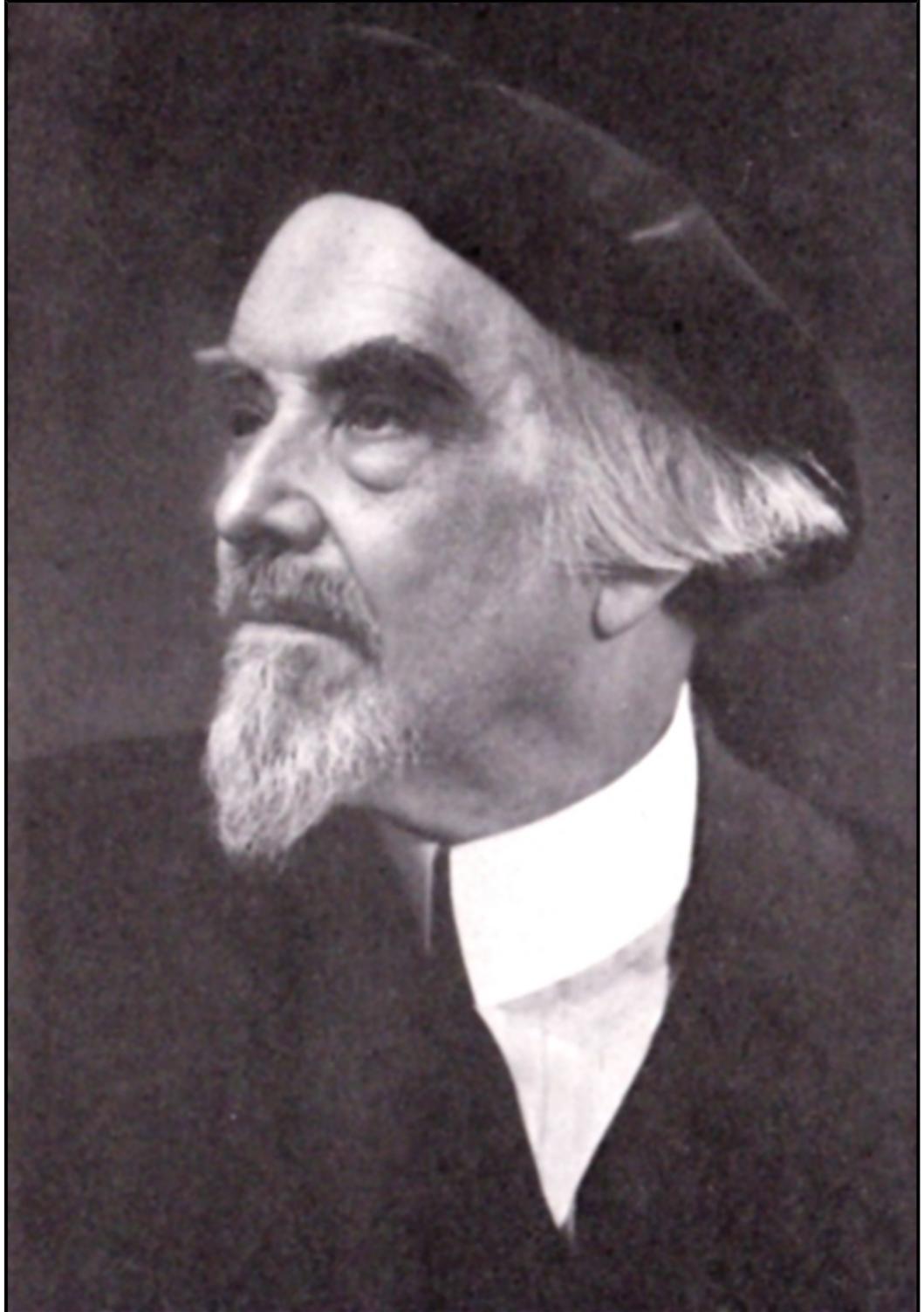
Les immenses progrès de la science, qui ont abouti à les découvertes vertigineuses, ne sont plus considérées comme un accroissement de la puissance de l'homme, mais aussi comme un danger qui le mène à sa perte. La civilisation à son faite est parvenue à la barbarie, l'homme sauvage réparaît. Cependant, même au cœur des ténèbres, il

nous faut défendre l'esprit et les valeurs spirituelles, mais il est stérile de mener la lutte en prenant appui sur des idées qui ont perdu toute force. Il est impossible de lutter contre le mal au moyen des seuls principes rationnels, car ils ont perdu leur force. CM ne peut lutter que par la foi qui, elle, suprarationnelle.

Du même

auteur dans la même collection

Au seuil de la nouvelle époque.



Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[3]

Collection « Civilisation et Christianisme »

NICOLAS BERDIAEFF

DE L'ESPRIT BOURGEOIS

ESSAIS

Traduction d'Elisabeth Bellençon

Introduction d'Eugène Porret



DELACHAUX ET NIESTLÉ S. A.

NEUCHATEL 4, rue de l'Hôpital	PARIS VII ^e 32, rue de Grenelle
----------------------------------	---

[4]

Tous droits réservés.

Copyright 1949 by Delachaux & Niestlé S. A. Neuchâtel (Switzerland)

[137]

De l'esprit bourgeois.
Essais.

Table des matières

[Deuxième de couverture](#)

[Introduction](#), “Nicolas Berdiaeff. Brève esquisse de sa vie et de sa pensée.” *par Eugène Porret* [5]

[De l'esprit bourgeois](#) [41]

[Le christianisme russe et le monde bourgeois](#) [61]

[La situation spirituelle du monde contemporain](#) [73]

[La personne et la société](#) [93]

[Troisième issue](#) [121]

[5]

De l'esprit bourgeois.

Essais.

INTRODUCTION

“Nicolas Berdiaeff.
Brève esquisse de sa vie et de sa pensée.”

par Eugène Porret

[Retour à la table des matières](#)

Nicolas-Alexandrovitch Berdiaeff avait une longue et féconde carrière de philosophe et de publiciste derrière lui, lorsqu’il mourut subitement le 23 mars 1948. Sa mort a été néanmoins ressentie comme une perte immense, car sa voix indépendante toujours très écoutée sinon bien comprise — ses ouvrages ont été traduits en quatorze langues — manquera désormais dans notre monde pauvre en hommes vraiment libres, affranchis de tout préjugé. Dans le difficile dialogue avec le communisme, Berdiaeff avait une opinion nuancée qui faisait autorité parce qu’elle provenait de sa propre expérience en Russie. Il était un lien vivant entre l’Orient et l’Occident, et sa personnalité attachante lui avait valu de nombreux contacts avec l’élite intellectuelle du monde entier. Il suffisait de l’approcher pour être séduit par sa bonté rayonnante, son humilité et son désintéressement. On l’écoutait passionnément évoquer la situation du monde avec ce sens prophétique de l’histoire qui lui était particulier. [6] Il ne vivait que dans l’œuvre qu’il était en train d’écrire et ne se regardait pas penser, comme bien des philosophes. Chez lui, la pensée n’était pas un jeu de l’esprit, mais la vie même. C’est en ce sens qu’il peut être considéré comme un « existentialiste ». On a prétendu parfois qu’il était un communiste converti au christianisme. Son cas est infiniment plus intéressant : la recherche de la vérité l’a fait passer par le marxisme pour le conduire

au christianisme. On pourrait prétendre, paradoxalement, que Marx l'a converti au Christ ! En effet, c'est Marx qui a provoqué en lui une crise de conscience dont il a trouvé le dénouement en Christ, et il n'est pas le seul à avoir suivi ce chemin, puisque tout un groupe de marxistes russes devait, en même temps que lui, proclamer les droits de l'esprit indépendamment des préoccupations sociales. Pour lui, le retour au Christ a signifié défendre l'image de Dieu en l'homme.

Le destin de l'homme le hantait. Il a fait un jour cette amère constatation : « La question se pose de savoir si l'être auquel appartient l'avenir continuera à s'appeler homme. » Sa philosophie ne sombre pas pour autant dans le désespoir ; au contraire, elle montre toutes les possibilités d'un christianisme authentique et dynamique, seul capable de sauver la personne humaine des nombreux périls qui la menacent. On s'attend peut-être à ce qu'il désigne le communisme comme l'ennemi numéro un. Qu'on se ravise ! Selon lui, le monde bourgeois présente aussi un très grand danger, et plus précisément encore l'esprit bourgeois qui est à la fois l'apanage des révolutionnaires et des réactionnaires, des athées et des gens [7] religieux. Il a lutté vigoureusement contre le bourgeoisisme dans plusieurs de ses ouvrages. Il y a discerné un véritable poison de l'âme et une dégénérescence des élans généreux. « Toute l'histoire du monde révèle une tendance fatale à se fixer dans le royaume du bourgeoisisme, à revêtir l'esprit bourgeois ¹. » Il va donc très loin : tout finit dans l'embourgeoisement. Nous verrons comment ce point de vue correspond à sa philosophie existentielle opposée à toute objectivation. Qu'il nous suffise, pour l'instant, de l'entendre encore définir sa position : « La signification du bourgeois est plutôt spirituelle que sociale, bien qu'il se projette toujours sur le plan social. Il existe un bourgeoisisme dans toutes les classes, chez les nobles, chez les paysans, chez les intellectuels, dans le clergé, dans le prolétariat. L'abolition de toutes les classes, socialement désirable, mènera probablement à un règne général du bourgeoisisme ². » Les révolutions elles-mêmes sombrent dans ce règne ; tel fut le cas de la révolution française qui est à l'origine de la bourgeoisie capitaliste ; la révolution russe n'a pas non plus évité cet écueil : une nouvelle bourgeoisie de fonctionnaires et de stakhanovistes se forme déjà en U.R.S.S. « La démocratie est un des moyens de cristallisation

¹ *Esprit et Réalité* (Aubier), p. 150.

² *Ibid.*, p. 151.

du règne bourgeois. Ce règne du bourgeoisisme dans la démocratie est plus dépravé en France, plus vertueux en Suisse, mais on ne saurait dire lequel est le pire ³. » Berdiaeff ne manque pas de malice ! Il fait souvent penser à Léon [8] Bloy, dont il connaissait l'œuvre depuis sa jeunesse, car, comme lui, il voit dans le bourgeoisisme la négation de l'esprit qui « peut se déguiser en défense de l'esprit, l'impiété en piété, la violation de la liberté et de l'égalité en défense de la liberté et de l'égalité ⁴. »

Nous ne continuerons pas nos citations, car les deux premiers essais contenus dans ce volume vont développer en profondeur ce sujet si essentiel dans la pensée du philosophe russe. Mais ce serait le trahir que d'en rester à ces aspects plus négatifs que positifs. N'oublions pas que, s'il stigmatise le bourgeoisisme, c'est pour défendre la personne qui en est en quelque sorte l'antidote. Seul le personnalisme chrétien combat effectivement l'esprit bourgeois qui a comme conséquence désastreuse de réduire l'homme à l'esclavage des choses en général et de l'argent en particulier, à l'esclavage du monde visible. La réalisation de la personne, c'est la fin du bourgeois en l'homme. Le personnalisme est une philosophie très concrète qui invite chacun à prendre conscience de sa totalité, car « la personne, c'est la totalité de la pensée, la totalité du vouloir, la totalité des sentiments, la totalité de l'activité créatrice » ⁵. Il s'agit d'un affranchissement de l'homme du monde extérieur, de la société qui cherche à l'absorber. « Qui dit personne dit activité, résistance, victoire sur la force écrasante du monde, triomphe de la liberté sur l'esclavage du monde... La personne est effort et lutte, prise de possession de soi-même et du monde ⁶. »

[9]

La philosophie personnaliste de Nicolas Berdiaeff n'aboutit donc pas à un nouveau système ; elle n'apporte pas non plus les bases d'un régime social nouveau, quoiqu'elle tende à rendre le monde plus humain en affirmant la primauté de la personne sur la société ; mais elle conduit à une nouvelle attitude en face des hommes et du monde. Preuve en soit la réponse si pertinente que Berdiaeff donnait, quelques

³ Idem.

⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁵ [*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*](#) (Aubier, p. 24).

⁶ Idem.

jours avant la crise cardiaque qui devait le terrasser, à une enquête sur la crise du temps présent :

« La crise du temps présent m'apparaît à la fois comme le signe d'une décadence et comme l'annonce d'un progrès. Ce dont je suis convaincu — et je l'ai écrit souvent — c'est qu'il faudra passer par une époque de « nuit ». Entendez ceci au sens opposé à celui que contient l'expression « siècle des lumières ». Je crois à un drame et à une catastrophe plutôt qu'à une évolution. Mais ensuite pourquoi le jour ne reviendrait-il pas ?

« La nécessité historique est une chose, la fatalité en est une autre. On ne peut pas supprimer la nécessité historique ; on peut l'orienter et en quelque sorte l'améliorer. A plus forte raison la liberté humaine s'oppose-t-elle à une soi-disant fatalité. Sa mission est de spiritualiser et d'ennoblir les mouvements sociaux qui s'imposent. L'homme a le devoir de tenter cet effort, même s'il croit qu'il échouera.

« Le marxisme, bien qu'il fasse l'effet d'une doctrine relativement récente, est déjà vieux d'un siècle. Il contient une part de vérité, c'est certain. Il n'est pas moins certain qu'il ne tient pas compte de tous les [10] éléments humains. Pour des intellectuels pris dans un processus massif il n'est souvent pas facile de choisir et d'opérer efficacement. Il me semble pourtant que le développement des techniques, des forces matérielles implique le sacrifice des libertés économiques et une limitation au point de vue politique. Mais il est essentiel de lutter à l'intérieur de tous les systèmes totalitaires pour la liberté spirituelle et intellectuelle : non pas la liberté formelle, bien entendu. Je pense à la liberté concrète de culture et de création.

« Etre spectateur, à l'époque actuelle, ne suffit pas. Les intellectuels eux-mêmes doivent agir. Et l'un des secteurs principaux sur lesquels ils doivent faire porter leur action est celui de la guerre. Une nouvelle guerre verrait la défaite de tout le monde, un désastre pour l'ensemble de la civilisation. Il ne faut pas accepter la division du monde en deux blocs. Personnellement je me refuse à l'admettre : je suis partisan d'une fédération européenne ou mondiale qui comprendrait l'U. R. S. S. Mais cette fédération, je m'en rends compte, n'est réalisable que si l'on a d'abord raison du mal moral et spirituel dont nous sommes dévorés. Le monde est pénétré de haine et de mensonge. Chacun se figure ou est incité à croire que l'adversaire n'ayant pas la

qualité humaine, il a le droit — sinon le devoir — de l'anéantir. À cet égard la décadence présente est effroyable. La Russie ne désire pas la guerre ; elle en a peur. Cette peur la pousse à restreindre encore la liberté : cercle vicieux. Inversement les anticommunistes, qui ne souhaitent pas plus la guerre que les autres, y sont entraînés par peur de la révolution. Le [11] monde entier est dominé par la peur. Voilà la psychose qu'il s'agit de dénoncer. Voilà le plus impérieux devoir des intellectuels. »

*
* *

Une fois de plus, Nicolas Berdiaeff reprenait dans son dernier message deux thèmes qui lui étaient familiers : la lutte contre la fatalité et pour la liberté concrète de l'homme total, la nécessité de spiritualiser les mouvements sociaux pour empêcher leur dégénérescence, thèmes qu'il a développés, tout au cours de son existence mouvementée, dans de multiples ouvrages, articles et conférences, en payant souvent de sa personne. En effet, il ne fut pas du tout un professeur de philosophie installé dans une chaire, à l'abri de toute vicissitude, mais il s'apparente plutôt à un soldat par son esprit combattif et à un moine par son mysticisme.

Il y a d'ailleurs, dans son ascendance, à la fois des officiers et des nonnes (sa grand'mère paternelle faisait partie d'un tiers-ordre orthodoxe et sa grand'mère maternelle se retira au couvent après la mort de son mari). Les Berdiaeff appartenaient à la noblesse militaire. On ne saurait dire exactement d'où ils venaient ; sur leur blason figure un château du Moyen-âge, symbole qui n'est ni russe ni polonais, mais indique peut-être une origine lithuanienne. L'arrière-grand'mère de Nicolas, la comtesse Patotska, était polonaise. Quant à son père, Alexandre Mikhaïlovitch, fils d'un héros de la guerre contre Napoléon, il servit quelque temps dans la garde impériale, comme ses ancêtres parmi lesquels on compte plusieurs [12] généraux. Cet homme très cultivé s'intéressait beaucoup à l'histoire ; sous l'influence de Voltaire, il devint, vers la fin de sa vie, de plus en plus libéral, tout en étant à la tête de la noblesse du district. Il épousa une princesse Koudachev, Aline Serguevna, dont la mère, d'origine française, était une comtesse de Choiseul, femme du monde, qui fréquentait la cour de Napoléon III.

Alexandre Mikhaïlovitch passait une bonne partie de l'année dans ses terres, à Obouchovo, près de Kiev. C'est dans ce village que Nicolas naquit le 6-19 mars 1874⁷, quinze ans après son unique frère Serge, poète très doué qui entraît parfois en transes et prophétisait. Il lui arriva même, dans un de ces moments, de parler de Nicolas en ces termes : « Un sage de l'Orient a dit que tu seras très célèbre en Europe. » Serge mourut encore jeune.

Nicolas-Alexandrovitch fut un enfant adoré par son père qui l'emmenait fréquemment en voyage ; dès l'âge de six ans, il apprit le français, la langue préférée de sa mère, toujours en étroit contact avec la France. Quoique orthodoxe, Aline Serguevna lisait ses prières dans des bréviaires catholiques romains ; elle n'était d'ailleurs pas très portée à la piété et aimait les réceptions mondaines.

L'influence familiale fut minime sur le jeune Nicolas, qui se sentait étranger dans un tel milieu aristocratique. C'est là, du reste, un trait fondamental de sa nature : il n'a pas d'affinité avec sa parenté de sang ; il apparaît [13] comme un homme d'un autre monde tombé sur notre planète, d'où son amour de la solitude et son penchant à la méditation. Enfant déjà, il est d'un caractère fier et ne pleure jamais, se conduisant de manière à ne pas s'attirer des remarques qu'il ne supporterait pas. À dix ans, il entre, selon la tradition familiale, à l'école militaire de Kiev, mais il ne s'y plaît pas ; tout ce qui est de l'armée lui répugne. Par contre, très tôt, il se met à faire des lectures philosophiques qui dépassent de beaucoup le niveau intellectuel des garçons de son âge. Schopenhauer, Kant et Carlyle le passionnent, sans parler de Dostoïevski qui, comme il l'a dit lui-même, a greffé son âme plus qu'aucun autre écrivain ou philosophe. « Si, de très bonne heure, précise-t-il encore, les problèmes philosophiques se sont posés devant ma conscience, la raison en est sûrement dans ces « maudites questions » de Dostoïevski. »

Plus tard, admis à l'Université de Kiev, il s'inscrit à la faculté des sciences naturelles, mais s'adonne surtout à la philosophie. Il découvre Marx, et cette rencontre détermine pour ainsi dire sa vie. C'est, comme il l'appelle, le maître social de sa jeunesse. Or, avec un tel maître on [ne] se borne plus à interpréter le monde, on essaie de le transformer, et on cesse l'étude en tant que distraction de l'esprit pour

⁷ La première date est celle du calendrier grégorien.

passer à l'action révolutionnaire, encore bien timide certes, mais déjà poursuivie par la police. Mêlé au mouvement social-démocrate, il est arrêté parce qu'il fait de la propagande socialiste parmi les étudiants et même parmi les ouvriers. Cette activité illégale lui vaut d'être exclu de l'Université et banni à Vologda, dans le [14] nord de la Russie. Comme on peut s'y attendre, sa famille n'est pas d'accord avec ses idées subversives ; elle se montre pourtant tolérante à son égard, et son père ira même lui rendre visite dans sa résidence forcée. Nicolas Alexandrovitch aurait pu échapper au bannissement, grâce aux relations d'un cousin de son père avec le grand-duc Michel. Au lieu de Vologda, on lui proposa de choisir une ville universitaire du Sud, mais il refusa ces propositions, car il ne voulut pas bénéficier de meilleures conditions que ses camarades. Si cet exil de trois ans fut physiquement supportable, il devint pour lui une épreuve morale très sensible, à différents points de vue.

Les révolutionnaires ne le considèrent pas comme un des leurs. Il y a, entre autres, Lounartcharski, le futur commissaire du peuple, qui est un marxiste totalitaire. Or, Berdiaeff, tout en acceptant les vérités sociales du marxisme, en repousse les conclusions philosophiques athées. Voici ce qu'il écrit, repensant aux discussions de ces années-là : « J'ai toujours cherché à donner à mon socialisme une base idéaliste et morale. Le bas niveau de culture d'un grand nombre de marxistes révolutionnaires m'a toujours choqué. Je ne me sentais pas à l'aise dans leur milieu, et ce sentiment de malaise s'est encore aggravé pendant les années de mon exil dans le Nord. Mon attitude à l'égard des marxistes était double, et je n'ai jamais pu adhérer au marxisme totalitaire... Au cours de ces discussions, dans lesquelles je mettais beaucoup d'ardeur et d'enthousiasme, j'insistais toujours avec force sur l'existence du vrai et du bien, comme [15] valeurs idéales, indépendantes de la lutte de classes, du milieu social ; autrement dit, je me refusais à admettre la subordination de la philosophie et de la morale à la lutte de classes révolutionnaire. Je me suis toujours attaché à montrer que ce sont la vérité et la justice qui déterminent mon attitude révolutionnaire à l'égard de la réalité sociale, au lieu d'être déterminées elles-mêmes par cette attitude ⁸. »

Bien entendu, aux yeux des marxistes tels que Lounartcharski et Plekhanov, qui, lors du fameux congrès de Londres en 1903, devait se

⁸ [*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*](#) (Aubier), p. 10.

séparer des bolcheviks (majoritaires) pour devenir le chef des mencheviks (minoritaires), Berdiaeff apparaît comme un hérétique indigne de se réclamer encore de Marx. A vrai dire, il n'a jamais été un marxiste « pur », puisqu'il adopta, dès le début, une attitude critique basée sur l'idéalisme kantien, et son exil à Vologda lui donna les loisirs nécessaires à la rédaction de son premier livre *Le Subjectivisme et l'Individualisme dans la Philosophie sociale*, où il tenta d'établir une synthèse entre le marxisme et la philosophie idéaliste allemande.

De retour à Kiev, Berdiaeff s'oriente peu à peu vers le christianisme, suivant ainsi le même chemin que d'autres penseurs tels que Serge Boulgakov et Simon Frank. L'influence du grand philosophe chrétien Vladimir Soloviev se fait sentir sur de nombreux intellectuels à la recherche de la vérité. Selon eux, la vérité ne saurait avoir un but utilitaire ni servir la société ; « elle n'est [16] au service de personne et de rien, c'est elle qui se sert de tous et de tout ». Une telle position met notre chercheur en conflit avec l'intelligentsia aussi bien libérale que marxiste qui se servait de la philosophie pour des fins intéressées, et l'engage dans une lutte sérieuse contre l'athéisme et le matérialisme.

Les drames d'Ibsen précisent en lui ce qu'il ressentait déjà fortement : l'opposition entre la personne et la société, ce que nient les marxistes qui subordonnent l'homme à la société. Nietzsche, dans sa condamnation du rationalisme et du moralisme (autrement dit dans sa haine du bourgeoisisme qui s'en réclame), attire profondément son attention, alors qu'il lui paraît aussi faux que Marx quant au problème de la vérité. Mais devenu chrétien, Berdiaeff ouvre les yeux sur le Christ tel que Dostoïevski le présente dans « *La Légende du Grand Inquisiteur* ». La liberté, l'homme et son activité créatrice deviennent alors les thèmes essentiels de sa philosophie. Il se met à lutter contre tout ce qu'incarne le Grand Inquisiteur, c'est-à-dire l'autoritarisme quel qu'il soit, religieux, étatique ou socialiste, adoptant une position qui le rapprocherait des anarchistes s'il ne partait pas du christianisme.

Parmi les amis kieviens de Nicolas Berdiaeff, on ne saurait passer sous silence Léon Chestov. Amitié bien étonnante quand on connaît la pensée de chacun d'eux. Ce n'est donc pas dans le rapprochement des idées qu'il faut en chercher la source, puisqu'il est impossible à établir. En effet, ce que l'un nie, l'autre l'affirme. On ne peut pas trouver

une opposition plus fondamentale. [17] Chestov, adversaire de toute philosophie systématique, voit dans la connaissance un mal inhérent à la chute, tandis que Berdiaeff y trouve un chemin vers la communion, un moyen d'atteindre un stade supérieur de l'être. Mais ce qui a lié ces deux hommes, c'est, à part un destin commun, un égal amour du paradoxe et la même manière de s'exprimer en aphorismes, pour faire part de leur expérience profonde de l'existence.

