|  |
| --- |
| Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]  philosophe chrétien russe de langues russe et française.  (1946)  Essai de Métaphysique eschatologique  ACTE CRÉATEUR ET OBJECTIVATION  Traduit du russe  Par Maxime HERMANN  **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.



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

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e 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](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_antisthene.html).

À partir du texte de :

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

**Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation.**

Traduit du Russe par Maxime HERMAN. Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1946, 287 pp. Collection : “Philosophie de l’esprit.”

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’’.

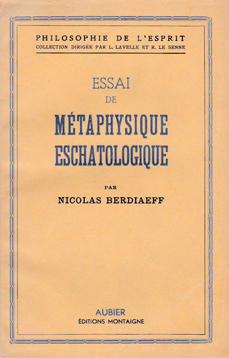
Édition numérique réalisée le 29 mars 2019 à Chicoutimi Québec.

fait_sur_mac

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

Essai de métaphysique eschatologique.  
*Acte créateur et objectivation*.



Traduit du Russe par Maxime HERMAN. Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1946, 287 pp. Collection : “Philosophie de l’esprit.”

**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]

PHILOSOPHIE DE L’ESPRIT

COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

NICOLAS BERDIAEFF

ESSAI

DE

MÉTAPHYSIQUE

ESCHATOLOGIQUE

*ACTE CRÉATEUR ET OBJECTIVATION*

Traduit du russe par

Maxime HERMAN

Professeur à la Faculté de Lettres

de Lille.

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

[4]

*Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.*

[285]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

Table des matières

[Avant-propos](#essai_metaphysique_escha_avant_propos), 1941 [5]

**Première partie**.

[*Le Problème de la connaissance et l’objectivation*](#essai_metaphysique_escha_pt_1)*.* [9]

[*Chapitre Ier*](#essai_metaphysique_escha_pt_1_chap_I). — 1. L’interprétation métaphysique et la critique de Kant. Deux mondes : phénomène et chose en soi, nature et liberté. Kant, Platon, mystique germanique, mystique idéaliste germanique après Kant. [11] — 2. Dialectique de l’idéalisme germanique de Kant à Nietzsche par Hegel. [26] — 3. Le problème de la liberté dans la philosophie française du XIXe siècle. Les thèmes de la philosophie russe et de la pensée religieuse. [38] — 4. Caractère émotionnel et passionné de la connaissance. Métaphysique existentielle comme symbolique de l’expérience spirituelle. [47] — 5. Vérité utile, vérité funeste et vérité salvatrice. [53]

[*Chapitre II*](#essai_metaphysique_escha_pt_1_chap_II). — 1. Sujet et objet. Sujet comme existant. Mystère de l’objectivation. Genèse du monde des phénomènes. [65] — 2. L’expérience existentielle. Intuition primitive et caractère social de la connaissance. Le concept comme limitation et défense. Orientation dans l’infini environnant. [81] — 3. Illusion de la conscience. Illusion transcendantale (Schein) chez Kant. Dualisme et révolution de la conscience. Deux mondes. « L’autre monde » [95]

**Seconde partie**.

[*Le problème de l’être et de l’existence*](#essai_metaphysique_escha_pt_2)*.* [105]

[*Chapitre III*](#essai_metaphysique_escha_pt_2_chap_III). — 1. L’être comme objectivation. L’être et l’existant, l’existence. L’être et le non-être. [107] L’être en tant que connaissance. L’être et la valeur. L’être et l’esprit. — 2. Primauté de la liberté sur l’être. Le déterminisme de l’être et la liberté. L’être et la passion primordiale. L’être comme liberté figée et passion figée. L’être en tant que nature et l’être en tant qu’histoire [121]

[*Chapitre IV*](#essai_metaphysique_escha_pt_2_chap_IV). — 1. Réalité de l’individuel et réalité du « général ». Querelle des Universaux. Le général et l’universel. Le général comme objectivation. [139] — 2. Réalités collectives et réalités individuelles. Espèce, individu, personne. [147] — 3. Erreurs de l’idéalisme germanique. Personnalisme. [155]

**Troisième partie**.

[*Etre et acte créateur. Mystère de la nouveauté*](#essai_metaphysique_escha_pt_3). [161]

[*Chapitre V*](#essai_metaphysique_escha_pt_3_chap_V). — 1. Étranglement de l’être par le mal. Faiblesse du monisme et de la philosophie de l’unitotalité. [163] — 2. Faiblesse des explications rationalistes de l’origine du mal. Critique des doctrines traditionnelles sur la Providence divine dans le monde. Personne et harmonie mondiale. [166] — 3. Il n’y a pas de monde objectif comme tout. Caractère mystérieux de la liberté. [176]

[*Chapitre VI*](#essai_metaphysique_escha_pt_3_chap_VI). — 1. Apparition de la nouveauté dans l’Etre. La nouveauté et le temps. La nouveauté et l’évolution. Le progrès. [181] — 2. La nouveauté et l’histoire. La nécessité, le destin et la liberté. [190] — 3. La nouveauté et le lien causal. La nouveauté créatrice renverse l’être objectif [193]

[*Chapitre VII*](#essai_metaphysique_escha_pt_3_chap_VII). — 1. L’être est la continuation de la création du monde. Imagination, inspiration, extase, accablement et essor. Victoire sur le monde figé. [197] — 2. Montée et descente dans la puissance créatrice. Acte créateur et produit créateur. Objectivation et incarnation. [206] — 3. Création subjective et objective. « Classicisme » et « romantisme » dans la création. [215]

[287]

**Quatrième partie**.

[*Le problème de l’histoire et l’eschatologie*](#essai_metaphysique_escha_pt_4)*.* [221]

[*Chapitre VIII*](#essai_metaphysique_escha_pt_4_chap_VIII). — 1. Le monde en tant qu’histoire. Les éons. Messianisme et histoire. Temps cosmique, temps historique et temps existentiel. Le prophétisme et le temps. [223]— 2. La société en tant que nature et la société en tant qu’esprit. L’esprit renverse des bases de la société qui paraissaient éternelles. Percée de la liberté et de l’amour. Idéal communiste, idéal anarchiste. [240] — 3. Esprit, nature et technique. Culture et civilisation. Puissance des idées méchantes et des idées mauvaises [250]

[*Chapitre IX*](#essai_metaphysique_escha_pt_4_chap_IX). — 1. Fin de l’être objectif. Découverte de la liberté et de l’existence personnelle dans l’universalité concrète. Suppression de l’opposition entre sujet et objet. Interprétation gnoséologique et métaphysique de l’eschatologie. [259] — 2. Eschatologie personnelle et eschatologie historico-universelle. [263] — Préexistence des âmes et métempsychose sur des plans multiples. Affranchissement de l’enfer [276]

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[5]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis longtemps déjà je désirais écrire un livre qui fût l’expression de ma métaphysique intégrale. J’emploie le mot « métaphysique » mais il ne faut pas lui donner le sens traditionnel et académique. Il est question plutôt d’une métaphysique dans le sens de Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Jacob Böhme, Saint-Augustin et esprits semblables, c’est-à-dire d’une métaphysique qu’on appelle maintenant existentielle. Mais je préfère une autre expression, celle de métaphysique eschatologique. Je veux examiner *toutes* les questions à la lumière eschatologique, à la lumière de la fin. Je dis métaphysique intégrale, bien que ma façon de penser soit fragmentaire et aphoristique. Mais l’intégralité de cette pensée est intérieure, elle est présente dans chaque partie. Ma pensée est très centralisée. On m’a toujours mal compris. Non seulement chez ceux qui me sont hostiles, mais aussi chez les sympathisants les malentendus ont été constants et nombreux. Certes j’en ai été moi-même la cause : j’ai peu fait pour l’intelligence de ma « conception du monde » ; je l’ai proclamée, mais je ne l’ai pas systématiquement développée. Ma pensée philosophique n’a pas une forme scientifique, elle n’est pas logico-rationnelle, mais intuitivement vivante ; elle repose sur une expérience spirituelle, elle tend passionnément vers la liberté. Je ne pense pas discursivement, je vais moins à la vérité que je ne pars de la vérité. Parmi les philosophes scientifiques de forme c’est à Kant que je dois le plus et, dans ce livre, je commence par lui. Mais je donne de lui une interprétation métaphysique quelque peu inhabituelle. Ma problématique métaphysique doit aussi beaucoup à J. Böhme et Dostoïevski. Parmi les anciens, Héraclite est celui qui est le plus proche de moi. Je définirais [6] mon livre comme un essai d’interprétation gnoséologique et métaphysique de la fin du monde, de la fin de l’histoire, c’est-à-dire comme gnoséologie et métaphysique eschatologiques. Jusqu’à présent, autant que je sache, une telle interprétation n’a pas été donnée. L’eschatologie restait une partie et même une partie accessoire de la théologie dogmatique. Qu’on n’aille pas croire pour autant que j’aie dessein de prophétiser la fin prochaine du monde.

Je pourrais appeler mon livre : « Méditation inactuelle ». Il est lié de très près à l’expérience spirituelle provoquée par les catastrophes de notre temps. Mais ses idées s’opposent à celles qui dominent aujourd’hui et elles s’adressent à d’autres siècles. Je m’accorde très peu avec une époque où dominent les masses, les quantités, la technique, où la politique l’emporte sur la vie de l’esprit. J’ai écrit un livre à une terrible époque ; il est plus court que je ne l’aurais voulu. Il contient beaucoup de choses insuffisamment développées et explicitées ; je craignais que des événements catastrophiques ne m’empêchassent de le terminer. Je ne m’adresse pas à une conscience moyennement normale, socialement organisée et organisante. Pour moi cela serait aussi une objectivation. Je me reconnais comme penseur appartenant au type aristocrate radical. On pourrait m’appliquer la définition donnée au sujet de Nietzsche : radicalisme aristocratique. J’ai voulu penser, connaître, estimer des choses selon leur être, sans tenir compte de quoi que ce fût, ni m’accommoder à quoi que ce fût. Mais j’ai toujours eu une attitude négative vis-à-vis de la présomption et de l’isolement d’une élite cultivée. Mon dessein n’est pas de suggérer un plan d’organisation des masses humaines ; pour un tel plan, les amateurs ne manquent pas. Mais rares sont ceux qui réussissent à saisir le sens de ce qui se passe dans le monde et chez l’homme. Je voudrais être du nombre de ceux-là. Ma pensée, nullement [7] abstraite, est tournée surtout vers la révolution de la conscience ; c’est dire qu’elle tend à libérer du pouvoir d’objectivation. Seul un changement radical dans l’orientation de la conscience peut mener à des modifications vitales. De fausses orientations de la conscience sont une source d’esclavage pour l’homme.

Les réflexions métaphysiques qu’on va lire reposent sur un sens aigu du mal qui domine le monde et de la destinée amère de l’homme qui est dans ce monde. Ma pensée reflète la révolte de la personnalité humaine contre l’objective « harmonie universelle », illusoire et écrasante, contre l’ordre social objectif, contre toutes les consécrations de l’ordre universel objectif. C’est une lutte de l’esprit contre la nécessité. Mais ce serait une erreur de me ranger parmi les pessimistes et les négateurs exclusifs. J’appartiens aux philosophes croyants ; ma foi cependant est particulière. D’ailleurs je crois qu’en ce qui concerne l’abîme suprême, le plus compliqué et le plus problématique doit coïncider avec le plus simple et le plus clair.

Paris-Clamart, décembre 1941.

[8]

[9]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

Première partie

LE PROBLÈME DE  
LA CONNAISSANCE ET DE  
L’OBJECTIVATION

[Retour à la table des matières](#tdm)

[10]

[11]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**Première partie**

Chapitre I

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. L’interprétation métaphysique et la critique de Kant. Deux mondes : phénomène et chose en soi, nature et liberté. Kant, Platon, mystique germanique, mystique idéaliste germanique après Kant. [11] — 2. Dialectique de l’idéalisme germanique de Kant à Nietzsche par Hegel. [26] — 3. Le problème de la liberté dans la philosophie française du XIXe siècle. Les thèmes de la philosophie russe et de la pensée religieuse. [38] — 4. Caractère émotionnel et passionné de la connaissance. Métaphysique existentielle comme symbolique de l’expérience spirituelle. [47] — 5. Vérité utile, vérité funeste et vérité salvatrice. [53]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’homme se trouve dans le monde où il a été jeté ; ce monde se présente à lui comme une énigme qui demande une solution. L’existence de l’homme dépend du monde ; il périt dans le monde et par lui. Le monde nourrit et détruit l’homme. Ce milieu dans lequel il est précipité on ne sait d’où, menace éternellement l’homme et l’incite à la lutte. Et l’homme se donne la tâche extraordinairement hardie de connaître le monde et ce qui se laisse entrevoir au delà du monde. L’homme est petit par comparaison avec le monde, avec ce qu’il veut connaître. Il est terriblement petit quand on le considère du point de vue de l’objet. Et il n’y a rien de plus merveilleux, de plus touchant et de plus déchirant que ces efforts de l’esprit humain pour se frayer un passage à travers l’obscurité jusqu’à la lumière, à travers l’absurdité jusqu’à la raison, à travers l’esclavage de la nécessité jusqu’à la liberté. L’homme [12] mesure ses forces avec l’univers et, dans l’acte de la connaissance, veut s’élever au-dessus de la médiocrité et de la pesanteur du monde. Il ne peut connaître la lumière, la raison, la liberté que parce qu’en lui-même se trouvent lumière, raison, liberté. Et même quand l’homme se reconnaît comme simple créature du milieu cosmique et comme entièrement indépendant de ce milieu, il s’élève au-dessus de lui et dévoile en lui-même un principe qui dépasse tout ce qui est donné par le monde ; il se révèle comme venu d’un autre monde et comme appartenant à un autre plan du monde. La connaissance serait impossible si l’homme n’était que nature et non esprit. La connaissance est une lutte, elle n’est pas un reflet passif. La philosophie qui voulait être connaissance intégrale, voulait non seulement connaître le monde, mais aussi changer le monde. En vain Marx s’attribuait-il à lui-même cette pensée : elle est incluse en toute philosophie véritable, la philosophie ne veut pas seulement contempler la raison : elle veut aussi son triomphe. La philosophie ne prend pas son parti de l’absurdité des données cosmiques : elle veut ou bien se livrer passage vers un autre monde, le monde de la raison, ou bien révéler la sagesse qui apporte la lumière dans le monde et y améliore l’existence humaine. C’est pourquoi la philosophie la plus profonde, la plus originale, découvre, derrière le phénomène, le noumène, la chose en soi, derrière la nécessité de la nature, la liberté, derrière le monde matériel, l’esprit. Et quand la philosophie nie le monde « autre », le monde nouménal, elle projette dans le futur un monde meilleur ; un ordre plus élevé du monde dans l’avenir est comme le noumène.

Cet effort se manifeste dès la philosophie grecque qui appelait être (ousia, essence) l’objet d’une connaissance profonde. Nous verrons toutes les difficultés liées à l’ontologie. L’ontologisme n’est pas pour moi une vérité philosophique supérieure ; mais en acceptant [13] une terminologie conditionnelle, on peut dire que le philosophe « connaissant » voulait résoudre l’énigme du monde. Or il existe deux voies, deux points de départ pour la solution du mystère de l’être : ou bien cet être est connu et deviné par l’objet, par le monde ; ou bien il l’est par le moi, par l’homme. C’est sur cette divergence que doit être basé le classement des courants philosophiques. Mais dans l’histoire de la pensée philosophique ce classement est confus et compliqué. La philosophie du moi, contrairement à celle du monde, commence avec la révolution accomplie par Kant [[1]](#footnote-1), bien que celui-ci ait eu des prédécesseurs : par exemple Saint Augustin et Descartes et, pour une part très importante, Socrate et Platon. La découverte philosophique fondamentale a été faite par Platon et Kant, qu’on doit reconnaître comme les philosophes les plus grands et les plus originaux dans l’histoire de la pensée humaine. Les philosophes qui vinrent après Platon et Kant développèrent en partie leurs pensées, en partie les défigurèrent. Et c’est là un point d’une importance capitale.

Mais la philosophie de Platon, comme toute celle de la Grèce, n’était pas encore une philosophie du moi, une connaissance de l’être par le sujet, par les profondeurs de l’existence humaine. La philosophie grecque est tournée vers l’objet et seule la pensée germanique se tourna vers le sujet. Mais, à proprement parler, elle réussit à découvrir dans l’objet le monde des idées par le sujet, par la participation de l’homme à ce monde supérieur.

La perception du monde est, pour la plus grande partie de l’humanité, un réalisme naïf. Il serait inexact [14] de dire que c’est là une perception du monde de l’humanité primitive qui était compliquée extraordinairement par le processus mythologique, l’animisme, le totémisme, la croyance en la magie. Mais le pouvoir du quotidien sur l’homme l’accoutume à concevoir le monde selon les règles d’un réalisme naïf. Ce monde visible, matériel, ce monde des phénomènes, comme disent les philosophes, impose à l’homme une trop lourde contrainte, le soumet trop à soi pour qu’il puisse aisément mettre en doute sa réalité véritable et s’élever au-dessus de lui. Or toute philosophie profonde commence par ce doute, par l’acte de l’esprit qui s’élève au-dessus du monde tel qu’il se présente à lui. Mais ce qui s’impose à nous avec le plus de force n’est pas nécessairement le plus authentique. La connaissance philosophique est un acte par quoi l’esprit se libère des prétentions du monde des phénomènes à constituer la seule réalité.

Et voici qui est frappant : le monde comme tout, en tant que cosmos, n’est jamais donné dans l’expérience du monde phénoménal sensible. Le phénomène est toujours partiel. Le tout cosmique est une image intelligible. Le pouvoir du monde sur l’homme connaissant n’est pas le pouvoir du tout cosmique, mais celui des phénomènes enchaînés par la nécessité et la régularité. L’altération du monde par le réalisme naïf est toujours basée sur une confusion ; il s’y ajoute des constructions de l’intelligence. Ce monde forcément perceptible, le seul réel pour le commun, le seul « objectif », est une création de l’homme, il exprime la tendance de sa conscience. Quand l’homme naïf de la vie journalière dit : « Je n’admets comme réel que ce que je peux percevoir », il reconnaît par là sans s’en rendre compte que la réalité du monde dépend de lui. Voilà pourquoi l’empirisme philosophique a été une forme d’idéalisme. Le réalisme naïf est le pire des subjectivismes. Ce qui est uniquement le monde réel [15] des phénomènes est ton monde humain et il dépend de ton étroitesse, du détachement de soi de l’esprit en toi. L’homme extériorise, projette hors de lui son propre asservissement qui se représente à lui comme une contrainte de la réalité extérieure. Les critères purement intellectuels de la réalité sont impossibles, la réalité dépend de la dialectique de l’existence humaine, de la dialectique existentielle et non intellectuelle. L’être est un souci, dit Heidegger, parce que je me trouve dans un état de souci, et que je projette ce souci sur la structure du monde. Quand je dis que le monde est matière, que l’esprit est un épiphénomène de la matière je dis par là que je suis frappé et asservi par la matérialité du monde. Le monde phénoménal, si fortement réel, est conditionné non seulement par notre raison, mais encore par nos passions et émotions, notre crainte, notre souci, nos intérêts, notre esclavage dans le péché. Il y a des passions et sentiments transcendantaux et ce sont eux surtout qui créent aussi pour nous le monde, notre réalité.

La philosophie, à un certain degré de conscience humaine, sort d’une conscience dualiste, d’une différenciation du monde sensible et du monde des idées, du phénomène et du noumène, du phénomène et de la chose en soi. De là sont partis Platon et Kant, et tel est le secret de leur valeur éternelle et de leur profondeur. Le philosophe a découvert que le monde sensible, phénoménal n’est pas réel et n’est pas un monde unique. Mais Platon et Kant tirèrent de cette découverte des conclusions diamétralement opposées pour la connaissance. Il ne peut y avoir pour Platon de vraie connaissance (epistema) que du monde des idées, du monde nouménal. La connaissance du monde sensible n’est pas véritable. Pour Kant, il n’est de connaissance réelle, scientifique que du monde des phénomènes ; il n’en est point pour les noumènes ; à l’égard du monde nouménal, seule la connaissance par les postulats [16] moraux est possible. Cette différence traduit l’évolution de l’esprit scientifique dans les temps modernes. Mais nous avons vu que la philosophie de Kant était double et contradictoire, et permettait diverses interprétations. On l’a considéré tantôt comme idéaliste, tantôt comme réaliste, comme métaphysicien ou comme anti-métaphysicien. Je suis convaincu qu’on a mal compris Kant : il était métaphysicien et doit être interprété métaphysiquement ; il a été le métaphysicien de la liberté, peut-être même le seul. Dans la tentative que je fais d’exprimer ma métaphysique de la liberté, je partirai de Kant.

L’apparition de Kant est une tragédie de la connaissance. C’est un événement important dans l’histoire de la conscience européenne. Il faut comprendre son sens vital, existentiel. L’optimisme gnoséologique est le caractère propre de la philosophie grecque, de la scolastique médiévale, de la philosophie rationaliste des temps nouveaux. L’activité rationnelle de cognition n’y est pas considérée naïvement mais dogmatiquement. Avant Kant la philosophie s’était déjà intéressée à la raison et l’avait étudiée. La philosophie grecque avait même découvert la raison. Mais on croyait dogmatiquement à l’aptitude de celle-ci à connaître l’être conformément à un objet connaissable par des concepts élaborés par elle. On voyait la raison dans l’être même, ce qui rendait possible une connaissance rationnelle. Chez Platon le monde nouménal, le monde des idées, est un monde intellectuel rationnel. Chez Saint Thomas d’Aquin l’intellect seul est en contact avec l’être et le connaît, car l’être lui-même est pénétré d’intellectualité. Spinoza, Leibniz croient aussi en la raison. Avec l’aide des concepts généraux la raison universelle connaît les choses. Telle fut, jusqu’à Kant, la confiance naïve de la raison en elle-même. Mais un doute s’éleva : la raison ne communique-t-elle pas à l’objet de sa cognition ses propres [17] particularités et ne fonde-t-elle pas son ontologisme de cognition sur ce transfert à l’être de ce qu’elle-même a élaboré, des concepts qui naissent d’elle-même ? L’activité de la raison, non soumise à la critique, n’est-elle pas pour elle source d’impuissance ?

Kant le premier, et avec une acuité critique extraordinaire, remarque les confusions faites par la raison, découvre ses contradictions. La doctrine de Kant la plus géniale est peut-être celle de l’illusion transcendantale produite par la raison. Sa théorie des antinomies est une des plus grandes découvertes qui aient été faites dans l’histoire de la philosophie, et n’a besoin que d’être complétée et développée. D’un œil perspicace, Kant voit les confusions faites entre l’être et la pensée, et l’erreur commise par celle-ci en acceptant ses propres produits comme être objectif. Il détruit le pouvoir de l’objet sur le sujet en décelant que l’objet est le produit du sujet. La grande découverte de Kant, qui divise en deux parties toute l’histoire de la pensée humaine, consiste en ceci qu’il est impossible d’attribuer à la chose en soi, aux noumènes, ce qui ne se rapporte qu’aux phénomènes. Le dualisme de Kant n’a pas été un défaut, mais la plus grande qualité de sa philosophie ; le défaut de ses successeurs sera leur monisme. Il est inexact que Kant donne le coup de grâce à toute métaphysique : il n’achève qu’une métaphysique de type rationaliste et naturaliste, métaphysique partant de l’objet, du monde. Il découvre la possibilité d’une métaphysique du sujet, de la liberté. La distinction que fait Kant de l’ordre de la nature et de celui de la liberté renferme en soi une vérité éternelle. Kant en effet rend possible la métaphysique existentielle ; l’ordre de la liberté est aussi *Existenz*.

Kant ne veut pas seulement fonder la science et la morale, comme on le pense ordinairement : il s’intéresse à la métaphysique, il veut défendre la liberté, voir en [18] elle l’essence du monde ; la chose en soi est un X inconnaissable, mais seulement du côté de l’objet ; du côté du sujet elle est liberté. Ceux qui considèrent Kant comme un ennemi de toute métaphysique n’admettent évidemment que la possibilité d’une métaphysique naturaliste, objective. Mais une autre voie métaphysique s’ouvre. L’homme ne se reconnaît pas seulement comme phénomène. L’établissement des limites de la raison découvre justement la base d’une autre connaissance. La vieille métaphysique non critique était basée sur une confusion du sujet et de l’objet, de la pensée et de la chose. Voilà pourquoi elle était pénétrée d’une fausse objectivité. Il est absolument erroné d’interpréter la philosophie de Kant comme « subjectivisme » et psychologisme ou de confondre la théorie kantienne de la connaissance avec une physiologie des organes des sens. On voit dans Kant un faux « subjectivisme » précisément parce qu’on se trouve au pouvoir d’un faux « objectivisme », d’une objectivisation produite par le sujet. La philosophie critique est certes philosophie du sujet et non philosophie de l’objet, et c’est justement pour cela qu’elle n’est pas « subjective » au sens impropre du terme, ni objective au sens propre. Elle doit aboutir à l’opposition de l’esprit à l’être des choses, de la dynamique créatrice à un être figé. La nécessité subjective de la connaissance scientifique et de la loi morale chez Kant est liée au fait que le sujet chez lui est connaissance transcendantale, esprit, c’est-à-dire être véritable, « objectif ». Les rapports du « subjectif » et de l’ « objectif » sont parfaitement paradoxaux et ruinent la terminologie ordinaire. Mais Kant n’est pas ici tout à fait conséquent avec lui-même ; le concept d’objet est particulièrement instable chez lui.

La critique kantienne de la preuve ontologique a une importance considérable. Elle est dirigée contre le faux ontologisme en général. La preuve ontologique [19] est basée sur une confusion du *prédicat* logique avec la réalité, de l’idée de l’être avec l’être. Kant porte un coup à la vieille métaphysique fondée sur une confusion des produits de la pensée avec la réalité. Il est curieux de constater que chez Kant la limitation et l’impuissance métaphysique de la raison sont liées à son activité dans la connaissance. La raison est active non seulement sur le plan de la connaissance, mais aussi dans la création du monde objectif lui-même, du monde des phénomènes. La philosophie prékantienne voyait insuffisamment cette activité de la raison et c’est pourquoi elle acceptait ses prétentions métaphysiques à refléter les entités réelles. La critique kantienne nie qu’on puisse appliquer les concepts aux choses en soi : ils ne sont applicables qu’aux phénomènes. Les idées transcendantales ont seulement une application régulative, non constructive. Mais dans l’idéalisme il est à craindre qu’on admette que la raison est occupée seulement d’elle-même, que la pensée ne connaît immédiatement que la pensée. C’est un aspect de la critique kantienne ; mais il en est un autre.

Kant est un événement central dans l’histoire de la philosophie européenne. Mais tout l’esprit de la philosophie moderne se distingue de la philosophie du Moyen-âge et de l’Antiquité. Chez Nicolas de Cues, chez Descartes, en partie chez Spinoza et Leibniz, chez Locke, Berkeley et Hume, commence à se manifester une nouvelle tendance de la pensée philosophique. Le rapport de la philosophie moderne avec celle du Moyen-âge doit être compris autrement qu’on ne le fait d’ordinaire. On considère généralement la philosophie du Moyen-âge comme une philosophie chrétienne, celle des temps nouveaux comme une philosophie non chrétienne et même antichrétienne. Mais la réalité est plutôt exactement inverse : la philosophie scolastique du Moyen-âge était grecque en [20] ses fondements, elle ne dépassait pas les limites de la pensée antique ; elle était une philosophie de l’objet, c’est-à-dire cosmocentrique. Or la philosophie des temps modernes devient au contraire philosophie du sujet, elle est anthropocentrique, le centre de gravité passe dans l’homme. Mais cela signifie qu’au Moyen-âge la libération par le Christianisme du pouvoir qu’a sur nous le monde objectif n’avait pas encore pénétré la pensée ; dans les siècles nouveaux au contraire, le Christianisme entre en elle, y opère un travail caché et mène à l’autonomie de l’homme et de sa pensée. La philosophie allemande du moi, du sujet, a une base chrétienne, constitue un thème chrétien. Une philosophie vraiment chrétienne ne peut exprimer une dépendance servile de l’homme vis-à-vis de l’objet, vis-à-vis du monde. Saint Thomas d’Aquin était certes beaucoup plus chrétien que Hegel, mais sa philosophie est de thème et de tendance moins chrétienne que celle de Hegel — sans parler de Kant. Cette philosophie ajoute à une philosophie purement hellénique un étage supérieur théologique qui est contaminé par des catégories aristotéliciennes. La métaphysique scolastique est naturaliste. Bien entendu un autre esprit avait également pénétré la pensée philosophique, chez Saint Augustin surtout, qui anticipe la philosophie des temps nouveaux. De même, en partie, Duns Scot parmi les grands scolastiques. Selon lui l’homme s’élève au-dessus de la nature, non par l’intellect, mais par la volonté ; l’intellect est déterminé par le dehors, mais la volonté est auto-détermination [[2]](#footnote-2).

Nos rapports avec la philosophie du siècle des lumières demandent aussi à être révisés : ils ont été trop influencés par la réaction de l’époque romantique. La philosophie de ce siècle est une étape importante [21] dans l’histoire de l’esprit, dans la dialectique de la raison et il ne faut pas l’identifier avec la superficielle philosophie rationaliste française du XVIIIe siècle. L’âge des lumières n’est pas identique au rationalisme, bien que celui-ci y ait joué un grand rôle. Kant en a donné une définition profonde. Selon lui, l’homme, à cette époque, échappe à l’impossibilité d’user seul de sa raison, cela veut dire que, s’étant libéré de ses langes, il commence à tirer parti lui-même de sa raison [[3]](#footnote-3). Kant pensait que nous vivons encore, non pas dans un siècle éclairé, mais seulement dans un siècle de lumières. Mais c’est là un processus dialectique contradictoire. A l’âge des lumières la raison est pénétrée d’une présomption qui l’affaiblit, elle se limite elle-même en s’attribuant un pouvoir illimité. Non seulement Kant proclame la vérité de l’Aufklärung contre l’asservissement par l’autorité, mais il limite aussi cette Aufklärung ; en affaiblissant le principe du rationalisme, en libérant la sphère de la croyance, il n’admet les prétentions de la raison que pour la sphère des phénomènes, mais non pour celle des noumènes. L’homme ne se dresse de toute sa taille que quand il arrive à l’âge des lumières, c’est-à-dire commence à user de sa raison d’une manière indépendante et ne s’en remet plus uniquement à l’autorité des autres ; il trouve la liberté de l’esprit, laquelle est la dignité de l’image divine en l’homme. Et qu’on cesse de répéter cet ennuyeux lieu commun : c’est du rationalisme. La philosophie que je veux exposer dans ce livre n’est pas du tout rationaliste ; on la trouvera même vraisemblablement irrationaliste ; mais je veux espérer que c’est une philosophie « éclairée » dans le sens kantien du mot. Il serait également erroné d’opposer le sens communautaire à la liberté d’esprit. L’esprit [22] libre est un esprit communautaire, il n’est pas individuellement isolé. Le sens communautaire ne peut être que libre. Nous devons réviser notre jugement sur Kant, le comprendre à nouveau ; mais cela présuppose aussi la critique de Kant, bien que d’un point de vue différent de celui d’où on l’a jugé jusqu’ici.

Kant niait l’intuition dans la connaissance métaphysique. La contemplation intellectuelle suppose la présence de l’objet. Mais l’objet transcendant, la chose en soi n’est pas présente dans cette contemplation. Cependant il y a chez Kant une intuition du monde nouménal en tant que monde de la volonté. Il admet seulement la connaissance métaphysique de forme scientifique et la soumet au doute, dévoile ses illusions. Mais pourquoi une connaissance d’un autre genre, non soumise à la critique kantienne, serait-elle impossible ? Chez Kant lui-même il y a une connaissance de cette sorte. Il n’explique pas pourquoi la connaissance du monde des phénomènes est véritable connaissance scientifique alors qu’elle n’a pas affaire à la réalité vraie. Non seulement la dialectique transcendantale de la raison engendre les illusions, mais le monde phénoménal lui-même, connu scientifiquement, est un monde illusoire, ainsi que le reconnaît la philosophie des Oupanichads. Il s’ensuit que le monde vraiment réel (la chose en soi) n’est pas connaissable et que le monde non réel (les phénomènes) l’est. Kant admettait que le besoin métaphysique est fondé dans notre nature, qu’il est profondément ancré dans notre raison. Mais Kant nie pour ainsi dire l’expérience spirituelle en tant que fondement d’une métaphysique possible. Il serait plus juste de dire qu’il ramène la spiritualité à des postulats moraux pratiques qui entr’ouvrent un autre monde. Mais Kant ne voulait pas reconnaître directement la possibilité d’une connaissance non conceptuelle, spirituelle, existentielle des noumènes. Il avait raison, mais seulement d’une manière négative : [23] tout l’appareil de notre connaissance par concepts n’est applicable qu’au monde des phénomènes. Il est curieux de constater que, dans sa négation d’une contemplation intellectuelle indépendante des sens extérieurs, qui ne lui paraît possible que pour des êtres supérieurs à l’homme, Kant est proche de Saint Thomas d’Aquin. D’ailleurs la critique d’une contemplation purement intellectuelle me semble juste. Si une connaissance intuitive est possible, elle ne peut être purement intellectuelle, elle ne peut être qu’intégrale, concrète c’est-à-dire émotionnelle et volitive. La pensée et la connaissance sont toujours émotionnelles et l’élément émotionnel décide. Le jugement suppose la liberté et un choix volitif. Les jugements de valeurs sont volitivo-émotionnels.

L’erreur fondamentale de Kant fut de reconnaître l’expérience sensorielle, dans laquelle sont donnés les phénomènes, sans reconnaître l’expérience spirituelle, dans laquelle sont donnés les noumènes. L’homme reste comme engoncé dans le monde des phénomènes, il ne peut s’arracher à lui, sinon par le moyen des postulats pratiques. Kant considérait que l’homme s’apparaît à lui-même comme phénomène, non comme noumène. Mais d’où vient l’impuissance de la raison ? La raison est double. Elle a des besoins métaphysiques et des prétentions métaphysiques et, en outre, elle n’est adaptée qu’à la connaissance du monde des phénomènes, lesquels sont sa propre création. Kant a exprimé ce dédoublement de la raison, son passage par cette tragédie. Mais, admettant les postulats métaphysiques pour la raison pratique, Kant, par cela même, reconnaît qu’il peut y avoir une connaissance non intellectuelle, mais volitive et émotionnelle. Il admet ainsi beaucoup et crée une véritable métaphysique. Cet intérêt métaphysique ne jouait pas du tout chez lui un rôle inférieur à celui de l’intérêt scientifique ou purement moral ; existentiellement il était [24] même fondamental chez lui. Le monde nouménal s’ouvrait à lui comme monde de liberté. Il sait ce qu’est la chose en soi et c’est pour des raisons méthodologiques qu’il feint de l’ignorer. Kant n’était pas phénoménaliste. Il n’était pas moins nouménaliste ; il faisait grand cas de la chose en soi et plaçait en elle tous ses espoirs. C’est pourquoi il ne pouvait être idéaliste conséquent et refusait qu’on lui donnât le nom d’idéaliste. Les critiques de Kant dénonçaient surtout la contradiction du concept même de la chose en soi. Salomon Maimann fut l’un des premiers qui le fît. Mais dans la condamnation par Fichte de la chose en soi se manifestait la profonde dialectique de l’idéalisme germanique. L’affirmation kantienne des choses en soi présentait une grosse difficulté et provoquait la contradiction. Mais dans son évolution subséquente la philosophie germanique renonça trop aisément aux choses en soi et cela eut de funestes conséquences. Le dualisme kantien dans lequel se dévoilait une grande vérité fut remplacé par le monisme. La raison ne peut arriver seule à la chose en soi, même en tant que concept limite.

Ce qu’il y a de plus contradictoire et inadmissible chez Kant est qu’il considère la chose en soi comme la cause des phénomènes, car la causalité est pour lui condition transcendantale de la connaissance du seul monde des phénomènes. L’attention a souvent été attirée sur ce point. Kant embrouille la différence entre la forme et le contenu. Celui-ci est donné par la chose en soi, mais la forme l’est par la raison, par la conscience transcendantale. Mais si la chose en soi peut être découverte, ce n’est que du côté du sujet ; elle ne peut l’être du côté de l’objet. Derrière les phénomènes, derrière les objets, on ne peut la découvrir. Derrière eux, il n’y a pas de choses en soi : elles ne se trouvent que derrière les sujets ; les choses en soi sont les êtres et leur existence. La chose en soi n’est pas [25] cause du phénomène : la chose en soi, si l’on renonce à cette appellation qui n’est guère heureuse, est liberté et non pas cause et, *par une certaine direction d’elle-même*, elle engendre le monde des phénomènes. Ainsi pensait Fichte quand il parlait de l’acte primitif du moi. Nous verrons les résultats auxquels cela menait. L’idéaliste le plus conséquent a été Hermann Cohen pour lequel n’existe que la pensée et ce qu’elle enfante. En vertu de son idéalisme conséquent, le Moi n’était pas être individuel, personne ; c’était l’erreur de l’impersonnalisme, faute fondamentale de la métaphysique germanique. En outre, dans l’intellect divin qui accomplit l’acte de la connaissance, il était facile de nier la différence entre phénomène et chose en soi. Kant n’était pas impersonnaliste : sa métaphysique est au contraire personnaliste. Mais son erreur fut précisément d’admettre l’existence de la raison pure et de la pensée pure. Il n’y a pas de pensée pure : la pensée est saturée de volitions, d’émotions et de passions. Et celles-ci jouent dans la connaissance un rôle, non seulement négatif, mais également positif.

Toutefois ce n’est pas là le point principal : il se trouve en ce fait que Kant emploie faussement et d’une manière contradictoire les mots objet et objectivité. Toujours est-il que, pour lui, l’objectivité est confondue avec la réalité et la véridicité. Il tend vers une connaissance objective, il veut fonder la connaissance objective. Le transcendant lui-même n’est pas libre à ses yeux du lien qui l’attache à la dénomination d’objet. Kant, comme la majorité des philosophes ne découvre pas encore cette vérité apparemment paradoxale que l’ « objectif » est justement le « subjectif », et le « subjectif » l’ « objectif ». Car le sujet est création de Dieu tandis que l’objet est création du sujet. Ce sens que donne Kant aux mots objet et objectivité contredit la philosophie qu’il a fondée : celle du sujet, du moi. L’objectivité s’est manifestée comme identique [26] au devoir universel. Mais ce devoir, plus que tout, me convainc de l’exactitude de ma manière d’entendre l’objectivité. En outre il est clair pour moi que le devoir universel a une nature sociologique. La conscience transcendantale ne peut être considérée comme immobile : elle est mobile et dépend des rapports sociaux des hommes entre eux. Mais ces rapports sociaux n’appartiennent pas seulement au monde des phénomènes : ils appartiennent aussi au monde des noumènes, à la vie première, à l’*Existenz*. La conscience transcendantale de Kant est très différente de celle d’Attila ; des mondes tout à fait différents se présentaient à eux. *Mais la mobilité de la conscience transcendantale ne signifie pas négation de ce fait que le Logos transparaît en elle*. Le degré de pénétration du Logos dans la conscience dépend de l’état spirituel des hommes. La différence entre phénomène et chose en soi n’est pas dans le rapport entre sujet et objet, mais dans les choses en soi elles-mêmes, dans l’état qualitatif de ce qu’on appelle être. Or l’objet ne peut échapper à la condition de phénomène.

II

Toute la philosophie germanique a été greffée par la mystique germanique et on peut découvrir en elle l’action souterraine de cette mystique. Kant s’en écartait, mais Hegel la reconnaît en accordant à Böhme une haute estime. La mystique germanique a apporté une nouveauté dans l’histoire de l’esprit. Cette nouveauté n’eut d’abord aucune expression philosophique. Dans la pensée philosophique les résultats ne s’en manifestèrent qu’à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe. La mystique spéculative d’Eckhart et de ses successeurs se trouvait encore dans la ligne [27] néoplatonicienne. Mais J. Böhme découvre une nouvelle façon de sentir le monde. J. Böhme n’est pas néoplatonicien au sens propre du mot : il était étranger aux traditions de la pensée antique et de la pensée latine du Moyen-Age. Il portait la greffe Cabbaliste. Nouvelle était sa compréhension de la vie cosmique comme d’une lutte passionnée de principes diamétralement opposés. Au fond de l’être, ou plus exactement, avant l’être, il y a un *Ungrund*, abîme sombre et irrationnel, liberté primordiale. L’ordre cosmique éternel de la pensée antique et latine se fond en un torrent de feu. Parmi les Anciens, Héraclite est le seul penseur dont Böhme se rapproche. Pour la pensée latine, la raison, comme la lumière solaire, était à la base de l’ordre objectif du monde ; elle était aussi dans le sujet connaissant. Pour Böhme, à la base de l’être gît un principe irrationnel ; la liberté primordiale précède l’être lui-même. Ainsi est posé le nouveau thème de la métaphysique germanique, thème qui dépasse les limites de la pensée grecque. A cela se rattache le volontarisme de la métaphysique germanique. Il est déjà chez Kant. Kant affirme la primordialité de la liberté ; nous voyons la même chose chez Fichte. L’acte primordial du moi est lié à la liberté qui précède le monde ; il se réalise en partant de l’*Ungrund*. D’où le mot de Gœthe : *Im Anfang war die Tat*. Chez Hegel, malgré son panlogisme, le monde ne peut être posé sans non-être. Hegel, selon l’expression de Kroner, a irrationalisé le concept lui-même ; il y a introduit un combat dialectique passionné. Mais cette connexion avec le thème posé par Böhme apparaît plus clairement chez Baader, Schelling, Schopenhauer. L’être est irrationnel, mais l’homme est appelé à introduire en lui le principe rationnel. Dans la philosophie de Hegel lui-même, Dieu arrive en l’homme à la conscience de soi. Chez E. Hartmann, Dieu, dans un élan inconscient et insensé, a créé la [28] douleur de l’être ; mais dans l’homme il arrive à la conscience de soi [[4]](#footnote-4). La métaphysique germanique a rationalisé le thème de la gnose mystique de Böhme ; en cela résidait sa force, mais aussi sa faiblesse. La mystique germanique découvrit dès le début la profondeur divine dans le fondement premier de l’âme et transposa de cette façon le centre de gravité dans le sujet (Eckhart, Tauler). Ainsi se créait une base spirituelle pour la philosophie du sujet, du moi et une possibilité était trouvée de surmonter la philosophie antique et médiévale, grecque et latine, orientée vers l’objet. Quand le thème eut été posé de manière purement philosophique, il devint inévitable que l’on passât par le dualisme qui n’existait pas chez le néoplatonicien Eckhart, mais se trouvait dans Böhme. C’est à cette phase d’évolution que correspondit la philosophie de Kant. Et cela était analogue au passage chez Platon de la pensée grecque par le dualisme. De même qu’après Platon la pensée philosophique avait essayé de vaincre le dualisme et de passer au monisme, ainsi, dans celle qui suivit Kant, se produisit le même processus : elle tenta également de surmonter le dualisme et de créer des systèmes monistes.

Par le dualisme du monde sensible et du monde idéal, Platon introduisait un thème que les philosophes grecs qui suivirent s’efforcèrent de résoudre. Déjà Aristote, puis Plotin et le néoplatonisme veulent surmonter le dualisme. La doctrine platonicienne des deux mondes est transformée par Aristote en la doctrine moniste d’un monde unique, dans lequel on distingue la forme et la matière, l’acte et la puissance. Plotin est moniste également ; chez lui tout vient d’en haut par voie d’émanations. Dans le système du monisme ce monde est le déploiement d’un autre monde qui, lui, est immanent. Platon considère l’être [29] comme un attribut de la perfection ; l’être chez lui provient du Bien, du Souverain Bien. C’est pourquoi il y a dans sa philosophie un vigoureux élément éthique ; on ne peut la nommer ontologique au sens exact du mot. Dualisme et orientation morale vont toujours ensemble. Aristote a construit une éthique qui a exercé également son influence sur Saint Thomas d’Aquin, mais sa philosophie n’a pas une orientation éthique. Platon souffrait de l’injustice de ce monde sensible ; chez Aristote cette souffrance n’existe point. Chez Plotin tout est absorbé par la contemplation mystique. Chez les néoplatoniciens, Jamblique, Proclus, etc..., il y a un essai de restauration mystique du paganisme : les idées platoniciennes deviennent des dieux. Pour Platon la vie du philosophe est un exercice en vue de la mort. Aristote veut vivre en ce monde et avoir dans la vie de ce monde une sanction du monde supérieur. La forme, l’acte sont l’élément supérieur, agissant dans l’inférieur, dans la matière, dans la puissance. On pourrait dire qu’Aristote a été le Hegel de la philosophie grecque et Plotin son Schelling. Eux aussi sont allés du dualisme platonicien au monisme. On ne peut nier les mérites d’Aristote, ni l’importance de Plotin, le plus grand philosophe mystique ; mais le développement du platonisme au monisme a été une solution défectueuse du problème posé ; l’unité n’a pas été atteinte.

Le Christianisme a surmonté, lui aussi, le dualisme de Platon, mais il reconnaît l’état déchu de ce monde-ci et donc la nécessité de passer par le dualisme. Dans la pensée chrétienne apparaît un élément eschatologique nouveau qui est insuffisamment dévoilé, mais rend impossible tout monisme dans les limites de ce monde objectivé. La philosophie de Platon était une philosophie générique (*Eidos*-genre). C’est pourquoi le problème de la personne et de l’individualité n’était pas posé dans les limites de cette philosophie. Platon [30] était troublé par la multiplicité et la mobilité du monde sensible. Mais plus importunes sont ses entraves, sa nécessité et son impersonnalité. L’unité moniste est inaccessible à partir de l’objet et à travers l’objet ; elle n’est possible que dans le sujet et par le sujet. Comme Platon, Kant part du dualisme du phénomène et de la chose en soi et, pour une nouvelle époque spéculative, du dualisme de la nature et de la liberté. Ainsi était posé le thème qu’ont développé les grands métaphysiciens germaniques. Un processus de pensée, je le répète, se produisit, analogue à celui qui s’était produit chez les Grecs et qui était un développement dans le sens d’un faux monisme. La chose en soi était écartée ; le sujet, le moi, le moi universel devenait créateur du monde. On pourrait dire que la métaphysique idéaliste postkantienne a admis le sujet transcendantal comme chose en soi. Il se produisit une personnification de la « conscience en général ». Comme le dit N. Hartmann, la chose en soi n’est pas devant, mais derrière la conscience. Sur cette base surgit une nouvelle métaphysique. L’idéalisme germanique de Kant et des autres se distingue de celui de Platon : il se transporte dans le sujet, dans l’intérieur. Ce qui constitue l’essentiel de la pensée, c’est la connaissance des idées (et non pas les idées). Chez Platon les idées préfigurent le monde sensible ; chez Kant le moi joue pour ce monde sensible le même rôle. La connaissance des conditions transcendantales de la connaissance pour les idéalistes germaniques devient connaissance de l’être métaphysique. Kant ne tendait pas vers une connaissance totale de la nature : pour lui le monde en tant que tout n’est pas donné dans l’expérience ; Hegel et Schelling aspiraient à cette connaissance.

Chez Kant et chez Fichte il y a une forte prédominance du principe moral. La connaissance morale de soi-même est également à la base de la logique de [31] Kant. L’obligation morale crée le moi. L’absolu est dans cette obligation. L’homme est libre, non pas en tant qu’il appartient à la nature, mais comme appartenant à la raison pratique. La moralité ne dépend pas de l’objet. La métaphysique idéaliste germanique n’est pas occupée de l’objet, ni du monde, ni de l’être, mais du sujet, de la raison, de la pensée, du devoir. Le monisme de Fichte est un panthéisme éthique : Fichte veut transformer le monde. Chez Kant la métaphysique de la liberté est dualiste, chez Fichte elle devient moniste. Chez lui il n’y a plus deux mondes comme dans la pensée hindoue, comme chez Platon, chez Kant. Il n’y a qu’un monde, posé par le moi universel. La liberté de pensée n’existe que dans les êtres raisonnables. L’acte de l’esprit dont nous sommes conscients est appelé liberté. La liberté ne découle que de la conscience. Fichte affirme la souveraineté de la conscience. Le monde n’existe que grâce à l’ordre du devoir. Ma volonté est primordiale, elle doit agir par elle-même. Mais en opposition à son monisme, le moi de Fichte voit dans le monde une activité réciproque de volontés autonomes, indépendantes. Pour la métaphysique germanique, à la différence de la métaphysique latine, la raison en soi est, au fond, irrationnelle. Chez Fichte le moi s’oppose à lui-même le non moi, et ainsi on obtient un contenu. L’imagination (*Einbildungskraft*) produit les objets empiriques.

Mais la nature n’est qu’un obstacle pour le moi. Le rapport du moi individuel, empirique, avec le moi absolu reste incompréhensible. C’est là le point faible du monisme de Fichte. Quel moi accomplit l’acte primordial ? Fichte confond la création du monde par Dieu avec l’acte de l’homme. Il ne distingue pas non plus l’infini bon de l’infini mauvais. L’aspiration infinie : voilà le dernier mot de Fichte. L’esprit est dans la mesure où il se réalise. [32] La conscience repose sur l’intuition de l’acte [[5]](#footnote-5).

Pour Schelling, pensée et être sont identiques. Le plus intéressant pour la dialectique de la pensée après Kant est le premier Schelling [[6]](#footnote-6). La connaissance ne peut être basée sur l’objet. L’objet n’existe que pour le sujet, pour la connaissance, l’objet et le sujet existent l’un pour l’autre. L’inconditionné ne peut être une chose : il gît dans l’absolu. Le moi précède l’opposition du sujet et de l’objet. Le phénomène est conditionné par le moi non-moi. L’absolu n’est pas phénomène ni chose en soi. L’essence du moi est la liberté. Celle-ci est le commencement et la fin de toute philosophie. Le concept se rapporte seulement aux objets. Le moi n’est pas donné dans le concept. La contemplation intellectuelle n’est pas dirigée vers l’objet. Le moi est seul : pour lui il n’y a pas d’autre moi. Le moi, principe fondamental de la philosophie, est Dieu absolu. Kant a écrit la *Critique de la Raison pure*, mais il n’a pas ouvert une route menant à une autre métaphysique de la raison. Chez Fichte, Schelling, Hegel, la raison se fait divine. C’est ainsi seulement que le dualisme passe au monisme. Mais le moi absolu n’est pas transcendant ; transcendante serait une sortie hors du moi. La métaphysique dogmatique voyait la réalité dans le non-moi, mais pas dans le moi. Depuis Kant il est possible de ne voir la réalité métaphysique que dans le moi. La chose en soi n’est pas objet : elle est sujet, et, pour cette raison, elle n’est pas chose. Chez Schelling la source de la connaissance de soi est dans la volonté. Sans la contemplation nous ne connaîtrions pas le mouvement. La liberté n’est connue que par la liberté. Le moi ne [33] peut devenir moi que par le toi. Schelling philosophe par l’intermédiaire de la contemplation esthétique ; il passe de la philosophie à la *Naturphilosophie*, unissant ainsi la *Critique du jugement* de Kant à la *Doctrine de la science* de Fichte. Kroner est dans le vrai quand il dit qu’en Schelling Spinoza a vaincu Kant. La tendance moniste entraîne vers Spinoza.

Hegel est l’idéaliste le plus conséquent et en lui l’idéalisme passe à un réalisme particulier. Il veut revenir à la réalité et au concret par la dialectique du concept. Il transporte le dynamisme de la vie dans la pensée et le concept. Il donne une nouvelle vie à la loi d’identité. Une contradiction pensée est chez lui une contradiction surmontée (*Aufhebung*). Le mouvement est la contradiction vivante. « Seule l’idée absolue est être, vie sans fin, vérité qui se connaît et toute vérité [[7]](#footnote-7) ». La raison est vérité qui se découvre à elle-même. L’idéalisme philosophique consiste pour Hegel à ne pas reconnaître le fini comme existant véritablement. La liberté devient la vérité de la nécessité. La raison de Hegel n’est plus la raison de Kant. La pensée, le concept, devient vie dialectique de la Divinité, de l’Esprit universel. La logique devient ontologie. La logique hégélienne étudie les passions vécues par le concept, étudie le mystère du concept. Le premier dans l’histoire de la pensée humaine, Hegel apporte le dynamisme dans la logique, il rompt avec le règne millénaire de la logique aristotélicienne. Il n’y a pas le moindre dualisme dans Hegel, mais la contradiction y est loi de la pensée et de l’être. La philosophie, avant Hegel, n’ignorait pas la dialectique : elle se trouvait chez Platon, Nicolas de Cues, Kant. L’antinomie était déjà connue d’Héraclite. Antinomie, contradiction, ne sont pas du tout faiblesse de la raison ; c’est au contraire une grande conquête de la raison, [34] grâce à l’établissement de la limite. La *docta ignorantia* de Nicolas de Cues est une connaissance supérieure. La dialectique des contradictions se trouve chez Zénon, Héraclite, Platon, Nicolas de Cues, chez J. Böhme, Hamann, Kant. Mais à la différence de Nicolas de Cues et de Kant, chez Hegel l’identité des contraires est atteinte par le développement dialectique. Il introduit ici une nouveauté. La philosophie hégélienne est une philosophie de l’esprit. La primauté de l’esprit est affirmée sur la nature. En celle-ci il y a une puissance d’esprit. L’esprit est l’unité du sujet et de l’objet, du moi-même et de la nature, de la pensée et du jugement. Pour le monisme hégélien il est essentiel que l’esprit s’organise lui-même comme religion, art, état, âme, nature. C’est pourquoi l’esprit objectif existe pour lui, ce en quoi je vois l’erreur principale de Hegel et de la doctrine moniste de l’esprit. Kroner insiste sur ce fait que Hegel irrationalise le concept et introduit ainsi l’irrationnel dans l’histoire de la pensée philosophique. La dialectique est l’inquiétude et la vie du concept. Mais l’inquiétude cesse, la contradiction est surmontée, le processus dialectique prend fin dans une synthèse supérieure.

Or c’est là qu’a échoué Hegel. Dans la dialectique se dévoile le mouvement propre de la pensée, mais il s’achève dans les limites de ce monde objectif. La contradiction disparaît, mais elle ne mène pas à la fin de ce monde. Pourtant Kroner nie que Hegel ait été un panlogiste. Tout est esprit, le monde se spiritualise. Pour l’universalisme hégélien la vérité est un tout et les propositions isolées ne sont vraies que comme partie du tout. L’esprit s’oppose à la nature. La raison absolue porte en soi son contraire. L’absolu surmonte l’opposition entre l’intérieur et l’extérieur. Les contraires sont identiques. Chez Hegel se produit une auto-aliénation de l’esprit : et c’est là peut-être ce qu’il y a de plus remarquable en [35] lui. Mais le monisme universel hégélien échouait en ceci que l’absolu se réalise sous la forme d’une nécessité absolue. C’est pourquoi Hegel peut dire ce qu’il veut de la liberté, il ne la connaît pas. Hegel affirme l’identité de l’esprit et de la philosophie, de la sienne, la philosophie hégélienne. C’est l’orgueil philosophique le plus redoutable que l’histoire de la philosophie connaisse. Kroner parle du caractère eschatologique et prophétique de l’idéalisme germanique : il y a là quelque chose de vrai. Dans la métaphysique germanique il y a une fin, un effort vers un achèvement final. Mais cet achèvement est pensé d’une manière immanente, dans les limites de ce monde où se développe définitivement l’esprit par la voie de l’évolution dialectique. Le péché fondamental de cette métaphysique idéaliste était dans un monisme impossible entre les limites de notre monde déchu, dans l’anti-personnalisme, la fausse conception de la liberté. Kant voyait plus juste avec son dualisme, sa métaphysique de la liberté, son personnalisme éthique. Pour Hegel l’idée est supérieure à tout. Mais au-dessus de l’idée est l’être vivant. Pour Hegel l’histoire est au-dessus de tout, l’histoire dans laquelle se manifeste la marche victorieuse de l’esprit universel. Il étudie la ruse de la raison dans l’histoire. Il ne comprend pas le conflit de la personne et de l’histoire ; l’histoire est pour lui sans tragédie : il est optimiste.

C’est une autre conclusion que Schopenhauer tire de Kant. Il conserve la chose en soi de Kant et en cela il a raison. Il comprend autrement l’objectivation, non pas d’une façon optimiste et évolutionniste, et en cela aussi il y a beaucoup de vrai. Mais il arrive au monisme par une voie opposée, à un monisme de type hindou et, de même que la pensée hindoue, il ne comprend pas du tout l’histoire. La philosophie hindoue est moniste dans la mesure où elle affirme que la pluralité [36] de ce monde-ci est illusoire [[8]](#footnote-8). C’est un monisme d’un autre type que celui de Hegel. Hegel est l’européen typique ; il unit en lui l’esprit germanique et celui des Hellènes. L’idéalisme germanique développait le thème kantien dans le sens d’une métaphysique moniste et manifestait un génie philosophique créateur ; le néo-kantisme, par contre, développe celui d’une parfaite négation de la métaphysique et, sous l’influence du scientisme de l’époque, il décèle une décadence de la puissance de création philosophique. Mais tous au fond défiguraient Kant ; personne n’était fidèle à la métaphysique kantienne de la liberté, laquelle suppose le dualisme. Le néo-kantien le plus conséquent et le plus extrême, Hermann Cohen, affirme le panméthodisme ; chez lui la vérité est méthode et l’idée est devoir. Un autre néo-kantien, Rickert, nie la dualité du monde que reconnaissent Platon et Kant. Mais il y a beaucoup de vrai dans sa doctrine d’après laquelle la connaissance est surtout évaluation et le jugement d’évaluation peut seul être vrai ou faux. Chez lui l’*a priori* est une forme de raison ayant une signification transcendantale et non pas une réalité psychique. Cela est du néo-kantisme. Mais en fin de compte la philosophie des valeurs devient une nouvelle scolastique et il y a en elle quelque chose de stérilisant. La phénoménologie risque aussi de se convertir en une scolastique du même genre. On a affirmé que Kant n’était pas métaphysicien, qu’il a réduit la philosophie exclusivement à la théorie de la connaissance et à l’éthique. Ce jugement exige une révision catégorique. Le moteur chez Kant était métaphysique : il voulait défendre le monde de la liberté contre le pouvoir du monde phénoménal.

[37]

Le dualisme de Kant ne peut être surmonté par l’idée moniste du développement universel de l’esprit. L’esprit (le noumène) ne se découvre pas et ne se développe pas dans le processus universel et historique (phénomènes), continu, ininterrompu, mais fait seulement irruption dans le monde phénoménal « objectif », et alors la liberté de l’esprit renverse la nécessité du monde. Kant se contredisait, mais au fond il avait plus raison que Fichte, Schelling et Hegel. L’évolutionnisme (même spirituel, non naturaliste), est aussi faux que le monisme. L’optimisme de ce monisme évolutionniste n’est aucunement justifié par le processus universel et historique réel. Il n’existe pas d’esprit objectif mais seulement une objectivation de l’esprit, ce qui est une déformation, une auto-aliénation, une adaptation de cet esprit au donné cosmique du monde. L’esprit qui est liberté s’objective dans le processus historique, dans la civilisation, mais ne se découvre pas, ne se manifeste pas dans son existentialité. Le feu créateur de l’esprit se refroidit. L’objectivation est un refroidissement. Nous verrons que le dualisme de Platon et encore plus le dualisme de Kant posent un problème eschatologique : le monisme n’est possible que dans la perspective eschatologique. Il y a trois manières de surmonter le dualisme et d’atteindre l’unité : ou bien vous considérez le monde phénoménal, sensible, multiple, mobile, comme illusoire ; la connaissance véritable ne peut être que la connaissance de Brahman, et cette connaissance est possible parce que Atman, sujet de la connaissance, est identique à Brahman. Ou bien vous considérez que le monde spirituel, nouménal, se déploie et se développe dans ce monde phénoménal ; la nature et l’histoire sont des étapes dans la découverte que l’esprit fait de lui-même. Mais c’est là un évolutionnisme métaphysique qui peut se métamorphoser en matérialisme. Ou bien vous voyez seulement des brèches [38] faites par l’esprit et la liberté dans ce monde phénoménal, c’est-à-dire que vous vous refusez à y admettre un processus continu, vous voyez une interruption, vous rattachez l’unité monistique à la fin de ce monde des phénomènes et au Royaume de Dieu. Ici la fin du monde et l’avènement de ce Royaume ne sont pas seulement pensés comme étant dans l’au-delà ; nous touchons la fin dans tout acte créateur de l’esprit, le Royaume de Dieu arrive imperceptiblement, le noumène agit dans les phénomènes, mais cela n’est pas une évolution ininterrompue et n’est pas soumis à une nécessité régie par une loi. Les deux premières manières de surmonter le dualisme me semblent défectueuses, la troisième seule est vraie. Le monisme est une hérésie monophysite, la négation de l’existence de deux natures, de deux principes, de l’action de Dieu et d’un acte créateur humain répondant à Dieu. La foi n’est possible qu’en admettant le dualisme du monde visible qui contraint et du monde invisible, monde ouvert à la liberté. Par Kant ont été jetés les fondements d’une vraie métaphysique. Dans l’affirmation de l’idéalisme allemand d’après laquelle Dieu est devoir et, d’après laquelle aussi le processus universel et historique est le devenir de Dieu, il y avait malgré l’erreur religieuse et métaphysique de cette doctrine, une part de vérité. Il est vrai que Dieu est valeur supérieure, bien supérieur, vérité, beauté. Dieu n’est pas réalité dans le même sens et de la même sorte que la réalité du monde naturel : Dieu est esprit mais non pas être.

