

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

(1925) [1946 ?]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Traduit du russe par S. Jankélévitch

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.](#)

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

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.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par un bénévole, ingénieur français de Villeneuve sur Cher qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*,

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Traduit du Russe par S. Jankélévitch. Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1946 (?), 224 pp. Collection : Philosophie de l'esprit. Édition russe, 1923.

Polices de caractères utilisée :

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 9 novembre 2017 à Chicoutimi, Saguenay, Québec.

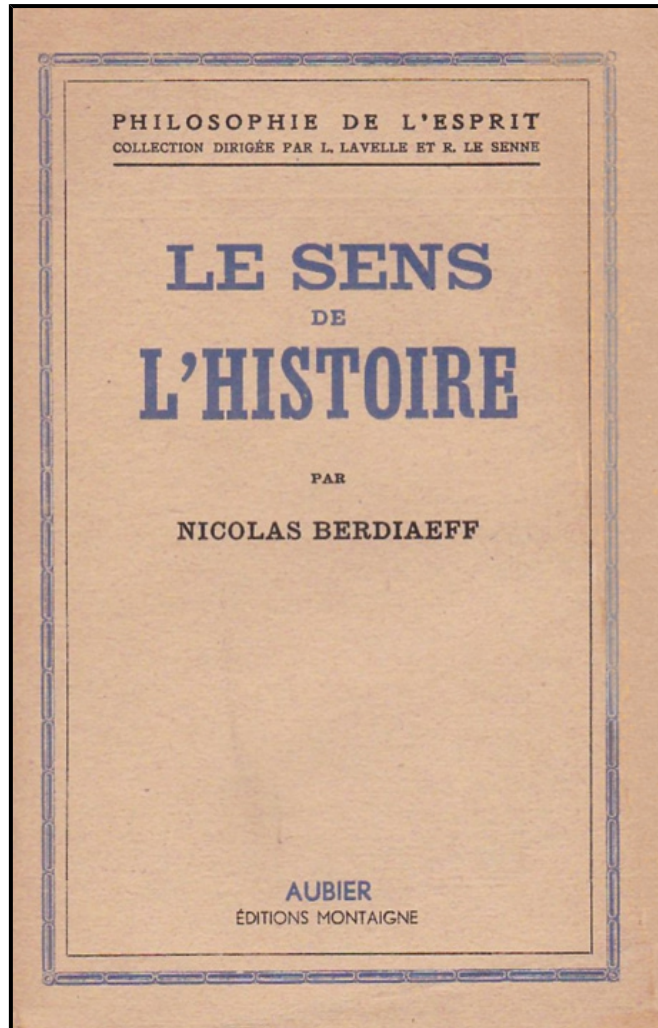


Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine



Traduit du Russe par S. Jankélévitch. Paris : Aubier, Éditions Montaigne, 1946 (?), 224 pp. Collection : Philosophie de l'esprit. Édition russe, 1923.

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

LE SENS
DE L'HISTOIRE

*ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE
DE LA DESTINÉE HUMAINE*

Traduit du russe par
S. JANKÉLÉVITCH

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI CONTI, PARIS

[4]

[223]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Table des matières

[Préface à l'édition russe](#) (1923) [5]

[Préface à l'édition française](#) [1946 (?)] [7]

Chapitre I. [Qu'est-ce que l'historique ? Du rôle de la tradition](#) [9]

Chapitre II. [De « l'historique ». L'« historique » et le « métaphysique »](#) [27]

Chapitre III. [De l'histoire céleste. Dieu et l'homme](#) [42]

Chapitre IV. [De l'histoire céleste. Le temps et l'éternité](#) [53]

Chapitre V. [Le destin du peuple juif](#) [72]

Chapitre VI. [Le christianisme et l'histoire](#) [92]

Chapitre VII. [La Renaissance et l'Humanisme](#) [110]

Chapitre VIII. [Fin de la Renaissance et crise de l'Humanisme. Apparition de la machine](#) [129]

Chapitre IX. [Fin de la Renaissance et crise de culture. Décomposition de l'image humaine](#) [149]

Chapitre X. [La théorie du progrès et la fin de l'histoire](#) [168]

Appendice 1. [Vouloir-vivre et volonté de culture](#) [188]

Appendice 2. [Histoire et eschatologie](#) [206]

[5]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Préface à l'édition russe
1923

[Retour à la table des matières](#)

Ce sont les problèmes relatifs à la philosophie de l'histoire qui ont principalement préoccupé la pensée russe pendant le XIX^e siècle. C'est en cherchant à construire une philosophie de l'histoire que s'est formée notre conscience nationale, et ce n'est pas par hasard que les discussions des slavophiles et des occidentalistes sur la Russie et l'Europe, sur l'Orient et l'Occident, ont été au centre de nos intérêts spirituels. Déjà Tchaadaïev et les slavophiles ont posé devant la pensée russe le problème de la philosophie de l'histoire, parce qu'ils voyaient dans l'énigme de la Russie et de ses destinées historiques l'énigme de cette philosophie elle-même. Il semble que la construction d'une philosophie religieuse de l'histoire soit la vocation de la pensée philosophique russe. La pensée spécifiquement russe est orientée vers le problème eschatologique, le problème de la fin : elle a un cachet apocalyptique, et c'est en cela qu'elle diffère de la pensée de l'Occident. Mais c'est aussi ce qui lui confère avant tout le caractère d'une philosophie de l'histoire religieuse. Je me suis toujours intéressé tout particulièrement aux problèmes relatifs à la philosophie de l'histoire. La guerre mondiale de 1914-1918, la révolution russe n'ont fait qu'accentuer cet intérêt et ont orienté principalement de ce côté mes préoccupations. J'ai alors conçu le plan d'un livre sur les principaux problèmes de la philosophie religieuse de l'histoire, et [6] ce sont les idées qui devaient former la substance de cet ouvrage qui m'ont fourni la matière des leçons que j'ai professées en 1919-1920 à l'Académie

Libre de Culture Spirituelle, à Moscou. Et c'est d'après les notes prises au cours de ces leçons que le présent essai a été rédigé. J'y ajoute un article écrit en 1922, intitulé : « Volonté de vivre et volonté de culture », qui est d'une importance essentielle pour ma conception philosophique de l'histoire.

N. B.

[7]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine
Préface à l'édition française
1946 (?)

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre, rédigé d'après les conférences que j'ai faites à Moscou en 1919-1920, a été écrit il y a longtemps. Il a été traduit en allemand et a suscité en Allemagne un intérêt particulier. Je ne partage plus actuellement toutes les idées que j'y ai exposées, et beaucoup de ce que j'ai écrit alors, je l'exprimerais différemment aujourd'hui. Vingt années se sont écoulées depuis cette époque, et quelles années ! Ma pensée a toujours été orientée vers les problèmes touchant à la philosophie de l'histoire, et aujourd'hui ces problèmes me préoccupent plus que jamais. Le « Sens de l'histoire » n'est qu'un moment dialectique dans le développement de ma pensée historico-philosophique, il n'est qu'une étape sur mon chemin spirituel. Pour l'essentiel, ma manière de voir est restée la même. Et, cependant, il y a des changements. Comment les définirais-je ? Je dirai avant tout que j'ai un sentiment et une conscience plus aigus que jadis du conflit sans issue qui se déroule entre la personne et l'histoire et que je suis plus éloigné de toutes les idéalizations de l'histoire. Je suis moins disposé à voir dans son processus quelque chose de « sacré ». Je sens en moi une révolte contre le pouvoir asservissant de l'« historique » sur la vie humaine. Ceci tient à ce que ma philosophie s'est pénétrée de plus en plus de personnalisme. Je reste fidèle à l'idée que l'homme porte en lui toute l'histoire. Mais j'ai surmonté [8] en moi les restes du romantisme historique, de l'idéalisation romantique du passé. Je me suis écarté de l'orientation de la pensée qui remonte à Schelling, lequel a joué un si grand rôle

dans les destinées de la philosophie russe. Ce qui importe également à l'heure actuelle, ce sont la révision et la réévaluation de l'humanisme. Pour ce qui est de mon idée de la transformation de l'humanisme en anti-humanisme, je la considère comme très exacte, et elle constitue un des fondements de ma philosophie. Je l'ai développée plus tard dans un livre intitulé : « Le destin de l'homme dans le monde actuel ». Mais l'humanisme lui-même, l'humanisme comme tel m'apparaît comme un phénomène complexe, et je suis aujourd'hui prêt à défendre ce qu'on peut appeler l'humanisme chrétien, l'humanisme métaphysique et spirituel, pour le distinguer de l'humanisme à base positiviste et matérialiste. Dans l'ensemble, sous l'influence des expériences vécues et de la déshumanisation qui se produit dans le monde, ma pensée s'est de plus en plus pénétrée de la nécessité de défendre la dignité de l'homme et sa liberté, ce qui correspond à la principale préoccupation de ma vie qui a trouvé son expression dans un de mes vieux livres : « Le sens de l'acte créateur ». J'ajoute à cette édition française un nouveau chapitre : « Histoire et eschatologie », rédigé d'après une conférence faite devant un public français.