Tous deux, pour des motifs différents (car ils diffèrent toujours dans leurs opinions, mais non dans leur attitude !) sont devenus adversaires du communisme et ont partagé le même exil à Paris, où ils ont reçu l'un et l'autre un chaleureux accueil dans les milieux intellectuels. Léon Chestov assistait régulièrement aux réceptions dominicales de son ami de jeunesse. C'est là que je l'ai rencontré plusieurs fois. Je ne peux pas oublier sa silhouette : il était très grand, avait un visage maigre et tourmenté, des yeux perçants et une barbiche blanche qui lui donnait l'air d'un professeur en retraite. Drôle de tête pour un homme qui rejetait à journée pleine l'enseignement ou, pour employer son propre terme, la « prédication » des philosophes ! Il parlait peu et se déplaçait beaucoup. Quand il lui arrivait de discuter avec Nicolas Alexandrovitch, il aboutissait presque toujours à cette constatation qui revenait comme un refrain : « Je vois que tu ne me comprends pas ! » Berdiaeff a éprouvé un immense chagrin à la mort de son plus fidèle et meilleur ami qui lui rappelait toute sa jeunesse inquiète, à la recherche de l'homme vrai, en dehors de tout conformisme.

En 1903, Nicolas Berdiaeff se maria avec une jeune [18] noble qui, quoique très active dans les cercles révolutionnaires, manifestait des aspirations religieuses profondes ; elle fit même plusieurs séjours en prison. C'était Lydia Judithovna Trouchev, fille d'un riche et brillant avocat ; sa sœur Evgenia partageait les mêmes idées. Toutes deux rencontraient souvent le professeur Serge Boulgakov, connu à ce moment-là pour ses idées sociales avancées (dans la suite il abandonna complètement la philosophie sociale pour se vouer à la sophiologie et à la prêtrise). Boulgakov mit les deux sœurs Trouchev en relation avec son ami Berdiaeff, et c'est ainsi que Judithovna devint la digne épouse de Nicolas Alexandrovitch. Nature mystique, elle écrivit de nombreux poèmes qui sont encore inédits. Pendant la Révolution, très ébranlée par la faiblesse de l'Église orthodoxe en face du communisme victorieux, elle se fit catholique romaine, sans toutefois adopter, comme la

plupart des convertis, une attitude hostile à l'égard de son ancienne confession. Au contraire, elle garda toujours le sens de l'Église universelle. Elle était œcuménique, comme son mari, et faisait sienne la « religion de l'Esprit », dont il a donné une si remarquable définition dans *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*⁹, ouvrage dédié à la mémoire de celle qu'il appelle son amie bien-aimée. Lydia Berdiaeff mourut en octobre 1945. Par suite des circonstances, sa sœur, devenue Madame Rapp, vécut à ses côtés pendant une quarantaine d'années et resta foncièrement attachée [19] à la foi orthodoxe ; elle fut sans doute, dans l'entourage de Nicolas Alexandrovitch, la personne qui l'a le mieux compris. Aujourd'hui, elle est la seule survivante de cette famille qui a pris, bien à contre-cœur, le chemin de l'exil.

*
* *

Comment suivre maintenant Nicolas Berdiaeff dans tous les méandres de sa nouvelle orientation ? Nous le trouvons en 1905 à Saint-Pétersbourg, où il fonde avec Serge Boulgakov une revue intitulée « Problèmes de vie ». C'est la première fois, dans la vie intellectuelle russe, qu'un périodique traite à la fois de la question sociale et des préoccupations religieuses. Le radicalisme social n'est donc pas incompatible avec un christianisme débarrassé de son caractère officiel, c'est-à-dire dégagé de l'esprit du Grand Inquisiteur. La revue devient aussi un des organes de la renaissance littéraire telle qu'elle se manifeste en Russie au début de ce siècle. Berdiaeff crée les éditions Put (La Voie) et participe activement aux réunions tenues dans « la tour de Venceslas Ivanov » ; ainsi désigne-t-on l'appartement du plus grand poète symboliste russe autour duquel se groupent les meilleurs écrivains de l'époque, Mérejkovski, Rozanov, Biéli, Blok et Solougoub, pour ne citer que les plus connus. Berdiaeff réagit parfois violemment contre les éléments décadents qui s'introduisent au sein de ce mouvement déjà trop enclin à s'occuper de problèmes esthétiques alors que la révolution gronde dans la rue. Elle ne tarde pas à éclater, mais sans succès, [20] dans des circonstances assez étranges. Ce qui n'est que partie remise, pense Berdiaeff qui annonce, dans un retentissant article publié en 1907, que si la révolution doit revenir, elle don-

⁹ Janin, éditeur. C'est l'ouvrage que Berdiaeff écrivit après la mort de sa femme.

nera la victoire aux bolcheviks. Il prédit aussi que ce sera terrible, ce qui ne l'empêche pas de fonder la même année une société de philosophie religieuse. Puis, après avoir passé un hiver à Paris, il s'établit définitivement à Moscou, où il s'intéresse à la société Soloviev, fondée en mémoire de l'illustre philosophe.

Au cours de cette période, vers 1908, Nicolas Berdiaeff rentre dans le giron de l'Église. Cela ne signifie pas pour lui un apaisement, voire même une réconciliation avec les éléments réactionnaires. C'est, au contraire, l'ouverture d'un nouveau front dans la bataille qu'il mène. Avec une vigueur inaccoutumée, il va secouer du dedans l'orthodoxie statique et lui révéler ses forces latentes, celles que Khomiakov ¹⁰ avait déjà analysées un demi-siècle auparavant. Mais en même temps qu'il discute avec les hauts dignitaires ecclésiastiques, il entre en contact avec de nombreux mystiques issus du peuple qui viennent lui raconter leurs expériences spirituelles. Chez lui, il y a toujours une dialectique, une polarité tant dans sa vie que dans sa pensée. Il se compromet dans la mêlée sociale et se passionne simultanément pour le problème de la vérité qui l'éloigne de ses camarades de combat. Il est attiré par Marx et lit avec avidité Nietzsche. Il se rapproche [21] de l'Église officielle et découvre les manifestations spontanées de la vie religieuse du peuple russe. Il m'a raconté un jour la profonde impression que fit sur lui la visite d'un berger. Cet homme tout simple, venu de la campagne la plus reculée, lui parla de la descente de la lumière dans son âme, et son récit était aussi beau et profond que celui d'un grand mystique.

La révolution avortée de 1905 a réveillé bien des consciences. L'intelligentzia est en pleine crise. Berdiaeff et ses amis dénoncent le danger : l'amour de la justice égalitaire a paralysé l'amour de la vérité. Ils poussent un cri d'alarme dans un ouvrage collectif intitulé « Jalons » (en russe : Viekhi), car c'est bien cela qu'ils désirent : poser des jalons, des bornes, pour marquer la frontière entre leur position intellectuelle inspirée du christianisme et l'attitude des révolutionnaires athées. Ce recueil eut un certain retentissement ; s'il ramena quelques-uns à reconsidérer le problème, il provoqua une vive indignation dans les rangs de l'extrême-gauche.

¹⁰ Alexis Khomiakov (1804-1860), chef de l'école slavophile. Berdiaeff a écrit en 1912 une monographie sur lui.

Berdiaeff, quoique qualifié de « réactionnaire » par les bolcheviks, n'en continue pas moins son combat paradoxal. Dans un véhément article, dont le titre est significatif : *Ceux qui étouffent l'Esprit*, il attaque le Saint-Synode de triste mémoire. On instruit un procès contre lui. L'issue ne fait pas l'ombre d'un doute : ce sera l'exil perpétuel en Sibérie. Mais cette sinistre perspective disparaît quand la guerre éclate. La période catastrophique, dont Berdiaeff a eu si fortement le pressentiment, met fin à toutes les iniquités de l'ancien régime, avant d'en créer d'autres. Mais, pour notre philosophe, elle [22] n'arrête pas son activité intellectuelle. Au contraire, il peut maintenant s'exprimer plus librement.

En 1916 paraît sa première œuvre importante, *Le Sens de l'acte créateur*, écrite quelques années avant la guerre, lors d'un séjour en Italie. Il est sous l'influence du mystique allemand Jacob Boehme qui l'oriente vers la solution du problème irrationnel de la liberté dans l'*Ungrund*, dans le néant divin qui a précédé la création. Nous sommes en pleine théologie apophasique, celle que Berdiaeff préfère, parce qu'elle se refuse à réduire les mystères divins en dogmes rationnels. Ce livre termine sa période de « Sturm und Drang ». Il exprime sa propre conception philosophique, à savoir que l'homme est appelé à répondre par un acte créateur à l'amour de Dieu. L'acte créateur, c'est la libération, la victoire de l'homme sur la nécessité. Il faut une renaissance chrétienne qui soit créatrice. Toutefois, comme l'homme peut tout aussi bien travailler pour le diable que pour Dieu, on doit s'attendre à une terrible période de ténèbres avant de parvenir à la nouvelle lumière, à la création religieuse.

Avant la première guerre mondiale, Berdiaeff annonçait déjà, avec un sens prophétique extraordinaire, la fin d'une époque historique, la fin de la Renaissance humaniste et le commencement d'un nouveau Moyen-âge caractérisé par un retour aux sources de l'être, c'est-à-dire par un réveil du christianisme transfigurant toute l'activité humaine. Il a repris cette thèse dans l'ouvrage qui l'a fait connaître au public français, *Un Nouveau Moyen-âge*. Cet essai, dont certaines conclusions se sont [23] révélées si vraies, lui a valu une place de choix parmi les penseurs de notre temps.

La Révolution — la grande, cette fois, celle d'octobre 1917 — n'a du reste pas surpris le prophète du nouveau Moyen-âge. Il y était préparé, mais il ne put s'y rallier. Sa première réaction est même très né-

gative, car les tendances démoniaques lui paraissent prendre le dessus. Et cependant il accepte la Révolution dans un réel esprit chrétien. « Le bolchevisme, écrit-il ¹¹, c'est mon péché, ma faute. C'est une épreuve qui m'est infligée. Les souffrances que m'a causées le bolchevisme sont l'expiation de ma faute, de mon péché, de notre faute commune et de notre péché commun. Tous sont responsables pour tous. Seule cette façon de vivre et de concevoir une révolution peut être regardée comme inspirée par la religion, seule elle apporte une lumière spirituelle. »

Et cet homme qui a toujours le sentiment de ne pas être adapté à la vie quotidienne manifeste un calme et un courage admirables pendant les jours les plus sombres de la Révolution. Il se trouvait à Moscou, avec André Biéli et Vasili Rosanov. Mérejkowski habitait Saint-Petersbourg, Boulgakov était en Crimée et Chestov à Kiev.

Tantôt ce sont des bombes qui éclatent devant la maison où il habite, tantôt c'est une grenade qui tombe, sans exploser, au-dessous de son bureau. Rien ne l'empêche de continuer à écrire. Dans la rue, il réagit avec [24] le même calme. Des bolcheviks ont arrêté quelques passants et les ont alignés pour les fusiller. Berdiaeff, toujours maître de lui-même dans les situations catastrophiques, se place entre les deux groupes, et, par son intervention courageuse, sauve des innocents. Un jour, les bolcheviks (certains d'entre eux, quoique athées, discutaient volontiers religion, ce que n'aimait pas Lénine, car il estimait que c'était du temps perdu !) annoncent une conférence contradictoire sur le christianisme. Du côté de l'Église, par crainte, et par mépris, personne ne se dérange, bien qu'une invitation ait été adressée à des prêtres et à plusieurs personnalités chrétiennes. Seul Berdiaeff répond à la convocation, et ses adversaires apprécient sa hardiesse.

Mais un soir d'hiver, en 1919, après avoir été obligé dès cinq heures du matin à casser la glace sur la voie ferrée, en compagnie de sa belle-sœur (c'était l'une des nombreuses corvées réservées aux bourgeois !), il est arrêté par la Tcheka et conduit à Lubianka, la prison centrale de Moscou. On croit qu'il est impliqué dans l'organisation contre-révolutionnaire dite le « Centre tactique », ce qui est faux. Sa détention ne dure pas longtemps. Interrogé par Dirjinski, le redoutable président du tribunal révolutionnaire, il n'a pas peur de répondre

¹¹ *Un Nouveau Moyen-Age* (Plon), p. 186.

que c'est parce qu'il est chrétien qu'il s'élève contre le bolchevisme. Sa sincérité fait impression sur le Robespierre de la révolution russe, et comme on ne trouve aucun autre crime en lui, on le libère immédiatement.

Il est évident que la soviétisation de la Russie n'a pas eu lieu en un jour. Certains secteurs restent même plusieurs [25] années en mains libérales. C'est le cas de l'Université de Moscou qui appelle Berdiaeff comme chargé de cours à la faculté de philosophie et d'histoire. Cette activité officielle lui permet d'exposer sa propre conception de la liberté, tout en dirigeant un séminaire sur Dostoïevski ¹², pendant l'hiver 1920-21. Mais le froid et la faim sont terribles. Douze écrivains désignés spécialement reçoivent des rations supplémentaires ; notre philosophe, devenu professeur, figure parmi eux. Il ne se plaint jamais de la situation ; quoique maladif (il l'a été toute sa vie), il supporte les privations avec dignité.

Pendant ces années-là, on s'en doute bien, Berdiaeff, l'homme au tempérament de chevalier, n'hésite pas à condamner avec force les tendances totalitaires du bolchevisme, qui devient la nouvelle religion du peuple, et à prendre la défense des vraies valeurs spirituelles. Dans un recueil d'articles, qui paraît encore à Moscou au début de 1918 sous le titre *Le Destin de la Russie*, il analyse non sans amertume la situation tragique de son pays vaincu par l'Allemagne. Le peuple russe est, selon lui, victime de sa passivité, l'abandon à l'autorité lui étant plus naturel que la prise de conscience de ses responsabilités, et le collectivisme lui paraissant plus facile que l'activité personnelle. Il brosse un pénétrant tableau des contradictions de l'âme russe disposée aussi bien pour le [26] servilisme total que pour la liberté spirituelle illimitée et la recherche de la vérité divine. Mais la Russie — et c'est ce qui la rachète aux yeux de notre essayiste — reste le pays le moins bourgeois du monde. Elle a encore une mission à remplir parmi les peuples, mais elle ne le pourra que lorsqu'elle aura vaincu sa féminité naturelle si bien exprimée dans le mot de Rozanov : « Le Russe se sent toujours femme devant celui qui gouverne. » Et cela ne sera possible que par une renaissance spirituelle.

¹² Voir son ouvrage, *L'Esprit de Dostoïevski* (Stock). « La liberté, dit-il, c'est le destin tragique de l'homme et du monde, le destin de Dieu lui-même ; elle réside au centre même de l'être, comme un mystère originel (p. 99). »

Berdiaeff n'est pas un théoricien ; aussi, pour maintenir et développer la culture spirituelle menacée par le bolchevisme, il ouvre, sans en demander l'autorisation à personne, une académie libre, où conférences et discussions obtiennent le plus franc succès. Bien qu'elles ne soient pas annoncées dans les journaux, elles attirent un si grand nombre d'auditeurs qu'on doit refuser du monde. L'académie subsiste trois ans. Mais indépendamment de cette activité quasi publique, Nicolas Alexandrovitch, malgré toutes les interdictions, groupe dans son appartement des gens de toutes opinions et s'entretient avec eux de questions religieuses, philosophiques et littéraires. Il fait tout ce qu'il peut pour encourager la vie spirituelle en ces temps difficiles. « Il ne faut pas éteindre l'Esprit », aime-t-il à répéter. À Moscou, ces réunions, fréquentées chaque jeudi par une soixantaine de personnes, étaient uniques en leur genre.

La Philosophie de l'inégalité fut écrite au cours de l'été 1918, dans une atmosphère de terrible tension spirituelle, mais elle ne put être publiée qu'en Allemagne [27] cinq ans plus tard. Il en est de même de la monographie sur *Constantin Leontieff*¹³. Ces ouvrages expriment la réaction aristocratique de Berdiaeff en face du nivellement auquel aboutit une démocratisation excessive. Bien qu'ils puissent être jugés « réactionnaires », on n'y trouve cependant jamais le moindre appui à une restauration quelconque de l'ancien régime, ni aucun préjugé de classe. Il s'agit d'une attitude dictée par des motifs d'ordre spirituel. Mais Berdiaeff n'est pas resté sous cette impression négative. Il devait, dans la suite, se faire une opinion moins pessimiste de l'avenir de son peuple. Pensant à cette période douloureuse entre toutes, il a reconnu, à la fin de sa vie, qu'il avait alors exprimé sa désapprobation « avec trop de passion, souvent d'une façon trop injuste ».

*
* *

Vers le milieu de l'année 1922, Nicolas Alexandrovitch est de nouveau l'objet de vexations policières. On perquisitionne dans sa maison et on l'arrête parce qu'il ne se rallie pas au régime. Les geôles soviétiques ne lui ont pas laissé un bon souvenir. Il me disait avec humour : « Il y avait une grande différence entre les emprisonnements avant et après la révolution. Dans les prisons tzaristes, j'étais considéré avec

¹³ Cet ouvrage a paru en français chez Desclée en 1937.

respect, parce qu'aux yeux des gardiens je figurais parmi les amis du peuple. Dans les prisons soviétiques, c'était tout autre chose : on me traitait comme un ennemi du peuple ! »

[28]

Au début de l'automne, il est expulsé, comme adversaire idéologique du communisme, en même temps qu'une vingtaine d'écrivains et de savants, parmi lesquels se trouvent ses amis Simon Frank et le prince Serge Troubetzkoï, philosophes très proches de lui, l'agronome Ougrinov et un prêtre catholique romain, le Père Abrikosov, pour ne citer que quelques noms. De Pétrograd le bateau les conduit à Stettin, et les exilés reçoivent un sympathique accueil à Berlin. Des ministres socialistes demandent même à voir ces victimes du bolchevisme. Heureusement, Nicolas Berdiaeff a pu emporter, en cachette, quelques manuscrits, mais il a dû abandonner en Russie sa très riche bibliothèque. Il ne tarde pas à reprendre son activité, grâce à l'aide des Y.M.C.A. (Unions Chrétiennes de Jeunes Gens) qui lui donnent la possibilité de fonder, pour les émigrés russes dont elles s'occupent, une académie de philosophie religieuse. Il prend part aussi au mouvement des étudiants chrétiens russes, mais bientôt son audience est élargie dès que ses premiers ouvrages paraissent en allemand et en français. Parmi ses éminents lecteurs, il faut signaler le comte Hermann de Keyserling à qui il révèle certains aspects du christianisme.

Mais comme Paris est devenu le principal centre d'émigration russe en Occident, notre philosophe, qui aime beaucoup cette ville depuis sa jeunesse, vient s'y installer, et c'est dans la banlieue, à Clamart, qu'il habite pendant près d'un quart de siècle, vivant très modestement et poursuivant sa débordante activité d'écrivain et de conférencier. Il traverse, selon son propre [29] aveu, « une nouvelle crise psychique, crise de réaction aussi bien contre les éléments russes émigrés que contre la société européenne, bourgeoise et capitaliste. »

Le règne du petit bourgeois, amateur de confort tant matériel que spirituel, qui « croit au bonheur enchaîné dans le fini », voilà sa grande crainte, la menace qu'il redoute plus encore que le communisme, car c'est le triomphe du monde superficiel et conventionnel sur le monde personnel, on pourrait presque dire que c'est le péché contre l'Esprit. Dans tout son comportement, Berdiaeff est, nous le savons déjà, profondément anti-bourgeois, et il le reste plus que jamais, car,

comme exilé, il se sent davantage encore « étranger et voyageur sur la terre ». Pour lui, la vie terrestre n'est qu'un moment dans la vie éternelle. Il va même jusqu'à dire : « Toute la vie d'un homme, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, n'est qu'une journée arrachée à une vie entière, infinie et éternelle ¹⁴. » On ne comprend rien à sa position philosophique, si l'on ne tient pas compte de la perspective eschatologique dans laquelle il vit. Il aspire de tout son être à l'éternité, non pas dans une attente passive, mais dans une activité créatrice qui, ne s'accommodant pas de l'état donné du monde, en veut un autre. En conséquence, « la perspective eschatologique n'est pas seulement celle d'une fin plus ou moins précise du monde : elle est celle de chaque instant de la vie. À chacun de ces instants il faut achever l'ancien monde et commencer le [30] nouveau. L'Esprit souffle à travers toute cette œuvre ¹⁵. »

Commencer le nouveau monde ! Mais il y a la vie quotidienne qui vient briser tous les élans, il y a le présent dans lequel il faut vivre, il y a l'impossibilité de faire entrer l'éternité dans le temps. « Il y a dans l'homme, écrit-il, un rêve passionné de paradis, c'est-à-dire de joie, de liberté, de beauté, d'essor créateur, d'amour. Ce rêve prend tantôt la forme d'un souvenir de siècle d'or dans le passé, tantôt celle d'une attente messianique tournée vers l'avenir. Mais c'est un seul et même rêve, celui d'un être existant que le temps a blessé et qui a soif de sortir du temps ¹⁶. »

Berdiaeff supporte mal les servitudes de la vie quotidienne qui le retiennent captif du temps et du monde. Il ressent d'une façon morne les contraintes de l'existence ; il ne sait pas défendre ses intérêts et toutes les affaires matérielles l'accablent. Comme l'a très bien dit Madame Bellençon, la traductrice de ce volume : « D'un envol spirituel audacieux, il était tel un enfant effrayé, perdu et égaré parmi les petites besognes journalières. Le monde lui paraissait être, comme il le disait, un élément hostile, un chaos déchaîné. Il subissait un voyage en chemin de fer comme une sorte de catastrophe apocalyptique et se débattait entre médicaments et courants d'air. Mais les moments décisifs de sa vie le trouvaient calme, maître de soi, héroïque. »

¹⁴ *Esprit et Réalité*, p. 148.

¹⁵ *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 284.

¹⁶ *Ibid.*, p. 268.

Dans sa nouvelle existence parisienne, il doit pourtant [31] s'organiser, comme pour réagir, contre le chaos qui l'environne. Il se met avec ponctualité à sa table de travail dès le matin. La correspondance, quoique toujours volumineuse, ne lui prend pas beaucoup de temps ; il n'est pas épistolier ; ses réponses sont brèves. Il ne lit presque pas les journaux. Mais il s'adonne aux lectures substantielles qui alimenteront sa méditation. Puis il écrit avec une rapidité extraordinaire, sans jamais se reprendre. Tout le livre qu'il rédige est présent à son esprit. Il ne se préoccupe guère des répétitions. Et les pages s'accumulent, couvertes d'une fine écriture très régulière. Il les relit à peine, et dès qu'il a achevé un ouvrage, il en commence un nouveau. L'après-midi, il aime à se promener dans la forêt, à se reposer un peu, et il ne reprend son travail que vers quatre heures, à moins qu'il ne reçoive un ami, un écrivain de passage ou un étudiant désireux de s'entretenir avec lui. Il est très hospitalier, facilement accessible, et sait se mettre au niveau de ses visiteurs. Les seules personnes qu'il ait refusé de recevoir, pendant la dernière guerre, étaient des gens connus pour leurs sentiments germanophiles.

Chaque semaine, il se rend au boulevard Montparnasse, où son académie de philosophie libre a été transférée. Dans des cours toujours très vivants, il y expose sa pensée existentielle qui n'est qu'un reflet de son ardente vie intérieure. Il essaie souvent d'exprimer l'inexprimable, au risque d'être obscur. Mais quel effort de clarté dans toute sa philosophie à la fois tournée vers Dieu et vers l'homme ! Il y a chez lui un souci constant de saisir le sens de toutes choses, d'arriver à une profondeur telle [32] qu'on découvre la vie authentique, débarrassée de ses artifices, de lutter au nom de l'esprit contre la nécessité, d'amener la conscience à un changement d'orientation, car « de fausses orientations sont une source d'esclavage pour l'homme ».

Sa réputation dépasse bien vite le milieu parfois décevant des émigrés plus agités par la politique — une politique réactionnaire sans issue, une espérance vaine dans le rétablissement de leurs anciens privilèges — qu'animés de réels sentiments chrétiens. Il entre en relations avec des croyants de toutes tendances et organise des rencontres œcuméniques où toutes les confessions sont librement représentées. On y voit Jacques Maritain, le Père Laberthonnière, l'archiprêtre Boulgakov, le pasteur Marc Boegner, et bien d'autres encore. Il prend part au mouvement Esprit et collabore à la revue. Il ne manque pas non plus

de contact avec des communistes notoires. Sa conception de la liberté diffère de la leur, et cela donne lieu à de longues conversations avec les plus philosophes d'entre eux, tel Paul Nizan, auteur d'une critique acerbe et moqueuse de la philosophie bourgeoise *Les chiens de garde*. Plus souvent qu'il ne le désire, il quitte Paris pour faire des conférences dans des universités françaises et étrangères, pour participer à des congrès philosophiques ou œcuméniques, ce qui l'oblige à des voyages parfois très fatigants dans la plupart des pays d'Europe. Invité à plus d'une reprise en Amérique, il ne s'y est jamais rendu. La dernière fois qu'il sortit de France, ce fut au début de septembre 1947, pour répondre à l'invitation des *Rencontres Internationales* de Genève, [33] où il eut un vif succès en parlant de *L'homme dans la civilisation technique*, mais il n'en tirait aucune fierté, car il était certain d'avoir été mal compris, surtout dans ses interventions au cours des entretiens concernant le marxisme.