III

De Kant à Max Stirner, à Marx et à Nietzsche à travers Hegel et Feuerbach, l’Allemagne du XIXe siècle a produit la géniale dialectique de l’idéalisme. Ce [39] n’était pas seulement une dialectique logique, un simple processus de pensée : c’était un processus vivant, existentiel, se déroulant à travers une multitude de contradictions. La philosophie kantienne est un retour à la philosophie du moi, du sujet, s’opposant à la philosophie du monde, de l’objet. Ce qui suppose d’abord le dualisme du phénomène et de la chose en soi, de l’ordre naturel et de l’ordre de la liberté. Fichte s’enfonce dans le sujet et son acte créateur ; la chose en soi est écartée, le moi est représenté comme Moi divin et le monisme est atteint par le sujet. Kant fait une distinction entre l’être et le devoir. Chez Fichte le devoir absorbe l’être. Au contraire, avec Schelling et Hegel le devoir est absorbé. Schelling (dans sa dernière philosophie) se tourne à nouveau vers l’objet, vers Spinoza. La dialectique du sujet et de l’objet atteint son apogée chez Hegel qui découvre le devenir comme identité du non-être et de l’être. Le concept devient être unique, il survit à l’agitation de la vie et aux passions dialectiques. Le processus universel est développement dialectique, il permet à l’esprit de se découvrir lui-même. C’est pourquoi la réalité est rationnelle et seul le rationnel est réalité. C’est un monisme qui ne peut plus être appelé philosophie du moi, du sujet. L’esprit universel absorbe complètement la personne, la transforme en son instrument. La ruse de la raison utilise dans l’histoire la personne humaine et toute voie individuelle. Hegel tend vers le concret et il a atteint les sommets de l’abstraction dans laquelle disparaît l’existence humaine. Il ne fait vraiment place au concret que dans la *Phénoménologie de l’Esprit*.

C’est par un autre chemin que Schopenhauer part de Kant. Il reste d’abord fidèle au dualisme kantien du phénomène et de la chose en soi. Mais par le sujet il découvre l’unique principe métaphysique de la volonté et il en arrive aussi au monisme dans lequel [40] disparaît l’homme en tant que personnalité, qu’individualité. La philosophie de Schopenhauer est plus concrète, et cela à cause de ses extrêmes contradictions : elle ne supporte pas la critique logique, justement à cause de son existentialité plus grande. Mais Schopenhauer est à part, hors de la route parcourue par l’idéalisme germanique. Sursaturée de systèmes métaphysiques, l’Allemagne connaît ensuite une violente réaction de la pensée contre la métaphysique en général : elle se retourne vers la réalité, vers une réalité concrète qui avait disparu, vers une réalité même matérielle. L’hégélianisme passe dialectiquement à son contraire et engendre le matérialisme dialectique. On vit qu’il était possible de passer de Hegel au matérialisme : le même passage n’aurait pu se faire en partant de Kant. Feuerbach apparaît, puis Marx, partis de Hegel. La philosophie du sujet, qui avait affirmé la primauté de la conscience sur l’être, mène à l’affirmation de la primauté de l’être sur la conscience et à l’objectivisme extrême. Ainsi s’accomplit la dialectique du destin de la pensée. L. Feuerbach avait la nostalgie de l’homme disparu. Dans son anthropologie il y avait le pressentiment d’une possibilité de la philosophie existentielle [[9]](#footnote-9). Non seulement le penchant matérialiste de Feuerbach n’est pas nécessaire à son anthropomorphisme, mais, le contredisant clairement, il est une menace de nouvelle disparition pour l’homme. Celui-ci peut disparaître dans l’idée, dans le concept, dans la pensée abstraite, mais encore plus dans la matière, dans une société déterminée par l’économique, dans la vie de l’espèce. Chez Feuerbach la religion de l’humanité est une religion de l’espèce et non pas de la personne.

Avec Max Stirner la dialectique atteint le maximum d’individualisme et d’anarchie. La philosophie du moi [41] devient déification du moi, de ce moi donné, isolé. Stirner s’insurge justement contre l’idée de l’humanité, contre le pouvoir de l’espèce sur l’individu. Le monde entier est propriété de l’unique, et il n’y a rien au-dessus de l’unique ; celui-ci refuse d’être partie de quoi que ce soit, partie du monde et de la société ; rien n’existe qui ne lui appartienne. Il y a là une grande part de vérité, mais exprimée dans une philosophie fausse et faible. Chez Stirner on peut trouver des motifs de la mystique germanique, des échos de la doctrine de la Renaissance sur l’homme en tant que microcosme, et le développement jusqu’à l’extrême limite d’un aspect de l’idéalisme germanique. Fichte parlait du Moi primaire, souverain, non individuel, universel. Stirner identifie définitivement le moi individuel au moi universel et parle de son caractère primitif et souverain, de son refus de se soumettre à quoi que ce soit et à qui que ce soit. Le Moi qui ne veut pas connaître d’autre moi, qu’il s’agisse du Moi divin ou d’autres moi humains aboutit nécessairement à Stirner ; cela est un moment dialectique inéluctable. La pensée devait passer par cette expérience, c’était une de ses limites. S’il n’y a pas de Dieu, le moi est Dieu, non pas le moi en général, ni l’humanité dans mon moi, comme chez Feuerbach, mais mon moi isolé et unique. Au delà, c’est l’abîme. Mais sur quoi reposent les prétentions de ce moi ? Il ne se manifeste que comme phénomène naturel, dépendant entièrement du milieu naturel et social, comme partie infinitésimale de ce monde. L’anarchisme de Stirner est suspendu dans le vide.

C’est dans une toute autre direction que s’effectua le développement dialectique de Hegel et Feuerbach à Marx, non pas vers un individualisme limite, mais vers un collectivisme maximum. Le monde du travail, la collectivité sociale est reconnue comme unique et tout est considéré comme sa propriété. Chez Stirner [42] les personnalités humaines concrètes disparaissent dans les prétentions universelles de l’Unique, l’individualisme limite absorbe l’individu qui perd tout appui. Il n’y a pas de différence entre dire qu’il n’y a rien ni personne à part moi, et dire que je n’existe pas. Chez Marx la personne humaine concrète disparaît dans les prétentions universelles de la collectivité sociale, de la société parfaite de l’avenir. L’un et l’autre sont antipersonnalistes. Ainsi se révèle l’esprit antipersonnaliste de Hegel et du monisme ; Marx est parti de l’humanisme et ses premiers thèmes sont humanistes ; dans ses premières œuvres il s’insurge au nom de la dignité humaine contre le processus de déshumanisation propre au capitalisme. Mais plus tard l’humanisme de Marx passe à l’antihumanisme.

La manifestation la plus extrême, la plus audacieuse a été Nietzsche. Son apparition est importante, non seulement comme phénomène de pensée, mais aussi comme phénomène existentiel dans l’histoire de l’humanité européenne. Nietzsche était un homme blessé par le thème chrétien ; mais il rompt avec la morale évangélique comme aussi avec la morale humaniste : il prêche la morale des maîtres, s’insurge contre l’universalisme logique et l’obligation morale universelle, contre la dictature de la logique et de l’éthique ; il déifie la force vitale et la volonté de puissance. Il découvre le monde dionysiaque, le monde passionné et tragique qui ne veut pas connaître le bonheur comme les « derniers hommes ». Nietzsche veut être exclusivement homme de ce monde, fidèle à la terre. Mais son thème est religieux et sa pensée est déterminée par la passion religieuse. L’idée du surhomme est une idée d’ordre religieux, en elle disparaissent Dieu et l’homme, et un tiers apparaît. Ainsi s’accomplit la dialectique de l’humanisme passant à sa période de lutte contre Dieu. C’est ce que montre, d’une manière géniale, Dostoïevski, lequel pose déjà le thème [43] de Nietzsche. Ce qui est le plus important du point de vue philosophique c’est que chez Nietzsche l’attitude à l’égard de la vérité change radicalement. La vérité est construite par la volonté de puissance ; c’est une crise de l’idée même de vérité à laquelle les philosophes étaient restés fidèles. Le pragmatisme a banalisé et popularisé l’idée de Nietzsche sur la vérité en tant que créée dans la lutte pour la puissance, en tant qu’instrument de force vitale. Pour comprendre Nietzsche il est très important de constater qu’il ne tendait pas du tout à la réalisation, à la victoire finale de la volonté de puissance ; sa volonté de puissance ne crée pas d’empires : il ne désirait que vivre l’ascension et l’extase dans la lutte pour la puissance. La perdition pouvait ensuite se produire. Son pathétique était lié à l’*amor fati*.

Mais dans la dialectique de la pensée germanique du XIXe siècle, Fichte, Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche étaient antipersonnalistes, bien que de façons diverses ; ils ne pouvaient sauver la valeur de la personne. On ne peut nier la génialité de cette pensée et son importance existentielle. Mais c’était un épanouissement de l’hérésie monophysite, l’admission d’une seule nature et d’un seul principe, l’absorption de l’homme, de la personne humaine par le Moi universel se dévoilant lui-même comme esprit universel, genre humain, Unique, collectivité sociale, surhomme et sa volonté de puissance. Cette pensée préparait les voies à une philosophie existentielle et personnaliste, mais ne pouvait constituer une telle philosophie : elle se trouvait à un autre moment dialectique. Son mérite était de s’approcher des problèmes finaux et de toucher à l’eschatologie. Le retour à Kant qui se produisit ensuite avec les néo-kantiens était un passage à une zone moyenne ; c’était un phénomène peu important et qui reflétait la prédominance du scientisme, tandis que chez Kant se dévoilait [44] la possibilité d’une philosophie existentielle et personnaliste qui est l’unique façon de sortir de la crise de la pensée philosophique. Sous la crise de cette pensée est cachée la crise de la vie. On verra que par cette expression : philosophie existentielle, je n’entends pas la philosophie de Heidegger, ni celle de Jaspers, que j’estime tous deux, mais ne considère pas comme philosophes existentiels.

Chez les philosophes français du XIXe siècle il n’y a pas la profondeur métaphysique ni l’imagination philosophique créatrice des philosophes germaniques. Dans la pensée française ne s’est pas développée une aussi géniale dialectique : cette pensée est plus fragmentaire et individuelle, elle ne touche pas aux problèmes limites, finaux, n’est pas eschatologique ; en elle la destinée vivante de l’homme ne s’entr’ouvre pas à nos regards. Mais chez les penseurs français il y a une plus grande finesse psychologique ; il n’y a pas chez eux les mêmes abîmes, ils ne se trouvent pas sous le pouvoir de la séduction moniste ; chez eux s’expriment davantage les tendances personnalistes (comparez Maine de Biran à Fichte ou, dans un autre domaine, Proudhon à Max Stirner et à Karl Marx). La philosophie française du XIXe siècle a posé notamment le problème de la liberté et n’a pas compris celle-ci comme Hegel qui y voyait le fruit de la nécessité. Cette philosophie est plus anthropologique que cosmologique. Maine de Biran, le suisse Secrétan, Renouvier, Lequier, Boutroux luttent contre le déterminisme et défendent la philosophie de la liberté. De temps en temps, par suite de la tendance anthropo-logico-psychologique, le problème de la liberté est confondu avec le problème d’école traditionnel du libre arbitre. Mais l’indépendance de l’homme est défendue en face de la nécessité cosmologique. La métaphysique germanique se représente la vie comme un mystère cosmique. Dans ce mystère la personne humaine disparaît [45] facilement. La philosophie française est plus proche de Kant, bien que celui-ci soit souvent compris d’une manière trop psychologique. Le déterminisme universel de Hegel, dans lequel liberté et nécessité sont identiques, est étranger à cette philosophie. Renouvier critiquait l’hégélianisme avec un esprit particulièrement piquant. Dans la mesure où la philosophie française est rationaliste, son rationalisme est limitatif. Il ne s’y produit pas une irrationalisation de la raison comme chez Hegel. La pensée philosophique française garde l’équilibre en un juste milieu. Ni Max Stirner, ni Karl Marx, ni Nietzsche n’auraient pu naître en France. La critique que font de la liberté les philosophes français est souvent vraie. Mais en elle on ne sent pas la réalisation d’un destin. Chez Heidegger on sent quelque chose de fatal. Chez Bergson il n’y a rien de tel.

Le génie anglais s’est exprimé surtout dans la littérature et la poésie, mais pas dans la philosophie. Les problèmes limites et les abîmes limites se sont épanouis seulement dans la pensée germanique et russe. Mais la tendance de cette dernière à une philosophie limite et eschatologique s’est plus fortement manifestée chez les grands écrivains russes que chez les philosophes professionnels. On peut la trouver chez Dostoïevski et L. Tolstoï, dans les gouffres du nihilisme russe, chez K. Léontiev, N. Fédorov, V. Soloviev (dans ce dernier sous une forme mélangée) chez quelques penseurs du commencement du XXe siècle. Notre pensée philosophique créatrice avait une teinte religieuse ; en elle s’est exprimée la nostalgie du royaume de Dieu, l’impossibilité de se concilier avec ce monde. Les problèmes fondamentaux n’étaient pas ceux de la théorie de la connaissance, de la logique, de la métaphysique abstraite, mais ceux de la philosophie de l’histoire, de la philosophie de la religion, de l’éthique. On peut découvrir les thèmes spécifiquement [46] russes : je considère comme thèmes de ce genre celui de la Divino-humanité et le thème eschatologique, le thème de la fin de l’histoire. La critique acerbe du rationalisme est liée à la compréhension de la connaissance comme acte de l’esprit intégral auquel prend part l’ensemble des forces spirituelles de l’homme, non pas seulement de l’homme individuel, mais de l’homme communautaire. A la philosophie de l’histoire se rattachait le problème spécifiquement russe du conflit de la personnalité avec l’histoire du monde et l’harmonie du monde. Ce thème a été exprimé avec le plus de génialité par Dostoïevski. Le problème de la théodicée est présent à toute la pensée russe, il domine l’âme russe, on peut le trouver dans l’anarchisme et le socialisme russe. Le pôle opposé était l’étouffement de la personnalité dans l’étatisme russe et dans les formes qu’a prises le marxisme russe. Chez Biélinski il y avait à la fois une révolte de la personnalité contre l’esprit du monde, l’histoire du monde, l’harmonie du monde, et un nouvel asservissement de la personnalité à la société de l’harmonie sociale future. L’idée de la Divino-humanité, développée surtout par Soloviev et par la philosophie religieuse du commencement du XXe siècle, signifie une compénétration et une union de deux natures, la nature divine et la nature humaine, leurs divergences et leur autonomie restant sauvegardées. La doctrine de la Divino-humanité suppose une commensurabilité entre Dieu et l’homme, une présence en l’homme du principe divin, mais n’admet pas pour autant une identité moniste. Le processus théandrique ne s’est pas produit seulement dans la personne du Dieu-homme : il doit aussi se réaliser dans l’humanité, dans la société humaine. Chez V. Soloviev la doctrine de la Divino-humanité avait un caractère trop évolutionniste et optimiste ; elle était insuffisamment dégagée des influences de Hegel et Schelling. Mais ce n’est là qu’un fait accidentel. [47] La connaissance même peut être comprise comme processus divino-humain dans lequel agissent deux principes. Cela sera différent de la conception monistique de la connaissance selon laquelle elle serait ou bien processus divin (Fichte, Schelling, Hegel) ou bien processus exclusivement humain (positivisme). Dans la pensée russe s’est également préparée la possibilité d’une philosophie existentielle. La problématique de Dostoïevski, son anthropologisme ont ici la plus grande importance.

IV

La découverte de la raison par la philosophie grecque a été un événement considérable dans l’histoire de la connaissance. L’homme a découvert en lui-même des forces qui étaient auparavant à l’état de sommeil ; il s’empare de sa raison et la raison devient indépendante. La vie émotive de l’homme dépendait des impressions qu’elle recevait du monde sensible, la pensée se trouvait sous le pouvoir exclusif de la conception mythologique du monde et de la tradition. Or la raison se libère et libère ; elle enrichit l’homme et en même temps l’appauvrit. Le philosophe a cru que la raison l’élevait jusqu’au monde des idées, au monde des noumènes ; Kant met cela en doute. Mais presque tous les philosophes restaient fidèles à la conviction que la connaissance est un acte purement intellectuel, qu’il existe une raison universelle, que la raison est toujours une seule et même chose et qu’elle est toujours fidèle à sa nature. En réalité la connaissance porte un caractère émotivo-passionné, elle est une lutte spirituelle pour le sens de la vie ; elle ne l’est point dans telle ou telle direction et école, mais elle l’est chez tout vrai philosophe, même si celui-ci ne [48] l’avouait pas. La connaissance n’est pas une froide répétition de la réalité. L’importance de la philosophie est déterminée par la tension passionnée de l’homme-philosophe présent derrière la connaissance, par la tension de la volonté vers la vérité et le sens. L’homme tout entier connaît. Dilthey, l’un des prédécesseurs de la philosophie existentielle, dit, avec raison, que la pensée est une fonction de la vie. C’est l’homme intégral et non pas la raison qui crée la métaphysique. Ce n’est pas l’autonomie de l’intellect qu’il faut affirmer, mais l’autonomie de l’esprit, l’autonomie de l’être connaissant en tant qu’être entier. La pensée ne peut être séparée de celui qui pense ; celui-ci ne peut l’être de l’expérience collective de ses frères en esprit. L’être connaissant peut, dans le résultat de la connaissance, atteindre la froideur objective de l’expression, mais c’est un processus secondaire d’objectivation ; première est l’intuition de l’homme en tant qu’existant dans la plénitude de l’existence. L’homme connaît plus émotivement qu’intellectuellement et c’est une erreur complète de penser que la connaissance émotive est « subjective » au sens impropre et la connaissance intellectuelle « objective » au sens propre ; de toute manière il y a là une terminologie inexacte. La pénétration dans l’objet de la connaissance porte en tout cas un caractère plus émotif qu’intellectuel. L’intuitionisme de Bergson et de Scheler n’a pas un caractère intellectuel, pas plus que chez Schelling — je ne parle pas de Nietzsche. La connaissance purement intellectuelle et discursive crée un monde objectivé sans contact avec la réalité. Le rôle décisif dans la connaissance appartient non pas au processus logique de la pensée, lequel a les caractères d’un instrument et ne domine qu’à moitié, mais à la tension émotionnelle et volitive liée à l’esprit intégral. La connaissance est création et non pas réflexion passive des objets, et toute création inclut [49] en soi la connaissance. L’intuition n’est pas seulement vision de l’objet mais encore pénétration créatrice dans le sens. En outre l’existence même du sens présuppose un état créateur de l’esprit.

La philosophie phénoménologique exige la passivité du sujet ; la philosophie existentielle exige au contraire son activité et sa passion. Le monde « idéal » des noumènes présuppose cette activité et cette passion de l’esprit, il n’est pas un monde congelé et privé du mouvement de la vie. L’acte de la connaissance est transcendance, sortie hors de ce qui enferme, ascension vers les hauteurs. On ne peut penser le transcendant que parce qu’il existe une transcendance. Mais celle-ci est tension de tout l’être, de son essor, de sa possibilité d’extase. La recherche d’une métaphysique pleinement conforme à la science, d’une métaphysique qui serait une science sévère et objective, est la recherche d’un fantôme. La métaphysique ne peut être qu’une connaissance de l’esprit, dans l’esprit et par l’esprit, dans le sujet, créant des valeurs spirituelles, transcendant non pas vers l’objet, mais dans une profondeur particulière qui se dévoile. La métaphysique est empirique en ce sens qu’elle est basée sur une expérience spirituelle. La métaphysique est la symbolique de cette expérience. La connaissance philosophique est plus une connaissance par images qu’une connaissance par concepts. Le concept n’a qu’une importance subsidiaire. Il n’a pas, chez Hegel son rôle logique traditionnel : il acquiert une signification non seulement métaphysique mais encore presque mystique. L’élément principal, décisif chez le philosophe, n’est pas du tout ce qu’il affirme pour l’usage objectif. Jamais le connaissant n’a découvert la vérité à l’aide de cet appareil logique par lequel il s’efforce de convaincre les autres. La connaissance philosophique est une connaissance de la vérité, mais non de l’être. Or la connaissance de la vérité est une [50] montée de l’esprit vers la vérité, une élévation vers et une pénétration dans la vérité.

Mais la connaissance comporte un côté social auquel on ne porte pas une attention suffisante. La connaissance est forme de communication et de relation entre les hommes. En même temps elle est surtout une position du connaissant, non devant un autre ou des autres, mais devant la vérité, devant cette réalité première que les philosophes aimaient appeler « être ». La connaissance de l’homme et en particulier la connaissance philosophique dépend de l’état spirituel des hommes, de l’amplitude de leur conscience ; les formes de la communauté et des relations des hommes entre eux jouent ici un rôle immense. La connaissance philosophique porte un caractère personnel et plus elle est personnelle, plus elle est importante. Mais ce caractère personnel de la connaissance ne signifie pas un isolement de la personne. Celle-ci connaît dans la communauté et en relation avec le monde et les gens ; elle se joint à l’expérience du monde et à la pensée du monde. La connaissance est à la fois et personnelle et sociale. Les degrés de la communauté spirituelle jouent ici un rôle immense [[10]](#footnote-10). Tout cela remonte vers cette vérité fondamentale selon laquelle la connaissance est anthropologique ; ce qui n’implique aucun relativisme.

La plus grande vérité de la théorie de la connaissance, c’est que le connaissant lui-même est existant, est lui-même « être » et que l’on ne peut reconnaître le sens du monde que dans le sujet, c’est-à-dire dans l’existence humaine, et non pas dans l’objet. En cela réside aussi la vérité de la philosophie existentielle. Pour ne pas être naïvement et inconsciemment anthropocentrique, la philosophie doit l’être consciemment [51] et d’une manière critique. La philosophie est anthropocentrique, mais le philosophe doit être théocentrique. La compréhension du mystère du monde dans l’existence humaine n’est possible que parce que l’homme est microcosme et microtheos. Il n’y a pas de cosmos dans le monde objectif des phénomènes, il n’y a pas de Dieu dans l’ordre objectif du monde : le cosmos est en l’homme, Dieu est en l’homme ; on peut arriver par l’homme dans un autre monde. Le défenseur de la théorie humaniste de la connaissance, F. S. Schiller, dit avec raison qu’il s’est produit une dépersonnalisation et déshumanisation de la connaissance et qu’une personnalisation et humanisation sont nécessaires [[11]](#footnote-11). L’homme est la mesure des choses, mais il y a une mesure supérieure de l’homme. Saint Augustin a peut-être été le premier qui se soit tourné vers la philosophie existentielle du sujet. Il posa le principe de l’expérience intérieure, de la propre certitude de la conscience. Il reconnut le doute comme source de l’authenticité et preuve de son existence. L’âme était pour lui personne intégrale. La théorie d’un développement déterminé par les lois et connaissable en tant que tel ne tient pas compte de l’invasion de l’individualité. On peut considérer comme indubitable que l’évaluation, qui joue dans la connaissance un rôle si considérable, est faite surtout par le sentiment et non par l’intellect. Nietzsche, qui philosophait à coups de marteau, dit que le philosophe doit ordonner et légiférer. Cela signifie que dans la connaissance philosophique il se produit une nouvelle estimation des valeurs et une création de valeurs. La philosophie cherche une brèche par où échapper à l’esclavage de ce monde et passer à un autre monde, à une vie parfaite, libre, à une libération du tourment, de la laideur de ce que donne le monde. L’effort vers une [52] connaissance objective est illusoire ; il est en tout cas une erreur terminologique.

Il ne pouvait y avoir de connaissance non passionnée et il n’y en eut jamais chez les vrais philosophes : elle ne pouvait se trouver qu’en des thèses privées de don créateur. La connaissance la plus dépourvue de passion se trouve chez Spinoza. La passion intellectuelle peut être source d’un transsensus de cognition. Le plus grand de tous les philosophes, Platon, était un philosophe érotique. Il y avait une attraction érotique chez le rationaliste Spinoza, le panlogiste Hegel. Je ne parle pas de philosophes comme Kierkegaard ou Nietzsche. Le philosophe est un amoureux de la sagesse. Dans la vraie philosophie première se trouve un éros de vérité, il y a une attraction érotique de l’infini et de l’absolu. La création philosophique est un enivrement de pensée. La connaissance philosophique ne peut être fondée que sur l’expérience, sur l’expérience spirituelle et l’acte de la connaissance est accompli en elle par l’esprit intégral. La connaissance est amère, mais elle est libératrice. La connaissance philosophique est appelée à libérer l’homme du pouvoir du monde objectivé, de son insupportable esclavage. Ce n’est pas la volonté de puissance, mais la volonté du sens et de la liberté qui meut la connaissance philosophique. La métaphysique est impossible en tant que système de concepts. Elle n’est possible que comme symbolique de l’expérience spirituelle. Le combat du sujet et de l’objet, de la liberté et de la nécessité, du sens et du non-sens est, en langage métaphysique, un combat symbolique qui en « ceci » donne les signes de « l’autre ». Derrière le fini est caché l’infini qui se fait pressentir par des indices. La profondeur de mon moi est enfoncée dans l’infini et l’éternité, et seule la couche superficielle de mon moi est éclairée par la conscience, est rationalisée, reconnue sur la base de l’opposition du sujet et de [53] l’objet. Mais des signes viennent de la profondeur : là se trouvent des mondes entiers, se trouve tout notre monde et son destin. N. Hartmann a raison quand il dit que le problème de la connaissance est problème métaphysique. Heidegger a raison quand il dit que nous comprenons l’existentiel comme compréhension de nous-mêmes. Mais qu’est-ce que la vérité ? Voilà la question éternelle. La réponse évangélique à cette question a aussi une valeur philosophique.

V

La connaissance philosophique ne se réduit aucunement à la connaissance de l’être, à la réflexion de la réalité dans le connaissant. Son but est de connaître la vérité, de trouver le sens, de donner le sens de la réalité. C’est pourquoi la connaissance philosophique n’est pas un reflet passif : elle est une percée active, une victoire dans la lutte contre le non-sens de la réalité universelle. Je veux connaître non pas la réalité, mais la vérité de la réalité. Je ne puis connaître cette vérité que parce qu’en moi-même, dans le sujet connaissant, il existe une source de vérité et qu’il est possible de participer à la vérité. Ce fait qu’il y a devant moi un bureau et que j’écrive avec une plume sur du papier n’est pas la vérité : c’est une perception sensible et la constatation d’un fait. La question de la vérité se pose dans mon action d’écrire. Il n’y a aucune vérité dans l’objet : la vérité n’est que dans le sujet. La vérité ne concerne pas le monde phénoménal, mais le monde nouménal des idées. La vérité est un rapport, mais ce n’est pas du tout un rapport entre le sujet et l’objet, un reflet de l’objet dans le sujet. Il est impossible de comprendre la réalité dans l’esprit du réalisme gnoséologique ou, en tous cas, [54] si c’est là un réalisme, c’est un tout autre réalisme. Vérité a deux significations : il y a une vérité en tant que connaissance de la réalité et il y a une vérité en tant que réalité même. La vérité n’est pas seulement idée, valeur, mais aussi existence, existant. « Je suis la Vérité. » La vérité n’est pas ce qui existe : elle est le sens, le logos de l’existant. Mais ce sens est l’existant et ce qui existe. Chez Heidegger la vérité n’existe que dans la mesure où existe le *Dasein*. La vérité n’existe pas hors et au-dessus de nous, elle est possible parce que nous sommes en la vérité. Heidegger pense que l’absolue vérité est un reste de théologie chrétienne. Mais en réalité le Christianisme doit précisément nier la vérité hors de l’existence et de l’existant. La vérité est un acte créateur de l’esprit dans lequel naît le sens de l’univers. La vérité est au-dessus de la réalité qui nous écrase, au-dessus du monde réel, mais au-dessus d’elle il y a Dieu, ou plus exactement : Dieu est la vérité.

Le matérialisme conséquent doit nier la vérité comme le pragmatisme doit la nier. Marx, lié encore à l’idéalisme germanique, est indécis. Lénine est candide. Mais leurs fils renoncent à la vérité comme ceux de Nietzsche. Nietzsche seul a hardiment reconnu la vérité comme illusion née de la volonté de puissance. Mais il reconnaît encore la qualité aristocratique que nient ses vulgarisateurs. Dans la vérité il y a un aristocratisme de l’idée et du sens. Mais l’idée et le sens ne peuvent être détachés de l’être et de la vie. La vérité est le sens de ce qui existe, le sens est la vérité de cet existant. C’est bien ce qu’exprime la doctrine du Logos qui n’est pas nécessairement liée aux limites du platonisme et de l’ontologie statique. La vérité, le sens naît de toute éternité en Dieu, l’Existant. Et cette naissance se répète en chaque existant, à elle se rattache l’apparition de la personne. Celle-ci n’est pas le fruit d’un processus générique, mais du sens, de la vérité. Dans la vérité il y a un universalisme [55] concret qui non seulement n’est pas opposé à la personne, mais présuppose son existence. La vérité n’est pas un reflet du monde tel qu’il est et se représente : elle est la lutte contre l’obscurité et le mal du monde. La connaissance de la vérité est l’apparition spontanée de la lumière (du Logos) dans l’existence (dans l’être), et ce processus s’opère au fond de l’être, sans s’opposer à lui. J’emploie le mot « être » dans un sens conventionnel jusqu’à plus ample recherche sur le fond du problème de l’être. La vérité n’est pas du tout connaissance de l’objet : elle est victoire sur l’objectivation, c’est-à-dire sur l’illusion, sur le caractère illusoire de l’être objectif. La vérité ne reflète rien du tout, de même que rien n’est reflété par la réalité de l’esprit. La vérité est spirituelle, elle est dans l’esprit et elle est victoire de l’esprit sur l’objectivité non spirituelle du monde, du monde des choses. L’esprit n’est pas épiphénomène de quelque chose : tout est épiphénomène de l’esprit. La vérité est éveil en l’homme de l’esprit, union avec l’esprit.

On peut supposer que tout ce qui a été dit se rapporte à la Vérité et non pas aux vérités, à ces vérités partielles et relatives que la science découvre dans le monde naturel des phénomènes. Qu’y a-t-il de nouménal en des vérités comme celles-ci : « Deux fois deux font quatre » ou : « Tous les corps sont dilatés par la chaleur » ? Y a-t-il un sens qui se découvre dans ces vérités ? Il y a une Vérité avec majuscule et une vérité avec minuscule. Cela demande explication. Toutes les petites vérités partielles reçoivent leur lumière de la grande Vérité intégrale, tous les rayons lumineux proviennent du soleil. Les philosophes ont exprimé cela diversement dans les doctrines du Logos, de la raison universelle, de la valeur universelle de la connaissance transcendantale. Mais cette connaissance est mobile et sa structure dépend du caractère et de la qualité de celui qui connaît et aussi de l’objet [56] vers lequel la connaissance se dirige. Le Logos-Soleil descend dans le monde déchu, objectivé et s’élabore un appareil logique de connaissance correspondant à ce monde objectif. C’est une adaptation cognitive au monde pour vaincre le monde. Si la science se trouve sous le pouvoir du déterminisme, si elle cherche des liens de causalité et ne découvre pas dans la vie du monde de mouvements créateurs primaires, la faute n’en est pas à la science, mais à la constitution du monde. Cependant la lumière que la science répand sur le monde revient, bien que par une voie détournée, à la source première de la vérité solaire. Le mensonge commence quand s’établit le scientisme, c’est-à-dire une fausse philosophie.

Mais l’admission d’une Vérité unique, intégrale, d’un Logos universel, est-elle compatible avec la philosophie existentielle ? Si la philosophie doit être personnelle, si elle est fondée sur l’expérience personnelle, si le sujet met dans la connaissance son existence avec toutes ses contradictions, la Vérité universelle ne va-t-elle pas se décomposer en vérités particulières ? Ne tomberons-nous pas sous le pouvoir du relativisme ? Il faut ici se dégager des idées habituelles et généralement admises qui touchent aux confins du rationalisme. L’antique opposition entre l’individuel personnel et l’individuel général est fausse et doit être surmontée. La vérité se trouve hors de cette opposition. L’individuel personnel, le plus existentiel peut être aussi le plus universel, le plus spirituel, le plus lié au sens de l’univers. Le moi plonge dans sa profondeur ; à cette profondeur il entre en contact avec le monde spirituel nouménal. Les mystiques ont mieux compris cela que les philosophes. Mais l’universalité et l’intégralité de la Vérité qui se découvre ne se confondent aucunement avec la nécessité universelle. Celle-ci existe précisément pour le monde objectivé, phénoménal ; elle caractérise les formes de [57] communication dans ce monde isolé ; elle est une adaptation à l’état de chute. La nécessité universelle est liée à l’isolement, elle est une communication dans l’isolement. Tout l’appareil logique de démonstration existe pour ceux qui sont isolés de moi, qui ne voient pas la vérité visible pour moi, avec lesquels je ne suis pas en relation dans la vérité. L’obligation logique universelle offre une analogie avec l’obligation juridique universelle. Les vérités démontrées, universellement nécessaires pour tous, sont précisément celles qui sont le moins universelles : elles se trouvent sous le pouvoir de l’objectivation. Or la Vérité universelle échappe au processus d’objectivation, elle est le plus existentielle, elle est de l’esprit et non pas du monde. Dans l’esprit, l’esprit non objectivé, l’universel et l’individuel personnel sont unis. La vérité est découverte, non par l’objectivation ni par la soumission au monde, mais en transcendant, en sortant des limites de l’opposition du sujet et de l’objet. La vérité n’est pas objective : elle est subjective, mais dans le sens d’une profondeur spirituelle et non point de cette subjectivité superficielle qui s’oppose à l’objectivité.

Où chercher le critère de la vérité ? Trop souvent on le cherche dans ce qui est au-dessous de la vérité, dans le monde objectivé avec sa nécessité universelle ; on cherche un critère pour l’esprit dans le monde matériel et on tombe dans un cercle vicieux. La pensée discursive ne peut donner aucun critère à la vérité finale, elle se trouve tout entière à mi-chemin : elle ne connaît ni ce qui commence, ni ce qui finit. Chaque preuve s’appuie sur une chose indémontrable, sur un postulat, sur une intuition qui suppose un acte créateur. Il y a là un risque, une absence de garanties. La recherche même de garanties est une recherche fausse et dénote une soumission du supérieur à l’inférieur. La liberté de l’esprit ne connaît pas de garanties. [58] L’unique critère de la vérité est la Vérité elle-même, le rayonnement de sa lumière solaire. Tous les autres critères n’existent que pour la quotidienneté du monde objectivé, pour les communications sociales. Je ne prouve jamais la vérité pour moi : je suis obligé de la prouver seulement pour les autres. Pour ce qui est de la cognition, je vis en deux mondes : dans un monde primaire, existentiel, en lequel est possible une communication avec la Vérité, et dans un monde secondaire, objectivé, en lequel la Vérité est communiquée à d’autres, se prouve, et où elle se morcelle dans une multitude de vérités par suite d’une adaptation à la déchéance du monde. Paul Florenski dit que le caractère incontestable de la Vérité est donné en puissance, non actuellement [[12]](#footnote-12). Cela veut dire qu’en moi, dans ma profondeur, dans la profondeur du sujet connaissant, se trouve la Vérité, étant donné que je suis enraciné dans le monde spirituel nouménal ; mais elle est en moi à l’état de sommeil et son réveil exige de ma part un acte créateur. L’éveil en moi de l’esprit est un éveil à la vérité. Le critère de la vérité est dans l’esprit, dans la spiritualité, dans le sujet qui est reconnu comme esprit, mais non pas dans l’objet. La vérité n’est pas reçue du dehors mais du dedans. La connaissance de la vérité me libère. Mais la connaissance même de la vérité ne peut être que libre. Chaque critère extérieur de la vérité emprunté au monde inférieur contredit la liberté de l’esprit dans la connaissance de la vérité et ne libère point. La vérité n’est pas liée à l’objet ni à « l’être objectif » : elle l’est à l’esprit. L’esprit est dans le sujet, mais non dans l’objet ; dans le noumène, non dans le phénomène. Et la science, connaissant le monde des phénomènes, le monde objectif, le monde des nécessités, provient et descend de l’esprit, descend par les degrés de l’objectivation, [59] les degrés de l’isolement et de la nécessité universelle.

Le pragmatisme a essayé de fournir une nouvelle réponse à la question du critère de la vérité en partant d’une proposition vraie selon laquelle la connaissance est une fonction de la vie. Le pragmatisme a raison pour ce qui est des résultats techniques de la science. Mais la vérité est diamétralement opposée au pragmatisme. Prospérité dans la vie, succès, avantage, intérêt : toutes ces choses sont plutôt des signes de mensonge que de vérité. La vérité n’est aucunement utile ici-bas, elle ne rend pas de services, elle peut être même destructive et pernicieuse pour l’organisation des affaires de ce monde. Elle demande un sacrifice et a souvent mené au martyre. La vérité nous libère et nous sauve moins ici-bas qu’elle ne nous libère et nous sauve de cet ici-bas. L’acceptation jusqu’au bout de la vérité évangélique, le consentement à sa réalisation véritable, mènerait à la destruction des Etats, des civilisations, des sociétés organisées selon la loi de ce monde, à la ruine de ce monde opposé en tout à la vérité évangélique. C’est pourquoi les hommes et les peuples ont corrigé l’Evangile, l’ont complété par des « vérités » de ce monde qui étaient réellement pragmatiques parce que mensonge et accommodation au mensonge. La connaissance et la confession de la vérité ne sont pas liées au profit et à l’avantage mais au risque et au danger. Cependant le pragmatisme sous toutes ses formes ne connaît pas la vérité qui est au-dessus du monde et qui le juge. N’est libre de cet optimisme accommodant que le pragmatisme tragique de Nietzsche, si, du moins, il y a lieu de parler de son pragmatisme. Le pathétique de Nietzsche est lié à son *amor fati* ; chez lui la victoire est solidaire de la ruine. Mais la philosophie de la vie chez Bergson, sa métaphysique biologique sont également optimistes.

[60]

La philosophie existentielle doit être distinguée aussi bien de la philosophie de la vie que de la philosophie pragmatique ; elle est liée au sentiment vécu d’un conflit tragique ; il n’y a pas en elle de culte de la vie en tant que critère supérieur, elle n’a pas de caractère biologique. La vie est soumise au jugement de la Vérité-Justice. Ce n’est pas un maximum quantitatif de la vie qui est important, ni sa prospérité dans le monde, ni sa force, mais la qualité de la vie, son intensité et un pathétique franchissant ses limites. La reconnaissance de la vérité ne signifie aucunement un épanouissement joyeux et immédiat de la vie, un développement de sa force ; elle peut signifier une découverte de l’état de déchéance du monde, une expérience de la douleur qui accompagne toute vie, un conflit entre le sort personnel et celui de l’univers, entre l’expérience existentielle et l’objectivation qui rend esclave, un conflit de la liberté avec la nécessité qu’elle rencontre. La vérité sauve, mais pour une autre vie, une vie éternelle qui commence dans la vie temporelle, mais commence dans la souffrance, la tristesse, souvent même dans un apparent désespoir. L’acceptation de la Vérité jusqu’au bout, jusqu’à toutes ses conclusions vitales, est une acceptation de la ruine de ce monde, de sa fin. Je ne parle pas des vérités qui dénotent une adaptation au monde des phénomènes, au processus inéluctable de l’objectivation, mais de la Vérité en tant que source première de la lumière, en tant que Vrai intégral. La connaissance dans l’objectivation découvre des vérités ; en elle il y a un reflet de la lumière qui aide à s’orienter dans les ténèbres de ce monde, mais elle ne découvre pas la primordiale Vérité qui est commencement et fin. La science, non la philosophie, est une découverte de principes et de lois qui orientent dans la réalité. Mais la Vérité supérieure est eschatologique et en cela elle démasque le mensonge conventionnel du pragmatisme, [61] le mensonge d’un culte optimiste de la vie. La Vérité ne vient pas du monde mais de l’esprit ; elle n’est connue que dans la transcendance du monde objectif. La Vérité est la fin de ce monde objectif, elle demande l’adhésion à cette fin. Telle est la Vérité du Christianisme, libre des adaptations et des déformations sociales. Mais telle est aussi, au fond, la Vérité qui s’est entr’ouverte à la conscience messianique et prophétique de l’antique Israël, à la philosophie religieuse de l’Inde, à l’eschatologie dualiste des Perses et à beaucoup de penseurs (Platon, Plotin, Eckhart, J. Böhme, Pascal, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoïevski et L. Tolstoï). Toute philosophie, toute théorie de la connaissance, éthique, philosophie de l’histoire, doivent être construites selon la perspective eschatologique, mais, comme nous le verrons, dans un sens qui s’écarte diamétralement de ce qu’on entend généralement par là. La connaissance cherche la Vérité et les vérités, elle tend à libérer de tout ce qui obscurcit et déforme son processus, tend à l’auto-purification du sujet. Mais le connaissant peut connaître le mensonge du monde, sa ternissure et sa corruption ; la connaissance peut être révélation de la vérité sur le mensonge ; alors la vérité est un jugement sur le mensonge du monde, une lumière démasquant les ténèbres. Et la proclamation de la Vérité est la fin du monde de mensonge, la fin de l’asservissante objectivité.

\*  
\* \*

Il y eut toujours parmi les philosophes des races différentes, déterminées par la divergence de structure de leurs consciences, d’où provenaient diverses directions d’esprit. En Grèce il y eut Parménide et Héraclite, Démocrite et Platon. On a essayé d’établir des types de conceptions du monde [[13]](#footnote-13). La divergence [62] des types dépendait du principe qu’on mettait à la base de cette classification. Le même philosophe peut, sous un certain aspect, se ranger dans un type et, sous un autre aspect, être rangé dans un type différent. Dilthey propose d’établir trois sortes de philosophies : naturalisme, idéalisme objectif, idéalisme de la liberté. Dans cette classification conventionnelle je dois être nettement rattaché à l’idéalisme de la liberté. On pourrait appeler cela aussi bien réalisme de la liberté si l’on n’entend pas la réalité d’une façon naturaliste. Je proposerais d’établir la série suivante d’oppositions :

Philosophie du sujet et philosophie objective ;

Philosophie de l’esprit et philosophie naturaliste ;

Philosophie de la liberté et philosophie déterministe ;

Philosophie dualisto-pluraliste et philosophie moniste ;

Philosophie dynamico-créatrice et philosophie statico-ontologique ;

Philosophie personnaliste, philosophie de la personne et philosophie du général universel ;

Philosophie eschatologique, philosophie du discontinu et philosophie évolutionniste, philosophie continue.

Dans ces oppositions je définis ma philosophie comme philosophie du sujet, philosophie de l’esprit, philosophie de la liberté, comme philosophie dualisto-pluraliste, dynamico-créatrice, personnaliste et eschatologique. Jusqu’aujourd’hui, la philosophie a été eschatologique à un très faible degré. L’eschatologie n’appartenait qu’aux sphères religieuses. Mais elle peut et doit avoir son expression gnoséologique et métaphysique, et je tends à cette expression. Il faut créer une philosophie de la fin ; elle a peu de points communs avec le commentaire de l’Apocalypse et ne signifie pas l’attente de la fin pour une année déterminée. La philosophie eschatologique découle d’un [63] problème philosophique déjà posé par Platon. Le monisme philosophique essayait de résoudre le problème eschatologique dans les limites de ce monde, d’affirmer l’unité sans tenir compte de la fin. Pour moi, la pensée centrale de la philosophie eschatologique est liée à la compréhension de l’état de chute comme objectivation et de la fin comme victoire définitive sur l’objectivation. Le choix d’un type de philosophie est déterminé par l’esprit intégral du philosophe, par la volonté et l’émotion plus que par l’intelligence. Mais l’intelligence même de l’homme est inséparable de l’existence de l’homme tout entier, de son choix volitif et de son expérience émotive.

[64]

[65]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**Première partie**

Chapitre II

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Sujet et objet. Sujet comme existant. Mystère de l’objectivation. Genèse du monde des phénomènes. [65] — 2. L’expérience existentielle. Intuition primitive et caractère social de la connaissance. Le concept comme limitation et défense. Orientation dans l’infini environnant. [81] — 3. Illusions de la conscience. Illusion transcendantale (Schein) chez Kant. Dualisme et révolution de la conscience. Deux mondes. « L’autre monde ». [95]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis l’époque de Kant la philosophie allemande part toujours du problème du rapport du sujet et de l’objet. Le problème central est pour elle l’attitude de la raison, de la pensée, de la conscience, envers l’être. Ajoutons que l’objet est souvent représenté comme être, et que le sujet ne se manifeste pas comme être, mais seulement comme étant devant l’être. L’objet m’est comme opposé, se trouve hors de moi. L’objectivité est presque identifiée avec la véridicité, celle-ci avec l’universellement valable. Le paradoxe est que la garantie de l’objectivité ne se trouve pas dans l’objet, mais dans le sujet ; lui seul contient les *a priori* transcendantaux qui rendent la connaissance possible et qui construisent l’objet. Sujet et objet sont corrélatifs. Selon Kant les formes transcendantales ne sont applicables qu’aux phénomènes. Mais les avantages du sujet sur l’objet sont évidents. L’objet n’existe que pour le sujet, mais celui-ci a une existence intérieure propre. Les termes d’objet et d’objectivité restent très vagues dans cette philosophie. Autrefois [66] (p. ex. chez Duns Scot) on appelait sujet ce qui avait trait aux objets concrets de la pensée, et objet ce qui se rapportait aux représentations. Même chez Kant, si critique, il y a un double emploi du mot objet. Hegel, en contradiction avec son propre point de vue initial, reconnaît l’existence d’un esprit objectif bien qu’il eût dû ne reconnaître que l’objectivation de l’esprit. En tout cas l’usage accepté du mot objet contredit la révolution de l’objet au sujet, du monde au moi, que Kant et l’idéalisme germanique ont fait faire à la philosophie. Et il faut reconnaître cette vérité que le sujet est la chose en soi, et non l’objet, qui est seulement phénomène, apparence pour le sujet. Etre objet veut dire être pour le sujet ; l’objet est toujours quelque chose qui apparaît à quelqu’un d’autre. Le monde des phénomènes est fruit de l’objectivation : celle-ci est accomplie par le sujet et caractérise sa direction et sa position. Rien de plus erroné que de confondre l’objectivité avec la réalité. « L’objectif » est ce qu’il y a de moins réel, de moins existentiel. Les thomistes en particulier aiment opposer au phénoménalisme leur réalisme métaphysique. Mais ils n’admettent pour ainsi dire aucunement l’existence du réalisme qui est basé sur la reconnaissance de la réalité du sujet comme noumène, comme esprit [[14]](#footnote-14). Le transcendant ne peut être dans l’objet et ne peut devenir objet : il est dans le sujet, il est au delà de l’opposition même du sujet à l’objet. Ce fut une erreur de Kant de penser que dans la contemplation de nous-mêmes nous agissons nous-mêmes sur nous, de façon que notre sujet ne connaisse que le phénomène. Sujet et objet ne sont corrélatifs que sur le plan de la connaissance ; mais cette corrélation n’a pas de sens métaphysique. Le sujet est, lui aussi, existant, il n’est [67] pas seulement un transcendental *a priori* comme condition de l’expérience sensible et possibilité de la connaissance des phénomènes. La vérité est cachée dans l’existant, c’est pourquoi elle est subjective et non objective ; la vérité est « moi » ; elle n’est pas « non-moi ». Il faut définitivement renoncer à appliquer à la vérité l’adjectif « objective ». Ce sont les vérités dites objectives qui sont le plus loin de la Vérité. Le moi, l’homme, peut être source de vérité ; quand il est plongé en sa profondeur il peut être dans la vérité, tandis que l’objet ne peut y être. Nous voyons par là combien la connaissance de la vérité dépend des rapports sociaux. Dans la phénoménologie de Husserl l’acte intentionnel libère de l’individu et fonde l’objectivisme [[15]](#footnote-15). Mais par là Husserl nie le caractère humain de la connaissance. Tel est un des résultats de l’universalisme platonicien.

La lumière transcendante dans le monde sort du sujet, qui est l’homme et non Dieu, bien qu’il renferme également en lui un élément divin. Or de l’objet découle une adaptation sociale à l’état de ce monde déchu. La connaissance peut être comprise non comme dépendance de l’objet, mais comme universalisation du sujet, comme découverte dans le sujet de l’universel. Le sujet gnoséologique est abstraction, le sujet possède avant tout un sens existentiel. La connaissance absolue par rapport à l’objet est impossible. Peut être connu absolument ce qui est créé par le sujet lui-même. Tel est le résultat métaphysique de l’idéalisme germanique. La pensée ne s’oppose pas à ce qui lui est étranger, elle se transcende et, par là, reste elle-même. Il serait juste de dire non pas pensée, mais sujet intégral en tant qu’existant, en tant qu’homme. Derrière l’homme en tant que phénomène il y a l’homme en [68] tant que noumène. D’où le double aspect de la nature humaine. L’objet change, dépend de l’état du sujet, du rapport en l’homme du phénoménal et du nouménal, du superficiel et du profond. Dilthey dit excellemment que le rapport abstrait du sujet et de l’objet doit être remplacé par un rapport vivant de l’être existant et du milieu. La métaphysique de l’objet est impossible ; mais celle du sujet ne l’est pas. Il est impossible de penser l’intégrité du monde comme objet ; cette intégrité est dans le sujet. L’objectivation, comme nous l’avons vu, devrait être remplacée par l’expressivité de la vie, par son expression au dehors. Seul devrait être reconnu comme apriorique l’homme intégral lui-même et l’esprit humain actif. Rickert essaie de préciser l’objet et le complique beaucoup. La première façon de comprendre l’objet est spatiale, c’est le monde extérieur ; mon corps est, lui aussi, objet. Le sujet est ma conscience et son contenu. L’objet est ce qui se trouve hors de ma conscience, c’est l’objet transcendant. Les représentations, perceptions, sentiments, désirs sont aussi objet ; est au contraire sujet ce qui représente, perçoit, sent, désire. C’est l’objet immanent. Le sujet est mon moi, l’âme, ma conscience avec son contenu, ma conscience en opposition à son contenu [[16]](#footnote-16). Il y a du vrai dans la classification de Rickert, mais il se tient exclusivement au point de vue gnoséologique du problème. Il admet à tort l’existence de l’objet transcendant comme se trouvant hors de ma conscience. En réalité le transcendant se découvre sur un chemin diamétralement opposé à celui qui est dirigé vers l’objet, vers l’objectivation.

Ayant accepté provisoirement et sans explication le concept de l’être, il faut dire que le sujet ne s’oppose pas à l’être, comme se trouvant hors de lui, mais qu’il [69] est lui-même être et joint à l’être. La pensée, la raison sont immanents à l’être. Le rationnel est plongé dans l’irrationnel ou suprarationnel. C’est ce que montrent excellemment aussi des philosophes qui ne sont pas du type existentiel comme N. Hartmann et S. Frank. Kant lui-même ne voyait pas encore suffisamment le côté transcendant de la conscience transcendantale. Etant donné que le sujet connaissant est lui-même être, est lui-même le plus existant, la connaissance peut être comprise comme événement dans l’être même, dans l’existence comme rapport de l’être à l’être. Dans le sens existentiel le sujet est corrélatif non pas à l’objet, mais aux autres sujets. Le prince S. Troubetskoï a raison quand il dit que dans tout acte de sa vie l’homme sort de lui-même vers quelque chose d’autre. Mais il sort de lui-même comme existant. Le sujet est existant, enraciné dans le monde nouménal, et telle est la source de l’existentialité en philosophie. N. Hartmann dit que l’être est la sphère commune dans laquelle s’opposent sujet et objet [[17]](#footnote-17). Le sujet a pour ainsi dire conscience d’une dépendance de l’objet. Je dirai que lui-même produit l’objectivation, enfante le monde des phénomènes, produit non seulement comme connaissant, mais surtout comme existant. Il est nécessaire de comprendre le processus secret de l’objectivation. Je vis en deux mondes : dans le mien propre, le monde subjectif et dans un monde qui existe pour moi et m’est en même temps étranger, le monde des phénomènes. Ce fait que je suis jeté dans un monde objectif qui me violente, a non seulement un sens gnoséologique, mais aussi un sens métaphysique.

Kant n’a pas expliqué pourquoi s’est formé le monde des phénomènes et pourquoi la raison est [70] limitée à la connaissance de ce monde, qui n’est pas un monde véritable. Le monde véritable des choses en soi est fermé à la connaissance. La chose en soi se manifeste-t-elle dans le phénomène ? Dans ma terminologie cela signifie que Kant n’a pas expliqué le mystère de l’objectivation. Il mène à cette question, mais il ne la pose pas lui-même. L’objectivation du monde est produite par nous et pour nous, et cela constitue l’état de déchéance du monde, la perte par lui de la liberté, l’isolement de ses parties. On pourrait dire que la liberté des noumènes passe à la nécessité des phénomènes. Le monde des phénomènes forme une réalité empirique massive qui nous force et nous violente. Chez Hegel « l’objectivité est un concept réel sorti de son intériorité et passé à l’existence ». L’idée pour Hegel est « un concept objectif et vrai, comme tel ». Hegel attribue par erreur à l’objectivité une liberté, alors que l’objectivité signifie la perte de la liberté. Il ne comprend pas que l’*auto-aliénation* de l’esprit dans l’objectivité est un état de chute : il est optimiste, admet à tort l’existence de l’esprit objectif au lieu de n’admettre que l’objectivation de l’esprit. En suivant cette direction on renonçait au dualisme kantien et on passait au monisme. Cela d’autre part rapprochait de nouveau de Saint Thomas d’Aquin et de son ontologisme. Chez Hegel l’objectivité, passée par la critique de la connaissance, sortait du sujet. Chez Saint Thomas l’objectivité précédait la critique de la connaissance. Chez lui l’objet de la connaissance est réel et objectif, il ne dépend pas du sujet, mais dans la nature il n’existe pas sous la forme universelle que la pensée lui donne. L’abstraction de l’intellect passe à l’acte dans la pensée. En principe il y a chez Hegel et Saint Thomas d’Aquin le même ontologisme, qui ne désire pas voir en l’objectivation une chute du monde, la même façon erronée de surmonter le dualisme qui décrit la situation tragique de l’homme dans [71] la connaissance. Mais, chez Saint Thomas d’Aquin, cela se fait plus naïvement, chez Hegel d’une manière plus critique et passe davantage par la dialectique de la pensée. La logique de Saint Thomas est statique, celle de Hegel dynamique. Saint Thomas part de l’objectivité, en tant que nature donnée, et elle reste intacte chez lui jusqu’à la fin. Hegel part de l’esprit subjectif et en arrive, au terme de son processus dialectique, à l’objectivité et à l’esprit objectif. Chez Saint Thomas il n’y a au fond rien d’irrationnel, la raison latine éclaire la vie du monde sans que vienne la nuit. Chez Hegel il y a quelque chose d’irrationnel ; on ne peut identifier son panlogisme avec le rationalisme objectif : chez lui l’irrationnel se rationalise et le rationnel s’irrationalise. C’est par un autre chemin que s’éloigne du dualisme kantien Schopenhauer, le plus contradictoire des philosophes. Dans sa doctrine de l’objectivation de la volonté il y a un élément plus vrai que dans l’esprit objectif de Hegel, car il reconnaît que le monde objectivé est un monde non véritable et qu’il repose sur le mensonge.

Mon expérience spirituelle intérieure n’est pas objet. L’esprit n’est jamais objet, l’existence de ce qui existe n’est jamais objet. La conscience détermine le monde objectivé, phénoménal. On peut affirmer la primauté de la conscience sur l’être, mais cela n’est pas une vérité définitive. La conscience elle-même est déterminée par le monde nouménal, par la liberté « intelligible » de ce monde premier. Il faut affirmer la primauté du primordial, existant au-dessus de la conscience. L’idéalisme passe au réalisme. Husserl reste dans les limites de la conscience ; chez lui la conscience est plus ancienne que le sujet et l’objet. Il doit en arriver à la métaphysique de la conscience. Mais chez lui toute conscience est conscience de quelque chose, l’essence de la conscience est transcendance de soi dans l’intention. La « noèse » est le côté subjectif [72] de l’intentionnalité, le « noème » est ce que la conscience reconnaît. La phénoménologie est une science descriptive eidétique de la conscience [[18]](#footnote-18). Mais la métaphysique de la conscience n’est pas justifiée. Le caractère intentionnel de la conscience est une doctrine transmise à Brentano par la scolastique et elle doit donner la primauté à l’objectivité sur la subjectivité. La transcendance de soi dans l’intention doit se faire par l’objectivation, la tendance vers le monde objectif, mais selon une terminologie que j’ai proposée, la transcendance est un chemin diamétralement opposé à l’objectivation, un chemin vers le monde nouménal, vers ce qui existe véritablement. Il y a deux intentions de la conscience : l’une vers le monde assujétissant de l’objectivité, vers le règne de la nécessité ; l’autre vers un monde authentiquement existant, vers le règne de la liberté. Le monde naturel, phénoménal porte un caractère symbolique, il est plein des signes d’un autre monde et il est symptôme de dédoublements et d’isolements sur le plan de l’esprit. Il n’y a pas de monde naturel objectif en tant que réalité en soi : il n’y a qu’un monde libre, divin et un monde libre, humain. Le monde objectif est assujettissement et chute. Mais le monde libre, véritable, fait place au cosmos entier qui n’est point dans le monde des phénomènes, dans le monde des objets. On peut représenter ce rapport de la manière suivante :

(PHÉNOMÈNE, monde objectivé, naturel et social. Monde de la nécessité et de l’esclavage, d’inimitié et de domination).

(MONDE NOUMÉNAL, esprit, liberté, création. Monde de l’amour et de la pitié. Tout le cosmos).

[73]

Ce qu’on appelle « l’autre » monde n’est pas « autre » pour moi ; il est surtout le mien.

La raison a tendance à tout transformer en objet d’où disparaît l’existentialité. Toute la critique de Kant se rattache à cette tendance. La chose en soi n’est pas objet ou non-moi : elle est sujet ou toi. Le sujet n’est pas l’Absolu ou Divinité comme chez Fichte. Le sujet-moi humain et le sujet-toi se transforment en objets et choses par suite de la dégénérescence des rapports entre eux. Cette dégénérescence est une importante catégorie de la connaissance. L’objectivation, la non-authenticité du monde phénoménal ne signifie aucunement que le monde des hommes, des animaux, des plantes, des minéraux, des étoiles, des mers, des forêts, etc..., n’est pas réel, et que derrière lui il y a des choses en soi qui ne lui ressemblent point du tout ; cela signifie que ce monde se trouve dans un état spirituel et moral indu, en état d’esclavage, de liberté perdue, d’hostilité, d’isolement, d’expulsion au dehors, de soumission à la nécessité. L’objectivation rejette l’homme au dehors ; elle est extériorisation, soumission aux conditions de l’espace, du temps, de la causalité, de la rationalisation. Or, dans la profondeur existentielle, l’homme se trouve en rapport avec le monde spirituel et tout le cosmos. La chose en soi peut être seulement chose pour moi et je ne peux penser qu’à la chose pour moi. L’objectivation est la naissance d’un non-moi extériorisé au lieu du toi, intérieurement existant. Les objets de la pensée sont des créations de la pensée elle-même. C’est là une objectivation. Pour Kant on ne peut sortir de cet état que par la raison pratique, qui n’objective pas et qui, pour cette raison, pénètre au delà du monde phénoménal. Il n’y a pas de choses, d’objets du monde extérieur hors du sujet qui les pense. C’est pourquoi la réalité est marquée du sceau de la pensée. Mais il existe des « choses en soi » auxquelles sont propres [74] l’élément spirituel de la pensée et aussi l’irrationnel. L’objectivation n’est pas seulement une création de la pensée, de la raison avec ses catégories : elle est en outre, plus profondément, le résultat d’un certain état du sujet dans lequel se produit l’extériorisation et l’aliénation. L’objet dépend surtout de la volonté du sujet. Il existe une volonté transcendantale. Ce qui est le plus remarquable c’est que l’objectivation des formations intellectuelles commence à vivre d’une vie autonome et enfante une pseudo-réalité. Ici le contrepoison devrait être Kant qui a montré que l’existence de l’idée ne prouve pas celle de la réalité. C’est ce qu’il y a de plus vigoureux chez lui. L’objectivation est rationalisation. Mais l’objectivation n’est pas seulement un processus de cognition : elle est encore plus un processus émotionnel, une socialisation d’émotions et de passions. Et la rationalisation même peut être passion.