[9]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre I

Qu'est-ce que l'historique ? Du rôle de la tradition.

[Retour à la table des matières](#)

Les catastrophes et les crises historiques, qui atteignent à certaines époques une acuité particulière, favorisant la méditation sur certains problèmes historiosophiques, font tenter d'expliquer le processus de l'histoire et d'en édifier une philosophie. On remarque, en effet, que le « De Civitate Dei » de saint Augustin, qui a servi de base aux études historiosophiques ultérieures, coïncide avec des événements qui ont eu le plus grand retentissement : l'écroulement du monde antique et la chute de Rome. De même, à l'ère pré-chrétienne, le livre du prophète Daniel qui constitue la première philosophie de l'histoire que l'humanité ait connue, est contemporain des moments les plus critiques que le peuple hébreu a vécus. La Révolution Française, les guerres napoléoniennes ont également poussé les hommes à essayer de comprendre, d'expliquer le rythme des événements, et l'influence de cette recherche se fait fort bien sentir dans la conception du monde de J. de Maistre et de Bonald.

Or, il est hors de doute qu'à l'heure actuelle, non seulement la Russie, mais l'Europe et le monde entier entrent dans une période critique de leur développement ; le rythme de leur progression, radicalement changé, n'est plus ce qu'il était avant la première guerre mondiale et

avant les révolutions européennes et russe : seule l'épithète de catastrophique lui convient. On a l'impression d'assister à un mouvement de l'« historique » particulièrement [10] intense, et ce sentiment semble conduire la pensée humaine à réviser les principaux problèmes soulevés par la philosophie de l'histoire et à édifier sur des bases nouvelles un autre système. L'époque que nous vivons donne, en effet, plus d'importance à ces questions, dont je me propose de m'occuper ici. Mais avant d'analyser leur nature même, je vais essayer, en guise d'introduction, de dégager ce qui constitue l'essence de l'« historique ».

Qu'est-ce que l'« historique » ? Pour que la pensée puisse en découvrir le sens, il faut passer par une sorte de dédoublement que ne demandent pas les périodes parfaitement stables pendant lesquelles l'esprit reste indifférent aux problèmes posés par l'histoire. Il faut que la conscience humaine ait subi comme une désagrégation, et seulement alors une opposition entre le sujet et l'objet deviendra possible, qui permettra, grâce à une saine réflexion, une connaissance approfondie et raisonnée des événements et l'édification d'une philosophie. C'est pourquoi on peut distinguer trois périodes dans le comportement des hommes à l'égard de l'histoire. Dans la première, qui profite d'un régime organique, entier et stabilisé, la pensée reste encore statique et ne peut donc appréhender le dynamisme de l'objet historique. La deuxième période est celle de la désagrégation, du dédoublement qui se produit nécessairement partout et toujours, celle où les assises historiques commencent à perdre leur solidité et leur stabilité, celle où surviennent des catastrophes et des cataclysmes qui peuvent bien se dérouler à des cadences différentes, mais qui sont l'indice d'une disparition du rythme organique de la vie et de sa totalité.

À ce moment, la réflexion s'éveille car le sujet ne se considère plus comme faisant partie tout entier de l'objet historique, mais cette dissociation n'est [11] pas très favorable à la véritable construction d'une philosophie, à la recherche et à la découverte du sens de l'histoire ; il y a vraiment rupture entre le sujet et la vie intérieure dans laquelle il était jusqu'alors directement plongé, c'est-à-dire entre le sujet et l'« historique » à proprement parler. Néanmoins, c'est au cours de cette même période que naît la science de l'histoire et se développe l'« historicisme », au sens d'une conception générale de la civilisation.

Cependant, et c'est ici un des paradoxes sur lesquels nous aurons encore plus d'une fois à revenir, loin qu'il existe une identité entre « historique » et « historicisme », il s'agit là de deux notions tout à fait différentes et même opposées. L'une a son mystère propre, que l'autre ne connaît pas, avec lequel elle ne peut communier, qu'elle nie même tellement elle en est éloignée ; l'homme qui s'y trouve plongé directement à l'époque de la vie totale et organique, l'ignore pour cela et n'éprouve pas le besoin d'y réfléchir afin de découvrir le sens de l'histoire ; et pour s'initier à ce profond mystère, il devra passer par la phase de l'opposition entre le sujet et l'objet, par cette dissociation, ce dédoublement de ce qui jusqu'alors était uni et inséparable. C'est à cette seule condition qu'il retournera aux sources secrètes de la vie historique, qu'il en retrouvera l'âme profonde, en découvrira le sens et construira à partir d'elle une véritable philosophie. Ce retour à l'historique constitue la troisième des périodes que nous avons distinguées.

Quand je parlais des événements particulièrement favorables aux constructions philosophiques de l'histoire, je pensais précisément à ces moments critiques à la suite desquels l'esprit humain, après avoir assisté à l'écroulement d'un certain régime, d'un certain ordre de vie, après avoir éprouvé en [12] lui-même les effets de la dissociation, se trouve en mesure de confronter, d'opposer ces deux moments : celui du séjour immédiat dans l'« historique » et celui de la séparation d'avec l'« historique ». L'esprit, de plus, est orienté d'une façon toute spéciale vers les mystères de celui-ci, grâce à une acuité particulière de la conscience, grâce à une réflexion plus poussée. C'est alors que les hommes se sentent nettement enclins à poser des problèmes en rapport avec la philosophie de l'histoire.

Mais pour mieux faire comprendre ma pensée, pour montrer clairement que la deuxième période, celle du dédoublement, pendant laquelle on commence à poser les bases d'un plan d'étude, ne peut jamais suffire pour pénétrer les secrets du processus historique, je crois utile d'analyser ici ce qu'on appelle l'« époque des lumières » (*Aufklärung*) de la civilisation humaine.

Lorsque nous parlons de l'« époque des lumières », nous n'avons pas seulement en vue le XVIII^e siècle, qui est la période des « lumières » classique de l'histoire moderne. Je pense plutôt que les civilisations de tous les temps et de tous les peuples ont atteint ce stade élevé, car toutes suivent un développement plus ou moins cyclique. Cette

ressemblance entre les processus culturels constitue l'indice du caractère organique de leur développement. La civilisation grecque, une des plus grandes que l'humanité ait connues, a également eu son époque « éclairée », qui ressemble beaucoup à celle du XVIII^e siècle. La période des sophistes, où la Grèce semble avoir atteint son plein épanouissement, présente en effet les mêmes particularités tout en gardant certains traits originaux ; d'ailleurs elle était tout aussi destructrice de ce qu'il y avait de sacré, d'organique et de traditionnel dans l'« historique ».

[13]

Dans la vie de chaque peuple, l'époque des « lumières » est celle où la raison, sûre d'elle-même, se place au-dessus de ces mystères divins et immédiats de l'Être, d'où jaillissent, comme de leurs sources, toutes les civilisations, toute la vie humaine ¹. C'est en effet à ce moment que la petite raison des hommes tente de se poser en juge des secrets de la création du monde et du déroulement des événements. Ce faisant, nous cessons d'être absorbés par l'« historique », qui se voit refuser par cette époque toute réalité spécifique ; elle le décompose, se livre sur lui à des opérations qui le dépouillent de tous ses caractères primitifs qui lui donnaient l'existence. Elle creuse entre la raison et l'esprit humains d'une part, l'« historique » de l'autre, un large fossé qui s'accuse incontestablement au XVIII^e siècle, bien que naisse précisément à ce moment le terme même de « philosophie de l'histoire », employé pour la première fois par Voltaire, et bien que de nombreux travaux soient entrepris. Il est, en effet, généralement reconnu que c'est la réaction romantique contre les « lumières » du siècle précédent qui a été la première à nous initier, au commencement du XIX^e, au mystère de l'« historique » et qui a ouvert la voie à sa véritable connaissance. Seule, elle nous a restitué, sous le rapport spirituel, ce que l'époque « éclairée » a persécuté et voué à la destruction, parce qu'il s'agissait de mythes et de traditions provenant du passé ; elle avait bien essayé de les comprendre, d'en découvrir le sens, mais à sa manière.