Partout où il parle, il rencontre la plus large audience, mais il n'a nullement le sentiment de son importance. Quand on fait allusion à sa célébrité mondiale, il s'en étonne, car il a très mauvaise opinion de lui-même. « J'irai en enfer, disait-il en plaisantant, je ne crois pas à l'enfer pour les autres, mais pour moi il y en aura un ! » Quand il a tort, il ne cherche jamais à se justifier ; au contraire, il exagère avec plaisir ses défauts. « Je me sens fautif pour tout », répétait-il souvent, en quoi il était vraiment dostoïevskien.

N'oublions pas, dans son immense labeur régulier, la rédaction de la revue de philosophie religieuse russe *Put* (La Voie) qu'il a fondée en 1925, avec l'aide d'un de ses admirateurs américains, le Dr John Mott, président de l'Alliance universelle des U.C.J.G. La revue paraît jusqu'à fin 1939, alimentée sans cesse par de nombreuses études, notes et bibliographies très intéressantes de son principal animateur. La direction d'un tel périodique, auquel collaborent les meilleurs écrivains et penseurs de l'émigration, n'est pas toujours facile. Les uns trouvent la position de son rédacteur trop à gauche ; les autres, au contraire, le considèrent comme un réactionnaire de droite. Ces contradictions à son sujet ne l'étonnent pas, parce qu'elles ne sont pas nouvelles. Mais il lutte toujours avec la même énergie pour la liberté que les émigrés ont [34] tendance à mépriser, et n'hésite pas à souligner, au grand scandale de certains, les aspects positifs du régime soviétique. Il prend aussi la défense de l'Église orthodoxe patriarcale,

rattachée à Moscou, à laquelle il a adhéré dès sa fondation, et qui est combattue par les orthodoxes dissidents. Mais nous ne pouvons pas entrer dans le détail de ces querelles intestines, qui ont souvent attristé Nicolas Alexandrovitch.

C'est pendant cette période de sa vie passée en Occident que Nicolas Berdiaeff a écrit la plupart de ses ouvrages philosophiques. Nous ne saurions, dans le cadre de cette introduction, les mentionner tous. Il nous suffira d'indiquer succinctement le cours de sa pensée. Sa philosophie sociale, négative quand il fallait réagir contre le bolchevisme, se précise et aboutit à un socialisme personnaliste, qui reconnaît à la fois la nécessité de la transformation de l'homme en tant que personne et de la structure sociale. C'est à cette unité qu'il faut arriver. « Lorsqu'on s'applique à réaliser la perfection de la vie humaine, en partant de la perfection de la vie religieuse et morale individuelle, on constate que ce but ne peut être atteint que par le moyen de transformations sociales et de perfectionnements de la vie sociale, et lorsqu'on veut obtenir le même résultat en partant de transformations sociales et de perfectionnements sociaux, on se trouve devant la nécessité de réaliser la perfection intérieure des hommes ¹⁷. » Il n'y a donc pas opposition entre la transformation individuelle (ce que postule le christianisme) et [35] la transformation sociale (ce que réclame le socialisme), mais convergence en vue d'un monde nouveau où la dignité de la personne ne sera pas niée par la société.

Dans de nombreuses études, Berdiaeff a développé ce point de vue. Certaines ont été recueillies dans le volume *Christianisme et Réalité sociale* ¹⁸, qui fut pour beaucoup de jeunes une excellente initiation au problème social examiné du point de vue chrétien. D'autres de ses écrits dans la même ligne ont contribué à éclairer les esprits sur les rapports entre le communisme et le christianisme.

Mais il a révélé aussi aux Occidentaux la philosophie religieuse russe que préoccupent le sens de la vie et le problème de l'homme dans l'histoire. Dans *Esprit et Liberté* ¹⁹, il a exposé avec ampleur sa conception théandrique du christianisme. Pour lui, il n'y a pas seulement le mouvement de Dieu vers l'homme mais aussi le mouvement

¹⁷ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 145.

¹⁸ Je Sers, éditeur.

¹⁹ Idem.

de l'homme vers Dieu ; toute la vie est, par conséquent, action réciproque de la nature divine et de la nature humaine que la foi en Christ, le Dieu-Homme, postule. L'éthique de l'acte créateur a fait l'objet de l'un de ses plus importants ouvrages, *De la destination de l'homme*²⁰, où il expose une morale à la fois personnelle et sociale.

Un autre aspect de sa pensée, c'est la défense de sa patrie contre les préjugés et les attaques de l'Occident. Non seulement il nous aide à comprendre le christianisme russe (si différent du moralisme chrétien occidental), mais encore il nous introduit dans la psychologie slave [36] qui n'a rien de commun avec la nôtre. On remarque particulièrement son amour de la patrie russe, dont il a été séparé malgré lui, dans les pages qu'il a écrites pendant la dernière guerre, au cours de laquelle, subissant l'occupation comme tous les Français, il reçut deux fois la visite de la Gestapo et risqua le camp de concentration. On trouve ces articles dans *Au seuil de la nouvelle époque*²¹, livre plein d'angoisse et d'espérance, dans lequel il montre que le communisme ne peut être régénéré, spiritualisé que de l'intérieur et qu'il est vain de dresser contre lui un front provoqué par une crainte stérile. Mais même si la lutte sociale s'apaise, la lutte spirituelle continuera. C'est la lutte de l'acte créateur contre l'objectivation.

Nous arrivons ainsi à la grande idée de Berdiaeff, celle qu'il a développée de plusieurs manières dans ses derniers ouvrages (*Esprit et Réalité*, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, *Essai de Métaphysique eschatologique* au sous-titre plus explicite : Acte créateur et objectivation)²², à savoir l'opposition entre l'existence et l'objectivation, entre la vie et la chose, la personne vivante créée à l'image de Dieu et le monde social, extérieur, anonyme. En d'autres termes, le monde objectivé, c'est le monde déshumanisé, transformé en un objet sans âme, qui fait fi de l'homme en tant que sujet existentiel. Le grand malheur, c'est que tout tend à l'objectivation : l'État, [37] l'Église, Dieu, l'Esprit, la religion, la science, la technique, la philosophie. Tout devient objet sans lien intime avec la personne humaine. L'embourgeoisement est la conséquence de l'objectivation de l'esprit.

²⁰ Idem.

²¹ Paru dans la même collection, Delachaux & Niestlé, éditeurs.

²² Parus en 1942 et 1946 chez Aubier.

La vraie philosophie, fondée selon lui sur un christianisme qui croit à la déification du monde (c'est la doctrine de la *theosis*, base du théandrisme), cherche à se créer un passage à travers l'objectivation pour atteindre les réalités authentiques, la personne et la communion (qui n'est possible qu'entre personnes), la liberté, le mystère de l'Esprit, l'éternité. « Si l'effort créateur de l'homme peut vaincre le monde de l'objectivation, c'est uniquement parce que Dieu participe à cet effort »²³, affirme Berdiaeff, dont la philosophie existentielle s'achève dans une « nouvelle mystique », titre de l'ouvrage qu'il a projeté le jour même de sa mort. Mais l'essentiel de sa vision des choses dernières, il l'a donné dans ses précédentes œuvres. « Quand nous serons proches de l'éternel royaume de l'Esprit, les contradictions douloureuses de la vie seront résolues²⁴. » Le monde sera alors transfiguré par l'Esprit, et c'est bien ce à quoi il aspire. « Mon salut suppose celui des autres, dit-il, celui de mes prochains, le salut universel, le salut du monde entier, la transfiguration du monde²⁵. »

*
* *

Au terme de cette introduction, je me rends compte [38] qu'il y aurait encore beaucoup à dire. J'ai brossé un bien pâle portrait de cet homme que j'ai pourtant bien connu et qui m'a honoré de son amitié. Mais j'ai voulu simplement rappeler son souvenir au début de ce premier ouvrage qui sort de presse sans qu'il l'ait revu. Il relisait, en effet, soigneusement toutes les traductions françaises de ses livres, soucieux qu'il était de leur exactitude.

Je n'ai pas la prétention d'avoir donné une idée complète de sa pensée, mais mon seul désir a été de montrer qu'une telle philosophie était profondément enracinée dans l'espérance chrétienne et capable d'apporter plus qu'un système : une nouvelle manière de poser le problème de l'homme à la conscience chrétienne²⁶.

²³ *Esprit et Réalité*, p. 248.

²⁴ *Dialectique existentielle*, p. 244.

²⁵ *Ibid.*, p. 243.

²⁶ Pour un exposé plus complet, voir mon ouvrage : *La philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff* (Collection Etre et Penser, La Baconnière).

Les essais contenus dans ce volume sont significatifs à plus d'un point de vue. Quoique la plupart aient été rédigés il y a déjà quelques années, ils n'en restent pas moins très actuels, car la crise qu'ils dénoncent continue à jeter le monde dans de terribles convulsions tant qu'on s'en tiendra à des solutions partielles et inopérantes, sans voir que le mal est d'ordre spirituel. C'est ici qu'apparaît la position difficile de Berdiaeff qui n'appartient ni à la réaction anticommuniste ni au camp prosoviétique. La dernière étude de cet ouvrage porte un titre qui indique clairement cette attitude : « Troisième issue »²⁷. Le monde n'est pas seulement [39] enfermé dans le dilemme « bloc occidental-bloc oriental ». Il y a une troisième possibilité : la rencontre d'un christianisme authentique avec un socialisme non moins authentique, le socialisme personnaliste. Ce sera avant tout un front moral qui luttera pour la vérité, et non pas nécessairement une nouvelle formation politique genre « Troisième force ». La « Troisième issue » est déjà ouverte dans le monde, là où l'on mène un combat désintéressé pour la justice, la paix et la liberté et contre le fatalisme de la guerre et de l'esclavage économique, tout cela en fonction de la défense de la personne humaine.

On fera bien, avant d'émettre un jugement sur la pensée de Berdiaeff, de lire ce recueil d'essais jusqu'au bout. On trouvera dans le dernier article, le plus important peut-être que le philosophe ait écrit dans les mois qui ont précédé sa mort, certains correctifs et certains compléments qui précisent sa position vis-à-vis du monde bourgeois et du monde communiste.

Nicolas Berdiaeff n'a d'ailleurs pas dit son dernier mot, puisque plusieurs de ses ouvrages sont encore inédits. Il s'agit notamment de *L'Idée russe* (déjà paru en russe), de *Vérité et Révélation* (ce livre au sujet duquel il m'écrivait : « Toutes les orthodoxies seront contre moi »), du *Royaume de César et Royaume de l'Esprit*, le dernier qu'il ait achevé, et enfin de son *Autobiographie spirituelle* écrite pour lui-même pendant les mois les plus sombres de la guerre.

Lorsque, le jour de Vendredi-Saint, ses amis l'ont conduit au cimetière, il a fallu creuser encore la tombe [40] qui était trop étroite pour recevoir sa dépouille mortelle. N'est-ce pas là, comme une de ses proches en a fait la remarque, un saisissant symbole de l'envergure de

²⁷ Cet article a paru d'abord dans la revue « Cheval Blanc » (été 1948).

cet homme génial que les limites de cette vie terrestre étouffaient
jusque dans la mort ?

Couvet (Neuchâtel), juin 1948.

Eugène PORRET.

[41]

De l'esprit bourgeois.

Essais.

DE L'ESPRIT BOURGEOIS

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce que le bourgeoisisme ? On use si souvent de ce terme et si souvent on en abuse même, alors que sa signification reste obscure. Ce mot possède une force magique, mais on l'emploie dans le sens le plus superficiel, et sa profondeur a besoin d'être décelée. Le bourgeoisisme est un état et une orientation de l'esprit, une manière spéciale de sentir la vie. Il n'est pas d'ordre social ou économique et il est plus qu'une catégorie psychologique et éthique : c'est une catégorie spirituelle, ontologique.

Le bourgeois diffère du non-bourgeois par le fond même de son être ou de son non-être. C'est un type d'homme avec un esprit particulier, et singulièrement dépourvu d'âme.

L'esprit bourgeois a toujours existé dans le monde et déjà l'Évangile en fixe les types éternels et leur éternelle antithèse. Mais ce n'est qu'au XIX^e siècle que la bourgeoisie prend sa forme classique et domine dans la vie. On parle de la société bourgeoise du XIX^e siècle dans l'acception extérieure, socialo-économique du mot. Mais en vérité cette société est également bourgeoise dans un sens plus profond et spirituel. C'est au faîte de la civilisation [42] des XIX^e et XX^e siècles que l'esprit bourgeois atteint sa maturité et manifeste son pouvoir sur les destins de la société et de la culture humaines. Ces appétits ne sont

plus limités par les croyances sacrées des hommes, comme ce fut le cas aux époques antérieures ; ils ne sont plus liés par le symbolisme sacré de la culture plus noble du passé. L'esprit bourgeois s'est affranchi et épanoui, il a pu réaliser son type de vie.

Or, à l'époque du triomphe bourgeois parurent des penseurs remarquables qui l'ont pressenti et dénoncé avec une énergie et une activité remarquable. Carlyle, Nietzsche, Ibsen, Léon Bloy, Dostoïevski, C. Leontieff. Ils avaient tous prévu la victoire du bourgeoisisme qui allait détruire une culture supérieure authentique et organiser un règne de laideur. C'est avec une fougue et une véhémence prophétiques qu'ils signalaient les sources spirituelles et les bases du bourgeoisisme, et blessés par sa laideur, avec la nostalgie d'une culture plus noble et d'une vie différente, ils tournaient leurs regards tantôt vers la Grèce ou le Moyen-Age, tantôt vers la Renaissance ou vers Byzance. Ce problème fut posé de façon géniale et frappante par C. Leontieff : « Moïse monta au Sinaï ; les Grecs édifièrent leurs gracieuses acroïles ; les Romains menèrent les guerres puniques ; le beau et génial Alexandre casqué de panache, combattit sous les Arbelles ; les Apôtres prêchèrent, les martyrs souffrirent, les poètes chantèrent, les peintres peignirent et les chevaliers brillèrent dans les tournois et tout ceci pour aboutir à la prospérité, sur les ruines de la grandeur passée, de l'individu ou du collectif bourgeois, français, [43] allemand ou russe, dans ses vêtements difformes ! N'est-ce pas là une pensée terrible et outrageante ? »

L'Histoire a échoué. Il n'y a pas de progrès et l'avenir ne sera pas meilleur que le passé. Pourtant il y eut plus de beauté jadis. Après sa période de floraison, le niveau qualitatif de la culture est en baisse. La volonté de sainteté et de génie s'éteint et la soif de domination, le désir d'une existence confortable prennent le dessus. Les plus hautes ascensions spirituelles appartiennent aux époques révolues. Le temps de la décadence spirituelle correspond à celui du triomphe bourgeois. Les figures de chevalier et de moine, de philosophe et de poète, sont remplacées par celle du « bourgeois », assoiffé de domination universelle, conquérant, organisateur et businessman. Le centre de la vie se déplace. L'ordre organique et hiérarchique étant transgressé, le centre vital est transféré à la périphérie. Telle est l'époque de la civilisation mécanique, industrielle et capitaliste d'Europe et d'Amérique. En elle

périt la culture spirituelle de l'Europe ancienne avec son symbolisme et sa tradition sacrés.

Il faut reconnaître que le remarquable écrivain catholique français, Léon Bloy, a été le plus radical parmi les Occidentaux insurgés contre l'esprit bourgeois du siècle. Méconnu et ayant passé sa vie dans la misère, L. Bloy a écrit le livre génial *Exégèse des lieux communs*, — analyse des lieux communs de la sagesse bourgeoise. Il donne une interprétation métaphysique frappante et spirituelle des aphorismes qui guident le bourgeois dans la vie. Tel est par exemple le dicton : « Dieu n'en demande pas tant. » L. Bloy essaie de pénétrer les mouvements [44] secrets du cœur bourgeois, de la volonté et de la mentalité bourgeoises. Il tâche de dévoiler la métaphysique et la mystique propres au bourgeois. Même étant bon catholique, celui-ci ne croit qu'en ce monde, qu'en ce qui est utile et pratique ; il est incapable de foi vivante en d'autres mondes, dans sa vie il rejette le mystère de Golgotha. Idolâtre, le bourgeois vit dans l'esclavage du visible, et érige les « affaires » en absolu. Il ne voit pas de lien entre le monde et le Christ qu'il a crucifié, et il a établi une séparation entre l'« argent » et le « pauvre ». Le « pauvre » et l'« argent » sont pour Bloy de profonds symboles. Il y a un mystère inhérent à l'argent, son aliénation d'avec l'esprit. Le monde bourgeois est régi par l'argent séparé de l'esprit. Destructeur de l'éternité, l'esprit bourgeois est opposé à l'absolu. L'homme religieux peut en même temps être un bourgeois et Léon Bloy déteste la piété bourgeoise plus que l'athéisme. Combien de bourgeois idolâtres n'a-t-il pas trouvés parmi les « bons » chrétiens ! Le Seigneur Dieu sert de décor aux boutiques. C'est le type du bourgeois moyen qui est analysé par L. Bloy. On peut encore approfondir ce problème. Le bourgeois se présente aussi sous d'autres aspects, plus brillants ou plus sublimes. On le rencontre même à un degré plus élevé de la vie spirituelle : il en paralyse l'évolution et convertit l'esprit lui-même, dont la nature est de feu, en une forme figée.

*
* *

Le bourgeois peut être pieux, voire même un « juste ». Mais il est dit : « Si votre justice ne dépasse pas celle des [45] scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. » La justice du bourgeois n'est jamais supérieure à celle des scribes et des pharisiens. Ce sont eux qui aiment à « faire l'aumône et à prier debout dans

les synagogues et aux coins des rues, pour être vus et honorés des hommes », à s'ériger en juges et être les premiers à jeter la pierre. S'approchant de Jésus un jour de sabbat, lorsque ses disciples, arrachant les épis, en mangeaient, ce sont eux qui lui dirent : « Pourquoi vos disciples font-ils pendant le sabbat ce qu'il n'est pas permis de faire ? » Ils reçurent une réponse qui bouscule tout esprit bourgeois : « Le Fils de l'Homme est maître du sabbat même. Si vous saviez ce que veut dire : J'aime mieux la miséricorde que le sacrifice, vous ne condamneriez pas des innocents. Le sabbat a été fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat. » Ce sont les bourgeois qui disent : « Voilà un homme qui aime à faire bonne chère et à boire du vin, il est ami des publicains et des pécheurs », — car ils n'aiment point les publicains et les pécheurs, ils préfèrent leur impeccabilité pharisienne. Ce sont eux qui croient que l'homme est souillé par ce qui entre dans sa bouche ; mais il leur répond que « ce qui sort de la bouche part du cœur et c'est ce qui rend l'homme impur. » C'est le bourgeois qui est visé par ce mot de Jésus : « Les publicains et les prostituées vous devanceront dans le royaume de Dieu. » Et puis « Car quiconque s'élèvera, sera abaissé et quiconque s'abaissera, sera élevé. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux, car vous n'y entrez point [46] vous-mêmes, et vous vous opposez à ceux qui désirent y entrer. » Lorsque les bourgeois demandent « Pourquoi le Maître mange-t-il avec des gens de mauvaise vie ? », Jésus riposte : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien, mais les malades qui ont besoin de médecin. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. » C'est aux bourgeois que s'adresse cette parole évangélique : « Celui qui conserve sa vie, la perdra, et celui qui aura perdu sa vie pour l'amour de moi, la sauvera. Et que servirait à l'homme de gagner tout le monde aux dépens de lui-même et en se perdant lui-même ? » Le bourgeois veut conquérir le monde entier, et il lui est dit : « Malheur à vous, pharisiens, qui aimez à avoir les premières places dans les synagogues et à être salués sur les places publiques. » Tout esprit bourgeois de ce monde est réprouvé par Jésus : « Ne vous mettez donc pas en peine de ce que vous aurez à manger ou à boire, car ce sont les païens, et les gens du monde, qui recherchent toutes ces choses, et votre Père sait assez que vous en avez besoin. C'est pourquoi : Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par surcroît. » L'âme bourgeoise est démasquée : « Vous avez grand soin de paraître

justes devant les hommes, mais Dieu connaît le fond de vos cœurs, car ce qui est grand aux yeux des hommes, est en abomination devant Dieu. » A ses disciples Jésus dit : « Si vous étiez de ce monde, le monde aimerait ce qui serait à lui, mais parce que vous n'êtes pas du monde et que je vous ai choisis du milieu du monde, c'est pour cela que le monde vous hait. » Le « monde », c'est l'esprit bourgeois. Le « monde » [47] n'est pas une création de Dieu, l'univers, que le fils de Dieu ne pourrait répudier. Le « monde », c'est l'esclavage de la création divine appesantie par les passions et les convoitises. Et celui qui aime le « monde » est bourgeois. Le rejet éternel des bases mêmes du bourgeoisisme est contenu dans ces mots : « N'aimez point le monde ni ce qui est dans le monde. » Or, le bourgeoisisme, c'est l'attachement extrême à ce monde, et sa servitude. L'esprit bourgeois rejette la liberté que confère à l'homme l'indépendance à l'égard du monde, il n'accepte pas le mystère de Golgotha, et renie la Croix. Le sentiment vital du bourgeois s'oppose au tragique. Celui qui vit une tragédie n'est pas bourgeois, et tout bourgeois cesse de l'être aux moments vraiment tragiques de sa vie.

Quelles sont les racines spirituelles du bourgeoisisme ? C'est la croyance tenace en ce monde visible et l'incrédulité vis-à-vis de l'invisible. Le bourgeois est saisi par les choses visibles et tangibles, il en est frappé et séduit. La foi en une autre réalité, en la vie spirituelle, il ne la prend pas au sérieux, il se méfie de la foi d'autrui. Il dit à part lui : « Je vous connais, allez ! vous êtes tels que je suis, moi, mais vous ne voulez pas l'avouer, vous simulez, vous vous leurrez. Vous vivez tous des biens de ce monde, vous en êtes tous accablés. » Et il se croit supérieur aux autres, pour l'avoir compris et avoué. Le bourgeois n'est pas symboliste, il est étranger à une conception du monde pour laquelle le visible et le périssable ne sont que les symboles d'une réalité invisible. Il est un réaliste naïf, et seule une idéologie naïvement réaliste lui paraît sérieuse. De même lorsqu'il est croyant [48] et appartient à une confession quelconque : s'il se déclare « orthodoxe », sa foi n'a pas de rapport avec son attitude envers le monde et la vie, caractérisée par l'asservissement aux choses d'ici-bas, qu'il soit catholique, orthodoxe ou protestant, si un jour le Christ lui apparaissait et qu'il eût à le reconnaître librement, il le désavouerait, tout comme l'ont fait les scribes et les pharisiens. Il n'a jamais voulu reconnaître un saint de son vivant, il ne le fait qu'après sa canonisation.

Le bourgeoisisme, c'est l'esclavage de l'esprit figé, accaparé par le monde extérieur, c'est la dépendance du temporel périssable et l'incapacité de trouver une issue vers l'éternel. Le bourgeois est esclave du palpable, de ce qui vient du dehors. Il ne peut exister sans autorité extérieure et c'est pour lui en premier lieu que l'autorité a été créée. S'il lui arrive de la renverser, il s'en crée immédiatement une autre, pour s'y soumettre. L'ardeur spirituelle, l'activité créatrice lui font défaut. Son propre esprit étant étouffé et pétrifié, il ne croit pas en l'Esprit. On ne peut l'appeler croyant, la foi étant un acte libre de l'esprit créateur, mais il a sa foi à lui, et sa superstition. Il ne croit ni à l'éternité ni à la puissance de Dieu, mais il a une foi idolâtre en la puissance des choses temporelles d'ici-bas.

*
* *

Le bourgeois ne se présente pas obligatoirement sous la figure du matérialiste accablé des biens terrestres, — cela est un cas banal qui manque d'intérêt. Mais il [49] existe un type de bourgeois plus élevé, prétendant au rôle de gardien des principes spirituels de la vie. Et il en existe encore un autre, non moins élevé, qui aspire à combler l'humanité de ses bienfaits, en organisant son bonheur terrestre.

Il y a le bourgeois conservateur et le bourgeois révolutionnaire. C'est le pharisien notamment qui est le type du bourgeois religieux et élevé, gardien des principes spirituels. Celui-là est à jamais dénoncé dans l'Évangile.

Le bourgeois est souvent un hypocrite qui a constamment le nom de Dieu aux lèvres. On peut par contre se déclarer matérialiste, sans être bourgeois au fond de son cœur. Le bourgeois « croyant » ne croit en vérité qu'en la puissance des choses visibles et n'attend son bonheur que d'elles. Sa conscience et son âme pétrifiées l'empêchent d'aborder l'invisible. De nos jours il fait sienne cette sentence de sagesse bourgeoise analysée par Léon Bloy : « Dieu ne fait plus de miracles. » Jadis il en faisait, — le bourgeois veut bien l'admettre, mais ce n'est qu'une façon de dire que les miracles sont absurdes et impossibles. Il ne les aime pas, les miracles, il les craint, car ils pourraient renverser ses aspirations à une existence bien assise. L'existence du bourgeois est défrayée d'efforts personnels, il n'acquiert rien au moyen d'un acte spirituel créateur. La foi n'a pas réveillé son énergie

spirituelle, elle ne lui a servi que pour sa carrière d'ici-bas. L'esprit éternel lui-même devient instrument de conquêtes matérielles.