Lévy-Brühl affirme que la pensée primitive prélogique n’objective pas : elle est soumise à la loi de participation, c’est-à-dire que le pensant et le connaissant est joint à l’objet de la pensée même et de la connaissance [[19]](#footnote-19). Pour Lévy-Brühl lui-même, connaître, quand la civilisation est à son point culminant, signifie objectiver, c’est-à-dire aliéner l’objet de la connaissance, ne pas se joindre, ne pas participer à lui. Ainsi se révèle la nature de l’objectivation. Ce que l’on peut appeler conditionnellement philosophie existentielle signifie le passage de la compréhension de la connaissance comme objectivation à la compréhension de la connaissance comme participation, union avec l’objet, participation à lui. La loi de participation chez les peuples arriérés, encore sans civilisation, peut dénoter un état de sommeil de la conscience [75] claire, un rapport superstitieux avec le monde, un magisme, par lequel l’humanité plonge dans ses sources. Le réveil et le développement de la conscience s’accompagne d’un dédoublement et d’une aliénation. L’homme doit passer par la critique de la conscience, de la raison. Le passage par l’objectivation est la destinée de l’esprit en ce monde. L’objectivation a aussi une importance positive dans le monde déchu : elle peut armer et défendre l’homme. Mais au point culminant de la conscience, là où elle entre en contact avec la conscience supérieure, un processus inverse peut commencer, la conscience peut devenir union et participation, mais avec toutes les conquêtes de la critique et d’une raison éclairée. L’idéalisme germanique est une étape importante sur cette route. Mais le mot idéalisme ne peut être gardé, car l’idée ne désigne pas une existence réelle, ce qui est montré par Kant lui-même. Il est nécessaire d’expliquer le secret de l’objectivation ; en elle est caché le mystère de ce monde, en elle se trouve la source des maux et des souffrances de la vie en ce monde.

Le problème de l’objectivation tel que je l’entends n’a rien de commun avec celui de la perception, de la sensation, des rapports du psychique et du physique, et même des rapports ordinaires du subjectif et de l’objectif. Le problème de l’objectivation se trouve sur une autre voie que la critique du réalisme naïf et la défense de l’idéalisme ; ce problème est un problème existentiel et signifie désagrégation et enchaînement du monde, isolement et entrave servile ; ce problème naît de l’état de chute du sujet existentiel, pour lequel tout s’extériorise et est soumis à la nécessité. Quels sont les signes de l’objectivation, de la naissance des rapports objectivés dans le monde ? On peut poser les notes suivantes : 1° isolement de l’objet par rapport au sujet ; 2° absorption de l’individuel unique, du personnel, par le général, l’universel impersonnel ; [76] 3° domination de la nécessité, de la détermination par le dehors, étouffement et suppression de la liberté ; 4° accommodation au caractère massif du monde et de l’histoire, à l’homme moyen, socialisation de l’homme et de ses opinions, supprimant toute originalité. A cela s’opposent la communion dans la sympathie et l’amour, la victoire remportée sur l’isolement, le personnalisme, l’expression du caractère personnel, individuel de chaque existence, le passage au royaume de la liberté, de la détermination par le dedans, la victoire sur l’esclavage de la nécessité, la prédominance de la qualité sur la quantité, de la création sur l’adaptation.

Par là même se définit la différence entre le phénoménal et le nouménal. Le processus d’objectivation sépare phénomène et noumène. La lutte contre le pouvoir d’objectivation est un soulèvement spirituel des noumènes contre les phénomènes, une révolution spirituelle. Une telle interprétation du rapport entre eux du monde nouménal et du monde phénoménal se distingue fortement du platonisme et sort des limites du dualisme kantien. Le noumène est esprit, est personnalité, est liberté, est énergie créatrice, agissant en ce monde. La tâche à réaliser est la libération de l’extériorité et de la nécessité, du pouvoir qui violente, de l’objectivité dans la nature et dans l’histoire ; elle est la découverte de la spiritualité et de la liberté en tant que plénitude de l’existence réelle, toujours personnelle à son point culminant, et en même temps communautaire. Cela signifie une transfiguration par l’esprit d’une nature assujettie. L’esprit est opposé, non à la nature, mais à son état d’assujettissement, intérieurement isolé, extérieurement enchaîné et lié. Si ce monde est mon objectivation, créant les idoles et les illusions de la conscience, je puis créer un monde différent et meilleur. La victoire sur le pouvoir d’objectivation est une espérance messianique. La chose en [77] soi, le noumène, n’est pas cause nécessaire de l’apparition du phénomène (ce qui constitue la contradiction kantienne), la cause du phénomène ne peut être que le phénomène lui-même ; les relations causales nécessaires existent seulement dans le monde phénoménal. Or le noumène est liberté et si la causalité est possible ici, c’est seulement une causalité à travers la liberté, ce que Kant comprend. Mais la liberté nouménale agit en ce monde des phénomènes comme une force créatrice. L’objectivation assujettit l’homme et la libération vient d’un autre monde que de celui des phénomènes. La nature objectivée, la société objectivée ne peuvent se délivrer ; l’esprit seul délivre. L’objectivation est surtout extériorisation, aliénation de l’esprit par rapport à lui-même. Et l’extériorisation enfante la nécessité, la détermination par le dehors. La peur que ressentait Pascal devant les espaces infinis est la peur de l’objectivation, de « l’aliénation ». Simmel parle excellemment de l’automatisme non-humain, de l’objectivation de la culture et de la lutte de la vie et de la forme tendant à se figer [[20]](#footnote-20). Mais la source du mal n’est pas dans la connaissance du monde phénoménal, du monde « naturel » ; ni même dans le sujet gnoséologique qui a créé la science « objective », mais dans l’état existentiel de l’homme et du monde, dans l’aliénation, dans la perte de la liberté. Or la connaissance scientifique elle-même a un rôle libérateur dans ce monde et n’assujettit que quand elle devient scientisme. Kant découvrait le côté gnoséologique de l’objectivation ; la métaphysique idéaliste allait plus loin, mais elle objectivait le sujet, le moi, l’esprit, le concept. La pensée commence à se représenter elle-même comme quelque chose d’autre. Le sujet se transforme en objet. L’idéalisme absolu franchit les limites de l’objectivation, toujours en rapport [78] avec le dédoublement en sujet et objet, mais il atteint cela par un monisme prématuré et illusoire. Il en est de même dans la pensée hindoue. L’absolu n’est ni sujet ni objet. Sujet et objet sont identiques dans Atman. Brahman est le sujet de la connaissance. La pensée hindoue n’a pas suffisamment senti tout le poids de l’objectivation, ni toute la difficulté qu’il y a à surmonter la rupture. Elle a senti plus fortement le caractère illusoire du monde que le mal et le péché du monde. On peut établir trois types de connaissance : la connaissance du sujet par lui-même, celle du sujet par un autre en qualité d’objet, celle du sujet par l’intuition de la sympathie et de l’amour. Nous sommes accoutumés à nommer objet ce que nous connaissons. Mais c’est là une terminologie conventionnelle et nous pourrions appeler sujet ce que nous connaissons et connaître le sujet derrière l’objet, connaître hors de l’objectivation.

Le point faible de la vieille métaphysique spiritualiste était qu’elle naturalisait l’esprit en le comprenant comme substance. Le spiritualisme traditionnel était un retour à la philosophie d’avant Kant, Fichte et Hegel, à la philosophie de Leibniz. Mais la réalité de l’esprit n’est pas seulement une réalité différente de celle du monde naturel ; elle est réalité dans un autre sens [[21]](#footnote-21). Les spiritualistes du XIXe siècle (Teichmüller, Kozlov) se posent la question des rapports entre eux du noumène et du phénomène. Le sujet conscient et connaissant est substance. C’est à lui que le phénomène paraît. La matière est seulement fruit des rapports entre substances. Les objets matériels sont signes des substances spirituelles. En même temps se distinguent la conscience simple des actes de pensée et la conscience composée, la connaissance. Tout se ramène au problème traditionnel du rapport de l’esprit [79] et de la matière, ce qui est une désignation inexacte. Le monde corporel possède une certaine réalité et nous sommes dans une très grande dépendance vis-à-vis de lui. Mon corps entre dans l’ensemble intégral de mon image, de ma personnalité ; je ne suis pas un esprit incorporel. Mais le composé corporel de l’homme se trouve dans l’état du monde naturel qui est produit par l’objectivation, c’est-à-dire l’extériorisation, l’aliénation, l’assujettissement. Le monde corporel peut sortir de l’objectivité et entrer dans la subjectivité, c’est-à-dire entrer dans l’esprit, dans l’état spirituel. C’est le chemin de la transformation du monde naturel. On peut dire que tout le monde matériel, tout le monde naturel est un symbole du monde spirituel, est signe des événements qui surviennent dans le monde spirituel, des événements de dédoublement, d’aliénation, de projection dans l’état sous lequel se produit la détermination causale par le dehors. Mais il reste une question difficile, douloureuse, celle de savoir quel rapport existe entre le phénomène et ce qui est, c’est-à-dire le noumène. Déjà le mot phénomène indique que quelqu’un ou quelque chose apparaît, se manifeste. Mais la « chose en soi », le noumène, l’être nouménal apparaissent-ils, se manifestent-ils dans les « phénomènes » ? Si le monde des phénomènes, « ce monde-ci », est un monde déchu et assujetti, ce phénomène, cette manifestation de soi, sont des maux. Le noumène ne se contente pas d’apparaître, de se révéler dans le phénomène, mais il semble se détacher de lui-même pour tomber dans le phénomène et se rejeter au dehors. Et c’est pourquoi on a pu dire que le monde phénoménal n’est pas le monde authentique des êtres, de l’existant, du véritable.

Le noumène se découvre dans le phénomène, mais il s’y cache également, s’y dissimule. Les choses qui existent véritablement peuvent apparaître, se manifester autrement que dans le « phénomène ». Une autre [80] expression des êtres et de l’existence, différente de l’objectivation dans le monde phénoménal, est possible. La liberté peut s’exprimer, se manifester sans se soumettre au pouvoir de la nécessité. C’est là un problème fondamental auquel se rattachera également le problème de la création. Cela peut encore s’exprimer ainsi : à la symbolisation, à l’incarnation symbolique de l’esprit dans le monde naturel, s’oppose la réalisation, l’incarnation réelle de l’esprit dans le monde se libérant et se transfigurant. L’objectivation n’est pas une véritable réalisation, mais seulement une symbolisation ; elle donne des signes, non la réalité. Cela s’exprime aussi dans toute création humaine, dans toutes les productions créatrices. Le monde des noumènes, qui est le monde des êtres créateurs, mais non celui des idées, peut s’exprimer dans un autre monde que celui des phénomènes, mais ce serait une erreur de se représenter le monde nouménal et le monde phénoménal comme complètement isolés et détachés l’un de l’autre ; il n’existe pas de ces frontières infranchissables, de même qu’il n’y a pas de frontières infranchissables de la conscience humaine. Une percée est possible des noumènes dans les phénomènes ; du monde invisible dans le monde visible ; du monde de la liberté dans celui de la nécessité, et à cela se rattache ce qu’il y a de plus important dans l’histoire. En la vie du monde paraissent non seulement des « phénomènes », mais aussi des noumènes, et leur apparition ne peut être appelée seulement « apparition ». Les prophètes, les génies créateurs viennent du monde nouménal en ce monde : ce sont des envoyés de l’Esprit. Cependant il n’y a pas de processus évolutif ininterrompu, mais un processus créateur, intermittent, éruptif. Il y a une nouvelle manière de comprendre le rapport entre le noumène et le phénomène ; la manière eschatologique. Mais la façon de comprendre l’eschatologie doit, elle aussi, se [81] renouveler : elle doit devenir créatrice et active. Cela sera démontré dans les derniers chapitres. N. Hartmann, avec son penchant pour les nuances délicates, propose de distinguer le transsubjectif, le transcendantal et le transintelligible. Je voudrais conserver l’une de ces désignations, le « transsubjectif » pour remplacer l’ « objectif ». Le connaissant doit sortir de son isolement et entrer, non pas dans l’objectif, mais dans le transsubjectif. Cela ne signifie pas objectivation mais transcendance. Tandis que l’objectivation est un mouvement vers le dehors, le transsubjectif peut dénoter un mouvement vers le dedans et une situation au-dedans de l’*universum* tout entier. Le sujet créateur s’exprime symboliquement dans l’objet et l’objectif, mais il peut s’exprimer réellement dans le transsubjectif. La doctrine de Brentano et de Husserl sur l’intentionnalité de la conscience se trouve encore dans la sphère de l’objectivation et ne dévoile pas la dualité de la sortie de la conscience vers une autre réalité.

II

La question fondamentale est celle-ci : la transformation des « choses en soi » en phénomènes se produit-elle dans la connaissance et par la connaissance, ou bien avant toute connaissance dans les « choses en soi » elles-mêmes, dans la réalité première même, dans l’existence même, et se réfléchit-elle seulement dans la connaissance ? Si le monde se trouve en l’état de chute, la faute n’en est pas à la connaissance de ce monde, comme le voulait L. Chestov par exemple, mais à l’existence profonde de ce monde. On peut aussi se demander si les choses en soi, devenues phénomènes, cessent pour cela d’exister ? Si le [82] monde nouménal a passé définitivement dans le monde phénoménal ? Une telle disparition des noumènes dans la manifestation des phénomènes est impensable, car il ne s’agit aucunement d’une émanation, d’un écoulement, mais bien plutôt d’un passage des sujets nouménaux, des êtres, à travers un démembrement, un dédoublement, une aliénation. C’est une épreuve qui présuppose une connaissance particulière correspondante. La conscience et la connaissance passent par le dédoublement en sujet et objet ; mais la réalité première ne cesse pas pour autant d’exister et la possibilité ne se perd pas définitivement d’un retour à l’unité et à la parenté. L’homme reste capable d’une connaissance intuitive. Schelling pense que dans l’intuition intellectuelle le sujet et l’objet sont identiques. Mais l’intuition ne peut être uniquement intellectuelle : elle serait alors un reflet passif de l’objet et par conséquent elle ne surmonterait pas le dédoublement, l’objectivation. L’intuition est, elle aussi, émotionnelle et volitive, elle est effort et activité de l’esprit intégral. La contemplation vraie n’est pas dirigée vers l’objet. La connaissance philosophique suppose un acte existentiel primitif, précédant toute rationalisation, et elle se mesure à la profondeur et à la largeur de cet acte. La connaissance philosophique peut être passion, pleur et ravissement, torture sur le sens de la vie. Elle le fut chez Spinoza lui-même. L’*Amor intellectualis Dei* est une passion de cognition. L’impartialité intellectuelle est une fiction mensongère et une simulation. Les résultats de la connaissance sont perçus émotionnellement et l’intuition première elle-même est surtout émotionnelle. Il existe une pensée émotionnelle (Henri Meyer) ; mais le moment émotionnel n’est parfaitement séparable de l’intellectuel que par l’abstraction. Le caractère passionné, la tension émotionnelle sont déterminés par la rencontre avec la réalité, avec la vie première. Seule [83] la pensée plongée en elle-même, n’en sortant nulle part, peut être absolument impartiale, dépouillée de tension émotionnelle. Chez Hegel le concept est plein de passions. Il n’y a pas de réalité sans rapport créateur du sujet avec elle. Même la perception porte un caractère créateur-synthétique, l’esprit est actif dans les perceptions sensibles. La force des impressions, sans lesquelles il n’y a pas de pénétration, de cognition, suppose un état créateur, passionné, un esprit de conquête. C’est pourquoi l’on peut dire que la véritable philosophie est un art. Et même les découvertes purement scientifiques supposent une passion, une inspiration et une force d’imagination. Dans les découvertes scientifiques premières le moment émotionnel joue un rôle bien plus important qu’on ne le croit d’ordinaire.

Comme la connaissance est une part de la vie et que la raison en est une fonction, le phénomène, l’objet de la connaissance (objectivation) est conditionné par l’ensemble de la vie, par le sentiment, les passions, les maladies de l’esprit. La vie première, la profondeur (nouménale) de l’existence détermine la structure de la conscience de laquelle dépend la manière dont le monde se présente à nous. Si la conscience subissait une modification, le monde aurait pour elle un autre aspect. Mais cette modification suppose un changement dans le caractère de l’existence, dans la vie première elle-même. Celle-ci (le noumène) ne se caractérise pas essentiellement comme intellect, ce qui est le point de vue grec : elle est à un plus haut degré passion, passion nouménale, précédant la distinction même entre le bien et le mal. La compassion bouddhique, l’amour chrétien, la volonté schopenhauerienne de vivre, la volonté nietzschéenne de puissance, sont nouménales. Pour la majorité des hommes, le monde réel, la « réalité » (ce qui agit sur eux) est identique aux limites de la conscience normale moyenne, [84] c’est-à-dire de la conscience déjà objectivée et qui objective. La conscience moyenne objectivée est une adaptation aux conditions sociales de l’existence. Kant était inquiet de savoir comment atteindre l’universalité, la validité universelle (*Allgemeingültigkeit*) de la connaissance. Mais c’est là un thème de la sociologie de la connaissance qui lui a échappé. Kant n’admettait pas la mobilité, la variabilité de la conscience transcendantale comme doit l’admettre la sociologie de la connaissance. L’intuition primitive seule n’est pas socialisée : la conscience rationalisée est soumise au processus de la socialisation, la connaissance et même la perception du monde dépend des rapports sociaux des hommes, des degrés de leur communauté. Aucune création humaine dans le domaine de la connaissance ou dans les autres domaines n’est primitivement sociale, même quand elle est dirigée vers la vie sociale ; mais elle se soumet à la socialisation dans ses relations avec les autres hommes. Dans ses produits, la connaissance a un caractère social en tant que communication entre les hommes. Le royaume de l’objectivation est un royaume social ; il est créé pour l’homme moyen, pour l’homme de la masse, pour le quotidien, pour « das Man » (Heidegger). « L’objectivité » des perceptions et des représentations présente un caractère social. On pourrait dire que l’homme perçoit d’une certaine façon l’image du monde selon la forme de ses relations sociales avec les autres hommes. C’est pourquoi il y a des mondes particuliers qui se révèlent aux confessions, aux nationalités, aux professions, aux Etats et aux classes. C’est en cela que réside la part de vérité dans l’idéologie de classe du marxisme ; mais l’expression philosophique y est faible.

Il n’y a d’inspiration sincère et créatrice que quand l’homme est mû par l’esprit et non par la société, quand il est déterminé par le dedans et non par le dehors, ne dépend pas des influx sociaux, de l’imitation [85] sociale [[22]](#footnote-22). L’image du monde chez l’homme moyen, dans le chemin moyen de sa vie, est une découverte, non pas individuelle et personnelle, mais sociale et collective. Ainsi s’objective le péché de l’esclavage humain. Cette remarque ne vaut pas seulement pour les croyances, toujours très socialisées (opinion publique, honneur national, réputation de la classe, du régiment, de la profession, etc...), mais pour la perception même du monde, pour les impressions primordiales reçues du monde, lesquelles dépendent de la famille et du milieu. Les perceptions fondamentales mêmes de l’image du monde et les opinions et jugements sur le monde dépendent du degré de communauté des hommes ou du degré de leur désunion. Même la caste des savants, qui doit s’efforcer de découvrir la vérité, a ses mondes et ses jugements sur les mondes, déterminés par les traditions académiques, la routine et les préjugés savants. Beaucoup de choses sont cachées à cette caste. La socialisation des divers degrés produit ses scléroses. D’autres rapports entre les hommes, un degré élevé de leur communauté spirituelle et de leur fraternité créeraient un autre monde, un autre monde s’ouvrirait aux hommes. Il n’existe pas un monde unique « objectif », il est seulement une adaptation sociale. A des types différents de culture se sont révélés dans le passé déjà des mondes divers et ils se sont révélés de diverses façons. Le monde s’est présenté diversement à l’hellénisme, au judaïsme, à la Perse, à l’Inde. Le critère d’accord universel pour l’établissement de la vérité, dont on a fait grand usage dans la religion socialisée et dans son instrument la théologie, n’est pas un critère de vérité, mais seulement un critère d’utilité sociale. La vérité est aristocratique, elle ne se dévoile qu’à peu [86] de gens ; son extension suppose un choc de la conscience, suppose la fusion et la combustion d’une conscience et d’un monde pétrifié et ossifié. Cela ne veut pas dire que la vérité n’existe que pour peu de gens : elle existe pour tous, pour le dernier des hommes ; mais elle ne se révèle avant le temps qu’à un petit nombre qui a été ébranlé par elle. La majorité dépend trop de la médiocrité de sa propre conscience, du psittacisme social, de l’utilité dans la lutte pour la vie. La pensée la plus socialisée est celle des hommes primitifs d’avant toute civilisation ; elle est tout entière pensée de groupe, de clan, de tribu. La « nature » première, bonne, opposée, chez Rousseau et L. Tolstoï, au mal, à la civilisation, est une nature nouménale, non-phénoménale. La civilisation crée de nouvelles formes de psittacisme social et d’adaptation ; à elle se rattachent des processus de dépersonnalisation ; mais elle révèle aussi la possibilité, chez une minorité, d’un développement de la conscience et d’une pensée libre, d’une élévation de la personnalité.

Un éon nouveau viendra dans lequel la vérité se dévoilera à tous ; tous subiront des ébranlements, non seulement les vivants, mais encore plus les morts. À notre époque, en ce monde objectivé et objectif, la philosophie du sens commun découvre non pas la vérité, mais la socialisation de la vérité et ce qui est indispensable, nécessaire, utile à la vie de la société. Le monde objectivé, le monde des phénomènes est conditionné, non par la raison individuelle, ni par la raison divine, ni par la sensibilité individuelle et universelle, mais par la raison et la sensibilité socialisées. Le monde objectivé, que, sans esprit critique, on considère comme monde objectif, est conditionné par un élément qui transcende la société. Il est erroné de penser que la vérité se découvre à une conscience de clan ; elle se dévoile à une conscience spirituelle qui [87] confine à une surconscience ; l’esprit est liberté, essor créateur, personne, amour.

Il y a une histoire de la conscience, des degrés et des périodes de la conscience. Hegel, mieux que tout autre a reconnu ce problème. Baldwin propose les périodes suivantes de pensée : une période prélogique, une période logique et une période immédiate, supralogique [[23]](#footnote-23). Mais cette pensée supralogique est possible en tous temps, c’est une pensée intuitive, originale, créatrice, proche de la réalité première, non objectivée. La pensée prélogique se distingue fortement de la pensée supralogique, car l’individu primitif n’est pas un être différentiable et identique à soi-même, le groupe social constitue l’unique moi. C’est ce que pense Lévy-Brühl. Le développement de la conscience favorise le dégagement de la personnalité et sa différenciation du groupe social. Mais l’affermissement de la conscience isole en même temps cette personne et la soumet à des formes nouvelles de communauté consciente. La connaissance a deux tendances et deux significations : elle est une percée active vers le sens et la vérité, qui s’élèvent au-dessus du monde ; elle est aussi une adaptation au monde donné, à la quotidienneté sociale. Mais, même dans le second type de connaissance, cette dernière est un reflet du Logos, une descente de celui-ci dans le monde. Là est la raison de la grandeur de la science et de son indépendance. Les difficultés les plus grandes de la connaissance sont liées à la langue, et cela se ressent surtout en philosophie où la question de la terminologie joue un rôle si considérable. Il existe un logos intérieur, un verbe intérieur proche de la profondeur de l’existant et de la réalité première. Il existe également un logos extérieur, un verbe extérieur tourné vers ce monde et adapté à son état de chute. [88] Dans le premier cas le verbe n’est pas objectivé, il est le sens. Dans le second il est objectivé et aliéné, éloigné du sens premier. La langue humaine est basée sur le Verbe primordial, non objectivé, et c’est uniquement pour cela qu’elle a un sens. Mais la langue est aussi un phénomène social et elle est le moyen principal qu’ont les hommes de communiquer entre eux ; c’est grâce à elle que l’existence de la société est possible. La langue est socialisée et elle porte la marque de la convention, de l’inimitié, de la médiocrité de toutes les formations sociales. La multiplicité des langues humaines est une décomposition, une aliénation à lui-même du Verbe-Logos primordial. La langue permet aux hommes de se comprendre et de communiquer entre eux, mais elle les isole également et les rend incompréhensibles les uns aux autres. Il y a de même une langue philosophique une, solidaire du Verbe-Logos et c’est seulement grâce à elle que l’histoire de la philosophie n’est pas seulement l’histoire des opinions erronées : elle décèle aussi la vérité. Mais les philosophes se comprennent mal : ils parlent souvent en effet des langues philosophiques différentes (je pense ici aux langues philosophiques et non aux langues diverses des peuples et des peuplades de la terre). Tout cela nous conduit à poser nettement le problème de la sociologie de la connaissance auquel se rattache celui de l’obligation logique universelle. Le monde objectivé que l’on appelle objectif est un monde de décadence et d’aliénation, et, en même temps, un monde uni par la contrainte, entravé et déterminé, un monde socialisé, un monde du général. En lui précisément tout est sous le signe du général, tout est généralisé. En opposition avec l’affirmation du platonisme tout dans le monde nouménal est individualisé, demeure sous l’action du *principium individuationis*, et tout est rattaché à la personne. Le personnalisme est une propriété fondamentale [89] du monde non objectivé. L’objectivation est avant tout une dépersonnalisation.

L’universellement valable dans la connaissance, qui intéresse tellement les kantiens, a un caractère non seulement logique, mais encore sociologique. Universellement valable signifie relation cognitive, communauté du connaissant avec les autres, avec tous ; elle est dirigée, non vers l’objet de la connaissance, mais vers les autres, est occupée de ce qui peut les persuader. Or le degré de l’universellement valable dépend, non point de l’appareil logique, mais d’une communauté dans la manière de voir la réalité. La logique est sociale. Le connaissant lui-même, dans la vérité de sa connaissance, dans les actes primordiaux de cognition, dépend très peu du processus logique, il ne s’efforce pas de penser consciemment ni de connaître logiquement. C’est une erreur de croire qu’il faut se prouver quelque chose à soi-même : c’est aux autres qu’il faut prouver. P. Florenski dit très justement que la loi d’identité (A = A), c’est-à-dire la loi fondamentale de la logique, est mort, désert et nullité. Il dit aussi que le concept est statique et le jugement dynamique ; mais pour lui la subjectivité est illusoire et l’objectivité ontologique, il reste sous le pouvoir de l’objectivisme et de l’ontologisme. La logique demande une nouvelle mise au point sociologique, pas du tout dans l’esprit du sociologisme de Durkheim, mais dans l’esprit métaphysique. L’appareil logique de la connaissance est fruit de l’objectivation et correspond aux divers degrés de la communauté et de l’aliénation. La structure logique est une adaptation aux données d’un monde de contrainte ; elle est surtout un moyen de défense dans la lutte pour l’existence en ce monde objectif.

En ce sens il y a une part de vérité dans le pragmatisme, mais c’est une part de vérité, non pas au sujet de la vérité, ni du critère de la vérité, mais au sujet [90] d’autre chose. Le monde objectivé, comme il a déjà été dit plus d’une fois, est un monde d’aliénation et il existe divers degrés d’aliénation. La connaissance est posée comme communication avec un monde étranger. L’homme combat cet élément étranger, essaie de constituer un milieu qui lui soit proche, milieu religieux, national, social, familial ; pour ce milieu l’universellement valable dans la connaissance se présente à des degrés divers. En outre il existe chez l’homme aussi des degrés divers de participation à l’universel. Pour la conscience qui s’ouvre à son maximum au contenu universel, universellement valable veut dire autre chose que pour la conscience rétrécie et restreinte. L’universellement valable moyen est créé pour les consciences étroites et étriquées. Mais l’homme est un microcosme. Il y a une vérité éternelle dans la doctrine de Nicolas de Cues d’après laquelle tout est présent en tout [[24]](#footnote-24), et aussi dans la monade leibnizienne conçue comme *universum*. Mais l’homme n’est microcosme qu’en puissance, dans la couche profonde de son être, cachée et étouffée chez la plupart des gens.

La nature-cosmos se dévoile hors du processus d’objectivation et ce dévoilement suppose la restauration d’une plus intime communauté, d’une communion de l’homme avec la nature et des relations des hommes entre eux. Le secret de la vie cosmique reste caché aux voies ordinaires de la connaissance et la science ne s’intéresse pas à lui. La révélation du cosmos, du secret de la création, est encore à venir, et elle est solidaire de la révélation des relations humaines, de la victoire sur l’aliénation fruit de l’objectivation. La contradiction fondamentale de l’existence humaine consiste en ceci que l’homme est un être fini, enfermant [91] en lui-même un potentiel infini et qui est tendu vers l’infini [[25]](#footnote-25). Le monde empirique est partiel, non entier, et on ne peut le penser sans contradiction, ni comme infini, ni comme achevé et fini. Une connaissance physico-mathématique de ce monde est possible, connaissance la plus précise, la plus universellement valable et qui peut être vérifiée. Mais elle ne pénètre pas dans le secret de la vie cosmique, elle correspond à un isolement et à une aliénation des hommes vis-à-vis les uns des autres et vis-à-vis du cosmos. Or la connaissance spirituelle, la connaissance de l’esprit, ne se présente pas extérieurement comme universellement valable. Je ne répèterai pas ce que j’ai dit des objets dans mon livre *Le Moi et le Monde* et ailleurs encore. Le monde empirique nous est donné dans une expérience (qui est un reflet passif), non pas comme cosmos intégral, mais comme l’infini mauvais dans lequel nous sommes perdus et où nous devons nous orienter. La connaissance scientifique « objective » est aussi une orientation de ce genre. C’est là qu’est le sens de la formation des concepts. Il y a lieu ici de rectifier l’expression « chose en soi ». La réalité existentielle suppose toujours des relations, c’est-à-dire un élément de sortie hors de soi dans les relations, dans la communauté. La « chose en soi » est réelle dans la mesure où elle a trait à d’autres choses en soi, c’est-à-dire qu’il est erroné de l’appeler chose en soi et pour soi : elle est aussi pour autrui, elle sort d’elle-même. C’est pourquoi la connaissance des choses en soi suppose une communauté spirituelle et un rapport, une fusion de la conscience qui isole. L’universellement valable, toujours extérieur et tourné vers l’objet, est remplacé par une communauté, une intimité spirituelle, une pénétration réciproque. Mais [92] l’intuition spirituelle par le dehors, pour le monde de l’objet et de la contrainte, se présente comme la moins universellement valable et comme étant la moins convaincante, bien qu’elle soit la plus universelle. C’est pourquoi la position de la métaphysique a toujours été incertaine et suspecte. La métaphysique est possible dans la mesure où est possible une connaissance qui n’objective pas et ne passe point par le concept. Hegel a converti l’être en concept et le concept en être, mais il a été génial métaphysicien et sa propre métaphysique ne fut pas du tout une connaissance par le concept. La dialectique hégélienne n’était pas seulement dialectique logique du concept : elle était dialectique de l’esprit, c’est-à-dire dialectique existentielle. Telle fut la *Phénoménologie de l’esprit*, la plus remarquable de ses œuvres.

Les concepts nous orientent dans l’obscur infini du monde des objets qui nous entoure. Le concept est une défense intellectuelle et en même temps une restriction qui empêche un chavirement que pourrait provoquer l’embrouillement du monde. Il rationalise l’objet de la connaissance et cette rationalisation est une application de la raison au monde des phénomènes ; une telle rationalisation est sans valeur pour le monde des noumènes. En même temps, le concept généralise, élève à l’universel ; jamais il n’étreint la réalité individuelle. Mais sa tâche est autre : elle est pragmatico-instrumentale. Le Logos agit dans le concept mais il agit dans l’application au monde d’aliénation et d’objectivité, dans la descente vers ce monde. Le concept ne connaît pas l’individuel, ni la liberté ; c’est pourquoi il ne connaît pas les noumènes, ne connaît pas le secret de l’existence. On a parfois exprimé cette vérité en disant que, par le concept rationnel, on ne peut connaître la réalité irrationnelle (Rickert), ou que l’intelligence ne peut connaître la vie ni le mouvement (Bergson). Mais, [93] comme dans le monde des phénomènes règne la nécessité et la régularité, ce monde présente en lui une « réalité » rationnelle qui correspond au rationnel de la connaissance. Les relations causales, les lois de la nature appartiennent à la pensée généralisatrice et, en même temps, le monde des phénomènes est soumis aux relations causales et aux lois de la nature. La difficulté de ce problème, auquel se heurte la gnoséologie, est solidaire du mystère de l’objectivation. C’est une erreur de penser que l’objectivation se produit seulement dans la sphère de la connaissance : elle s’opère surtout dans « l’être », dans la réalité elle-même. Elle est produite par le sujet, non seulement en tant que connaissant, mais aussi en tant qu’existant. La chute dans le monde d’objet s’est faite en la vie première. Mais cela conduisit à n’admettre comme réalité qu’un élément secondaire, rationalisé, objectivé, et à douter de la réalité de ce qui est premier, non objectivé, non rationalisé.

Telle est la structure de la conscience de l’état de chute, de l’aliénation dans le dehors. La connaissance est un événement intellectuel. Comment un objet matériel nullement intellectuel, peut-il devenir événement intellectuel dans le sujet ? Comment une connaissance rationnelle de l’irrationnel est-elle possible ? L’irrationnel lui-même a deux sens différents : c’est ou bien un irrationnel dans le phénoménal, dans le monde d’objet ; ou bien c’est un irrationnel dans le monde nouménal, dans la profondeur spirituelle du sujet. Le premier irrationnel est reconnu comme limite, mais il est organisé par la connaissance orientatrice à l’aide du concept. C’est en cela que consiste le processus d’abstraction ; il part de la réalité, mais il se soumet à lui-même la réalité, laquelle n’est pas du tout réalité première, profondeur spirituelle de l’existence, mais extériorisation. Le monde d’objet est multiple, mais en lui la personne est perdue ; il [94] est infini, mais en lui l’éternité est fermée ; en lui triomphe le général, mais il n’y a pas là d’unité ; il est rationalisé, mais il est plein d’un mauvais irrationnel, il est contraire au « sens ». Nous vivons dans un monde de ce genre, nous le connaissons. Mais ce n’est pas un monde perdu sans espoir : le soleil y brille, bien que du dehors, non du dedans comme cela devrait être ; il y a en lui une vie tendue, croissante, bien qu’elle s’achève par la mort ; en lui des fleurs s’épanouissent, bien qu’elles se fanent ; en lui percent des actes créateurs de l’homme ; il est une physionomie humaine, il est parfois une merveilleuse expression d’yeux ; des cimes de sainteté et de génialité y sont atteintes, mais aussi de laideur morale et de forfaiture ; l’amour s’y manifeste, la pitié, le renoncement, mais combien aussi de cruautés et de meurtres. En ce monde l’esprit est comme déchu de lui-même, l’aliénation s’est produite, mais le lien qui l’unit à l’esprit s’est conservé et l’esprit agit. Ce monde est sans Dieu, mais il y a en lui un témoignage de l’existence de Dieu. Si dans l’objectivité il y a un état de chute, dans le concept il y a une descente de la raison vers cet état. C’est pourquoi le concept a un emploi limitatif ; il doit faire place à la connaissance non-objectivée. La critique de la connaissance a dévoilé la confusion qui se faisait du concept avec l’être, avec la réalité. Cette confusion a joué un rôle immense dans la vieille métaphysique : Kant a fait plus que tout autre pour la critique. Nous verrons que 1’ « être » lui-même a porté la marque de la connaissance, qu’il est, à un degré considérable, fruit du concept. L’état de chute du monde s’est réfléchi dans le concept de l’être. La socialisation de la connaissance, socialisation qui s’efforce d’instituer une obligation générale pour la conscience normale moyenne, limite à la fois la connaissance et la réalité même ; elle tend à évincer tout ce qui demande une tension spirituelle plus grande et une communauté [95] spirituelle. L’homme moyen et particulièrement la société humaine, qui toujours violente l’homme, se défendent des dangers et sont protégés par les concepts et les lois de la logique dans le domaine de la connaissance, par les lois de l’Etat, par les formes figées de la famille, de la caste, de l’Eglise extérieure, en tant qu’institution sociale. Par cette sauvegarde sont étouffés intuition, inspiration, amour, humanité, foi vivante, et l’esprit s’éteint. L. Feuerbach avait raison dans son anthropologisme, dans sa révolte contre le pouvoir sur l’homme de toutes objectivations et aliénations prétendant à la réalité métaphysique. Mais l’erreur de Feuerbach était de prétendre élever l’homme, à partir d’une conception trop basse de l’homme en le regardant exclusivement comme un être naturel, matériel. Ainsi toute dialectique existentielle sur l’homme et sur son attitude envers Dieu était réduite à néant et dépouillée de sens, car elle n’a de sens que par rapport à l’homme en tant qu’être spirituel.

III

La conscience doit orienter l’homme et le mettre en relation avec le monde. La conscience lutte contre le chaos de l’âme dont nous voyons un exemple dans les rêves, elle synthétise la vie de l’âme, mais elle porte un caractère malheureux et elle est source de souffrance en dédoublant l’homme dans sa synthèse même, bien que l’homme s’efforce aussi, par les efforts de sa conscience, de se libérer de la souffrance [[26]](#footnote-26). Il n’y a pas [96] seulement une « conscience malheureuse » (Hegel) [[27]](#footnote-27) : toute conscience est malheureuse. Cela provient de ce que la conscience est liée au dédoublement, à la dislocation en objet et sujet. Et l’homme, pour surmonter son malheur et sa souffrance, ou bien s’efforce de s’élever à une conscience supérieure, ou bien tombe jusqu’au subconscient. La conscience est le chemin que suit l’homme, et elle se trouve entre le subconscient, l’élémentaire, et le supra-conscient, le spirituel. L’homme souffre d’être double et de vivre à la fois dans le monde des phénomènes et dans celui des noumènes. L’homme est phénomène, être naturel soumis à la loi de ce monde, et il est aussi « chose en soi », être spirituel, libre du pouvoir de ce monde. La conscience se trouve dans une position intermédiaire et là est la raison de son double aspect. Mais elle accomplit un grand travail et il y a de la lumière en elle. Surmonter par la surconscience la conscience malheureuse ne signifie pas nier la conscience : la surconscience enveloppe les résultats positifs de la conscience ; il s’agit ici encore d’une *Aufhebung* au sens hégélien [[28]](#footnote-28). Mais si la structure de la surconscience correspond au monde nouménal, comme celle de la conscience au monde phénoménal, cette correspondance n’est pourtant ni totale ni définitive, elle laisse place à des échappées, à la possibilité d’une percée. La conscience reconnaît comme transcendant pour elle ce qui serait immanent pour la surconscience. C’est pourquoi je puis dire que le transcendant n’est pas extérieur à moi ; il est au contraire ce qui m’est le plus intime ; c’est là-dessus que repose la mystique, sa possibilité même.

[97]

Mais cette structure de la conscience, tournée vers notre monde phénoménal, produit l’extériorisation et l’objectivation de ce qu’il y a de plus intérieur et spirituel. Les primitifs ne font pas de différence entre ce monde et un autre monde : pour eux tout est merveilleux et surnaturel. Cela s’explique par l’assoupissement et la faiblesse de leur conscience. Le surnaturel et le merveilleux, en tant que distincts de l’ordre naturel, existent pour un degré plus élevé de la conscience. La perception même du monde sensible n’a pas toujours été pareille. Les images, les couleurs du monde « empirique » dépendent de l’état de la conscience, de sa direction, de sa faiblesse ou de sa force. Non seulement la conscience nous oriente au milieu du monde, non seulement elle répand la lumière, mais elle crée aussi une énorme quantité d’illusions. Il y a des illusions de la conscience primitive, très faible encore. D’innombrables illusions, beaucoup de mythes en sont solidaires, et il existe d’autres illusions de la conscience civilisée, évoluée. Dans la conscience primitive il peut se trouver moins de mensonges, plus de vérité que dans la conscience civilisée. Dans le mythe il peut y avoir plus de réalité que dans la réalité civilisée. Les sociétés qui groupent les hommes créent une suite d’illusions indispensables à leur existence et à leur développement. Et ce peuvent être les plus durables des illusions. La société objective l’existence humaine, inspire à l’homme la crainte de sa « sainteté ». Le sociologue anglais Kidd [[29]](#footnote-29) a développé cette idée ingénieuse que la société et l’évolution sociale exigent pour être soutenues et prospérer des croyances et des sanctuaires qui ne correspondent aucunement à la vérité. La race suggère à l’individu les illusions de la conscience qui sont nécessaires à la race. Schopenhauer parlait lui aussi des illusions de l’amour qui font de [98] l’individu le jouet de la race. Les illusions sociales prennent la forme d’illusions de classe, de préjugés de caste qui déforment la conscience. Hegel a défini de façon géniale la ruse de la raison (*List der Vernunft*) dans l’histoire. En tant que moniste et optimiste, il pensait que la ruse de la raison est un instrument qui aide à la découverte de l’esprit dans l’histoire. Mais en réalité ce doit être une source d’amer pessimisme. La race crée les illusions indispensables au processus racial, au triomphe du général sur l’individuel, du genre sur l’individu, du collectif sur la personne, sous forme de croyances solidement établies, de réalités sacrées exigeant une attitude idolâtre. Il y a là aussi une objectivation de l’existence humaine, l’homme est précipité dans un monde d’objets qui le violentent. La socialisation forcée vient d’un mensonge conventionnel, enraciné dans la conscience. Les illusions et le mensonge donnent à la conscience une structure qui correspond au monde d’objet. Mais au mensonge de la « civilisation », au mensonge de la société et de l’histoire, il faut opposer non pas la « nature », comme disaient d’une manière inexacte J.-J. Rousseau et Tolstoï, mais l’esprit, la spiritualité, le monde nouménal qui peut modifier la conscience et faire irruption dans ce monde comme force transformatrice. Contre les conventions du mensonge, du monde phénoménal, il y a la vérité de l’instinct, mais cet instinct prend racine à une plus grande profondeur que ce qu’on appelle « nature ». La « nature » nouménale en l’homme est *a priori* par rapport à la nature phénoménale extérieure.

Ce qu’il y a de plus génial chez Kant, ce n’est pas son esthétique transcendantale comme on le pense d’ordinaire, ni son analytique transcendantale, mais sa dialectique transcendantale, sa doctrine du *Schein* transcendantal et des antinomies. La raison, quand on en fait un mauvais usage, engendre l’illusion. Mais [99] Kant considère toute dialectique de la raison comme illusoire. Peut-être voit-il juste quand il s’agit de la raison séparée de la vie intégrale de l’esprit, de l’expérience existentielle. Où est la source des illusions transcendantales (*Schein*), engendrées par la dialectique de la raison ? Tout cela provient de ce qu’on prend pour réel ce qui est pensé et que l’on attribue aux noumènes ce qui se rapporte aux phénomènes. Je dirais volontiers que les illusions ont leur origine dans l’objectivation, dans la projection sur l’objet de ce qui n’a d’existence véritable que dans le sujet. C’est la conséquence du pouvoir du monde objectif sur l’existence humaine. Le concept engendre les illusions par suite de l’application erronée qu’on en fait. Il serait faux de dire que la raison est inapte à une dialectique véritable, essentielle. Mais la raison est altérée et perd cette aptitude par suite de son état de chute qui signifie perte de l’intégrité, de la spiritualité, dédoublement en sujet et objet, conception du monde nouménal selon des accommodations au monde phénoménal.

Il serait intéressant de se représenter comment Kant critiquerait Hegel et sa dialectique. Hegel est passé par la critique de Kant et il voulait dépasser Kant. Il voulait communiquer au concept la plénitude de vie et convertir la dialectique du concept en dialectique existentielle. Il diverge tout à fait de Kant dans sa façon de comprendre le caractère et les limites de la logique. Pour Kant la dialectique n’est qu’en apparence l’instrument de la logique générale, la dialectique n’est qu’apparemment convaincante, elle est la logique de l’illusion en élargissant l’application des catégories au-delà des limites de l’empirique. Pour Hegel la logique est ontologie et la dialectique logique est la dialectique de l’être. Il veut surmonter les antinomies kantiennes. L’introduction par Hegel de la dynamique en logique est géniale. Hegel admet un moment irrationnel en dialectique. Il affirme un [100] mouvement autonome dans le concept, et qu’on peut atteindre à l’identité des contraires. La vérité est un tout. Hegel évite de prendre les phénomènes pour des choses en soi comme le faisait la vieille métaphysique naturaliste. Mais sa victoire sur les antinomies se trouve être illusoire : c’est une nouvelle forme du *Schein* transcendantal parce que Hegel reste dans le cercle de l’immanence, dans un faux monisme, dans une interprétation optimiste du processus cosmique ; il n’y a pas chez lui de véritable transcendance et c’est pourquoi il a pu engendrer le matérialisme dialectique. L’antinomie garde sa force jusqu’à la fin de ce monde : elle ne peut être surmontée que d’une manière eschatologique. L’erreur de Kant a été de confondre et d’identifier l’expérience avec le plan des seuls phénomènes, c’est-à-dire de nier la possibilité de l’expérience spirituelle. L’illusion est solidaire, non pas du transcendant, mais de l’immanent. Ce qui est transcendant est précisément ce qui est le moins illusoire. Les antinomies de la raison pure sont liées à l’infini. On peut admettre une troisième issue distincte de la thèse et de l’antithèse : mais cette troisième issue ne se découvre pas dans le développement dialectique en ce monde : il se découvre dans la transcendance au-delà des limites de ce monde d’objets. Le monde objectivé n’est pas donné comme un tout, c’est pourquoi il n’y a pas de vérité en lui dans le sens hégélien. Comme ce monde n’est pas chose en soi, noumène, il n’existe pas en tant que tout infini, ni en tant que tout fini. L’antinomie cosmologique n’est surmontée que parce que le monde des phénomènes n’est pas donné comme total. Mais précisément c’est en lui qu’il est impossible de surmonter les antinomies. Kant a raison avec son dualisme des deux mondes et quand il reconnaît les antinomies comme inévitables et comme solidaires de ce dualisme. Mais on peut interpréter cette vérité d’une autre manière que celle de Kant.

[101]

On ne peut se représenter la conscience comme statique. Elle n’est que relativement stabilisée. En principe un changement est possible ; une révolution de la conscience, son élargissement, comme aussi son rétrécissement sont possibles. Une percée est possible à travers l’objectivation qui crée l’illusion durable de ce monde immuable. Les images et tableaux des rêves sont liés à l’affaiblissement de la conscience. De même aussi les images et tableaux du monde empirique qui se présentent à notre conscience diurne nous découvrent non pas la réalité première elle-même, mais seulement des signes de cette réalité. Les songes ont également une valeur symbolique. Mais en même temps, dans ce monde illusoire et trompeur, agit le monde authentique, primordial et réel de la liberté, du génie créateur et du bien. Nous ne pouvons faire un effort définitif de la conscience, un effort de l’esprit pour échapper à tout ce qui est trompeur, illusoire, inauthentique dans le monde empirique des phénomènes. La structure de la conscience est trop fortement adaptée aux conditions de ce monde. Mais il serait erroné de considérer le mouvement et la pluralité comme faux et illusoires (Zénon, les Eléates). La philosophie hindoue a sa part de vérité : mieux que les philosophies grecques et européennes elle a pris conscience du caractère illusoire et trompeur du monde des phénomènes, mais elle n’a pas compris le sens du passage de l’homme à travers ce monde, elle n’a pas senti le sens de l’histoire.

Il est intéressant de constater qu’aussi bien la philosophie bouddhique que la philosophie empirique européenne ne reconnaissent que les phénomènes courants et rien derrière eux. Mais la première est pessimiste, la seconde optimiste ; la première est plus profonde que la seconde. La pensée hindoue a créé une remarquable métaphysique, mais n’a pas créé la science ; celle-ci l’a été par l’Occident européen. Cette [102] création suppose non seulement l’indépendance de la raison, la possession de la raison, mais aussi qu’on porte une attention particulière au monde phénoménal. La conscience est non seulement dirigée vers lui, adaptée à lui, mais libérée de la peur de ce monde qui empêchait l’homme ancien, tourmenté par la démonolâtrie, d’accéder à la connaissance scientifique. La signification première du sacré est le tabou. Le « panique » est le sacré primitif. Mais l’homme, au fur et à mesure que sa conscience se développait, a cessé de considérer comme sacré ce monde objectivé, phénoménal, qui le menaçait. De là vient l’intrépidité de la science et de la technique. Dans cette intrépidité, dans cette recherche de la vérité incorruptible repose la grandeur de la science et son affinité avec le Logos. La science ne reconnaît aucun tabou, défaitisme maladif de la conscience. Désormais l’homme doit chercher ce qui est sacré, chercher Dieu, sur un autre plan, dans le monde spirituel, dans le monde de l’existence intérieure, non dans l’objet, mais dans le sujet. L’altier philosophe Fichte disait que l’homme devait avoir un but au delà des limites de cette vie. Mais cet « autre » monde meilleur au delà des limites de cette vie, on ne peut le penser sur le plan naturaliste et objectiviste où se tenait souvent la théologie traditionnelle : il faut le penser surtout comme un changement dans la tendance et la structure de la conscience, comme monde de l’esprit, lequel n’est pas une autre « nature ». Ce monde-ci que j’appelle monde de l’objectivation, signifie auto-aliénation et extériorisation de l’esprit, rejet au dehors. Il n’y a pas de dualisme ontologique, lequel, comme le monisme, est fruit de l’objectivation. Il y a un dualisme des modes d’existence, des états qualitatifs de l’homme et du monde. La distinction des mondes n’est pas connue par le concept qui objective, mais par l’intuition intégrale pénétrant dans le mystère de l’existence par un acte existentiel de l’esprit.

[103]

Chez Descartes l’erreur vient de la volonté. Or, de la direction de la volonté primordiale provient non seulement l’erreur dans la connaissance, mais aussi l’erreur dans la perception même de la réalité, dans la construction même des mondes. La connaissance, la science a son monde, comme ont leur monde la religion, l’art, la politique. Il n’en résulte aucunement que le monde de la science soit un monde fantastique et dépourvu de réalité. Il a une énorme importance dans la route de l’homme : la science joue un rôle immense dans la libération de l’homme et le développement de sa force. La science historique a une particulière importance, elle qui libère des illusions et erreurs d’une conscience moins évoluée. Mais l’homme est toujours guetté par des tentations qui l’asservissent ; une de ces asservissantes tentations qui altèrent la science, est le scientisme, changement de l’attitude scientifique vis-à-vis du monde en une réalité unique et tyrannique. La connaissance scientifique doit être libérée du joug du scientisme, c’est-à-dire d’une fausse philosophie (matérialisme, naturalisme, positivisme). Pour cela il est nécessaire de comprendre le mystère de l’objectivation.

Une telle théorie de la connaissance mérite-t-elle le nom d’idéalisme ou de réalisme ? Les deux sont également faux parce que la question est mal posée et s’exprime selon les vieilles catégories de la pensée. C’est de l’idéalisme sous un aspect et, sous un autre, du réalisme déclaré. La philosophie existentielle est la seule philosophie vraiment réelle ; mais ce n’est pas le réalisme de la vieille philosophie ontologique qui se trouvait sous le pouvoir de l’objectivation et constituait une forme de naturalisme. On y dépasse en même temps l’idéalisme de la philosophie germanique du commencement du XIXe siècle, mais en conservant ce qu’il y a de vrai dans cet idéalisme. Nous sommes placés devant le problème de l’être et de l’existence.

[104]

[105]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

Deuxième partie

LE PROBLÈME DE  
L’ÊTRE ET DE L’EXISTENCE

[Retour à la table des matières](#tdm)

[106]

[107]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**DEUXIÈME partie**

Chapitre III

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. L’être comme objectivation. L’être et l’existant, l’existence. L’être et le non-être. L’être en tant que connaissance. L’être et la valeur. L’être et l’esprit. [107] — 2. Primauté de la liberté sur l’être. Le déterminisme de l’être et la liberté. L’être et la passion primordiale. L’être comme liberté figée et passion figée. L’être en tant que nature et l’être en tant qu’histoire. [121]

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis l’Antiquité les philosophes ont cherché à connaître l’être (*ousia*, *essentia*). La plus haute prétention de la philosophie fut d’édifier une ontologie. En même temps les philosophes doutaient qu’ils pussent y arriver. Il a semblé parfois que la pensée humaine était à la poursuite d’un fantôme. La question du passage du multiple à l’Un et de l’Un au multiple était fondamentale pour la philosophie grecque. Elle était aussi importante, mais d’une autre façon, pour la philosophie hindoue qui était troublée par la question de savoir comment l’être provenait du non-être ; cette philosophie concentrait fortement son attention sur le problème du néant, du non-être, de l’illusoire, et s’occupait de trouver l’Absolu et de se libérer du relatif, ce qui était aussi le salut. La pensée hindoue s’efforçait de se placer au-delà de l’être et du non-être et découvrait la dialectique de l’être et du non-être. C’est là que réside son importance [[30]](#footnote-30). Les Grecs cherchaient l’*arkhè*, le premier principe. Ils méditaient sur l’immuable, étaient troublés par le problème du [108] rapport entre l’immuable et ce qui se modifie ; ils voulaient expliquer l’être muable par l’être immuable. La philosophie voulait s’élever au-dessus du monde sensible et trompeur, pénétrer jusqu’à l’Un, au-delà de ce monde multiple et changeant. Elle doutait même de la réalité du mouvement. Si l’homme se livre passage jusqu’à la connaissance de l’être, il atteindra le point culminant du savoir, et elle pensait même parfois qu’il atteindrait le salut, en se joignant à la source première. Et cependant Hegel dit que le concept de l’être est ce qu’il y a de plus vide ; Lotze déclare que l’être est indéfinissable et peut seulement être vécu [[31]](#footnote-31). Heidegger, prétendant construire une nouvelle ontologie, dit que le concept de l’être est ce qu’il y a de plus obscur. L’être pur est une abstraction et dans cette abstraction on veut saisir la réalité première, la vie première. La pensée de l’homme poursuit sa propre création ; en cela réside la tragédie de la connaissance philosophique, la tragédie de toute philosophie abstraite. Nous nous trouvons devant ce problème : l’être n’est-il pas objectivation ? L’objectivation ne transforme-t-elle pas ce que la connaissance philosophique nous présente en objets dans lesquels disparaît le monde nouménal ? le concept de l’être n’a-t-il pas affaire à l’être en tant que concept ? l’être existe-t-il ? Parménide est le fondateur de la tradition ontologique en philosophie, tradition très importante et qui est liée à un effort génial de la raison. Pour lui l’être est un et immuable. Il n’y a pas de non-être : il n’y a que l’être. Pour Platon, qui continue cette tradition ontologique, l’être véritable est le royaume des idées qu’il aperçoit derrière le monde des sens, mobile et multiple ; mais Platon affirme en même temps la primauté de ce qui est bon, du bien sur l’être : il inaugure ainsi une autre tradition philosophique. [109] Chez Platon l’unité de perfection est l’idée la plus haute et l’idée de l’être est l’être lui-même. Eckhart était d’avis que l’*Esse* était *Deus*. Husserl, passé par l’idéalisme qui affirme la primauté de la conscience, continuera la tradition platonicienne dans la contemplation de l’être idéal, des *Wesenheiten*. Dans le processus de la pensée, dans la raison, on cherchait à s’élever au-dessus de ce monde sensible donné, dans lequel rien n’est solide, au-dessus du monde du devenir, non de l’être. Mais par cela même la recherche de l’être était placée sous la dépendance de la pensée, elle était marquée au sceau de la pensée. L’être devenait objet de pensée et signifiait ainsi objectivation. La raison trouve un produit qui lui est propre. La réalité devient dépendante en se faisant matière de connaissance, c’est-à-dire objet. Mais au fond, c’est exactement l’inverse qui se passe : la réalité n’est pas devant le sujet connaissant : elle est derrière lui, dans son existentialité.

L’erreur du vieux réalisme est particulièrement visible dans l’exemple du thomisme, de la philosophie du sens commun. Cette philosophie admet comme réalités objectives des produits de la pensée, des substantifications de la pensée [[32]](#footnote-32). C’est pourquoi saint Thomas d’Aquin pense que l’intellect, et l’intellect seul, est en contact avec l’être. L’être est reçu du dehors. Il est une absolutisation de la conscience moyenne et normale, admise aussi comme nature humaine immuable. Une ontologie de ce genre est un exemple frappant de métaphysique réaliste, elle n’admet pas les antinomies enfantées par la raison. La connaissance intellectuelle de l’être est déterminée par ceci que l’être est déjà par avance produit de l’intelligence. Pour le thomisme l’être précède la pensée, mais il est déjà travaillé par elle. Or l’être [110] vient après, non avant. Dans la philosophie du Moyen âge la question du rapport entre l’*essentia* et l’*existentia* joue un rôle important. L’être est *essentia*. Mais il reste à savoir si l’essence a l’existence ? Dans la philosophie contemporaine (Heidegger, Jaspers) cette question prend une forme nouvelle, celle du rapport entre le *Sein* et le *Dasein* [[33]](#footnote-33). Aristote et les scolastiques admettaient en logique une classification semblable à une classification zoologique, dans laquelle le concept de l’être se trouvait être le plus large et le plus haut. Brunschvicg a raison quand il dit que Descartes rompt avec ces naturalistes en logique et en métaphysique [[34]](#footnote-34). Mais l’ontologie n’a jamais pu renoncer complètement à l’esprit naturaliste.

Hegel introduit un élément nouveau dans le concept de l’être : le non-être, le néant, sans lequel il n’y a pas de devenir, sans lequel n’apparaît rien de nouveau. L’être est ce qu’il y a de plus vide ; il équivaut au non-être. Le commencement est être et néant, unité, être et néant. L’être n’est rien, il est être indéterminé et sans qualité. Le *Dasein* chez Hegel est unité de l’être et du non-être, il est devenir, être déterminé. La vérité est dans le passage de l’être au non-être et du non-être à l’être. Hegel veut introduire la vie dans l’être mort, raidi. Il veut passer du concept à l’être concret. Il pense y réussir en admettant le caractère ontique du concept lui-même qui est, lui aussi, être plein de vie intérieure. « L’identité, dit Hegel, est détermination seulement de l’être simple, immédiat, mort ; or la contradiction est racine de tout mouvement et de toute vie ; ce n’est que dans la mesure où le rien [111] offre en lui-même une contradiction qu’il se meut, possède mouvement et activité [[35]](#footnote-35) ».

La dialectique est une vie véritable. Mais Hegel n’atteint pas au véritable concret : il reste sous le pouvoir de l’objectivité. Vladimir Soloviev, qui avait fortement subi l’influence de Hegel, fait une très importante et précieuse distinction entre l’être et l’existant concret. L’être est prédicat du sujet, de l’existant concret. Nous disons : « cette créature est », et : « cette sensation est ». Il se produit une substantialisation du prédicat [[36]](#footnote-36). Diverses sortes d’être se sont formées par l’abstraction et la substantialisation des attributs et des qualités. De cette manière se sont créées les ontologies, qui étaient doctrines de l’être abstrait et non de l’existant concret. Or, l’objet véritable de la philosophie doit être non pas l’être en général, mais ce à quoi et à qui l’être appartient, c’est-à-dire l’existant concret, l’existant. La philosophie concrète est une philosophie existentielle, à laquelle n’arrive pas V. Soloviev qui reste métaphysicien abstrait. La doctrine de l’unitotalité est un monisme ontologique [[37]](#footnote-37). Il est faux de dire que l’être est : seul l’existant concret, l’existant est. L’être indique que quelque chose est, mais non ce qui est. C’est le sujet existant qui donne l’être. Le concept d’être est, logiquement et grammaticalement, équivoque : deux sens se confondent en lui. L’être signifie que quelque chose est et désigne aussi ce qui est. Le second sens d’ « être » devrait être écarté. L’être se trouve être sujet et prédicat, sujet et chose dite. En réalité l’être est seulement prédicat. L’être est général, « universel ». [112] Mais le général n’a pas d’existence. L’universel est seulement dans l’existant, dans le sujet de l’existence, et non pas dans l’objet. Le monde est pluraliste, en lui tout est individuel et singulier. L’universel-général est seulement possession de la qualité d’unité et de communion dans cette pluralité d’individualités.