¹ Kant a défini l'*Aufklärung* autrement, et d'une manière plus profonde, que les philosophes français du XVIII^e siècle. L'*Aufklärung*, la philosophie des lumières, est le fait qu'on commence à se baser sur sa propre raison et non sur celle des autres. Dans cela il y a une éternelle vérité de la liberté de l'esprit. Note de l'année 1946.

Or, la raison « éclairée », tout en s'affirmant elle-même, s'impose des limites ; elle n'est pas en [14] communion intime avec celle de l'histoire universelle, tout en s'instituant son juge. Envisagée selon sa véritable nature, la raison universelle ne doit pas comprendre seulement la conscience de soi humaine, propre à une époque organique déterminée, comme celle du XVIII^e et du XIX^e siècles, avec tous ses défauts et toutes ses insuffisances ; elle doit être également en liaison étroite avec la sagesse originelle de l'homme, avec ces premières expériences de l'Être et de la vie qu'il reçoit à l'aube même de son existence, voire à celle de la préhistoire, et qui se traduisent par la conception animiste du monde, propre à tous les peuples à leur phase la plus primitive. C'est à cette sagesse, sise dans les couches les plus profondes de la vie humaine, qui se manifeste à travers toute l'histoire, et dont l'action se continue jusqu'à nos jours, que nous devons la naissance du christianisme et le moyen âge. Seule une raison semblable est à même de percevoir la lumière intérieure que possède chacune de ces époques, seule elle peut être considérée comme véritable, éclairante et éclairée. Mais celle que l'on dit « éclairée », qui a célébré ses victoires classiques au XVIII^e siècle, sait peu, comprend peu, et l'accès de la plupart des mystères de la vie historique lui reste fermé.

Cette limitation constitue le châtement interne qu'elle subit pour la présomption, la suffisance et l'assurance avec lesquelles elle a soumis à son pouvoir non seulement tout ce qui est humain, mais aussi tout ce qui est, par sa nature, supra-humain. Grâce au triomphe de la raison « éclairée », on a vu se constituer une science fondée sur l'opposition du sujet et de l'objet de la connaissance historique, et qui, en suivant cette voie, s'est montrée assez féconde : elle a pu, en effet, accomplir beaucoup d'analyses et de synthèses, amasser d'importants [15] matériaux et acquérir de nombreuses notions fragmentaires. Mais elle a fait preuve, en même temps, d'une grande impuissance à appréhender ce qui constitue l'essence de l'« historique ». Dans le processus employé, l'objet étudié s'éloigne, est peu à peu perdu de vue, cesse d'exister dans sa réalité originelle qui, seule, permet de découvrir le secret de l'histoire ; et ceci se manifeste particulièrement dans le domaine de la critique. Une véritable science historique n'est devenue possible qu'au cours du XIX^e siècle, parce qu'au XVIII^e on se croyait encore autorisé à prétendre que les religions ont été inventées par les prêtres pour

tromper les peuples ; au siècle suivant, pareille affirmation était impossible.

Mais le processus dont nous parlons devient particulièrement évident lorsqu'on se penche un tant soit peu sur les travaux qui, dans l'histoire de l'Eglise (domaine nouveau, dont l'accès avait été jusqu'alors interdit), concernent la tradition sacrée sur la continuité de laquelle tout repose dans le monde chrétien. Or, c'est à sa destruction que la critique historique s'est tout d'abord attachée. La première, l'époque de la Réforme, commença à en douter, puis cessa même d'en tenir compte et, étant donné l'inachèvement qui caractérise tout mouvement de ce genre, elle laissa pourtant subsister la Sainte Ecriture. Mais on arriva bientôt à la destruction de celle-ci, alors qu'elle est inséparable de la tradition sacrée et que répudier cette dernière fait répudier l'autre en même temps. Je cite cet exemple pour montrer à quel point la critique historique s'est montrée impuissante à expliquer le mystère du phénomène religieux. Elle a eu beau tourner autour, elle n'est pas parvenue à percer celui de la naissance du christianisme.

L'énorme littérature concernant cette question, qui a vu le jour en Allemagne, a certainement le [16] mérite d'avoir rassemblé des matériaux de toute sorte, mais n'a obtenu aucun résultat positif ; tout lui glisse entre les doigts, tout disparaît du champ visuel. Un mystère capital, celui de la communion avec la tradition, de la liaison étroite du sujet avec l'objet, s'évanouit et il ne reste que des éléments sans vie.

Ce que je viens de dire concernant le domaine de la critique ecclésiastique s'applique également, à mon avis, à l'histoire en général ; car en elle, comme en la civilisation, existe aussi une tradition sacrée. Et c'est seulement à la condition de rester en rapport avec cette vie intérieure que le sujet de la connaissance est à même de s'initier à ce qui constitue son essence, sa nature profonde. Une fois la rupture consommée, il est obligé de suivre jusqu'au bout le chemin de sa propre négation ; et on n'aboutit ainsi qu'à une profanation de tous les sanctuaires historiques. Pourtant il convient de reconnaître que la liberté de la critique a une valeur positive.

Le grand mérite de l'un des courants les plus intéressants dans le domaine de la philosophie de l'histoire, celui qui, connu sous le nom de matérialisme économique, a eu pour initiateur Marx, consiste justement, à mon avis, en ce qu'il a poussé jusqu'à ses dernières consé-

quences ce démasquement de toutes les traditions qui avait commencé à l'« époque des lumières », mais n'avait pas été poussé par elle jusqu'au bout. Je ne connais que le marxisme pour avoir accompli cette œuvre avec une logique impeccable, sans aucune compromission. En effet, si le doute émis à l'« époque des lumières » sur l'existence d'un mystère de l'« historique », a été étendu au domaine religieux au moment de la Réforme, et s'est affirmé avec une force particulière au XIX^e siècle pour devenir le patrimoine de la science de l'histoire, il s'est cependant [17] arrêté, disons-nous, à mi-chemin. Aucun des courants idéologiques, au sens large du mot, n'a dénoncé jusqu'au bout et détruit complètement la tradition historique ; il en restait malgré tout quelques lambeaux.

Or, seul le matérialisme économique, par son attitude négative à l'égard de toute continuité sacrée de l'histoire, va jusqu'au bout et fait acte d'insurrection révolutionnaire contre tout ce qui est « historique », sans s'arrêter devant aucune limite, devant aucune conclusion. Dans sa conception, le processus de cette science apparaît comme complètement dépourvu d'âme, ne cèle plus aucun mystère et ne possède plus aucune vie interne. Cette mise à l'index des choses sacrées entraîne la conclusion que c'est l'évolution de la production matérielle qui constitue la seule réalité authentique du déroulement des faits historiques et que les formes économiques qui résultent de celui-ci sont les seules qu'on puisse nommer ontologiques, authentiques, primordiales et réelles. Tout le reste n'est que secondaire, n'est que superstructure. Toute la vie religieuse et spirituelle, toute la culture humaine, tout l'art ne sont que réflexe et non réalité authentique.

Il s'agit là d'une tentative de faire de l'histoire un processus d'où toute âme serait absente, d'en détruire les mystères cachés en mettant au jour ce qui, d'après le marxisme, constitue son essence, et qui ne serait autre que l'accroissement des forces productrices de l'homme. C'est ainsi que s'achève le travail de critique destructive qui, commencé à l'époque des « lumières », finit par rejeter les lumières elles-mêmes, parce que le matérialisme économique de Marx est justement une réfutation de celles-ci, sous la forme rationaliste sous laquelle elles se sont épanouies au XVIII^e siècle, et fonde un singulier évolutionnisme historique, tout en désavouant [18] les dernières efflorescences qui bordent encore le chemin de l'époque « éclairée » qui ne conduit plus nulle part. Ce système fait ressortir qu'en suivant cette

voie, il est impossible d'atteindre le mystère des destinées profondes des peuples, de leur vie spirituelle, qui se trouve tout simplement nié ; le problème qu'il pose serait un problème illusoire, engendré par certaines conditions économiques. Mais, sur ce point, le marxisme succombe à une contradiction capitale qu'il est incapable de réfuter, parce qu'il ne peut s'élever au-dessus d'elle, alors qu'elle saute aux yeux de celui qui soumet cette doctrine au jugement du philosophe.