Dès les premiers âges, la caste sacerdotale a incliné vers le bourgeoisisme et trop souvent l'esprit figé des [50] chefs spirituels leur inspirait la crainte de toute évolution, de tout élan spirituel. Trahissant leur sainte vocation, les prêtres préparaient ainsi l'insurrection contre le principe hiérarchique lui-même.

Le bourgeois risque-t-il d'immobiliser le monde en paralysant toute vie, — voici qu'apparaît un autre type de bourgeois également assoiffé de puissance, qui lui dit : « Ote-toi de là, que je m'y mette ! » Ce parvenu ne sera pas meilleur, bien au contraire, mais durant la lune de miel de ses triomphes, il donnera l'impression d'un écervelé, très différent du bourgeois posé et conscient de sa valeur. Le nouveau bourgeois détiendra encore plus de pouvoir, il sera plus impitoyable envers les faibles et les évincés, enivré par sa propre grandeur et par l'importance inespérée qu'il a occupée. Le sentiment de sa culpabilité, qui atténuait et freinait le bourgeois de l'ancien type, s'affaiblira et disparaîtra définitivement chez le bourgeois moderne. La Russie présente, dans le communisme, ce type nouveau de bourgeois conquérant d'une effrayante impiété. C'est ici l'esprit bourgeois tout pur, illimité et sans défaillance. Le nouveau venu professe résolument une religion de puissance et de félicité terrestres. Il recherche partout le premier rang, il aime la « situation » et a soif de domination. Et quand il y est arrivé, sa suffisance, sa fatuité n'ont plus de bornes. L'infatuation de soi-même est le trait caractéristique du bourgeois. Ses succès s'accompagnent toujours d'un affaiblissement du sens tragique de la vie. Satisfait de lui-même et de sa « situation », il se trouve incapable de s'élever à la sagesse de l'Ecclésiaste : « J'ai vu toutes les œuvres qui [51] se font sous le soleil et voici : tout est vanité et poursuite du vent. »

Le bourgeois adore les vanités de ce monde périssable. Ses affaires lui paraissent divines, elles lui cachent la fin et le sens de la vie. Pris par les « affaires », il n'aperçoit pas la face humaine et ne voit pas la nature, le ciel et ses étoiles. L'agitation frivole de ses « affaires » et de sa propre magnificence remplace toutes choses pour lui. Plongé exclusivement dans l'organisation, il perd le vrai sens de la vie. Il est organisateur et homme d'affaires, au point de détruire sa propre vie organique. Le bourgeois de nouvelle date supplantant le bourgeois ancien :

comédie éternelle de l'Histoire ! Monté sur les tréteaux de l'Histoire, l'homme nouveau fait d'abord semblant de vouloir détrôner tout ce qui est bourgeois. Il est socialiste et révolutionnaire. Mais très vite se manifestent chez lui les traits éternels du bourgeois, toujours et partout le même. Quoique changeant d'aspect, le bourgeoisisme spirituel est un principe immuable et universel. Loin de diminuer, il prend de l'envergure, pour atteindre son épanouissement au point culminant de la civilisation européenne et mondiale.

Le riche spirituellement accaparé par sa richesse et accaparant les autres, asservi par le « monde », est un bourgeois et il lui est plus difficile d'entrer dans le royaume de Dieu, qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille. Mais le pauvre, qui jalouse ses richesses et désire prendre sa place, est tout autant bourgeois et il ne lui est pas plus facile d'entrer dans le royaume des cieux. C'est là le fond, l'éternelle tragi-comédie de l'Histoire. [52] L'esprit bourgeois prend possession d'un groupe social satisfait de sa « situation » et décide de la défendre à tout prix, ou bien il est jaloux de son prochain dont il convoite et désire conquérir la position. Spectacle burlesque que celui des deux bourgeois agrippés l'un à l'autre, et croyant chacun défendre un monde original, différent de celui de l'adversaire, tandis qu'en réalité c'est toujours le même monde et le même principe sempiternel. Le bourgeoisisme ne peut pas être déterminé en raison de la situation économique de l'homme, mais en raison de l'attitude dont nous avons parlé. C'est pourquoi toutes les classes en sont capables, de même qu'il est possible à chacun de le surmonter. L'Histoire tient compte du niveau bourgeois, en fonction duquel elle érige l'État, le droit, l'économie, les mœurs, les coutumes et la science, qui devient même une idole. C'est là qu'il faut chercher l'explication de l'échec de l'Histoire.

*
* *

On peut rencontrer le bourgeois dans toutes les sphères spirituelles : religion, science, morale, art. Nous avons déjà parlé du bourgeois religieux décrit par les Livres Saints. Dans tous les domaines il se donne de l'importance, a conscience de sa supériorité et de son pouvoir, ou bien, jaloux de la supériorité et du pouvoir d'autrui, il aspire à y parvenir. *Partout le bourgeois veut paraître, mais se révèle incapable d'être.* Ce n'est point la force créatrice de sa personnalité qui meut sa

vie, mais celle, [53] apparente et illusoire, du milieu inerte spirituellement, où il occupe (ou désire occuper) une « situation ». Comme homme de science ou académicien, il est suffisant, affecté et médiocre. La dignité scientifique et académique est adaptée à son niveau. Il redoute la pensée créatrice et la liberté de l'esprit ; il ignore l'intuition.

Le bourgeois moralisateur et critiquant tout le monde est déprimant par sa vertu. Il déteste le pécheur, il est le gardien de la morale de son entourage, il est facilement prêcheur. Cette tendance prend des formes différentes, des plus conservatives aux plus subversives et révolutionnaires. Moraliste, le bourgeois souhaite l'arrêt du libre cours de la vie. Sous ses divers aspects, il réclame la destruction du cosmos et de tout l'héritage historique. Il se présente comme conservateur ou bien comme révolutionnaire extrémiste. De toute façon il est rivé au monde extérieur et manque de liberté spirituelle. Partant de l'extérieur et non d'une source intérieure, son moralisme est dépourvu de grâce. La musique des sphères célestes ne lui est pas accessible. C'est le bourgeois qui crée l'enfer sur terre, mais c'est également lui qui parfois semble préparer l'harmonie future du paradis terrestre. L'idée d'une rationalisation absolue de l'existence, d'une harmonie sociale parfaite, est une idée bien bourgeoise, et « l'homme du souterrain », le « gentleman à la physionomie rétrograde et railleuse »²⁸, se révoltera contre cette idée. L'architecte de la tour de Babel est un bourgeois. Le socialisme est bourgeois selon l'esprit. Le bourgeoisisme, [54] c'est la pesanteur du « monde » et le souffle léger de liberté spirituelle lui est opposé. L'appétit trop intense de la vie produit la pesanteur, de même que l'attachement aux réalisations et aux biens terrestres. Surmonter l'esprit bourgeois, c'est triompher de cette volonté tendue vers le monde d'enbas. La famille et l'État, la morale et la religion, la science et l'économie, tout se ressent de cette volonté paralysante, produisant la stagnation, et le bourgeois lui-même en est comme engourdi. Le bourgeois ignore les instants de contemplation libératrice, il n'est pas conscient du côté profondément tragique de la vie et rejette la tragédie. C'est là le paradoxe de l'existence bourgeoise, alourdie et assombrie par le rejet de la Croix de Golgotha. Leur acceptation, l'acceptation du tragique soulage et a quelque chose de libérateur. Ayant perdu le sens de la culpabilité, du péché, le bourgeois oriente sa volonté vers des réali-

²⁸ *L'homme du souterrain*, de DOSTOIEVSKI.

sations illusoires et se laisse asservir par le « monde ». Son idée motrice est d'obtenir la puissance et le bien-être, sans accepter le Golgotha. C'est là le millénarisme bourgeois. Le bourgeoisisme n'est rien d'autre que le rejet du Christ, que sa crucifixion, et ceux qui le confessent des lèvres, sont parfois ceux mêmes qui le crucifient.

*
* *

Lorsque chez l'homme la convoitise de la puissance et le désir de jouissance prennent le dessus sur le sentiment tragique de sa faute et du désaccord entre le temporel et l'éternel, lorsque disparaît le mécontentement [55] sacré, c'est alors que l'esprit bourgeois inonde la surface de la terre et que le type bourgeois prédomine dans la vie. La convoitise était le mobile de la civilisation du XIX^e et du XX^e siècles ; c'est pourquoi cette civilisation restera bourgeoise, quels que soient les efforts qu'elle fasse pour se réformer. Basées sur des mythes sacrés, les civilisations symbolistes du passé ne furent jamais aussi bourgeoises, selon l'esprit, que la civilisation pragmatique contemporaine, dont la puissance s'étend et s'accroît de plus en plus. Autrefois le bourgeois était un type psychologique, à présent il domine la vie sociale. Aux temps anciens déjà, le type de civilisation bourgeoise, supplantant la culture sacrée, se frayait un chemin dans la vie, et c'est contre elle que les prophètes bibliques se dressaient avec une énergie enflammée : « Leur pays est rempli d'argent et d'or, et leurs trésors sont sans fin. » « Les yeux hautains du mortel seront abaissés et l'orgueil de l'homme sera humilié, et le Seigneur sera exalté, lui seul, ce jour-là », « car l'Eternel des Armées aura un jour contre tout orgueil et toute hauteur, et contre tout ce qui s'élève, pour l'abaisser. » « L'arrogance du mortel sera humiliée et l'orgueil de l'homme sera abaissé et l'Eternel sera élevé, lui seul, en ce jour-là. » Parlant de la civilisation bourgeoise, Jérémie dit : « Parcourez les rues de Jérusalem, et regardez, informez-vous, cherchez sur les places publiques, si vous y trouvez un homme, s'il en est un qui pratique la justice et qui recherche la fidélité, et je ferai grâce à la ville. » C'est le culte de Baal qui marque le début de la civilisation bourgeoise naissante et qui en est l'antique archétype. [56] Il appartient à pareille civilisation de détruire toute culture sacrée. « Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme, qui fait de la chair son bras et dont le cœur se retire de l'Eternel ! » Et encore : « Babylone était une coupe d'or dans la main de l'Eternel, elle

enivrait toute la terre ; les nations ont bu de son vin, c'est pourquoi les nations sont en délire. » C'est à Babylone que, pour la première fois dans l'Histoire, et dominant l'Orient entier, parut la civilisation bourgeoise. C'est le bourgeoisisme naissant que dénonçaient les paroles ardentes d'Ezéchiël : « Ses chefs sont au milieu d'elle, comme des loups qui déchirent leur proie, répandant le sang, perdant les âmes, pour faire des gains... Le peuple du pays commet des violences et s'adonne à la rapine ; ils foulent le malheureux et l'indigent, et font violence à l'étranger sans motif. » « Malheur aux pasteurs d'Israël qui n'ont fait que se paître eux-mêmes !... Vous n'avez pas fortifié les brebis débiles, vous n'avez pas soigné celle qui était malade, vous n'avez pas pansé celle qui était blessée, vous n'avez pas ramené celle qui était égarée, vous n'avez pas cherché celle qui était perdue, mais vous avez dominé sur elles avec violence et cruauté. » La conscience prophétique discernait déjà les catastrophes que devait attirer infailliblement la victoire de l'esprit bourgeois. Cela se passe toujours ainsi. La civilisation bourgeoise surgit des tréfonds d'une culture en marche. Le type bourgeois triomphe. Princes, pasteurs, prêtres, se pénètrent tous du même esprit. Dès lors, les peuples et les cultures sont menacés de catastrophes. La colère de Dieu s'abat sur eux.

[57]

Mais, en fin de compte, la civilisation bourgeoise n'a jamais été victorieuse dans l'antiquité, on ne pouvait qu'en constater la tendance. Cette civilisation ne finit de s'épanouir qu'au sein de la culture européenne, au faîte de l'Histoire moderne. Dès lors le bourgeois apparaît comme le roi de la terre. L'accroissement de la population, le développement illimité des besoins, la soif de puissance et de domination ont abouti à la victoire spirituelle du bourgeoisisme dont les époques antérieures n'ont connu que les germes, sur lesquels les prophètes ont jeté la lumière. La civilisation bourgeoise ne saurait durer éternellement. L'éternité n'appartient pas au bourgeois, son contempteur. Des hommes intuitifs ont depuis longtemps prévu la ruine de la civilisation européenne. Le nouveau bourgeois révolutionnaire s'efforcera, au moyen des catastrophes, d'étendre son triomphe à la terre entière, de le rendre universel et d'en faire son chef-d'œuvre. Mais cette forme apparemment définitive de l'esprit bourgeois ne sera pas, elle non plus, éternelle. Le Seigneur dira l'heure venue : « Me voici, Je veux

moi-même prendre le souci de mes brebis, et Je les passerai en revue ! »

*
* *

Le bourgeoisisme spirituel ne saurait être vaincu que par l'esprit lui-même, par l'acte créateur de l'esprit. Le bourgeoisisme n'est pas un phénomène matériel, économique, mais il peut pénétrer toute économie. L'évolution industrielle par elle-même n'est pas forcément [58] bourgeoise. Il n'existe pas d'antidote matériel contre un esprit mensonger et illusoire, l'antidote ne peut être que spirituel. Cela ne signifie pas que le corps social matériel soit indifférent et qu'il ne puisse être bourgeois. Mais le corps social bourgeois est toujours le produit de l'esprit bourgeois et d'une fausse orientation de la volonté. Une société bourgeoise est une société non spiritualisée. Un sentiment vital faussé et fictif se trouve à la base. C'est une conception erronée de la vie qui engendre la « vanité des vanités ». C'est une source de bourgeoisisme au même titre qu'un arrêt, une ossification, une altération de l'esprit. La flamme créatrice triomphe de ce double bourgeoisisme, mais cette flamme spirituelle ne comporte pas l'éparpillement des besoins et des appétits, facteurs d'une fausse civilisation. Elle tend, au contraire, à la réduction de ces besoins. Il faut que l'appétit vital soit affaibli, pour que devienne possible une transfiguration véridique. L'angoisse, le souci, le mouvement de plus en plus accéléré, l'incapacité de vivre dans l'instant, sont les fruits de cette concupiscence insatiable qui fait de la vie un enfer et précipite l'homme dans les flammes infernales. Les cultures du passé se maintenaient grâce à la réduction des appétits et des désirs, et s'arrêtant à mi-chemin, elles offraient un type bourgeois différent. Dans son expression la plus éclatante, le bourgeois est une figure apocalyptique, une image et un symbole du règne annoncé dans l'Écriture Sainte. A l'esprit bourgeois s'oppose l'esprit du pèlerin. Les chrétiens sont des pèlerins dans ce monde. C'est un sentiment intérieur propre au chrétien qui le distingue du bourgeois, [59] on peut l'éprouver dans n'importe quelle condition sociale, même la plus éminente. Les chrétiens ne possèdent pas de cité ici-bas, ils aspirent à la Cité céleste. Or, la Cité céleste ne saurait être celle du « monde ». L'esprit bourgeois triomphe dès qu'en chrétienté la cité terrestre passe pour céleste et que le chrétien cesse de se sentir pèlerin sur la terre.

[60]

[61]

De l'esprit bourgeois.*Essais.*

LE CHRISTIANISME ET LE MONDE BOURGEOIS

[Retour à la table des matières](#)

Le monde chrétien tout entier se trouve face à face avec une inévitable nécessité : celle de déterminer à nouveau ses rapports avec la réalité sociale. Tous les événements l'y incitent. Cela veut dire que le christianisme ne peut plus refléter passivement les influences et les inspirations sociales, qu'il doit devenir, dans la vie sociale elle aussi, une force déterminante active, comme il l'a été au Moyen-Age. Cela veut dire aussi que la rupture du christianisme avec le monde bourgeois est inévitable

Le christianisme de l'Orient, le christianisme russe en particulier, occupe une situation tout à fait particulière à l'égard du monde bourgeois, comme d'ailleurs à l'égard du « monde » en général. De là vient sa force, et peut-être aussi sa faiblesse. L'orthodoxie orientale est la forme la plus eschatologique du christianisme, la moins soumise de toutes à l'influence des processus qui se déroulent dans le monde. Cet eschatologisme y possède un autre sens que dans les courants protestants comme le barthianisme. Le christianisme occidental, — le catholicisme [62] autant que le protestantisme, — a toujours été plus social.

Dans le passé, la relation positive de l'orthodoxie orientale avec la vie sociale s'est exprimée dans l'idée de la monarchie de droit divin. C'est sur le tsar que reposait l'édifice social, c'est à lui qu'appartenait le service social dans l'Église. Mais l'orthodoxie n'a jamais pu déterminer ses rapports avec le nouveau monde bourgeois, avec le système capitaliste ; elle s'est trouvée déconcertée en présence de cette réalité nouvelle.

Elle ne s'est sentie à l'aise que dans le royaume de droit divin, byzantin et russe, du Moyen Age, dans un régime patriarcal, dans un système d'économie naturelle. La révolution russe a définitivement libéré l'orthodoxie de cette union avec l'idée de l'empire de droit divin, qui avait asservi l'église, et l'a mise en présence de la nécessité de se définir elle-même socialement. Dans le passé, l'amour de la pauvreté avait été une des caractéristiques de l'Église russe, et les saints russes avaient eu l'idée du service social. Le XIX^e siècle vit se produire à cet égard une décadence. Pendant la période synodale, impériale, l'Église n'a pas posé le problème social, et s'est trouvée assujettie à un État déjà très sécularisé.

Mais le XIX^e siècle a été celui du réveil et de l'épanouissement de la pensée religieuse et sociale créatrice. Et le problème social s'est posé dans la chrétienté orientale avec encore plus d'acuité que dans la chrétienté occidentale. Toute la pensée russe du siècle dernier a été détachée du présent et soulevée contre lui, elle a été liée, soit au passé, soit à l'avenir. C'est pourquoi elle a été [63] très libre, très peu entravée par des traditions et par des influences sociales. Le problème social dans la pensée chrétienne russe a consisté dans la recherche du royaume de Dieu sur terre et dans la découverte de la vérité religieuse concernant la terre. Vu le régime politique de la Russie, tout cela ne se traduit par aucune action sociale. Mais la pensée et la conscience russes étaient blessées par le problème social comme par un problème religieux. Les Russes, entourés d'une réalité sociale où existait encore le servage, étaient portés vers les formes extrêmes du radicalisme social. Le problème social en tant que problème religieux était posé par les slavophiles, Boukharev, Dostoïevski, Vl. Soloviev, et, d'une façon différente, par L. Tolstoï, détaché de l'orthodoxie, mais baigné de son climat spirituel.

Les Russes se sont toujours caractérisés par une attitude négatrice et hostile à l'égard du monde bourgeois, par un dégoût de l'esprit

bourgeois. C'est là un thème russe traditionnel, qui caractérise les tendances russes les plus opposées. Un révolutionnaire comme Herzen et un réactionnaire comme C. Leontieff se rencontrent dans ce dégoût de la bourgeoisie. Souvent, le monde bourgeois signifiait pour la conscience russe l'Occident, l'Europe, et rejoignait l'hostilité qui s'adressait à l'Occident, et à l'Europe. Les Russes du XIX^e siècle croyaient, chacun à sa façon, que la Russie arriverait à éviter la période de développement bourgeoise, occidentale, capitaliste, qu'elle suivrait son chemin et que le peuple russe arriverait à réaliser la justice sociale que les peuples de l'Occident ont tant de mal à réaliser. La morale russe n'était [64] pas une morale bourgeoise. Les gens de l'Occident ont dû s'en rendre compte par la littérature russe. Et si l'on pouvait voir chez les Russes le péché se manifester sous forme de vices bourgeois, il était par contre très difficile de trouver chez eux des vertus bourgeoises. C'est peut-être là ce qui explique en partie que l'on s'efforce aujourd'hui de réaliser l'industrialisation de la Russie sous le signe du communisme, contrairement aux enseignements de Marx. La bourgeoisie russe ne s'est jamais sentie moralement justifiée, et elle n'a pas trouvé la force de se défendre lors de l'arrivée d'une révolution qui prenait un caractère nettement socialiste. Du point de vue de la conscience chrétienne la plus profonde, la bourgeoisie était considérée comme l'amour porté à « ce monde », au « monde », dans le sens évangélique du terme. « N'aimez point le monde, ni ce qui est en lui. » L'aspiration à la justice sociale chrétienne, à une communion des hommes fondée sur la charité chrétienne a été une des tendances de l'orthodoxie russe en même temps que la tendance monastico-ascétique dont l'autorité officielle était plus grande. La recherche du royaume de Dieu dans la vie sociale est restée une tendance secrète ; cette tendance, cette doctrine, ne s'est jamais manifestée dans la vie visible de l'Église. Le contraste avec la réalité officielle et régnante était énorme. Les Russes vivaient dans le schisme et marchaient vers la révolution.

Il est intéressant de noter la différence entre le christianisme russe et le christianisme occidental, catholicisme et protestantisme, dans le problème social, dans le problème de la création de la Cité nouvelle, de la Cité [65] de Dieu. Cette attitude relève de motifs historiosophiques, et est pleine de dispositions eschatologiques et apocalyptiques. La justice sociale constitue plutôt une espérance eschatolo-

gique qu'une réalisation historique graduelle. C'est là que se manifeste le maximalisme russe, l'incompréhension russe de la relativité et de la progression graduelle. Ce sont des Russes qui ont exprimé l'idée que la doctrine chrétienne n'est pas dans l'Évangile, mais dans l'Apocalypse. Ce thème est assez étranger au christianisme occidental. La révélation d'une société divine, d'une Cité de Dieu, est une révélation apocalyptique, et elle a été représentée prématurément par la vérité secrète sur le millénarisme. Cet élément a été incontestablement très fort dans la pensée religieuse russe, et parfois il a existé à l'état inconscient. C'est à lui que se rattache la recherche de la justice sociale, de la société chrétienne, de la Cité chrétienne. Mais l'Apocalypse est située au pôle opposé à la bourgeoisie. Le monde bourgeois, même quand il continue à se sentir chrétien, redoute le flamboiement de l'Apocalypse, il l'oublie, et organise sa vie comme si l'Apocalypse n'existait pas. Rappeler l'Apocalypse, c'est commettre une indécatesse, de même que rappeler le Jugement. L'Apocalypse n'est pas seulement la révélation de la fin du monde et du Jugement dernier, elle est aussi un jugement intérieur à l'histoire, car la fin est toujours proche. Et un jugement apocalyptique est en train de se rendre sur le monde bourgeois. Le communisme est une des révélations de ce jugement. Léon Bloy était un homme de l'Apocalypse (ils sont rares dans le monde occidental) et il haïssait le monde [66] bourgeois et la sagesse bourgeoise. Mais peu nombreux furent ceux qui l'écoutèrent. Le christianisme bourgeois, qui existe aussi dans l'orthodoxie, craint toujours les thèmes apocalyptiques.

Il faut remarquer que le christianisme russe a connu deux types de conscience apocalyptique.

Il y a eu la conscience apocalyptique exclusivement monastique et ascétique, réactionnaire au point de vue social et culturel, obscurantiste, qui se définissait par un sentiment de terreur. Les gens qui participent de ce genre d'esprit apocalyptique attendent, en proie à une terreur panique, la fin du monde qui s'approche, et voient un triomphe de l'Antéchrist dans tous les mouvements du monde, y compris ceux qui se dirigent dans le sens d'une plus grande justice sociale.

Mais il y a eu également un second type de conscience apocalyptique russe ; c'était l'attente de l'apparition dans l'humanité de la justice chrétienne, d'une nouvelle communion des hommes en Christ. L'apparition de cette justice sociale chrétienne constituera un juge-

ment du monde bourgeois, et non seulement des péchés, mais aussi des vertus bourgeoises. Je décris là un type spirituel peu connu de l'Occident. Il possède pour moi une énorme valeur. Mais je discerne aussi ses côtés faibles et ses défauts. L'attitude apocalyptique envers le problème social peut être interprétée comme une négation de l'activité sociale de l'homme, comme l'attente mystique d'un miracle social. On peut même être tenté de lui donner une interprétation purement sociologique. La conformation politique de l'ancienne Russie ne laissait [67] pas de place à la création sociale, ne permettait pas l'activité dans ce sens, et l'énergie spirituelle se retournait vers l'intérieur, et s'exprimait par l'attente d'une transfiguration miraculeuse du monde et de la société. Cette interprétation comporte une part de vérité. Mais il faut l'attribuer en grande partie au type religieux russe, à la conformation particulière de l'âme russe. Le grand penseur religieux russe N. Fedorov, encore peu apprécié, auteur de la *Philosophie de la cause commune*, avait une compréhension active et sociale de l'Apocalypse. Pour lui, l'Apocalypse n'était pas un « *factum* » suspendu sur l'humanité ; son attitude à l'égard de l'Apocalypse n'était pas une attitude d'effroi et d'attente passifs. C'était au contraire un appel à l'activité humaine, à la « *cause commune* », à la réalisation de la justice chrétienne dans la vie sociale elle aussi. Il considérait comme conditionnelles les prophéties de l'Apocalypse, et croyait que l'on pourrait éviter le triomphe de l'Antéchrist, la destruction du monde et le Jugement, si l'humanité chrétienne s'unissait pour la cause commune, la cause de l'amour et de la restauration générale de la vie.