Il y a une part de vérité dans cette assertion de Rickert disant que l’être est jugement d’évaluation, que le réel est objet de jugement. D’où l’on fait la déduction erronée que la vérité est devoir et non pas être, et que le transcendant est seulement *Geltung*. La *Geltung* concerne la valeur et non pas la réalité. Quand on affirme la primauté du devoir sur l’être cela peut ressembler à la primauté platonicienne du bien sur l’être. Mais Vl. Soloviev dit que ce qui en ce monde doit être, est éternellement être absolu dans une autre sphère. Un problème fondamental se pose : le sens, la valeur idéale, existe-t-elle, et dans quel sens existe-t-elle ? Existe-t-il un sujet du sens, de la valeur, de l’idée ? Je réponds à cette question qu’il existe comme esprit. Or l’esprit n’est pas être abstrait : il est l’existant concret. L’esprit est réalité d’un autre ordre que celle de la nature « objective » ou de l’ « objectivité » produite par la raison. L’ontologie doit être remplacée par une pneumatologie. La philosophie existentielle s’éloigne de la tradition « ontologique » dans laquelle elle aperçoit une objectivation inconsciente. Quand Leibniz voit dans la monade une substance simple qui entre dans un organisme compliqué, quand il enseigne l’harmonie universelle des monades et s’intéresse surtout à la question du simple et du composé, il se trouve encore sous le pouvoir de la métaphysique naturaliste, de l’ontologie objectivée. Il est nécessaire de comprendre la corrélation qui existe entre des concepts comme ceux de : vérité, être, réalité. Le mot réalité est selon la signification qu’il a acquise, le terme le plus indubitable, le plus indépendant [113] des courants philosophiques. Mais primitivement il était lié à la *res*, à la chose, et il portait la marque du monde objectivé. Or la vérité n’est pas simplement ce qui existe : elle est qualité atteinte et valeur ; la vérité est spirituelle. Il est impossible de s’incliner devant ce qui est, seulement parce que cela est. Un faux ontologisme mène à un culte idolâtrique de l’être. Il faut s’incliner devant la Vérité, mais pas devant l’Etre. Or la Vérité existe d’une manière concrète, non pas dans le monde, mais dans l’Esprit. C’est le miracle du Christianisme qu’il y ait en lui une incarnation de la Vérité, du Logos, du Sens, incarnation unique, singulière, non renouvelable. Et cette incarnation a été non pas une objectivation, mais une rupture de l’objectivation. Il est continuellement nécessaire de redire que l’esprit n’est jamais objet et qu’il n’existe pas d’esprit objectif. L’être n’est qu’un des produits de l’esprit. Mais seul ce qui est trans-subjectif existe concrètement. L’être n’est qu’un produit de la substantialisation de l’existence.

L’ontologisme pur soumet la valeur à l’être. Autrement dit, il est forcé de considérer l’être comme unique mesure et critère de la valeur, de la vérité, du bien, de la beauté. L’être, l’ontité, est aussi vérité, bien, beauté. L’unique sens de la vérité, du bien, de la beauté réside en ceci que c’est de l’être. Et l’inverse en est que l’unique mal, mensonge, laideur, est non-être, négation de l’être. L’ontologisme doit admettre l’être comme Dieu, doit déifier l’être et définir Dieu comme être, ce qui caractérise la doctrine cataphatique de Dieu et la distingue radicalement de la doctrine apophatique pour laquelle Dieu n’est pas être mais sur-être. Schelling dit que Dieu n’est pas être mais vie [[38]](#footnote-38). « Vie » : ce mot est préférable à « être ». Mais la philosophie ontologique a une ressemblance [114] formelle avec la philosophie de la vie, pour laquelle la « vie » est l’unique critère de la vérité, du bien et de la beauté, et le maximum de vie la valeur suprême. Le souverain bien, la valeur suprême, est défini comme maximum d’être ou maximum de vie. Et sans conteste, il est nécessaire d’être, de vivre pour que puisse être posée la question de la valeur, du bien. Rien de plus triste, ni de plus vide que ce que les Grecs exprimaient par : *ouk on*, qui est le néant véritable. Dans le *mê on* la puissance est latente et c’est pourquoi ce n’est qu’un demi-être ou être non réalisé. La vie est plus concrète et plus proche de nous que l’être. Mais c’est le point faible de la philosophie de la vie qu’elle a toujours un arrière-goût biologique (Nietzsche, Bergson, Klages). Or l’être est abstrait et dépourvu de vie intérieure. L’être peut avoir les qualités les plus hautes ; mais il peut aussi ne point les avoir : il peut être même tout à fait inférieur. Et c’est pourquoi l’être ne peut être critère de la qualité ni de la valeur. Tout est toujours sauvé quand on ajoute le mot « authentique », mais alors l’ « authenticité » devient l’estimation et le critère supérieurs, alors le but à atteindre devient l’être « authentique » et non pas l’affirmation du maximum d’être. C’est une simple confirmation de ceci que l’ontologisme est une substantialisation de prédicats, de qualités. L’être acquiert un sens axiologique. La valeur, la vérité, le bien, la beauté sont vision de la qualité d’existence et s’élèvent au-dessus de l’être.

Mais pour caractériser l’ontologisme en philosophie, une autre chose encore est importante. Admettre l’être comme souverain bien et valeur signifie la primauté du général sur l’individuel ; c’est une philosophie des universaux. L’être est un monde des idées étouffant le monde de l’individuel, du singulier, de ce qui ne se répète point. La même chose se produit quand on considère la matière comme essence de [115] l’être. L’ontologisme universaliste ne peut reconnaître la valeur supérieure de la personne ; la personne se trouve être le moyen, l’instrument du général-universel. Dans la réalité vivante même, l’essence, en son existentialité, est individuelle, mais l’universel est création de la raison (Duns Scot). La philosophie des valeurs idéelles a pour la personne le même caractère opprimant et ce n’est pas elle qu’il faut opposer à la philosophie de l’être abstrait. La vraie philosophie est celle de l’existence et des êtres concrets, et c’est elle qui correspond le plus au Christianisme. C’est aussi une philosophie de l’esprit concret, car, dans l’esprit, la valeur, l’idée, le sens sont aussi existants et l’existence leur est communiquée par l’existant. L’être et l’événement doivent avoir un porteur vivant, un sujet, un être concret. Ce qui existe d’une manière concrète est plus profond que la valeur et antérieur à elle ; l’existence est plus profonde que l’être.

L’ontologisme était une métaphysique intellectualiste. Mais les expressions : ontologie et ontologisme peuvent avoir un sens plus large et il n’est pas rare qu’ils s’identifient à tout réalisme métaphysique. N. Hartmann dit que l’élément irrationnel de l’ontologie gît plus profondément que l’irrationnel de la mystique, car non seulement il ne peut être perçu, mais on ne peut non plus le vivre [[39]](#footnote-39). De cette manière la profondeur ontologique est placée plus haut (ou plus profondément) que ce qui peut être vécu, c’est-à-dire l’existence. Cette profondeur ontologique ressemble beaucoup à l’Inconnaissable de Spencer. Chez Fichte l’être existe pour la raison et non inversement. Mais l’être est produit de la raison ; or la raison est fonction de la vie première ou existence. Pascal dit cette chose profonde que l’homme est placé entre [116] l’infini et le néant. Cela exprime la situation existentielle de l’homme et non pas une abstraction de pensée. On a essayé de stabiliser et d’affermir l’être entre le néant et l’infini, entre l’abîme inférieur et l’abîme supérieur ; mais cela n’était qu’une adaptation de la raison et de la conscience aux conditions sociales de l’existence dans le monde objectivé. Or l’infini d’en bas et d’en haut fait irruption et agit sur l’homme, renverse l’être stabilisé et la conscience qui s’était établie, produit le sentiment tragique de la vie et mène à la perspective eschatologique. Voilà pourquoi ce que j’appelle métaphysique eschatologique (elle est aussi métaphysique existentielle) n’est pas ontologie : elle nie l’être stabilisé et prévoit la fin de l’être comme objectivation. Mais dans ce monde l’être est changement et non repos. Ce point de vue de Bergson est juste [[40]](#footnote-40). J’ai déjà dit que le problème du rapport de la pensée et de l’être était faussement posé. La manière même de le poser était une incompréhension de ce fait que la connaissance est lumière qui s’allume à l’intérieur de l’être, et non pas station devant l’être-objet.

Pour le problème de l’être la théologie apophatique a une énorme importance ; elle s’est épanouie dans la philosophie religieuse hindoue, mais surtout en Occident, chez Plotin, chez le pseudo-Denys l’Aréopagite, chez Eckhart, Nicolas de Cues et dans la mystique spéculative germanique. La théologie cataphatique rationalisait l’idée de Dieu, lui appliquait les catégories rationnelles, élaborées par rapport au monde d’objet. C’est pourquoi on affirmait avec facilité comme vérité de base que Dieu est être et on Lui appliquait une pensée adaptée à la connaissance de l’être sur lequel repose le sceau ineffaçable du monde phénoménal, naturel et historique. Cette connaissance [117] cosmomorphique et sociomorphique de Dieu a mené à la négation de cette vérité religieuse fondamentale que Dieu est mystère, que le mystère repose au fond de toutes choses. La doctrine de la théologie cataphatique qui considère Dieu comme être connaissable dans les concepts, est une expression du naturalisme théologique. Dieu est compris comme nature et on lui donne les traits de la nature, par exemple, la toute puissance ou, d’une manière sociomorphique, on lui communique ceux du pouvoir. Mais Dieu n’est pas nature : il est liberté ; il n’est pas être, mais Esprit. L’Esprit n’est pas être : il est au-dessus de l’être et se trouve hors de l’objectivation. Le Dieu de la théologie cataphatique est un Dieu qui se découvre dans l’objectivation. C’est une doctrine du secondaire, non du primaire. Le processus religieux fondamental dans le monde est le processus de la spiritualisation de l’idée que l’homme se fait de Dieu [[41]](#footnote-41).

La doctrine d’Eckhart sur la *Gottheit*, profondeur plus grande que *Gott*, est profonde. La *Gottheit* est mystère et on ne peut appliquer à la *Gottheit* le concept de créateur du monde. Dieu, comme élément premier et dernier est un non-être au-dessus de l’être. La théologie négative admet qu’il y a un élément supérieur à l’être. Dieu n’est pas être : il est plus que notre concept rationalisé de l’être, il est plus haut et plus mystérieux que lui. La connaissance de l’être n’est pas dernière ni première. L’Unique chez Plotin est au delà de l’être. La profondeur de la théologie apophatique de Plotin est altérée par le monisme, pour lequel l’être singulier provient d’une addition de non-être. Cela serait vrai si par non-être on entendait liberté, distincte de la nature. La doctrine d’Eckhart n’est pas le panthéisme ; elle est intraduisible en langue théologique rationnelle ; ceux qui proposent [118] de l’appeler théopanthéisme me sembleraient plus près de la vérité. Otto a raison quand il parle du suprathéisme et non pas de l’antithéisme de Sankhara et d’Eckhart [[42]](#footnote-42). Il faut s’élever au-dessus de l’être. Les rapports entre Dieu, le monde et l’homme, on ne peut les penser selon les catégories de l’être et de la nécessité : il faut les penser dans une pensée intégrale, vivre l’esprit et la liberté, c’est-à-dire se placer au-delà de toute objectivation, de toute force objective, de tout pouvoir, cause, nécessité, extériorité, hors de tout rejet au dehors. Le soleil hors de moi dénote ma déchéance ; il devrait être en moi et rayonner à partir de moi. Cela a surtout une signification cosmologique et veut dire que l’homme est un microcosme [[43]](#footnote-43). Mais dans le problème des rapports de l’homme et de Dieu cette perspective ne doit pas aboutir à une identité panthéiste, ce qui est toujours une pensée rationaliste de l’être, dans lequel tout est ou bien extérieur ou bien identique. Dieu et l’homme ne sont point placés au dehors, ils ne sont ni extérieurs l’un à l’autre, ni identiques ; une nature ne disparaît pas dans l’autre. Mais on ne peut élaborer à ce sujet des concepts adéquats, on ne peut s’exprimer ici qu’en symboles. La connaissance symbolique, qui jette un pont d’un monde à l’autre est une connaissance apophatique. La connaissance par concepts soumis aux lois limitatives de la logique n’est utile que pour l’être, qui est une sphère secondaire objectivée ; elle est inutile pour la sphère de l’esprit, sphère qui est hors de l’être et au-dessus de lui. Le concept de l’être était une confusion du monde phénoménal avec le monde nouménal, du secondaire avec le primaire, du prédicat avec le sujet. La pensée hindoue a vu juste en affirmant que l’être dépend de l’acte. De même Fichte affirme [119] la position de l’acte pur. L’être est pensé comme acte de l’esprit ; il est secondaire. Vrai ne signifie pas : appartenant à l’être, comme le voulait la philosophie scolastique du Moyen Age. L’Existence n’est pas connue par l’intellect, et l’essence n’est connue de lui que parce qu’elle est sa création. Vrai ne signifie pas : appartenant à l’être, mais au spirituel.

Pour la question de la corrélation de la connaissance cataphatique et apophatique de Dieu, l’élaboration du concept d’Absolu est importante : elle a été l’œuvre surtout de la philosophie, non de la religion. L’Absolu est la limite de la pensée abstraite et l’on veut communiquer à son caractère négatif un caractère positif. L’Absolu est chose détachée, qui se suffit à soi-même. En lui il n’y a pas de relation avec un élément autre. En ce sens Dieu n’est pas l’Absolu, l’Absolu ne peut être créateur et ne connaît pas de relation avec qui que ce soit. Le Dieu de la Bible n’est pas l’Absolu. On pourrait dire d’une manière paradoxale que Dieu est relatif, car il est en relation avec son Autre, avec l’homme et le monde, il connaît une relation d’amour. La perfection de Dieu est perfection de sa relation ; paradoxalement parlant il est l’absolue perfection de cette relation. L’Absolu est ici prédicat et non sujet. Je ne crois pas non plus qu’on puisse admettre la distinction que fait Vl. Soloviev entre l’Absolu existant et l’Absolu dans le devenir : dans l’Absolu il n’y a pas de devenir. L’Absolu est — c’est tout ce que la pensée peut dire de la *Gottheit* ; mais c’est bien peu. Une preuve réelle, non verbale, de l’être divin est impossible, ne fût-ce que parce que Dieu n’est pas être, que l’être est une catégorie naturaliste et que la réalité de Dieu est réalité de l’esprit, de la sphère spirituelle qui se trouve hors et au-dessus de l’être. Dieu ne peut absolument d’aucune façon être pensé comme objet, fût-ce le plus élevé ; dans le monde des objets il est impossible de trouver Dieu. La preuve [120] ontologique a la faiblesse de tout ontologisme.

Il faut reconnaître le mérite que Husserl a eu en combattant toute métaphysique naturaliste [[44]](#footnote-44). Le naturalisme comprend la plénitude de l’être à la manière d’une chose matérielle ; la naturalisation de la conscience considère celle-ci comme une part de la nature. Mais l’existence a une signification qui varie avec les différentes sphères. Husserl distingue entre l’être de la chose et l’être de la conscience. Pour lui la conscience est la source de tout être ; en cela il est idéaliste. Il s’occupe de l’être de la conscience. On a souligné avec raison cette différence entre Husserl et Descartes : Descartes ne s’occupait pas de rechercher les divers sens de l’existence ; Husserl au contraire s’en occupe, et veut passer de la théorie de la connaissance à celle de l’être. Mais il conserve l’ontologisme, venant de Platon. Il confirme la tendance vers l’être lui-même. Mais il faut dire en outre que non seulement les choses, mais aussi les *Wesenheiten* existent seulement pour la conscience et sont donc sujettes au processus de l’objectivation. C’est au-delà que se trouve la sphère de l’esprit, une autre sphère. L’esprit n’est pas être ni essence, mais existant, possédant une existence véritable ; il n’est pas soumis à la détermination de tout être. L’esprit n’est pas principe mais personne, c’est-à-dire forme supérieure d’existence. Les idéalistes qui enseignaient que Dieu n’est pas être mais existence et valeur, ne faisaient qu’exprimer, en l’altérant et la rapetissant, la doctrine eschatologique de Dieu. Dieu se révèle en ce monde et est connu eschatologiquement : cela s’éclairera dans les deux derniers chapitres. J’affirme une philosophie de l’esprit, mais elle diffère de la métaphysique spiritualiste traditionnelle. L’esprit n’est pas compris [121] comme substance ni comme nature autre, comparable à la nature matérielle. L’esprit est liberté et non point nature ; il est acte, acte créateur et non pas être, figé et déterminé, même d’une autre manière. Pour la philosophie existentielle de l’esprit le monde naturel, matériel est déchéance, objectivation, auto-aliénation à l’intérieur de l’existence ; mais la forme du corps, l’expression des yeux appartiennent à la personne spirituelle et ne sont pas opposables à l’esprit.

II

La philosophie ontologique n’est pas une philosophie de la liberté. La liberté ne peut avoir sa source dans l’être et être déterminable par lui ; elle ne peut entrer dans le système du déterminisme ontologique. La liberté ne souffre d’être déterminée, ni par l’être, ni par la raison. Quand Hegel dit que la vérité de la nécessité est liberté, il nie la primordialité de la liberté et la soumet entièrement à la nécessité. Quand il affirme que l’état final du monde est conscience de la liberté de l’esprit, que le but final est l’actualisation de la liberté, cela ne sert absolument à rien. La liberté pour lui n’est qu’un produit du processus cosmique nécessaire, un cadeau de la nécessité. Il faut d’ailleurs dire que, chez Hegel, Dieu est également produit du processus cosmique. Il devient dans le monde. Il faut choisir : ou la primauté de l’être sur la liberté, ou celle de la liberté sur l’être. Deux types de philosophie sont ainsi déterminés. Admettre la primauté de l’être sur la liberté est fatalement déterminisme déclaré ou masqué. La liberté ne peut être en tant que résultat d’une détermination et produit de quelque [122] chose ou de quelqu’un, elle s’échappe dans une profondeur indéfinissable, dans l’insondable. Et cela est reconnu aussi par la philosophie qui part de la primauté de la liberté sur l’être, de la qualité d’être avant l’être, (de la qualité de pré-être que possède la liberté). Mais les courants philosophiques se trouvaient pour une bonne part sous le pouvoir de l’être déterminé et déterminant. Une telle manière de philosopher est esclave de l’objectivation, c’est-à-dire du rejet au dehors de l’existence humaine. Au commencement était le Logos. Mais au commencement était aussi la liberté. Le Logos était dans la liberté et la liberté dans le Logos. Mais cela n’est qu’un des aspects de la liberté : il en est un autre sous lequel la liberté est tout à fait hors du Logos ; il se produit alors un conflit entre le Logos et la liberté. C’est pourquoi la vie du monde est dramatique ; elle est pleine de tragique : elle est le lieu où combattent des principes qui se trouvent à des pôles opposés. Il y a une dialectique existentielle de la liberté, la liberté passe à la nécessité ; non seulement elle libère, mais encore elle assujettit. Il n’y a pas de développement ni de perfectionnement sans à-coups. Le monde vit dans les passions et la liberté est le thème fondamental de la vie du monde. La plupart des doctrines philosophiques de la liberté sont peu satisfaisantes : elles craignent d’approcher son mystère et d’y pénétrer.

Böhme a soutenu une doctrine géniale concernant l’*Ungrund* ; elle n’est pas une doctrine rationnelle, mais une vision. Böhme, l’un des premiers, rompt avec l’intellectualisme de la philosophie grecque et scolastique, et son volontarisme dévoile la possibilité d’une philosophie de la liberté. Il découvre une vie intérieure et un processus dans la Divinité même. C’est une naissance divine éternelle, un auto-enfantement. Nier ce processus théogonique équivaut à nier la vie de [123] la Divinité. C’est ce que dit aussi Fr. von Baader [[45]](#footnote-45). Comme aussi pour Héraclite, pour Böhme la vie est en proie au feu, élément fondamental ; à travers le cosmos passent des courants de feu, se produit un combat entre la lumière et les ténèbres, le bien et le mal. Le caractère contradictoire, douloureux, ardent et tragique de la vie de ce monde est déterminé par ceci qu’avant l’être, et plus profondément que lui, gît l’*Ungrund*, l’insondable, le mystère irrationnel, la liberté primordiale, qui ne peut être déduite de l’être. Je répète ce que je disais dans mon étude sur *La Doctrine de l’Ungrund et de la liberté chez Jacob Böhme*. La doctrine de l’*Ungrund* répond au besoin qu’avait Böhme de comprendre le secret de la liberté, l’origine du mal, le combat des ténèbres et de la lumière. Il dit :

« Hors de la nature Dieu est un mystère, entendez : dans le Rien ; car hors de la nature est le Rien ; c’est-à-dire un œil de l’éternité, un œil insondable qui n’est en rien, ni ne voit rien, car il est sans fond (*Ungrund*), et ce même œil est une volonté, entendez : une nostalgie de la révélation, une nostalgie de trouver le Rien [[46]](#footnote-46). »

Ainsi l’*Ungrund* est le rien, il est l’œil sans fondement de l’éternité et en même temps il est volonté, volonté sans fondement, insondable, non déterminée. [124] Mais c’est un rien qui est « *ein Hunger zum Etwas* » [[47]](#footnote-47). Avec cela l’*Ungrund* est liberté [[48]](#footnote-48). Dans les ténèbres de l’*Ungrund* s’enflamme un feu, et cela est la liberté, liberté méonique, potentielle. Selon Böhme la liberté est opposée à la nature, mais la nature est sortie de la liberté. La liberté est semblable au rien, mais d’elle sort quelque chose. La faim de quelque chose, qu’ont la liberté, la volonté sans fondement, doit être satisfaite.

« Le Rien, en sa joie de liberté dans les ténèbres de la mort, se manifeste, car le Rien ne veut pas être un Rien et ne peut être un Rien [[49]](#footnote-49). »

La liberté de l’*Ungrund* n’est ni lumière, ni ténèbres, ni bien ni mal. La liberté gît dans les ténèbres et a soif de lumière. La liberté est aussi cause de lumière.

« La liberté est et se tient dans les ténèbres, et, sans tenir compte du désir obscur ni du désir de la lumière, elle saisit les ténèbres avec la volonté éternelle ; et les ténèbres essaient d’atteindre la lumière de la liberté, mais ne peuvent saisir la liberté, car elle s’enferme elle-même en soi avec nostalgie, et se fait en elle-même ténèbres [[50]](#footnote-50). »

Böhme décrit d’une manière anaphatique et antinomique le mystère qui se produit à cette profondeur de l’être, profondeur qui touche au rien primordial. [125] Dans les ténèbres s’allume le feu, et la lumière brille, le rien devient quelque chose, la liberté sans fondement enfante la nature. Böhme a peut-être été le premier dans l’histoire de la pensée humaine qui ait vu qu’à la base de l’être et avant l’être gît la liberté sans fondement, le désir passionné qu’a le rien de devenir quelque chose, les ténèbres dans lesquelles s’allument le feu et la lumière ; c’est-à-dire qu’il a été le fondateur du volontarisme métaphysique que la pensée antique et celle du Moyen Age n’avaient pas connu. La volonté, c’est-à-dire la liberté, est le commencement de tout. Mais Böhme raisonne comme si l’*Ungrund*, la volonté sans fondement, gisait dans la profondeur de la Divinité et avant elle. L’*Ungrund* est aussi la Divinité de la théologie apophatique, et, en même temps, l’abîme, le rien libre du Dieu primordial et hors de Dieu. En Dieu est la nature, le principe, différent de Lui. La Divinité première, la Divinité-Rien est au-delà du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres. L’*Ungrund* divin précède la naissance dans l’éternité de la trinité Divine. Dieu s’engendre, se réalise lui-même en partant du Rien-Divin. Ceci est une manière de penser la Divinité proche de celle par laquelle Eckhart fait une distinction entre la *Gottheit* et *Gott*. *Gott*, comme créateur du monde et de l’homme est corrélatif à la créature, il est engendré dans la profondeur de la *Gottheit*, du Rien inexprimable. Cette idée est au fond de la mystique germanique. Une telle façon de penser Dieu est déterminée par la théologie apophatique. Le Rien est plus profond que quelque chose et antérieur à ce quelque chose ; les ténèbres qui ici ne sont pas le mal, sont plus profondes que la lumière et antérieures à elle ; la liberté est plus profonde que toute nature et antérieure à elle. Au contraire le Dieu de la théologie cataphatique est déjà quelque chose et il dénote une pensée du secondaire.

« Et le fondement de la même « Tinktur » est la [126] divine Sagesse ; et le fondement de la Sagesse est la Trinité de l’insondable Divinité ; et le fondement de la Trinité est la volonté une et inconnaissable ; et le fondement de la volonté est le Rien [[51]](#footnote-51). »

Ceci est également un processus théogonique, processus de la naissance de Dieu dans l’éternité, dans ce mystère éternel qui est décrit selon la méthode apophatique. Les méditations de Böhme sont plus profondes que toutes les affirmations d’une cataphase secondaire et rationalisée. Böhme affirme la voie qui part de la base éternelle de la nature, de la volonté libre de l’*Ungrund* c’est-à-dire de l’Infondé et va à la base naturelle de l’âme [[52]](#footnote-52). La nature est secondaire et dérivée. La liberté, la volonté n’est pas nature. La liberté n’est pas créée. Dieu naît partout et toujours ; il est à la fois fondement et sans fondement. L’*Ungrund* doit être entendu surtout comme liberté, liberté dans les ténèbres.

« C’est pourquoi la libre volonté éternelle s’est ainsi introduite dans les ténèbres, les peines et les tourments, aussi bien que, par les ténèbres, dans le feu et la lumière et dans un royaume étranger : pour que le Rien soit reconnu en Quelque Chose et qu’il ait un champ d’action ouvert dans sa contre-volonté ; pour que la libre volonté de l’*Ungrund* se manifeste sur un fond, car sans le Mal il ne pourrait pas non plus y avoir de fond [[53]](#footnote-53). »

[127]

La liberté a ses racines dans le rien, dans le méon ; elle est « Ungrund. Der freie Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde in nichts gefasset, oder durch etwas geformet... Sein rechter Urstand ist im Nichts [[54]](#footnote-54). »

*Nichts* ne désigne pas ici le néant, il est antérieur à l’être, lequel est secondaire. De là s’ensuit la primauté de la liberté sur l’être. La liberté de la volonté a en soi le bien et le mal, l’amour et la colère ; elle a aussi en soi la lumière et les ténèbres. La libre volonté en Dieu est *Ungrund* en Dieu, le Rien en Lui. Böhme donne une interprétation profonde à la vérité sur la liberté de Dieu, laquelle est admise également par la théologie chrétienne traditionnelle. Il enseigne la liberté de Dieu plus profondément que Duns Scott. « L’éternelle raison divine est une libre volonté, elle n’est pas née de Quelque Chose ni par Quelque Chose : elle est elle-même son propre siège et demeure uniquement et seulement en elle-même ; rien ne la saisit, car hors d’elle il n’y a rien et ce même rien est unique et donc lui est aussi à elle-même comme un rien. Elle est l’unique volonté de l’*Ungrund* et elle n’est ni près, ni loin, ni haut, ni bas ; mais elle est tout, en tant que Rien cependant [[55]](#footnote-55). »

[128]

Pour Böhme le chaos est racine de la nature, le chaos, c’est-à-dire la liberté, l’*Ungrund*, la volonté, le principe irrationnel. Dans la Divinité elle-même se trouve la volonté sans fondement, c’est-à-dire le principe irrationnel. Ténèbres et liberté chez Böhme sont toujours corrélatifs et associés. La liberté est Dieu lui-même et elle était au commencement de toutes choses. Böhme est apparemment le premier dans l’histoire de la pensée humaine qui ait placé la liberté au fondement primordial de l’être, plus profondément que tout être et antérieurement à lui, plus profondément que Dieu et antérieurement à lui. Et cela était gros de conséquences énormes pour l’histoire de la pensée. Cette façon d’entendre la primauté de la liberté épouvanterait aussi bien les philosophes grecs que les scolastiques du Moyen Age. Ainsi devient possible une théodicée et une anthropodicée tout autres. Le mystère primordial est l’apparition de la lumière dans l’obscure liberté, dans le rien et le durcissement du monde qui vient de cette obscure liberté. Böhme en parle admirablement dans sa *Psychologia vera* : « Car dans les ténèbres est l’éclair, et dans la liberté est la lumière avec la Majesté. Et ceci n’est que la séparation par laquelle les ténèbres deviennent matérielles, étant donné, en effet, qu’il n’y a aucun être d’évidence, mais esprit obscur et force, un accomplissement de la liberté en elle-même, j’entends en désir, et non pas au-dehors, car au-dehors est la liberté [[56]](#footnote-56). »

Il y a deux volontés : l’une dans le feu, l’autre dans la lumière. Feu et lumière sont des symboles fondamentaux [129] chez Böhme. Le feu est le principe de tout, sans lui rien ne serait : il n’y aurait que l’*Ungrund*. « Et tout serait Rien et *Ungrund* sans feu [[57]](#footnote-57). » Le passage du non-être à l’être se fait quand le feu s’allume, partant de la liberté. Dans l’éternité il y a la volonté primordiale de l’*Ungrund*, laquelle est hors de la nature et avant elle. Fichte et Hegel, Schopenhauer et E. v. Hartmann sont partis de là, bien qu’ils aient déchristianisé Böhme. La métaphysique idéaliste germanique passe directement de l’*Ungrund*, de l’inconscient, de l’acte primordial de la liberté, au processus cosmique mais non pas à la Trinité Divine comme chez Böhme. Le mystère premier de l’être selon Böhme, est inclus en ce fait que le Rien cherche quelque chose :

« L’Infondé » (Ungrund) est un Rien éternel, mais il a un éternel commencement en tant que désir ; car le Rien est le désir de quelque chose : et comme il n’est pas de Rien qui donne quelque chose, le désir est lui-même le don de ce qui n’est rien d’autre qu’un avide désir [[58]](#footnote-58). »

La liberté chez Böhme n’est pas fondement de la responsabilité morale de l’homme, ni régularisation des rapports de l’homme envers Dieu et le prochain, mais explication de la genèse de l’être et en même temps de la genèse du mal ; elle est mystère cosmologique. Böhme ne fournit pas sur l’*Ungrund* et la liberté une doctrine rationnelle exprimée en concepts purs. Il parle la langue des symboles et des mythes, [130] et c’est peut-être justement pour cela qu’il réussit à entr’ouvrir une profondeur à laquelle la philosophie rationnelle ne parvient pas. Böhme a eu la vision de l’*Ungrund* et cela a fécondé la métaphysique germanique qui s’est efforcée de le rationaliser. La métaphysique germanique, au contraire de la métaphysique gréco-latine, verra dans le fondement premier de l’être un principe irrationnel, non pas la raison éclairant, comme un soleil, le monde, mais la volonté, l’acte. Cette conception vient de Böhme et l’on peut constater son action souterraine chez Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. La possibilité était ainsi dévoilée d’une philosophie de la liberté, fondée sur la primauté de la liberté vis-à-vis de l’être. Hegel trahit la philosophie de la liberté, mais on retrouve chez lui le principe böhmien : la tendance à dépasser les limites de l’ontologisme. On doit considérer Kant comme le fondateur de la philosophie de la liberté. Tout nous mène à constater ceci que l’être n’est pas la profondeur dernière, qu’il y a un principe antérieur à l’être avec lequel la liberté est en rapport. La liberté n’est pas ontique mais méonique. L’être est produit secondaire et en lui la liberté est toujours déjà limitée et même disparaît complètement. L’être est liberté figée, feu éteint et refroidi. Mais à sa source la liberté est de feu. L’objectivation est aussi ce refroidissement du feu, cette congélation de la liberté. L’être est enfanté par la conscience transcendantale dans le sens de l’objet. Or le mystère de l’existence primordiale avec sa liberté, son feu créateur s’ouvre dans le sens du sujet. Les éléments de la philosophie de la liberté ont été pressentis déjà par le plus grand des scolastiques : Duns Scot, bien qu’il fût encore entravé dans sa pensée. Les visions de Böhme et la philosophie de Kant ont une importance fondamentale. C’est aussi le thème de base chez Dostoïevski, dont l’œuvre a une portée métaphysique.

[131]

Le monde et l’homme n’ont aucun rapport avec l’idée que s’en font la plupart des métaphysiciens professionnels, et qui est complètement centrée sur le côté intellectuel de la vie, sur le processus de la connaissance. Très peu d’entre eux (et moins que tous les autres les philosophes de l’école) ont percé jusqu’au secret de l’existence. L’être s’entendait comme idée, pensée, raison, *nous*, *ousia*, essence, parce qu’il était déjà produit de la raison, de la pensée, de l’idée. Les philosophes se représentaient l’esprit comme *nous*, parce qu’on en retirait le souffle primordial de vie, et il portait le sceau de la pensée objectivée. Kant n’a pas dévoilé les volitions, passions, sentiments transcendantaux qui conditionnent le monde objectif des phénomènes. Je ne parle pas des passions psychologiques, ni des volitions psychologiques, mais des passions et volitions transcendantales du monde nouménal qui conditionnent le monde des phénomènes. Passion et volonté transcendantales peuvent se transformer et se tourner d’un autre côté, découvrir le monde dans la profondeur du sujet, dans la conscience avant sa rationalisation et objectivation. Et alors l’être lui-même peut se présenter à nous comme passion refroidie, liberté figée. Dans la profondeur du monde gît la passion primordiale, mais elle s’objective, s’attiédit, se stabilise, est remplacée par l’intérêt. Le monde de la passion fait place au monde de la lutte pour la vie. N. Hartmann, typiquement philosophe, définit l’irrationnel d’une manière gnoséologique négative, comme l’élément qui échappe à la connaissance. Mais l’irrationnel a aussi un autre sens existentiel. Une nouvelle passion, une nouvelle volonté passionnée sont nécessaires pour faire fondre le monde déterminé qui s’est figé et dévoiler le monde de la liberté. Et cette passion, cette volonté passionnée, peut s’enflammer sur les sommets de la conscience, après toutes les épreuves de la raison. Il y [132] a une passion, une volonté passionnée primordiale, ancienne, et il y en a une dernière, finale : je l’appelle messianique. Le monde ne peut être transformé, libéré de l’esclavage que par la passion messianique.

La passion est double de par sa nature, elle peut assujettir et elle peut libérer. Il y a un feu qui réduit en cendres, qui détruit, et il y a un feu créateur et qui purifie. Jésus-Christ disait qu’il était venu pour faire descendre le feu du ciel et il voulait qu’il s’allumât. Le feu est le grand symbole de l’élément cosmique premier et de la vie humaine. Les contradictions qui composent la vie humaine et celle du monde sont solidaires de l’élément de feu qui se trouve aussi dans la pensée même. La pensée créatrice qui connaît les contradictions et se meut par elles, est une pensée de feu. Hegel l’a compris dans sa logique. Mais la base ardente et enflammée du monde, jusqu’à laquelle l’homme ne perce que rarement à travers la quotidienneté de la vie, jusqu’à laquelle pénètre le génie, produit la souffrance. La souffrance peut détruire, mais en elle il y a une profondeur et elle peut se percer un passage à travers le monde figé de la quotidienneté. Le feu est le symbole physique de l’esprit. Pour Héraclite et Böhme le monde est étreint par le feu ; le monde est volcanique pour Dostoïevski. Ce feu existe dans la vie cosmique et dans la profondeur de l’homme. A Böhme s’est révélé le désir, le désir qu’a le rien de devenir quelque chose, la volonté primordiale qui sort de l’abîme. Chez Nietzsche la volonté dionysiaque de puissance a été exprimée, dans un sens mauvais, mais elle est aussi de feu et peut faire fondre. Chez Bergson l’élan vital, qui est présenté d’une façon trop scolaire et avec un arrière-goût biologique, indique que l’essence métaphysique du monde est mouvement créateur et vie. Frobénius, dans la sphère plus limitée de la philosophie de la civilisation parle d’un frémissement, d’un saisissement, [133] d’un choc comme source créatrice de la civilisation [[59]](#footnote-59). L. Chestov parle toujours d’un choc comme source de la véritable philosophie. Et vraiment le choc est la force de perception du secret de l’existence humaine et de celle du monde, du secret du destin.

Pascal et Kierkegaard étaient des hommes qui avaient ressenti ce choc. Mais leurs paroles étaient paroles d’épouvante, elles étaient proches du désespoir. Or l’épouvante et le désespoir sont l’état de l’homme dans sa route et non pas définition de ce que sont le monde et l’homme dans leur réalité première, dans leur vie première. La réalité première, la vie première est volonté créatrice, passion créatrice, feu créateur. De cette source première naissent aussi souffrance, effroi, désespoir. Or dans le monde d’objet, dans les phénomènes, nous constatons déjà un refroidissement, une domination de la nécessité et de la loi. L’acte créateur, dans lequel le feu brûle encore, aurait dû être la réponse de l’homme à l’appel de Dieu ; mais la déchéance de l’homme ne permet qu’une réponse sous forme de loi. En celle-ci est caché le mystère des rapports théandriques, non pas selon une conception objectivée, mais selon une conception existentielle. Or la passion créatrice se conserve en l’homme, même dans la déchéance ; elle se manifeste surtout dans le génie créateur et reste incompréhensible pour l’immense masse de l’humanité enfoncée dans le quotidien. En la profondeur de l’homme est cachée la passion créatrice de l’amour et de la pitié, la passion créatrice de la connaissance et de l’appellation des choses (Adam donnait des noms aux choses), la passion créatrice de la beauté et de l’expression ; en lui se trouve la passion créatrice de la justice et de la domination de la nature, la passion créatrice générale de l’ascension vitale et de l’extase. Or la [134] déchéance du monde objectif est abattement de la passion créatrice, exigence de son refroidissement.

La réalité première, la vie première se révèle à nous sous deux formes : sous celle du monde de la nature et celle du monde de l’histoire. Nous verrons plus tard que ces deux formes du monde, en tant que phénomènes, sont liées à des temps différents. Pendant que la vie dans la nature s’écoule dans le temps cosmique, la vie dans l’histoire s’écoule dans le temps historique. Pour la métaphysique de type naturaliste, l’être est nature, non pas matérielle nécessairement, mais spirituelle aussi ; l’esprit se naturalise et se comprend comme substance. Ainsi l’histoire qui est surtout mouvement dans le temps, se trouve être soumise à la nature, devient une partie de la vie cosmique. Mais le principe fondamental de l’historiosophie, contrairement à ce que croit la philosophie naturaliste dominante, est inclus en ceci que ce n’est pas l’histoire qui est une partie de la nature, mais la nature qui est une partie de l’histoire ; dans l’histoire se révèle le destin et le sens de la vie du monde. Le sens peut se révéler, non pas dans le tourbillon de la vie cosmique, mais dans le mouvement qui se produit dans le temps, dans la réalisation de l’espoir messianique. Les sources de la philosophie de l’histoire se trouvent, non pas dans la philosophie grecque, mais dans la Bible. Le naturalisme métaphysique pour lequel l’esprit est nature, substance, est un ontologisme statique ; il utilise la symbolique spatiale de la conception hiérarchique du cosmos, mais non pas une symbolique liée au temps. Concevoir le monde comme histoire, c’est le considérer sous un aspect dynamique. Cette façon de l’envisager comprend la naissance de quelque chose de nouveau. Ici se heurtent deux types de conception du monde dont l’un est caractérisé comme cosmocentrisme, l’autre comme anthropocentrisme. Mais la nature et l’histoire se trouvent sous le pouvoir [135] de l’objectivation. On ne peut sortir de cette objectivation que par l’histoire, par la méta-histoire qui se découvre en elle, et non pas en s’enfonçant dans le tourbillon de la nature. Cet effort est toujours solidaire du troisième temps, de l’existentiel, du temps de l’existence intérieure. Comprendre le secret et le sens de l’histoire humaine et du monde, seule une philosophie existentielle et qui n’objective pas, peut y arriver. Mais la philosophie existentielle, en s’appliquant à l’histoire, se fait eschatologique.

La philosophie de l’histoire, qui n’existait pas pour la philosophie grecque, ne peut pas ne pas être chrétienne. L’histoire n’a un sens que parce qu’en elle est apparu le Sens, le Logos, qu’en elle s’est incarné le Dieu-homme et parce qu’elle va vers le royaume divino-humain. Le thème de ce qu’on appelle « être » au plan du secondaire, est le thème de la rencontre et de l’action réciproque de la volonté première, passionnée, de l’acte créateur premier, de la liberté première, et du Logos, du Sens. C’est un éclaircissement de la liberté, de la volonté, du désir de la passion par le Logos-Sens, une découverte de la spiritualité, de la liberté spirituelle. La passion dans la vie cosmique porte un caractère irrationnel, subconscient, et doit être transformée en passion surrationnelle, supraconsciente. On nous parle de l’action funeste des passions et l’on donne à la raison et à la prudence la priorité sur elles. Mais la victoire sur les passions mauvaises et qui assujettissent est aussi une victoire passionnée, une victoire de la rayonnante lumière solaire, et non pas de la raison qui objective. « Absence de passions » est une appellation erronée ou une idée fausse. Le soleil spirituel n’est pas sans passion. La semence sort de terre quand tombent sur elle les rayons solaires.

Heidegger est le dernier philosophe qui ait essayé d’édifier une ontologie. Il prétend que son ontologie [136] est existentielle [[60]](#footnote-60). On ne peut nier qu’il y ait dans sa pensée un grand effort, une grande concentration et originalité. Heidegger est un des philosophes les plus sérieux et les plus intéressants de notre époque. On est un peu agacé par sa chasse aux nouvelles combinaisons de mots, à une nouvelle terminologie, bien qu’il excelle à cela. En chaque question métaphysique il voit avec raison toute la métaphysique. Il faut reconnaître comme significatif et frappant que la dernière ontologie à laquelle soit arrivé ce philosophe très doué d’Occident s’est trouvée être, non pas une doctrine de l’être, mais une doctrine du non-être, du rien. Et la toute dernière sagesse de la vie du monde est exprimée en ces termes : *Nichts nichtet*. Que Heidegger pose le problème du rien, du non-être, et, au contraire de Bergson, reconnaisse son existence, c’est là son mérite incontestable. On peut y voir une parenté avec la doctrine de l’*Ungrund* chez Böhme [[61]](#footnote-61). Sans le rien il n’y aurait ni existence personnelle, ni liberté. Mais Heidegger est peut-être le pessimiste le plus extrême que connaisse l’histoire de la philosophie de la pensée en Occident ; en tout cas il est plus extrême et conséquent que Schopenhauer qui connaissait beaucoup de consolations. Lui, au fond, ne donne ni une philosophie de l’être, ni une philosophie de l’*Existenz*, il donne seulement une philosophie du *Dasein*. Il reste tout entier en l’état de rejet dans le monde de l’existence humaine. Mais cet état de rejet dans le monde, dans *das Man*, est déchéance. Pour Heidegger la déchéance appartient à la structure de l’être, l’être est implanté dans la quotidienneté. Il enseigne que le souci est structure de l’être. Le souci fait entrer l’être dans le temps. Mais de quelle hauteur peut-on voir cela, comment saisir cela ? On [137] ne peut comprendre où Heidegger prend la force de la connaissance. Il voit l’homme et le monde exclusivement d’en-dessous et ne voit que ce qui est en bas. C’est un homme secoué par ce monde de souci, d’angoisse, de mort, de quotidienneté. Sa philosophie, par laquelle il a réussi à découvrir une vérité amère mais non ultime, n’est pas existentielle ; en elle on ne sent pas la profondeur de l’existence. Cette philosophie reste sous le pouvoir de l’objectivation. Le rejet au dehors, dans le monde, dans *das Man*, est objectivation. Mais en tout cas cet essai d’ontologie n’a déjà presque plus rien de commun avec la tradition ontologique qui vient de Parménide et de Platon. Ce n’est point non plus fortuitement que la dernière des ontologies s’appuie sur le rien qui néantise, et cela est très significatif. Cela signifie qu’il faut renoncer à la philosophie ontologique et passer à la philosophie existentielle de l’esprit, qui n’est pas être, mais n’est pas non plus non-être. Nous rencontrons sur notre route le problème de l’individuel et des universaux, qui est peut-être le plus difficile des problèmes.

[138]

[139]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**DEUXIÈME partie**

Chapitre IV

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Réalité de l’individuel et réalité du « général ». Querelle des Universaux. Le général et l’universel. Le général comme objectivation. [139] — 2. Réalités collectives et réalités individuelles. Espèce, individu, personne. [147] — 3. Erreurs de l’idéalisme germanique. Personnalisme. [155]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

La querelle des réalistes et des nominalistes au sujet des universaux est considérée comme caractéristique de la philosophie du Moyen-Age. Mais cette querelle sans fin renaît constamment sous de nouvelles formes ; elle réapparait aussi dans la philosophie existentielle et personnaliste. Elle est logiquement insoluble et chaque partie peut invoquer à son actif pas mal d’arguments. La pensée penche d’elle-même vers le réalisme des concepts et tombe aisément sous le pouvoir du « général » qui est sa propre création. Le sujet tend à se représenter comme réalité objective ce qui est le produit de son aliénation. On ne peut échapper à la querelle qu’en sortant des limites de la pensée abstraite, c’est-à-dire par un acte intégral d’esprit, qui fait un choix et fixe les valeurs. La pensée pose le problème faussement : elle est pour ainsi dire sa propre prisonnière. L’extériorisation accomplie par la pensée est aussi une absorption par soi-même. En cela réside le paradoxe de la pensée pure qui a cessé d’être une fonction de l’existence. Reconnaître la primauté de l’individuel sur le général et la valeur souveraine de la personne en tant que centre existentiel, cela, seule la pensée [140] existentielle, unie à la volition, peut le faire. Duns Scot pensait que le singulier et l’individuel étaient l’unique but de la création et la chose la plus importante. Mais cela ne peut être découvert par la pensée abstraite. Les trois directions scolastiques dans la querelle des universaux posent mal, au fond, le problème. Les uns disent : *universalia sunt ante rem* ; ou bien : *universalia sunt realia*. Le produit de la pensée se trouve être rejeté au-dehors dans les choses. Cela, c’est le résultat typique de l’objectivation. D’autres disent : *universalia in re*. C’est un degré inférieur d’objectivation. Mais il faut reconnaître que le conceptualisme renferme une part de vérité plus grande que le réalisme et le nominalisme. D’autres encore disent : *universalia sunt post rem*. Ici la pensée se reconnaît complètement dépendante du monde empirique des objets et concerne le résultat de l’objectivation de l’existence humaine. L’erreur fondamentale consiste en la confusion qui est faite entre l’universel et le général. Aristote déjà les confond. Par suite de cette confusion les universaux dominent l’individuel, mais sont dépourvus d’existence concrète.

En réalité l’universel n’est pas du tout le général, n’est pas un produit de la pensée abstraite et ne s’oppose pas du tout à l’individuel. On peut opposer l’un à l’autre universalisme et individualisme en tant que tendances philosophiques, mais pas l’universel à l’individuel. L’universel concret peut être individuel et individualité. L’individuel peut contenir en soi l’universel. Le général, le générique, étouffe l’individuel et ne peut lui donner un contenu. Mais l’universel n’étouffe pas du tout l’individuel : au contraire il l’élève à la plénitude du contenu existentiel. Le général est abstrait et ne se trouve que dans la pensée encline à s’aliéner elle-même. L’universel est concret et se trouve en l’existence même, en tant qu’il lui donne ses qualités et la remplit. Dieu est l’universel [141] le plus élevé et en même temps individuel concret, personne. Il est l’unique personnification de l’universel qui soit vraie et accessible. Il est erroné d’admettre un être idéal hors des êtres vivants et de soumettre ceux-ci à cet être idéal [[62]](#footnote-62). Le concept est général et abstrait, et le général et l’abstrait constituent pour le concept la réalité première ; ils déterminent d’une manière secondaire, et d’eux-mêmes, l’individuel. C’est là le mystère de la pensée qui objective. C’est pourquoi se pose toujours à nouveau pour la théorie de la connaissance la question de savoir comment il est possible de connaître par le concept la réalité dans laquelle tout est individuel et unique. Les concepts abstraits et universels du sujet correspondent-ils aux réalités objectives ? Hegel s’est efforcé de connaître l’universel concret (non général), mais il ne le donne pas. La philosophie de Hegel dévoile seulement la complexité du problème et dénote une nouvelle façon de le poser. Le réalisme des concepts qui remonte à la philosophie grecque et qui domine la philosophie du Moyen-Age, était aussi une véritable source de rationalisme, bien que d’ordinaire, par suite des illusions de la conscience, des illusions de l’objectivation, on imagine le contraire. L’empirisme provenant du nominalisme et qui n’admettait que l’expérience rationalisée, secondaire, était un autre aspect de ce rationalisme. Le nominalisme conséquent n’a jamais été pensé jusqu’au bout. Il doit décomposer non seulement l’universel, mais aussi l’individuel et il ne peut s’arrêter à aucune réalité concrète. Pour le nominalisme il n’existe aucun tout concret, aucune unité concrète, aucune forme concrète ; il n’est pas moins opposé au personnalisme que le réalisme des concepts transposé à des collectivités générales. [142] Nominalisme et empirisme produisent un faux atomisme. Au nominalisme s’oppose l’intuition intégrale, l’intuition de l’intégralité, la pensée par images, dans laquelle l’intellectuel s’unit à l’émotionnel. Le réalisme et le nominalisme, le rationalisme et l’empirisme sont produits par une seule et même tendance de l’esprit à l’aliénation de soi-même, dans le sens de la pensée objectivante. En fait est réelle l’image individuelle qu’il faut aussi penser avec des images individuelles.

On a considéré Aristote comme la source d’un réalisme modéré (celui de Saint Thomas d’Aquin par exemple). Mais ce réalisme modéré, tout en s’efforçant de sauver l’individuel, était fondé tout entier sur une déduction qui se faisait du général au particulier et supposait une identité de la pensée rationnelle avec les formes de la réalité. Pour une pensée partant des bases de la philosophie grecque, l’espèce était antérieure à l’individu, l’homme en général était antérieur à l’homme concret Socrate. Le particulier existe par le générique. C’est pourquoi pour le platonisme seule la connaissance du général est possible. À cela s’oppose la théorie de la connaissance pour laquelle l’individuel est connu, non par une perception sensible, mais dans l’intuition spirituelle. Le réalisme des concepts a provoqué la réaction du nominalisme extrême qui n’admet l’existence des universaux que dans les mots (Roscelin, terminisme d’Occam). Mais Occam est obligé de nier également la réalité de l’individu. A une solution erronée et illusoire du problème du rapport entre universel et individuel, on ne peut opposer que le personnalisme existentiel, qui admet l’universel, mais qui le conçoit comme qualité de la personne. En même temps le personnalisme surmonte le caractère fermé de la conscience individuelle telle que l’imagine l’empirisme. On renonce ainsi à la méthode ontologique qui consiste à déduire du concept de l’objet sa véridicité. L’ontologisme dénote au fond non pas la primauté [143] de l’être, mais celle du concept. C’est là un des paradoxes produits par les illusions de la conscience. Contrairement au platonisme et au réalisme scolastique, contrairement à toutes les formes du rationalisme, il faut dire non pas que le monde sensible est individuel et isolé et que le monde idéal et nouménal est monde du général et de l’universel, mais que dans le monde sensible phénoménal tout est soumis au général, à l’espèce, à la loi, et que dans le monde nouménal tout est individuel et personnel. Le panthéisme a été le résultat logique du réalisme des concepts. Le personnalisme doit être le résultat logique de la théorie de la connaissance, qui démasque les illusions de l’objectivation et de la domination du « général ». Chez Spinoza, Dieu n’aime pas les individus, il aime les essences éternelles. Mais on ne peut aimer ces essences. Le Dieu chrétien aime précisément les individus.

La pensée philosophique, qui a passé par Kant, devait en venir à poser le problème de l’irrationnel et à limiter l’application des concepts dans la connaissance. L’individuel est irrationnel et le concept, toujours tourné vers le général, ne le saisit point. Chez Kant même on trouvait cette doctrine remarquable de la spécification de la nature, doctrine qui a été laissée dans l’ombre. Kant découvre la loi de la spécification. La faculté de jugement est la possibilité de penser le particulier par le général [[63]](#footnote-63). Le principe téléologique spécifie les lois générales. De cette façon s’entr’ouvre la possibilité d’une connaissance de l’individuel. Cependant dans la philosophie de Kant se dévoile surtout la tragédie de la connaissance humaine. La connaissance rationalise son objet en le transformant en « général ». Or la réalité véritable elle-même est individuelle et irrationnelle. Cela signifie aussi que [144] la connaissance rationnelle objective ; mais dans l’objectivation disparaît ce qui existe véritablement et l’existant véritablement. Les néokantiens du type Windelband-Rickert se heurtent au problème de l’irrationnel. Le représentant de la philosophie de la vie, Müller-Freienfels, dit que le général est le produit de la rationalisation de l’individuel [[64]](#footnote-64). Bergson, qui suit une autre route que Kant et les kantiens, en arrive à cette conclusion que la raison ne connaît pas la vie, que le mouvement lui est inaccessible. L’intellect fabrique [[65]](#footnote-65). Ici Bergson exprime sous une autre terminologie ce que j’exprime par le terme : objectivation. Il trouve une sortie sur la réalité. Intéressante est cette pensée qu’il expose : ce qui aux anciens Grecs s’est dévoilé comme espèces, se dévoile aux Européens modernes comme lois. Cela peut mettre en lumière les liens dont les lois entravent l’être générique. Et qu’est l’intuition ? Est-elle vision des essences ou vision des individualités ? Sur ce point les écoles philosophiques sont en désaccord. Pour Husserl, comme pour les platoniciens, l’intuition est une vision des essences. Cela pose la question éternelle de savoir si le monde nouménal est individuel, multiple, mobile, ou bien s’il n’est qu’un et immobile, et si la pluralité et le mouvement appartiennent seulement au monde phénoménal ? Mais si le monde phénoménal, en tant qu’objet de connaissance est produit par la rationalisation et le concept qui généralise, alors précisément l’individuel et l’élément libre créateur disparaissent en lui et le général domine. Or le problème de la connaissance se réduit à ceci : peut-on penser l’individuel ou simplement le général ? La pensée de l’individuel porte un caractère différent de celui de la pensée du général et s’en distingue notamment en ce [145] qu’elle ne comporte pas ce dédoublement et cette perte d’intégralité qui accompagne toute connaissance objectivante : c’est une pensée existentielle, elle découvre la réalité connaissable en tant que sujet et non en tant qu’objet. D’où l’importance des images dans la connaissance. L’intuition ne doit pas être entendue passivement, comme par exemple chez N. Losski, pour qui la réalité objective est immédiatement présente dans la connaissance : elle doit être comprise d’une façon créatrice et active. L’intuition n’a pas seulement un caractère intellectuel ; elle comporte aussi un élément émotionnel et volitif ; elle est une percée passionnée de la volonté vers la lumière, vers la vérité intégrale. Alors l’universel se dévoile dans le concret et l’individuel, sans l’étouffer et sans le transformer en moyen. La vérité n’est pas quelque chose de général et d’abstrait, elle est concrète, elle est individuelle et personnelle. La Vérité intégrale est être existant, Logos incarné.

L’espèce a deux sens : l’un biologico-naturel, l’autre logique. L’un est solidaire de l’autre. La logique générique est adaptée à la nature générique, lui correspond. L’espèce étouffe l’individu, bien qu’elle se manifeste en lui. Le générique dans la structure logique étouffe l’individuel. La vie dans le monde phénoménal est un processus générique, elle a un caractère de communauté. Nous verrons que la personne humaine est une percée et une rupture dans ce monde naturel où domine le générique et le général. À travers la vie du monde passe un dualisme ; elle n’est pas continue, elle est discontinue. La physique moderne, en particulier la théorie des quanta, donne de l’importance à la discontinuité. Et ni la philosophie contemporaine ni la science contemporaine n’admettent la philosophie moniste évolutionniste du XIXe siècle qui était solidaire de la continuité. L’individu est discontinuité. Déjà le nombre est discontinuité. Mais le processus [146] générique de la vie, qui soumet à lui-même et étouffe l’individualité, dénote une tendance à la continuité et cela s’exprime logiquement dans le pouvoir du général. Comme on l’a dit souvent, le général est produit de l’objectivation et il s’exprime à la fois sur le plan biologique et sur le plan logique. L’individu devient partie de l’espèce, la personne reçoit un caractère normatif. Simmel parle du dualisme que constitue le courant de la vie, et de la forme individuelle. Jaspers parle de la situation de l’esprit entre le chaos et la forme. C’est toujours le même thème, mais exprimé différemment. Le danger de la philosophie de la vie réside en ceci qu’elle peut admettre le courant de la vie comme réalité première, c’est-à-dire qu’elle peut reconnaître le générique et le général comme élément premier et l’individuel comme élément second et dérivé. Mais la philosophie existentielle et personnaliste ne consent pas à penser l’individuel comme partie de l’universel, elle n’admet pas la soumission du personnel au commun ; pour elle l’individuel contient en lui l’universel. Au fond l’être est toujours générique ; l’être n’a point la primogéniture, l’ancienneté de la personne. Et dans la connaissance de l’être le logos est adapté au générique et au commun, il est entravé dans la connaissance de l’individuel et du personnel. La conscience elle-même est comprise comme processus générique. Telle est la « conscience en général » de l’idéalisme germanique. Le prince S. Troubetzkoï emploie l’expression « socialisme métaphysique » pour marquer le caractère générique de la conscience. La réalité possède une base logique, idéale, c’est-à-dire une base générique, universelle, commune, « objective ». Mais dans la réalité l’universel-commun, l’idéal, le générique, l’ « objectif », provient du travail subjectif de la raison, du processus d’objectivation. Plus profondément que les bases idéales et logiques de la réalité du monde gît l’acte [147] par lequel toute réalité existe. Le processus logique générique est un processus de socialisation et les formes des rapports sociaux des hommes entre eux marquent de leur empreinte les catégories mêmes de la pensée logique. La contrainte logique est une contrainte sociale. Le monde est le théâtre d’un combat entre la liberté et l’être générique, entre l’esprit et la nécessité. L’homme devrait dépendre non pas de la nature générique, non pas de l’objet, mais de l’esprit. Mais ce qu’il y a de paradoxal et de litigieux dans les rapports entre l’individuel personnel et ce qui vient du monde, ce qui est générique, nature objective, ne peut trouver de solution dans les limites de ce monde et de la pensée logique de type conceptuel.

II

La question de ce qu’on appelle réalités collectives, supra-personnelles et personnes collectives, « symphoniques », est une question très difficile et non encore résolue. Elle est certes solidaire de la querelle du réalisme et du nominalisme, mais la pensée moderne, nourrie de sociologie, la place sous un jour tout à fait nouveau. La lutte est menée moins sur le terrain de la logique (comme dans la philosophie du Moyen âge), que sur celui de la sociologie. Et il est tout à fait compréhensible que cet aspect sociologique complique la question. Le problème de savoir en quel sens il existe des communautés collectives et quelles réalités elles représentent, de savoir si l’on peut admettre l’existence des personnes collectives, ce problème-là ne peut être résolu par la connaissance rationnelle, conceptuelle. Cette solution suppose un choix, une [148] direction de la volonté, une estimation morale [[66]](#footnote-66). Le choix volitif, l’établissement d’une hiérarchie des valeurs, crée les réalités. La volition s’objective, les qualités choisies se personnalisent. L’homme vit au milieu des réalités qu’il a lui-même créées. Pour lui, ce qui est le plus objectivement, le plus intensément réel, c’est ce qui est objectivation de l’intentionalité du sujet, la personnification de ses états qualitatifs. Le penchant de l’homme à l’auto-aliénation et à l’auto-assujettissement est un des phénomènes les plus étonnants de la vie du monde. Pour qui se crée à lui-même une idole de la nation ou de l’Etat, la nation et l’Etat sont des réalités incommensurablement plus grandes et plus « objectives » que l’homme, que la personne, ils sont pour lui en tout cas des réalités plus anciennes et dominantes. Tous les nationalistes et étatistes sont tels.

Nation et Etat représentent, certes, un degré de la réalité dans la vie du monde, mais leur « objectivité » massive et contraignante est créée par l’état « subjectif » de la société, par les croyances des peuples, par l’objectivation de l’état de conscience. La primauté de la société sur la personne humaine est indubitable et elle est objectivement une contrainte pour ceux qui sont opprimés par une conception extrinsèque de l’existence humaine, ou par un respect idolâtre de la société comme valeur souveraine. Un tel point de vue est celui de sociologues du genre de Durkheim. On peut très bien aussi affirmer la primauté et la suprématie absolues de l’univers, du cosmos sur l’homme et sur sa vie intérieure et tomber [149] dans l’idolâtrie cosmique [[67]](#footnote-67). En tous ces cas-là, nation, Etat, société, cosmos, sont admis comme totalités et réalités premières vis-à-vis desquelles l’homme n’est qu’un élément subalterne. L’espèce est une réalité supérieure et plus ancienne que l’individu et cela est aussi bien logique que biologique. Tel est le point de vue « objectif », excentrique, sur le monde, sur la société, sur l’homme. On ne peut réfuter ceux qui se sont fermement établis dans cette manière de voir et solidement installés dans les réalités projetées au dehors. Le tout cosmique, la société, la nation, l’Etat se rattachent à de fortes émotions humaines. Le plus difficile est de renverser les jugements que ces émotions ont produits quand ils ont été extériorisés et transformés en réalités objectives. Le réalisme des concepts est transféré à la sociologie, défendu par les émotions, les passions, les volitions des hommes et des groupes sociaux.