En effet, si toute la conscience humaine n'est considérée que comme une superstructure surmontant les rapports économiques, d'où vient la raison des hérauts mêmes de ce matérialisme, celle des Marx et des Engels, qui se flatte de s'élever au-dessus de ces reflets passifs ? En créant sa théorie, Marx n'a-t-il pas émis implicitement cette prétention ? Mais si le matérialisme économique, en tant que construction idéologique, n'est que l'image de certains rapports créés par le mode de production, disons par les relations qui se sont établies au cours du XIX^e siècle entre le prolétariat et la bourgeoisie, on se demande de quel droit les promoteurs de cette doctrine peuvent revendiquer en sa faveur plus de vérité que toutes les autres constructions, lesquelles ne seraient d'après eux que des illusions engendrées par ce reflet. Pourquoi donc ce qui est valable pour ces dernières, ne le serait-il pas pour le marxisme, et pourquoi celui-ci ne serait-il pas également qu'une simple apparence, une simple image des rapports créés par le mode de production ?

C'est ainsi que cette théorie a poussé jusqu'à ses ultimes conséquences la présomption et les prétentions de la raison éclairée. Car elle croit posséder [19] celle-ci, qui s'élève au-dessus des universelles destinées historiques de l'humanité, qui domine toute la vie spirituelle de l'homme, toutes les idéologies qu'elle considère comme des erreurs et des illusions, parce qu'elles seraient de simples reflets du processus économique ; et pourtant l'idéologie marxiste elle-même n'est pas autre chose qu'un reflet de ce genre.

Il s'agit là d'un effort de synthèse entre les prétentions de la raison « éclairée » et des tendances messianiques qui se rapprochent beaucoup de celles de l'ancien Israël ; la conscience marxiste, en effet, se reconnaît seule porteuse de lumière et cette doctrine, au lieu de ne s'avouer qu'une idéologie comme tant d'autres, se donne pour la seule qui soit susceptible d'éclairer le secret du processus historique. Mais ce qu'elle dévoile et met en relief, c'est plutôt l'absence de mystère, le

vide effrayant et béant de toutes les destinées, le non-être de l'esprit humain, de toute vie spirituelle, de toute religion, de toute philosophie, de toute création humaine, des sciences, des arts, etc. Et c'est en cela que consistent la force et la puissance singulières du marxisme.

Je trouve à celui-ci une très grande valeur négative, en ce sens qu'il détruit toutes les constructions à moitié achevées, mi-idéologiques qui ont vu le jour au cours des XIX^e et XX^e siècles, et qu'il pose le dilemme suivant : ou s'initier à ce mystère du non-être et se perdre dans son abîme, ou revenir au secret profond des destinées humaines et renouer avec les traditions venant du fond de notre histoire, avec les choses sacrées issues de la même source interne, après avoir traversé les plus grandes épreuves et subi les plus fortes tentations, après avoir passé par toutes les phases de cette époque destructrice, critique et négative.

La philosophie de l'histoire doit avoir sa gnoséologie, [20] comme toute autre branche de la connaissance humaine. Tout ce que j'ai dit jusqu'à présent se rapporte justement à ce dont il est ici question, c'est-à-dire au seul but qui, en dernière analyse, doit être atteint : posséder une notion exacte de l'« historique », en tant que réalité particulière, faisant partie de la hiérarchie de celles dont se compose l'Être. Il s'agit de parvenir à la connaissance d'un objet tout à fait distinct, qui ne se laisse pas décomposer en éléments d'ordre matériel ou spirituel, comme la physiologie ou la géographie, ni réduire à une réalité psychique quelconque. L'« historique » est quelque chose de spécifique, d'un genre tout à fait spécial, un degré particulier de l'Être.

Or, pour le penser, pour le connaître, l'étude approfondie de la tradition, de la continuité des événements est d'une importance primordiale. C'est une sorte d'*a priori*, de catégorie absolue en dehors de laquelle il est impossible de trouver le sens de l'histoire. L'opération à laquelle le marxisme se livre sur celle-ci, aboutit nécessairement au morcellement, à la pulvérisation de la réalité historique. Car cette dernière est avant tout concrète et non abstraite, en dehors d'elle aucune autre n'existe ni ne saurait exister. L'« historique » est précisément la forme contractée, concentrée de l'Être. Pris dans son sens littéral, en effet, le mot « concret » signifie resserré, condensé, par opposition à abstrait qui implique déchirement, dissociation. Or, dans l'histoire, il n'y a rien de tel. Seule la sociologie présente des caractères semblables, car elle opère avec des catégories telles que classe, groupe so-

cial, qui sont autant de catégories abstraites, de constructions mentales, d'objets n'ayant aucune existence réelle.

L'« historique » est d'un ordre tout à fait différent. Loin d'être abstrait, général même comme le « sociologique », [21] il est non seulement concret, mais aussi individuel. Tout ce qui est authentiquement du domaine de l'histoire offre ces particularités. Tel jour, à telle heure, Jean sans Terre est arrivé dans tel pays, dit Carlyle, un des historiens les plus conscients de cette distinction ; et c'est en cela, ajoute-t-il, que consiste l'histoire. De celle-ci on avait même essayé de construire une philosophie qui aurait eu pour base les principes kantians ; telle fut en effet la tentative de Rickert, de l'Ecole de Windelband, d'après lequel la connaissance historique, parce qu'elle est fondée sur la notion de l'individuel, différerait de la connaissance des sciences exactes de la nature qui n'aurait affaire qu'au général. Sous la forme qu'il lui a donnée, cette distinction nous paraît assez unilatérale, mais Rickert a eu le mérite de soulever un problème très intéressant en assignant à l'histoire le concret pour objet.

Mais la question est seulement mal posée, étant donné que le général lui-même peut être individuel. Si nous considérons, par exemple, la notion générale de « nation historique », nous voyons qu'il en existe en même temps une autre de caractère opposé : celle de « nation concrète ». Le débat séculaire entre nominalistes et réalistes est une démonstration de l'insuffisante connaissance du mystère de l'individuel que Platon lui-même ignorait également. La conception de l'Être comme une gradation d'individualités n'appartient pas aux nominalistes puisque le général peut aussi être reconnu comme spécifique. J'attache d'ailleurs une grande importance à cette opposition entre l'« historique » et le « sociologique », car elle est de nature à faciliter la compréhension de ce que j'aurai à dire par la suite.

Ce livre n'est pas un traité de sociologie, il s'occupe des questions relatives à la philosophie de l'histoire, des problèmes en rapport avec les destinées [22] humaines, comme l'indique son sous-titre. Or c'est l'étude des faits historiques qui nous initie aux mystères de la vie de l'esprit, c'est elle qui nous conduit à la connaissance de la réalité spirituelle concrète, beaucoup plus riche et plus complexe que celle que nous révèle, par exemple, la psychologie de l'individu. La philosophie de l'histoire envisage justement l'homme dans l'affirmation totale de son être intérieur, comme point de convergence de toutes les forces

cosmiques, alors que la psychologie, la physiologie et les autres sciences qui ont l'homme pour objet, ne s'intéressent qu'à tel ou tel de ses côtés. En comparaison de cette manière concrète d'envisager l'homme, tous les autres points de vue auxquels on pourrait se placer ne le feraient apparaître que comme une abstraction. Seule la philosophie de l'histoire permet de comprendre les destinées humaines dédaignées par les autres disciplines scientifiques comme étant la résultante de l'action de toutes les forces cosmiques. C'est l'ensemble de celles-ci qui donne naissance à une réalité particulière, d'ordre supérieur, que nous appelons réalité historique. Il faut aussi reconnaître que les facteurs économiques jouent dans la suite des événements un rôle très important qui nous pousse à accorder au marxisme une vérité tout au moins partielle, mais il n'en reste pas moins que les forces matérielles dont l'action se manifeste au cours de l'histoire reposent elles-mêmes sur un fond spirituel. Toute la vie économique de l'humanité a assurément une base spirituelle, c'est là un fait sur lequel j'aurai encore à revenir, quand j'aurai à m'occuper des problèmes de la philosophie de l'histoire proprement dite.

L'homme est essentiellement un être historique. Il vit dans l'« historique » et l'« historique » vit en lui. Entre eux existe un lien si profond et, par ses [23] origines, si mystérieux, une réciprocité si concrète qu'une rupture entre l'un et l'autre est impossible. On ne peut absolument pas les séparer, les extraire, pour ainsi dire, l'un de l'autre, on ne peut considérer l'histoire en dehors de l'homme ni celui-ci en dehors de la réalité historique dans ce qu'elle a de profondément spirituel. Certains historiens ont tendance à considérer l'« historique » comme un simple phénomène s'offrant à nos perceptions et à l'opposer, suivant en cela la distinction kantienne, à la réalité nouménale profonde et cachée.