L'orthodoxie a toujours cru beaucoup moins que le catholicisme à l'existence d'une zone neutre du naturel, de la morale naturelle, de la raison naturelle, du droit naturel. Cela s'explique par le fait que l'orthodoxie a un caractère beaucoup plus cosmique que le christianisme occidental. Elle a tendance à voir dans le monde naturel, dans toute la vie cosmique la pénétration de bienfaisantes énergies spirituelles. Cette manière de voir peut s'appliquer au monde social, aux relations entre les hommes. Il [68] en a été ainsi jadis à l'égard de la monarchie de droit divin. Cela est fini aujourd'hui, et, je pense, pour toujours. Il en sera peut-être ainsi dans l'avenir, à l'égard de la société ouvrière. Le monde bourgeois est un monde au plus haut degré privé de Dieu, détaché des dons de la grâce ; dans ce monde, les relations entre les hommes sont dépourvues de tout élément divin et humain, la justice

chrétienne ne s'y reflète aucunement. Ce monde bourgeois n'est en aucune façon une zone neutre naturelle, c'est une zone sombre, mauvaise et antichrétienne, une projection sociale, une cristallisation du péché. La liberté qui règne soi-disant dans le monde bourgeois est une liberté mauvaise et trompeuse, une liberté illusoire, c'est un esclavage pour une importante partie des sociétés humaines. Notre élan vers la création d'une vie meilleure, notre dévouement à la cause du christianisme social peuvent-ils gagner à la société humaine l'effusion des bienfaits de l'Esprit ? Toute la question est là. C'est là le sens du défi lancé par le communisme au christianisme.

La psychologie sociale russe avait des particularités qui expliquent en partie que le triomphe du communisme ait été possible. Les principes du droit romain, sa notion individualiste de la propriété ont toujours été étrangers au peuple russe. En Russie, jusqu'à la veille de la Révolution, il a existé des vestiges d'un féodalisme original, et il y a eu des propriétaires d'immenses domaines. Mais au fond, personne n'était convaincu de la sainteté de la propriété. En Occident au contraire, chaque concierge a le sentiment du caractère sacré de la propriété, [69] et la défendra sans doute les armes à la main. Les slavophiles exprimaient la conviction que l'homme ne peut disposer d'une propriété privée absolue, qu'il n'est qu'un administrateur, que la propriété lui est confiée pour le bien de tous, qu'il en est responsable et en doit compte. Dieu seul, et non l'homme est le propriétaire absolu. « *La terre de Dieu* » : c'est là une expression russe courante, qui exprime la conscience russe. Cette conscience est évidemment plus proche du Moyen-Age que des temps nouveaux. Les paysans étaient persuadés que la terre appartient à Dieu, et non aux propriétaires, et ils accueillirent la révolution agraire comme la réalisation d'une vérité ancienne. Le communisme, lui, remplace la croyance selon laquelle le propriétaire absolu est Dieu, par la conscience que le propriétaire absolu, c'est l'état communiste ou la collectivité sociale, qui est une divinité. Et l'idée que le régime capitaliste, la psychologie bourgeoise et la propriété individuelle absolue pourraient s'établir en Russie me paraît non seulement injuste et regrettable, mais encore invraisemblable. Elle ne correspond en rien au caractère de la destinée historique de la Russie. Au XIX^e siècle, presque tous les intellectuels russes ont été, sous une forme ou sous une autre, des socialistes. Le socialisme était considéré presque comme un signe de correction morale. Dostoïevski,

si hostile au socialisme révolutionnaire matérialiste, prêchait un socialisme particulier, orthodoxe et théocratique ; il était parfaitement étranger et extrêmement hostile au monde bourgeois. Le réactionnaire C. Leontieff avait exposé un projet de réalisation du communisme par le tsar russe. [70] Ce que prêchait N. Fedorov dans sa *Philosophie de la cause commune* était au fond une forme originale de communisme cosmique à base religieuse et orthodoxe. Le socialisme russe, qui, jusqu'à l'apparition en Russie de la tendance marxiste dans les années 90 du siècle dernier, s'est appelé le socialisme populiste, a souvent été rêveur et sentimental, et a toujours été humanitaire et compatissant. Il ne voyait pas très bien le moyen de réaliser en Russie le régime socialiste. La fraction du parti social-démocrate qui a reçu le nom de « bolchevik » était seule à y penser. Mais ce socialisme russe exprimait la conscience morale russe. Il signifiait une opposition au monde bourgeois et au développement capitaliste de la Russie. Toutes les grandes tendances russes, l'orientaliste et l'occidentaliste, la religieuse et l'antireligieuse, avaient la croyance que la Russie dirait son mot au monde au sujet de la nouvelle édification sociale, que le peuple russe résoudrait le problème social mieux et plus vite que l'Occident.

C'est ce qui s'est réalisé dans le communisme russe, mais sous une forme tragique, dénaturée, douloureuse, avec la victoire de l'esprit anti-chrétien. La guerre a joué là un rôle immense et fatal. L'expérience du communisme russe, quelque attitude qu'on ait à son égard, est en tout cas une immense secousse pour le monde entier, pour le monde chrétien et pour la conscience chrétienne. Les hommes qui ont quelque sens du spirituel ont senti là, indépendamment du mal qui s'est manifesté dans le communisme lui-même, un jugement du monde bourgeois, de l'homme bourgeois. Si le communisme est un soulèvement [71] déclaré contre le christianisme, le monde bourgeois capitaliste était, lui, une trahison ; et ce qu'il y a de plus affreux, souvent conforme en apparence au christianisme. La révélation du mensonge et de l'hypocrisie est toujours un bien, et peut déblayer le chemin vers une vie meilleure.

Le christianisme est la révélation d'une vérité éternelle, et il s'adresse à ce qu'il y a d'éternel en l'âme humaine. C'est pourquoi il ne peut avoir de lien absolu avec un système social ou politique quelconque. Tout système social et politique appartient au temps, il est passager, il change. Seuls restent éternels les fondements spirituels de

la société humaine, qui déterminent les rapports de l'homme avec Dieu et avec son prochain. La création sociale est livrée à la liberté humaine. Les chrétiens doivent toujours rechercher une vie meilleure, des rapports plus justes et plus humains entre les hommes. Mais le christianisme cherche quelque chose de plus grand que la justice sociale et l'égalité entre les hommes, il recherche la fraternité entre les hommes, il recherche aussi le royaume de Dieu. La fraternité est une idée religieuse, et elle présuppose un Père Unique. Le communisme se fonde sur la confusion de deux ordres différents, l'ordre social de justice et d'égalité, et l'ordre religieux d'amour et de fraternité, — confusion de la nature et de la grâce. Par suite de cette confusion et de la négation des bases religieuses, on essaye d'établir la communauté, la fraternité, la communion par la force, par l'organisation mécanique de la société en niant la liberté spirituelle de l'homme. Les chrétiens doivent faire la distinction. Ils se [72] souviennent que la recherche de la fraternité et de la communion entre les hommes est la recherche du royaume de Dieu. Mais sur la route du royaume de Dieu, il faut aussi réaliser la justice sociale, il faut organiser un ordre social meilleur ²⁹.

²⁹ Cet article, paru dans la revue *Esprit* en mars 1933, a été traduit par M. Blomberg.

[73]

De l'esprit bourgeois.

Essais.

LA SITUATION SPIRITUELLE DU MONDE CONTEMPORAIN

[Retour à la table des matières](#)

Tout dans le monde contemporain porte la marque d'une crise, non seulement sociale et économique, mais aussi culturelle et spirituelle, tout est devenu problématique. Quel est le comportement des chrétiens face à l'agonie du monde, quel doit-il être ? Est-ce seulement une crise du monde extra-chrétien ou antichrétien, apostat, ou bien est-ce aussi une crise du christianisme ? Les chrétiens partagent le destin du monde. Ils ne peuvent faire comme si tout allait bien en chrétienté et comme s'ils n'étaient pas touchés par ce qui se passe dans le monde.

Une lourde responsabilité incombe au christianisme. Un jugement s'accomplit sur le monde et sur le christianisme historique. Les maux du monde contemporain ne sont pas seulement liés à l'apostasie des chrétiens ou au refroidissement de leur foi, mais encore aux maux invétérés du christianisme lui-même dans son aspect humain. Le christianisme ayant une portée universelle, tout rentre dans son orbe, rien ne saurait lui rester absolument extérieur. Il faut que les chrétiens

comprennent la situation spirituelle du monde actuel du dedans du christianisme, qu'ils reconnaissent la crise mondiale [74] comme un événement se produisant à l'intérieur du christianisme et de l'universalisme chrétien. Le monde s'est liquéfié, il n'a plus de corps fixes ; il traverse, à l'extérieur et à l'intérieur, une période révolutionnaire, une époque d'anarchie spirituelle.

L'homme vit plus que jamais dans l'angoisse, constamment menacé, suspendu sur l'abîme. L'Européen moderne a perdu la foi par laquelle au siècle passé il cherchait à remplacer la foi chrétienne. Il ne croit plus au progrès, à l'humanisme, au salut par la science et par la démocratie, il est conscient de l'injustice de l'ordre capitaliste et a perdu confiance en l'utopie d'un ordre social parfait. La France moderne est rongée par le scepticisme culturel et l'Europe entière est émue par les événements en Russie soviétique qu'amène une foi nouvelle hostile à la religion chrétienne. De nouvelles formes de philosophie pessimiste surgissent, caractéristiques pour l'Europe actuelle, auprès desquelles le pessimisme de Schopenhauer semble consolant et anodin. Telle est la philosophie de Heidegger qui considère l'être comme essentiellement déchu, mais non apostat, le monde comme désespérément pécheur, Dieu non existant et le « souci » au centre de l'existence mondiale³⁰. Le mélancolique, le taciturne, le tragique Kierkegaard est maître de la pensée européenne, sa doctrine de l'angoisse devenue populaire exprime l'état actuel du monde et de l'homme. Le plus [75] intéressant et le plus important des courants théologiques et religieux est le barthisme, marqué par le sentiment exclusif et poignant du péché et interprétant le christianisme de façon uniquement eschatologique. C'est une réaction contre le protestantisme libéralo-humaniste et romantique du siècle passé. Semblable réaction contre le libéralisme, le romantisme, le modernisme, se fait jour au sein du catholicisme qu'on cherche à renforcer et à protéger de ces dangers par un retour à Thomas d'Aquin. Le thomisme est non seulement la philosophie officielle de l'Église catholique, mais aussi un mouvement culturel englobant la jeunesse catholique. Le penchant vers l'autoritarisme et vers un redressement de la tradition est le côté inverse de l'anarchie et du chaos mondial.

³⁰ L'existentialisme de Sartre est aussi désespéré. Voir à ce sujet l'étude de Nicolas Berdiaeff dans : *Au seuil de la nouvelle époque* (Note des éditeurs).

La foi en l'homme, sa force créatrice et son œuvre dans le monde est affaiblie dans le christianisme occidental. Dans les mouvements socialo-politiques, les principes de violence et d'autorité, de réduction de la liberté prédominent. L'homme semble prêt à renoncer à la liberté spirituelle qui le fatigue, pour une force qui organisera son existence intérieure et extérieure. Fatigué de lui-même, il a perdu confiance en l'homme et voudrait s'appuyer sur le surhumain, dût-il être représenté par un collectif social.

De nos jours, beaucoup d'idoles anciennes sont renversées et de nouvelles sont en train d'être créées. L'homme est ainsi fait qu'il vit par la foi en Dieu ou bien par la foi dans les idoles. Il ne saurait être athée de manière absolue et conséquente. Perdant la foi en Dieu, il tombe dans l'idolâtrie. Le culte des idoles se retrouve dans tous [76] les domaines, science, art, vie politique nationale et sociale. Ainsi le communisme, par exemple, est une forme extrême d'idolâtrie sociale.

L'Européen moderne a peu de foi. Libéré des illusions optimistes du XIX^e siècle, il se voit placé devant des réalités dénudées et austères. Mais dans un sens il a une foi optimiste, offrant tous les sacrifices à une idole. Là nous touchons à un moment très important pour la situation spirituelle du monde moderne. L'homme croit à la puissance de la technique, de la machine, — il semble parfois qu'il ne croit qu'en cela. Il y a, apparemment, d'excellentes raisons à cet optimisme. Les succès vertigineux de la technique à notre époque constituent un vrai prodige du monde naturel déchu. L'homme se sent bouleversé et déprimé par la puissance technique qui révolutionne son existence, tout en étant le produit de son génie, de son intelligence, de son invention. Il a su libérer les forces occultes de la nature, les utiliser à ses fins, porter le principe téléologique dans l'action mécanique et physico-chimique. Mais il n'a pas réussi à maîtriser les résultats de son œuvre. La technique s'est montrée plus forte que lui, elle l'a asservi. Sphère unique de sa foi optimiste, la technique est son plus grand engouement. Mais elle lui cause de même beaucoup d'amertume et de déceptions ; en le subjuguant, elle l'affaiblit spirituellement et menace de l'anéantir.

La crise moderne est engendrée en grande partie par la technique dont l'homme ne peut venir à bout, et c'est avant tout une crise spirituelle. Il convient de noter que les chrétiens n'étaient nullement prépa-

rés à [77] l'évaluation de la technique et de la machine, à la compréhension de son rôle dans la vie.

La conscience chrétienne ignore quelle doit être son attitude envers la technique mécanicienne, dont l'irruption dans la vie de l'homme constitue un événement si important. Le monde naturel dans lequel l'homme était habitué à vivre dans le passé ne se présente plus comme un ordre éternel. Nous vivons dans un monde nouveau, très différent de celui où eut lieu la Révélation chrétienne au temps des apôtres et des docteurs de l'Église, auxquels se rattache le symbolisme chrétien. Le christianisme paraissait très lié à la terre et à la vie patriarcale. Or, la technique a arraché l'homme à la terre et détruit l'existence patriarcale. Les chrétiens ne peuvent vivre et agir dans un monde, où il n'y a rien de stable, où tout est un changement constant, que grâce à l'habituel dualisme chrétien. Le chrétien connaît deux rythmes de vie, le religieux et le profane. Ce dernier le fait participer à la technisation de la vie non sanctifiée par la religion, tandis que le rythme religieux, pour quelques jours et quelques heures, le soustrait au monde et l'élève à Dieu. Mais le sens religieux de ce monde en formation reste obscur.

On avait pendant longtemps considéré la technique, comme le domaine le plus neutre, indifférent du point de vue religieux et très éloigné des problèmes spirituels, donc inoffensif. Mais ce temps est révolu, quoique tous ne s'en soient pas aperçus. La technique a cessé d'être neutre. Le problème technique est pour nous un problème spirituel, celui du destin de l'homme et de son rapport [78] avec Dieu. La technique a un sens infiniment plus profond qu'on ne croit. Elle a un sens cosmique et crée une réalité toute nouvelle. Il est erroné d'envisager la réalité produite par la technique, comme une réalité ancienne, celle du monde physique, exploré par la physique, la mécanique, la chimie. Avant les découvertes et les inventions faites par l'homme, l'histoire du monde n'a connu semblable réalité. L'homme a su recréer le monde. La machine n'est pas identique à la mécanique. L'intelligence et le principe téléologique agissent dans la machine. La technique crée une atmosphère saturée d'énergies qui avaient été enfouies dans le sein de la nature et l'homme n'est pas certain de pouvoir respirer cet air nouveau. Dans le passé il était habitué à un air différent. On ignore encore l'action sur l'organisme humain de l'atmosphère électrisée dans laquelle il s'est précipité. La technique confère à l'homme une puissance effrayante sans précédent, capable d'anéan-

tir l'humanité. Les armes dont l'homme disposait antérieurement étaient puériles et pouvaient être considérées comme neutres. Mais lorsque les mains de l'homme détiennent une force aussi formidable, c'est de son état spirituel que dépend le sort de l'humanité. La technique de guerre destructive constitue déjà une menace de catastrophe quasi mondiale et pose le problème spirituel de la technique dans toute son acuité. La technique confère à l'homme l'emprise non seulement sur la nature, mais aussi sur son semblable, sur la vie humaine. La technique peut être orientée au service de Dieu, mais elle peut également servir la cause du diable. C'est pourquoi elle n'est pas [79] neutre. À notre époque matérialiste notamment, tout prend un sens spirituel, tout se place sous le signe de l'esprit. Produit de l'esprit, la technique matérialise la vie, mais elle peut contribuer de même à affranchir l'esprit de ses attaches trop étroites avec la vie matérielle organique. Elle peut contribuer à la spiritualisation.

La technique signifie le passage de toute l'existence humaine de l'organique à l'organisation. L'homme ne vit plus dans l'ordre organique. Il était habitué aux liens naturels avec la terre, les plantes et les bêtes. Les grandes cultures du passé étaient encore entourées de la nature, on aimait les jardins, les fleurs et les animaux, on n'avait pas encore rompu avec le rythme naturel. Le sens de la terre enfantait une mystique tellurgique (on trouvera des idées remarquables à ce sujet chez Bachofen).

L'homme est issu de la terre et y retourne. Cela est lié à un profond symbolisme religieux. Les cultes « végétatifs » avaient une grande importance. La vie organique de l'homme et de la société ressemblait à la vie végétative. L'existence familiale, corporative, gouvernementale, celle de l'Église étaient organiques. On comparait la société à un organisme. Les romantiques du début du XIX^e siècle attribuaient à tout ce qui est organique une importance spéciale. C'est à eux que se rattache l'idéalisation de l'organique par opposition au mécanique. L'organisme naît, il n'est pas créé par l'homme, il est enfanté par la vie naturelle, cosmique. Son unité n'est pas un composé d'éléments constitutifs, elle les devance et détermine leur vie.

La technique arrache l'homme à la terre, le transporte [80] dans l'espace et lui confère le sens planétaire. Elle modifie de façon radicale son attitude envers l'espace et le temps. Elle est hostile à toute incarnation organique. Dans la période de civilisation technique,

l'homme, cessant de vivre dans l'ambiance des bêtes et des plantes, est précipité dans une ambiance nouvelle, froide et métallique, dépourvue de chaleur animale et de sang ardent. La puissance technique provoque la diminution de la vie émotionnelle, intime, lyrique, de la tristesse toujours liée à l'âme et non à l'esprit. Anéantissant l'organique dans l'existence humaine, la technique la place sous le signe de l'organisation. Cette inévitable transition est une des sources de la crise contemporaine. Il n'est pas facile de se détacher de la nature. La machine arrache avec une froide cruauté l'esprit trop attaché à la chair organique, végétative et animale. Et cela se fait sentir tout d'abord par l'affaiblissement affectif, par la désagrégation des sentiments. Nous entrons dans l'époque austère de l'esprit et de la technique. L'âme attachée à la vie organique s'est avérée très fragile ; sous les coups cruels que lui porte la machine, elle se contracte, saigne et parfois semble mourir. Nous considérons cela comme une évolution fatale de la mécanisation de la vie.

Mais l'esprit peut résister à cette évolution ; il peut s'en emparer, pour aborder la nouvelle époque en vainqueur. C'est là un problème essentiel. L'organisation technique de l'existence, de l'économie, de la science, est très dure pour l'âme humaine et sa vie intime ; elle provoque une crise religieuse intérieure. Les éléments de l'organisation existaient dès les premiers âges de la [81] civilisation, comme ont toujours existé les principes techniques, mais ils n'ont jamais exercé une emprise universelle, bien des choses demeuraient dans l'ordre organique et végétatif. La technique organisée signifie une rationalisation de la vie. Or, la vie humaine ne saurait être entièrement et définitivement rationalisée ; il reste toujours un élément irrationnel et mystérieux. La rationalisation universelle reçoit son châtiment ; non subordonnée à l'esprit, elle engendre des conséquences irrationnelles, tel le chômage dans la vie économique rationalisée.

En Russie soviétique, la rationalisation de la vie prend la forme d'un délire collectif. L'organisation technique, qui renie les bases mystérieuses de la vie, et la prive de son sens ancien, produit l'angoisse et pousse au suicide. L'homme est séduit par la technique qu'il crée, mais il ne peut se transformer lui-même en machine. Organisateur de la vie, il ne peut dans son for intérieur devenir l'objet de l'organisation, il garde toujours en lui un élément organique, irrationnel et

mystérieux. La rationalisation technique et mécanique de la vie et de l'âme humaine suscite inévitablement une réaction.

Au XIX^e siècle, c'étaient les romantiques qui protestaient contre l'emprise technique dissolvant l'intégrité organique. Ils évoquaient la nature et les forces naturelles de l'homme. Ruskin s'insurgeait contre la technique avec violence ; ne voulant pas se résigner au chemin de fer, il voyageait en voiture le long des rails. Cette réaction romantique était naturelle et même indispensable, mais elle est impuissante à résoudre le problème ; sa solution [82] est par trop simpliste. Un retour à l'existence organique de jadis, aux mœurs patriarcales, aux formes économiques d'autrefois, à la terre et à la nature, est impossible et, dira-t-on, indésirable, cette vie ayant été liée à l'exploitation de l'homme et de la bête. C'est là le côté tragique de la situation. A l'esprit de préciser ses rapports avec la technique et les temps nouveaux, en s'emparant de la technique à ses propres fins. Il faut que le christianisme se révèle créateur face à la réalité nouvelle. Certes, il n'aurait pas raison de se montrer trop optimiste, mais il ne lui est pas loisible d'abandonner la dure réalité. Cela implique une intensification de spiritualité, un approfondissement de vie intérieure. Le sentimentalisme affectif est dorénavant impossible pour le christianisme. L'âme émotionnelle ne supporte pas l'austérité, mais l'intrépidité est l'apanage d'un esprit austère et trempé. L'esprit peut organiser et user des moyens techniques à ses fins spirituelles, mais il ne se laissera pas transformer en instrument du processus technique organisateur. C'est là la tragédie de l'esprit.

L'entrée d'innombrables masses humaines dans le courant culturel, la démocratisation se produisant à une très grande échelle, constituent l'autre aspect du processus à la base de la crise actuelle. Le principe aristocratique et le principe démocratique sont tous deux inhérents à la culture. Sans principe aristocratique, sans un choix, la qualité éminente et la perfection ne seraient jamais atteintes. Mais en même temps la culture gagne en étendue, des couches sociales de plus en plus larges y communient. C'est une évolution inéluctable et juste. [83] Mais la culture de notre temps a perdu toute unité organique, elle manque d'ordre hiérarchique dans lequel le degré le plus haut se sent lié indissolublement aux degrés inférieurs. L'élite culturelle a perdu la conscience de servir une cause suprapersonnelle, un grand tout. À partir de la Renaissance, l'idée de servir est en baisse générale, les idées

dominantes, libérales et individualistes, lui sont contraires. La conception de vie au service d'une cause suprapersonnelle est une idée religieuse ; elle n'est pas celle des promoteurs de la culture moderne. Fait remarquable, cette idée est réapparue, bien que sous une autre forme, dans le communisme russe, où la cause suprapersonnelle s'est avérée athée. En Europe les classes cultivées manquent de bases sociales, elles sont détachées des masses qui aspirent à prendre leur place dans la vie sociale et à être actives et à jouer un rôle dans l'Histoire. Humanistes selon leur idéologie, les classes cultivées sont incapables d'inspirer les masses par les idées et les valeurs spirituelles qui leur sont propres. La culture humaniste est fragile et ne peut résister aux mouvements massifs qui la bousculent. Elle est obligée de se rétrécir et de s'isoler. Les masses s'assimilent plus facilement le matérialisme vulgaire, la civilisation extérieure et technique que la culture spirituelle ; elles passent facilement de l'idéologie religieuse à l'athéisme. Et les pénibles associations qui rattachent le christianisme aux classes dominatrices et à la défense d'un ordre social injuste y contribuent. Les masses sont possédées par les mythes, par les croyances religieuses ou socialo-révolutionnaires, et non par les idées culturelles et humanistes. [84] Le conflit entre les principes aristocratique et démocratique, entre la quantité et la qualité, la profondeur et l'étendue, n'est pas soluble sur la base d'une culture humaniste areligieuse. Dans ce conflit, l'élite culturelle aristocratique se sent maintes fois condamnée à mort. La technisation et la démocratisation massive aboutissent à la transformation de la culture en une civilisation mécanique fondée sur le matérialisme. La déshumanisation de l'homme, sa transformation en machine et celle de son travail en marchandises sont le résultat de l'ordre industriel capitaliste, et face à ce résultat, le christianisme se trouve désemparé. L'injustice de l'ordre capitaliste reçoit son juste châtement dans le communisme. La collectivisation qui annihile la personne humaine se manifeste déjà dans le capitalisme. Le communisme ne tend qu'à parfaire cette besogne. Cela pose devant la conscience chrétienne, d'une manière très aiguë, le problème d'un ordre social plus juste et plus humain et celui de la spiritualisation, de la christianisation du mouvement social et des masses laborieuses.