Il faudrait radicalement transformer la conscience pour modifier ce type de jugements. Il est frappant de voir comment Marx, qui se considérait naïvement comme matérialiste, appliquait à sa conception de classe en tant que réalité première, un réalisme logique dans le sens médiéval, plus profond que la société et que l’homme. L’idée du prolétariat n’est pas chez Marx une idée scientifique, mais messianique. Il a lutté passionnément et avec indignation pour que la classe travailleuse fût libérée de l’oppression et de l’esclavage où elle se trouvait dans la société capitaliste. Et il a objectivé ses émotions passionnées, il a personnifié l’oppression et le soulèvement des ouvriers et transformé les jugements moraux en jugements ontologiques. La classe ouvrière existe comme réalité empirique dans les sociétés capitalistes [150] et Marx a dit beaucoup de choses justes sur sa situation. Mais elle n’existe aucunement en tant que réalité intelligible dans le sens marxiste, elle n’existe pas en tant qu’ « universel ». Il n’existe pas non plus de réalité semblable pour le tout cosmique, pour la société, la nation, l’Etat, lesquels sont des objectivations et personnifications d’émotions, de désirs et de passions anciennes. Les réalités collectives sont produits d’objectivation à divers degrés, produits d’un rejet au dehors des états de conscience et classement de ces états selon un ordre hiérarchique. Existentiellement, dans la profondeur du sujet, qui n’appartient pas au monde objectif naturel et social, je n’admets pas la prédominance et la suprématie de l’espèce sur l’individu, de la nation, de l’Etat, de la société sur la personne humaine. Je ne veux pas accomplir l’objectivation correspondante : pour moi les hiérarchies des valeurs sont autrement orientées : dans cette orientation la personne humaine, unique, qui ne peut être remplacée ni répétée, est la valeur suprême. L’esprit, qui s’est révélé dans la profondeur du sujet, juge autrement, dispose autrement les réalités que la nature et la société qui se sont révélées dans l’objet. La conscience collective, de groupe, qui objective toujours, déforme les jugements humains sur les réalités. Le réalisme logique peut être une suggestion et une hypnose sociales. Et la personne humaine est appelée à mener un combat héroïque pour sa libération. Le combat pour la personne est un combat pour l’esprit. Et il n’y a point de plus grand ennemi pour l’esprit et la liberté spirituelle que les réalités collectives objectives. Et cet ennemi est d’autant plus redoutable qu’il se donne pour esprit. Il est singulier en outre que le nominalisme, qui a triomphé dans le positivisme, ait conduit à de nouvelles formes de réalisme des concepts, en sociologie par exemple. L’homme des temps présents subit un [151] véritable esclavage social ; on assiste à une socialisation et à une nationalisation de l’esclavage.

Les réalités collectives peuvent être admises comme individualités, mais aucunement comme personnes, elles n’ont pas de centre existentiel ; elles ne sont pas susceptibles de souffrance ni de joie. Le sujet existentiel du cosmos, de la société, de la nation, de l’Etat, ne peut être cherché que dans l’homme existant, dans les qualifications de la personne. L’universel se trouve dans l’individuel, le supra-personnel dans le personnel. L’homme est un microcosme et un microtheos, c’est dans la profondeur de l’homme que l’histoire du monde s’accomplit, que la société se compose et se décompose. Mais il se produit une extériorisation de cet état de microcosme, un rejet au dehors et une personnification des qualités, une objectivation des réalités, lesquelles n’ont pas de centre existentiel. La nation, l’Etat, la société, n’existent pas en tant que réalités collectives communes qui transcenderaient les personnes et qui les constitueraient comme leurs propres parties. Mais il y a une qualité russe, unissant, comme qualité, des hommes, en donnant à la vie de la personne une teneur concrète ; il y a une communauté et un commerce des hommes entre eux, sans lequel la personne ne peut se réaliser, il y a des fonctions d’Etat nécessaires aux relations des hommes entre eux. L’homme est un être cosmique et un être social. La personne se réalise dans les rapports cosmiques et sociaux. Mais le rejet au dehors, l’auto-aliénation, dans laquelle la nature et la société sont représentées comme agissant du dehors sur l’homme et exerçant sur lui une contrainte, est déchéance de l’homme. Il n’y a pas d’universel hors de la personne humaine et au-dessus d’elle, mais il y a de l’universel en lui. Et quand cet universel est transcendant, il reste encore en lui, mais non pas hors de lui.

[152]

Leibniz n’admettait pas l’action d’une monade sur l’autre, l’action du dehors : il y avait en cela une part de vérité. Mais la solution occasionnaliste du problème de l’action réciproque est extérieure et non satisfaisante. La monade n’est pas enfermée en elle-même et n’est point dépourvue de fenêtres ni de portes. Mais la déchéance des monades s’exprime à la fois dans leur fermeture vis-à-vis des relations et de l’unité véritables et dans leur trop grande ouverture vis-à-vis d’une action extérieure de contrainte. La monade perd sa qualité de microcosme par suite de l’aliénation, du rejet au dehors de ce qui devrait être au-dedans, et elle se soumet à la violence de la nature et de la société en tant que forces devenues extérieures. Le soleil n’éclaire plus du dedans de l’homme. La nature est devenue objet de l’action technique extérieure de l’homme. Elle s’est fermée, en tant que sujet, pour l’homme. La personne est vide si elle n’est pas remplie de valeurs et de qualités supra-personnelles, si, en des actes créateurs, elle ne surpasse pas ses limites, ne se surmonte pas, se réalisant ainsi elle-même. Mais l’homme a un penchant irrésistible à l’idolâtrie et à l’esclavage, un penchant irrésistible à aliéner sa propre profondeur et à la transformer en réalités qui se trouvent au-dessus de lui et lui donnent des ordres. Feuerbach a entrevu une lueur de vérité au sujet de l’aliénation et de la projection au-dehors de la nature humaine ; mais ce n’était pas une vérité par rapport à Dieu : c’en était une par rapport aux forces et qualités humaines qui semblent être des réalités extérieures à l’homme [[68]](#footnote-68). Dans l’objectivation, dans l’auto-aliénation de l’esprit, l’espèce et le générique dominent l’individu et le personnel. Les universaux mensongers, le mensonger [153] « général » sont obtenus, non par le moyen de l’abstraction de l’expérience sensible comme le pense l’empirisme, mais par celui de l’aliénation au dehors de ce qui est intérieur et donné dans l’expérience spirituelle de l’homme.

En ce qui concerne les réalités collectives, la question de l’Eglise est particulièrement difficile à résoudre. En quel sens l’Eglise est-elle réalité ? L’Eglise, en tant que réalité objective se trouvant au-dessus de l’homme, est une institution sociale et, dans ce sens, elle est une objectivation de la vie religieuse, une adaptation de l’esprit aux conditions sociales. Mais l’Eglise est, en sa profondeur, vie de l’esprit, vie spirituelle ; elle est vie miraculeuse, indépendante des lois sociales ; elle est communauté, fraternité des hommes dans le Christ, vie mystérieuse du Christ dans les relations humaines, communion mystérieuse avec le Christ. En ce sens l’Eglise est liberté et amour, en elle il n’y a pas d’autorité extérieure, de nécessité ni de violence ; en elle la liberté est illuminée par la grâce. C’est ce que Khomiakov appelle « *sobornost* ». La *sobornost* n’est pas une réalité collective qui se trouve au-dessus de l’homme et lui commande : elle est une qualité spirituelle supérieure des hommes, une entrée en relation avec les vivants et les morts. Cette *sobornost* ne peut avoir d’expression rationnelle et juridique. Chacun doit accepter d’être responsable pour tous. Personne ne peut s’isoler du tout cosmique, bien que personne ne doive se considérer comme partie du tout. C’est en cette dualité de la nature de l’Eglise que réside toute la tragédie de son histoire. L’Eglise n’est point une personne, elle n’est pas une réalité ontologique par rapport à laquelle la personne humaine serait une partie subalterne. L’Eglise, en tant que réalité ontologique supérieure à l’homme, est une objectivation de la *sobornost* intérieure, un rejet de celle-ci au-dehors. Il n’y a pas de centre existentiel [154] de l’Eglise autre que le Christ lui-même. L’expression « conscience ecclésiastique » n’est qu’une expression métaphorique, comme les expressions : « conscience nationale » ou « conscience de classe ». L’objectivation de l’Eglise a été une source d’esclavage ; elle a provoqué le cléricalisme, destructeur de vie spirituelle.

C’est une erreur que de poser à la façon traditionnelle la question d’une église visible et d’une église invisible, question qui se pose dans les querelles orthodoxes et catholiques avec les protestants. La distinction que l’on fait entre « visible » et « invisible » est conventionnelle et les signes de visibilité et d’invisibilité sont modifiés selon les actes volitifs de ceux qui jugent. Le sacrement de l’Eucharistie a des signes extérieurs de son accomplissement, signes visibles pour la perception sensible. Il est cependant hors de doute que ce sacrement est invisible et s’accomplit dans une sphère mystérieuse, cachée au monde phénoménal, et accessible à la seule foi, qui dévoile les choses invisibles. L’Eglise est visible, elle a toute une série de marques visibles : un temple de pierre, un service divin qui s’exprime en des gestes et des paroles humaines, des assemblées paroissiales, une hiérarchie qui ressemble beaucoup à celle de l’Etat. Mais la présence mystérieuse du Christ dans l’Eglise est invisible, elle n’est pas donnée dans la perception sensible, elle ne se découvre qu’à la foi. L’Eglise est réalité visible, mais cette réalité visible porte un caractère symbolique : en elle sont donnés seulement les signes d’une réalité différente, spirituelle. Le côté nouménal de l’Eglise est esprit réel, et non pas nature et société ; elle est le Royaume de Dieu qui s’approche imperceptiblement. Le côté phénoménal de l’Eglise est objectivation et symbolisation de l’esprit. L’Eglise, en tant qu’esprit, est réalité existante dans les êtres concrets, et non pas hors des êtres concrets et au-dessus d’eux, comme les universaux objectifs. En ce [155] sens l’Eglise est un monde illuminé et transfiguré, une société illuminée et transfigurée. Je le répète, la question de la valeur souveraine de la personne, de la primauté du personnel et de l’individuel sur le général, la querelle des universaux, nous ne les résoudrons pas intellectuellement ni rationnellement : elles ne peuvent être résolues que par la volonté morale fixant les valeurs, que par le choix volitif. Le secret de la personne, le secret existentiel ne se découvre que dans la vie créatrice de l’esprit intégral. C’est un combat spirituel. Les faux universaux objectivés, les fausses réalités collectives doivent être renversées dans le combat de l’esprit.

III

La mise au point des valeurs a une importance capitale pour juger de la réalité. Les hommes ne reconnaissent une chose comme réalité et même comme valeur supérieure que parce qu’ils l’ont préalablement choisie comme valeur. On reconnaît l’Etat comme réalité ontologique parce qu’on voit en lui une haute valeur et qu’on aime le principe du pouvoir. Ce monde naturel phénoménal, ce monde « objectif », on le reconnaît comme absolument réel et l’on s’incline devant son caractère massif, devant la contrainte qu’il exerce, parce qu’on est attaché à lui et qu’on lui est adapté par toute la structure de sa conscience. L’homme vit toujours non seulement dans le monde « empirique », mais aussi dans le monde « idéal », et les idées par lesquelles il se détermine ont surtout un caractère d’évaluation. Avant sa naissance l’âme communiait avec la raison universelle ; l’union de l’âme au corps l’a détournée vers le monde sensible, mais le souvenir des idées reste en elle. La philosophie ne sait pas ce qu’est [156] cet homme-ci par exemple : elle sait seulement ce qu’est l’homme en général. Ainsi enseignait le platonisme : il ne parlait point de la personne parfaite, mais de l’espèce parfaite, de la société parfaite. L’âme individuelle est une émanation de l’âme universelle. L’influence de Platon sur la pensée européenne a été immense, décisive. La distinction qu’il faisait entre le monde des idées, nouménal, et le monde sensible, phénoménal était une grande découverte. Mais le secret de la personne n’était pas dévoilé. Il ne s’est pas dévoilé non plus à la philosophie hindoue, pour laquelle l’existence d’une âme isolée est illusoire [[69]](#footnote-69). Dans 1’ « atman » le moi individuel se perd. Les âmes sont toutes identiques à l’âme universelle. Tel est le sens du « Tat tuam asi ». Certes, le Jaïnisme admet l’existence de la pluralité des âmes et conserve pour ainsi dire l’individualité, mais la doctrine dominante est autre. La philosophie scolastique du Moyen Age, en particulier le thomisme, éprouva de grandes difficultés avec le problème de l’individualité. L’individuation par la matière dénotait au fond une négation de l’individu. Philosophiquement parlant, Averroès avait raison. On le combattait pour des raisons religieuses, — étant donné que la foi chrétienne exigeait l’immortalité individuelle. La forme était universelle : cela voulait dire que, partant de l’esprit, seul l’universel pouvait être fondé, mais que l’individuel ne le pouvait être. La pluralité, et donc l’individualité, n’appartient qu’au monde sensible.

Ce qu’il y a de plus frappant en ce qui concerne ce problème est le sort de la métaphysique germanique. [157] Elle a commencé comme philosophie du moi, du sujet et en est arrivée à la négation du moi individuel, au monisme, dans lequel la personne disparaît. Chez Fichte le moi individuel est seulement partie d’un grand tout. La personne disparaît dans la contemplation du but. Le moi par lequel Fichte s’engage dans la route de la philosophie, n’est pas un moi individuel. Pour lui l’homme individuel est un instrument de la raison. En cela Fichte se distingue de Kant, le seul parmi les grands idéalistes de la philosophie germanique qui ait été proche du personnalisme. Hegel est le plus extrême des antipersonnalistes. Penser signifiait pour lui mener à la forme de l’universel [[70]](#footnote-70). La religion était pour Hegel conscience de l’esprit absolu dans le fini. La religion n’est pas rapport de l’homme à Dieu, mais conscience de Dieu dans l’homme. On pourrait dire aussi bien que la philosophie de Hegel exalte l’homme outre-mesure en faisant de lui la source de la connaissance que Dieu a de lui-même et qu’elle l’avilit tout à fait en niant toute autonomie de la nature humaine. C’est un trait du monisme. Schopenhauer fut aussi un antipersonnaliste, bien que d’une autre manière. L’idéalisme allemand a sacrifié l’âme à l’esprit absolu. Celui-ci étouffe l’esprit personnel, dévore l’homme. Et il devait se produire un soulèvement de l’homme, de l’âme humaine contre l’esprit absolu. La philosophie de l’esprit absolu a commencé par proclamer l’autonomie de la raison humaine. Elle a fini par la négation de la personne humaine, par la soumission de cette personne aux collectivités, aux universaux objectivés. La pensée philosophique a découvert une dialectique très compliquée des rapports entre l’individuel et le général, entre la personne et les universaux. La dialectique [158] dans les rapports entre personne et société, on peut la trouver chez Platon, Rousseau, Hegel, Feuerbach, M. Stirner, K. Marx, Nietzsche, Dostoïevski, K. Léontiev, Kierkegaard. Les militants sociaux Rousseau et Marx, inspirateurs de révolution, ont construit des idéologies très défavorables à la personne, à la position même du problème de la personne, Dostoïevski et Kierkegaard ont posé avec la plus grande acuité le problème de la personne et de son destin.

Il m’a déjà fallu passablement écrire au sujet de la distinction entre individu et personne [[71]](#footnote-71). Je répète que l’individu est une catégorie naturaliste et sociologique. L’individu naît dans le processus générique, appartient au monde naturel. La personne au contraire est une catégorie spirituelle et éthique, elle ne naît pas d’un père et d’une mère, elle est créée spirituellement, réalise l’idée divine de l’homme. La personne n’est pas nature, mais liberté, elle est esprit. On pourrait dire que la personne n’est pas homme en tant que phénomène, mais homme en tant que noumène, si cette terminologie n’avait pas un arrière-goût trop gnoséologique. De l’individu on peut dire qu’il est partie de l’espèce et de la société, mais partie indivisible. La personne par contre ne peut être pensée comme partie d’un tout quelconque. Elle est hors du monde, elle est spirituelle ; elle fait irruption dans l’ordre naturel et social avec la prétention d’être un but pour elle-même et une valeur souveraine, d’être une chose entière et non pas une partie. La personne humaine est une rupture dans l’ordre du monde ; elle est une forme intégrale, non composée de parties, et elle est en corrélation avec d’autres formes sociales et physiques. Mais l’homme est personne spirituelle, et les autres formes peuvent ne pas être des personnes. [159] La totalitarité, l’intégrité, la primauté du tout sur les parties, tout cela n’a de sens que sur le plan de la personne. Le monde naturel, la société, l’Etat, la nation, etc... sont partiels et leurs prétentions à la totalitarité sont un mensonge assujettissant, né de l’idolâtrie de l’homme. Les substances collectives (agrégats) ne sont pas vraies. C’est l’âme qui, dans sa pensée, leur communique l’unité. L’âme de l’homme consolide les réalités qui la soumettent à la nécessité et l’assujettissent. Il est vrai qu’un tout comme la société, par exemple, n’est pas seulement une somme de parties et que l’union sociale des hommes inclut en soi des particularités qui ne se trouvent pas dans les hommes pris séparément. La doctrine atomistique de la société est une erreur. Mais cette vérité n’a aucunement trait à notre thème de la personne. L’universel, le cosmique, le social se trouvent dans la personne humaine. L’homme comme tel est déjà un être cosmique et social, il est déjà tout un monde. On ne peut penser la personne humaine dans l’abstraction et l’isolement. La personne humaine est un être cosmique et social, non point parce qu’elle est déterminée par la nature et la société, ayant reçu du dehors une teneur cosmique et sociale, mais parce que l’homme porte en soi l’image de Dieu et est appelé au Royaume de Dieu. La personne, dans son auto-réalisation, doit combattre l’objectivation qui l’assujettit, l’aliénation et l’extériorisation par lesquelles se constitue l’ordre naturel qui se soumet à lui-même les hommes comme parties. L’existence de la personne avec ses aspirations infinies, avec son destin unique et qui ne se répète pas, est un paradoxe dans le monde naturel objectivé. La personne est placée devant le milieu cosmique qui lui est étranger et elle a essayé d’accepter ce monde comme harmonie cosmique. Le conflit de la personne humaine avec l’harmonie cosmique, le défi de cette harmonie est le thème fondamental [160] de la philosophie personnaliste. Personne ne l’a présentée avec autant de force et d’acuité que Dostoïevski. Le monde et son harmonie doivent prendre fin précisément parce que, dans les limites du monde et de l’histoire, le problème de la personne est insoluble et que l’harmonie du monde dans cet éon mondial est une dérision du tragique sort humain. La valeur souveraine de la personne, la vérité souveraine du personnalisme ne peut être démontrée en tant que thèse de l’ontologie objective : elle est affirmée par la volonté morale qui établit les valeurs, par le choix de la liberté. La primauté de la liberté sur l’être est la primauté de l’éthique sur l’ontologie. La personne est exception. La connaissance de la personne est connaissance de l’exception. Mais la connaissance exceptionnelle de l’individuel peut être absolue et inconditionnelle. Cette connaissance est passionnée et ce qu’elle dévoile, c’est le sujet et non l’objet.

[161]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

Troisième partie

ÊTRE ET ACTE CRÉATEUR.  
MYSTÈRE DE LA NOUVEAUTÉ.

[Retour à la table des matières](#tdm)

[162]

[163]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**TROISIÈME partie**

Chapitre V

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Etranglement de l’être par le mal. Faiblesse du monisme et de la philosophie de l’unitotalité. [163] — 2. Faiblesse des explications rationalistes de l’origine du mal. Critique des doctrines traditionnelles sur la Providence divine dans le monde. Personne et harmonie mondiale. [166] — 3. Il n’y a pas de monde objectif comme tout. Caractère mystérieux de la liberté. [176]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

S. Frank, qui professe la philosophie de l’unitotalité, est obligé de dire que le fait de l’existence du mal est un scandale dans l’unitotalité [[72]](#footnote-72). Je dirais que le problème du mal est un scandale pour toute philosophie moniste et pour la doctrine traditionnelle de la Providence divine. Le monde est plongé dans le mal, dans la vie du monde le mal prédomine sur le bien. Mais l’origine du mal reste ce qu’il y a de plus secret et de plus inexplicable. L’être est étranglé par le mal. Devant l’immensité de cet étranglement comment l’ontologie moniste et optimiste peut-elle tenir ? La philosophie ontologique reconnaît l’être comme la valeur suprême, comme le bien, la vérité, la beauté. L’ontologisme dit oui à l’être, non au non-être. L’évaluation entre dans la formation même du concept de l’être. Platon affirmait la primauté du bien [164] sur l’être. Mais ceux qui reconnaissaient la primauté de l’être, reconnaissaient par cela même l’être comme bien, comme source et critère du bien. L’élément éthique d’évaluation ne peut pas être non plus écarté de la philosophie purement ontologique. L’être est reconnu comme l’idée la plus haute, l’idée souveraine. L’existence de l’être mauvais est niée. Au souverain bien de l’être s’oppose, non pas un autre être, mais le non-être, le rien, l’absence de bien, le manque. Quelques docteurs de l’Eglise (Saint Grégoire de Nysse, Saint Augustin) pensaient que le mal était non-être. La philosophie de la vie remplace l’être par la vie et elle voit le souverain bien dans la vie, dans le maximum de vie ; dans la diminution et l’absence de vie elle voit un élément mauvais, le mal. Mais pour la philosophie ontologique comme pour la philosophie de la vie, l’existence du mal dans le monde, son énormité et ses victoires restent un scandale. Pourquoi un être bon, une vie bonne ont-ils été altérés par le mal ? D’où vient ce mal, de l’être lui-même et de la vie elle-même, ou d’une autre source ? Pourquoi le bien de l’être, le bien de la vie ne règnent-ils pas définitivement dans le monde ? Pourquoi l’intrusion du non-être et de la mort s’est-elle trouvée possible ? D’où vient la puissance du néant ?

Pour sauver l’unitotalité et maintenir l’harmonie cosmique on a imaginé une théorie d’après laquelle le mal n’existe que dans certaines parties de ce monde et ne frappe que ceux qui tournent leur attention vers ces parties ; pour le tout le mal n’existe pas : il disparaît pour ceux qui contemplent le tout. Le mal est seulement une ombre, nécessaire à la lumière. Des hommes comme saint Augustin ont admis cette doctrine antichrétienne et immorale. La théodicée de Leibniz en est pénétrée. Mais une négation semblable de l’existence du mal en ce monde, cette raillerie des [165] infinies souffrances de l’homme et de toute créature, cette indifférence vis-à-vis de l’injustice et du mensonge du monde, tous les partisans de la doctrine traditionnelle de la Providence doivent l’admettre, eux qui se sont même ingéniés à transformer l’enfer en bien. Non seulement pour connaître et expliquer le fait de l’existence du mal, mais pour rendre possible l’existence même du monde et de l’homme, il est nécessaire d’admettre un élément dualiste. Or il faut penser cet élément dualiste dialectiquement ; on ne peut le transformer en ontologie dualiste, laquelle est aussi erronée que l’ontologie moniste. La pensée humaine a une invincible tendance au monisme (panthéisme) ou au dualisme, à la transformation des moments dialectiques de la pensée dynamique en ontologie statique. Mais l’une et l’autre théorie ne sont que rationalisme limité qui doit être surmonté. Tout système d’identité incline à nier le mal et la liberté, à moins de se trahir lui-même, comme chez Schelling. Il est intéressant de constater que le rapport négatif-actif avec le monde, aussi bien que le rapport positif-actif peuvent également se concilier avec un fort élément éthique. L’éthique, particulièrement sensible au mal et à la souffrance, ne nie pas le monde d’une façon générale : elle nie ce monde, cet état du monde. Tout nous oblige à admettre l’existence non seulement de l’être mais aussi du non-être, de l’abîme obscur qui précède la connaissance même de l’être et la distinction même entre le bien et le mal. Ce non-être est à la fois sous l’être et au-dessus de lui. On pourrait dire aussi que le non-être n’existe pas, mais a une signification existentielle. Le dualisme, la polarité, la lutte des principes contraires est un fait existentiel. Il ne faut pas dire que le mal est non-être, mais que l’apparition du mal suppose l’existence du non-être et ne peut être expliquée en partant d’un système fermé de l’être.

[166]

II

On l’a déjà dit, tous les essais qui ont été tentés d’une explication rationnelle du mal sont dépourvus de fondement. Une ontologie du mal est impossible et il est très bien qu’elle soit impossible, car elle serait une justification du mal. L’ontologie du mal produisait une ontologie de l’enfer, lequel était considéré comme un triomphe du bien. Mais on ne peut considérer le mal et l’enfer que comme une expérience humaine en marche et la décrire dans les termes d’une expérience spirituelle. Ici nous rencontrons une corrélation paradoxale. Le faux monisme ontologique produisait un faux dualisme ontologico-eschatologique, celui du paradis, Royaume de Dieu, et de l’enfer, Royaume du Diable. Inversement, le dualisme, surtout éthique par rapport au monde, peut mener à un monisme eschatologique, à une transfiguration et à un salut universels. Ce monde gît dans le mal, mais on peut le vaincre, le mal qui est en lui peut être vaincu, vaincu au-delà de ses limites. « J’ai vaincu le monde ». Et la victoire remportée sur le mal et les méchants n’est pas une punition précipitant le coupable dans le feu éternel de l’enfer, mais une transfiguration, une illumination, une dispersion du monde illusoire du mal comme d’un cauchemar affreux. Peut-être Böhme pensait-il plus profondément que tous les autres quand il disait que la chute provenait d’une imagination mauvaise. Approfondir la pensée de Böhme est peut-être l’unique moyen de résoudre le problème du mal.

Etant donné leur intellectualisme, Platon comme aussi Plotin avaient beaucoup de difficulté à expliquer l’origine du mal. La métaphysique grecque voyait cette origine dans la matière. Mais cela montrait [167] seulement les limites de la pensée grecque. Pour Socrate la source du mal était l’ignorance. La connaissance dissipe le mal. L’homme penche naturellement vers le bien ; il n’est point de choix de la volonté. Les Grecs ne comprenaient pas la liberté métaphysique. La solution socratique reste classique pour tout intellectualisme ; on peut la trouver chez L. Tolstoï. Il suffit de connaître le bien pour que le mal disparaisse. A cela s’oppose le volontarisme de Böhme : il y a une obscure volonté à la base de la vie du monde, elle ne peut être surmontée intellectuellement, par le seul effort de la conscience. Saint Augustin est l’un des premiers philosophes sortis de l’intellectualisme grec qui ait compris ce qu’était le mal et la liberté, mais il obliqua dans un sens inverse. Chez lui il existe une liberté pour le mal, mais il n’y en a pas pour le bien. Le mal ne peut être vaincu que par la grâce ; mais chez lui les réprouvés servent à l’ordre du monde. De saint Augustin est partie la dialectique de la liberté et de la grâce, et elle a rempli toute la pensée chrétienne occidentale, catholique et protestante. Chez Böhme quelque chose de nouveau se fait pressentir, aussi bien par rapport à la philosophie antique que par rapport à saint Augustin.

Un grand pas en avant fut fait par l’idéalisme germanique au commencement du XIXe siècle : cet idéalisme découvrit une dialectique, qui n’était pas seulement logique, mais encore ontique. L’esprit pour elle n’agit pas sans opposition ni limites. Le « non » appartient au moi. Le négatif est un moment du positif. L’esprit absolu se pose à soi-même un contraire, le mal est un moment de soi-même qui est surmonté. Ce n’était pas une solution du problème du mal, étant donné le monisme de cette philosophie. Mais il se présentait une possibilité de compréhension dialectique, non statique, du mal, du mal dans un processus. Hegel était guetté par le danger du relativisme, mais mieux [168] que d’autres philosophes il comprenait la dynamique de la vie spirituelle et historique. Sa philosophie n’est pas une philosophie statique de l’unité, c’est une philosophie dynamique. Il ne dévoile pas le mal du point de vue de l’ordre et de l’harmonie mondiales : il voit en lui les forces motrices de l’histoire du monde, il voit partout la lutte dialectique des contraires. Mais ce n’est pas une lutte d’êtres existants, une lutte de la liberté contre la nécessité : c’est une lutte dans laquelle les êtres existants sont mus par des forces universelles, par un esprit universel, et la liberté est fille de la nécessité. Pour la philosophie personnaliste la question du mal se pose et se résout autrement : ce thème passe par un moment dualiste de lutte entre l’esprit et la liberté, la liberté et la nécessité, le personnel et le général, le subjectif et l’objectif.

Le problème du mal démasque l’erreur fondamentale de l’interprétation monisto-évolutionniste du processus cosmique (que cette interprétation soit spiritualiste ou naturaliste). Il est erroné de voir dans le monde entier, dans le processus cosmique et historique une incarnation progressive, une expression directe de l’esprit ou une action directe de Dieu. Cela est une compréhension fausse de l’objectivation, comme la manifestation des noumènes dans le phénomène, comme la réalisation de l’esprit dans l’histoire. L’esprit subjectif devient esprit objectif, et derrière lui se tient et agit l’esprit absolu : tel est le monisme hégélien antimystique. Il est non moins erroné de voir dans le processus cosmique un processus téléologique continu. On a beaucoup abusé de cette idée de conformité au but, immanente ou transcendante, et par elle on a justifié beaucoup de choses qui ne pouvaient être justifiées. Les Grecs anciens étaient plus près de la vérité quand ils pensaient qu’au-dessus de la vie du monde régnait la *moïra*. Mais c’est le règne de la fatalité, non celui de la conformité au but. [169] Dans le monde un très grand rôle est joué non seulement par la nécessité inéluctable, mais par le hasard imprévisible et inexplicable. Le hasard sera de plus en plus reconnu par la science qui se libèrera de la substantialisation des lois de la nature, substantialisation solidaire d’une fausse conception du monde [[73]](#footnote-73). Pour les primitifs il n’y avait pas de hasard ; il n’existait pas non plus pour les hommes du XIXe siècle, éclairés et fiers de leur esprit scientifique. Mais ces hommes devront passer à un degré plus élevé du savoir. Le darwinisme se trouvait encore sous le pouvoir de la téléologie optimiste. Ce sont les mieux adaptés qui résistent et qui se trouvent aussi être les meilleurs. Mais en réalité, dans ce monde, les plus mauvais, ceux qui s’adaptent le mieux, dominent par leur aptitude plus grande à résister et à triompher ; quant aux meilleurs ils sont soumis aux persécutions et périssent. Dans le monde il existe une conformité au but partielle et qui n’a trait qu’à des parties isolées du monde, à des groupes séparés, mais il n’y a pas de conformité au but en tant que principe universel. L’idée de conformité au but était une confusion fausse de l’éthique et de l’ontologique, du devoir et de l’être. Fichte n’admettait comme possible qu’un monde absolument bon parce qu’il considérait un tel monde comme devant être. Fichte enseigne que l’homme doit se libérer de l’effroi devant la nécessité, créée par lui-même. Mais c’est une lutte de l’esprit. Ce monde inspire l’effroi devant la nécessité et en même temps la soumission vis-à-vis d’elle. En lui il n’y a pas de découverte immanente, progressive de l’esprit, il n’y a pas de développement régulier qui doive mener à un but plus élevé. On ne peut fonder de semblables espérances sur le processus d’objectivation, sur le rejet de l’homme au dehors, dans un monde d’objets. En [170] réalité il se produit un combat de l’esprit contre la nécessité naturelle, un combat de la personne contre le monde des objets, un combat de Dieu en l’homme contre le « monde » qui se trouve en état de déchéance, qui a perdu la liberté. Le développement réel, le progrès dans le monde est le résultat non d’un processus nécessaire et régulier, mais d’actes créateurs, d’une irruption du royaume de la liberté dans celui de la nécessité.

Il n’y a rien de plus faux ni de plus assujettissant que de considérer comme sacrés toutes les incarnations historiques, tous les corps solides de l’histoire dans lesquels on voit ou bien directement une action de l’esprit divin ou bien une manifestation de l’esprit objectif. En réalité toutes ces incarnations « saintes » de l’histoire ont été des formes relatives d’objectivation, des adaptations de l’esprit à la pesanteur du monde déchu et enchaîné. Le thème fondamental reste celui du conflit tragique de la personne et de « l’harmonie du monde », de la personne et du processus cosmique, le thème d’Ivan Karamazov. Dostoïevski a subi ce thème comme un choc révélateur. C’est un thème très russe, mais peu propre à la pensée occidentale très socialisée. C’est surtout un thème de la philosophie existentielle. Mais c’est un thème aussi de la philosophie eschatologique, étant donné qu’il est insoluble dans les limites de l’histoire et qu’il demande la fin de celle-ci. L’histoire doit prendre fin parce qu’elle transforme la personne humaine en moyen, parce qu’en elle chaque génération vivante est seulement un engrais du sol pour les générations qui suivent (et que la même destinée attend), parce qu’elle est basée sur une terrible rupture entre les moyens et les buts. La fin de l’histoire est non seulement une vérité de la révélation religieuse, mais aussi un postulat moral de la philosophie existentielle. C’est pourquoi il est si important de comprendre que le monde [171] objectif, en tant que tout, en tant que cosmos, n’existe pas, qu’il est partiel. Le cosmos est une idée régulatrice ; il doit encore être créé, il apparaîtra comme une transfiguration du monde. « L’harmonie du monde » est absolument inapplicable à ce monde-ci : c’est une idée erronée qui recouvre le mal et le mensonge. Une haineuse animosité et une inimitié cruelle déchirent ce monde. L’histoire humaine offre le tableau sans attrait d’une guerre sans merci entre hommes, entre tribus, entre classes. La paix entre les hommes n’est qu’un bref instant, une trêve et la *pax romana* ne s’est pas longtemps prolongée. L’image de l’harmonie du monde est celle d’un univers intelligible qui précède la transfiguration du monde. Toute beauté dans ce monde, la beauté de l’homme, de la nature, de l’œuvre d’art est une transfiguration partielle du monde, une percée créatrice vers un autre monde. L’harmonie du monde, l’ordre du monde, on ne peut les penser qu’eschatologiquement, comme avènement du Royaume de Dieu, lequel n’est pas « monde », ordre objectif. Le monisme, l’unitotalité ne sont possibles que comme fin de ce monde, comme fin de l’objectivation. Mais pour ce monde-ci, le dualisme garde toute sa force. L’idée de « l’être » était un compromis entre deux mondes et voilait le mystère eschatologique. Mais le dualisme ne signifie pas rupture transcendante entre deux mondes, il signifie lutte, il est un appel à un acte créateur.

Faire croire à un caractère sacro-saint des formations historiques, des royaumes, est un trait nettement sociologique. Pour obliger les masses humaines à l’obéissance, à la discipline et à l’ordre, il a été nécessaire de leur suggérer la foi en la sainteté du pouvoir, de l’Etat, de la nation, de la guerre, la foi en la sainteté de la soumission de l’individuel au général, de la personne à l’espèce. Pour gouverner les hommes et les peuples il fallait le mensonge, la fiction. Et l’on [172] craignait terriblement que ce mensonge ne fût dévoilé, on avait peur que la révélation de la vérité ne conduisît à la désagrégation des sociétés. Quel prix l’Eglise catholique a-t-elle attaché à ce mensonge déjà démasqué qu’étaient par exemple la donation de Constantin et les *Décrétales* du Pseudo-Isidore ! Les peuples ne peuvent exister sans mythes ; sans mythes le pouvoir ne peut exister ni gouverner les sociétés humaines. Les mythes unissent, soumettent, inspirent ; les sociétés sont gardées par eux et par eux se font les révolutions. Tels sont les mythes de la sainteté du pouvoir royal ou du pouvoir papal, de la sainteté de la « volonté générale », de la souveraineté du peuple dans la démocratie, de la sainteté de la classe élue ou de la race élue, de la sainteté du chef, etc... Tous ces mythes sont des fictions édifiées au cours du processus social collectif. Ils ont une force colossale également dans la vie des Eglises et la tradition en est partiellement remplie. Déclarer sacro-saint est un acte social du collectif et qui s’accomplit au nom de ce dernier. Des sociétés, des peuples pourraient-ils exister dans la pure vérité sans addition de mensonge, sans fictions sociales utiles, sans mythes qui affermissent, inspirent et gardent ?

Les théologiens reconnaissent l’existence d’une économie dans la vie de l’Eglise. Cette catégorie d’économie s’est même étendue au rapport entre la sainte Trinité et le monde. Dans l’économie dominent la relativité et le compromis avec l’état du monde. Cette relativité se trouve dans chaque pédagogie. On peut me dire que je nie le droit du relatif, correspondant à l’état du monde et des hommes, et que j’exige l’absolu. C’est inexact. Précisément, déclarer sacré le relatif est une absolutisation, c’est suggérer aux peuples que les phénomènes les plus relatifs, les actes les moins sacrés ont une sanction sacrée et une source sacrée. Mais les hommes et les peuples devraient [173] être rééduqués de façon à n’admettre le relatif que comme relatif, sans aucune « sacralisation » qui vous conduise à l’esclavage. Le pouvoir, tout pouvoir au fond, est un phénomène relatif et non sacré ; en lui il n’y a absolument rien de nouménal, il n’a qu’une importance fonctionnelle et transitoire dans la vie de la société. En politique il n’y a rien de sacré, mais il y a beaucoup d’éléments criminels. Enlever à la politique ce caractère sacré, tel est le véritable processus de libération humaine. C’est ce que ne font pas ordinairement les révolutions politiques, qui opèrent aussi leur « sacralisation » du relatif. Proclamer la pure vérité, détruire le mensonge social conventionnel ne signifie pas que l’on nie le relatif, mais qu’on lui retire son auréole sacrée, c’est-à-dire que l’on met fin à l’absolutisation du relatif. On ne doit pas donner une importance nouménale à ce qui porte exclusivement un caractère phénoménal. L’essentiel est de se libérer de l’assujettissant sociomorphisme dans la connaissance de Dieu. Même parvenus au monothéisme, les peuples continuaient de vivre, non de la réalité de Dieu, mais du mythe sociomorphique de Dieu, nécessaire à l’affermissement du pouvoir en ce monde. Il y a un mensonge socialement utile sur Dieu et seule une religion spirituelle purifiée peut s’opposer à lui. Seule la révélation complète du Saint Esprit et l’époque du Paraclet mèneront à cela. A un certain degré de développement cette « sacralisation » était indispensable.

L’importance du problème du mal et l’inquiétude qu’il éveille dévoilent l’indigence de toutes les doctrines traditionnelles, théologiques et métaphysiques sur la Providence divine en ce monde, doctrines qui sont aussi le principal obstacle à la foi en Dieu. La faiblesse de la doctrine de la Providence divine chez Malebranche, par exemple, ou chez Leibniz, est frappante. La doctrine théologique officielle en cette [174] question surprend par son rationalisme naïf, la misère de ses arguments, son insensibilité vis-à-vis du mystère et son immoralité involontaire. Dieu n’agit point partout dans ce monde objectivé ; il n’a pas été le créateur de ce monde déchu. Il n’agit pas et n’est pas présent dans la peste et le choléra, dans la haine qui déchire le monde, dans le meurtre, dans les guerres et les violences, dans le dédain de la liberté, dans les ténèbres de l’ignorance. Une telle doctrine menait à l’athéisme ; une conscience plus délicate ne pouvait l’accepter. Une doctrine de ce genre sur la Providence ou bien nie tout à fait le mal ou bien doit forcément en rejeter la responsabilité sur Dieu. La projection dans la vie éternelle de semblables doctrines théologiques conduit à l’apologie de l’enfer comme triomphe de la justice, comme bien. Chez saint Grégoire le Grand, chez saint Thomas d’Aquin les justes se réjouissent de l’éternel tourment des pécheurs en enfer comme du triomphe de la vérité divine [[74]](#footnote-74). Sur terre aussi ils se réjouissaient des supplices, des tortures, du bagne. Cela montre seulement l’importance énorme du problème du mal et de la souffrance pour la connaissance de Dieu et quelles déformations se présentent sur ce point dans la conscience humaine formée par l’esclavage social. On ne peut tolérer la possibilité même de la foi en Dieu, la possibilité morale même de l’acceptation de Dieu qu’en admettant que Dieu se révèle en ce monde, se révèle dans les prophètes, dans le Fils, dans le souffle de l’Esprit, dans les montées spirituelles de l’homme ; mais que Dieu ne gouverne pas ce monde, le monde des objets qui se trouve sous le pouvoir de son prince, « le prince de ce monde ». Dieu est « non-monde » et Sa révélation dans le monde est une révélation eschatologique. Dieu [175] se trouve non pas dans le « monde », non pas dans sa donnée et sa nécessité, mais dans le monde comme tâche et comme liberté. Dieu est présent et n’agit que dans la liberté ; il n’est pas présent et n’agit pas dans la nécessité. On peut Le trouver dans la Vérité, le Bien, la Beauté, l’Amour, mais non pas dans l’ordre du monde. Dieu en vérité se manifeste dans le monde, mais il ne domine pas en lui avec sa force. Dieu est Esprit et Il ne peut agir qu’en esprit et par l’esprit. On ne peut absolument pas appliquer à Dieu nos concepts de force, de pouvoir, de causalité.

Le mystère de l’action de Dieu dans le monde et dans l’homme trouve ordinairement son expression dans la doctrine de la grâce. La grâce ne ressemble pas du tout à notre conception de la nécessité, de la force, du pouvoir, de la causalité, conception qui vient du monde. C’est pourquoi la grâce est seule capable de se concilier avec la liberté et de s’unir à elle. Mais les doctrines théologiques ont rationalisé la grâce et lui ont donné, à elle aussi, un caractère sociomorphique. Aussi l’athéisme, l’athéisme de grand style, non l’athéisme vulgaire, pouvait être une rectification dialectique de l’idée humaine de Dieu. En se révoltant contre Dieu, à cause du mal et de l’injustice du monde, on présumait ainsi l’existence d’une justice plus haute, c’est-à-dire, en fin de compte, de Dieu. Au nom de Dieu on se soulève contre Dieu, au nom d’une meilleure compréhension de Dieu on s’insurge contre une compréhension de Dieu souillée par ce monde. Mais sur cette voie, dans cette lutte douloureuse, l’homme peut vivre des minutes non seulement de complet abandon de Dieu, mais aussi de mort de Dieu (on a tué Dieu, dit Nietzsche). Ce qu’il y a de terriblement forcé dans la doctrine de la Providence, l’application au nouménal de ce qui n’a trait qu’au phénoménal, amène la révolte. La foi en Dieu se perd parce que le mal triomphe ; le caractère excessif des [176] souffrances de la créature est incompatible avec ce qu’on a enseigné aux hommes sur la présence et l’action de Dieu dans le monde. Une foi plus haute en Dieu peut renaître en redevenant plus spirituelle, en se libérant des mythes mensongers sur Dieu, cosmomorphiques et sociomorphiques, dont la doctrine traditionnelle de la Providence est pénétrée. La doctrine biblique de Dieu est encore pénétrée d’éléments sociomorphiques et mythologiques, d’idolâtrie vis-à-vis de la force. Iahvé était le Dieu d’une race, le Dieu de la guerre. Il est intéressant de constater que Iahvé était sans pouvoir sur le Schéol. La connaissance de Dieu se spiritualise et s’universalise chez les prophètes, mais pas définitivement. C’est dans le Fils seulement que Dieu se dévoile, comme amour. Mais le christianisme historique ne se libère pas complètement du sociomorphisme (Dieu comme pouvoir), ni du mythe, ni de l’idolâtrie. Nous croyons que le dernier mot appartient à Dieu, mais cela ne peut être pensé que d’une manière eschatologique. Cela ne nous sera apporté que par la révélation définitive de l’Esprit. Alors tout apparaîtra sous un autre jour.

III

Il faut opposer à l’ontologie moniste l’eschatologie basée sur l’expérience existentielle. Il faut opposer la liberté à l’être, la puissance de création à l’ordre objectif. Il n’y a pas dans ce monde d’ordre objectif dont on ait, ainsi qu’il est admis de dire, une connaissance ontologique, métaphysique, nouménale. Il n’y a pas d’ordre éternel, immuable, « naturel » à côté duquel les théologiens reconnaissent un ordre « surnaturel » ajouté au « naturel ». L’ordre « naturel », qui ne possède qu’une stabilité relative et temporaire, n’est [177] qu’un enchaînement de phénomènes passibles d’une explication scientifique ; il est toujours un ordre empirique, non métaphysique. L’esprit peut renverser et modifier l’ordre « naturel ». Dans les phénomènes de l’ordre « naturel » on peut trouver des signes, des symboles de quelque chose qui s’accomplit dans le monde spirituel, mais c’est là une attitude vis-à-vis de l’ordre « naturel » radicalement différente de celle qui lui attribue un caractère métaphysique. Dans ce monde phénoménal des objets, il n’y a pas un tout harmonieux, il n’y a pas d’ « harmonie du monde ». « L’harmonie du monde » ne domine pas, ne détermine pas un ordre éternel dans ce monde, mais elle y est recherchée, elle est une tâche créatrice et son avènement marque la fin de l’objectivation, la transfiguration du monde déchu. Il n’existe point de principes éternels, objectifs, « naturels » de la nature et de la société. De tels principes sont une illusion de la conscience, produite par l’objectivation et l’adaptation sociale. Les lois mêmes de la nature ne sont pas éternelles, elles correspondent seulement à un certain état du monde naturel et un autre état du monde les surmonte. Il existe seulement des principes spirituels éternels de vie : liberté, amour, puissance créatrice, valeur de la personne. Il existe une image éternelle de la personne, mais tout ce qui appartient à l’espèce est transitoire. Tout ce qui passe n’est que symbole.

Cela ne signifie pas que ce qui est transitoire et relatif soit dépourvu de toute réalité, mais cette réalité n’est pas primordiale, elle est seconde. Ce n’est pas l’esprit qui est un épiphénomène du monde matériel : c’est le monde matériel qui est un épiphénomène de l’esprit. Or la réalité première de l’esprit est autre chose que toutes les réalités du monde objectivé. Ce que Heidegger appelle *In-der-Welt-Sein* est le règne de la quotidienneté, de *das Man*. Il en est ainsi de tout ce qui est devenu objectif, de tout ce qui est objectivé. [178] Le pouvoir de l’objectif est aussi le pouvoir de la quotidienneté, il est la loi du royaume petit bourgeois. Le douloureux problème du mal se présente sous un autre aspect et cesse d’être un argument contre l’existence de Dieu. Ce monde dans lequel nous sommes jetés n’est pas un monde divin et en lui ne peuvent régner l’ordre divin ni l’harmonie divine. Le monde divin perce seulement dans ce monde, il se laisse seulement entrevoir dans ce qui existe véritablement, dans l’être concret véritable et dans son existence, mais il ne donne pas l’ordre et l’harmonie au tout : on ne peut penser cet ordre et cette harmonie qu’eschatologiquement. Le divin dans la vie se révèle dans les actes créateurs, dans la vie créatrice de l’esprit, laquelle pénètre aussi la vie naturelle. La tâche la plus importante qui se pose à la conscience consiste à cesser d’objectiver Dieu et de penser à Lui d’une manière naturaliste, par analogie avec les choses et les manières d’être de ce monde. Dieu est mystère, mais un mystère avec lequel une communion est possible. Dieu n’est pas dans la quotidienneté de l’ordre du monde objectif. Il ne se trouve que dans la percée à travers cette quotidienneté. La liberté a la primauté sur l’être, l’esprit a la primauté sur toute nature figée. Mais la liberté est mystère, elle n’est pas soumise à la rationalisation. Ce qu’il y a de mystérieux dans la liberté consiste en ce qu’elle crée une vie nouvelle et meilleure et, en même temps, engendre le mal, c’est-à-dire qu’elle possède la faculté de se détruire elle-même. La liberté veut une liberté infinie, un vol créateur dans l’infini, mais elle peut vouloir en même temps l’esclavage que nous constatons aussi dans l’histoire des sociétés humaines. Il n’y aurait pas de liberté si les phénomènes étaient les choses en soi, si les noumènes se manifestaient entièrement dans les phénomènes. Il n’y aurait pas non plus de liberté si les noumènes n’agissaient aucunement dans les phénomènes. Mais l’homme n’est pas un être [179] à deux étendues : il y a en lui de la profondeur, et cette profondeur est plus profonde que les trois dimensions : elle s’étend à toutes les nouvelles dimensions. Maine de Biran découvre la liberté dans la profondeur de la conscience. Kant parle de la causalité par la liberté. Mais chez lui la manière dont la cause intelligible, c’est-à-dire la liberté nouménale, peut faire irruption dans la suite causale des phénomènes, reste incompréhensible. Il pensait les deux mondes comme s’ils étaient complètement séparés et fermés en eux-mêmes. Mais un monde peut empiéter sur l’autre et agir en lui d’une manière créatrice. L’homme, en tant qu’être qui agit d’une manière créatrice, en tant qu’être libre, en tant qu’être spirituel, n’est pas pur phénomène. Telle est la question principale. Il faut aussi répéter que la philosophie de la liberté n’est pas une philosophie téléologique. La subordination au but, en vue duquel l’homme est obligé d’appliquer les moyens les moins adéquats, s’oppose à la liberté de l’homme. Ce n’est pas le but qui est important, mais l’énergie créatrice, la noblesse des êtres qui créent la vie, le rayonnement qui vient de la profondeur et qui éclaire la vie des hommes.

[180]

[181]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**Troisième partie**

Chapitre VI

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Apparition de la nouveauté dans l’Etre. La nouveauté et le temps. La nouveauté et l’évolution. Le progrès. [181] — 2. La nouveauté et l’histoire. La nécessité, le destin et la liberté. [190] — 3. La nouveauté et le lien causal. La nouveauté créatrice renverse l’être objectif. [193]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour l’ontologie moniste ce n’est pas seulement l’apparition du mal qui présente une difficulté, mais aussi celle de la nouveauté. Comment ce qui n’existait pas entre-t-il dans l’être, devient-il existant ? On connaît la difficulté soulevée par la philosophie éléate (philosophie surtout ontologique) à l’occasion du mouvement qu’elle était dans la nécessité de nier. A cela se rattachait le paradoxe de Zénon sur Achille et la tortue. Le problème n’était pas facile à résoudre, même pour Platon. Aristote essaya de s’en tirer par sa doctrine de la puissance et de l’acte, doctrine qui resta longtemps classique. Mais cette doctrine comporte une obscurité fondamentale : quelle est la source du mouvement, du changement : la puissance ou l’acte ? L’acte pur est immobile et immuable, car il est un état parfait ; or le mouvement et le changement dénotent une imperfection. Le thomiste Garrigou-Lagrange insiste particulièrement sur ce point que dans l’immobilité il y a plus que dans le mouvement, il y a en elle ce qui dans le mouvement est seulement dans le devenir [[75]](#footnote-75). C’est également une philosophie [182] qui affirme la primauté de l’être sur la liberté ; pour elle la liberté est imperfection et le mouvement créateur est imperfection. Mais on peut se placer à un point de vue fondamentalement opposé au point de vue aristotélicien et scolastique, et admettre que dans la puissance il y a plus que dans l’acte, dans le mouvement plus que dans l’immobilité, dans la liberté plus de richesse que dans l’être. Le monde nouménal, le monde spirituel, se révèle dans le génie créateur, dans le mouvement, dans la liberté et non pas dans l’être figé, fermé, immobile. Pour l’idéalisme grec, le monde multiple et sensible était tout entier dans le mouvement, c’était un monde de « genèse », du devenir, un monde d’être muable. C’est en cela que réside son imperfection et c’est pour cela qu’il ne peut être reconnu comme être. Le monde idéal, nouménal, ne connaît pas la naissance, le changement, le mouvement. L’ontologisme grec a exercé une influence accablante sur la théologie chrétienne. Ce fut le triomphe d’une compréhension spatiale du monde. L’ordre existe dans l’espace, le mouvement et la puissance de création existent dans le temps. La conception causale, condition de la connaissance du monde phénoménal, n’admet au fond la naissance de rien de nouveau, de rien qui n’ait jamais existé, qu’on ne puisse déduire de ce qui était déjà. La nouveauté créatrice est sans cause. Quand vous décrivez la cause du phénomène, vous entrez dans une série infinie et n’arrivez jamais à l’acte créateur premier par lequel s’est manifesté pour la première fois quelque chose de nouveau dans l’être.

Sans doute la causalité a deux aspects : la causalité est aussi une force produisant une conséquence, force à laquelle on a parfois essayé de ramener la liberté [[76]](#footnote-76). [183] Mais il est mieux de penser la liberté hors de la série causale et comme appartenant à un ordre différent. On peut dire, en usant de la terminologie aristotélicienne, que notre monde est plein de puissances, de possibilités, d’énergies, mais que les sources de ces puissances se perdent dans le monde nouménal auquel nos rapports de causalité ne sont pas applicables. La question du rapport de l’acte créateur (dans lequel naît le nouveau) avec la réalité reste aussi très compliquée. Si l’on admet comme réalité l’être achevé et clos, dans lequel aucune modification, aucun mouvement ne sont possibles, il faut nier la possibilité de l’acte créateur. Il n’y a aucun acte créateur autre que celui par lequel Dieu a créé le monde. La théologie officielle, se reconnaissant comme orthodoxe, nie que l’homme soit un être capable de créer. La créature est inapte à la création : seul le créateur peut créer, lui qui est acte pur. Mais si l’on nie dans le Dieu créateur l’existence de la puissance, donc aussi celle de tout mouvement, nous sommes obligés de nier à Dieu la possibilité de créer, car la création de quelque chose de nouveau est solidaire de la puissance. L’homme créature, par contre, se trouve être capable de création, car en lui est la puissance, il n’est pas actualisé jusqu’à perdre la possibilité de se mouvoir et de changer. La possibilité d’accomplir un acte créateur, de manifester un changement et une nouveauté est solidaire de l’imperfection. Cela est un paradoxe. Ce qui révèle en l’homme l’image et la ressemblance de Dieu et qui est ce qu’il y a de plus parfait en lui, serait pour ainsi dire le fruit de l’imperfection, d’une déficience, de la potentialité, de la présence en lui de non-être. La doctrine de Dieu comme d’un acte pur, dans lequel il n’y aurait pas de potentiel, rend au fond la création du monde absurde et la prive de sens. La création du monde et de l’homme est fortuite, parfaitement inutile à Dieu. La créature, en tant qu’éventualité, non provoquée par la vie intérieure [184] de la Divinité, n’est appelée qu’à une soumission aveugle et non pas à une réponse créatrice à l’appel divin. Le commencement du monde créé n’a pas été une nouveauté dans la vie intérieure de la Divinité et dans la création proprement dite du monde aucune nouveauté ne peut apparaître. L’ontologisme conséquent doit nier la possibilité de la nouveauté, de la puissance créatrice, de la liberté, lesquelles dénotent une percée dans le système fermé de l’être. Pour éviter les malentendus, il est nécessaire de dire que si l’on admet en Dieu la possibilité de la puissance de création et donc du mouvement, il faut admettre que cette puissance de création et ce mouvement ne commencent pas dans le temps au sens où nous l’employons.

Au XIXe siècle les théories évolutionnistes défendaient la possibilité de la nouveauté, admettaient le changement dans le monde, admettaient le commencement de quelque chose qui n’était pas, admettaient le développement comme mouvement prometteur d’amélioration, de perfectionnement. Mais c’est un grand malentendu que de voir dans l’évolutionnisme un défenseur de la puissance de création. L’expression bergsonienne : « évolution créatrice » doit être considérée comme un malentendu. L’évolutionnisme se trouve tout entier sous le pouvoir du déterminisme et des relations causales. Dans l’évolution telle que la comprend l’évolutionnisme naturaliste, aucune nouveauté proprement dite ne peut surgir, étant donné qu’il manque l’acte créateur, qui ne peut naître que dans la liberté et qui doit interrompre le lien causal. Seuls les résultats des actes créateurs sont accessibles à la théorie évolutionniste, mais elle ne peut connaître le sujet actif de l’évolution. L’évolution est objectivation. Elle produit un déplacement et une nouvelle répartition des parties du monde, de la matière du monde, lesquels, avec les matériaux anciens, organisent de nouvelles formes. Mais l’évolution est au [185] fond conservatrice par principe et ne connaît pas ce qui est réellement nouveau, c’est-à-dire créateur. L’évolutionnisme est vrai dans la mesure où il reconnaît le fait même de l’évolution dans le monde, mais la théorie évolutionniste se trouve sous le pouvoir d’un naturalisme borné. L’évolution ne s’intéresse qu’au fait qu’une nouvelle expérience est réalisée et qu’il s’est produit un enrichissement par suite de cette expérience. Toute expérience faite, dans le domaine de la pensée ou dans celui de la vie, laisse après qu’elle a été surmontée, quelque chose de positif. C’est là le sens de l’*Aufhebung* hégélienne. Il y a une nouveauté en toute réalité fortement et vivement vécue et une telle expérience est ineffaçable. « Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais » (L. Bloy). La nouveauté naît d’une souffrance profondément vécue. Mais cela veut dire que dans ce qui était vécu il y avait un élément créateur, une attitude créatrice vis-à-vis de la souffrance. Et cela est inexplicable par la suite objective des relations causales.

Si dans l’évolution quelque chose de nouveau surgit, cela signifie que tout n’était pas déterminé, que tout n’était pas fixé par la série précédente. Dans la nouveauté créatrice il y a toujours un élément de merveilleux. L’explication causale de la nouveauté dans l’histoire concerne toujours quelque chose de secondaire et non de primordial, l’enveloppe et non le noyau. L’explication causale, déterministe, est particulièrement insuffisante quand il s’agit de l’apparition du génie créateur. C’est J. Böhme, semble-t-il, qui a employé le premier l’expression *Auswicklung* pour désigner le développement, l’apparition de quelque chose qui se découvre à nouveau. C’est à lui que remonte l’évolutionnisme de la métaphysique germanique, l’évolutionnisme métaphysique de Hegel qui, le premier, a compris le processus cosmique comme dynamique, comme développement et non pas comme [186] système statique. L’évolutionnisme hégélien est beaucoup plus profond que l’évolutionnisme naturaliste de la seconde moitié du XIXe siècle. Le devenir, la dialectique du développement cosmique n’est possible que parce qu’il existe un non-être. Si l’on n’admet que l’être, il n’y aura aucun devenir, aucun développement. La nouveauté dans le devenir surgit des entrailles du non-être. Mais ces tréfonds du non-être existent-ils ? C’est là une manière de comprendre la puissance, différente de celle des Aristotéliciens. C’est dans les tréfonds de la puissance qui n’est pas être et qu’apophatiquement nous sommes obligés d’appeler non-être que la liberté première, antérieure à tout être, a son fondement ; sans elle, il est impossible qu’il se crée quelque chose de nouveau, quelque chose qui n’était pas. Hegel a converti le devenir et le développement dialectique en un processus logique nécessaire et il a ainsi trahi l’idée de liberté en tant que source de la nouveauté créatrice. Mais la découverte de Hegel reste vraie d’après laquelle le devenir, le développement, l’apparition de la nouveauté sont impossibles et nécessaires, si nous restons dans les limites de l’être et n’introduisons pas le non-être dans notre dialectique. Hegel se trouve non seulement sous le pouvoir du déterminisme, mais aussi sous celui du téléologisme. Or la conception téléologique est hostile à l’apparition de la nouveauté. Selon cette conception la détermination est donnée à rebours, à partir du but final. Chez Hegel, la liberté est à la fin et elle naît de la nécessité. A cela s’oppose l’acte créateur provenant de la liberté. Par cet acte le mouvement est créé qui, de par sa source, se trouve hors de l’être objectivé et se projette seulement en lui. On peut dire apophatiquement que le noumène est non-être, parce que le noumène est liberté. Or l’être est détermination, l’être n’est pas liberté.

La nouveauté suppose le temps, elle apparaît dans [187] le temps. Sans le temps, il n’y a pas de changement. Mais le temps n’est pas la forme dans laquelle s’encastre le processus cosmique et qui communique le mouvement au monde. Le temps existe parce que le mouvement et la nouveauté existent. Un monde immobile et immuable ne connaîtrait pas le temps. La création de quelque chose de nouveau suppose que ce qui se crée n’existait pas auparavant, que le temps n’existait pas et que cet élément nouveau se manifeste en lui. Cela veut dire aussi que la création suppose le non-être, suppose quelque chose d’autre que l’être. Mais le temps, qui apporte avec lui une vie nouvelle, possède également un mortel aiguillon : il écarte impitoyablement ce qui était, il donne à la fois le pressentiment de la vie et de la mort. Le temps apporte aussi bien la jeunesse que la vieillesse. Il enfante aussi bien le changement, ce qui est un bien, que la trahison, ce qui est un mal. Nous reparlerons des divers sens du temps. Ce fait que le monde existe dans le temps et non seulement dans l’espace, signifie que le monde n’est pas achevé, n’est pas fini dans sa création, qu’il continue de se créer. Si la création du monde était terminée, la nouveauté ne serait pas possible. Il n’existe pas de réalité achevée, fermée. Il n’existe pas de monde empirique en tant que tout. La réalité peut s’élargir et se rétrécir pour nous. Admettre la subjectivité du temps n’implique aucunement qu’on conçoive de façon statique la réalité, conditionnée par le temps. Elle signifie, au contraire, que le temps dépend de l’expérience existentielle et qu’il existe un temps dépendant de l’objectivation, laquelle se produit dans les événements de l’existence même. Pour le sujet, en tant qu’existant, il existe un temps différent, déterminé par son état, par sa tendance. Notre existence est plongée non seulement dans la réalité qui s’est réalisée sous les formes de l’objectivité, mais aussi dans la réalité potentielle, plus profonde et plus [188] large. Et c’est seulement à ce prix que sont possibles le changement, la puissance créatrice, la nouveauté.