Je pense pour ma part qu'il est beaucoup plus qu'un simple phénomène extérieur, car c'est en lui que se révèle l'essence spirituelle du monde et de l'homme ; il est, par sa nature, profondément ontologique. Il plonge directement dans le principe premier de l'Être auquel il nous initie, qu'il nous aide à comprendre ; l'« historique » nous dévoile les destinées du monde en nous expliquant celles de l'homme qui en sont le point central : il est la révélation de la réalité nouménale. Pour l'atteindre, pour pénétrer son mystère, il faut avant tout que je l'appréhende comme faisant partie de mon moi le plus profond, de

ma propre histoire ; je dois me placer moi-même dans le courant des destinées historiques, me les intégrer, car c'est à l'esprit même que se révèle leur présence. Toutes les époques de l'histoire, des plus primitives aux plus avancées, celle même que nous vivons, sont l'image de ma propre évolution. Sous ce rapport, il faut résolument s'opposer à la critique destructrice du processus historique qui postule une séparation entre l'homme, l'esprit humain, d'une part, l'histoire d'autre part et qui les rend incompréhensibles, étrangers, voire hostiles l'un à l'autre. Il ne me faut pas considérer le déroulement continu des événements comme m'étant étranger, imposé du dehors pour m'opprimer et [24] m'asservir, comme un fait contre lequel je doive me révolter : ainsi je ne m'acheminerais que vers un abîme sans fond qui s'ouvre aussi bien dans l'histoire que dans l'homme lui-même.

Pour aboutir à une véritable philosophie, je dois au contraire être convaincu de l'identité profonde qui existe entre ma propre destinée historique et celle de l'humanité à laquelle me rattache la plus étroite affinité, je dois retrouver l'une dans l'autre et réciproquement. C'est à cette seule condition que l'on pourra s'initier au mystère profond de l'« historique », c'est ainsi seulement qu'on réussira aussi à découvrir en soi-même non le vide de la solitude mais des richesses et des valeurs personnelles, et à replacer la vie de chaque individu dans l'histoire universelle. C'est à cause de cette identité dont toute véritable philosophie de l'histoire exige le postulat, que le présent ouvrage a pour sous-titre : « Destinées de l'homme (métaphysique de l'histoire) »².

En tant que la plus haute réalité spirituelle, l'histoire ne nous est pas donnée d'une façon empirique, sous la forme de simples faits matériels, car ainsi elle n'existe pas et se soustrait à notre connaissance. Mais la mémoire historique, en la spiritualisant, en la transfigurant, nous révèle ce qui constitue son lien interne et nous la montre comme douée véritablement d'âme ; de même la mémoire, qui fait de la personne humaine un tout indivisible, nous permet de connaître notre âme en tant que réalité. Ce n'est pas en effet l'utilisation abstraite des documents qui nous fait parvenir à la connaissance de l'« historique » ; en plus des travaux sur les monuments, dont personne ne

² Il y a un conflit tragique entre la personne et l'histoire. Celle-ci est sans pitié pour celle-là. Ce côté de la philosophie de l'histoire, très important, n'était pas assez souligné dans mon livre. Note de l'année 1946.

songe à contester l'importance, il faut tenir compte de la continuité de la tradition [25] historique que conserve la mémoire et dans laquelle se noue le lien qui rattache la destinée spirituelle de l'homme à celle de l'histoire. Si l'on veut saisir le sens des grandes époques comme celle de la Renaissance ou du moyen âge à son épanouissement, du christianisme primitif ou de l'apogée de la culture grecque, il est impossible de faire abstraction de la mémoire historique dont les révélations nous font connaître notre passé spirituel, notre patrie.

Pour comprendre ces périodes si importantes, il faut être convaincu que chacune d'elles admet, comme étant sa partie intégrante, notre propre destinée ; sinon nous aurons l'impression de nous trouver en présence de choses mortes. En se plaçant à un certain point de vue, on peut dire que la mémoire historique déclenche une guerre sans merci entre l'éternité et le temps, et la philosophie de l'histoire est toujours là pour témoigner des plus grandes victoires remportées sur la fragilité des choses par ce qui ne passe pas, par ce qui demeure.

La connaissance historique a, à vrai dire, pour objet, non l'empirique, mais l'existence d'outre-tombe. De même qu'en parlant de la vie individuelle nous sous-entendons la notion d'un monde de l'au-delà, de même, à propos du grand passé historique, notre pensée se trouve orientée vers une conception semblable. C'est pourquoi à notre recherche semble toujours associé un sentiment particulier d'initiation, non seulement à la réalité empirique qui nous oppresse de tous côtés comme un cauchemar et que nous devons vaincre si nous voulons nous élever, mais aussi à la réalité historique qui est une véritable révélation d'autres mondes.

En errant à travers la campagne romaine où les monuments laissés par les Anciens ont subi une transformation telle qu'ils apparaissent comme de véritables productions naturelles, on s'initie aux [26] mystères d'une autre vie, aux secrets d'un univers dans lequel l'éternité a vaincu le caduc et la mort. C'est pourquoi la véritable philosophie de l'histoire consiste à faire connaître à l'homme une réalité autre, infiniment plus riche et plus large que celle dans laquelle il se trouve plongé du fait de son existence empirique. Si cette initiation était impossible, combien misérable et mortellement vide serait la vie humaine ! Mais grâce à la mémoire historique, lorsque l'homme se livre à des études philosophiques, ou à tout autre moment de sa vie spirituelle, il peut retrouver la réalité du monde immense de l'histoire de beaucoup plus

riche, et réussir ainsi à vaincre sa petitesse et sa fragilité, à dépasser son horizon pauvre et étroit.

[27]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre II

De l'historique ? L'«historique» et le «métaphysique».

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire n'est pas une donnée objective, empirique, c'est une réalité d'un tout autre ordre : c'est un mythe. Or, il ne faut pas entendre ce mot au sens d'invention ; le mythe est en effet un récit conservé dans la mémoire populaire, qui se rapporte à un événement du passé révélant une facticité idéale, à la fois subjective et objective. D'après la profonde théorie de Schelling, la mythologie représenterait l'histoire primitive de l'humanité. D'ailleurs, sans remonter à un passé insondable, diverses époques sont saturées d'éléments mythogéniques : telles certaines périodes même de notre histoire moderne qui semble pourtant si peu favorable à leur développement. Nous ne citerons, comme exemple, que la Grande Révolution Française qui s'est cependant déroulée en un siècle épris de rationalisme. Très vite, elle n'est plus apparue que sous l'aspect d'un ensemble de mythes qui, loin d'être détruits, ont été au contraire entretenus par les historiens pendant un temps assez long jusqu'à ce que d'autres enfin, comme Taine, aient commencé à les démolir.

Ce sont des mythes du même genre que nous possédons sur la Renaissance, la Réforme, le moyen âge, sans parler d'époques plus reculées où la pensée n'était pas encore éclairée par la raison. Nous ne

pouvons nous contenter de la seule histoire objective. Nous voulons au contraire que le sujet [28] soit rattaché à l'objet par un lien interne et profond, qu'il éprouve et découvre l'« historique » en lui-même car c'est seulement ainsi que l'homme commence à comprendre le sens des grands événements ; sans sa propre « historicité » interne, il n'y parviendrait jamais. Car l'histoire exige la foi ; elle ne résulte pas seulement de la violence que peuvent exercer des faits purement objectifs, elle est en quelque sorte une transfiguration du grand passé dans lequel l'objet historique est intérieurement appréhendé et dans lequel se déroule le processus qui crée une affinité entre ce dernier et le sujet ; les séparer, c'est rendre impossible la compréhension de l'histoire.

De cela j'ai conclu que la théorie de Platon, d'après laquelle toute connaissance n'est que souvenir, peut et doit être appliquée, à quelques modifications près, à cette branche du savoir. Assurément toute pénétration dans une grande époque historique ne peut être féconde et avoir de résultats véritables que pour autant qu'elle est un rappel intime des nobles actions humaines et qu'elle engendre une identification entre la pensée profonde de l'esprit connaissant et les événements déroulés au cours de l'histoire.