Le problème culturel est aujourd'hui un problème social, insoluble en dehors de ce dernier. Le christianisme étant à la fois aristocratique et démocratique, l'antagonisme de ces deux principes ne peut dispa-

raître que sur une base chrétienne. Le christianisme affirme la noblesse des enfants de Dieu et les appelle à la perfection, mais il s'adresse à tout le monde, à toute âme humaine. Il veut que la vie soit comprise comme le service d'une cause suprapersonnelle. Le sort de la culture dépendra de l'état spirituel des masses laborieuses, de leur inspiration [85] soit par la foi chrétienne, soit par le matérialisme athée, de la subordination de la technique à l'esprit et à ses fins, ou bien de sa mainmise définitive sur la vie. Rien de plus pernicieux que l'attitude réactionnaire des chrétiens se dressant contre le mouvement des travailleurs ou contre les conquêtes techniques, au lieu de chercher à les spiritualiser et les ennoblir en les subordonnant à la cause suprême.

Le développement de la puissance technique et la démocratisation culturelle ont un rapport étroit avec le problème essentiel de la personne et de la société, problème particulièrement inquiétant pour la conscience chrétienne. Aspirant à l'émancipation, la personne humaine se trouve de plus en plus bridée, socialisée, collectivisée. Déjà l'ordre industriel capitaliste basé sur l'individualisme et l'atomisme, aboutissait à l'oppression, à la dépersonnalisation, à l'anonymat de la personne, à un style de vie collective massive. Dressé contre le capitalisme, le communisme matérialiste parachève l'anéantissement de la personne en la désintégrant dans le collectif social et en rejetant la conscience et le jugement personnels. La personne qui constitue l'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme se dissout, se désagrège et perd son unité. On peut l'observer dans la littérature et dans l'art, dans les romans de Proust, par exemple. L'évolution de la culture moderne menace de détruire la personne humaine. On ne peut résoudre ce problème en dehors de la religion. Le monde déchristianisé et sans foi isole la personne, en l'arrachant à la société, la plongeant dans son moi sans issue vers un objectif [86] suprapersonnel, vers la communauté, ou bien il l'asservit et la subordonne irrémédiablement à la société. Seul le christianisme résout en principe ce pénible problème. Le christianisme attache le plus grand prix à la personne, à l'âme individuelle et à son destin éternel, il n'admet pas qu'on se serve de la personne humaine au nom des intérêts sociaux, il affirme la valeur absolue de l'homme. La vie spirituelle unit l'homme à Dieu, elle met une barrière à l'emprise de la société sur l'homme. Mais en même temps le christianisme nous appelle à la vie communautaire, au

service suprapersonnel, à l'union de chaque « moi » et « toi » en « nous », il nous appelle à la communion et même, si l'on veut, au communisme, mais à un communisme absolument différent du communisme matérialiste et athée. Seul le christianisme sauve la personne de la ruine imminente et ce n'est qu'en recourant à lui que peut avoir lieu la fusion intérieure des personnes humaines dans une communauté qui parfait la personne au lieu de la détruire. Le christianisme trouve la solution du conflit de la personne et de la société, source d'une crise redoutable, dans une réalité suprapersonnelle et suprasociale : l'Humanité divine, le Corps du Christ.

Le problème religieux de la personne dans ses rapports avec la société implique la solution du problème social de notre temps selon l'esprit du socialisme chrétien personnaliste. Ce dernier accepte la vérité du socialisme, mais en rejette le mensonge et la fausse idéologie qui, en niant Dieu, nie l'homme. Alors seulement seront sauvées la personne humaine et la haute culture spirituelle. Nous ne pouvons pas nous livrer à trop d'optimisme, car le [87] mal est trop avancé. Le péché, le mensonge et la haine marquent de trop éclatants triomphes. Il ne faudrait pas, cependant, que les réflexes suscités par l'évaluation des forces adverses à la réalisation de la justice nous empêchent de considérer les problèmes spirituels créateurs, et d'accomplir notre devoir. Nous croyons que nous ne sommes pas seuls, qu'à côté des forces naturelles, bonnes ou mauvaises, agissent aussi des forces supranaturelles, suprahumaines et charismatiques, secourant ceux qui font l'œuvre du Christ dans le monde, nous croyons à l'action de Dieu. Lorsque nous disons « christianisme », nous ne parlons pas seulement de l'homme et de sa foi, mais aussi de Dieu, du Christ.

Le développement technique et économique de la civilisation moderne fait de la personne humaine son instrument, lui demande une activité constante et l'utilisation de tous les instants pour l'action. Cette civilisation rejette la contemplation qui, rendue impossible, court le danger d'être définitivement répudiée de notre vie. Cela signifie que l'homme cessera de prier, qu'il n'aura plus de rapports avec Dieu, qu'il ne verra plus la beauté et ne connaîtra plus la vérité désintéressée. La personne se détermine non seulement par rapport au temporel, mais aussi en fonction de l'éternité. L'« actualisme » moderne est une négation de l'éternel, c'est l'asservissement de l'homme par le temporel. L'instant n'a jamais de valeur propre n'ayant aucun rapport avec

l'éternité, avec Dieu. Chaque moment sert le moment suivant et doit être aussi rapide que possible, pour lui faire place. L'actualisme absolu change les rapports du [88] temps. Une course effrénée se produit. La personne humaine ne saurait se maintenir au milieu de ce torrent temporel qui ne lui laisse pas un instant pour un retour sur elle-même et qui l'empêche de saisir la portée de sa vie, cette portée ne se découvrant que par rapport à l'éternité, et le temps torrentiel étant en soi dénué de sens. L'homme est appelé à l'activité, au labeur, à la création, cela est incontestable, il ne saurait rester spectateur. La vie du monde n'est pas un spectacle, l'homme doit continuer l'œuvre de la création, en transformant et en organisant le monde. Mais ce n'est qu'à condition d'être le point d'intersection de deux mondes, l'éternel et le temporel, de n'agir pas uniquement dans le temps, mais aussi dans l'éternité, en reconnaissant intérieurement sa relation avec Dieu, que la personne reste l'image et la ressemblance de Dieu et ne se laisse pas transformer en instrument d'un processus impersonnel social. Voilà le problème essentiel de la civilisation moderne, celui de la personne humaine et de son destin. L'homme ne peut être objet seulement, il est sujet et possède une existence en soi. Converti en instrument impersonnel d'un processus temporel, il cesse d'être homme. Si on peut envisager ainsi un collectif social, cela est impossible à l'égard de l'homme qui garde toujours en lui un élément indépendant du temps et de la société.

L'étouffement de la contemplation représente la fin de la mystique, de la métaphysique, de l'esthétique qui sont le sommet et la floraison de la culture. La civilisation actuelle asservit la science et les arts en processus industriel et technique. Nous en voyons l'exemple dans la [89] conception culturelle du communisme soviétique. C'est une crise culturelle profonde. L'avenir de l'homme dépend de son désir de se libérer, ne serait-ce que pour un instant, pour prendre conscience de soi et de sa vie, pour tourner ses regards vers le ciel. L'idée du travail et d'une société laborieuse est vraiment une grande idée parfaitement chrétienne. La contemplation aristocratique de l'élite privilégiée affranchie de la coopération au travail était trop souvent une fausse contemplation, et c'est pourquoi elle a peu de chance de reprendre sa place dans l'avenir. Mais chaque travailleur, chaque homme, en général, a ses moments de concentration intérieure, d'oraison et d'actions de grâce, de contemplation esthétique ou autre. Contemplation et ac-

tion peuvent et doivent se rejoindre, seule leur union affirme et fortifie l'intégrité de la personne humaine. En se dépensant entièrement en action temporelle, l'homme se vide et la source d'énergie spirituelle en lui tarit. Dans son acceptation courante, l'activité n'est plus au service du prochain selon l'Évangile, mais plutôt au service des idoles. Le cycle liturgique de la vie religieuse représente l'alliance originale de la contemplation et de l'action, l'homme peut y puiser force et énergie.

Nous assistons à la transformation fatale de la personne, image de l'Être suprême, en un être absorbé par le collectif évoluant dans le temps et réclamant une activité accélérée. L'homme est un être créateur, mais la civilisation moderne lui demande une activité qui signifie une négation de sa nature humaine. L'acte créateur présuppose l'alliance de l'action et de la contemplation. [90] Leur distinction même est relative, l'esprit étant essentiellement un élément actif et dynamique agissant encore dans la contemplation. Nous abordons ici le dernier problème de la situation spirituelle du monde contemporain, celui de l'homme en tant que problème religieux. La crise que nous traversons est celle de l'homme dont l'avenir est devenu problématique. Cette crise, il faut lui donner une interprétation spirituelle du dedans du christianisme. Ce n'est qu'ainsi qu'on saura comprendre la portée de ce qui se passe. La notion chrétienne de l'homme, que l'humanisme a gardée intacte, est ébranlée par la civilisation moderne. Le christianisme est fondé sur le mythe humano-divin théandrique, je n'use pas du mot mythe dans un sens qui l'opposerait à la réalité ; au contraire, le mythe correspond mieux à la réalité spirituelle que le concept, le mythe de Dieu et de l'homme, de la ressemblance divine dans l'homme, et de l'incarnation du Fils de Dieu. De là dérive la dignité de l'homme, mais l'homme déchu assimilait péniblement la révélation chrétienne dans sa plénitude et la doctrine humano-divine trop peu développée n'était pas assez actualisée dans la vie. C'est la raison pour laquelle un humanisme, à base chrétienne, fut inévitable. Une évolution commença fatalement, celle de la destruction du mythe chrétien intégral. On rejeta d'abord Dieu de ce mythe, restait toujours l'homme, son concept chrétien, comme nous le trouvons dans la pensée de L. Feuerbach. Il rejetait Dieu, mais gardait encore la ressemblance divine chez l'homme, en professant sa nature éternelle, comme tant d'autres [91] humanistes. Mais la démolition du mythe théan-

drique allait son train, on atteignait maintenant le mythe de l'homme, l'apostasie touchait à l'homme et à Dieu. C'est l'homme qu'attaquèrent Marx et Nietzsche. Pour Marx, ce n'est plus l'homme, c'est le collectif social qui représente la valeur suprême. L'homme est évincé par la classe et le mythe nouveau du messianisme prolétarien. Marx et Nietzsche se rattachent à l'humanisme. Pour Nietzsche, l'homme doit être surmonté par le surhomme, une race plus haute. Ainsi l'homme — dernière valeur chrétienne jusque là épargnée — est désavoué et les courants sociaux contemporains en témoignent. Après l'apostasie de Dieu, la civilisation moderne en est à la phase de l'apostasie de l'homme. Voilà l'essence de la crise contemporaine.

La technisation et la collectivisation de la personne se rattachent à cette crise. Toutes les hérésies et les défections de la vérité intégrale dans le christianisme historique posaient des problèmes importants qui n'ont pas encore trouvé de solution et qu'il faut résoudre du dedans du christianisme. Mais les hérésies contemporaines diffèrent des hérésies des premiers siècles chrétiens, elles ne sont pas théologiques, mais vitales. Elles prouvent l'urgence d'une réponse chrétienne aux problèmes existants de la technique, d'une juste organisation sociale, de la collectivisation par rapport à la valeur éternelle de la personne humaine, tous ces problèmes nécessitant la lumière de la vérité humano-divine. L'activité créatrice de l'homme dans le monde n'est pas sanctifiée. La crise mondiale rappelle aux chrétiens les tâches non accomplies, [92] elle constitue donc un jugement non seulement sur le monde athée, mais aussi sur le christianisme lui-même. Le problème essentiel de nos jours n'est pas celui de Dieu, comme le croient beaucoup de chrétiens, qui invoquent l'urgence d'une renaissance religieuse. C'est avant tout le problème de l'homme qui importe aujourd'hui. Le problème de Dieu est éternel, c'est le premier et le dernier problème de tous les temps, mais celui de notre époque concerne le salut de la personne humaine qui se désagrège, sa vocation et sa mission, ainsi que les questions sociales et culturelles nécessitant une solution chrétienne. Ayant rejeté Dieu, on porte moins atteinte à la dignité de Dieu qu'à celle de l'homme qui, sans Dieu, ne peut se maintenir. Dieu est pour l'homme l'idée suprême et la réalité qui l'a formé. D'autre part, l'homme est l'idée suprême de Dieu. Ce n'est que le christianisme qui résout le problème des rapports de Dieu et de l'homme, ce n'est qu'en Christ que la race humaine peut être sauvée,

seul l'esprit chrétien peut construire une société et une culture qui ne détruisent pas l'homme. Or, il faut que la vérité soit réalisée dans la vie.

[93]

De l'esprit bourgeois.*Essais.*

LA PERSONNE ET LA SOCIÉTÉ

I

[Retour à la table des matières](#)

La personne humaine ne se détermine pas exclusivement par rapport à la nature et à Dieu, mais aussi par rapport à la société, au « nous ». Cela veut dire que la personne est un être appartenant à l'ordre naturel, spirituel et social. La personne est sociale, ancrée dans la société et appelée à la vie sociale. Un état naturel, extra-social de l'homme n'a jamais existé, c'est une abstraction inventée au XVIII^e siècle. Mais, en même temps, la personne se heurte à la société et se trouve en conflit séculaire avec elle. La société la protège contre la nature, les autres et elle-même ; elle la nourrit, l'enrichit de maintes façons, mais elle l'opprime aussi, la limite et l'asservit. La personne et la société s'influencent mutuellement et se rencontrent sur le même plan tout en appartenant aux plans divers et non comparables.

La personne porte en elle la ressemblance divine, elle est une idée, une conception de Dieu. Or, la société lui oppose son image à elle, elle en fait sa servante et esclave. Le problème de la personne et de la société peut se poser du point de vue social ou spirituel, du point de vue de la [94] philosophie sociale ou spirituelle. Les plans différeront selon la manière de considérer le problème. Celui-ci ne pourra jamais

être résolu sur le plan social, de même que, sur ce plan, on ne pourra jamais délimiter ce qui appartient à la personne. Toute défense de la personne du point de vue social constitue l'affirmation de la primauté sociale et aboutit à l'esclavage de la personne. On croit que c'est la société qui confère à la personne sa liberté, ses droits, sa dignité et son esprit. Notons qu'une idéologie sociale (qu'elle soit théocratique, conservatrice, libérale, démocratique, socialiste ou anarchiste) se montre généralement tyrannique, en principe, par rapport à l'esprit de l'homme. Il est impossible d'admettre que la personne appartienne entièrement à la société et que la société puisse ou bien la tyranniser ou bien la gratifier de liberté. Et même lorsqu'elle lui confère la liberté, elle la tyrannise en affirmant sa dépendance. La société est objet et appartient au monde objectivé, mais la personne est avant tout sujet et appartient au monde spirituel non objectivé. Cependant, il serait erroné de croire qu'on puisse fonder le problème de la personne et de la société sur l'individualisme rejetant la réalité sociale. On ne peut considérer la société simplement comme somme et interaction d'individus. La conception atomistique de la société n'est pas seulement erronée, elle fausse la notion même de la personne. La personne n'est rien moins qu'un atome pareil à tout autre. Une conception sociale nominaliste conduit à une conception nominaliste de la personne. La société représente une réalité particulière, non seulement mentale, mais vitale, elle est une étape de la vie et c'est [95] uniquement pour cette raison qu'il existe un conflit entre la personne et la société. La vie d'une personne suppose la vie d'une autre, des autres, vers lesquelles la personne sort de son moi. La personne est inconcevable sans amour, c'est-à-dire, sans sortie vers l'autre, sans capacité de don et de sacrifice. En dehors du « moi » et du « toi », il existe encore le « nous », la société par conséquent ; « nous » est un fait primordial ³¹. Le « moi » n'existe pas seulement par rapport au « toi », mais au « nous ». Dans un certain sens, on pourrait dire que Dieu n'a pas seulement créé la personne, mais aussi la société, comme il a créé le cosmos.

« Nous » n'est pas une somme, mais une réalité *sui generis*. Or, dans ce monde déchu, la société, qui doit être intérieure et immanente à l'homme, se transforme en quotidienneté sociale objectivée et étouffant la personne. La société peut devenir une puissance contraire et

³¹ On trouvera, à ce sujet, une analyse intéressante chez S. FRANK, dans *Les fondements spirituels de la société*.

hostile à la personne. Le problème qui nous intéresse est aussi bien impossible à résoudre à base d'un universalisme social, qu'à base de l'individualisme. Il y eut toujours deux sortes de doctrines : le singularisme affirmant la supériorité de la personne individuelle et l'universalisme proclamant la primauté de la société. La doctrine sociale soi-disant organique, pour laquelle l'unité devance ses éléments et détermine leur existence, — est toujours portée vers l'universalisme, bien que, en sociologie [96] biologique ³², — l'universalisme reste naïf et sans fondement. Ces méthodes sont, en principe, fausses toutes les deux, et contournent la difficulté du problème. C'est Otmar Schpann qui en philosophie sociale moderne représente de façon typique l'universalisme social. Chez lui la personne disparaît entièrement. Schpann affirme l'universalisme social fondé sur une métaphysique particulière se rattachant au romantisme, à Adam Muller. L'affirmation de l'universalisme social est très différente chez Durkheim qui reste positiviste. Pour lui la société n'est pas seulement une réalité primordiale qui détermine la conscience de l'homme, sa pensée et la teneur de sa vie entière, mais la société devient même un dieu. En philosophie, nous trouvons chez Hegel l'universalisme extrémiste. Ce n'est pas par hasard que Bielinsky, au nom de la personne humaine vivante, se dressait contre l'esprit absolu de Hegel.

L'attitude de Marx vis-à-vis de ce problème est complexe. Le marxisme présente une alliance contre nature de l'universalisme extrême et de l'atomisme. C'est de Hegel que Marx a hérité l'universalisme. Mais il a aussi hérité de l'économie politique bourgeoise classique « l'homme économique » et l'atomisme, c'est-à-dire qu'il niait la réalité de la société et n'y voyait qu'une arène de lutte pour les intérêts opposés des classes sociales. Pour Marx ce n'est point le tout qui détermine la vie des parties, mais ce sont les parties (les classes et « l'homme [97] économique ») qui déterminent la vie du tout. C'est seulement dans la société socialiste que l'ensemble doit déterminer la vie des parties. Dialectique, pour Marx, signifie universalisme (le sens, la raison sociale triomphe à travers la contradiction), matérialisme signifie atomisme. C'est pourquoi l'expression même « matérialisme dialectique » est absurde. Un processus matériel ne connaît aucune dialectique d'atomes adverses, la dialectique implique le Logos.

³² Spencer, de façon très inconséquente, unit la doctrine organique de la société à un individualisme extrême.

Fait remarquable, pour Marx l'universalisme n'affirme nullement la réalité de la société, de même que l'atomisme n'affirme point la réalité de la personne. L'individualisme social, qui voit dans la personne un atome, indépendamment de sa qualité et de ses rapports avec le supra-personnel, est tout autant hostile à la personne que l'universalisme social, pour lequel l'individuel et le particulier s'effacent derrière le général. L'idéologie sociologique extrême du XIX^e siècle était le côté inverse de la désagrégation atomique de la société. Il se produit une sorte d'accrochage mécanique d'atomes désagrégés. La doctrine de Rousseau offre une illustration éclatante de l'étouffement de la personne par l'individualisme. Le point de départ de Rousseau est l'individu extra-social, l'homme naturel, mais, après le contrat social, cet individu est absolument écrasé par la société, même la liberté de conscience lui est refusée. Rousseau mit au monde le jacobinisme qui est la suppression totale de la personne et de ses droits subjectifs. Par la suite, le conflit de ces droits avec la souveraineté du peuple se produit dans la démocratie des XIX^e et XX^e siècles. Du côté social, la personne est le point [98] d'intersection des milieux sociaux et des groupements divers : plus le nombre de ces milieux est grand et plus il est différencié, plus la personne en est enrichie ³³. La personne appartient initialement à des unités sociales organiques multiformes — famille, corporation, classe, nation, état, église, — et sa qualité s'y rattache. La Révolution française a libéré la personne de ses rapports obligatoires avec les corporations ; en l'isolant, en la plaçant immédiatement devant l'état, elle détruisit en quelque sorte la société. Ainsi elle absolutisa l'état et lui asservit la personne, en identifiant l'état avec la société. Les Jacobins continuèrent l'œuvre de Louis XIV. L'étatisme est le côté inverse de l'individualisme. La qualité de citoyen devint la catégorie anthropologique prédominante et les droits civiques furent proclamés. Or, le citoyen se détermine par rapport à la société politique, à l'état. Mais, comme il y a le producteur déterminé par rapport à la société économique, il y a l'homme qui se détermine par rapport à la société et la vie spirituelles. La déclaration des droits du citoyen est formelle, ces droits n'ont rien de commun avec la teeneur réelle de la vie spirituelle ou économique. Cette déclaration ne garantit aucunement les droits réels de la personne et n'assure pas son

³³ Le socialisme français de la première moitié du XIX^e siècle était spiritualiste et même religieux, mais il ne posait pas le problème spirituel de la personne.

existence, ce qui est admis par de nombreux socialistes d'écoles différentes. Leur critique était justifiée. Mais pour la pensée sociale courante l'homme [99] n'existe pas en tant qu'être spirituel et les droits spirituels de l'homme sont inexistantes. Cette idéologie est donc incapable de résoudre le problème de l'homme par rapport à la société. La philosophie du socialisme ne considérait généralement l'homme que du point de vue social et ignorait le point de vue spirituel ³⁴.

II

Les rapports de la personne et de la société se présentent différemment sur le plan social ou spirituel. Du point de vue social, la personne fait partie de la société, la société l'englobe, la personne est une sphère minime incluse dans la grande sphère sociale. La personne ne saurait s'opposer à la société, celle-ci étant la source de sa vie, le sein nourricier ; c'est la société qui détermine la conscience et la pensée de la personne, ses croyances et ses appréciations éthiques. C'est là le point de vue de la plupart des sociologues. Si toutefois la personne peut résister à la société, combattant son emprise illimitée, c'est qu'elle appartient à un ordre différent, non social, dans lequel son être est enraciné. La personne participe au plan social, mais elle ressort du plan spirituel et c'est en lui qu'elle puise sa force et ses principes. Il est impossible d'affirmer la primauté de la personne sur le plan social en partant de ce dernier. Le socialisme russe populaire l'avait essayé, surtout dans la personne de [100] N. Michailowsky, qui avait élaboré une théorie de lutte pour la défense de l'individualité. Cette théorie est basée sur la juxtaposition de l'individu et de la société. N. Michailowsky se dressait contre la société qui transforme l'individualité en instrument. Mais son point de vue reste social, c'est sur le plan social qu'il désire lutter pour l'individu, il n'accepte pas le point de vue spirituel. C'est pourquoi son individu s'avère une abstraction biologique, il ne connaît pas véritablement la personne. Cela est lié à un positivisme philosophique naïf, auquel il tenait. Mais il était tourmenté par un problème authentique. Le libéralisme et l'anarchisme sont en principe également incapables d'affirmer la liberté et l'indépendance de la

³⁴ ZIMUEL, en particulier, insiste sur ce point dans sa *Sociologie*.

personne, ces idéologies sont exclusivement sociales. L'individualisme se manifeste toujours, comme une forme d'idéologie sociale, dans laquelle la personne est censée obtenir de la société un maximum de liberté. Mais le problème philosophique de la personne n'est point le problème de telle ou telle organisation sociale qui conférerait à la personne plus ou moins de liberté. La personne ne peut tenir son indépendance de la société, puisque cette indépendance signifie précisément que la personne dépend de tout autre chose que de la société. Adam Muller, philosophe romantique de l'état et de la société, adhérent à un universalisme défavorable à la personne, disait : « Là où il faut encore proclamer la liberté, elle est d'ordinaire encore impossible ³⁵. » En d'autres termes, la liberté ne dépend pas du fait d'être [101] annoncée par la société et dans la société, — elle est ancrée dans un plan différent. A. Muller pouvait en tirer des déductions politiques erronées, mais le principe lui-même est juste. Le plan sur lequel les sociologues reconnaissent l'antinomie de la personne et de la société est un plan restreint et insuffisant. Le problème de la personne, de sa dignité et de son indépendance, de sa liberté et de son droit, ne peut être posé dans sa profondeur que si la personne n'appartient pas seulement au plan social, mais aussi au spirituel. La personne est le point d'intersection de deux mondes. À ce point de vue, tout se présente différemment, et le fait que la personne n'est qu'un élément infime de la société n'est qu'un des aspects de la vérité. Il en existe un autre, infiniment plus profond. Au point de vue philosophique et spirituel, c'est la société qui fait partie de la personne et est dépassée par elle. La personne appartient à la société par un côté de son être, la société n'est qu'une des sphères de sa vie et non la plus profonde, tandis qu'en majeure partie elle est liée au monde spirituel infini. A l'intérieur du monde spirituel, c'est l'infini qui s'ouvre devant la personne, qui n'appartient pas à la sphère sociale toujours limitée. La personne ne se libère vraiment qu'en esprit, ressortant du monde spirituel pour entrer dans le monde social. Ce qui signifie que seul un être libre d'esprit peut être affranchi socialement. Un esclave ne saurait être affranchi en tant qu'esclave. Pour être digne d'obtenir la liberté, il faut que soit libre l'esprit qui la reçoit. Tout homme, étant un esprit libre, doit être libéré. Cette vérité se traduit en paradoxe : il n'y a que la liberté qui puisse et [102] doive être libérée, l'esclavage ne saurait l'être. Autre-

³⁵ A. MULLER, *Sur la philosophie de l'État*, p. 165.

ment dit, la personne humaine, ayant été esclave sur le plan social, était néanmoins un esprit libre se rattachant au plan spirituel, indépendant de la société, et c'est pour cela qu'elle peut et doit être libre sur le plan social. La société est incapable de conférer la liberté à la personne, elle ne peut que reconnaître sa liberté obtenue par ailleurs.