La potentialité plonge dans la liberté, c’est pourquoi on peut la distinguer de l’être. Non seulement le présent est réalité, mais aussi le passé et le futur. Mais cette réalité est démembrée, morcelée par le temps déchu. Dans ce temps déchu s’écoulent la vie de la nature et la vie historique. Mais tout ce qui se produit dans le temps qui s’est désagrégé en passé, présent et avenir, c’est-à-dire dans un temps malade, n’est qu’une projection au dehors de ce qui s’accomplit dans la profondeur. La nouveauté créatrice authentique s’accomplit dans le temps existentiel, dans le temps non objectivé, c’est-à-dire selon la verticale et non selon l’horizontale. Mais les actes créateurs qui s’accomplissent selon la verticale se projettent sur une surface plane et sont perçus comme s’ils étaient accomplis dans le temps historique. C’est ainsi que la métahistoire entre dans l’histoire. Mais la même chose se produit aussi dans la vie de la nature. Les actes créateurs de la profondeur qui n’apportent pas avec eux de nouveauté, quand ils sont projetés sur des surfaces planes, tel un déplacement de points désignant ces actes créateurs, sont perçus comme une évolution déterminée, comme un processus naturel objectif. Ainsi qu’on l’a dit, l’évolution n’est pas une source de nouveauté, mais une conséquence, un résultat. L’évolution appartient au plan de l’objectivation. S’adressant au futur, il est impossible d’établir la tâche de l’évolution, on ne peut qu’établir celle de la puissance créatrice. Bergson oppose chose et action et il admet la puissance créatrice du nouveau. Mais il naturalise trop la puissance créatrice, il la fait trop entrer dans le processus biologique.

Il convient encore de distinguer évolution et progrès. L’évolution est une catégorie naturaliste ; le progrès, au contraire, est une catégorie axiologique et spirituelle, il suppose une évaluation du point de vue [189] d’un principe qui se trouve au-dessus du processus naturel de changement. L’idée de progrès est d’origine chrétienne, elle est née de l’espoir messianique chrétien, de l’attente du Royaume de Dieu, comme achèvement de l’histoire ; elle inclut un moment eschatologique. Mais dans la conscience du XIXe siècle l’idée de progrès s’est sécularisée et naturalisée, elle s’est soumise au pouvoir d’un temps déchiqueté. Le progrès dans le monde de l’objectivation fait du présent un moyen pour le futur, fait de la génération contemporaine un moyen pour la génération à venir, il apporte non seulement la vie, mais aussi la mort. Dans le monde naturel et historique, la naissance donne la mort. L’idée eschatologique de la résurrection des morts, de la restauration et transfiguration du monde entier et de l’humanité est complètement étrangère au progrès soumis au monde objectif et déterminé. C’est pourquoi on a tenu pour possible de parler de la loi du progrès, de la nécessité du progrès. En réalité, une telle loi n’existe pas. Le progrès suppose la liberté créatrice. Il n’y a pas en ce monde de progrès en ligne ascendante directe. Il n’y a de progrès que par rapport aux parties et groupes de phénomènes, et non par rapport au tout. Le progrès dans un sens peut être accompagné d’un recul dans un autre sens. Il peut y avoir un progrès intellectuel et un recul moral, un progrès technique et une régression de la culture générale, un progrès culturel et un recul social, etc... Le progrès est un problème et non pas une loi. Et l’idée du progrès a inévitablement son point d’appui dans l’attente messianique eschatologique, mais une attente qui demande une activité créatrice de la part de l’homme. Dans l’histoire agit le *fatum*, mais la liberté de l’homme agit également [[77]](#footnote-77). Au XIXe et au [190] XXe siècles, les idées de développement et de progrès ont été dénaturées. Il y a un développement dans le monde, mais un développement nécessaire ne signifie pas absolument amélioration et enrichissement, élévation de l’intensité de vie. La jeunesse créatrice, l’expressivité primordiale peuvent se perdre dans le développement. Dans ce qu’on appelle le développement, il peut se produire un refroidissement, un vieillissement, une disparition de la foi intégrale, de l’intuition et de l’enthousiasme intégraux. L’amour, la foi se refroidissent, l’enthousiasme créateur se refroidit, la maturité et la vieillesse surviennent. L’essor de la vie restait dans le passé. Tel est le temps déchu. Mais, dans la victoire sur le temps objectivé, le passé et le futur s’unissent. La puissance créatrice est tournée vers l’éternité, vers ce qui est hors du temps. Dans le temps elle s’objective.

II

Dans le temps historique apparaît la nouveauté. On a souvent souligné l’unicité, l’irrévocabilité des événements de l’histoire et on y a vu un trait qui les distinguait des phénomènes de la nature, lesquels peuvent se répéter. Cette distinction est relative, car, eux aussi, les phénomènes du monde physique sont uniques, bien qu’ils puissent être provoqués par voie d’expérimentation ; d’autre part, les événements historiques présentent entre eux des traits de ressemblance générique, par exemple des révolutions, des guerres, des formations d’États puissants et qui se désagrègent, des conflits sociaux, etc... Rien n’est même plus fastidieux que ces successions connues de révolutions et de réactions. On éprouve une pénible impression de comédie devant l’histoire universelle. Pour [191] moi, la différence principale consiste en ceci que les événements de l’histoire se produisent dans un autre temps que celui où se passent les événements de la nature : ils se produisent dans le temps historique, tandis que les événements de la nature se passent dans le temps cosmique. Le temps cosmique est cyclique : le temps historique est une ligne qui s’élance en avant. Le printemps et l’automne reviennent, les arbres se couvrent à nouveau de feuilles et ces feuilles tombent à nouveau. Mais une époque historique donnée, par exemple le Christianisme primitif, la Renaissance, la Réforme, la Révolution française, le développement industriel du XIXe siècle ne se répètent jamais dans leur élément concret, bien que l’époque contemporaine puisse offrir des traits de ressemblance avec l’une de ces époques données. L’histoire sort du cycle cosmique et tend vers le futur. Dans l’histoire il y a une nécessité écrasante, le pouvoir de la masse domine, l’individuel y est étouffé par le générique. Et cependant l’histoire est grosse d’une nouveauté qui entre dans son eschatologie et entraîne vers une fin qui apporte une solution à tout. C’est uniquement grâce à cela que l’histoire n’est pas une comédie définitivement odieuse et absurde. Non seulement les événements du temps historique font irruption dans le tourbillon des événements du temps cosmique et marquent une sortie hors du cercle, mais dans ces événements du temps historique font également irruption les événements du temps existentiel, non soumis à la mesure mathématique ; interrompant la suite déterminée des événements historiques, ils leur communiquent un sens plus élevé, répandent la lumière sur le destin de l’homme.

On peut appeler cette irruption une métahistoire partant de la profondeur existentielle. Non seulement le métahistorique rompt le cycle cosmique, mais il détruit également le déterminisme du processus historique, [192] déchire l’objectivation. C’est ainsi que l’apparition de Jésus-Christ est surtout un événement métahistorique ; il s’est produit dans le temps existentiel, mais il a percé dans l’historique et il est maintenant perçu avec toutes les limitations imposées par l’histoire, par ses époques, par son humaine médiocrité. Mais l’arrière-plan de la métahistoire est toujours présent derrière l’histoire, le plan existentiel projette sa lumière sur le plan objectivé. Les actes créateurs de l’homme dans lesquels surgit la vie nouvelle et qui doivent mener à une fin qui soit la solution de tout, sortent de ce plan. Mais dans la platitude de l’objectivation, la puissance créatrice réelle et la nouveauté réelle sont impossibles. Seule une répartition nouvelle de la matière du passé est possible. De « l’être » ne peut provenir aucune nouveauté créatrice : celle-ci ne peut surgir que de la « liberté ». Le sol de l’histoire est volcanique et des éruptions volcaniques peuvent s’y produire. Seules les couches superficielles de l’histoire appartiennent à un ordre stable qui retient le mouvement vers la fin. Le monde n’est pas seulement un cycle cosmique que les Grecs et après eux les hommes du Moyen-Age étaient enclins à interpréter comme une harmonie cosmique ; le monde est aussi l’histoire avec ses catastrophes et ses ruptures. L’histoire contient à la fois la tradition, la conservation dans le temps et le catastrophisme. Elle est à la fois conservatrice et révolutionnaire. Et de nouveaux éons mondiaux sont possibles : nous ne vivons pas dans un éon complètement fermé. Le monde peut entrer dans un éon eschatologique, dans les temps du Paraclet et alors la face du monde et le caractère de l’histoire éprouveront un changement essentiel [[78]](#footnote-78).

[193]

III

La nouveauté authentique, celle qui ne sera pas seulement une nouvelle répartition de parties, arrive toujours comme d’un autre monde, d’un autre plan, arrive de la liberté, de ce qui est pensé comme « non-être » par comparaison avec l’ « être » de cet éon cosmique. C’est pourquoi nous disons que le secret de la nouveauté n’est pas secret de l’être, mais secret de la liberté, laquelle est invisible en partant de l’être. La nouveauté créatrice est inadmissible pour la philosophie moniste. James a raison quand il rattache la nouveauté au pluralisme. Mais plus essentiel est ce fait que la nouveauté créatrice suppose le dualisme, la percée dans ce monde objectif, et non pas une évolution de ce monde objectif. La nouveauté est inexplicable en partant de l’objet : on ne peut l’expliquer qu’en partant du sujet. La science déterministe explique toute nouveauté dans le monde par les causes, par le passé et met son point d’honneur à montrer que la nouveauté a été le résultat de la nécessité et qu’en elle il n’y a rien de fondamentalement nouveau. Ainsi la science découvre beaucoup de choses, elle répand la lumière sur les processus qui s’opèrent dans le monde, elle analyse le milieu dans lequel s’accomplissaient les actes créateurs et se préparait l’apparition de la nouveauté, mais l’élément principal, primordial, lui échappe. En étudiant le milieu cosmique et historique où perce et pénètre l’acte créateur, le déterminisme et l’évolutionnisme naturaliste s’imaginent qu’ils expliquent l’acte créateur même. Il est incontestable que les plus grands créateurs dépendent du milieu, de leur époque historique et des forces historiques qui agissent en elle. Mais le problème capital est de savoir ce qu’ils apportent en principe de nouveau, de jamais [194] arrivé, dans la vie du monde et de l’histoire, ce qu’ils apportent et non pas ce qu’ils reçoivent, ce qui part d’eux, et non pas ce qui entre en eux.

Il est impossible d’expliquer l’apparition de Jésus-Christ et la lumière qu’il a apportée au monde par ce qui s’est produit dans le judaïsme et l’hellénisme ; mais on peut expliquer de quelle manière le Christianisme a été compris par le milieu humain. Le déterminisme conséquent, qui aboutit à la régression infinie de la série causale, doit admettre que dans l’homme et dans chacun de ses actes tout est reçu du dehors, qu’en lui il n’existe aucun fond, aucun noyau qui ne provienne du dehors. Ce n’est pas tout : d’une façon générale, il n’y a rien dans le monde qui ait un noyau intérieur, une force intérieure ; tout est explicable par l’action de forces extérieures et ces forces peuvent, elles aussi, être expliquées par l’action d’autres forces qui leur sont extérieures. Cela équivaut à dire qu’il n’y a point de liberté. L’être objectif, en fin de compte, se transforme en non-être. Mais ce non-être n’est pas liberté, il n’est que limite du mouvement vers le dehors ; telles sont la complexité et la confusion inhérentes à la dialectique de l’être et du non-être. L’erreur de base est d’expliquer la nouveauté créatrice par le passé, alors qu’elle ne peut être expliquée que par le futur. C’est là que gît le secret de la puissance créatrice et de l’apparition de la nouveauté. C’est là qu’est le secret de la liberté. Tel est le paradoxe du temps. L’acte créateur primordial, originel, ne découle aucunement du passé, il ne s’accomplit pas dans le temps cosmique et historique, mais dans le temps existentiel qui ne connaît pas le lien causal. Or, dans le temps historique, l’acte créateur se présente d’une façon paradoxale comme venant du futur. En ce sens, il peut être appelé prophétique.

La différence même entre le passé et le futur n’existe que pour le temps du monde objectivé. L’acte créateur [195] qui produit la nouveauté est accusé par les conservateurs d’être infidèle envers le passé. Mais il y a en lui une fidélité envers le futur. Le passé n’est pas seul à être rattaché à l’éternité : le futur l’est également. Et le passé pouvait être une trahison vis-à-vis de l’éternité, de même que le futur peut lui être fidèle. Le futur ne doit pas lui non plus être divinisé, pas plus que le passé : seule l’éternité est bonne et digne d’être aimée. « Denn ich liebe dich, o Ewigkeit » dit le Zarathoustra de Nietzsche. L’éternité ne peut être pensée par nous comme achevée et finie au sens que nous donnons ici-bas à ces termes. Elle est une nouveauté éternelle, une extase créatrice éternelle, une dissolution de l’être dans la liberté divine. J’ai déjà dit que l’imagination créatrice, qui demande le nouveau, sort de l’éternité existentielle à laquelle ne peuvent être appliquées les catégories de notre pensée. La participation au mystère est non seulement limite de la connaissance, mais connaissance, connaissance autre. L’histoire est alourdie non seulement par la nécessité naturelle, mais par le destin qui est plus mystérieux que la nécessité. C’est pourquoi dans l’histoire, où domine le déterminisme, c’est-à-dire le lien causal, un autre plan se laisse pressentir et transparaît ; dans des couches plus profondes agissent les sujets créateurs, perce la liberté. Mais les actes du sujet créateur se heurtent au monde objectif. Et la force de la liberté se mesure à la force de la résistance. La liberté en ce monde est lutte et non pas plaisir.

Chez Fichte le moi suppose le non-moi, c’est-à-dire la résistance qu’il faut surmonter. Mais telle n’est pas la dernière vérité. Cette dernière vérité est que le non-moi, la pesanteur écrasante du monde objectif, est le produit de l’objectivation, de la déchéance, qui recouvre les autres moi, les autres sujets existentiels. Fichte n’a pas compris cette déchéance. Le drame du monde consiste en ce que la nouveauté créatrice est [196] soumise aux lois de ce monde objectivé. C’est pourquoi dans l’histoire une infinité mauvaise s’épanouit. L’acte créateur de l’homme éprouve dans l’histoire son tragique destin. Et c’est ce qui lui permet d’affirmer un déterminisme sans issue et de nier la possibilité même de la puissance créatrice de l’homme. Cette négation nous la rencontrons aussi bien dans les doctrines théologiques que dans la science positive.

[197]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**Troisième partie**

Chapitre VII

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. L’être est la continuation de la création du monde. Imagination, inspiration, extase. Accablement et essor. Victoire sur le monde figé. [197] — 2. Montée et descente dans la puissance créatrice. Acte créateur et produit créateur. Objectivation et incarnation. [206] — 3. Création subjective et objective. « Classicisme » et « romantisme » dans la création. [215]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour la philosophie de la création, il est fondamental de reconnaître que l’homme ne se trouve pas dans un système achevé et stabilisé d’être ; ce n’est qu’à cette condition que l’acte créateur de l’homme est possible et se comprend. Il y a aussi une autre thèse capitale, c’est que l’acte créateur de l’homme n’est pas seulement un regroupement et une nouvelle répartition de la matière du monde, n’est pas seulement une émanation, un écoulement de la matière primordiale du monde, n’est pas non plus une simple mise en forme de la matière dans le sens d’une superposition qu’on lui imposerait de formes idéales. A l’acte créateur de l’homme s’ajoute un élément nouveau, qui n’a jamais existé, qui n’est pas inclus dans le monde tel qu’il nous est donné, dans sa constitution, un élément provenant d’un autre plan du monde et qui se fraie un passage, un élément qui n’a pas son origine dans des formes idéales éternellement données, mais dans la liberté, non point une liberté obscure, mais une liberté éclairée. La possibilité d’une puissance de création dans le monde témoigne de l’insuffisance de ce monde, d’une victoire continuelle sur lui, de l’existence pour lui d’une force partant d’un autre [198] monde ou de couches plus profondes que ce monde de platitude. En outre, la puissance créatrice de l’homme atteste que l’homme appartient à deux mondes et qu’il est appelé à une situation royale dans le monde. Pascal prononçait une parole très profonde quand il disait que la conscience que prend l’homme de son néant est un signe de sa grandeur.

J’ai déjà dit que l’apparition de puissants créateurs ne pouvait être déduite du milieu ni expliquée par un rapport causal. Pouchkine ne pouvait être engendré par le milieu de son temps, et son apparition, de ce point de vue, doit être présentée comme un miracle. Et cela est vrai pour toute conception créatrice : en elle expire toujours le vieux monde. Non seulement ce que crée le « moi », mais l’existence même du « moi » est déjà un effort créateur, un acte créateur synthétique. Gundolf a raison quand il dit que la puissance de création est une expression de toute la vie de l’homme. L’homme crée sa personne et dans la puissance créatrice il exprime cette personne. Dans l’auto-construction du moi, de la personne, l’esprit humain accomplit un acte créateur de synthèse. Un effort créateur de l’esprit est nécessaire pour empêcher la désagrégation du moi, le dédoublement et la décomposition de la personne. L’homme n’est pas seulement appelé à la puissance créatrice comme activité dans le monde et sur le monde, mais il est lui-même puissance de création et sans cette puissance il n’a pas de personnalité. L’homme est microcosme et microtheos. Il n’est une personne que quand il ne veut pas être partie de quelque chose ou être composé de parties. La figure de l’homme est unité créatrice. On comprend difficilement l’affirmation de Gilson, qui exprime la tradition du thomisme, quand il dit qu’on ne peut se représenter la puissance créatrice de l’homme [[79]](#footnote-79). [199] Pour moi cela équivaut à une impossibilité à se représenter l’homme. L’homme est un être qui se surmonte et surmonte le monde et c’est en cela que consiste sa dignité. Mais cette victoire est puissance créatrice. Le secret de la puissance créatrice est le secret de la victoire sur une réalité donnée, sur le déterminisme du monde, sur son cercle fermé. En ce sens la puissance créatrice est transcendance. Prise dans un sens plus profond elle est une victoire sur le non-être.

La philosophie de la puissance créatrice n’est pas une philosophie du finitisme qui, selon une remarque judicieuse de Bergson, estime que tout est donné. En ce qui concerne la puissance créatrice il faut concevoir une doctrine analogue à la doctrine de Kant et de Fichte, c’est-à-dire affirmer l’activité créatrice du sujet, activité qui ne peut être déduite de l’être objectif. Fichte appelle l’intuition force productive de l’imagination. Mais cela équivaut à reconnaître le caractère créateur, non passif de l’intuition. On dit de l’art qu’il est création concrète par comparaison avec la philosophie abstraite. Mais cela demande explication et peut provoquer des malentendus. La puissance créatrice en art, comme toute puissance créatrice, est une victoire sur la vie donnée, déterminée, concrète, une victoire sur le monde. L’objectivation connaît son concret quotidien, mais de ce concret qui lui est imposé, la puissance créatrice passe à un autre concret. La puissance créatrice n’est pas seulement attribution à ce monde d’une forme plus parfaite, elle est en outre libération de la pesanteur et de l’esclavage de ce monde. La puissance créatrice ne peut être seulement création de rien, elle suppose la matière du monde. Mais cette puissance contient un élément provenant « du rien », c’est-à-dire provenant de la liberté d’un autre monde. Cela signifie que ce qu’il y a de plus important, et de plus mystérieux, ce qu’il y a de plus nouveau dans un sens créateur, ne vient pas du « monde », mais de l’esprit. Il y a [200] quelque chose de merveilleux dans la transfiguration artistique de la matière. Ce merveilleux se trouve aussi dans les modes de beauté de la nature, où agissent les forces d’inimitié, de désagrégation, du chaos. De la pierre informe ou de l’argile sort la belle image de la statue ; du chaos des sons surgit la symphonie beethovénienne ; du chaos verbal sourdent les vers enchanteurs de Pouchkine ; de sensations et de perceptions dépourvues de sens découle la connaissance ; d’instincts et de passions élémentaires, subconscientes, naît la belle image morale ; d’un monde difforme la beauté jaillit. Du point de vue du monde, d’un monde empirique donné, il y a là quelque chose de merveilleux. La puissance créatrice devance la transfiguration du monde ; tel est le sens de l’art, de tout art. Et la puissance créatrice porte en elle un élément eschatologique. Elle est la fin de ce monde, le commencement d’un monde nouveau. Le monde est créé non seulement par Dieu, mais aussi par l’homme ; il est œuvre théandrique. Or l’accomplissement de la création du monde est la fin de ce monde. Le monde doit se transformer en image de beauté, se dissoudre en extase créatrice.

L’acte créateur, de par sa nature, est extatique, il y a en lui une sortie au delà des limites, un *transsensus*. La puissance créatrice n’est pas processus immanent, explicable d’une façon immanente : en elle il y a toujours quelque chose de plus qu’en toute cause par laquelle on prétend l’expliquer ; il y a une rupture dans la chaîne déterminée. La puissance créatrice ne s’accommode pas de l’état donné du monde : elle en veut un autre. L’acte créateur appelle toujours l’image de quelque chose d’autre, il imagine en lui-même quelque chose de plus haut, de meilleur, de plus beau que ceci, que ce qui est donné. Cette naissance d’une image autre, meilleure, plus belle, est une force mystérieuse en l’homme et elle ne peut s’expliquer par [201] l’action du milieu cosmique. Ce milieu est plein des résultats congelés et pétrifiés d’une ancienne puissance créatrice : comment expliquer par eux l’apparition d’un feu créateur nouveau ? La fantaisie créatrice, la naissance des images de quelque chose de meilleur ont une importance fondamentale dans la vie humaine. La corrélation entre ce qui est imaginé et ce qui est réel est plus complexe qu’on ne le pense ordinairement. Ce qui se représente comme une réalité objective solide pouvait être le résultat stabilisé, lignifié, pétrifié, ossifié d’une imagination très ancienne. J’ai déjà dit que J. Böhme considérait le mal comme le résultat d’une imagination mauvaise. Une imagination lumineuse, dirigée vers les hauteurs divines, peut créer un monde lumineux. Il est intéressant de noter que les positivistes, les agnostiques, les matérialistes, les sceptiques attribuent une puissance extraordinaire à l’imagination humaine, démentant ainsi les fondements premiers de leur conception du monde. L’homme, ce pitoyable produit du milieu naturel, complètement déterminé par le dehors, se trouve avoir en lui-même la force d’inventer le monde spirituel, Dieu, l’éternité. Il y a en cela quelque chose de parfaitement invraisemblable. L’imagination productive est une force métaphysique qui mène la lutte contre le monde objectif, déterminé, contre le règne de la quotidienneté. L’imagination créatrice crée des réalités. Les images créées par les créateurs d’œuvres d’art mènent une existence réelle, agissent dans le monde. L’imagination est une sortie hors d’une insupportable réalité. Mais l’imagination fausse, et il lui arrive assez souvent de l’être, précipite dans une réalité de cauchemar. Il faut toujours se rappeler que l’imagination peut être œuvre de mensonge, elle peut précipiter l’homme dans un monde fictif, mais devenu objectif. La psychopathologie contemporaine dévoile beaucoup de choses justes à ce sujet. Des livres sur la [202] vie spirituelle en ont parlé bien avant elle. L’imagination créatrice peut créer une idéalisation vraie et une idéalisation fausse, elle peut être un acte de réel amour et un acte illusoire, amenant avec soi de terribles désillusions. C’est là qu’est la source d’un tragique profond dans l’existence humaine. L’homme peut être la victime de son imagination, bien que celle-ci puisse être une sortie vers un monde supérieur.

L’opposition entre l’image et la chose est fondamentale. La réalité première n’est pas chose : la réalité première a une image. Il est insupportable à l’homme de vivre au milieu de choses qui n’ont pas d’image ou qui ont perdu leur image. L’imagination rapporte les sensations et les pensées à l’image intégrale. C’est par l’imagination, non par la sensation qu’on connaît la réalité concrète, qui a une image. Dans la création même des objets qui sont représentés comme des réalités solides et qui s’imposent du dehors, l’imagination a joué un rôle immense. Mais l’image est acte, et non pas chose [[80]](#footnote-80). Le thème de la puissance créatrice mène à la question fondamentale de la métaphysique, qui est de savoir ce qu’est la réalité première, la chose, l’objet, même si l’esprit ou l’acte, le sujet, la vie créatrice étaient compris comme objets. Dans le premier cas le monde ne peut être changé et la situation de l’homme dans le monde est sans espoir. Dans le second cas le monde peut être modifié et l’homme peut sortir du royaume de la nécessité et entrer dans le royaume de la liberté. C’est pourquoi il est nécessaire de distinguer la métaphysique rationnelle de la métaphysique des images. La philosophie de l’esprit est une métaphysique des images. Ribot, qui est de tendance positiviste, dit que l’imagination créatrice correspond à la volonté, que l’imagination va de l’intérieur vers [203] l’extérieur et que les images sont la matière de l’imagination créatrice [[81]](#footnote-81). Pour Ribot, la puissance créatrice dépend de la force motrice des images. Le processus créateur de mythes, qui est aux origines de l’humanité et dont l’humanité ne s’est pas encore libérée, est produit de l’imagination et de la personnification. Et il y avait dans la mythologie quelque chose de plus vrai que dans le pouvoir sans réserve du concept et de la chose. La beauté est solidaire de l’image et non des concepts. Kant dit que si l’on examine les objets à travers le concept, toute notion de beauté disparaît [[82]](#footnote-82). L’image de quelque chose d’autre, de quelque chose de meilleur, l’image de la beauté est enfantée par une mystérieuse profondeur, par la liberté, et non par la nécessité ; elle naît du noumène et non du phénomène. Et l’acte créateur est comme un lien entre le monde nouménal et le monde phénoménal, une sortie au-delà des limites du monde phénoménal, une extase, un transsensus. Le choix entre les deux orientations de la métaphysique dépend de la tendance de l’esprit. Beaucoup de raisons poussent à admettre la réalité première de la chose, de l’objet, et la métaphysique qui y correspond est dans le sens de la moindre résistance. Admettre au contraire la réalité première de l’acte, du sujet, de l’esprit, exige des efforts d’esprit et de foi, une lutte contre le pouvoir de la nécessité. Il s’agit non seulement de deux voies de la connaissance, mais aussi de deux voies de l’existence. Il serait absurde de dire : cela a-t-il un sens de faire un effort spirituel si l’esprit n’existe pas réellement ? Si je puis faire un effort spirituel, c’est que l’esprit existe. Tel est le caractère propre de la réalité spirituelle, laquelle diffère de la réalité du monde objectif [[83]](#footnote-83). [204] Se représenter logiquement comme un esprit libre et agir comme un esprit libre, c’est être un esprit libre. L’imagination créatrice peut avoir des conséquences pratiques réelles.

L’extase créatrice est une sortie hors du temps de ce monde, du temps historique et du temps cosmique ; elle se produit dans le temps existentiel. Ceux qui ont eu une extase créatrice savent que dans cette extase l’homme est comme possédé par une force supérieure. C’est une possession par un dieu, par un démon (dans le sens grec). Dans le *Phèdre* de Platon il est admirablement parlé d’ailes qui poussent aux épaules de l’homme. L’extase est proche du délire. Le génie est un démon qui s’est installé dans l’homme et le domine. La puissance créatrice porte toujours un caractère individualo-personnel, mais en elle l’homme n’est pas seul. La puissance créatrice humaine n’est pas seulement humaine : elle est divino-humaine. C’est là que réside le secret de la puissance créatrice. En elle se produit un transsensus ; en elle est rompu le cercle fermé de l’existence humaine. L’acte créateur est un acte accompli par l’homme et en lui l’homme sent au-dedans de lui-même une force qui le dépasse. Pouchkine a exprimé cela d’une manière géniale. Il y a une parenté entre le poète et le prophète. Dans la puissance créatrice il y a une part de grâce. Cela est lié à la nature de tout don qui est fait gratuitement, *gratia, grata data*. Le don créateur est un don gracieux, la liberté créatrice est lumineuse. Cela n’empêche pas l’homme d’abuser parfois de ce don. L’élément contradictoire et paradoxal de l’état créateur consiste en ceci que l’homme, pendant son essor créateur, se sent comme possédé par une force supérieure, un démon, et, en même temps, constate en lui une liberté, une indépendance inaccoutumée. Dans la puissance créatrice, [205] surtout en art, en poésie, il y a quelque chose comme un souvenir de paradis perdu. La poésie de Pouchkine évoque tout particulièrement ce souvenir. Mais le souvenir du paradis perdu, qui n’abandonne jamais l’homme, et vers lequel les minutes les plus bénies de la puissance créatrice le tournent, n’est pas seulement regard vers un passé allant au delà des limites de ce monde empirique : il est aussi un regard vers un avenir qui dépasse lui aussi les limites de ce monde.

L’acte créateur est nécessairement tourné vers l’avenir. Mais, au delà des limites du temps objectivé de notre monde, la distinction que nous faisons entre le passé et l’avenir et leur opposition entre eux disparaissent : elles n’existent que pour ce qui est au milieu et non pas pour les limites ou plutôt pour ce qui est au delà des limites de la vie du monde. La conscience messianique tournée vers l’avenir était propre aux Hébreux anciens ; le regard vers le siècle d’or, c’est-à-dire vers le passé, était particulier aux anciens Grecs. Mais il y a une sphère dans laquelle le royaume messianique de l’avenir et le siècle d’or du passé se rapprochent l’un de l’autre et se fondent en un unique espoir. C’est pourquoi, quand on tourne un regard plus pénétrant vers l’activité créatrice, on peut dire qu’en elle il y a un élément prophétique : elle prophétise un autre monde, un autre état, transfiguré, du monde. Mais cela veut dire que l’acte créateur est eschatologique, qu’en lui s’exprime l’impossibilité de se contenter de ce monde qui nous est donné, qu’en lui ce monde finit et qu’un autre commence. Tout état créateur de l’homme est de cette sorte, même s’il ne produisait rien. L’importance de cet état pour la vie intérieure de l’homme consiste en ce qu’il dénote une victoire sur l’accablement, sur l’humilité, provoqués par la déchéance de ce monde, et la réalisation d’un essor. C’est pourquoi l’activité créatrice signifie la possibilité de surmonter ce monde, de dépasser l’être [206] figé, elle signifie la possibilité d’une délivrance, d’une libération et d’une transfiguration. Les romantiques aimaient rattacher le processus créateur de l’artiste à l’imagination productive de type onirique [[84]](#footnote-84). Cela est inadmissible sous la forme où l’affirmaient les romantiques, mais il y a là une part de vérité. Dans le rêve surgissent des images qui ne sont pas immédiatement provoquées par les impressions provenant du monde empirique extérieur, mais qui sont solidaires de ce qui se conservait dans la profondeur du subconscient [[85]](#footnote-85). L’état de rêve ne dépend pas des perceptions et des images du monde sensible à un moment donné, mais c’est un état passif, non actif. La conscience est étouffée et presque paralysée. L’homme dans le rêve peut être complètement écrasé par le passé. Dans l’activité créatrice, par contre, surgissent des images non déterminées par le monde empirique ou qui, déterminées par lui, le sont par l’intermédiaire de l’imagination créatrice ; mais elles apportent avec elles la libération d’un passé opprimant, d’impressions et de traumatismes, qui se sont accumulés dans le subconscient, elles apportent la libération des blessures du passé. Certes, il y a des rêves lumineux et des rêves prophétiques, mais ce sont des états relativement rares dans lesquels se produit un essor créateur. Dans l’activité créatrice, le subconscient n’agit pas seul : il y faut l’appel du supraconscient, le mouvement vers les hauteurs.

II

L’activité créatrice présente deux aspects et deux sens. Il y a un acte créateur et il y a un produit créateur, [207] une manifestation au dehors de l’acte créateur. J’ai beaucoup écrit à ce sujet [[86]](#footnote-86). Mais il faut reprendre maintenant le problème d’un autre point de vue. Il est extrêmement important de savoir si l’incarnation créatrice est objectivation, ou s’il faut distinguer l’objectivation de l’incarnation. Il faut distinguer aussi l’incarnation de la matérialisation, car le corps et la matière ne sont pas une seule et même chose ; le corps peut être illuminé ; la chose doit être surmontée. La puissance créatrice se réalise selon une ligne ascendante et une ligne descendante. L’acte créateur primordial est un envol vers les hauteurs, vers un autre monde. Mais il rencontre des difficultés, une résistance dans la matière de ce monde, dans son caractère informe, massif, pesant, dans la mauvaise infinité qui entoure le créateur de toutes parts. L’homme est un démiurge : il crée en travaillant la matière de ce monde, en la formant et en l’éclairant. L’état créateur implique une grande facilité, en lui des ailes nous poussent pour l’envol ; mais il comporte aussi une grande difficulté, un grand tourment et des obstacles qui gênent cet envol. Le sujet créateur est placé devant le monde de l’objectivation dans lequel les résultats de l’acte créateur doivent pénétrer. Telle est la tragédie de la puissance créatrice. La puissance créatrice primordiale agit hors du monde objectivé, hors du temps de ce monde, dans le temps existentiel, dans l’instant présent : elle ne connaît ni le passé, ni l’avenir. L’acte créateur est un acte nouménal, mais il crée un produit qui appartient au monde phénoménal. Beethoven crée des symphonies et dans cette création on découvre ensuite des lois « objectives ». Mais la puissance créatrice de Beethoven aurait dû amener le monde entier à résonner comme une symphonie. La puissance créatrice du philosophe authentique aurait dû, elle aussi, changer [208] le monde et non pas l’enrichir seulement de nouveaux et précieux livres.

Les Grecs faisaient déjà une distinction entre l’*action (praxis)*, dont le but est l’activité du sujet agissant lui-même, et la *construction (poièsis)*, dont le but est dans l’objet qui doit être créé [[87]](#footnote-87). Celui qui crée, celui qui se trouve en état d’essor créateur, tend au fond, non pas vers la réalisation du but, mais vers l’expression de cet état qui est sien. Benedetto Croce a grandement raison quand il voit l’essence de l’art dans l’expressivité [[88]](#footnote-88). Mais de toute façon celui qui crée ne peut rester en lui-même : il doit sortir de lui. Cette sortie de soi est appelée ordinairement incarnation, et on lui donne un caractère de préférence objectif. Dans l’incarnation, précisément, celui qui crée tend vers la perfection de la forme. Dans la puissance créatrice il n’y a pas de matière, il n’y a pas de contenu sans forme. L’acte créateur est dirigé vers l’infini ; au contraire la forme du produit créateur est toujours finie. Toute la question est de savoir si l’infini transparaît dans l’image finie. Tout le processus créateur se situe entre l’infini et le fini, entre l’envol et l’image qui pénètre dans ce monde objectivé. L’acte créateur primordial selon la ligne ascendante, est une extase créatrice, une envolée, une intuition première, la vision d’une autre réalité, une découverte, une évocation merveilleuse d’images, une grande idée, un grand amour, une attraction des cimes, une ascension, un feu créateur. Celui qui crée est alors devant Dieu, devant le mystère, devant la source première de toute vie. La connaissance, par exemple, n’est pas un livre écrit, un système, une démonstration, une objectivation dans le monde extérieur de quelque révélation [209] intérieure, mais une illumination intérieure, une participation, un transsensus.

L’idée artistique présente exactement les mêmes caractères que l’idée d’un nouvel ordre social, et il en est de même encore de l’amour qui s’est embrasé et qui constitue un état créateur de l’homme. Mais la puissance créatrice est autre chose encore : une attitude en face des hommes, en face de la société, en face du monde, une attraction de l’acte créateur vers le bas. Et c’est ici que l’homme doit être habile, doit être artiste en tous les domaines, non seulement sur le plan proprement « artistique », mais aussi dans la science, dans la création sociale et morale, dans la technique de la vie. L’art tend vers la perfection, mais il est un mouvement selon la ligne descendante et non ascendante. L’art de l’homme se manifeste à la suite d’une résistance que l’acte créateur rencontre dans le monde, dans la matière du monde. L’art doit convertir cette force, qui s’oppose à l’homme, en instrument de création créateur de produits. Le paradoxe consiste en ceci que la puissance créatrice et l’art (au sens large du terme) sont indissolublement liés entre eux, et se trouvent en même temps pour ainsi dire en conflit, sont souvent hostiles l’un à l’autre. Dans une connaissance scientifique, méthodiquement élaborée, l’intuition créatrice peut disparaître ; sous des formes classiques et parfaites de production artistique, le feu créateur de l’artiste peut se refroidir ; sous les formes sociales qui se sont constituées entre les hommes, la soif première de justice et de fraternité humaines peuvent s’évanouir ; sous les formes figées de la vie de famille peut s’éteindre le feu de l’amour ; dans les institutions traditionnelles des églises la foi et l’esprit prophétique peuvent s’affaiblir et disparaître. L’incarnation de l’esprit peut être une objectivation de l’esprit et l’on ne peut plus alors le reconnaître sous ses incarnations. Esprit objectif est *contradictio in adjecto*, épuisement [210] de l’esprit [[89]](#footnote-89). Or c’est le plan où se limitent les organisations de la société humaine et les civilisations. Chaque fois que l’homme est dominé par la volonté de puissance en ce monde, il s’engage dans la voie du refroidissement et de l’épuisement de l’esprit, dans la voie de l’assujettissement à ce monde. Précisons bien pourtant que l’information (inséparable de toute puissance créatrice) n’équivaut pas du tout à l’objectivation, c’est-à-dire ne signifie aucunement une aliénation du noyau de l’existence, un refroidissement, une soumission au pouvoir du déterminisme.

À la source première de la puissance créatrice, on discerne une insatisfaction du créateur en face de ce monde : la création est fin de ce monde, dans son élan primordial, elle veut la fin de ce monde, et elle est le commencement d’un autre monde. C’est pourquoi la puissance créatrice est eschatologique. Il est surprenant qu’on n’ait pas pris garde à l’aspect eschatologique de la puissance créatrice ; mais cette omission peut s’expliquer par la double perspective de l’acte créateur : 1° la fin de ce monde, le commencement d’un autre monde et, 2° le perfectionnement et l’affermissement de ce monde ; perspective eschatologico-révolutionnaire et perspective évolutiono-constructive. L’acte créateur, initial et final, est eschatologique, il est un envol vers un autre monde, mais entre temps il crée des produits calculés en vue d’une longue existence en ce monde. L’incarnation de la puissance créatrice n’est pas identique à l’objectivation, mais les résultats de l’action de cette puissance peuvent aussi s’objectiver, comme toute existence humaine dans ce monde objectif. La puissance créatrice n’est possible que si l’esprit descend dans l’homme, et c’est ce qu’on appelle inspiration. L’inspiration élève le créateur au-dessus du monde. Mais le [211] monde exige de celui qui crée qu’il lui corresponde ; le monde veut user de l’acte créateur pour ses propres fins. Les grands créateurs produisent de grandes œuvres. Et cette réussite est en même temps l’échec de la puissance créatrice. Que fait le monde, qu’advient-il, dans le monde, de tous ces actes créateurs, encore tout embrasés de leur feu primitif ? La flamme créatrice se refroidit, sur elle porte le poids du monde. On ne voit naître ni une nouvelle vie, ni une transfiguration du monde, ni un nouveau ciel, ni une nouvelle terre. Tout acte d’amour, d’amour-éros et d’amour-agapè, est un acte créateur, par lequel surgit la nouveauté dans le monde ; en lui ce qui n’était point se manifeste, il porte en lui l’espoir d’une transfiguration du monde. L’acte authentique d’amour est eschatologique, il signifie la fin de ce monde, de ce monde de haine et d’inimitié et le commencement d’un monde nouveau. Mais au cours de son existence en ce monde, l’amour se refroidit et s’objective, il perd son caractère eschatologique [[90]](#footnote-90) [[91]](#footnote-91)\*.

Il en est ainsi sur tous les plans. L’acte créateur de la connaissance porte un caractère eschatologique, il signifie l’arrivée de la fin de ce monde, du monde des ténèbres, la naissance d’un monde de lumière. Mais la connaissance, au cours de son existence dans le monde, se refroidit également et s’objective. Tout acte moral créateur, supposant toujours une imagination morale, est fin de ce monde fondé sur la profanation du bien et la persécution des justes, et il est commencement d’un monde de véritable humanité théomorphique. Mais les actes moraux, pendant leur existence en ce monde, sont objectivés et transformés en royaume opprimant de légalités et de vertus inhumaines [[92]](#footnote-92). [212] Tout acte créateur, moral, social, esthétique ou cognitif est un avènement de la fin du monde, un envol vers un nouveau plan d’existence. Mais le créateur doit incarner pour le monde et pour les hommes ses images d’un autre monde, son extase, son feu, son transsensus, sa participation à une autre vie. Et il est obligé de le faire selon les lois de ce monde. La liberté créatrice de l’homme se fortifie et se trempe dans l’opposition de ce monde, de sa pesanteur. Et tantôt l’homme triomphe, tantôt il échoue. Une liberté trop aisée démoralise. La puissance créatrice est nouménale en sa source première, mais elle se manifeste dans le monde phénoménal. Le produit de la puissance créatrice appartient aux phénomènes, mais en eux transparaît aussi le nouménal, en eux il y a aussi un élément éternel. L’incarnation a une signification nouménale, elle révèle l’image idéale, elle se manifeste dans ses relations avec les autres, avec les sujets, mais elle est déformée par l’objectivation, dans laquelle disparaît le feu de la vie première. Ce monde ne s’achève pas, ne s’arrête pas ; mais il doit s’achever. L’acte créateur de l’homme, la réponse à l’appel de Dieu doivent préparer la fin de ce monde et le commencement d’un autre monde. Il est très important de constater l’opposition entre la téléologie et l’eschatologie, de même qu’entre la téléologie et la puissance créatrice. Une conception téléologique du monde admet logiquement un but final auquel tout est soumis, mais elle exclut la fin, elle la rend inutile. Or le monde doit s’achever précisément parce qu’il n’y a pas en lui de conformité parfaite avec le but, c’est-à-dire de conformité avec le Royaume de Dieu.

Le génie créateur est rarement satisfait de son œuvre. Le mécontentement éternel est même l’un des signes de la génialité. Le feu intérieur de la nature géniale ne se transmet pas complètement à ses produits. La perfection de l’œuvre créatrice est autre [213] chose que l’enthousiasme créateur. Le génie a un destin tragique : on ne le reconnaît pas pendant sa vie, lui-même est mécontent de soi ; on le déforme enfin après sa mort en adaptant ses œuvres à des desseins qui lui sont étrangers. Dans la puissance créatrice, dans la génialité créatrice il y a quelque chose de prophétique. Mais rien n’est plus douloureux ni plus tragique que le destin des prophètes. La voix de Dieu qui parle par leur bouche provoque la haine, comme un avertissement désagréable et importun. On a dit du génie qu’il concentre en lui-même et exprime l’esprit du temps. Cela est tout à fait inexact et faux. Le génie est un homme qui n’est pas de son temps, qui ne lui est pas adapté et lui lance un défi. Mais le génie porte en soi le mouvement de l’esprit, il voit les siècles à venir et dévoile le mensonge de son temps. Sur ce point la génialité se rapproche du prophétisme.

Il faut d’ailleurs distinguer plusieurs types de génialité. On appelle génie celui qui a créé l’œuvre la plus parfaite. Mais même l’œuvre parfaite est inférieure à ce que portait en lui son créateur génial. Il faut catégoriquement reconnaître qu’il y a une non-réussite fatale dans toutes les incarnations du feu créateur, car elles se font dans le monde objectif. Qu’y a-t-il de plus grand : saint François d’Assise, l’apparition même de sa génialité religieuse, unique en l’histoire du Christianisme, ou l’ordre franciscain qu’il a créé, dans lequel s’est éteint l’esprit de saint François et a triomphé la quotidienneté ? Qu’y a-t-il de plus grand : Luther et le drame religieux ardemment vécu par lui, ou bien l’église luthérienne qu’il a fondée, les pasteurs et les théologiens des XVIIIe et XIXe siècles chez qui l’emportent le rationalisme et le moralisme ? Qu’y a-t-il de plus grand : la nouvelle émotivité qui s’est épanouie en Jean-Jacques Rousseau ou bien l’œuvre de ses disciples jacobins ? Qu’y a-t-il de plus grand : Nietzsche lui-même avec la tragédie humaine qu’il a fougueusement [214] et génialement vécue, ou bien les hommes et les mouvements qui l’ont impudemment exploité ? La réponse est trop claire.

Mais l’histoire du monde connaît le plus terrible échec créateur : celui du Christianisme, de l’œuvre du Christ en ce monde. L’histoire du Christianisme a été trop souvent la mise en croix du Christ. Rien de plus affreux ni de plus sombre que l’objectivation dans l’histoire de ce feu que le Christ a fait descendre du ciel. L’insuccès le plus complet a frappé toutes les grandes constructions historiques, tous les projets d’organisation sociale des hommes. La démocratie athénienne a échoué, l’empire universel d’Alexandre le Grand, l’empire romain, la théocratie chrétienne, la Réforme, la Révolution française ont échoué, le communisme a échoué. Cela ne veut pas dire que tout a été dénué de sens et a été construit en pure perte : cela veut dire que les résultats de tout enthousiasme créateur et de toute idée créatrice se manifestent véritablement, non pas dans ce monde phénoménal objectif, mais dans un autre monde, dans un autre ordre d’existence. L’échec créateur en ce monde est attristant et tragique mais la contre-partie de cet échec est que tout ce que l’homme a créé d’authentique, entre dans le Royaume de Dieu. C’est l’eschatologie de la création. L’acte créateur échoue dans la mesure où il ne réussit pas à achever ce monde et à surmonter l’objectivité, mais il réussit en ce sens que cet acte créateur prépare la transfiguration du monde, le Royaume de Dieu. Dans le feu créateur le péché est consumé. Dans le Royaume de Dieu entrent toutes les grandes productions créatrices humaines. C’est pourquoi les incarnations humaines créatrices sont doubles, en elles semblent se refléter la lutte de deux mondes ; et rien cependant n’est plus affreux, n’est plus désespéré ni plus tragique que toute réalisation.

[215]

III

Le thème de la puissance créatrice et de l’incarnation se rattache à la vieille querelle du classicisme et du romantisme. Il n’est pas question ici de tendances esthétiques, mais de diverses manières de sentir et de concevoir le monde, de relations diverses avec la puissance créatrice dans tous les domaines. La divergence et l’opposition entre classiques et romantiques est très relative et souvent exagérée. On ne peut pas dire des plus grands créateurs s’ils ont été classiques ou romantiques, qu’il s’agisse de Shakespeare ou de Gœthe, de Dostoïevski ou de Tolstoï. Les génies créateurs ont toujours échappé aux luttes d’écoles et les ont toujours dépassées, bien qu’ils aient été touchés, eux aussi, par des querelles de tendances. La Bible, par exemple, qui contient des livres d’une puissance esthétique si émouvante, est tout à fait hors du classicisme et du romantisme. On appelle parfois « romantiques » au sens étroit du mot des productions artistiques de second ordre, celles par exemple de beaucoup de romantiques allemands. On appelle « classiques » des œuvres ayant atteint une perfection plus grande et qui ont pleinement réussi. Mais de toute façon cette distinction même et cette opposition posent à la puissance créatrice un problème important. Tout d’abord quelle est l’attitude de la puissance créatrice vis-à-vis du « subjectif » et de l’ « objectif » ? Quelle est son attitude vis-à-vis du fini et de l’infini et que veut dire : perfection du produit créateur ? La puissance créatrice est, de par son essence, subjective, celui qui crée est sujet et c’est dans la sphère subjective que se produit le processus créateur. L’expression : création « objective » est inexacte et n’exprime que la tendance du sujet créateur. Mais les résultats de l’acte [216] créateur, ses incarnations tombent sous le pouvoir des lois d’objectivation du monde.

On peut discerner dans la puissance créatrice l’action de trois principes : la liberté, la grâce et la loi, et, peut-être aussi, le degré divers de domination de l’un ou l’autre de ces principes. Il y a une vérité et un mensonge du « classicisme », de même qu’il y a une vérité et un mensonge du « romantisme ». La vérité du classicisme est dans sa tendance à la perfection et l’harmonie, dans sa tendance à dominer la matière par la forme. Mais de là vient aussi le mensonge du classicisme. La perfection de la forme, l’harmonie sont obtenues dans le fini. L’infini dans le monde objectif, dans le monde des phénomènes est absence de forme, mauvais infini ; c’est pourquoi la tendance vers la perfection du produit de la puissance créatrice tombe sous le pouvoir du fini. Le subjectif s’efforce de passer à l’objectif. Le classicisme est exposé à l’illusion de croire que la perfection serait accessible dans le fini, dans l’objet. Le classicisme, après avoir créé la beauté, veut nous laisser à jamais dans ce monde. On peut dans ce domaine réaliser de grandes choses : ce fut le cas pour la culture grecque. La Grèce d’ailleurs connaissait aussi son romantisme. Mais la création classique est aisément sujette au dessèchement et à l’engourdissement. Il y a là aussi un processus d’objectivation qui s’éloigne toujours davantage des sources de la vie. Il est alors inévitable que se produise la réaction créatrice romantique. Le romantisme s’efforce d’exprimer la vie du créateur dans le produit de la création. La vérité du romantisme est dans sa tendance vers l’infini, vers l’insatisfaction vis-à-vis de tout ce qui est fini. Le romantisme exprime la vérité du « subjectif » contre le mensonge de l’ « objectif ». Le romantisme ne croit pas que dans ce monde objectif on puisse atteindre à la perfection. Dans ce monde il ne peut y avoir que des signes, des symboles de perfection d’un [217] autre monde. Cela vaut également pour la connaissance, comme aussi pour l’art [[93]](#footnote-93). Le pur classicisme ne veut pas connaître le transcendant ; au romantisme est propre, tout au moins, la nostalgie du transcendant, bien qu’il soit ordinairement impossible de l’atteindre. Pour le romantisme, la puissance créatrice est avant tout une manière de vivre du sujet lui-même, qui ressent un essor et une extase, un transsensus intérieur, lequel peut le mener au delà des limites du romantisme. Pour le classicisme tout se concentre sur la perfection de la forme du produit créé, sur l’objet. Mais le romantisme enfante des illusions, des illusions différentes de celles du classicisme. Chez les romantiques il n’y avait pas peu de fausseté, il y avait une impureté, un trouble de la puissance créatrice. Il y a un mensonge du subjectivisme romantique en tant qu’impuissance à sortir du cercle où l’on s’est enfermé, absorbé soi-même. Il y a une incapacité au transsensus réel. Chez les romantiques le « moi » s’est dédoublé, mais la personne était faiblement exprimée. La prétention et l’échec prenaient aisément le masque du romantisme pour se justifier. La valeur n’est pas seulement une expérience psychologique vécue par le sujet : il y a aussi une valeur de la réalité vers laquelle le sujet est dirigé. Le romantisme peut signifier une perte du sentiment de la réalité. Or le classicisme penche à comprendre la réalité d’une manière exclusivement objective. Dans la réalité, dans la puissance créatrice s’unissent d’une façon concrète éléments classiques et romantiques. La tendance classique et la tendance [218] romantique se manifestent dans le monde de l’objectivation ; la vérité intégrale ne se trouve que dans un autre monde.

Kant (dans sa *Critique du jugement*) fait des réflexions remarquables et fondamentales sur la beauté et sur l’art. Le Beau est ce qui plaît « *allgemein* » sans concept. La beauté est une conformité au but sans représentation du but. Le beau plaît sans être aucunement utile. Il plaît non pas dans une perception sensible, ni dans un concept, mais dans un jugement, dans une évaluation. La beauté de la nature est une chose belle, celle de l’art est une belle représentation de la chose. Cette définition souligne l’importance du sujet créateur. Le jugement de goût ne dépend pas de la réalité objective. L’art, comme toute puissance créatrice, élève au-dessus de la quotidienneté, c’est-à-dire au-dessus de la réalité du monde objectif. On dit ordinairement que l’art ne représente que l’essentiel, le significatif et l’intense ; il n’est pas imitation ni reflet de la nature objective. Mais cela signifie que l’acte créateur perce jusqu’à une réalité plus profonde, jusqu’au nouménal, au delà du phénoménal. Le problème de la puissance créatrice pose la question du réalisme vrai et du réalisme faux. Les romantiques, à commencer par J.-J. Rousseau, défendaient la vérité de la « nature » contre la rationalisation et la mécanisation que la civilisation entraîne après soi. Il y avait là une vérité, mais le concept même de « nature » restait ambigu. Il s’est produit une confusion entre la nature objectivée de ce monde des phénomènes, la nature de la conception mécanique du monde, celle de Darwin, et la nature nouménale, celle du cosmos idéal. Au delà de la lutte entre classicisme et romantisme, lutte dans laquelle il entre beaucoup d’éléments conventionnels, se trouve le véritable réalisme ou symbolisme réaliste qui caractérise les plus grands créateurs.

[219]

Pour autant que la puissance humaine de création est théurgique, elle est réaliste, c’est-à-dire tournée vers la transfiguration du monde, vers un nouveau ciel et une nouvelle terre. Le réalisme vraiment créateur est réalisme eschatologique : il ne tend pas à refléter le monde naturel, ni à s’adapter à lui, mais à changer et à transfigurer le monde. La connaissance créatrice, l’art créateur n’est pas non plus reflet ni expression du monde éternel idéal (au sens platonicien) dans ce monde sensible : il est activité de l’esprit libre, qui continue la création du monde et prépare sa transfiguration. Les limites de la puissance humaine de création, de l’art humain, sont posées par ce monde objectif, elles le rendent symbolique, bien que ce symbolisme soit réaliste et non pas idéaliste. Mais la transfiguration finale du monde sera un passage des symboles à la réalité. La puissance créatrice de l’homme créera la vie même, créera un autre monde et non pas des objets dans lesquels il subsiste toujours une rupture entre le sujet et l’objet. La vie, l’amour ne seront plus alors sacrifiés au nom de la puissance de création, comme par exemple chez Gœthe, Ibsen et d’autres encore : il y aura au contraire une identification de cette puissance et de la vie. L’art créateur ne sera plus ni classique ni romantique. La pensée parfaite en son genre, comme en Grèce ou en Chine, ne sera pas alors caractérisée comme classique et rationnelle. Il ne suffira plus, comme on l’a dit pour Hegel, d’unir les valeurs de la théologie protestante aux valeurs classiques et antiques. Il y aura alors unité de nature et de liberté : la chose vraie et bonne sera belle [[94]](#footnote-94). La puissance créatrice doit être théurgique, doit être collaboration de Dieu et de l’homme, c’est-à-dire divino-humaine. Cette puissance est une réponse de l’homme à l’appel de Dieu.

[220]

La difficulté religieuse du problème réside en ceci que la volonté de Dieu concernant la vocation créatrice de l’homme, le besoin que Dieu a de la puissance créatrice de l’homme n’ont pu être découvertes par Dieu à l’homme, qu’elles ont dû être découvertes par la hardiesse de l’homme lui-même : il n’y aurait pas autrement de liberté créatrice, ni de réponse de l’homme [[95]](#footnote-95). La Rédemption vient de Dieu, de l’apparition du Dieu crucifié et sacrifié. La puissance créatrice, elle, vient de l’homme. Mais l’opposition de la Rédemption et de la création est une opposition illusoire de la conscience objectivée et déchue. Dans l’acte créateur de l’esprit, l’homme sort de la subjectivité close par deux voies : celle de l’objectivation et celle de la transcendance. Par la voie de l’objectivation l’acte créateur s’adapte à l’état de ce monde et n’atteint pas son état final : il est interrompu. Par la voie de la transcendance, l’acte créateur perce jusqu’à la réalité nouménale et s’achemine vers la transfiguration finale du monde. En réalité, les deux voies s’unissent dans la puissance créatrice humaine, avec prédominance de l’une ou de l’autre. Il serait erroné de conclure que l’acte créateur objectivé est dépourvu de signification et de sens. Sans lui l’homme ne pourrait pas maintenir les conditions de son existence en ce monde et améliorer ces conditions. L’homme est appelé à travailler la matière de ce monde, à la soumettre à l’esprit. Mais il faut comprendre les limites de cette voie et de l’objectivation, et le danger de son exclusivisme qui fortifie le faux état du monde. C’est la question de relation entre la loi et la liberté et la grâce [[96]](#footnote-96). Il viendra une époque, un nouvel éon historique, où le sens eschatologique de l’acte créateur sera définitivement manifesté. Le problème de la création nous conduit à poser le problème de l’histoire.

[221]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

Quatrième partie

LE PROBLÈME DE L’HISTOIRE  
ET L’ESCHATOLOGIE.

[Retour à la table des matières](#tdm)

[222]

[223]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**TROISIÈME partie**

Chapitre VIII

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Le monde en tant qu’histoire. Les éons. Messianisme et histoire. Temps cosmique, temps historique et temps existentiel. Le prophétisme et le temps. [223] — 2. La société en tant que nature et la société en tant qu’esprit. L’esprit renverse des bases de la société qui paraissaient éternelles. Percée de la liberté et de l’amour. Idéal communiste, idéal anarchiste. [240] — 3. Esprit, nature et technique. Culture et civilisation. Puissance des idées méchantes et des idées mauvaises. [250]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

On peut considérer le monde de deux points de vue, selon qu’on insiste sur son aspect *cosmique* ou bien sur son aspect *historique*. Pour les Grecs anciens le monde était cosmos, pour les anciens Hébreux il était histoire. Les Grecs et les Hébreux vivaient dans un temps différent, ou plutôt dans un autre temps. Regarder le monde comme un cosmos, c’est être cosmocentrique ; le considérer comme une histoire, c’est être anthropocentrique. On discute s’il faut comprendre l’homme par le cosmos ou le cosmos par l’homme. L’histoire humaine est-elle une partie subalterne du processus cosmique ou bien celui-ci est-il un chapitre annexe de l’histoire humaine ? Est-ce dans le tourbillon de la vie cosmique ou dans l’achèvement historique que se révèle le sens de l’existence humaine ? C’est aussi la querelle de la conception statique et de la conception dynamique du monde, de la conception surtout spatiale du monde et de sa conception surtout temporelle. La réalité est toujours historique et il ne peut en être autrement. Ce qu’on appelle [224] « nature » possède également son histoire dans le temps ; les étoiles du ciel et la croûte terrestre ont la leur. Mais elle peut être entendue comme infinité cosmique dans laquelle disparaît l’histoire humaine et il n’y a plus alors en elle d’événements importants selon son propre sens ; elle peut être également comprise comme chapitre préparatoire qui s’encastre dans l’histoire humaine et dans ce cas elle acquiert un sens. Une philosophie de l’histoire n’a pu naître chez les Grecs par suite de leur conception cosmocentrique du monde. L’âge d’or était pour eux dans le passé et leur aptitude à créer des mythes en était solidaire. Il n’y avait pas chez eux une grande attente tournée vers le futur. La philosophie de l’histoire ne pouvait naître qu’en union avec une conscience eschatologico-messianique, conscience qui n’existait qu’en Israël et chez les Perses qui avaient exercé leur influence sur Israël [[97]](#footnote-97), qu’en union avec la profonde attente d’une grande apparition dans l’avenir, de l’apparition du Messie et du royaume messianique, c’est-à-dire de l’incarnation du Sens, du Logos dans l’histoire. On peut dire que le messianisme construit l’historique. La philosophie de l’histoire a des sources irano-judéo-chrétiennes. La doctrine du progrès, au XIXe siècle, si peu chrétienne en son apparence, a également ses sources dans l’attente messianique.