Par sa nature intime, chaque homme, loin d'être un simple fragment de l'Univers, se présente comme une sorte de microcosme dans lequel se reflète tout le monde réel et qui, selon le niveau de la conscience de chacun, peut encore être fermé mais qui, à mesure que celle-ci s'élargit et s'éclaire, s'ouvre de plus en plus. C'est à la faveur de ce développement spirituel que nous sont révélées toutes les grandes époques historiques, objet de cette science qui se livre à la critique de documents écrits, de monuments, de découvertes archéologiques, etc.

Mais ce travail n'est qu'un point de départ extérieur [29] aux souvenirs enfouis dans les profondeurs ; pour les évoquer dans toute leur vérité l'homme n'aura qu'à scruter son être le plus intime et c'est ainsi, par exemple, que pour parvenir à une connaissance authentique du monde grec, l'historien doit commencer par descendre en lui-même, par explorer son moi le plus secret ; il agira de même dans le cas du monde hébraïque ancien. On peut donc dire que dans ce microcosme se trouve inclus tout le passé resté intact malgré le poids du temps et de la vie, recouvert peut-être mais jamais écrasé par les alluvions plus

récentes. C'est en atteignant ces couches profondes que l'homme s'enfonce dans le temps, c'est-à-dire en lui-même car, loin de lui être étranger ou imposé du dehors, le temps dans sa continuité n'est que sa propre image, seulement refoulée, rendue inaccessible et imperceptible à la conscience rétrécie, à ses horizons étroits et limités.

Le mythe historique joue un rôle important dans ce processus de réminiscence, car il nous donne, tel qu'il est transmis par la mémoire populaire, un récit qui nous permet de ramener à la surface ce qui semblait perdu dans les profondeurs de l'esprit humain comme du temps. En le détruisant, la séparation du sujet d'avec l'objet, œuvre de la critique « éclairée », crée un fossé entre l'homme et l'histoire. Tout cela rend donc nécessaire une nouvelle appréciation de la valeur du mythe pour l'appréhension interne de cette science. C'est cette tradition historique, que la critique croyait pouvoir détruire, qui ouvre la voie à cet acte mystérieux du re-souvenir, car, loin d'être pour l'homme une impulsion extérieure, imposée du dehors, elle est au contraire une partie intégrante de sa vie la plus profonde ; elle est un fait dans lequel il se reconnaît lui-même, dont il est inséparable, avec lequel il forme un tout indivisible.

[30]

On aurait tort toutefois d'en conclure que la tradition doive être soustraite à tout examen et acceptée comme elle se présente, en toute confiance et sans réserve aucune ; je reconnais au contraire que, lorsque les faits ont un caractère objectif et scientifique incontestable, la critique a donné de bons résultats et qu'il n'y a aucune raison de ressusciter l'histoire qui repose uniquement sur la tradition. Certes celle-ci possède une valeur intrinsèque, ce qui ne veut pas dire que les événements se soient passés tels qu'elle nous les rapporte : le meilleur exemple en est le mythe de la fondation de Rome, détruit par Niebuhr et d'autres historiens. Mais c'est en tant qu'allusion, représentation symbolique des destinées du peuple auquel elle appartient, que la tradition présente une importance de premier ordre car elle contribue à la construction d'une philosophie de l'histoire dont elle permet de pénétrer le sens profond. C'est elle en effet qui nous donne un aperçu de la vie intime de l'homme, du lien étroit qui unit celui-ci à la réalité et qu'on découvre en se scrutant soi-même, lien qui, disons-nous, est d'une très grande valeur.

Les faits extérieurs ont, certes, en histoire une très grande importance, mais en ce qui concerne la philosophie, c'est la vie profonde, intime et mystérieuse qui continue à se dérouler au sein même de l'activité extérieure, qui est le point essentiel. C'est elle en effet qui nous apprend qu'en reconstituant l'histoire, nous tenons davantage compte des états intérieurs de notre conscience, de toute son ampleur, alors que la critique et la science objective ne postulent, comme étant seul vrai, qu'un champ de pensée rétréci et superficiel : et c'est en cela que consiste leur erreur.

A la première couche de la conscience seule tout apparaît clair, irréfutable, car lorsqu'on pénètre [31] plus profondément on s'aperçoit qu'on ne peut ainsi atteindre le fond même de la réalité historique. En lisant un livre de caractère scientifique, sur les peuples de l'antiquité, par exemple, vous vous rendez nettement compte que l'âme de ces nations a été complètement négligée et que vous n'avez devant vous qu'une sorte de décalque, de dessin extérieur. Tout cela nous amène à conclure que ce qu'on appelle « critique historique » n'est qu'un moment dans la connaissance de l'histoire, l'un des moins essentiels et des moins profonds, après lequel s'ouvre une période toute nouvelle : alors la tradition, le mythe intérieur de l'histoire changent d'aspect et reçoivent un sens que la critique, en les répudiant, leur refusait.

Ainsi que je l'ai dit dès le début, le thème de la philosophie de l'histoire est constitué par la destinée de l'homme dans cette vie terrestre, destinée qui se réalise dans l'histoire des peuples, c'est-à-dire s'accomplit non seulement dans le macrocosme objectif, mais aussi dans le microcosme subjectif. Ce lien entre objet et sujet, si important pour comprendre le processus des différents événements, implique un rapprochement exceptionnel et des rapports particuliers entre l'« historique » et le « métaphysique ». L'opposition de ces deux notions, si longtemps en vigueur dans la science et la philosophie ainsi que dans certaines conceptions religieuses comme celle des Hindous, exclut toute possibilité de manifestation du « métaphysique » dans l'« historique ». Mais il existe un autre point de vue, tout à fait opposé, d'après lequel les deux mêmes éléments peuvent se compénétrer ; plus compatible avec la construction d'une philosophie de l'histoire, il suppose en celle-ci un centre où le « métaphysique » et l'« historique » se rencontrent et se rejoignent. Concevant la tradition, comme je viens de l'exposer, [32] en tant que source de la connaissance la plus profonde

de la réalité historique et spirituelle, je l'admets nécessairement comme expression de la vie intérieure de l'esprit, mais non comme faisant autorité. La tradition représente la vie de l'homme, libre dans sa continuité ; elle n'est pas transcendante ni imposée du dehors, mais essentiellement immanente ; et ce n'est que conçue comme telle qu'elle rend possible la construction d'une philosophie de l'histoire.

Abordons à présent la question de l'« historique » par d'autres côtés. Je me suis demandé plus haut comment il s'était formé dans l'histoire de l'esprit humain. Mais, comment l'homme en est-il arrivé à prendre conscience pour la première fois qu'il y a une réalité que nous appelons monde, mouvement, processus historique ? Pour résoudre ce problème, il nous faut nous reporter aux mondes grec et judaïque qui ont fourni les deux principes, base de la conscience européenne. C'est de leur combinaison qu'est sortie la civilisation chrétienne, inaugurant une nouvelle vie.

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire reconnaîtront sans peine que les Grecs n'avaient aucune notion du processus selon lequel les événements s'accomplissaient ; les plus grands philosophes, aussi bien Platon qu'Aristote, restent totalement étrangers à la compréhension de cette science, aux problèmes qu'elle peut poser. Cette attitude est due, à mon avis, à leur conception du monde qu'ils percevaient esthétiquement comme un cosmos achevé et harmonieux ; les plus grands parmi les Grecs ne voient en effet en lui qu'un élément statique, résultat d'une sorte de contemplation classique de ses parfaites proportions. C'est là une particularité caractéristique de tous ces penseurs, incapables d'appréhender le processus historique, pour lesquels le monde [33] n'avait ni fin ni commencement et n'était qu'un éternel mouvement circulaire, un éternel retour des mêmes choses, des mêmes événements. Cette conception cyclique est spécifique de l'esprit grec toujours tourné non vers l'avenir, où l'histoire doit trouver son centre et son issue, mais vers le passé, ignorant du lien qui existe entre ces deux moments du temps et qui n'a pu par suite considérer l'histoire comme une sorte de drame qui se déroule. Car l'histoire n'est pas autre chose qu'une tragédie à laquelle ne manque pas un acte, qui atteint sa fin par un développement bien ordonné et progressif. Or l'esprit de l'ancien Israël seul a eu conscience de l'accomplissement historique. (Pourtant il ne faut pas oublier que les Perses l'avaient également reconnu grâce à leur conscience eschatologique).