La conscience profonde de la personne humaine ne saurait être déterminée par la société ni en dépendre. La vie sociale quotidienne fait pression sur la conscience et la déforme, mais elle ne la produit jamais ni ne la détermine. La conscience profonde est enracinée dans la réalité spirituelle et non sociale, c'est ce qui rend possible toute appréciation et estimation de la réalité sociale. Parvenir à l'émancipation spirituelle de l'emprise sociale journalière constitue pour la personne une tâche morale perpétuelle³⁶. À travers toute l'histoire de la vie humaine, on remarque le dualisme entre la personne et la société, — la personne en tant qu'élément de la société, et la société en tant qu'élément de la personne. Nous retrouvons cela dans la conception des rapports existant entre l'Église, la personne et la société. Ce que la pensée russe orthodoxe définit par le mot « sobornost » n'est point du tout la primauté de la société (religieuse en l'occurrence) sur la personne, mais c'est par-dessus tout une qualité spirituelle de la personne elle-même, [103] qui la fait participer au communautarisme spirituel. La liberté de conscience est la condition indispensable de ce communautarisme. La conscience est profondément personnelle et libre, mais dans sa profondeur elle communique spirituellement au Christ et subit son action charismatique. À l'égard de la personne, le dualisme des points de vue social et spirituel s'exprime de la façon suivante : l'Église fait partie de la société, elle est une sphère plus limitée dans le cadre social plus vaste, elle existe à côté d'autres réalités : l'état, l'économie, les différentes sphères culturelles, et, d'autre part, la société fait partie de l'Église, qui, en tant que corps mystique du Christ, dépasse la sphère sociale et est un cosmos christianisé. Dans cette dernière acceptation, l'univers entier fait partie de l'Église. Une personne appartenant à l'organisme spirituel de l'Église appartient à une sphère plus vaste et qui englobe la société. Nous disons parfois que l'Église est une société spirituelle, mais, dans ce cas, nous usons du mot « société » dans un sens différent et, selon ma classification, cette société

³⁶ V. mon livre, *De la destination de l'homme. Essai d'une éthique paradoxale*.

appartient au monde spirituel et non au monde de la quotidienneté sociale. Cependant l'Église existe aussi dans la vie de tous les jours et parfois elle en subit l'influence déformante. La société et la vie sociale ne peuvent supprimer la solitude de la personne qui constitue son tourment éternel ; la personne peut rester seule au milieu de la société qui, de toutes parts, l'entoure et dont il lui est impossible de s'isoler. La solitude au milieu de la société est une solitude des plus amères. Ceci nous amène à distinguer entre société et communauté. Ce n'est pas [104] dans la société, mais dans la communauté seulement que la personne peut surmonter sa solitude. La communauté ne signifie pas seulement union sociale, mais aussi union spirituelle, une communion des personnes entre elles. Le communisme, comme son nom le dit, voudrait parvenir à la communion, au communautarisme, qui implique l'esprit et la vie spirituelle, mais, au lieu de cela, c'est par la contrainte qu'il organise la société, de façon matérialiste et extérieure, sans communauté réelle, et où les hommes deviennent encore plus impitoyables les uns envers les autres. La communauté authentique supprime toute rupture et toute division entre les deux plans, le social et le spirituel ; elle rend la spiritualité sociale, et la vie en société devient spirituelle. C'est que dans la communauté la solitude n'est pas vaincue par la subordination de la personne à la société, comme d'une partie au tout, — mais par la victoire du monde spirituel sur le monde naturel et social, c'est-à-dire, par le rayonnement personnel qui crée une vie sociale spirituelle n'opprimant personne.

III

Les sociétés communistes primitives ignorent la personne ; celle-ci sommeille et n'existe que virtuellement. Le réveil de la personne et de l'esprit détruit le communisme primitif³⁷. Le monde antique proclamait la primauté absolue de la société déjà formée et civilisée, [105] de l'état-cité sur la personne ; sa mentalité était universaliste, elle ne comprenait ni la personne ni la liberté. La « République » de Platon témoigne de cette incapacité de comprendre cela. L'art de la Grèce découvrait la figure de l'homme, mais dans l'universalisme antique de l'état-cité et du cosmos. La religion était étatique. On ne pouvait fuir l'état. C'était l'alliance d'une conception universaliste, dans l'ignorance de la personne et de sa liberté, avec un particularisme national. À l'époque hellénique, le christianisme était lié au progrès de l'universalisme et de l'individualisme. Tous deux favorisaient l'émancipation du principe personnel du pouvoir illimité de l'état. Le citoyen du monde était plus libre que celui de la cité antique. Le christianisme apportait un changement radical dans l'interprétation des rapports entre la personne et la société, accomplissant la plus grande révolution spirituelle dans l'histoire mondiale. La société humaine, tout en se considérant comme chrétienne, n'a pas encore fait siennes les conclusions de cette révolution. Les principes païens continuent d'agir dans cette société où se manifestent des réactions violentes d'un particularisme national païen comme d'un universalisme étatique et cosmique, également écrasants pour la personne. Le christianisme révèle une nouvelle dimension de l'être et enseigne la valeur infinie de toute âme humaine, plus précieuse que tous les royaumes du monde. La personne n'est plus une particule du monde et de la société ; contrairement à l'état, elle a l'éternité pour héritage. Elle n'est plus entièrement propriété de l'état et de la société, elle appartient avant tout au monde spirituel et à l'Église, [106] c'est-à-dire, à une dimension différente où la grandeur et l'importance ne sont point déterminées en raison de la quantité et au moyen de l'addition. L'Évangile montre la distinction absolue entre le royaume de Dieu et celui de César. Cette discrimina-

³⁷ Sous ce rapport, les idées de Bachofen sont particulièrement géniales.

tion était absolument inconcevable pour le monde antique. L'Église subissant l'empreinte du royaume de César, la distinction était aussi péniblement assimilée par la chrétienté. La démocratie laïque reprend, de manière inconséquente et molle, l'identification antique du royaume de Dieu avec le royaume de César, — le communisme la reprend d'une façon sinistre. Ayant établi la démarcation des deux royaumes, le christianisme limite spirituellement, en principe, le pouvoir de toute société sur la personne, laquelle n'appartient pas au royaume de César seulement (plan social), mais aussi bien au royaume de Dieu (plan spirituel). La conscience religieuse ne relève ni de la société ni de l'état, elle a une origine différente. La personne ne relève que partiellement de la société et rend à César ce qui est à César. La liberté de conscience et de l'esprit fut scellée du sang des martyrs qui avaient refusé à César le culte divin. Au cours de leur histoire, pourtant, les chrétiens ont souvent trahi la liberté spirituelle conquise, donnant à César ce qui appartient à Dieu. Ils ont agi ainsi depuis le temps de Constantin le Grand. Rien n'est aussi difficile pour les humains que la délimitation des droits de Dieu et de César. C'est de cette délimitation cependant que dépend la liberté spirituelle de la personne à l'égard de la société et de l'état. L'état a tendance à prendre l'aspect d'Église et ceci sous des [107] formes diverses : théocratie, monarchie absolue et, dans le communisme, démocratie absolutiste. L'Église tend à prendre une forme étatique et emprunte ses méthodes à l'état. L'histoire chrétienne abonde en exemples de ce genre, et toutes les violences, dont s'est rendue responsable l'Église historique, sont liées à cela. Le problème reste tragique et ne semble pas définitivement soluble, une tragédie n'ayant pas d'issue favorable. La vie infinie et les droits illimités de l'esprit n'ont pas de proportions communes avec la société et ses exigences. Dans la société, l'esprit à la fois se réalise et y est étouffé. L'esprit, dans la personne humaine, ne peut pas s'abstenir de se dresser contre tout état absolutiste, qu'il soit monarchique, démocratique ou communiste. L'identification de l'esprit et de l'état, comme c'est le cas chez Hegel, est un mensonge formidable, une idolâtrie païenne. Dans son évolution, l'esprit se sert de l'état, comme d'un instrument, sans jamais s'y incarner, comme il ne s'incarne pas non plus dans la société et dans la réalité historique naturelle.

La vie infinie de l'esprit ne se manifeste qu'à travers la personne qui se trouve, sur un plan différent ni naturel ni social, en communion avec la société et la communauté spirituelles. Sous toutes ses formes, le fascisme est une réaction païenne au sein des sociétés chrétiennes.

Pendant longtemps, dès les philosophes grecs et jusqu'au début du XIX^e siècle, la pensée sociale et philosophique considérait la société à travers l'état. C'est le cataclysme de la révolution française qui a révélé la nature et l'évolution sociale à la pensée, rendant possible l'élaboration d'une science sociologique. Laurent Stein, [108] dont l'ouvrage sur le mouvement social en France est toujours d'un grand intérêt, fut un des premiers à insister sur la distinction nécessaire entre la société et l'état. Il discerne, indépendamment de Marx, la lutte des classes dans la société. Il veut voir dans l'état le protecteur de la classe ouvrière, exploitée et opprimée par la société industrielle. D'après Stein, l'oppression au moyen âge venait de la société et non de l'état, qui était alors faible. Mais les rapports de la société et de l'état constituent un problème très complexe et extrêmement important pour le sort de la personne. Il existe une double conception de la société : acceptation totale, embrassant toute la réalité sociale y inclus l'état, — et acceptation partielle, comme corporation, classe, unité sociale autonome, et dans ce cas la société apparaît différente de l'état ; c'est alors que surgit la question de leurs rapports mutuels. Nous envisageons ici cette dernière acceptation. Pour surmonter le dualisme de la société et de l'état, l'état tend à absorber la société, ou vice-versa. La monarchie absolue rejetait l'indépendance de la société, en la subordonnant entièrement à l'état. La même chose est possible dans le cadre de certaines formes démocratiques. Lorsque ce n'est pas l'idée des droits irrévocables de la personne qui se trouve à la base de la démocratie, mais plutôt l'idée du peuple souverain, comme principe suprême et absolu, cela représente une forme d'absolutisme étatique sans merci, à laquelle il est impossible de se soustraire. Certains penseurs politiques français ont raison de dire que la lutte contre le roi était possible, celui-ci étant une réalité à côté d'autres réalités, tandis qu'il est impossible de [109] combattre un état personnifiant le peuple souverain. C'est là que se trouve le danger de tout système moniste qui identifie l'état et la société.

Quand la société absolutisée s'identifie à l'état, il n'y a plus de salut pour la personne. Nous voyons cela au plus [haut] degré dans le

communisme. La société communiste est l'absolu, elle exige de l'homme une subordination totale et sa soumission jusqu'au fond de son âme. L'état communiste est tyrannique précisément parce qu'il s'identifie à la société. Or la société n'est pas l'intersection de divers groupes sociaux, elle personnifie le prolétariat lui-même, sauveur et libérateur de l'humanité, elle est l'humanité elle-même. Personnifiant l'état, la société, plus que l'état, peut s'avérer dangereuse pour la personne. En somme, la société aussi bien que l'état s'opposent énergiquement aux droits subjectifs de l'homme. La personne peut chercher à obtenir de la société satisfaction de ses droits, mais ce n'est pas de la société que ces droits relèvent. La philosophie du droit désigne celui-ci comme naturel, intuitif ou normatif et elle se voit obligée de rechercher l'origine de ce droit dans le monde des valeurs idéelles, c'est-à-dire dans le monde spirituel. Au fond, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen n'a jamais affirmé ses droits dans toute leur amplitude et leur profondeur. L'homme s'effaçait derrière le citoyen qui n'appartient qu'à la société politique. Or, l'homme est avant tout membre de la société spirituelle. Toute la portée du mouvement socialiste tient à ce qu'il a montré combien peu les droits formels du citoyen, en démocratie politique, garantissent les droits réels de la personne, son [110] droit à la vie, au travail, son droit économique élémentaire. Mais spirituellement les droits de l'homme ne peuvent être séparés de ses obligations.

Tout notre problème consiste dans l'impossibilité pour une forme quelconque de la société ou de l'état, n'ayant pas de mesure commune avec la liberté de l'esprit, de se saisir de la vie intérieure de la personne et de la nature spirituelle. Toute société comme tout état est brutale à l'égard de la personne et de son destin unique. Car non seulement l'état, mais aussi la société, est selon le mot de Nietzsche, un « monstre froid ». Tocqueville, qui n'était pas hostile à la démocratie, était effrayé par la dépersonnalisation progressive des démocraties américaines et trouvait insoluble l'antinomie de la liberté et de l'égalité. Cette antinomie prouve la dissemblance du destin de la personne et de la société, elle témoigne de leur appartenance à des plans différents. Il existe une dialectique tragique de la liberté et de l'égalité. La personne désire s'exprimer librement, mais dans la sphère sociale, sa liberté transgresse celle des autres. Et lorsque l'égalité, étant sociale par excellence, se met à protéger la personne contre la liberté des

autres, il lui arrive aisément d'annihiler cette liberté. Ce n'est qu'un des aspects de l'antinomie de la personne et de l'égalité, transposée sur le plan social. Dans sa profondeur, le problème de la personne et de sa liberté est lié à la limite absolue de l'emprise sociale sur la personne et ne dépend pas de la forme d'organisation de la société elle-même. Deux processus contraires se produisent dans l'histoire : la socialisation de l'homme et son individualisation. L'homme, de plus [111] en plus plongé dans la société et soumis à son existence, s'individualise en même temps ; la conscience de son individualité et de sa vocation originale et unique s'intensifie. Nous voyons cela au XIX^e siècle, lorsque fut posé le problème individuel sous des formes jusqu'alors inexistantes, tandis que la dépersonnalisation et la socialisation de la personne se trouvaient en pleine évolution. L'organisation de la société et de l'état est avant tout une organisation de la vie des masses, de l'homme moyen. Or, il y a un conflit perpétuel entre la personne et la masse. Aucune organisation ne saurait conférer à la personne sa liberté, son indépendance et son originalité, car l'organisation apporte toujours des nouvelles formes d'esclavage.

C'est une erreur de vouloir limiter la lutte pour la personne et pour sa liberté spirituelle à quelques formes politiques et sociales déterminées. Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il faille rester indifférent à l'égard des formes politiques et sociales, et ne pas chercher à les perfectionner. Cette recherche est, au contraire, indispensable. Mais il n'est pas possible que la personne reçoive sa dignité suprême, son indépendance et sa liberté, d'une organisation sociale. La société ainsi que l'organisation sociale peuvent confirmer la liberté et la dignité personnelles, mais elles sont incapables de les susciter, d'en être la source. Cela fait, pour notre thème, une différence capitale. Pour l'exprimer par une formule paradoxale, je dirai que, seule, une personne libre pourrait obtenir la liberté, un être éminemment digne pourrait, seul, réclamer le respect de la part de la société. Par [112] conséquent, aucune doctrine matérialiste ne peut exiger que soient respectées la liberté et la dignité de la personne. La société peut les respecter pour autant que cette liberté et cette dignité existent et soient enracinées dans un ordre de vie différent. J'ai déjà dit qu'on peut demander l'affranchissement des serfs justement parce qu'ils sont des êtres libres. Si les serfs étaient serfs d'essence et d'origine, il ne serait ni possible ni même désirable qu'ils soient affranchis. La doctrine du droit natu-

rel, distingué du droit positif, formule cette vérité à sa façon, imparfaite du point de vue philosophique. La société est obligée de reconnaître la liberté et la dignité de la personne conformément auxquelles elle se transforme, mais elle est toujours portée à prendre sa revanche et à créer de nouvelles formes tyranniques. L'histoire connaît des tyrannies monarchiques et aristocratiques. Les monarchies absolues n'existaient-elles pas pour les masses, sanctionnées par les croyances religieuses de ces dernières ?

Mais la tyrannie séculaire exercée par les masses sur la personne, par la quantité sur la qualité, par le petit nombre sur le grand, peut prendre des formes démocratiques et socialistes de nivellation et de socialisation de l'homme. La tyrannie du communisme est la plus conséquente. Seul le communisme conclut logiquement qu'étant un produit de la société, dont elle reçoit tout, la personne lui appartient sans restriction et la société doit en réclamer la propriété. Elle dit à la personne : Tu es à moi, donne-moi ton âme, tu n'as rien en propre. Le communisme est une identification de la société, de l'état [113] et de l'Église. Dès lors, la société s'approprie la personne sans partage. Celle-ci lui devient perméable jusqu'au fond de son âme. Le communisme cherche à l'atteindre en pratique. Nous en retrouvons la théorie dans toutes les utopies communistes, de Platon à Cabet. Tous les systèmes monistes, subordonnant la personne à un principe unique, ont pour résultat l'oppression de la personne. Toutes les formes d'état et de société absolutistes sont tyranniques. La personne ne saurait être libre que dans le système *pluraliste*, dans lequel plusieurs principes se limitant mutuellement, empêchent l'absolutisation. Il ne faut pas que l'état soit absolu, il doit être limité par la société et l'Église. La société ne doit pas être absolue, mais limitée par l'état et l'Église. Enfin, l'Église historique, empirique, ne doit non plus être absolue, comme dans la conception théocratique, — elle est limitée par la société et l'état. L'Église n'est absolue qu'au sens mystique, spirituel, — jamais l'Église historique ne peut l'être. L'alliance du principe personnel avec la société et l'état est la plus favorable pour la vie politique et économique. Ce n'est pas l'organisation formelle de la société, toujours portée à violer la personne, qui accomplit la liberté de cette dernière, — mais la culture morale et spirituelle d'un peuple éduqué dans le respect de la dignité humaine, ainsi que la démarcation des limites assignées à l'emprise de la société sur la personne. La liberté de la

personne en France se détermine en premier lieu par la culture de ce peuple et par son respect de la dignité humaine. Sous leur forme jacobine, ces principes démocratiques eux-mêmes peuvent [114] annihiler toute liberté. Le conflit possible en démocratie des droits subjectifs de la personne avec le peuple souverain a déjà été mentionné. La souveraineté populaire, en tant que principe moniste, est défavorable à la liberté de la personne. Mais au système pluraliste doit se joindre l'unité spirituelle.

IV

L'esprit non seulement est libre, il est la liberté. Il est aisé d'affirmer la liberté dans la vie spirituelle, en dehors de son incarnation sur le plan matériel. La liberté de l'esprit est incontestablement la valeur suprême. Mais en passant dans le monde de l'espace matériel, une diminution de liberté se produit. Il se forme des degrés et des gradations de la liberté. Le maximum de liberté existe dans la vie spirituelle, et c'est à la vie spirituelle que les droits de la personne sont liés. Aucune puissance ne saurait dépouiller la personne de sa liberté spirituelle, elle restera libre dans un cachot et sur l'échafaud. Mais on peut lui enlever la possibilité de se réaliser dans l'espace, on peut la repousser du monde matériel et l'obliger à se désincarner. A cela se rattache dans sa complexité toute la dialectique de la liberté dans la vie sociale. Et il faut tenir pour certain que, si le maximum de liberté se trouve dans la vie spirituelle, la liberté est minimisée dans la vie économique, l'esprit y étant serré par la matière. L'affirmation formelle du principe de liberté personnelle — liberté privée d'objet et ne désirant point connaître sa raison d'être — non seulement ne garantit point la liberté réelle, mais conduit facilement à [115] l'asservissement de la personne et la prive de biens vitaux élémentaires. Nous voyons dans le libéralisme économique pareille déformation de la liberté interprétée de façon exclusivement formelle. Cette déviation a été suffisamment dénoncée par la critique socialiste d'orientation diverse. Le libéralisme économique, c'est-à-dire l'affirmation d'une liberté formelle illimitée dans la vie économique, crée une classe privilégiée, libre de s'incarner et de se réaliser dans le monde spacial matériel, mais il rend malheu-

reuse la classe des travailleurs privés d'instruments de production et de possibilités d'incarnation dans le monde extérieur, et oppose un démenti à leur droit à la vie en ne leur concédant qu'une liberté désincarnée. C'est précisément cette liberté économique qui engendre le capitalisme avec toutes ses contradictions, son astuce et son injustice. Semblable notion de liberté économique n'aboutit jamais à la victoire du principe personnaliste. Pour réaliser son énergie spirituelle, la personne a besoin d'instruments matériels, économiques. Or, le libéralisme économique prive le gros de l'humanité de ces instruments, en ne les réservant qu'au petit nombre d'économiquement privilégiés. C'est pourquoi la diminution et la limitation de liberté économique est la condition de la liberté réelle, non formelle. Il ne faut pas que soit tolérée, dans la vie économique, une liberté qui enlève à d'autres la possibilité d'une existence plus digne et même le droit à la vie, c'est-à-dire le pain quotidien. La restriction de liberté personnelle dans la vie économique est indispensable au nom même de la liberté authentique de la personne. La dépendance économique, [116] où dans la société capitaliste bourgeoise se trouve la majorité des humains, prive la personne de la liberté et asservit l'esprit. Les droits politiques formels n'y peuvent rien changer. Le principe du libre travail converti en marchandise est un persiflage de la liberté. On a de la peine à défendre sa liberté sous la menace de mourir de faim. La personne vit et s'accomplit au sein de la société. Cela implique une organisation sociale qui permette à chacun de le faire. Il n'est pas question ici des exigences de la société envers la personne, mais au contraire des exigences de la personne envers la société. Il faut que cesse l'isolement de la personne dans la société et dans l'état. Il faut que les représentants de toutes les formes de travail et d'activité créatrice s'unissent en corporations, en syndicats ouvriers professionnels, afin de lutter pour une existence digne de la personne. En soi, la liberté formelle n'est pas un principe créateur, elle peut devenir un obstacle sur le chemin des réformes sociales. On le voit en France contemporaine, où existe une grande liberté formelle, mais où les réformes sociales sont rendues très malaisées. La France est un des pays les plus conservateurs en Europe. La liberté se montre créatrice, si elle a un but, si elle est liberté au nom d'une cause. Cette liberté véridique et productive est moins garantie par la société qu'elle ne la régénère elle-même.

La limite absolue de l'emprise sociale sur la personne est déterminée par le fait que la destination finale de l'homme n'est point sociale, mais spirituelle et se rattache aux valeurs spirituelles, en raison de quoi l'homme ressort de l'éternité et non seulement du temps. Ce qui [117] signifie justement que la limite ne peut pas être reconnue en partant du social, mais en partant de la personne qui appartient au plan spirituel. Tout objectif social s'avère un moyen servant une fin spirituelle. Rien de ce qui, à l'extérieur, est social, ne s'avère une valeur en soi et reste relatif. Le plan social manque entièrement d'absolu, d'éternel. Le marxisme, par exemple, est incapable de dire quelque chose du but de la vie. Il n'y a que les fondements spirituels de la société qui soient absolus et éternels. Mais l'homme est un être irrésistiblement porté à l'idolâtrie, à l'idolâtrie sociale en particulier. La monarchie, la nation, la démocratie, le socialisme, la notion abstraite de la société, deviennent des idoles. Les moyens deviennent fin en soi, et cachent le véritable but de la vie. Chaque fois que la personne admet son appartenance exclusive au plan social, qu'elle considère comme la source de son esprit, elle tombe, sous une ou l'autre forme, dans l'idolâtrie. La personne est appelée à la vie et à la création sociales. L'activité sociale créatrice est un des chemins conduisant au royaume de Dieu, car le royaume de Dieu est la communion et le communautarisme non seulement des hommes entre eux, mais aussi de l'homme avec le monde créé, leur communion et communauté en Dieu. Mais il y eut et il y aura toujours une lutte pour la personne. L'antinomie de la personne et de la société ne peut être définitivement surmontée dans les cadres de notre monde naturel historique. Ce conflit tragique ne saurait trouver une solution autre que partielle et relative, le triomphe complet correspondant à l'avènement du royaume de Dieu. Nous ne pouvons [118] plus croire aux utopies terrestres. Mais il nous est possible de reconnaître axiologiquement la voie à prendre. Je la dénommerais socialisme personnaliste à base du christianisme, terme se composant de « personne » et de « société ». Toutes les formes de socialisme areligieux ou antireligieux aboutissent inévitablement et de façon plus ou moins explicite à la tyrannie de la société. L'individualisme, d'autre part, aboutit à l'oppression et l'altération de la personne. Seul le christianisme, connaissant un principe suprême, triomphe en principe de l'antagonisme entre la société et la personne. Ce n'est qu'en se basant sur le christianisme qu'on pourra surmonter l'opposition des principes aristocratique et démocratique, l'opposition

de l'aristocratie de l'élite culturelle isolée et privée de base sociale, et les masses démocratiques présentant un péril de barbarisation et de vulgarisation culturelles. Le christianisme, étant d'origine éminemment noble, dévoile le caractère aristocratique de tout enfant de Dieu ; il est, à la fois, aristocratique et démocratique. C'est pour cela qu'il est apte à surmonter le conflit des principes personnel, aristocratique, et démocratique, social. Le socialisme chrétien personnaliste affirme la valeur de la personne, son prix inestimable en tant qu'être spirituel, et la valeur du communautarisme des personnes humaines, qui est la vraie communion. Et c'est pour cela qu'il associe la solution du problème social à la lutte pour le droit de toute personne, compris dans la réalisation de ses possibilités vitales, — par conséquent des possibilités économiques, — et non pas à la primauté de la société sur la personne. L'idée d'une égalité abstraite est étrangère [119] au socialisme personnaliste, il rallie la démocratie sociale au principe aristocratique de la personne. Et il respecte dans les limites de toute idéologie sociale, de tout plan social, — le mystère du destin de la personne, son incommensurabilité avec un ordre social, quel qu'il soit.