La philosophie de l’histoire a éveillé des doutes et des objections quant à sa possibilité [[98]](#footnote-98). Sans conteste, une philosophie purement scientifique de l’histoire est impossible à construire. Nous vivons à l’intérieur du temps historique. L’histoire n’est pas encore achevée et nous ne savons pas ce qui nous attend dans l’avenir. Quelle nouveauté est encore possible dans l’histoire [225] du monde et des hommes ? Comment connaître en ces conditions le sens de l’histoire ? L’histoire peut-elle se dévoiler avant d’être arrivée à sa fin ? La philosophie de l’histoire n’a été possible et n’a existé précisément que parce qu’elle a toujours inclus un élément prophétique dépassant les limites de la connaissance scientifique. Il ne peut y avoir aucune autre philosophie de l’histoire que la prophétique. La philosophie de l’histoire que renferme la Bible ou que l’on trouve chez saint Augustin n’est pas la seule à être prophétique et messianique : celle de Hegel, de Saint-Simon, d’A. Comte, de K. Marx l’est également [[99]](#footnote-99). La philosophie de l’histoire n’est pas seulement une connaissance du passé : elle est aussi une connaissance de l’avenir, elle s’efforce toujours de découvrir le sens qui ne peut se manifester que dans le futur. Quand on divise l’histoire en trois époques et qu’on attend de la troisième époque synthétique future la perfection, la conscience parfaite de la liberté de l’esprit et l’incarnation de l’esprit, c’est-à-dire une société parfaite et juste, cela est prophétie, forme sécularisée de messianisme ou chiliasme. Quand Hegel affirme que dans l’état prussien se manifestera cette liberté qui est sens et but de l’histoire du monde, quand Marx soutient que le prolétariat sera le libérateur de l’humanité et créera un régime social parfait, ou quand Nietzsche prétend que l’apparition du surhomme comme aboutissement de l’évolution de l’humanité sera manifestation du sens de la terre, tous affirment une conscience messianique et prophétique, annoncent l’arrivée d’un royaume millénaire ; la science ne peut avancer rien de semblable. Chez Hegel l’histoire est une histoire sainte [[100]](#footnote-100) [[101]](#footnote-101)\*. Le caractère messianique et prophétique de la philosophie de l’histoire [226] est déterminé par ceci que le sens de l’histoire dépend d’un avenir inconnu. La difficulté de la philosophie de l’histoire vient de ce qu’elle est connaissance, non pas seulement de ce qui n’est plus, mais aussi de ce qui n’est pas encore. C’est pourquoi on pourrait dire qu’elle est prophétie non seulement du futur, mais aussi du passé. La réalité historique devient insaisissable, car le présent, l’actuel, ne peut se maintenir jusqu’à l’instant qui le suit [[102]](#footnote-102). Tout s’écoule, tout se trouve dans le mouvement et le changement. Au fond toute connaissance exclut cette réalité concrète du présent, cette réalité même que nous voulions connaître. Mais dans les phénomènes que les sciences naturelles étudient, nous constatons un autre caractère que dans la connaissance de l’histoire, étant donné la faculté qu’ont ces phénomènes de se répéter et la possibilité de l’expérimentation. La philosophie de l’histoire ne peut être qu’une métaphysique religieuse de l’histoire, le problème du messianisme présente pour elle une importance fondamentale.

Quand on jette un regard plus profond sur l’histoire, on peut constater que le messianisme est en elle le thème fondamental, que ce soit un messianisme vrai ou faux, ouvert ou caché. Toute la tragédie de l’histoire est liée à la réalité de l’idée messianique, à son dédoublement constant dans la conscience humaine. Le messianisme vient des anciens Hébreux : c’est l’apport de ce peuple à l’histoire du monde. L’ardeur de l’attente messianique a provoqué en lui l’apparition du Christ-Messie. L’idée messianique était étrangère à la Grèce : sa vocation était autre. L’espoir messianique naît dans les souffrances et les malheurs, il attend le jour de l’équitable jugement et le triomphe messianique final, le royaume millénaire messianique. Psychologiquement [227] parlant cette conscience d’une vocation messianique est une compensation pour les souffrances endurées. Les souffrances du peuple hébreu, celles du peuple polonais et du peuple russe (du peuple, et non pas de l’Etat), les souffrances du peuple germanique, celles de la classe ouvrière favorisent la naissance d’une conscience messianique. Il y a aussi une attente messianique pour tous les hommes et qui provient de la souffrance infinie de l’homme sur la terre. Si cette souffrance n’écrase pas l’homme ou la collectivité, elle est la source d’une force terrible. Le bonheur et l’apaisement affaiblissent et démoralisent, et rien ne désagrège plus qu’un scepticisme heureux et calme. L’apparition du Messie est accompagnée d’une constante perplexité, d’un doute au sujet de savoir s’il est le vrai Messie. Nous voyons constamment se poser dans l’Evangile cette question au sujet de Jésus : Est-il le Christ ? Il y a eu beaucoup de faux Messies et beaucoup de faux messianismes ; l’Antéchrist sera un faux Messie. Il y a un messianisme national et un messianisme universel, un messianisme individuel et un messianisme collectif, un messianisme victorieux et un messianisme de souffrance, un messianisme terrestre et un messianisme de l’au-delà [[103]](#footnote-103). Dans l’histoire d’Israël, tous les types de conscience et d’attente messianiques sont représentés. Chez les prophètes le messianisme universel triomphe sur le messianisme national. Quand une défaite est infligée au messianisme triomphant, le messianisme douloureux s’avance au premier plan. L’image, dans le second Isaïe, de l’adolescent douloureux, peut être appliquée aux souffrances du messianique peuple d’Israël et au pressentiment prophétique de celles du Christ-Messie.

Et en même temps il fut extraordinairement difficile [228] au peuple hébreu d’admettre que le Messie apparaîtrait sur la terre, non pas sous l’image victorieuse d’un roi, mais sous celle d’un homme souffrant et crucifié. L’attitude du peuple hébreu vis-à-vis de la souffrance était double et très compliquée : on la constate dans le livre de Job et dans les psaumes. Iahvé était le Dieu des pauvres, le défenseur des opprimés. Les prophètes exigent que les premiers, les riches, les forts, ceux qui dominent, soient humiliés et punis, soient reconnus comme les derniers, et que les derniers, les pauvres, les faibles, les humiliés deviennent les premiers. Cela se produira quand sonnera l’heure messianique de l’histoire. Chez les prophètes, dans la conscience messianique d’Israël se trouvaient les sources religieuses des doctrines révolutionnaires sociales de l’histoire, les sources de tous les mouvements sociaux [[104]](#footnote-104). La Bible posait déjà le thème fondamental de la théodicée, thème qui nous tourmente encore et qui est celui de la conciliation de la puissance et de la bienveillance de Iahvé avec les malheurs du peuple hébreu et les injustices de votre vie terrestre. Le messianisme était une réponse à cette question de la théodicée. Israël souffre pour les péchés du monde : telle est la forme du messianisme universel. Mais pendant longtemps l’attente messianique reste celle d’un Messie vainqueur en ce monde terrestre. L’attente messianique n’est pas liée à la foi en une immortalité personnelle : cette foi apparaît tardivement. Le messianisme de l’au-delà se rattache à l’apocalyptique, laquelle se distingue des livres prophétiques ; le monde céleste surgit : le Messie est un être céleste. La nouvelle Jérusalem descend du ciel avec le Messie. L’avenir commence à être représenté comme surnaturel. Les espérances messianiques de l’Apocalypse se rattachent non seulement au triomphe du peuple, mais [229] aussi au salut personnel [[105]](#footnote-105). Les influences perses sur l’apocalyptique hébraïque sont indubitables. Il se produit également un rapprochement entre le monde judaïque et le monde hellénique : ainsi se prépare l’universalisme chrétien.

La conscience messianique passe dans le monde chrétien et se transfigure en lui. Contrairement à beaucoup d’opinions théologiques, il faut dire que le Christianisme est essentiellement messianique. La première apparition du Messie, la première réalisation de l’espérance messianique ne supprime pas la tendance messianique vers l’avenir, l’attente d’une époque de l’esprit et d’une seconde venue du Messie, la recherche du Royaume de Dieu, la transfiguration du monde, l’espoir de nouveaux cieux et d’une terre nouvelle. Seule une compréhension eschatologique du Christianisme est profonde et vraie [[106]](#footnote-106). La prédication de Jésus sur l’arrivée du Royaume de Dieu, qui constitue en tous cas la teneur principale des évangiles synoptiques, est une prédication eschatologique. L’idée du Royaume de Dieu a un sens eschatologique et signifie la fin de ce monde objectif et l’arrivée d’un monde autre et transfiguré. Le Royaume de Dieu n’est pas encore, il n’est pas encore venu : « Que votre règne arrive ! » L’Eglise n’est pas le Royaume de Dieu, comme l’affirmait saint Augustin, et comme le pense, après lui, une grande partie des théologiens catholiques. L’Eglise est seulement une voie dans l’histoire terrestre. Le Christianisme primitif était eschatologique [230] en son esprit : les premiers chrétiens attendaient la seconde venue du Christ-Messie et la fin du monde. Le caractère eschatologique du Christianisme s’est affaibli, la conscience messianique s’éteignit presque quand la voie historique s’ouvrit entre la première et la seconde apparition du Messie et quand eut commencé l’adaptation du Christianisme aux conditions historiques. Une objectivation du Christianisme se produisit et le Christianisme historique apparut. Le phénomène étouffait le noumène. Les séductions et les chutes commencèrent. La corruption s’en prenait aux principes mêmes du Christianisme. La séduction n’était pas dans les péchés humains des chrétiens et du clergé, mais dans la déformation de la doctrine elle-même, sous des influences sociales, c’est-à-dire dans la victoire de l’objectivation historique sur l’esprit. Le Christ-Messie avait repoussé dans le désert la tentation des royaumes de ce monde, mais les chrétiens succombèrent dans l’histoire à cette tentation. Ce fait imposa sa marque sur le dogme lui-même que le Christianisme historique élaborait.

La vieille idée hébraïque du Messie-Roi passait dans la conscience chrétienne. Sur ce terrain naquirent les théocraties chrétiennes historiques, c’est-à-dire la plus grande déformation du messianisme chrétien. La théocratie sous toutes ses formes, orientales ou occidentales, était un acte de trahison envers le Christianisme, un acte de trahison et un mensonge, et les théocraties étaient vouées à la ruine. Ce qu’elles réalisaient était opposé au Royaume de Dieu, au royaume de la liberté et de l’amour. Les théocraties respiraient un esprit impérialiste et elles étaient mues par cet esprit, par la volonté de puissance. Elles déclaraient sacro-sainte la force terrestre qui avait exercé sur l’homme les plus grandes violences, elles attachaient les symboles chrétiens à des réalités qui n’avaient rien de commun avec le Christianisme. Le messianisme redevenait [231] national et donnait un caractère universel à des prétentions nationales, alors qu’après l’apparition du Christ-Messie, le messianisme national était supprimé et inadmissible. Le messianisme national et la théocratie étaient abrogés, non seulement par l’Evangile, mais aussi par les prophètes. Les théocraties historiques et le faux messianisme se sont effondrés, mais aux XIXe et XXe siècles le messianisme réapparaît sous de nouveaux vêtements, sous des formes sécularisées. Il se constitue un messianisme de la race élue et de la classe élue. Le chiliasme antique passe dans les doctrines sociales, et il faut dire que dans les mouvements de libération, il y avait plus de vérité chrétienne que dans les théocraties historiques [[107]](#footnote-107). Le double aspect du messianisme frappe, par exemple, dans la doctrine de Dostoïevski sur le peuple russe porteur de Dieu. Cette ambiguïté existait déjà dans la vieille doctrine de Moscou troisième Rome. Le seul vrai messianisme est celui de l’attente d’une nouvelle époque de l’esprit, de la transfiguration du monde et du Royaume de Dieu. C’est un messianisme eschatologique, opposé à toutes les théocraties historiques et à tous les états déclarés sacro-saints.

La recherche de la vérité sociale entre seule dans le vrai messianisme. Mais ceux qui cherchent la vérité sociale peuvent eux aussi se laisser tenter par le royaume de ce monde et répudier la croix, et il reste un messianisme hébreu sous sa forme trompeuse. La dualité de la conscience messianique restera jusqu’à la fin du monde. C’est en cela que consiste le drame de l’histoire. C’est pourquoi la guerre reste la teneur principale de celle-ci. En son destin historique le Christianisme se trouve pour ainsi dire dans un entr’acte. Les forces spirituelles du Christianisme historique s’épuisent, la conscience messianique s’est éteinte en [232] lui et il a cessé de jouer un rôle dirigeant dans ce qu’on appelle les grands événements de l’histoire. Le processus créateur se produit comme au dehors du Christianisme, en tous cas, hors de l’Eglise visible. Un passage au Christianisme eschatologique, à la lumière provenant du futur, peut seul rendre au Christianisme sa force créatrice. Mais ce passage au Christianisme eschatologique, non seulement ne veut pas dire négation de l’expérience historique et culturelle, mais signifiera justement que l’on reconnaît l’importance religieuse de cette expérience. Le thème messianique reste thème historique ; il est lié au problème du temps et la philosophie de l’histoire est surtout une philosophie du temps.

Nous comprenons l’histoire comme un écoulement du temps : époques, décennaires, siècles, millénaires. Mais les événements de l’histoire se produisent-ils dans le même temps que les phénomènes de la nature ? La chaleur dilate un corps, provoque la combinaison d’éléments chimiques et la sécrétion de la bile ou, sous son influence, la guerre du Péloponèse éclate, Luther affiche ses thèses, on détruit la Bastille : ce sont là des événements pour lesquels le temps a des significations diverses et des relations différentes avec le sens du monde. J’ai déjà dit en d’autres ouvrages qu’il y avait des temps divers. Je n’en répèterai ici que les éléments essentiels. Il y a un temps cosmique, un temps historique et un temps existentiel. Le temps cosmique est calculé mathématiquement sur le mouvement de rotation autour du soleil ; sur lui sont tablés calendriers et horloges, il est symbolisé par un tourbillon. Le temps historique est comme encastré dans le temps cosmique et on peut le compter mathématiquement par dizaines d’années, par siècles et par millénaires ; mais aucun événement ne peut se répéter en lui et il est symbolisé par une ligne dirigée en avant vers le futur, vers la nouveauté. Le temps existentiel [233] ne se calcule pas mathématiquement, son cours dépend de l’intensité avec laquelle on vit, dépend de nos souffrances et de nos joies ; en lui se produit l’essor créateur et viennent les extases : on peut le symboliser surtout par un point, lequel exprime un mouvement en profondeur. L’histoire se fait dans son temps historique, mais elle ne peut ni s’arrêter en lui, ni s’achever en lui. Ou bien elle entre dans le temps cosmique : c’est ce qu’affirme le naturalisme, lequel consent à l’objectivation définitive de l’existence humaine ; l’homme alors n’est plus qu’un élément subalterne du tout naturel cosmique. Ou bien elle entre dans le temps existentiel et c’est dire qu’elle sort du royaume de l’objectivation et qu’elle passe sur un plan spirituel. Le temps existentiel, que tout homme connaît par expérience (« les heureux ne regardent pas l’horloge ») atteste que le temps est dans l’homme, et non pas l’homme dans le temps et que celui-ci dépend des changements qui se produisent en l’homme.

À une grande profondeur nous savons que la vie temporelle s’accomplit dans l’éternité. Le développement de l’esprit dans l’histoire est au-dessus du temps. Hegel pense que dans l’historicité l’esprit surmonte l’histoire, réalise l’éternité, mais il ne comprend pas la tragédie de l’histoire. Dans le temps existentiel, lequel est plus près de l’éternité, il n’y a pas de différence entre le passé et le futur, la fin et le commencement. En lui se produit l’accomplissement éternel du mystère de l’esprit. Par suite des événements qui se passent dans le temps existentiel, l’histoire se développe, s’enrichit, et revient aussi aux pures origines. Périodiquement des sources pures sont découvertes qui jaillissent des tréfonds existentiels. Et on a l’illusion d’un transfert de la révélation éternelle dans un lointain passé. Le temps n’est pas une image de l’éternité (Platon, Plotin) : il est sa décadence. Le temps cosmique et historique ne ressemble pas à l’éternité. [234] Mais le Christianisme donne le sens du temps, le sens de l’histoire dans le temps. L’histoire dans le temps est la voie qui mène l’homme à l’éternité. C’est en elle que s’accumule l’enrichissante expérience humaine ; mais il est absolument impossible de penser dans le temps la création du monde ni sa fin. Dans le temps objectivé il n’y a ni commencement ni fin, mais seulement un milieu infini. Le commencement et la fin se trouvent dans le monde existentiel. La terrible doctrine de la prédestination n’a été rendue possible que par une compréhension illusoire du temps objectivé. C’est sur ce terrain qu’a surgi la doctrine des supplices éternels de l’enfer. Tout cela est un rejet au dehors, dans l’objectivité, d’événements qui se produisent dans le temps existentiel. Le destin éternel de l’homme n’est pas un destin dans le temps infini : la fin du temps lui apporte une solution. La doctrine de la préexistence est profonde, car elle repose sur un souvenir du temps existentiel.

L’idée du progrès a un fondement messianique ; sans ce fondement elle devient idée d’évolution naturelle. Le jugement porté sur la valeur est solidaire de cette base et non pas de l’évolution naturelle qui peut mener à des conclusions mauvaises et non souhaitables. Le progrès doit avoir un but fini : il est eschatologique en cela. Mais le progrès historique contient en lui-même une contradiction insurmontable, indestructible. Cette contradiction est liée à ce fait que l’homme est un être historique qui ne réalise que dans l’histoire la plénitude de son existence ; en même temps il y a dans les limites de l’histoire un conflit insoluble entre la personne humaine et l’histoire. L’homme place dans l’histoire sa force créatrice et le fait avec enthousiasme. Or l’histoire ne veut pas connaître l’homme, elle se sert de lui comme d’un matériau pour une construction inhumaine, elle a sa morale inhumaine et antihumaine et elle est une lutte cruelle [235] entre hommes, classes, nations et Etats, entre confessions et idéologies. Elle est mue par la haine et ses périodes les plus dynamiques sont liées à une acuité de la haine. Cette lutte insensée est menée par les hommes au nom de buts historiques, mais elle blesse cruellement la personne humaine et lui est cause d’excessives souffrances. Au fond l’histoire se fait comme on commet un crime. Et cependant nous ne pouvons rejeter loin de nous une histoire millénaire, nous ne pouvons cesser d’être des êtres historiques. Ce serait une solution trop facile. Mais il est impossible de voir dans l’histoire un triomphe progressif de la raison. Le héros des *Mémoires de dessous terre*, de Dostoïevski, dit ceci : « C’est toujours la même chose : on se bat et se rebat, et maintenant encore on se bat et autrefois on se battait ; avouez que c’est vraiment par trop uniforme. En un mot on peut tout dire de l’histoire universelle, tout ce qui peut se présenter à l’imagination la plus détraquée, sauf ceci qu’elle est sage. » Le problème fondamental qu’étudie Dostoïevski, celui de l’arbitraire de l’homme et de l’harmonie du monde, se rattache à cette constatation. L’homme place l’indépendance au-dessus du bonheur : la volonté de puissance le tourmente ainsi que le désir de réaliser par la contrainte l’unité du Monde. L’homme se torture lui-même et torture les autres en poursuivant des buts illusoires de puissance et de grandeur historique. La formation et la destruction d’empires est l’un des principaux buts de l’histoire. Il en est déjà question dans la première philosophie de l’histoire, le livre de Daniel : là aussi commence à transparaître l’idée du destin des empires. Tous les grands et puissants empires pour la création desquels furent faits d’innombrables sacrifices humains, sont condamnés à la ruine et ont péri. Les vieux empires d’Orient ont péri, l’empire d’Alexandre de Macédoine a péri et ce dernier l’a su à l’heure de sa mort ; l’empire romain a péri [236] comme aussi l’empire byzantin ; toutes les théocraties se sont effondrées et nous avons été témoins de la chute de l’empire russe. Et tous les empires qui seront fondés périront de même. Le règne de César et sa gloire passent vite. L’histoire suppose la liberté de l’homme ; le déterminisme de la nature ne peut être transposé en histoire. Dostoïevski a compris cela profondément, plus profondément que tous. L’histoire suppose la liberté de l’homme et elle nie et piétine cette liberté, elle ne lui laisse presque pas la possibilité de se reposer un peu librement. La tragédie et le tourment de l’histoire est surtout la tragédie et le tourment du temps. L’histoire n’a de sens que parce qu’elle s’achèvera. Ce sens ne peut être immanent ; il est au delà des limites de l’histoire. Le progrès, qui a l’habitude de sacrifier chaque génération humaine vivante et chaque personne humaine vivante au nom d’une perfection future qui est transformée en vampire, nous ne l’acceptons que s’il doit être la fin de l’histoire et si alors toutes les générations passées, toutes les personnes humaines ayant vécu sur terre, doivent profiter des résultats de l’histoire. Le pessimisme historique a raison pour une bonne part ; l’optimisme historique n’a pas de bases empiriques. Mais la vérité définitive est au delà du pessimisme et de l’optimisme. Tout remonte au rapport mystérieux entre le temps et l’éternité. Il y a des moments de communion avec l’éternité. Ces moments passent et l’on retombe dans le temps. Mais ce n’est pas cet instant qui passe : c’est moi-même qui passe dans ma temporalité déchue ; le moment reste dans l’éternité. La tâche que je dois remplir consiste à faire entrer la personne intégrale dans l’éternité et non pas seulement des lambeaux de cette personne.

Trois forces agissent dans l’histoire du monde : Dieu, le destin, la liberté humaine. De là vient la complexité de l’histoire. Si Dieu seul agissait ou seulement la liberté humaine, l’histoire ne serait pas si [237] complexe. C’est une erreur de croire que le Christianisme doit nier le destin. Le Christianisme reconnaît que le destin peut être vaincu. Le Christ a eu raison d’un destin inéluctable. Mais le destin ne peut être vaincu que dans le Christ. Ceux qui sont hors du Christ ou contre lui, se soumettent au pouvoir du destin et la puissance terrible de ce dernier agit dans l’histoire des peuples, des sociétés, des Etats. Le destin agit dans la formation des grands empires et dans leur destruction, dans les révolutions et contre-révolutions, dans la folle poursuite de la richesse et dans les ruines, dans la séduction qu’exercent les plaisirs de la vie et dans d’infinies souffrances. Le destin fait de la personne humaine le jouet des forces irrationnelles de l’histoire. La ruse hégélienne de la raison est destin. Les forces irrationnelles et les forces rationalisantes sont destin. La force de la technique, créée par la raison humaine pour accroître la puissance de l’homme, est destin. À certaines époques de leur histoire les peuples tombent tout particulièrement sous le pouvoir du destin, l’action de la liberté humaine s’affaiblit et l’on passe par une période d’abandon de Dieu. Cela se sent beaucoup dans le sort du peuple russe, dans celui du peuple germanique. Ces destinées sont les plus caractéristiques à l’époque historique actuelle. L’abandon de Dieu, accompagné d’un affaiblissement de la liberté, se rencontre aussi bien chez les hommes isolés qu’en des peuples entiers.

Le sens de l’histoire est insaisissable et incompréhensible dans son objectivation, car, dans la perspective de l’objectivation, la fin de l’histoire est voilée. Quand on conçoit l’histoire d’une manière naturaliste, on ne peut parler que de la jeunesse ou de la vieillesse d’un peuple et non pas de progrès. Vivre l’essor des forces de la jeunesse peut seul être considéré comme le but le plus élevé. Une relative grossièreté et un certain primitivisme dans le progrès vital des peuples [238] peuvent alterner avec une décadence raffinée et complexe. Il y a d’infinies possibilités de développement dans le monde humain par comparaison avec le monde animal, bien que cela ne touche point à l’évolution organique, biologique, laquelle est plutôt en régression. Dans l’homme se trouve un principe éternel qui détermine son destin. Mais l’homme n’est pas une grandeur invariable dans l’histoire : il change dans l’histoire, passe par de nouvelles expériences, se complique, se développe ; il y a une évolution de l’homme, mais cette évolution ne se fait pas selon une ligne droite ascendante. Le rôle de la liberté est divers dans le destin historique de l’homme et l’on ne peut dire avec Hegel que l’histoire est une évolution progressive vers la liberté. Une liberté humaine sans précédent peut se développer, mais aussi un esclavage humain également sans précédent. Derrière les phénomènes de l’histoire agissent les réalités nouménales : la liberté et le développement ne sont possibles que grâce à elles. Sous l’histoire est cachée la métahistoire et le plan historique n’est pas absolument isolé du plan métahistorique. Les événements du temps historique cachent les événements du temps existentiel. L’apparition du Christ-Rédempteur est un fait métahistorique et elle s’est produite dans le temps existentiel. Mais dans ce fait messianique central la métahistoire perce dans l’histoire, bien qu’elle ne soit perçue par celle-ci que dans un milieu trouble. Cet événement central, dans lequel se manifeste le sens de la vie, n’épuise pas la métahistoire : il y a un élément métahistorique, inexplicable par le déterminisme de l’histoire, dans toute manifestation du génie créateur, manifestation toujours mystérieuse ; il s’en trouve aussi dans tout affranchissement véritable vis-à-vis du pouvoir déterminant du monde phénoménal. La métahistorique passe du monde nouménal dans ce monde objectif et le retourne. La révolution vraiment [239] profonde dans l’histoire du monde est la révolution nouménale, mais elle est entravée par le terrible déterminisme du monde phénoménal. L’histoire du Christianisme se trouve placée sous ce signe. La révolution de l’esprit n’a pas réussi dans l’histoire et c’est pourquoi le passage à un Christianisme eschatologique est inévitable. Mais un tel Christianisme a une influence rétroactive sur le passé historique : il agit dans le sens d’une résurrection.

Le secret du charme que possède le passé historique se trouve dans la mémoire active et qui transforme. La mémoire ne reconstitue point le passé tel qu’il fut : elle le transfigure en quelque chose d’éternel. La beauté s’épanouit toujours dans la transfiguration créatrice et elle est une brèche faite dans le monde objectif. Dans la réalité objective phénoménale du passé il y avait trop d’éléments coupables et difformes : la mémoire transfiguratrice les supprime. La beauté du passé est beauté dans les actes créateurs du présent. La contradiction que révèle l’histoire est frappante : la beauté du passé est représentée comme solidaire de l’injustice et de la cruauté, et le siècle qui tend vers la justice, l’égalité et la liberté paraît laid [[108]](#footnote-108). Cela provient de ce qu’on ne peut atteindre la plénitude dans les limites de l’histoire et des illusions de la conscience objectivée. La fin de l’histoire signifie un passage à travers la mort, mais en vue de la résurrection. Le Christianisme eschatologique est un Christianisme de résurrection. La très moderne philosophie de Heidegger est antireligieuse en ce sens que pour elle le souci et la temporalité de l’être sont insurmontables [[109]](#footnote-109). L’être en vue de la mort est souci, le souci est être en vue de la mort. Et cette dernière formule [240] est opposée à la religion de la résurrection, à la religion eschatologique. La philosophie hégélienne est antireligieuse pour une autre raison : elle n’a pas conscience du conflit entre le personnel et l’universel, on ne trouve pas en elle une pitié divine pour la souffrance humaine, pour la souffrance de la créature. Une réconciliation avec ce qu’il y a d’horrible dans l’histoire, avec ce qu’il y a de mortel dans le progrès n’est possible qu’à l’aide d’un grand espoir en la résurrection de tous ceux qui ont vécu et de tous ceux qui vivent, en la résurrection de toute créature qui a souffert et qui s’est réjouie.

II

L’homme n’est pas seulement un être historique : il est encore un être social, ce qui ne signifie aucunement qu’il serait une partie déterminée de la société et un membre de la société comme les sociologues l’affirment : la société se trouve au contraire en l’homme, et la sociabilité est l’un des aspects de la nature humaine. L’homme se réalise dans la communauté avec les autres hommes. La sociabilité est enracinée dans la vie cosmique. Elle existe déjà chez les animaux, et les hommes imitent même les sociétés animales, par exemple la fourmilière ou la ruche. Le monde naturel voulait être dans l’union et il vit dans la discorde. Le monde humain réalise l’union en créant une société qui est, en puissance, contenue en lui. Sans la société et hors de la société l’homme ne pourrait lutter pour la vie contre les éléments hostiles de ce monde. La société a deux buts : la coopération, la collaboration des hommes entre eux dans la lutte et la communauté, l’union des hommes. Le premier est plus proche de la réalisation que le second, fût ce par [241] la voie de l’asservissement et de l’injustice. C’est en effet précisément dans les sociétés que l’homme est soumis aux tentations les plus grandes. Dans la société se produit une action réciproque et un combat entre l’esprit et la nature, entre la liberté, la justice, l’humanité, d’une part, et la violence, la lutte sans pitié, la sélection des forts, la domination, d’autre part.

L’organisation de la société est une objectivation de l’existence humaine et une oppression de la personne de l’homme. La déchéance existe dès la naissance de la société. La légende biblique de la chute originelle constitue déjà une traduction de cette chute au niveau de la conscience humaine déchue. L’événement du monde spirituel et nouménal est présenté comme événement du monde naturel phénoménal à l’homme déjà asservi par l’objectivation et le rejet au dehors de son existence. Mais tout au commencement, dans les profondeurs de l’existence, la chute originelle a été comme une perte de la liberté, un asservissement de l’homme au monde extérieur objectif, une extériorisation.

Il ne s’agit pas d’une désobéissance à Dieu, ce qui est une catégorie du monde déchu, social et des rapports serviles qui naissent en ce monde-là, mais d’un éloignement de l’homme vis-à-vis de Dieu, de l’homme qui passe dans un milieu extérieur, où tout est déterminé par le dehors dans les relations de l’un à l’autre, de l’homme qui entre dans le royaume de l’inimitié et de la contrainte. Dieu est liberté et il veut la liberté, de même qu’il est amour et veut l’amour, de même qu’il est mystère, différent de toutes les particularités et rapports du monde naturel, historique et social. Cela définit déjà le mot déchéance, c’est-à-dire : esclavage, déterminisme, dans lequel tout est déterminé par le dehors, inimitié, haine et violence : tels sont les caractères de la déchéance. La socialité réalisée dans la société enrichit la vie de l’homme et est en [242] même temps source d’esclavage. Le sociomorphisrne déchu détermine et déforme aussi les formes de la connaissance de Dieu. Le Christianisme historique a été très social dans le mauvais sens, dans le sens de l’objectivation de l’esprit et l’a été insuffisamment dans le bon, dans celui de la réalisation de la communautarité. Le Royaume de Dieu, dont la recherche est l’essence du Christianisme, n’est pas seulement salut des âmes individuelles, mais encore société spirituelle, communauté des hommes : il est social dans le sens métaphysique du mot. La société chrétienne est devenue très facilement féodale ou bourgeoise ; elle devient très difficilement sociale, non au sens d’une communauté venant du dehors, mais dans celui d’une communauté s’épanouissant du dedans, de l’esprit. Le groupement chrétien, la société, la famille, ne peuvent être pensés que d’une façon communautaire et non hiérarchique, pensés comme communauté fraternelle libre.

Le problème du rapport des êtres entre eux, de la victoire sur l’isolement et la solitude, est le problème fondamental de la vie humaine. L’isolement est le produit tardif d’une culture compliquée : l’homme primitif ne le connaît pas : il vit trop dans son groupe social [[110]](#footnote-110). Le collectivisme précède l’individualisme. L’isolement par lequel on est passé pose sous une nouvelle forme la question de ce rapport. Pour l’homme contemporain, échappé à la vie organique, il n’est point de problème plus douloureux. L’homme vit dans un monde isolé. Il y a une vérité dernière en ceci que le rapport, la communauté véritables ne sont possibles que par Dieu, d’en haut et non d’en bas. L’objectivation de l’existence humaine fixe les relations des hommes entre eux. Ces relations, en fin de compte, viennent [243] forcément du dehors, elles sont nécessaires, mais l’on n’atteint point par elles le rapport véritable [[111]](#footnote-111).

L’homme dans l’histoire est soumis à deux processus : celui de l’individualisation et celui de la socialisation. L’être le plus individualisé est soumis à la socialisation maxima. De là provient un conflit aigu. C’est une erreur de croire que la socialisation crée entre les hommes une communauté plus grande : elle peut aussi réduire cette communauté. Une socialisation correspondant à une objectivité de contrainte se produit dans toutes les sphères de l’existence. La connaissance se socialise : nous en avons parlé plus haut. La naissance de la sociologie théorique, du socialisme pratique, reflète le processus de la socialisation. Au cours du XIXe siècle, les idéaux-limites de la vie sociale des hommes se manifestent de plus en plus. Mais ils naissent dans une atmosphère d’objectivation extrême de l’existence humaine, ils sont un soulèvement actif contre l’abaissement de l’homme, contre l’injustice et l’asservissement. L’idéal communiste et l’idéal anarchique sont des idéaux-limites. Ils ont comme grands symboles le pain et la liberté. Le déchirement de la vie sociale objectivée que mènent les hommes a comme conséquence ce fait que les hommes proposent ou bien une liberté sans pain, ou bien un pain sans liberté. Unir le pain et la liberté est la tâche la plus difficile et la vérité la plus haute. Cette tâche n’était pas proportionnée aux forces de notre époque quand on a proposé du pain aux masses humaines au prix d’une renonciation à la liberté de l’esprit. C’est là aussi le thème de la *Légende du Grand Inquisiteur* dans Dostoïevski, légende dans laquelle les chemins de l’histoire commencent à s’éclairer d’une manière géniale [[112]](#footnote-112).

[244]

Les sociétés humaines et les sociétés qui sont passées par le Christianisme subissent, sous des formes diverses, trois tentations qu’a repoussées le Christ dans le désert. L’homme éprouve un besoin profond non seulement de « pain » (lequel symbolise la possibilité de l’existence humaine), mais aussi d’une unité universelle. C’est pourquoi l’homme s’attache à ceux qui lui promettent de changer les pierres en pain et créent les royaumes de ce monde. Les hommes aiment la servitude et l’autorité. La masse humaine n’aime pas la liberté et la craint. D’ailleurs la liberté a été terriblement déformée et transformée même en instrument de servitude ; elle a été comprise exclusivement, comme droit, comme prétention des hommes, alors qu’elle est surtout devoir. La liberté n’est pas ce que l’homme demande de Dieu, mais ce que Dieu demande de l’homme. C’est pourquoi la liberté n’est pas facilité, mais difficulté, fardeau dont l’homme doit se charger. C’est ce qu’on admet si rarement. La liberté au sens spirituel est aristocratique et non démocratique. Il y a aussi une liberté bourgeoise, mais elle est une déformation et un outrage à l’esprit. La liberté est spirituelle, elle est esprit. Elle vient du monde nouménal et renverse l’ordre déterminé du monde phénoménal. L’idéal anarchique, pris à la profondeur limite, est l’idéal limite de la libération humaine. Il ne doit aucunement signifier la négation de l’importance fonctionnelle de l’Etat dans ce monde objectivé. L’anarchisme doit s’opposer, non pas à l’ordre et à l’harmonie, mais au principe du pouvoir, c’est-à-dire d’une contrainte venant du dehors. L’optimisme d’une grande part des doctrines anarchiques est faux. Dans les conditions de ce monde objectivé nous ne pouvons penser une société idéale, sans mal, sans lutte ni guerre. Le pacifisme absolu dans ce monde est un idéal mensonger, parce qu’il est anti-eschatologique. Proudhon dit beaucoup de choses vraies à ce [245] sujet [[113]](#footnote-113). Toutes les formes politiques sont relatives, aussi bien la démocratie que la monarchie. Jusqu’à la fin il faudra affermir les formes relatives, qui donnent un maximum de liberté réelle possible et de dignité de la personne, et la primauté du droit sur l’Etat. Mais la victoire sur tout pouvoir, en tant que fondé sur l’aliénation et l’extériorisation, en tant qu’asservissement, ne peut être qu’un idéal. On ne peut penser le Royaume de Dieu qu’apophatiquement, comme absence complète du pouvoir, comme royaume de la liberté. Hegel dit que « la loi est une objectivité de l’esprit », c’est-à-dire qu’il reconnaît par là qu’elle signifie royaume de l’objectivation. Il dit encore que l’Etat est l’idée spirituelle dans l’*Aeusserlichkeit* de la volonté humaine de liberté. L’*Aeusserlichkeit* est aussi la marque essentielle de l’Etat et du pouvoir.

Il y a deux conceptions de la société et deux chemins qui mènent à elle. Ou bien la société est comprise comme nature, ou bien elle l’est comme esprit. Ou bien la société est construite comme nature, conformément aux lois de la nature, ou bien elle l’est comme réalité spirituelle. Cette opposition détermine les idéaux sociaux et le caractère de la lutte sociale. La société, en tant que nature, se trouve sous le pouvoir de la nécessité, elle est mue par la lutte en vue de la domination et de la suprématie, en elle se produit une sélection naturelle des forts et elle se construit sur les principes de l’autorité et de la contrainte ; en elle enfin les rapports se définissent comme objectifs. La société en tant qu’esprit est mise en mouvement par la recherche de la liberté, elle est basée sur le principe de la personne et des rapports subjectifs, est mue par le désir de voir l’amour et la miséricorde à la base de la structure sociale. La société, en tant que nature, est soumise à la loi du monde : en tant qu’esprit elle [246] veut être soumise à la loi de Dieu. Des défenseurs de l’organique comme Schelling, Fr. Baader, Müller, Khomiakov, V. Soloviev, l’ont entendu autrement, mais ce furent des illusions romantiques dont il faut se dégager. En fait, la société est à la fois nature et esprit, les deux principes agissent en elle, mais le principe naturel, ce qui est du monde, domine le spirituel, ce qui est de Dieu ; la nécessité domine la liberté, l’objectivité de contrainte domine la personne, la volonté de puissance et de suprématie a raison de la charité et de l’amour [[114]](#footnote-114).

Mais le grand mensonge a été que la base « naturelle » de la société comme combat pour l’existence et la domination, l’émulation, la guerre, l’exploitation de l’homme et le mépris de sa dignité, la violence des forts vis-à-vis des faibles, furent considérés comme bases éternelles et même spirituelles. Et ces bases mauvaises, inacceptables, ont été idéalisées par les théoriciens de l’autorité et de l’organisation hiérarchique. La société en tant que nature est une force aux yeux du monde ; la société en tant qu’esprit est une vérité pour laquelle le monde est trop souvent aveugle. La société, en tant que nature, est objectivation, extériorisation, auto-aliénation de l’esprit et éloignement au dehors de la nature humaine ; le résultat en est l’assujettissement. À ce processus correspond le naturalisme sociologique, lequel s’efforce de donner une sanction scientifique à la sélection de la race des forts et de ceux qui dominent, et à l’étouffement de la personne par la société entendue comme organisme [[115]](#footnote-115). À cette conception [247] organique de la société, les relations patriarcales ont pu dans le passé apporter des adoucissements. La société comme organisme, édifiée sur ces relations patriarcales, traditionnelles, n’est pas déchirée par la lutte furieuse, sans frein que mènent les hommes, les groupes sociaux, les classes, les nations, les races ; une telle société constitue une harmonie sociale relative, basée sur des inégalités hiérarchiques sanctionnées par des croyances religieuses populaires. Dans les sociétés capitalistes dites individualistes qui, primitivement, s’inspiraient de l’idéologie de l’Etat naturel et de l’harmonie naturelle, se développe un combat de tous contre tous et se créent les inégalités sociales les plus grandes, qui ne sont plus sanctionnées par aucune croyance populaire, aucune tradition, et témoignent d’une parfaite impudence. Sur un tel sol se préparent l’émeute et l’insurrection dans lesquelles s’exprime une justice, mais qui reçoivent un caractère de mouvements socialo-naturels et non socialo-spirituels. Le marxisme veut libérer l’homme de l’assujettissant pouvoir de l’économique, mais il cherche cette libération dans l’économique même à qui il donne une importance métaphysique [[116]](#footnote-116).

Au contraire du naturalisme sociologique et de la primauté de l’économique, l’esprit non objectivé fait irruption dans la vie naturelle de la société, dans cette vie aux passions mauvaises et aux mensongères sanctions idéologiques, pires que les passions, dans cette vie qui se trouve sous le pouvoir du déterminisme ; il veut transformer la société, introduire en elle la liberté, la dignité et la valeur de la personne, la miséricorde et la fraternité des hommes. Cela s’est exprimé sous une forme altérée en philosophie et dans l’idée naïve d’un contrat social.

[248]

Il est intéressant de noter, pour montrer le caractère conventionnel et la confusion de la terminologie, que l’on a appelé droit naturel ce qu’il eût fallu dénommer droit spirituel. Les droits « naturels » de l’homme s’opposent justement à la société en tant que nature, au déterminisme naturel dans la société ; c’est pourquoi ces droits sont spirituels et non naturels [[117]](#footnote-117). La doctrine du « naturel » dans l’histoire de la pensée européenne, de la raison naturelle, de la morale naturelle, du droit naturel a été étroitement liée à la lutte menée pour libérer de l’oppression que la nature humaine et la nature en général subissaient au Moyen-Age. Mais un temps arrive, où il doit être définitivement montré que c’est l’assujettissement qui provient « naturellement » du monde objectivé et déterminé, que la libération est spirituelle, qu’elle vient de l’esprit, lequel est liberté et se trouve hors du pouvoir de la détermination objective. A cela se rattachent les malentendus les plus graves. Il n’en est pas de plus effroyable que celui qui considère le matérialisme comme philosophie libératrice et le spiritualisme comme philosophie de l’asservissement. Ce malentendu provient de ce que l’on a utilisé le spiritualisme pour assujettir, pour fournir des sanctions idéologiques justement à une société en tant que nature et non pas à une société en tant qu’esprit. Le mal le plus grand se trouvait dans ces sanctions et non pas dans les éléments naturels premiers. Tout cela est lié à une fausse intelligence de l’esprit. En réalité la matière naturelle est un principe conservateur et réactionnaire et l’esprit est au contraire principe créateur et révolutionnaire. L’esprit renverse les fondements naturels et asservissants de la société et s’efforce de créer une société à son image. Le caractère non éternel, transitoire de ces bases hiérarchiques et assujettissantes de la [249] société se démasque. Mais la révolution de l’esprit dans son expression sociale tombe aisément sous le pouvoir de l’objectivation, et des formes toujours nouvelles d’esclavage se manifestent.

Le processus de l’irruption de l’esprit qui se libère est entrecoupé, il n’est pas un développement en droite ligne. La véritable révolution de l’esprit est la fin de l’objectivation, aussi bien que la fin de ce monde ; elle est une révolution des noumènes contre la direction fausse du monde des phénomènes. C’est alors que sera définitivement manifestée la société spirituelle, le Royaume de l’esprit, le Royaume de Dieu. Mais l’action du destin en histoire, action qui supplante celle de Dieu et de la liberté humaine, enfante ses incarnations, mène à ses objectivations maxima. Dans l’Etat, dans ce royaume du monde d’ici-bas et dans son prince surtout, il y avait des fonctions nécessaires à ce monde mauvais, mais il y avait également une volonté mauvaise, démoniaque de puissance et de domination qui renforçait l’inique royaume de ce monde asservi ; il y avait une surabondance d’inimitié et de haine. L’image de l’Etat se manifestera en fin de compte comme celle de la bête sortant de l’abîme. On dit très volontiers et avec beaucoup de complaisance que la perfection sur terre est impossible, qu’il ne peut donc y avoir de société parfaite. Et l’on dit cela surtout parce qu’on ne veut pas de cette perfection et que l’on est intéressé au maintien de l’injustice. Mais il est vrai que dans ce plan « terrestre » il ne peut y avoir de société parfaite et que l’attente d’une telle perfection n’est qu’une utopique illusion. Là n’est pas du tout la question : elle porte sur le point de savoir s’il est possible de surmonter ce monde objectif, s’il est possible, non pas de supprimer le « terrestre », mais de le libérer, de le transfigurer, de le faire passer à un autre plan. C’est une question eschatologique. Il sied aux chrétiens de croire que le [250] seul royaume viable est le Royaume de Dieu. Ce Royaume, il ne suffit pas de l’attendre, il faut l’édifier et son édification doit commencer tout de suite, dès cette terre. Cela demande une compréhension active, créatrice de l’eschatologie.

III

L’événement le plus révolutionnaire, le plus transformateur de l’histoire du monde est l’apparition de la technique en tant que facteur dominant dans la vie humaine, est l’avènement de la machine qui détermine toute la structure de la civilisation [[118]](#footnote-118). En vérité, la machine et la technique ont une importance cosmogonique. Il y a dans la machine une nouveauté, quelque chose qui n’a jamais été encore dans la vie du monde. La machine est une combinaison de forces physiques et chimiques, mais elle n’est pas une manifestation de la nature. Outre les corps organiques et inorganiques apparaissent aussi les corps organisés. Ils sont la nature passée par l’acte humain et soumise à ses buts. La technique fait sortir du sein de la nature des forces qui étaient assoupies et ne s’étaient pas épanouies dans le tourbillon de la vie naturelle. Si un jour peut être réalisée la désagrégation de l’atome, ce sera une révolution cosmique qui sortira du sein de la civilisation même. En même temps le pouvoir croissant de la technique dans la vie sociale des hommes est une objectivation de plus en plus grande de l’existence humaine, objectivation qui blesse l’âme et opprime la vie. L’homme se jette de plus en plus au dehors, s’extériorise de plus en plus, perd toujours davantage [251] son centre spirituel et son intégrité. La vie humaine cesse d’être organique et devient organisée, elle se rationalise et se mécanise. L’homme échappe au rythme correspondant à la vie naturelle, il s’éloigne de plus en plus de la nature (pas dans le sens de l’objet de la connaissance mécanique de la nature) et sa vie émotionnelle, la vie de son âme, décroît. La dialectique du processus technique est incluse en ceci que la machine est une création de l’homme et se dirige contre l’homme, qu’elle est enfantée par l’esprit et assujettit l’esprit. Le progrès de la civilisation est un processus contradictoire et double. Dans la vie de la société on voit agir l’un sur l’autre et se combattre : esprit, nature première et technique. Une technique élémentaire existe dès le commencement même de la civilisation : la lutte pour la vie contre les forces élémentaires de la nature a besoin d’elle. Mais à l’apogée de la civilisation le rôle de la technique devient prédominant et étreint la vie tout entière. Cela provoque la réaction romantique du « naturel » contre la technique. L’homme blessé par la civilisation technique, voudrait retourner à la vie organique et naturelle qui commence à lui sembler un paradis. C’est là une des illusions de la conscience : il n’est point de retour à ce paradis ; on ne peut revenir de la vie techniquement organisée à une vie naturelle et organique. Un élément organique et un élément technique entrent dans la société entendue comme esprit.

Le problème des rapports entre la culture et la civilisation se rattache à cette révolution ; ce problème a été posé avec une particulière acuité par la pensée russe et germanique [[119]](#footnote-119). On ne peut comprendre chronologiquement cette corrélation. La tendance qu’a le type de la civilisation à dominer sur le type [252] de la culture s’est dès le monde ancien toujours manifestée. Ce thème existait déjà chez les prophètes, adversaires du capitalisme naissant. La culture est encore rattachée au naturel organique, la civilisation a rompu ce lien, elle est obsédée par la volonté d’organisation et de rationalisation de la vie, par la volonté d’une puissance croissante. Il se produit aussi une accélération étourdissante, une rapidité folle de tous les processus. L’homme n’a pas le temps de revenir à lui, de s’approfondir. Il se produit un processus aigu de déshumanisation, qui vient précisément d’une augmentation de la puissance humaine. C’est là un paradoxe. Au siècle bourgeois de la civilisation technique se produit un excessif accroissement des richesses et ces richesses sont périodiquement détruites par de terribles guerres. En un certain sens les guerres destructrices, provoquées par la volonté de puissance, sont le destin des sociétés basées sur la suprématie de la civilisation technique et plongées dans la satisfaction bourgeoise. Les instruments destructeurs se trouvent être infiniment plus puissants que les instruments créateurs. La civilisation à ses apogées est extraordinairement ingénieuse pour l’œuvre de meurtre, mais elle ne possède pas en elle-même les forces de résurrection. C’est ce qui la condamne. Le rôle de la technique pose avec une singulière acuité le problème de l’esprit, de la conquête spirituelle de la vie. La technique met aux mains des hommes de terribles instruments de destruction et de violence. Un groupe d’hommes qui se sont emparés du pouvoir à l’aide de la technique peut gouverner tyranniquement le monde. C’est pourquoi la question de l’état spirituel des hommes devient une question de vie et de mort. À un état spirituel inférieur, des hommes qui se sont emparés des organes de destruction peuvent faire sauter le monde. Les armes élémentaires d’autrefois ne donnaient pas de telles possibilités. Le pouvoir [253] de la technique atteint les limites de l’objectivation de l’existence humaine, elle transforme l’homme en chose, en objet, en anonyme. La victoire de la société en tant qu’esprit signifierait que l’objectivation de l’existence humaine est surmontée, dénoterait une victoire du personnalisme. La machine pose un thème eschatologique, elle mène à l’interruption de l’histoire.

Le grand mal, les grandes souffrances dans la vie des sociétés ne proviennent pas seulement de ce que les hommes sont individuellement méchants et mauvais : ils viennent surtout des idées mauvaises et méchantes dont ils sont obsédés, des préjugés sociaux, des croyances troubles que leur a transmis le milieu d’où ils sont sortis. Le mal et la souffrance causés par de quelconques Torquémada, Philippe II, Robespierre et beaucoup d’autres, leur cruauté, n’étaient aucunement causés par le fait qu’ils eussent été des hommes mauvais et méchants (individuellement ils ne l’étaient pas), elles venaient de ce qu’ils étaient obsédés par des idées et des croyances mauvaises qu’ils se représentaient comme bonnes et élevées. Le chef de famille, le membre d’une caste, le directeur d’une institution d’Etat, le maître d’une entreprise, le hiérarque d’une église, le général, le ministre, le tsar, sont cruels et répandent la souffrance en conséquence surtout de la conscience qu’ils ont de leur position hiérarchique ; de par leur nature et individuellement ils peuvent ne pas être cruels, mais l’état traditionnel de leur conscience leur prescrit d’être implacables, cruels, violents. Ces hommes, dont la conscience est déformée, défendent l’honneur et la puissance de la famille, de la caste, de l’Etat, de l’armée, de l’institution ecclésiastique, du principe du pouvoir et de la hiérarchie.

Combien de vies humaines mutilées et perdues en conséquence d’idées fausses sur l’autorité des parents ou des chefs ! Le hiérarchisme objectif, basé sur le [254] générique et le général, est une négation de la dignité et de la valeur de la personne ; il n’est pas solidaire des qualités humaines et porte les marques de l’état de chute où est tombée l’existence. Seul le hiérarchisme charismatique, subjectif, spirituel, affirme la dignité et la valeur de l’homme même, de la personne ; il est solidaire de ses qualités. Les principes hiérarchiques objectifs, plus redoutables que la peste et le choléra, sacrifient toujours la personne, l’être vivant capable de souffrance et de joie, ils les sacrifient au nom de l’espèce, de la race, de l’Etat, de la caste, etc... Au contraire, le hiérarchisme subjectif est un hiérarchisme humain, un hiérarchisme des dons, des charismes dans le prophète, l’apôtre, le saint, un hiérarchisme du génie dans la création humaine, un hiérarchisme de la noblesse personnelle et de la beauté d’âme. Il existe une inégalité métaphysique entre les hommes quant aux charismes et cette inégalité n’empêche pas que soient conservées et affirmées la dignité et la valeur de chaque être vivant, de tous les enfants de Dieu, semblablement inégaux. Le hiérarchisme social objectif ne correspond presque jamais au hiérarchisme spirituel subjectif ; en lui se produit trop souvent une sélection des plus mauvais, des plus bas quant à leurs qualités personnelles. Le hiérarchisme objectif est la plus astucieuse invention du monde déchu objectivé. En ce monde, les plus élevés quant aux charismes et aux qualités intérieures sont des victimes, ils sont persécutés et crucifiés. Que le sort du prophète et du génie sont tragiques ici-bas ! Comme triomphent en ce monde les seuls talents médiocres, quotidiens et adaptés ! Seuls les capitaines et les hommes au pouvoir sont déclarés sacro-saints, en même temps que le sont aussi les tribus, les villes, les nations, les Etats. Mais cela était et est encore un véritable paganisme.

Que les défenseurs du hiérarchisme objectif ne [255] parlent pas de l’impossibilité de l’égalité entre les hommes, de l’inégalité naturelle entre eux et de la suprématie des uns sur les autres. En soi, l’idée même de l’égalité est réellement vide et arbitraire. L’idée de la liberté, de la dignité de chaque homme en tant que personne, est primordiale, même si la personne n’existait qu’en puissance. Et l’égalité veut dire seulement que la liberté et la dignité sont affirmées pour chaque personne humaine, pour tous les hommes et que l’on ne peut traiter aucun homme comme une chose ni comme un moyen. Dans la société en tant qu’esprit, l’inégalité métaphysique, charismatique, la différence de qualités des hommes entre eux doivent précisément être mis en lumière. Mais dans la société en tant que nature objective, une inégalité monstrueuse, la suprématie des uns et l’esclavage des autres s’unissent à un nivellement des personnes, à une soumission de la personne à la conscience clanale, à la domination de la société sur l’homme. À l’effroyable esclavage de l’homme dans la société objectivée, au vampirisme de la domination des principes hiérarchiques, inhumains et antihumains, et des idées du clan, il faut opposer l’humanité, une humanité pure, divine, un hiérarchisme humain, charismatique. Cela revient à remplacer la société légale par une société charismatique, par une société, ou plus exactement une communauté d’hommes libérés dans l’esprit. Un personnalisme à bases nouménales s’oppose seul à l’esclavage de l’homme, esclavage qui prend les formes les plus diverses, même des formes libérales et socialistes. C’est un personnalisme social et non pas individualiste, un personnalisme communautaire. Mais la révolution spirituelle, personnaliste, ne peut être pensée que d’une manière eschatologique. Elle marque la fin du monde objectivé, quotidien, du monde du déterminisme ; elle marque un passage au royaume de la liberté : c’est un nouvel éon de l’Esprit. Or ce personnalisme [256] qui embrasse tout ce qui est vivant, s’affirme dès maintenant et ici même : il n’est pas seulement dans le futur, il est aussi dans le présent, il montre la route, bien qu’il n’attende pas avec optimisme une victoire dans les conditions de ce monde. Ce personnalisme est un miracle pour le monde de la quotidienneté sociale, il s’oppose à la nature objectivée, il est un autre ordre d’existence. Pour éviter tout malentendu, il faut dire que dans les parties les plus matérielles du monde objectivé la contrainte est inévitable, on ne peut laisser liberté pleine et entière à une grossière matérialité. Mais plus nous nous élevons vers la spiritualité, plus la contrainte objectivée devient hors de propos et inadmissible, et plus doit être affirmée la liberté de la subjectivité, la liberté de l’esprit. Il faut dire également qu’il existe une tradition authentique et sacrée : c’est la mémoire revivifiante, par elle est maintenu le lien avec l’éternel dans le passé ; mais la tradition mauvaise est surmontée, la tradition du clan et non de la communauté, celle de l’inertie, de l’objectivation et non de la spiritualité.

[257]

**Essai de métaphysique eschatologique.**Acte créateur et objectivation.

**TROISIÈME partie**

Chapitre IX

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

1. Fin de l’être objectif. Découverte de la liberté et de l’existence personnelle dans l’universalité concrète. Suppression de l’opposition entre sujet et objet. Interprétation gnoséologique et métaphysique de l’eschatologie. [257] — 2. Eschatologie personnelle et eschatologie historico-universelle. [263] — 3. Préexistence des âmes et métempsychose sur des plans multiples. Affranchissement de l’enfer. [276]

I

[Retour à la table des matières](#tdm)

On a déjà dit que l’histoire du monde et celle de l’humanité n’ont de sens que si elles doivent s’achever. Une histoire sans fin serait absurde. Et si une histoire de ce genre manifestait un progrès ininterrompu, ce progrès ne serait pas acceptable, parce qu’il signifierait une transformation de tout ce qui a vécu, de tout ce qui est vivant, et de tout ce qui est appelé à vivre dans l’avenir, une transformation de toute génération vivante en moyen pour les générations futures, et ainsi à l’infini. Tout ce qui est actuel se trouve être un moyen pour l’avenir. Un progrès infini, un processus infini signifie le triomphe de la mort. Seule la résurrection de tout ce qui est vivant peut donner un sens au processus historique du monde, un sens qui a une mesure commune avec le destin de la personne. Un sens qui n’aurait pas cette commune mesure avec le destin de la personne, avec mon destin et qui ne signifierait rien pour lui, serait une absurdité. Si le sens universel n’est pas en même temps un sens personnel, il est absurde. Je ne puis vivre dans un « grand tout » ; le « grand tout » doit être en moi, je dois le découvrir [258] en moi. Si Dieu était et que cela ne signifiât rien pour moi ni pour mon destin éternel, ce serait comme si Dieu n’existait point. La fin dénote l’infini de l’existence humaine. Mais l’absence de fin, c’est-à-dire une mauvaise infinité, montrerait la finité de l’existence humaine, une finitude définitive. Dieu est infini, non pas dans le sens d’une infinité mauvaise, mais dans celui d’une infinité bonne, et de lui procède la fin de tout ce qui était représenté comme infini au mauvais sens. La rationalisation de la religion s’efforce d’attribuer à Dieu une mauvaise infinité. Ma vie est absurde si la mort l’achève définitivement. Et même les valeurs dont cette vie peut être remplie ne la sauvent pas de l’absurdité. Mais ma vie ne serait pas moins absurde si elle était infinie dans ce monde objectivé, elle ne serait point une vie éternelle. La vie historique est dénuée de sens si la mort triomphe continuellement en elle et s’il n’est pas de fin à cette mort, de victoire sur cette mort, si la mort est infinie. Une histoire sans fin dans les contingences du monde objectif est un triomphe de la finitude, c’est-à-dire de la mort. L’infini de l’histoire, si cette histoire n’a pas de signification existentielle, se rapportant aux êtres existants et à l’existence, est la plus terrible des absurdités. Seule la fin comme résurrection, qui intègre en elle toutes les réalisations créatrices des êtres existants, peut communiquer un sens à l’existence personnelle et historique. Le sens se trouve au delà des limites de l’histoire, de l’histoire personnelle et cosmique ; il ne lui est pas immanent, mais transcendant.

Mais les mots mêmes : « immanent » et « transcendant » sont relatifs et conventionnels. Le transcendant qui se trouve au delà des limites agit d’une manière immanente. L’immanent dans l’histoire est par rapport à elle une force transcendante. Le temps ne contient pas l’éternité et cependant celle-ci entre dans le temps et celui-ci sort dans l’éternité. Le paradoxe [259] propre aux rapports du fini et de l’infini, du temps et de l’éternité, est fondamental. Tout est mû par l’opposition qui existe entre le fini et l’infini, entre le temporel et l’éternel. Toute notre vie a son assiette ou plutôt son inquiétude sur cette base. L’homme est un être fini, limité, qui renferme en lui l’infini qu’il demande comme fin ; il est un être temporel contenant en lui l’éternité et demandant l’éternité. La métaphysique devient inévitablement eschatologique. Et la faiblesse de toutes les vieilles métaphysiques fut précisément de ne pas avoir été eschatologiques. Or le point faible des systèmes eschatologiques et théologiques fut d’avoir été gnoséologiquement et métaphysiquement naïfs. Une interprétation gnoséologique et métaphysique de l’eschatologie est nécessaire : c’est pour une bonne part le sens de mon livre qui lie le problème de la fin à l’idée de l’objectivation, essentielle pour moi. Le rapport entre ce monde et l’autre est ainsi entendu d’une manière toute nouvelle.

Le sens métaphysique et gnoséologique de la fin du monde et de l’histoire signifie la fin de l’être objectif et que l’objectivation est surmontée. C’est en même temps la suppression de l’opposition entre sujet et objet. La philosophie religieuse hindoue voulait se placer au delà de cette opposition et en cela résidait sa vérité. Mais cette philosophie était limitée en ce sens qu’elle ne rattachait aucunement cette attitude à l’histoire ni à l’expérience de la création humaine. La fin dénote aussi une victoire du temps existentiel sur le temps historique et cosmique. Seulement, dans le temps existentiel, qui a sa mesure dans la tension et l’intensité des états du sujet, on peut découvrir une sortie vers l’éternité. Dans le temps historique et cosmique une fin ne peut être pensée : ce temps est sous le pouvoir d’une mauvaise infinité ; une antinomie fondamentale de la fin en est solidaire.