Je pense d'ailleurs que la principale mission de ce peuple consistait justement à introduire cette notion dans l'évolution de l'esprit humain pour dégager celui-ci de l'influence grecque. Pour l'ancien Israël en effet le processus historique était toujours associé à l'idée de messianisme, car les Juifs, à l'opposé des Grecs, étaient sans cesse tournés vers l'avenir, dans l'attente passionnée d'un grand événement qui devait décider des destinées d'Israël. C'est chez ce peuple qu'apparaît pour la première fois la conscience de l'« historique », c'est donc en lui qu'il faut chercher les commencements d'une philosophie de l'histoire : le livre du prophète Daniel semble être le premier ouvrage qui puisse être considéré comme tel car on y perçoit le sentiment que l'humanité est engagée dans une sorte de drame qui évolue vers un but défini. L'essai d'interprétation du songe de Nabuchodonosor constitue la première tentative d'établir un schéma de l'histoire, tentative qui a été reprise plus tard et développée par les philosophes chrétiens. Jérémie était très favorable à Nabuchodonosor, [34] parce qu'il voyait en lui l'instrument dont Dieu se servait pour accomplir ses desseins, pour exercer sa vengeance. Ce prophétisme juif a puissamment contribué à la construction de l'« historique » en général, car c'est lui qui a donné le véritable point de départ en introduisant l'idée de messianisme, spécifique des Juifs de l'antiquité.

Voici quelques exemples susceptibles d'illustrer cette idée. L'incompréhension des Grecs vis-à-vis de l'histoire tient, selon moi, à ce qu'ils ne connaissaient pas la liberté à proprement parler ; leur philosophie, leur religion montrent avant tout une résignation devant le destin. De plus, la forme pour eux l'emportait toujours sur le fond, sur le contenu ; dans tous les domaines de la vie grecque le principe formatif a sans cesse été considéré comme supérieur au principe de la matière, qui fait partie comme la liberté des bases irrationnelles que le christianisme a apportées au monde ; c'est aussi grâce à ce dernier que le libre sujet créateur a dominé, en dehors duquel le processus historique demeure incompréhensible.

La conscience chrétienne qui se rattache sous ce rapport à la conscience juive, a reçu la révélation de la liberté du mal, car, si celle-ci n'existait pas, si ce principe des ténèbres était absent, il n'y aurait jamais eu d'histoire, le monde aurait commencé par la fin, et non par le commencement, c'est-à-dire qu'il aurait été d'abord le règne de Dieu parfait, du Bien et de la Beauté absolus. Or c'est la liberté du

Mal qui a été le début du grand processus historique et l'esprit grec, uniquement préoccupé de la beauté de la forme du Cosmos, ne pouvait le comprendre.

Pour la conscience aryenne purement abstraite et pour le monisme, « historique » et « métaphysique » paraissent incompatibles. Et ce n'est pas par hasard que des penseurs contemporains tels que Chamberlain [35] et Drews (de l'école de Hartmann) postulent entre eux une opposition radicale. Leur critique de l'élément sémitique dans le christianisme repose sur une conception d'après laquelle cette doctrine serait justement le produit d'une combinaison injustifiée de l'« historique » et du « métaphysique » ; ils reconnaissent donc ainsi que ces deux éléments peuvent se rejoindre, autrement dit que le « métaphysique » est inséparable de l'histoire.

Le pur esprit aryen est même orienté moins vers la forme grecque de la pensée que vers la forme hindoue, d'une pureté plus rigoureuse ; c'est en elle qu'il cherche l'expression du « métaphysique » entièrement dégagé de l'« historique ». Car l'Inde affirme l'incompatibilité de ces deux éléments ; elle ignore l'histoire véritable qui n'est plus pour elle qu'un simple enchaînement extérieur de phénomènes n'obéissant à aucun plan intérieur et dépourvus de sens interne. Certes, elle admet dans la vie spirituelle la révélation d'un monde supérieur, d'une Divinité, mais par des moyens qui n'ont rien à voir avec la destinée historique. Tout cela constitue une réalité inférieure qu'il faut dépasser pour atteindre à la vérité du monde spirituel supérieur, c'est-à-dire du « métaphysique ». Tel est le monisme purement aryen qu'on oppose généralement au dualisme de la conscience juive et de la conscience chrétienne.

La philosophie de l'histoire est inséparable de l'eschatologie, sans laquelle il aurait été impossible d'appréhender l'idée de processus, de mouvement tendant à un aboutissement. Or sans cette notion de fin, l'histoire est inconcevable, car, de par son essence, elle comporte une solution catastrophique qui sera le point de départ d'un monde nouveau, d'une réalité autre que celle qui s'offrait à la conscience grecque, étrangère à l'eschatologie. Un fait nous le confirme : en dehors des Juifs, seuls de [36] tous les peuples de l'antiquité, les Perses avaient le sens de l'« historique », grâce à la place accordée chez eux à l'apocalyptique ; seuls aussi ils ont entrevu la destinée du monde dans la perspective d'une fin résolutive. Dans la religion mazdéenne

en effet la lutte entre Ormuzd et Ahriman se termine par un désastre qui marque la fin de l'histoire et le commencement de quelque chose de nouveau. A tout mouvement il faut un but ; sinon, privé de sens interne, il dégénère toujours et devient circulaire. C'est pourquoi en dépouillant le processus historique de toute signification, on le rend inconcevable et incompréhensible.

Si le peuple juif le premier a cru à la possibilité d'une philosophie de l'histoire, sa réalisation est la conquête exclusive du monde chrétien. Le christianisme, lieu de rencontre de toutes les révélations, aussi bien grecques que juives, avait un certain caractère historique que nulle religion ne possédait au même degré et sous la même forme ; et c'est là une des idées les plus intéressantes de Schelling de le présenter comme la manifestation de Dieu dans l'histoire, à laquelle il est uni par un lien qui ne se retrouve dans aucune puissance spirituelle ; il a apporté avec lui une force exceptionnelle et je n'hésite pas à affirmer qu'il a non seulement créé la philosophie de l'histoire que nous appelons chrétienne, au sens confessionnel du mot, comme celle d'un saint Augustin ou d'un Bossuet, mais qu'il anime toutes les théories ultérieures, y compris celle de Marx. Le christianisme a apporté avec lui le dynamisme parce qu'il a introduit l'idée de non-répétition, d'individualité absolue des phénomènes, qui était étrangère et inaccessible au monde païen, profondément persuadé du retour périodique des mêmes événements. Cette conception différente est due à ce que, pour la conscience chrétienne, il se [37] trouve au centre du processus cosmique un fait unique, exceptionnel, échappant à toute comparaison, à la fois historique et métaphysique, donc ouvrant l'accès aux profondeurs de la vie : l'apparition du Christ.

Ce même fait est la base et l'aboutissement de l'histoire qui trouve son profond dynamisme dans ce mouvement qui part du cœur même du processus pour y revenir ensuite. Le monde grec n'a jamais entrevu la possibilité d'une pareille conception car il n'attribuait de valeur divine qu'à la nature éternelle et ignorant du mouvement historique qui emporte le monde vers le fait catastrophique, il ne pouvait supposer l'existence d'un centre où l'intérieur s'extériorise, devient incarné.

Le christianisme fut le premier à introduire dans la conscience la notion de liberté sans laquelle l'histoire demeure incompréhensible, puisque c'est d'elle que naît le tragique ainsi que la lutte dramatique qui se poursuit, lutte étrangère aux consciences pour lesquelles tout

bien, toute beauté et toute vérité apparaissent comme des nécessités divines. Le christianisme fut le premier aussi à reconnaître que l'éternel peut se manifester dans le temporel et à les considérer comme inséparables ; il a rompu avec la conception cyclique des Grecs en postulant le déroulement continu des événements et c'est à lui que nous devons ce dynamisme et ce principe libérateur qui ont créé l'histoire mouvementée, orageuse des peuples de l'Occident dont le sort se trouva ainsi lié à tous les faits importants. Un monde chrétien particulier s'est formé, différent du monde statique des Anciens pour lesquels seule existait la voûte céleste, fermée de toutes parts, sous laquelle s'écoulait la vie humaine ; ils ignoraient les élans transcendants, les espaces lointains qui s'ouvrent à la conscience chrétienne, créant le drame de l'histoire [38] où se trouvent entraînés tous les peuples qui, tout en les répudiant, ont hérité de l'esprit chrétien et sont restés par là historiques. C'est pourquoi je pense que le mouvement anti-historique propre au XIX^e et au XX^e siècles qui s'accompagne de la perte de la lumière chrétienne, n'en fait pas moins partie du christianisme. Celui-ci seul a créé la possibilité d'une philosophie de l'histoire en reconnaissant que le genre humain, dont il révèle l'unité, progresse vers un but final. Mais dans cette étude, ainsi que je l'ai dit à plusieurs reprises, il faut supposer un principe irrationnel, encore sans forme précise, qui provoque une lutte entre la lumière et les ténèbres et rend possible le vrai dynamisme ; je le comprends d'ailleurs à l'opposé de Rickert, dans un sens ontologique, en tant qu'existant dans l'Être lui-même et sans lequel il n'y a aucune liberté.