[120]

[121]

De l'esprit bourgeois.*Essais.***TROISIÈME ISSUE**

[Retour à la table des matières](#)

Jamais encore il n'y eut tant de confusion et tant de trouble dans les esprits qu'à notre époque. Les hommes vivent enveloppés de mensonge. Souvent, ils se laissent guider au hasard par des impressions fortuites. La force, souvent illusoire, en impose à chacun. A tout bout de champ, on entend des phrases marxistes qui échappent à des hommes n'ayant aucune idée du marxisme. Nos contemporains ont si peu d'imagination qu'ils ne sont guère capables de concevoir autre chose que le capitalisme et le marxisme. Qui plus est, nous vivons sous le joug de la fatalité : du fatum de la guerre, du fatum de la révolution, du fatum du fascisme. Rares sont ceux qui estiment que l'avenir dépend de la liberté humaine. Et c'est ainsi que des hommes n'éprouvant aucune sympathie envers le communisme, le considèrent, néanmoins, comme fatalement inéluctable, tandis que ceux qui détestent la guerre, sont convaincus de son imminence. Les uns, ne comprenant pas les processus en cours, s'attendent à la fin du monde parce que touche à sa fin l'ordre ancien qui leur est familier et qu'ils aiment. [122] D'autres s'adaptent et, croyant le communisme inévitable, sont prêts à l'associer mécaniquement au christianisme et à d'autres doctrines, en répétant les lieux communs marxistes.

Par rapport à l'avenir, les hommes de notre époque manquent d'imagination créatrice. Le désarroi, la faiblesse, l'absence de liberté intérieure qui caractérisent l'homme moderne, dépendent, dans une forte mesure, du fait que notre époque est dominée par le fatum des

deux guerres mondiales. En effet, le fatum agit dans l'histoire parallèlement à la liberté humaine. À certains moments de l'histoire, la fatalité s'avère plus forte que la liberté. Cela a lieu surtout lors des guerres et des révolutions. La liberté humaine, la liberté des peuples, n'aurait jamais provoqué deux guerres mondiales. Elles ont été engendrées par la fatalité qui triompha par suite de la carence des forces créatrices et spirituelles des sociétés humaines. Le socialisme actuel est également un produit du fatum de deux guerres mondiales. D'où le caractère étaticiste du socialisme.

De nos jours, on partage couramment le monde en deux parties : le monde communiste et l'encerclement capitaliste, la Russie soviétique et l'Amérique. On répète des phrases stéréotypées sur cette scission qui augure la guerre. On ne trouve pas de force pour résister à ce mensonge. Or, cette division du monde en deux camps est avant tout une invention des communistes-marxistes. Ils affirment toujours que tous les non-communistes, tous ceux qui critiquent le communisme ne seraient-ce que partiellement, sont par définition des [123] fascistes et des réactionnaires, des suppôts du capitalisme, voire même des mercenaires des trusts américains. En Russie soviétique on ne parle que de l'« encerclement capitaliste ». On y appréhende une guerre déclenchée par les impérialistes occidentaux. Un vrai délire de persécution est propre aux communistes, et c'est lui qui provoque la division du monde en deux parties. L'hostilité des puissances occidentales a favorisé l'éclosion de cette manie. Mais le persécuté se transforme d'habitude en persécuteur. On observe, d'ailleurs, le même phénomène du côté adverse.

En réalité, celui qui partage le monde en deux fractions, se meut dans les abstractions. La doctrine marxiste favorise cette ronde abstraite. Quant aux idéologues du capitalisme, ils ne remarquent même pas qu'ils sont des marxistes à l'envers. Pourtant, dans la réalité concrète, le monde n'est pas du tout scindé en deux ; il est infiniment plus complexe, tout y est individualisé. L'Amérique — l'encerclement capitaliste — n'est, dans une forte mesure, qu'une abstraction imaginée pour des raisons tactiques. Il existe, en effet, en Amérique, un petit groupe de capitalistes désireux de lancer la bombe atomique sur la Russie. Mais le peuple américain ne veut nullement la guerre et il serait difficile de l'y entraîner. S'il y a une part de réalité dans l'encerclement capitaliste, dans l'ensemble ce n'est qu'une abstraction en-

gendrée par le délire de persécution et par la doctrine marxiste. Cette notion morbide est basée sur le postulat selon lequel un régime capitaliste détermine automatiquement toute sa « superstructure », de sorte que dans [124] un pays capitaliste, la religion, la philosophie, la science, la morale, la littérature, l'art deviennent nécessairement capitalistes. Ce n'est qu'un produit d'une mentalité totalitaire qui voit dans les fondements économiques une réalité première engendrant les épi-phénomènes idéologiques. Or, tout cela s'évanouit si l'on ne reconnaît pas pour vrai le matérialisme économique ou dialectique dont s'inspirent, à l'heure actuelle, des hommes n'ayant rien de commun avec le marxisme.

La Russie soviétique est, elle aussi, une abstraction. En effet, on ne saurait identifier la Russie au communisme. La vie du peuple russe que l'on connaît très mal, est infiniment plus complexe et individualisée que l'abstraction créée par la doctrine marxiste. On ne peut que s'étonner en constatant que l'on consent à vivre dans des abstractions engendrées par des idées fixes et des complexes pathologiques. C'est sur la base d'une division morbide de l'humanité en deux fractions, qu'une hostilité et même une haine envers l'Occident s'est développée en Russie. Les tendances isolationnistes et l'orgueil s'y renforcent de plus en plus ; un nationalisme abstrait, communiste et soviétique, est en train de s'y créer. Personne ne veut la guerre, tout le monde la redoute. Mais la scission du monde en deux parties, qui ne fait que s'approfondir, alimente la psychologie guerrière, la psychose de guerre. C'est à cela qu'aboutit l'édification du communisme dans un seul pays. Cependant, l'hostilité de l'Occident envers la Russie soviétique y empêche le développement de la liberté et renforce son isolationnisme.

Hommes et peuples sont ainsi faits qu'ils cherchent [125] toujours des boucs émissaires. En découvrant l'ennemi auquel ils peuvent attribuer l'origine de leurs maux, ils se sentent, on ne sait pourquoi, soulagés. C'est ainsi que les sauvages frappent des objets inanimés, fauteurs de leurs souffrances. Nous sommes à peine plus avancés que ces primitifs. En toute circonstance — petite ou grande — nous cherchons les responsables qu'il faut sacrifier pour alléger nos maux. Pour trouver des boucs émissaires, l'homme crée des mythes. Le rationalisme le plus radical n'empêche pas leur éclosion. Il est d'ailleurs lui-même un de ces mythes.

On a attribué l'origine des malheurs et des souffrances à des sources très différentes : aux judéo-maçons, aux bolcheviks, aux jésuites, aux directives du communisme et aux directives du capitalisme, à la Russie Soviétique et à l'Amérique capitaliste, etc. Certes, derrière quelques-uns de ces boucs émissaires, se cachent certaines réalités, mais elles ne sont jamais si grandioses et si universelles que le prétendent les mythes. La réalité est toujours plus complexe, plus multiforme, plus individualisée. Mais c'est cela précisément que l'homme souffrant ne veut pas admettre. Et surtout, il ne supporte pas la pensée d'être lui-même coupable de quoi que ce soit. Cependant, c'est en lui-même, c'est en chacun de nous qu'est incluse, dans une forte mesure, la réalité qui donne lieu à la création de mythes. C'est pour ne pas se laisser écraser par la réalité multiforme, c'est pour cacher notre incapacité de porter des jugements individualisés, que nous créons des abstractions en partant d'une réalité individualisée et complexe. Ceci a une portée pragmatique.

[126]

Pour qu'un mythe se crée, il suffit d'un peu d'imagination même dénuée de tout talent. En partant des souffrances et des humiliations réelles de la classe ouvrière, Marx a créé le mythe génial de la vocation messianique du prolétariat. Marx a été un remarquable savant, il a fait beaucoup de découvertes dans le domaine de l'économie, mais il fut aussi un créateur de mythes. Le mythe messianique du prolétariat a joué un rôle éminent, est devenu particulièrement dynamique dans des pays où il n'y avait presque pas de prolétariat et d'industrie capitaliste. Ce ne fut pas la dictature du prolétariat qui s'établit en une Russie paysanne et économiquement arriérée, mais la dictature de l'idée du prolétariat. Au nom de cette idée, on arrive à fusiller des ouvriers réels et empiriques. La russification du marxisme aboutit à la conclusion que la révolution communiste doit s'accomplir, en dépit de Marx, non pas dans les pays industrialisés au prolétariat puissant, mais dans les pays arriérés, agraires, à majorité paysanne³⁸. C'est une des causes de la formation du bloc oriental. La classe paysanne fut considérée par Marx comme réactionnaire, mais on la transforma en classe révolutionnaire.

³⁸ L'ouvrage de Staline « PROBLÈMES du LÉNINISME » est particulièrement remarquable à cet égard.

La révolution communiste aura lieu non en Amérique ou en Angleterre, mais en Serbie, en Bulgarie, en Roumanie, en Hongrie, peut-être en Chine et aux Indes. Ainsi, le marxisme se trouve complètement inversé. [127] Les pays capitalistes évolués de l'Occident se sont transformés en « encerclement capitaliste » réactionnaire. Qui plus est, les mythes se sont mués en réalités authentiques et sont plus agissants que ce que les hommes bien équilibrés ont considéré comme la réalité. Cela prouve à quel point la notion de la réalité est incertaine. Car il faut bien admettre que le prolétariat au sens marxiste n'existe pas en réalité. Les guerres mondiales et la Révolution russe ont démontré que le prolétariat n'est nullement une réalité empirique. Il existe divers groupements ouvriers. Cependant, les ouvriers américains qui sont également exploités ne possèdent pas de conscience prolétarienne et ne ressemblent nullement au prolétariat de Marx. Les ouvriers anglais ont leur conscience ouvrière et sont unis pour la défense de leurs intérêts, mais ils se distinguent des ouvriers européens et ne rappellent nullement l'idée du prolétariat. En Russie pré-révolutionnaire, il y eut un prolétariat très peu nombreux, mais il disparut complètement après la révolution. Dans un pays communiste, il ne peut y avoir de prolétariat humilié. Aussi bien, ce n'est pas grâce à l'accroissement de la puissance prolétarienne que le communisme fut édifié chez nous. Les ouvriers existent réellement, leurs souffrances et leur humiliation existent, leur lutte existe également et une modification de leur condition est nécessaire. Mais le prolétariat de Marx n'est qu'une abstraction transformée en mythe dynamique.

Le capitalisme existe réellement dans la vie économique de l'Occident, il s'y décompose et doit disparaître. Mais [128] il n'existe pas une civilisation capitaliste des pays occidentaux. Toute chose en Occident n'est pas déterminée par l'économie. Quant à la Russie, l'économie y est, dans une forte mesure, déterminée par l'idéologie. Ces conceptions réalistes dans le sens platonicien et médiéval sont propres au marxisme, bien qu'il refuse de l'avouer. C'est pour cela qu'aux yeux des marxistes, la classe est plus réelle que l'homme. Le général, à leurs yeux, est plus réel que l'individuel. Les différences réelles entre la Russie et l'Occident ne se laissent pas définir au moyen des abstractions marxistes. En fait, la Russie est le pays le moins bourgeois du monde et le peuple russe est le plus communautaire des peuples. Les écrivains et les penseurs russes du XIX^e siècle l'ont tou-

jours affirmé. La Russie n'a jamais été bourgeoise dans l'acception spirituelle du terme, mais elle risque de le devenir sous le régime communiste. La Russie n'a jamais connu de conscience bourgeoise puissante et bien définie. La mission universelle du peuple russe, que les Soviets déforment souvent et qu'ils défendent mal dans le monde occidental, est liée au caractère anti-bourgeois, anti-capitaliste de la Russie (non seulement de la Russie communiste, mais de la Russie tout court). La vraie compréhension et la réalisation de cette mission russe devraient aboutir non pas au renforcement démesuré de l'État, à la création des deux blocs et à la guerre, mais à l'union de l'humanité, à la fédération et à la fraternité des peuples. Seulement, l'authentique voix russe, humaine et pan-humaine, ne se fait pas entendre en politique internationale.

Le communisme a porté de durs coups aux partis [129] socialistes d'Europe et en détacha un grand nombre d'ouvriers. Les socialistes et les social-démocrates manquent eux-mêmes d'inspiration et sont incapables de jouer le rôle d'animateurs. Ils sont trop absorbés par les combinaisons parlementaires, par les accords entre partis ; ils sont devenus des hommes d'affaires de la démocratie parlementaire. Ayant été souvent au pouvoir, ils n'ont pas fait grand'chose pour la réalisation effective du socialisme. Le socialisme est devenu très prosaïque. Les journaux socialistes sont très ennuyeux. Les socialistes n'aspirent pas du tout à créer un monde nouveau, différent du monde bourgeois : à ce point de vue, les communistes leur sont supérieurs. Le fait, qu'ils sont des doctrinaires de la démocratie, rend faibles les socialistes démocrates. Ce n'est pas le mythe socialiste de la mission prolétarienne qui les domine, mais plutôt le mythe démocratique de la souveraineté du peuple. Ils persistent à croire que le socialisme se réalisera si les socialistes obtiennent une majorité parlementaire écrasante. C'est ainsi que les social-démocrates allemands ont compris le marxisme. Le socialisme syndical qui est le seul réel, a été repoussé au second plan. Le socialisme travailliste anglais est quand même plus lié aux masses ouvrières. Mais il est très prosaïque, pratique et il manque également d'idée messianique. Il est suffisamment avéré que la démocratie bourgeoise (socialistes inclus) comprend la liberté d'une façon formelle. Les masses laborieuses ne sont pas en état de réaliser leur liberté. Il aurait fallu en déduire, semble-t-il, qu'il s'agit de passer de la liberté formelle à la liberté réelle. [130] Les communistes, pour leur part,

sont arrivés à une autre conclusion : par haine de la liberté formelle, ils décidèrent de supprimer toute liberté. Les socialistes auraient pu avoir sur les communistes un avantage considérable, s'ils avaient donné la liberté à l'immense majorité du peuple.

Cependant, malgré la faiblesse des partis socialistes, il faut connaître les avantages de principe qu'ils ont par rapport au communisme. Tout d'abord, le socialisme ne postule pas une doctrine totalitaire. C'est un système social qui peut s'allier à diverses doctrines philosophiques et à diverses croyances religieuses. Le socialisme ne prétend pas que tous les moyens sont permis pour aboutir à ses fins, il ne se propose pas d'organiser une société socialiste après avoir fusillé et jeté dans des camps de concentration un grand nombre d'hommes. C'est là un avantage moral considérable. En principe, le socialisme voudrait sauvegarder les libertés les plus essentielles de l'homme. Enfin, si le socialisme veut socialiser et nationaliser la vie économique, il n'aspire pas à « collectiviser » la vie privée de l'homme et consent à lui accorder une certaine marge. C'est dans le degré de contrainte directe que consiste la différence entre le socialisme et le communisme. Le communisme, c'est un socialisme autoritaire étatique et militaire. Le socialisme devrait être un syndicalisme n'admettant pas l'hypertrophie de l'État et les méthodes inspirées par la guerre. Mais tous les avantages du socialisme se réduiront presque à zéro, s'il ne s'inspire pas de la grande idée de la création d'une société nouvelle, de nouveaux rapports entre les [131] hommes. Or, une telle idée ne peut être que religieuse. Seul, un socialisme religieux pourrait être fort et dynamique, si un mouvement spirituel se déclençait dans le monde.

La Russie Soviétique, le communisme russe posent devant le monde chrétien de l'Occident un grand problème qui ne fut ni résolu, ni même correctement posé par le christianisme. Il n'existe rien de plus lamentable que les tentatives d'utiliser le christianisme pour la défense du monde bourgeois et capitaliste mourant. Les socialistes sont faibles parce qu'ils sont sceptiques. Souvent matérialistes et positivistes, ils ne font que prêcher un communisme amoindri et dilué, au lieu de lui opposer d'autres principes non moins radicaux.

Pour trouver une issue à une situation intolérable, il faut avant tout purifier l'atmosphère morale. Cette purification consisterait, avant tout, à proclamer la vérité au lieu du mensonge conventionnel et utile qui nous mène à la catastrophe. Qu'il n'y a aucune liberté en Russie

soviétique — c'est une vérité que l'on ne saurait cacher. Que les hommes appelés à défendre la Russie, ne trouvent pas les accents de l'universalisme russe et parlent le langage des intérêts et de la tactique — c'est une autre vérité. Mais il est non moins vrai que l'Occident ne défend souvent la liberté que d'une façon hypocrite afin de voiler ses intérêts véritables et que par son hostilité non seulement envers la Russie soviétique, mais envers la Russie tout court, il y entrave le progrès de la liberté. Enfin, il est également vrai que les démocraties libérales tendent à disparaître et s'effacent [132] devant les dictatures anti-communistes. Au fait, tous sont coupables et devraient reconnaître leurs torts. Personne n'est digne de porter des vêtements immaculés. La division du monde en blocs oriental et occidental ne correspond pas à une division en Règne de Lumière et Règne de Ténèbres, en Royaume du Bien et Royaume du Mal. Mieux vaudrait se rendre compte que dans chacun de nous il y a Lumière et Ténèbres, Bien et Mal. En divisant le monde en deux, on prépare, métaphysiquement, un enfer pour l'une des deux fractions rivales. Cette forme originale et sécularisée du manichéisme est souvent propre aux révolutionnaires qui se croient victimes des charmes d'Ariman. Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'Ariman reste inactif ; il agit, mais son action n'a pas un caractère mythologique. Une fédération des peuples qui ne serait qu'une fédération des pays capitalistes est à la fois impensable et indésirable. Aucune fédération n'est possible sans la participation de la Russie. Selon le marxisme inversé, transformé en stalinisme, le communisme, voire même le socialisme, ne saurait être réalisé que dans les pays retardataires, paysans (et non dans les pays industriels évolués au prolétariat puissant, comme le pensait Marx). D'après cette doctrine, les pays industriels d'avant-garde possédant une bourgeoisie et une classe ouvrière évoluées, ne peuvent former qu'un encerclement capitaliste réactionnaire.

Cependant, c'est par la faute de l'Occident lui-même que le bloc oriental des pays agraires arriérés est devenu un bloc contre l'Occident. Dans ces pays d'Orient, le communisme est implanté d'en haut. La dictature du [133] prolétariat peut s'y réaliser même en l'absence totale de prolétariat. Marx, répétons-le, considérait la classe paysanne comme réactionnaire. Il ne pouvait souffrir la Russie et les Slaves, car il y voyait la source de la réaction. Il aurait plutôt admis la possibilité d'un bloc oriental réactionnaire et d'un bloc occidental progressiste.

En somme, le communisme russe est revenu au populisme révolutionnaire. Marx se trompait dans sa dialectique abstraite, comme maintenant le stalinisme. Le problème se révèle plus complexe, si l'on quitte le plan des abstractions et des mythes.

La fédération européenne ne sera possible que si le monde devient socialiste — je dis socialiste et non communiste. Alors, il n'y aura plus de base réelle pour le bloc oriental. Les mots « encerclement capitaliste » perdront leur sens. La base du bloc occidental soutenu aujourd'hui par le capitalisme américain, disparaîtra également. La vraie réconciliation de l'Orient et de l'Occident est impossible sur la base du communisme ou du capitalisme tout aussi matérialiste. La victoire sur le mythe mensonger et dangereux du monde divisé en deux fractions, en deux blocs n'est possible qu'au moyen d'une transformation radicale — spirituelle et sociale — des sociétés humaines. C'est pour cette transformation qu'il faut lutter. C'est là la troisième force, la troisième issue. Je l'appelle — conventionnellement — le socialisme religieux, le socialisme pourvu d'une base spirituelle. Ce sera une victoire, une victoire morale sur le vieux monde bourgeois imité par le communisme matérialiste. Mais ce nouveau mouvement ne doit nullement [134] être anti-soviétique, prendre l'aspect d'un bloc anti-communiste. Au contraire, il faut reconnaître que dans le communisme il y a une vérité, que la Russie soviétique pose au monde un grand problème. La critique du communisme ne signifie pas hostilité envers la Russie soviétique ³⁹. Le destin de la Russie est particulier et le peuple russe est un peuple à part.

Il est peu probable que le communisme de type russe puisse s'implanter dans les pays d'Occident et on ne saurait, d'ailleurs, le souhaiter. Mais ces pays doivent dépasser le capitalisme à leur propre façon. Faute de cela toutes leurs attaques contre la Russie soviétique ne portent pas et ne sont pas justifiées moralement. Il est nécessaire de dénoncer l'affirmation mensongère selon laquelle le capitalisme serait un défenseur de la liberté et son unique bastion. En fait la liberté y est identifiée à l'égoïsme, à l'esprit de lucre et au profit. Le régime capitaliste n'a jamais été favorable à la personne. Il est regrettable que le communisme russe soutienne la fausse notion de liens qui uniraient la liberté et la personne au capitalisme. Cependant, il existe une idée

³⁹ Pour moi personnellement le problème se complique du fait que la Russie soviétique est ma patrie et que j'aurais voulu la défendre.

russe qui fut toujours universaliste et affirmait la vocation mondiale des Russes. L'idée russe pénétra le communisme, mais fut déformée, défigurée et entravée par le mauvais esprit qui a tenté le peuple russe. Le libre esprit communautaire propre au peuple russe fut [135] confondu avec le collectivisme forcé. La Russie officielle — telle qu'elle s'exprime dans la presse communiste et dans les actes du Gouvernement soviétique — ne reflète pas les processus profonds qui se déroulent au sein du peuple russe. L'Occident devrait toujours se souvenir que la Russie a sauvé l'Europe de l'esclavage au prix de sacrifices cruels et que le peuple russe a le premier tenté une expérience sociale unique par sa hardiesse, posant devant le monde un problème nouveau. Certes, il lui arrive de se tromper, mais cela vaut mieux que l'inaction et la suffisance.

Ceux qui refusent d'adhérer à l'un des deux blocs sont communément accusés de rester assis entre deux chaises. Ce mot d'esprit banal part du postulat qu'il n'existe que deux chaises au monde. Mais il peut y avoir une troisième chaise sur laquelle je puis être solidement assis. L'argument est donné sur la conviction qu'il n'y a pas d'issue, que la scission du monde est définitive. Cela équivaut à dire que la guerre est inévitable. Mais il y a une raison plus importante encore à la formation d'un troisième front. Le nouveau front moral sera créé par l'amour de la vérité et prendra l'engagement de proclamer la vérité coûte que coûte. De nos jours, on n'aime pas la vérité. Elle est depuis longtemps remplacée par l'utilité et l'intérêt.

Les deux fronts qui existent actuellement se soucient fort peu de la vérité et sont prêts à la déformer au nom de l'utile et du lucratif. Cela ne m'empêche pas d'estimer que les revendications du Gouvernement soviétique sont souvent justifiées. Mais il considère la déformation [136] de la vérité comme un devoir. Ce fait est lié au problème moral des fins et des moyens qui dépasse les limites de cet article. Il arrive que le mensonge est proclamé sacré et que l'on exige le mensonge de ceux qui doivent choisir entre les deux blocs. Nous vivons sous un envoûtement et rares sont ceux dont la conscience reste éveillée.

Or, c'est le réveil de la conscience qui s'impose en premier lieu. Il faut se rendre compte que tout dépend d'un seul problème : du problème de la guerre. Personne ne la désire et il faut nier de toutes ses forces qu'elle soit inévitable. Il faut s'opposer à la psychose de guerre. Si la guerre a lieu, elle sera l'effet d'un état d'inconscience somnam-

bulique, des cauchemars engendrés par les mythes. Les hommes sont désorientés parce que l'illusoire leur paraît réel. Notre premier devoir consiste donc à nous libérer de ces illusions.

Mais il existe encore une autre variété d'hypnose, celle de l'État et du pouvoir en tant que mobiles suprêmes des destins des peuples. C'est là un mensonge majeur. Les États et les Gouvernements sont tout aussi désagrégés que tout ce vieux monde dans son ensemble. Quant au monde nouveau qui s'est formé en Russie, il a réintégré ces formes caduques. La pacification et la réconciliation du monde ne sauraient se réaliser par l'intermédiaire des États et des Gouvernements. Seules, les forces sociales et spirituelles des peuples agissant par-dessus la tête des représentants du pouvoir sont capables de restaurer l'unité.

Fin du texte