Du point de vue philosophique le paradoxe du temps [260] rend très difficile une interprétation de l’Apocalypse en tant que livre de la fin. On ne peut penser la fin du monde dans le temps historique, de ce côté-ci de l’histoire, c’est-à-dire qu’on ne peut objectiver la fin. Et en même temps il est impossible de penser la fin du monde tout à fait hors de l’histoire, comme événement se passant exclusivement dans l’au-delà. C’est une antinomie de type kantien. Le temps ne sera plus, le temps objectivé de ce monde n’existera plus. Mais le temps ne peut finir dans le temps. Rien ne se produit dans le futur qui est un fragment détaché de notre temps. Mais cela veut dire que tout cela se produit dans le temps existentiel ; c’est un passage de l’objectivité de l’existence à la subjectivité de l’existence, un passage à la spiritualité. L’homme, en tant que noumène, appartient au commencement et, en tant que noumène, il appartient à la fin, mais il vit son destin dans le monde phénoménal. Ce que nous appelons fin en le projetant dans une sphère extérieure est l’expérience existentielle d’un contact avec le nouménal dans son conflit avec le phénoménal. Ce n’est pas l’expérience d’une évolution, mais celle d’un choc, d’une catastrophe dans l’existence personnelle et historique. Dans l’objectivité du monde, dans l’état de chute où se trouve l’existence humaine, la fin est représentée comme un fatum pesant sur un monde et sur un homme coupables ; elle est représentée surtout comme un terrible jugement. Dans la fin il y a un élément inéluctable qui est le tribunal de la conscience, laquelle est comme la voix de Dieu en l’homme. Mais il y a aussi dans la fin un avènement du Royaume de Dieu. C’est là qu’est l’antinomie, solidaire de la liberté. La fin n’est pas seulement l’affaire du fatum divin (ce qui est une mauvaise alliance de mots) : elle est également celle de la liberté humaine. Une telle antinomie n’est pas moindre que celle qui se rattache au temps. De là cette vue géniale de N. Fédorov sur la nature conventionnelle [261] des prophéties apocalyptiques [[120]](#footnote-120). S’il n’y a pas une « activité commune » chrétienne, une activité de la liberté dans la réalisation du Royaume de Dieu, il faut s’attendre à une fin sombre, terrible ; si au contraire il y a une « activité commune » des hommes, il y aura une transfiguration du monde, une résurrection de tous les êtres vivants. Mais N. Fedorov n’a pas trouvé l’expression philosophique de ce problème : sa doctrine était naïvement réaliste et ne s’étendait que sur un seul plan. L’existence authentique, profonde de l’homme, le moi nouménal, n’appartiennent pas au monde des objets. La fin du monde en sera une pour le monde objectif, mais elle proviendra de processus extérieurs au monde objectif. La lumière transcendante en ce monde ne vient pas du monde si l’on conçoit au-dessus du monde les objets-phénomènes : elle ne peut venir que des sujets-noumènes. Le paradoxe du temps mène à cette constatation que la fin du monde est toujours proche : on la touche chaque fois que l’on ressent le choc. Et en même temps la fin du monde est projetée dans le futur et l’on parle de l’arrivée d’une époque apocalyptique. La fin est interprétée non pas comme fatum, mais comme liberté, elle est une découverte de la personne et de la liberté dans l’universalité concrète de l’existence spirituelle, dans l’éternité. C’est une transfiguration du monde à laquelle l’homme prend une part créatrice et active, c’est un nouveau ciel et une nouvelle terre.

Les rapports existentiels, réels des êtres existants peuvent s’exprimer par des lois, mais ne sont pas soumis aux lois conçues en tant que réalités dominatrices. C’est pourquoi un changement des rapports dans le monde, une cessation de l’objectivité de ces rapports sont possibles. Un tel changement de rapports [262] est une victoire remportée sur le pouvoir de la nécessité et, sous l’angle d’une conception déterministe du monde, ce changement est miraculeux. C’est là une conception sensualiste du miraculeux. Dans l’histoire de la conscience européenne se sont heurtées et opposées l’une à l’autre deux croyances : la croyance en Dieu et la croyance en l’homme. Mais cette opposition correspond à un moment dans la dialectique de la conscience. À un degré plus élevé de la conscience, l’homme comprend que la croyance en Dieu suppose la croyance en l’homme et la croyance en l’homme la croyance en Dieu. C’est pourquoi le Christianisme doit être compris comme religion théandrique. L’unique source de la croyance en Dieu est l’existence du divin en l’homme. Aucune bassesse humaine, si effrayante qu’elle soit, ne peut obliger à nier cette grandeur de l’homme. La foi en Dieu sans la foi en l’homme est une forme d’idolâtrie. L’idée même de Révélation devient absurde si celui à qui Dieu se révèle est un parfait néant et ne correspond aucunement à celui qui se révèle. La négation et l’abaissement de l’homme dans le barthisme empêche cette théologie d’être réellement dialectique. Contrairement à Schleiermacher, on pourrait dire que la religion n’est pas un sentiment de dépendance de l’homme, mais un sentiment d’indépendance de celui-ci par rapport au monde, et cela en vertu de la présence dans l’homme d’un principe divin, d’une hypostase divino-filiale. Mais l’homme, dans la dialectique existentielle, passe par un état d’humilité et d’abattement. On a voulu lui faire croire que cet état était le seul qui lui fût naturel. Mais l’homme n’est pas seulement un des phénomènes du monde objectif : son essence nouménale reste en lui, et, par les actes qui proviennent de cette essence, il peut transformer ce monde. Il est tout à fait erroné de séparer ce monde d’un autre monde. Précisément la vie concrète dans ce monde objectif déchu, la vie [263] concrète des hommes, des animaux, des plantes, de la terre, des montagnes, des champs, des fleuves et des mers, des étoiles et des espaces célestes, renferme en soi un noyau nouménal qui ne se trouve pas dans le général abstrait, dans la hiérarchie personnalisée des universaux. Mais le monde déchu crée aussi des formations fictives, dépourvues de noyau nouménal, paille qui doit être séparée de l’ivraie, insectes et reptiles répugnants, monstres illusoires. La perspective eschatologique, la transfiguration du monde est possible justement parce qu’une base nouménale se trouve dans la vie concrète du monde, dans ses manifestations les plus simples. En tout cas, ce fondement nouménal est en elle plus important que dans la vie des Etats ou dans la civilisation technique où toute vie individuelle est étouffée par le général abstrait.

II

Il y a deux perspectives eschatologiques : l’une, personnalo-individuelle, l’autre, historico-universelle. La conciliation de ces deux perspectives est, par suite du paradoxe du temps, extraordinairement difficile. Dans la théologie chrétienne traditionnelle, ces perspectives n’ont jamais été suffisamment éclairées. D’un côté l’on affirme la solution individuelle du destin personnel de l’homme après la mort. D’un autre côté, on attend la solution du destin de l’humanité et du monde entier à la fin des temps, à la fin de l’histoire. Entre ces deux perspectives, il se constitue un temps vide. Mon destin éternel ne peut être isolé, il est solidaire de celui de l’histoire, de celui du monde et de l’humanité. Le destin du monde et de toute l’humanité est aussi le mien et, inversement, le destin du monde et de toute l’humanité ne peut trouver de [264] solution sans moi. Un échec que moi-même ou n’importe quel être éprouve sera aussi l’échec du monde et de toute l’humanité. Ce fait que mon destin personnel ne m’importe pas moins, m’importe même davantage que le sort de tout le système solaire, n’est pas l’expression de l’habituel égoïsme humain, mais l’affirmation de la microcosmicité de l’homme. Cependant les instincts de vengeance et de cruauté ont conduit les hommes à construire une eschatologie cruelle et vengeresse. Si affligeant que cela soit, il faut reconnaître que les religions du salut sont portées à concevoir un enfer. L’Apocalypse chrétienne n’est pas non plus dégagée de l’eschatologie de vengeance. Dante, le grand poète chrétien, en a été inspiré. On a même édifié une doctrine sur la joie des justes dans le ciel à la vue des supplices endurés en enfer par les pécheurs (Livre d’Enoch, le pape Grégoire le Grand, Saint Thomas d’Aquin, Jean Edwards). C’est une erreur de penser que la doctrine des supplices éternels effraie seulement les hommes : elle leur fournit aussi plaisir et satisfaction. Et cela non seulement chez des hommes cruels, méchants et vindicatifs : saint Thomas d’Aquin était un saint homme, sans l’ombre de méchanceté, plutôt tendre et bon, mais le triomphe de la justice dans les tourments infernaux que subissaient les pécheurs lui donnait une joie anticipée. L’idée de justice peut se trouver être une idée de vengeance. L’idée de l’enfer a eu une importance énorme et, sous une forme modifiée, elle agit encore dans la conscience qui a perdu ses croyances anciennes. La haine, la vengeance, une attitude sans merci vis-à-vis de l’ennemi, amènent toujours à désirer un enfer. La doctrine de l’enfer éternel est un dualisme sans issue, non relatif, un dualisme absolu et elle signifie un échec fatal non seulement de l’homme, mais surtout de Dieu, un échec dans la création du monde, un échec non pas dans le temps mais dans l’éternité.

[265]

L’épouvante religieuse la plus grande ne vient pas à proprement parler de Dieu, mais de ce fait que Dieu n’est pas, que Dieu est parti, qu’il est séparé de moi. Etre en enfer c’est être sans Dieu. Il est frappant de constater que les Perses (lesquels sont considérés comme les pères de la conception dualiste) admettaient un enfer non éternel et avaient en cela l’avantage sur les chrétiens partisans de la doctrine d’un enfer éternel. Le problème de l’enfer a une importance fondamentale pour l’eschatologie. La perspective eschatologique de l’enfer est esclavage dans un temps objectivé et déchu. Cela atteste ce fait que, sur le plan de l’objectivation, le problème eschatologique qui se pose à l’homme est insoluble. Tandis que les doctrines théologiques traditionnelles se trouvent dans leur eschatologie complètement dominée par l’objectivation, elles attribuent au monde nouménal ce qui ne peut appartenir qu’au monde phénoménal, elles attribuent à l’éternité ce qui ne peut appartenir qu’au temps, et réciproquement. L’homme sur cette terre fait l’expérience de tourments infernaux et ceux-ci se représentent à lui comme éternels et sans fin [[121]](#footnote-121). Mais, dans cette expérience, l’homme reste sous l’emprise du temps déchu, il ne sort pas dans l’éternité. Et, par suite des illusions de la conscience enfantées par l’objectivation, l’homme projette son expérience de supplices infernaux sur la vie éternelle, il objective le mal de la vie d’ici-bas en un royaume diabolique, infernal, parallèle au royaume de Dieu. Mais, s’il se libère des cauchemars enfantés par notre conscience objectivée, sous laquelle gît l’abîme du subconscient, alors peut s’éclairer l’expérience que nous faisons du paradoxe du temps. L’enfer existe, et seul un optimisme frivole peut complètement le nier. Mais l’enfer est ici-bas et non dans l’autre monde ; il est phénoménal et non pas nouménal, il est dans le [266] temps et non pas dans l’éternité, il appartient plus au domaine de la magie qu’à celui de la mystique. Et en même temps s’éclaire pour moi ce fait que l’enfer, ne fût-ce que pour moi seul (je m’en juge digne à certains moments), est un échec de toute la création, est une fêlure dans le Royaume de Dieu. Et au contraire, le paradis n’est possible pour moi que s’il n’y a d’enfer éternel pour aucun être vivant ou qui a vécu. On ne peut se sauver seul et dans l’isolement. Le salut ne peut être qu’une libération collective, universelle du tourment. Et le mot même de salut n’est qu’une expression exotérique pour désigner l’éclaircissement et la transfiguration. Autrement comprise la création du monde est inacceptable.

Chez les anciens Hébreux l’espoir en l’immortalité n’était pas lié à une doctrine de l’âme, mais à une doctrine de Dieu concernant la réalisation par Dieu des promesses faites au peuple. C’était une foi et une espérance messianiques. Dans le Christianisme cette foi et cette espérance prennent un caractère universel : c’est l’espoir d’une résurrection et d’une transfiguration générales, l’espoir en la venue du Royaume de Dieu. La doctrine de l’enfer éternel dans l’eschatologie chrétienne signifie que la conscience universelle n’a pas encore été complètement touchée et que l’esprit d’amour n’a pas encore vaincu l’esprit d’antique vengeance. La conscience chrétienne n’a pas encore été libérée des reliquats d’eschatologie pénale et vindicative. Cette conscience doit encore être purifiée de l’antique terreur, du *terror anticus*. Dans cette terreur on a confondu avec la terreur divine celle de ce monde menaçant l’homme de son tourment. L’idée de Dieu a été étouffée par les catégories du sociomorphisme, de l’anthropomorphisme, du cosmomorphisme. Mais cette conception révèle une insuffisante vénération du Mystère Divin. Des calculs humains, trop humains, ont été attribués à Dieu, à ses rapports avec le monde et [267] avec l’homme. Dieu a été pensé dans nos catégories de force, de pouvoir, de gouvernement, de justice. Mais il ne ressemble à rien de ce qui se trouve dans le monde d’objectivation. Il n’est même pas être : il est moins encore force dans le sens que nous lui donnons ici-bas, ou pouvoir, mais il est esprit, liberté, amour, création éternelle.

Le point faible de l’eschatologie est sa tendance à revenir au temps alors qu’il est question d’éternité. Dans la pensée eschatologique, non libérée du pouvoir de l’objectivation, extériorisant la fin sous la forme de ce monde, l’image de l’enfer n’est pas seule à être insupportable : celle du paradis ne l’est pas moins. Un royaume terrestre sensible, sublimisé, est transporté au ciel auquel on attribue nos catégories sociales et bornées. On juge de l’infini par le fini. Parfois se manifeste le désir de préférer notre terre pécheresse avec ses tendances infinies et insatisfaites, avec ses contradictions et ses souffrances, à ce paradis limité, fini, satisfait. Il y a dans Dostoïevski de géniales pensées sur le paradis : il découvre une dialectique géniale liée à l’idée qu’il s’en fait [[122]](#footnote-122).

[268]

Il est impossible de penser la fin en lui attribuant les traits limités de notre monde ; cela signifie qu’il est impossible d’objectiver la fin, impossible de faire entrer l’éternité dans le temps. Il y a dans l’homme 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. Dans l’art, dans la poésie, on trouve une réminiscence de paradis. Mais en se tournant vers l’avenir, l’homme est douloureusement divisé : il attend non seulement la joie et la délivrance de sa captivité, mais aussi des souffrances et des tourments possibles. La catégorie même du futur est une catégorie de monde déchu, en tant qu’objectivité, chute hors du temps existentiel, de la profondeur de l’existence. Il y a des hommes qui possèdent le pouvoir occulte de surmonter les limites de l’espace et du temps. À cela se rattachent des phénomènes qu’on ne peut nier et qu’on appelle télépathiques. Cela peut très bien ne pas dénoter en soi une réalité spirituelle extraordinaire. Dépasser réellement et spirituellement les limites de notre espace et de notre temps sera le [269] fait d’une époque nouvelle, porteuse de spiritualité, de l’époque paraclétique. Dans l’Esprit tout apparaîtra sous une lumière différente et nouvelle.

L’antique doctrine de la migration des âmes, que les théosophes ont vulgarisée, inclut en soi une question sérieuse. Une migration infinie, sur un seul plan, sur notre terre, faisant passer l’âme dans des hommes divers, même dans des animaux, est un cauchemar eschatologique différent du cauchemar d’éternels supplices infernaux. Mais l’idée de la migration des âmes peut être un allègement par comparaison avec celle d’un enfer éternel. Elle signifie en tous cas qu’aucune irrévocable décision n’est prise, quant au destin de l’homme, dans le court moment de sa vie entre la naissance et la mort, et au cours de l’expérience limitée qu’il a de l’espace et du temps ; elle signifie également qu’il existe un juste désir de plus longue expérience ; enfin cette effrayante idée en est absente, selon laquelle aucun enrichissant essai n’est possible, aucune amélioration n’est possible après la mort. Si nous nous refusons à admettre la doctrine redoutable et asservissante de l’enfer éternel, nous devons reconnaître la préexistence de l’âme sur un autre plan, avant sa naissance sur terre, admettre aussi qu’elle continue sa route sur un autre plan, après la mort. Cela veut dire que la métempsychose sur un plan unique est inacceptable, car elle contredit l’intégralité de la personne et l’inaltérabilité de l’idée même de l’homme ; mais l’idée de métempsychose sur plusieurs plans peut être admise : elle fait dépendre le destin de l’homme de l’existence, sur un autre plan que celui du monde objectif des phénomènes. Leibniz parle avec raison, non pas de métempsychose, mais de métamorphose. En tous cas la doctrine d’Origène est plus acceptable que la doctrine théologique traditionnelle sur une création de l’âme au moment de la conception ou sur sa mise au monde dans l’enfantement, par voie de transmission héréditaire.

[270]

De toute manière on ne peut rattacher le destin eschatologique de l’homme au seul monde des phénomènes, à celui que j’appelle monde de l’objectivation. L’existence de l’homme sur ce plan du monde n’est qu’un moment dans sa route spirituelle. Mais le sort de l’homme est plongé dans l’éternité et ne peut définitivement dépendre de ce monde déchu. La chute de l’homme s’est produite hors de ce monde des phénomènes et hors de ce temps. Ce monde et ce temps sont au contraire produits de la déchéance. C’est pourquoi la voie que suit l’homme et qui décide de son destin ne peut se trouver exclusivement dans ce monde, dans cet éon mondial. La doctrine populaire de la migration des âmes reste au fond dans ce temps-ci, lequel est pensé comme infini et ne connaît pas de sortie dans l’éternité. La doctrine de l’enfer n’en connaît pas davantage. Cela montre l’importance fondamentale du problème du temps pour l’eschatologie. Toutes les difficultés qui se présentent à la conscience eschatologique proviennent de ce qu’on pense dans les catégories du passé et du futur. Mais la perspective eschatologique se trouve hors de ces catégories. C’est pourquoi la doctrine de métamorphoses infinies et celle d’infinies tortures infernales sont également inadmissibles. Elles sont deux formes de rationalisation du mystère. La doctrine populaire de la métempsychose sur un seul plan morcelle la personne humaine en niant l’importance de la forme corporelle pour la personne, en niant l’indissoluble lien entre la personne et cette forme, entre la personne et le visage unique de l’homme. La métempsychose sur plusieurs plans ne signifie pas nécessairement le passage dans un autre corps. La matière du corps est changée, mais non sa forme qui est spirituelle. Il est erroné de penser que « ce monde » signifie monde corporel et que « l’autre monde » veut dire : monde incorporel. Matérialité et corporalité ne sont pas une seule et même chose. [271] « L’autre monde » est lui aussi corporel dans le sens de forme éternelle, de figures éternelles, d’éternelle expression de visages. La qualité du corps dépend de l’état de l’esprit et de l’âme. L’esprit-âme crée son corps. C’est pourquoi la doctrine la plus vraie et la plus profonde est celle de la résurrection, de la résurrection de l’être entier, non la conservation de parties morcelées de l’être.

Il se produit une métamorphose et une transformation non seulement de l’être particulier, de l’homme, mais aussi du monde entier. Le sentiment eschatologique vient de cette désincarnation et réincarnation du monde. On peut vaincre ce processus en mourant, mais ce n’est pas une mort définitive. Cette tournure d’esprit est fausse qui aspire à une condensation du monde. Il faut tendre à une victoire sur la pesanteur du monde, c’est-à-dire tendre à la transfiguration. La philosophie religieuse hindoue enseigne le Karman, action des œuvres, même après la mort, enseigne le Samsara, éternel tourbillon de la naissance nouvelle par le Karman, enseigne la Sahnhara, caractère douloureux de ces naissances, enseigne le Maksa qui est une délivrance de la douleur des naissances nouvelles, obtenue en surmontant le Karman. Il y a du vrai en tout cela, mais réfracté dans une conscience cosmocentrique qui ignore ce que c’est qu’être délivré du pouvoir du monde : l’homme achève son destin en se plongeant dans le cosmos. Le Christianisme enseigne l’homme délivré du pouvoir de ce monde, du tourbillon cosmique, de la hiérarchie des esprits et des démons cosmiques. C’est en cela que réside la singularité du monde chrétien, la particularité de l’eschatologie chrétienne. L’eschatologie théosophique reste soumise au pouvoir des hiérarchies cosmiques, elle n’est pas libre de démonolâtrie. Mais le monde avec ses plans multiples est un milieu dans lequel l’homme achève son destin. L’homme peut spirituellement se délivrer du [272] pouvoir du monde, mais il ne peut s’en séparer, échapper à ce monde. Il y a pour l’homme deux manières d’être en rapport avec le monde : ou bien il se soumet au monde en tant que partie de ce monde, ou bien il absorbe en lui-même le monde et celui-ci devient comme une partie de l’homme. La seconde manière est la seule qui mène à la libération spirituelle. Le Christianisme est une religion historique, et non naturaliste ; il est une religion spirituelle et non cosmique. C’est pourquoi l’eschatologie chrétienne est messianique. Mais deux dangers menacent la conscience eschatologique : celui de tomber dans le naturalisme moniste de la doctrine de la métempsychose, ou celui d’aboutir au satanisme dualiste de la doctrine de l’enfer éternel. Ces deux dangers restent sous le pouvoir de l’objectivation et du temps objectivé. L’eschatologie ne peut être réellement dévoilée qu’à l’époque du Paraclet, ce sera la révélation de l’Esprit.

Le monde objectivé, phénoménal, se trouve sous le pouvoir du processus générique, et la conscience générique domine en lui. L’élément personnel, individuel et qui ne se répète point, est opprimé et étouffé en lui. De là surgit la question métaphysique du sexe et de l’amour. Le sexe n’est pas seulement un phénomène biologique, mais aussi un phénomène métaphysique. Par le sexe qui engendre, l’élément générique triomphe dans le monde, l’individu se désagrège et une quantité d’individus nouveaux apparaissent dans la vie sans fin de l’espèce. La naissance et la mort sont solidaires du sexe. Le sexe qui enfante sème la mort, et, sans cesse, restaure de nouveau la vie. La vie nouvelle supplante la vie ancienne. Les germes de cette vie sont dispersés partout dans le monde animal et humain. Le sexe générique se trouve tout entier sous le pouvoir du temps déchu, dans lequel le futur dévore le passé. Mais ce sexe ne pose un problème tragique que pour une conscience personnelle tendue, un destin personnel [273] de l’homme. L’homme, complètement plongé dans l’élément générique, n’a aucunement conscience d’un problème tragique. Je vais si loin que je penche à poser la suprématie des universaux, la primauté de l’espèce au sens logique du mot, la suprématie de l’espèce au sens sexuel, biologique. Au sexe hostile au personnalisme, on peut rattacher la naissance même du monde objectif des phénomènes et c’est là le point décisif pour le destin du monde et de l’homme. La transfiguration du monde est surtout une victoire sur le sexe déchu. Peu d’hommes en ont conscience. Le sentiment du péché et de la honte, la conscience de quelque chose de malheureux dans la source même de la vie et, en même temps, la plus grande intensité de vie, tout cela se rattache au sexe. C’est un côté très mystérieux de l’existence humaine, et celui qui est le plus profané. La vie sexuelle en ce monde est une forme extrême d’objectivation de l’existence humaine, elle en est la dépersonnalisation. Le sexe, qui dénote une scission dans l’image intégrale, androgyne de l’homme, est une contradiction vivante en l’existence de l’homme. L’attraction et la répulsion du principe masculin et du principe féminin, dont l’unité a été rompue, se rattachent à lui. A lui aussi se rattachent d’illusoires plaisirs et de réelles souffrances. Le dédoublement, le double sens du sexe se communique à l’éros, lequel est une force provenant d’une autre source et qui possède un autre caractère. Le sens de l’amour est personnel et non générique. L’amour s’adresse à la personne individuelle et qui ne se répète point. Mais l’éros peut être également impersonnel, soit qu’il se soumette aux bas éléments du sexe, soit qu’il s’élève, comme dans la philosophie platonicienne, jusqu’à un monde idéal. L’amour-éros est déformé, banalisé, profané plus que tout au monde : avec lui s’enchevêtrent la vie sexuelle et la vie économique, qui appartiennent toutes deux à un monde [274] inférieur. Mais l’amour est appelé à racheter le péché du sexe et à rappeler l’éternel destin personnel, non-générique.

Dans le monde objectif, l’homme s’est soumis à la vie de l’espèce et il a donné à l’impersonnel-général la prédominance sur le personnel-individuel. Telle est la source de vils péchés, mais aussi de hautes vertus génériques. Il arrive parfois que l’on se demande ce qu’il y a de plus mauvais : ces péchés ou ces vertus ? Beaucoup de moralistes philosophes ont rattaché les vertus altruistes aux instincts génériques, identifiant ainsi presque complètement le personnel et l’égoïste : c’est un exemple typique de la confusion provoquée par l’objectivation de l’existence humaine. En réalité le personnel, non seulement n’est pas solidaire de ce qui est égoïste, mais il lui est opposé, il est l’élément nouménal en l’homme ; le générique, au contraire, appartient au monde phénoménal dans lequel l’homme devient un objet parmi les objets. C’est en cela que réside l’importance métaphysique du problème du sexe et de l’amour. Le sexe est déchéance, rupture qui s’efforce de rétablir l’intégralité, mais qui n’atteint pas cette intégralité dans l’existence personnelle, dans la réalité première. L’amour est énergie provenant du monde nouménal, énergie transfiguratrice. Le monde objectif éprouve une répulsion à son égard ; il rejette l’amour comme solidaire de la personne et appartenant à la personne, non à l’espèce. Les conséquences de l’amour, comme aussi de tous les actes créateurs, sont objectivées. Et c’est pourquoi l’esclavage de l’homme vis-à-vis du processus générique et naturel se prolonge sans cesse. Je parle de tous les types d’amour. Tout amour est énergie du monde nouménal : l’agapè chrétienne et la philia, et l’amour-éros. Tout amour est soumis dans le monde au processus de l’objectivation, l’amour-pitié et miséricorde, et l’amour-éros, l’amour-passion, l’amour descendant et l’amour ascendant. [275] Tout ce qui est nouménal, ardent et créateur, mène à la formation de structures objectives, dans lesquelles s’éteint ce qui primordialement s’était enflammé. Le véritable amour illuminateur unit en lui pitié et passion. Mais l’existence humaine, mise en pièces dans le monde, désunit ces deux principes : la passion peut être impitoyable et cruelle, la pitié et la miséricorde peuvent se dessécher et se dépouiller de toute inclination et sympathie personnelle. En ce monde, dans l’amour, dans tout amour, il y a une tragique brisure [[123]](#footnote-123). L’amour, de par son essence, est rayonnement, radioactivité, aussi bien l’amour-passion que l’amour-pitié, et il va toujours de personne à personne ; il est vision d’une personne à travers l’écorce de l’objectivité, c’est-à-dire qu’il surmonte l’objectivation. L’amour-éros, de par sa signification, surmonte l’objectivité du sexe ; il est un triomphe de la personne sur l’espèce, c’est-à-dire une préparation de la transfiguration du monde. Le sexe engendre le temps déchu et la mort. L’amour doit triompher du temps et de la mort, diriger l’homme vers la vie éternelle. La nature féminine est plus solidaire du sexe, en tant qu’élément cosmique : de là le culte de la Grande Mère, de la terre maternelle. Mais dans l’élément féminin il y a aussi un principe mauvais, assujetti et assujettissant. Le culte de la Mère de Dieu, de la Sainte Vierge, est en son essence différent du culte païen du principe féminin : il est un culte de la féminité complètement clarifiée, et qui a triomphé sur la féminité mauvaise.

[276]

III

L’histoire comporte un thème messianique. Et tout le processus historique est, dans sa profondeur, une dialectique compliquée de l’idée messianique. La conscience messianique est historique et eschatologique, elle est tournée vers l’histoire et vers la fin, vers l’avenir historique et vers l’éternité. Le Christianisme lui-même est historique et eschatologique, il s’écoule dans le temps existentiel et s’objective dans le temps historique ; il est la fin de ce monde et pénètre dans ce monde, il annonce la victoire sur le monde et, dans son objectivation, il a été vaincu par le monde. Contrairement à ce que dit Hegel, la dialectique de l’histoire, laquelle est une dialectique de l’existence, et non pas seulement de la pensée, ne peut avoir de solution que par la fin du monde et elle entraîne vers cette fin. Dans l’histoire toutes les solutions sont accompagnées d’échecs. Jusqu’à la fin du monde et de l’histoire, le dualisme conserve sa force ; le monisme, l’intégrité, l’unité ne peuvent être affirmés qu’après la fin, c’est-à-dire hors de l’objectivation, hors du monde phénoménal déterminé. L’histoire, dans laquelle apparemment dominent le déterminisme et même le fatum, est remplie par une dialectique intérieure de la liberté. La liberté devient aussi liberté du mal. Sans la liberté du mal, le bien ne serait pas libre : il serait déterminé, imposé par la force. Et en même temps la liberté du mal engendre la nécessité et l’esclavage. L’esclavage se trouve être le fruit de la liberté, et, sans cette possibilité d’engendrer l’esclavage, il n’y aurait point de liberté, mais un esclavage du bien. Cependant l’esclavage du bien est un mal et la liberté du mal peut être un plus grand bien qu’un bien forcé. Cette contradiction est insoluble dans les limites de l’histoire du [277] monde objectif et elle entraîne vers la fin. La dialectique de la liberté et de la grâce est un autre aspect de cette dialectique existentielle. La grâce doit être cette force qui est appelée à résoudre la contradiction entre la liberté et la nécessité. La grâce se trouve plus haut que la liberté et la nécessité en ce monde, elle vient d’un monde supérieur. Mais voici qui est plus tragique que tout : la grâce, elle aussi, s’objective dans ce monde et est donc soumise pour ainsi dire aux lois de ce monde. Elle est supérieure à la loi, elle est autre chose que la loi. Mais une grâce « légale » se trouve être possible, une grâce admise seulement sous des formes régulières, une grâce entravée. L’histoire du Christianisme est pleine de cela. Dieu est pour ainsi dire lié par les hommes dans l’histoire. C’est pourquoi la grâce, dans les limites de l’histoire, ne résout pas la contradiction de la liberté ni le conflit de la liberté et de la nécessité. La solution ne peut en être pensée que d’une manière eschatologique.

Le problème du mal est le problème fondamental de la vie du monde. Mais l’attitude envers le mal et les méchants est également une attitude dialectique. C’est l’une des contradictions essentielles du monde objectivé. Une attitude impitoyable et méchante envers le mal et envers les méchants peut devenir un mal nouveau : combien de fois cela ne s’est-il pas produit ! De même que la liberté peut engendrer l’esclavage, de même une suppression sans pitié du mal, une vengeance tirée des méchants produit un mal toujours nouveau. L’homme tombe dans un cercle magique sans issue. A cette perspective se rattache le thème évangélique de l’attitude humaine envers les ennemis ; il est une autre expression de l’attitude à observer envers les méchants. Le monde ne pouvait pas contenir la vérité évangélique. On a exprimé d’une manière ésotérique, dans les catégories limitées de ce monde, le mystère de la rédemption. [278] Mais le mystère du Christianisme est plus profond : l’homme est impuissant à vaincre le mal ; mais le Dieu créateur ne peut lui non plus le vaincre par un acte de force : seul le Dieu de sacrifice et d’amour, le Dieu qui s’est chargé des péchés du monde, Dieu le Fils devenu homme, peut y parvenir. L’opposition des deux doctrines sur l’homme, l’homme pécheur et naturellement méchant, et l’homme naturellement innocent et bon (Rousseau, l’humanitarisme) est une opposition qui reste superficielle, qui ne descend pas dans les profondeurs. La première et austère doctrine traditionnelle a été opposée à la doctrine optimiste de la bonté de la nature humaine avec ses conclusions quasi progressives et révolutionnaires, et l’on a demandé de tenir à l’homme la bride haute. Une chose toutefois reste incompréhensible : pourquoi ceux-là mêmes qui exigeaient une telle mesure se soustrayaient-ils à cette nécessité de la bride haute ? En réalité, ce n’est pas l’optimisme qui est révolutionnaire au sens profond du mot : l’optimisme est en fin de compte conservateur ; mais bien plutôt le pessimisme qui ne peut se réconcilier avec le monde.

Ce pessimisme pourtant n’est pas absolu : il est relatif, et il garde en lui un espoir messianique. Nous ne vivons plus dans le cosmos, au sens antique, grec et médiéval du mot ; nous ne connaissons plus l’harmonie du monde et nous sommes tombés hors de l’ordre du monde. Cette destruction du cosmos a commencé il y a longtemps, au début des temps nouveaux, lors des grandes découvertes scientifiques concernant ce monde. Le cosmos antique avec la terre comme centre était lié au système de Ptolémée. La physique contemporaine a été obligée de nier le cosmos, elle le décompose. Le monde, notre planète, a chancelé. L’homme ne sent plus sous ses pas un sol ferme, solidaire de l’ordre universel. Il se produit dans le monde non seulement un processus évolutif, mais aussi un processus de [279] dissolution [[124]](#footnote-124). Le monde arrive à l’état liquide. L’homogénéité vers laquelle s’avance le monde des phénomènes est ce que la seconde loi de la thermodynamique appelle entropie. Tout cela doit exacerber le sens eschatologique. Un double processus se produit : le monde se déshumanise toujours davantage, l’homme perd la conscience de sa situation centrale dans le système de l’univers, et il fait un immense effort créateur pour humaniser la terre et le monde, et se les soumettre. La contradiction de ces deux processus est insoluble dans les limites de ce monde. L’homme, en tant que noumène, est le seul centre du monde ; l’homme, en tant que phénomène, n’est dans le monde qu’un infime grain de sable. L’homme est entouré de l’infini cosmique, de supra-mondes et d’infra-mondes. Ses ressources de vie sont très limitées, leur acquisition exige tous ses efforts et il est obligé de mener des guerres absurdes et destructives. Cette contradiction humaine dans le monde ne peut être définitivement surmontée que d’une manière eschatologique. Et l’homme malheureux dans cet univers vit d’un rêve millénariste qui prend des formes diverses et assez souvent trompeuses.

Le millénarisme est ésotérique et exprime symboliquement la solution du thème messianique. Le processus historique est accompagné de toute une série d’échecs et, dans les limites de l’histoire, le thème historique est insoluble : ce thème est en effet le Royaume de Dieu. Et une question se pose à nous : l’histoire aura-t-elle un résultat positif quelconque, ou bien n’aboutira-t-elle qu’à un résultat négatif ? Autrement dit : les actes créateurs de l’homme entreront-ils en ligne de compte dans la vie éternelle, pénétreront-ils dans le Royaume de Dieu ? Nier que [280] l’histoire ait des résultats positifs pour la sur-histoire équivaut à refuser tout sens à l’histoire, équivaut à nier l’importance de la création humaine pour la réalisation de la plénitude du Royaume Divin, c’est-à-dire à nier la dignité divine de l’homme. L’échec de la création humaine se rattache à l’objectivation de tous les produits de cette création. Mais la création même dépasse les limites de l’objectivation et se tourne vers une nouvelle vie, vers le Royaume de Dieu. Les œuvres des grands créateurs préparent le Royaume de Dieu et entrent en lui. Y entrent également les tragédies grecques, les tableaux de Léonard, de Rembrandt, de Botticelli, la sculpture de Michel-Ange, les drames de Shakespeare, les symphonies de Beethoven, les romans de Tolstoï, la pensée philosophique de Platon, de Kant et de Hegel, les tourments créateurs de Pascal, de Dostoïevski et de Nietzsche, et aussi la recherche de la liberté et de la justice sociale. Le millénarisme affirme sous une forme négativo-conditionnelle et limitée que l’histoire aura aussi une fin positive. Il y a un millénarisme vrai et un millénarisme faux. Ce dernier objective et matérialise le Royaume millénaire en se le représentant selon les catégories de ce monde déchu. La fausse conscience millénariste n’est pas assez haute pour comprendre le rapport antinomique qui existe entre ce qui est ici-bas et ce qui est au delà, entre l’histoire et la métahistoire, entre le monde et l’esprit.

Il faut se rappeler qu’il est question ici d’un nouvel éon, de l’époque de l’Esprit, du Paraclet, et que nos catégories ne lui sont pas applicables. Le Royaume de Dieu, qui ne peut être pensé, ni comme ordre, ni comme désordre, ni comme nécessité, ni comme arbitraire, doit être aussi sur la terre, bien qu’il soit en même temps royaume céleste. Dieu ne peut être de toutes les manières en tout que d’une façon eschatologique, que dans le Royaume de Dieu et non dans le royaume [281] de ce monde. Ce n’est qu’à la seconde apparition du Christ, sous la figure du Christ au second avènement, que se manifestera la plénitude de la perfection humaine et tous les actes créateurs de l’homme entreront dans cette perfection et cette plénitude. Cela était encore dissimulé, obscur dans la première apparition. La manière passive de comprendre l’Apocalypse, de l’envisager comme une fin et un jugement que l’on subit, comme la négation de toute valeur que pourraient avoir l’homme et sa puissance créatrice pour l’avènement de la fin, exprime l’esclavage de l’homme et son accablement. À cela s’oppose une compréhension active de l’Apocalypse [[125]](#footnote-125). La fin du monde est une œuvre divino-humaine : l’activité et la puissance créatrice de l’homme y prennent part ; non seulement l’homme subit la fin, mais il la prépare. La fin n’est pas seulement une destruction du monde et un jugement, mais aussi une illumination et une transfiguration du monde ; elle est comme une continuation de la création, une entrée dans un nouvel éon. L’acte créateur de l’homme est nécessaire à l’arrivée du Royaume Divin, il est nécessaire à Dieu et Dieu l’attend ; la future venue du Christ suppose une préparation par l’homme de cette venue. C’est pourquoi nous ne pouvons penser à la fin que d’une manière ambiguë et antinomique. La fin est un événement spirituel qui se produit dans le temps existentiel. Quand nous projetons la fin dans le temps de ce monde et que nous l’objectivons dans l’histoire, cette fin se dédouble et elle peut être indifféremment représentée comme pessimiste et optimiste, comme destructive et constructive. C’est pourquoi l’espérance millénariste est inévitable. C’est pourquoi l’eschatologisme [282] peut être et doit être actif et créateur. Les contradictions et les conflits ramènent à l’élément premier, mais dans la plénitude, avec un enrichissement que provoque la création par laquelle on est passé. Telles sont les voies de l’Esprit. Dans un sens plus profond, le processus universel et historique tout entier peut être absorbé par l’éternité, et il est alors un moment intérieur dans l’accomplissement du mystère de l’Esprit. L’éternité embrasse le temps.

Kant disait que la philosophie avait son millénarisme. Affirmer le sens de la vie équivaut nécessairement à affirmer le millénarisme, mais seule importe une intelligence spirituelle plus profonde de ce sens de la vie. Et voici ce qui est frappant : la théologie traditionnelle, officielle aime parler de la toute-puissance de Dieu et de son ubiquité dans le monde. Mais ses représentants croient très peu au pouvoir de Dieu dans le monde et n’attendent pas la venue du Royaume de Dieu. S’ils avaient plus de foi, ils ne donneraient pas constamment une sanction religieuse à la violence et à la nécessité dans le monde. Ils croient en autre chose : ils croient que la force, le pouvoir, la violence de ce monde sont consacrés, ils croient en une expression symbolique de la force divine dans le monde phénoménal qui ne ressemble aucunement à Dieu et qui, en tout, s’oppose à lui. Mais une foi véritable, purifiée, spirituelle en Dieu est aussi une foi eschatologique, elle est une foi dans le futur Royaume de Dieu. Dans la plénitude de la foi, de la foi universelle, entrent également les vérités partielles des hérésies : sabellianisme, marcionisme, pélagianisme, patripassianisme, mais à condition de dépasser (*Aufhebung*) ce qu’elles ont d’exclusif, et toute la création humaniste de l’homme des temps modernes, mais religieusement purifiée dans l’Esprit. La nécessité, et l’utilité qui se rattache à elle, agissent de tous côtés sur moi, et je ne puis les vaincre dans les conditions où nous place le monde objectivé. Mais [283] je ne veux pas proclamer sacrosainte en quoi que ce soit cette nécessité ni cette utilité. Je sais que cette nécessité est illusoire ; je crois qu’elle peut être vaincue et que la force par laquelle cette victoire est possible s’appelle Dieu, Dieu-libérateur. Mais ma foi en la victoire est eschatologique, ma religion est prophétique. Il s’agit moins de s’assigner des buts et de les réaliser dans le monde objectif en usant de moyens mauvais, que de manifester, d’exprimer, de faire rayonner son énergie créatrice, dans la connaissance, dans l’amour, dans nos relations avec les autres hommes, dans la liberté, la beauté, grâce à une détermination d’ordre eschatologique.

Tout est plongé dans le mystère de l’Esprit. Mais dans les voies de l’Esprit il se produit une auto-aliénation, une extériorisation et objectivation. La création du monde par Dieu est une compréhension objectivée du mystère de l’Esprit. Le drame qui se joue entre Dieu et l’homme est, intérieurement, un triple drame. Au centre se trouve son Fils, l’homme éternel. Le dénouement est fourni par l’Esprit qui procède éternellement de Dieu. Ce qu’on appelle le monde des créatures présente une image renversée de ce processus. Dieu est de toute éternité une victoire que la lumière remporte sur les ténèbres, une victoire du sens sur ce qui n’en a pas, de la beauté sur la laideur, de la liberté sur la nécessité. Mais dans le mystère de l’Esprit il y a Dieu et Son Autre. Cela n’est pas entièrement exprimé par la doctrine de l’Absolu, laquelle ne connaît pas l’Autre de Dieu et n’a pas de rapports avec lui. Le mystère premier est aussi celui de la naissance de Dieu en l’homme (qui inclut le monde en lui), et la naissance de l’homme en Dieu. Cela veut dire dans notre langue imparfaite que Dieu a besoin d’un acte créateur correspondant de l’homme. L’homme n’est pas seulement pécheur : la conscience du péché n’est qu’un moment dans la voie suivie par l’homme et [284] par le créateur. La tragédie sans issue de l’homme, la dialectique de la liberté, de la nécessité et de la grâce trouvent leur solution dans les limites du Mystère Divin, dans la Déité qui se trouve à des profondeurs plus grandes que le drame qui se joue entre le créateur et la création, que les représentations du ciel et de l’enfer. Ici la langue humaine se tait. La perspective eschatologique n’est pas seulement celle d’une fin plus ou moins précise du monde : elle est celle de chaque moment de la vie. A chacun de ces instants il faut achever l’ancien monde et commencer le nouveau. L’Esprit souffle à travers toute cette œuvre. L’éon de la fin est la révélation de l’Esprit.

Fin du texte

1. Voir R. Kroner : *Von Kant bis Hegel*, 2 tomes. C’est la meilleure histoire de l’idéalisme allemand. Je lui dois beaucoup pour la compréhension et l’interprétation de Kant et des grands idéalistes du commencement du XIXe siècle. [↑](#footnote-ref-1)
2. Voir Landry : Duns Scot et Seeberg : Die Theologie des Johannes Duns Scot. [↑](#footnote-ref-2)
3. Voir Kant : Populäre Schriften, Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? [↑](#footnote-ref-3)
4. Voir E. Hartmann : Die Religion des Geistes. [↑](#footnote-ref-4)
5. Il n’est pas ici question du Fichte de la période de l’*Anweisung zum seligen Leben* (dont la traduction a paru dans la Collection *Philosophie de l’Esprit* en 1944). [↑](#footnote-ref-5)
6. En particulier son Vom Ich als Prinzip der Philosophie. [↑](#footnote-ref-6)
7. Voir Hegel : *Logique*, 2e partie, 8e section, chap. III. [↑](#footnote-ref-7)
8. Il faut faire cette réserve que dans la philosophie hindoue il y avait aussi des systèmes pluralistes. Mais le monisme dominait. Voir R. Grousset : *La philosophie indienne*. [↑](#footnote-ref-8)
9. Voir en particulier ses Grundsätze der Philosophie der Zukunft. [↑](#footnote-ref-9)
10. J’ai beaucoup écrit à ce sujet. Voir en particulier mon livre *Cinq méditations sur l’existence* (Aubier). [↑](#footnote-ref-10)
11. Voir F. C. S. Schiller : *Etudes sur l’humanisme*. [↑](#footnote-ref-11)
12. Voir : La colonne et l’affirmation de la vérité. [↑](#footnote-ref-12)
13. Voir p. ex. Jaspers : Psychologie der Weltanschauungen. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cela frappe particulièrement chez Gilson. Voir son *Réalisme méthodique*. [↑](#footnote-ref-14)
15. Voir Husserl : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. [↑](#footnote-ref-15)
16. Voir Rickert : Der Gegenstand der Erkenntnis. [↑](#footnote-ref-16)
17. Voir N. Hartmann : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. [↑](#footnote-ref-17)
18. Voir ses *Ideen*. [↑](#footnote-ref-18)
19. Voir Lévy-Brühl : [*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.lel.fon). [↑](#footnote-ref-19)
20. Voir Simmel : Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel. [↑](#footnote-ref-20)
21. Voir mon livre *Esprit et réalité*. [↑](#footnote-ref-21)
22. Voir le livre, remarquable sous beaucoup de rapports, de Tarde : *Les lois de l’imitation*. [↑](#footnote-ref-22)
23. Voir Baldwin : Théorie génétique de la réalité. [↑](#footnote-ref-23)
24. Voir M. de Gandillac : La philosophie de Nicolas de Cues (Collection Philosophie de l’Esprit, 1941). [↑](#footnote-ref-24)
25. Pour Heidegger, la mort est le dernier mot de l’existence finie de l’homme parce qu’il nie cet infini en nous. [↑](#footnote-ref-25)
26. Freud, dont on considère comme le mérite principal d’avoir dévoilé le rôle du subconscient, exagère beaucoup le rôle curatif de la conscience. [↑](#footnote-ref-26)
27. Voir J. Wahl : Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. [↑](#footnote-ref-27)
28. Pour les rapports de la conscience et de la surconscience, voir : *La destination de l’homme*. [↑](#footnote-ref-28)
29. Voir son livre *L’évolution sociale*. [↑](#footnote-ref-29)
30. Voir R. Grousset : Les philosophies indiennes ; O. Strauss : Indische Philosophie ; A. Schweitzer : Les grands penseurs de l’Inde. [↑](#footnote-ref-30)
31. Lotze : *Metaphysik*. [↑](#footnote-ref-31)
32. Voir Garrigou-Lagrange : *Le sens commun*. [↑](#footnote-ref-32)
33. Voir Heidegger : *Sein und Zeit*, et Jaspers : *Philosophie*. Trois tomes. [↑](#footnote-ref-33)
34. Voir L. Brunschvicg : [*Spinoza et ses contemporains ; Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030153347). [↑](#footnote-ref-34)
35. Voir Hegel : *Wissenschaft der Logik* (trad. russe de N. Debolski, II, p. 42). [↑](#footnote-ref-35)
36. Voir Vl. Soloviev : Critique des Principes abstraits et Principes philosophiques de la connaissance intégrale. [↑](#footnote-ref-36)
37. Voir Frank : *L’inintelligible*. [↑](#footnote-ref-37)
38. Voir Schelling : Philosophie der Offenbarung. [↑](#footnote-ref-38)
39. Voir N. Hartmann : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. [↑](#footnote-ref-39)
40. Voir Bergson : [*L’évolution créatrice*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo). [↑](#footnote-ref-40)
41. Voir R. Otto : *Das Heilige*. [↑](#footnote-ref-41)
42. Voir Otto : West-Östliche Mystik. [↑](#footnote-ref-42)
43. Voir mon livre : [*Le sens de la création*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Sens_de_la_creation/Sens_de_la_creation.html). [↑](#footnote-ref-43)
44. Voir Levinas : La théorie de l’intuition dans la Phénoménologie de Husserl. [↑](#footnote-ref-44)
45. Voir Franz von Baader : Sämmtliche Werke. Dreizehnter Band. Vorlesungen und Erläuterungen zu Jakob Böhme’s Lehre, p. 65. (Cf. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique. Paris 1943.) [↑](#footnote-ref-45)
46. Voir Jacob Böhme : *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Schieller. Bd. IV, p. 234-5. *Vom dreifachen Leben des Menschen*.

    « Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts ; denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden. » [↑](#footnote-ref-46)
47. Bd. IV, p. 286. [↑](#footnote-ref-47)
48. Bd. IV, p. 287-289. [↑](#footnote-ref-48)
49. Bd. IV, p. 406. « Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein. » [↑](#footnote-ref-49)
50. P. 428. « Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss ; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss. » [↑](#footnote-ref-50)
51. Bd. IV : *Von der Gnadenwahl*, p. 504. « Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit ; und der Grund der Weisheit, ist die Dreiheit der Ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige Unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts. » [↑](#footnote-ref-51)
52. Bd. IV, p. 607. [↑](#footnote-ref-52)
53. Bd. V, *Mysterium Magnum*, p. 162. « Darum so hat sich der ewige frei Wille in Finsterniss, Pein und Qual, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in ein Fremdenreich eingeführet, auf dass das Nichts in etwas erkannt werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grunds offenbar sei, denn ohne Boses und mochte kein Grund sein. » [↑](#footnote-ref-53)
54. Bd. V, p. 164. « La libre volonté n’a aucun commencement et n’est embrassée par rien dans aucun fondement, ni formée par quoi que ce soit... Son véritable état primitif est dans le Rien. » [↑](#footnote-ref-54)
55. Bd. V, p. 193. « Der ewige Gottliche Verstand ist ein freier Wille, nicht vou Etwas oder durch Etwas eutstanden, er ist Selbst eigener Sitz und wohnet einig und allein in sich Selber ; unergriffen von etwas, denn ausser und nur ihm ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, so ist ihm doch auch Selber als ein Nichts, Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts. » [↑](#footnote-ref-55)
56. Bd. VI, p. 14. *Psychologia vera* : « Denn in der Finsternisr ist der Blitz und in der Freiheit das Licht mit der Majestat. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wessen einer Begreiflichkeit ist ; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfüllung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser : denn ausser ist die Freiheit. » [↑](#footnote-ref-56)
57. Bd. VI, p. 60. « Und wäre Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer. » [↑](#footnote-ref-57)
58. B. VI, *Mysterium pansophicon*, p. 413. « Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht ; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas : und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe ; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist bloss eine begehrende Sucht (I). » [↑](#footnote-ref-58)
59. Voir Frobénius : *Le destin des Civilisations*. [↑](#footnote-ref-59)
60. Voir son Sein und Zeit. [↑](#footnote-ref-60)
61. Voir Heidegger : Was ist Metaphysik ? [↑](#footnote-ref-61)
62. Le livre le plus remarquable qui ait été écrit sur Platon est celui de Festugière : *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. [↑](#footnote-ref-62)
63. Voir Kant : Kritik der Urteilskraft. [↑](#footnote-ref-63)
64. Voir Müller-Freienfels : Philosophie der Individualität. [↑](#footnote-ref-64)
65. Voir : [*L’évolution créatrice*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.beh.evo). [↑](#footnote-ref-65)
66. Un sociologue des années 70 du siècle précédent, N. Mikhaïlovski a exposé des idées très justes sur la méthode subjective en sociologie, sur la lutte pour l’individualité, sur la théorie organique des sociétés, hostile à l’individu. Mais il était sans culture philosophique ; c’était un positiviste et il ne pouvait fournir de preuves à l’appui de son point de vue. [↑](#footnote-ref-66)
67. Voir mon livre : [*Sur l’esclavage et la liberté de l’homme*. Essai de philosophie personnaliste](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Esclavage_et_liberte_homme/Esclavage_et_liberte_homme.html). [↑](#footnote-ref-67)
68. Voir le livre de Feuerbach : *Das Wesen des Christentums*, il y a dans ce livre des lueurs géniales. [↑](#footnote-ref-68)
69. Il faut faire cette réserve que toutes les théories de la philosophie hindoue n’ont pas été monistes et négatrices de l’individuel. La Vaiçeshika est une ontologie pluraliste. La Râmânuja était proche du théisme. Mais la conception moniste de l’identité de l’Atman et du Brahman et celle du caractère illusoire du monde multiple étaient dominantes. [↑](#footnote-ref-69)
70. Voir la Petite Logique de Hegel dans son Enzyklopädie et sa grande Science de la Logique. [↑](#footnote-ref-70)
71. Voir le livre paru depuis peu de Ch. Baudouin : *Découverte de la personne*. [↑](#footnote-ref-71)
72. Voir son livre : *L’inconnaissable*. [↑](#footnote-ref-72)
73. Voir Borel : Le Hasard et M. Bole : Les certitudes du Hasard. [↑](#footnote-ref-73)
74. Voir Addison : La vie après la mort dans les croyances de l’humanité. [↑](#footnote-ref-74)
75. Voir son livre : *Le sens commun*. [↑](#footnote-ref-75)
76. C’est sur cette base que L. Lopatine a développé sa doctrine de la liberté. Voir son livre sur *Les tâches positives de la philosophie*, tome II. [↑](#footnote-ref-76)
77. Dans son curieux livre : *Histoire philosophique du genre humain ou l’Homme*, Fabre d’Olivet dit que trois principes agissent dans l’histoire : Providence, *fatum*, liberté de l’homme. [↑](#footnote-ref-77)
78. On trouve à ce sujet de remarquables pensées chez le philosophe du messianisme polonais Cieszkowski, l’auteur de *Notre Père*. [↑](#footnote-ref-78)
79. Voir Gilson : L’esprit de la philosophie médiévale. [↑](#footnote-ref-79)
80. Voir Sartre : *L’imagination*. L’influence de Husserl se manifeste là où il est dit que l’image est la conscience de quelque chose. [↑](#footnote-ref-80)
81. Voir Ribot : Essai sur l’imagination créatrice. [↑](#footnote-ref-81)
82. Voir la Kritik der Urteilskraft. [↑](#footnote-ref-82)
83. Voir mon livre : [*Esprit et réalité*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Esprit_et_realite/Esprit_et_realite.html). [↑](#footnote-ref-83)
84. Voir A. Béguin : L’Ame romantique et le rêve. [↑](#footnote-ref-84)
85. Voir Lafargue : Le rêve et la psychanalyse. [↑](#footnote-ref-85)
86. Surtout dans mon livre : [*Le sens de l’acte créateur*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Sens_de_la_creation/Sens_de_la_creation.html). [↑](#footnote-ref-86)
87. Voir J. Maritain : L’art et la scolastique. [↑](#footnote-ref-87)
88. Voir Benedetto Croce : Esthétique comme science de l’expression et linguistique générale. [↑](#footnote-ref-88)
89. Voir N. Hartmann : Das Problem des geistigen Seins. [↑](#footnote-ref-89)
90. Voir mon livre : [*De l’esclavage et de la liberté de l’homme*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Esclavage_et_liberte_homme/Esclavage_et_liberte_homme.html). [↑](#footnote-ref-90)
91. \* NdN : appel de note absent dans l’original ; cette position a été jugée acceptable en regard du contenu de l’ouvrage cité.] [↑](#footnote-ref-91)
92. Voir mon livre : [*De la destination de l’homme. Essai d’une éthique paradoxale*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Destination_de_lhomme/Destination_de_lhomme.html). [↑](#footnote-ref-92)
93. Les Français, hostiles au romantisme, penchent à le réduire à ce que E. Seillière, l’auteur de nombreux livres sur le romantisme et l’impérialisme, appelle « naturisme mystique ». Voir son ouvrage : *Le mal romantique. Essai sur l’impérialisme irrationnel*. Tout se ramène à Rousseau et à reconnaître la bonté de la nature humaine. Voir aussi P. Lasserre : *Le Romantisme français*. Tout cela est peu applicable au romantisme allemand et, dans l’ensemble, est inexact. [↑](#footnote-ref-93)
94. Baldwin affirme cela comme étant déjà atteint. Voir son livre : *Théorie génétique de la réalité*. [↑](#footnote-ref-94)
95. Voir mon livre : [*Le sens de l’acte créateur*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Sens_de_la_creation/Sens_de_la_creation.html). [↑](#footnote-ref-95)
96. Voir mon livre : [*De la destination de l’homme*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Destination_de_lhomme/Destination_de_lhomme.html). [↑](#footnote-ref-96)
97. Voir le curieux livre de Charles Autran : Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme. [↑](#footnote-ref-97)
98. Voir Dilthey : Einleitung in die Geisteswissenschaften. [↑](#footnote-ref-98)
99. Georges Dumas : Psychologie de deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte. [↑](#footnote-ref-99)
100. Voir Hegel : Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. [↑](#footnote-ref-100)
101. \* [NdN : appel de note absent dans l’original ; cette position a été jugée acceptable en regard du contenu de l’ouvrage cité.] [↑](#footnote-ref-101)
102. Voir J. Guitton : Le temps et l’éternité cher Plotin et Saint-Augustin. [↑](#footnote-ref-102)
103. Voir A. Causse : Les « pauvres » d’Israël (prophètes, psalmistes, messianistes). [↑](#footnote-ref-103)
104. Voir G. Walter : Les origines du communisme. [↑](#footnote-ref-104)
105. Beaucoup de choses intéressantes à ce sujet se trouvent dans le livre du prince S. Troubetskoï : *La doctrine du Logos* (en russe.) [↑](#footnote-ref-105)
106. Les défenseurs scientifico-historiques de la compréhension eschatologique du Christianisme sont surtout L. Weiss et Loisy. L’expression philosophico-religieuse la plus intéressante du Christianisme conçu comme religion de l’Esprit et des espoirs d’une époque paraclétique se trouve dans Cieszkowski. Voir : *Notre Père*, 4 tomes. [↑](#footnote-ref-106)
107. Vl. Soloviev a toujours insisté sur ce point. [↑](#footnote-ref-107)
108. Toute la philosophie de l’histoire et la sociologie de K. Léontiev sont basées sur ce principe. [↑](#footnote-ref-108)
109. Voir son Sein und Zeit. [↑](#footnote-ref-109)
110. Voir les livres de Lévy-Brühl, et aussi l’œuvre géniale de Bachofen : *Das Mutterrecht*. [↑](#footnote-ref-110)
111. Voir mon livre : Cinq méditations sur l’existence. [↑](#footnote-ref-111)
112. Voir mon livre : La conception du monde chez Dostoïevski. [↑](#footnote-ref-112)
113. Voir Proudhon : La guerre et la paix. [↑](#footnote-ref-113)
114. Il est évident que j’use des mots : « nature » et « naturel » dans un sens différent de celui qu’ils ont chez J.-J. Rousseau et L. Tolstoï, ou chez les défenseurs du droit « naturel ». [↑](#footnote-ref-114)
115. N. Mikhailovski fit preuve d’une grande perspicacité quand, dès les années 70, au siècle dernier, il dénonçait le caractère réactionnaire, hostile à la personne humaine, de la théorie organique de la société, du darwinisme en sociologie, etc. Voir son livre : *Lutte pour l’individualité*. [↑](#footnote-ref-115)
116. Sous ce rapport les premiers ouvrages de Marx sont importants, particulièrement sa *Philosophie und Nationalœkonomie*. [↑](#footnote-ref-116)
117. Voir Jellinek : Déclaration des droits de l’homme et du citoyen. [↑](#footnote-ref-117)
118. Voir mon étude sur *L’homme et la machine* ; voir également F. Dessauer : *Philosophie der Technik*. [↑](#footnote-ref-118)
119. Les Slavophiles Herzen, K. Léontiev, etc. ont posé ce problème longtemps avant Spengler. [↑](#footnote-ref-119)
120. Voir sa Philosophie de l’activité commune. [↑](#footnote-ref-120)
121. Voir mon livre : [*De la destination de l’homme*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Destination_de_lhomme/Destination_de_lhomme.html). [↑](#footnote-ref-121)
122. Dans le génial *Songe d’un homme ridicule*, Dostoïevski écrit ces paroles étonnantes : « Ils ont connu l’affliction et l’ont aimée, ils avaient soif du tourment et disaient que la vérité ne se pouvait atteindre que par les tourments. Alors les supplices parurent. Quand ils devinrent méchants ils se mirent à parler de fraternité et d’humanité et comprirent ces idées. Quand ils devinrent criminels ils inventèrent la justice et s’imposèrent des codes entiers pour la garder ; et pour attirer l’attention sur ces codes ils dressèrent la guillotine. Ils ne se rappelaient qu’à peine ce qu’ils avaient perdu et ne voulaient même pas croire qu’ils avaient été jadis innocents et heureux. Ils riaient même de la possibilité de ce bonheur passé qui avait été le leur, et lui donnaient le nom de rêve... Ayant perdu toute foi en une félicité ancienne dont ils disaient que c’était une fable, ils voulurent tellement redevenir innocents et heureux qu’ils succombèrent comme des enfants aux désirs de leurs cœurs, déifièrent ces désirs, construisirent des temples et se mirent à prier leur propre idée, leur propre « désir », tout en ne croyant absolument pas à la possibilité de sa réalisation. Et pourtant, s’il avait pu seulement se produire un retour de leur part à cet état d’innocence et de bonheur qu’ils avaient perdu, et si quelqu’un le leur eût soudain montré de nouveau et leur eût demandé s’ils voulaient revenir à cet état, ils l’eussent certainement refusé. » Celui par la faute de qui le paradis a été perdu, dit ces paroles : « Ils célébraient les souffrances dans leurs chants. J’allais parmi eux, me tordant les mains et pleurant sur eux, mais je les aimais peut-être plus encore qu’auparavant quand la souffrance se lisait encore sur leurs visages et quand ils étaient innocents et si beaux. J’aimais leur terre, cette terre souillée par eux, plus encore qu’au temps où elle était un paradis, et cela seulement parce que sur elle le chagrin était apparu. » [↑](#footnote-ref-122)
123. Au Moyen-Age, il y avait deux écoles concernant l’amour de Dieu : celle de l’amour physique (Saint Thomas d’Aquin) et celle de l’amour extatique (les mystiques). Amour physique veut dire que l’homme s’aime toujours lui-même et attend un bien qui lui vienne par l’amour qu’il porte à Dieu. Il serait plus exact de dire que l’amour porté à Dieu est un don qui lui est fait et dont il a besoin. Voir P. Rousselot : *Pour l’histoire du problème de l’amour au Moyen-Age*. [↑](#footnote-ref-123)
124. Voir l’intéressant volume d’A. Lalande : La dissolution opposée à l’évolution dans les sciences physiques et morales. [↑](#footnote-ref-124)
125. On trouve à ce sujet de remarquables réflexions chez le principal philosophe du Messianisme polonais : Cieszkowski, et aussi dans notre N. Fédorov. [↑](#footnote-ref-125)