L'histoire suppose la théoandrie, c'est-à-dire la rencontre de la Divinité et de l'homme et leur action réciproque car s'il n'entrait en jeu qu'un seul principe actif, il n'y aurait pas de lutte, partant pas de drame. Mais il s'agit ici d'antinomies et seul le christianisme a su nous imposer cette conception. Si seule existait la liberté divine, l'histoire aurait commencé par le règne de Dieu, c'est-à-dire n'aurait pas été ; mais d'autre part si tout était commandé par la nécessité naturelle, il n'y aurait eu qu'un simple enchaînement de faits extérieurs, ne tendant vers aucun but immanent. C'est pourquoi, de par sa nature, toute philosophie moniste est anti-historique et tend toujours à nier la liberté humaine et refuse de voir dans cette liberté du mal la base de l'histoire en tant que son *a priori* métaphysique et religieux.

Je me permets de faire encore quelques remarques susceptibles de confirmer par ailleurs ma conception fondamentale de la philosophie de l'histoire. [39] Je tiens à signaler tout d'abord une attitude tout à fait fautive, mais très répandue de nos jours, qui consiste à transformer le processus historique en une chose morte, échappant à toute appréhension intérieure, contre laquelle l'individu réagit comme s'il en était la victime ; or cette révolte loin d'être libératrice, ne dénote qu'une nature servile, car seul celui-là possède un esprit libre qui conçoit l'histoire comme faisant partie de sa propre réalité spirituelle, comme moment de sa destinée terrestre et céleste. Car dans la suite des événements il ne faut pas voir autre chose que l'accomplissement profondément dramatique de l'avenir humain ; mais ils n'en comprendront pas le sens ceux qui n'y verront qu'un processus extérieur auquel ne les rattache aucun lien interne ³.

De plus l'histoire est inconcevable sans l'union de deux éléments : la conservation et la création. Car il faut maintenir des rapports très étroits avec la tradition, une communion intime avec les monuments du passé, mais on a besoin en même temps d'une audace rendant possibles les initiatives créatrices. Le conservatisme pur se refuse à continuer l'histoire sous prétexte que tout ce qui pouvait être réalisé l'a été et qu'il ne reste plus maintenant qu'à le garder comme tel. Mais être fidèle au passé, c'est également reprendre et continuer la vie créatrice de nos ancêtres, c'est poursuivre le même processus dynamique tourné vers l'avenir d'un monde nouveau qui se rapprochera de l'ancien ; et cette fusion s'effectue à la faveur du seul mouvement historique. Cette conception d'un processus qui engendre l'union du temporel et de l'éternel, de l'historique [40] et du métaphysique, conduit à abolir la séparation entre l'histoire terrestre et l'histoire céleste.

Que faut-il entendre par histoire céleste ? C'est une sorte de prologue qui se déroule dans le ciel, comme celui qui ouvre le « Faust » de Goethe. En lui se trouve prédéterminée la destinée terrestre de l'humanité et révélée l'histoire intérieure ; et c'est en cela que consiste le lien profond entre le « métaphysique » et l'« historique », fondement de toute philosophie de l'histoire véritablement chrétienne qui postule

³ On pourrait dire que l'histoire est criminelle et fait violence à l'homme. Mais je ne peux la considérer comme m'étant extérieure, imposée. Cette violence, ce caractère criminel sont inclus dans mon douloureux destin. Note de l'année 1946.

l'identification, la mystérieuse transfiguration de l'un dans l'autre et *vice versa*. L'essai de compréhension du processus historique est une sorte de prophétisme rétro-actif, puisqu'il s'intéresse, non aux faits objectifs, mais à la divination du passé qui est en même temps celle de l'avenir. Or, la rupture entre ces deux moments nous rejette dans les ténèbres, car nous considérons alors le passé comme un fardeau imposé du dehors et nous voyons dans l'avenir un inconnu qui nous effraie et nous paraît inconcevable. Pour lutter contre ce sentiment il faut découvrir les forces spirituelles profondes de l'histoire qui restent cachées à ceux dont la conception statique du présent entraîne une notion identique du passé et de l'avenir. C'est commettre une grave erreur que d'ignorer en ceux-ci un certain dynamisme et de les juger dans ce qu'ils ont d'abstrait, comme étant l'un et l'autre des points morts. N'étant plus en contact qu'avec le présent, le sujet de la connaissance ne voit plus dans le passé qu'un mouvement purement extérieur qu'aucune vie n'anime et dans lequel l'histoire s'est immobilisée. C'est pourquoi seule l'attitude prophétique permet de rattacher, par un lien profond, présent, passé et avenir dans une continuité vivante et sans lacunes ; seule elle donne à l'histoire son sens et son unité.

Après tout ce que je viens de dire, je ne crois pas [41] devoir insister davantage sur le sens que j'assigne à cette proposition. La principale conclusion qui s'en dégage est qu'il est impossible d'opposer l'homme et l'histoire, car ce serait supprimer l'un en tant qu'être vivant et l'autre en tant que processus animé d'un mouvement générateur de vie. La métaphysique de l'histoire, telle que je la conçois, a pour tâche de pénétrer jusqu'au noyau intime de l'histoire, elle repose sur l'identification du sujet et de l'objet et elle met ainsi fin à l'erreur qui consiste à envisager cette science sous deux aspects inconciliables : l'« en-deçà » et l'« au-delà ». Nous avons le tort en effet de tracer entre l'« historique » et le « métaphysique » une ligne de séparation très nette qui ne correspond pas à la réalité et n'est qu'une abstraction créée par notre conscience. La vérité est qu'à l'aube de l'histoire humaine, telle qu'elle se trouve exprimée dans la Bible et la mythologie (celle-ci étant, d'après Schelling, l'histoire primitive de l'humanité), la limite entre le terrestre et le céleste se trouve effacée ; ce n'est que plus tard que la rupture s'est opérée. De celle-ci il faut absolument nous dégager pour comprendre le sens caché de l'histoire en admet-

tant que la première étape des destinées de l'humanité s'est accomplie dans le ciel, dans la réalité spirituelle qui était aussi celle dont s'occupe l'archéologie et dont témoignent les monuments, objet de la critique historique. La métaphysique de l'histoire cherche à approfondir les destinées humaines, en se plaçant au point de vue de l'identité des destinées terrestres et des destinées célestes.

[42]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre III

De l'histoire céleste. Dieu et l'homme.

[Retour à la table des matières](#)

La destinée céleste de l'homme, préfiguration de sa vie terrestre, constitue le véritable fond métaphysique de l'histoire, car il faut entendre par là la réalité la plus profonde, la plus intime puisque le ciel n'existe pas seulement au-dessus de nous, dans une sphère inaccessible, mais représente aussi la partie la plus cachée de notre vie spirituelle. Or c'est dans cette couche profonde de l'Être, c'est dans l'expérience de l'esprit humain que l'histoire prend sa source, lorsque se révèle le drame des rapports entre Dieu, source absolue de la vie, et l'homme. Si le processus historique n'est pas un phénomène purement extérieur, c'est dans la mesure où il commence et s'accomplit au sein de l'Absolu, dans les profondeurs de la vie spirituelle et divine. Seul un monisme conséquent et abstrait peut refuser à l'histoire ce caractère de drame et de mystère, seul il conçoit la divinité comme quelque chose d'immobile, nettement opposé à toute tragédie intérieure ; il n'admet la possibilité de mouvement que dans l'imparfait monde pluraliste qui n'est que phénoménal, empirique et secondaire, et pour lui, ce monde de multiplicités, dans lequel il voit la source des conflits historiques, est illusoire et apparent, et non pas *étant*. Ainsi le mouvement ne ferait partie que d'un univers relatif et ne s'étendrait pas aux profondeurs de la vie divine.

Mais ce monisme qui opère une telle rupture, souffre [43] de contradictions et d'instabilité : les destinées historiques de ce monde ne présentent en effet aucun rapport avec la vie authentique divine ; un système semblable est incapable de donner une explication interne des origines mêmes du monde de la multiplicité, car il ne peut faire admettre qu'au sein de la vie absolue d'une Divinité unique et immobile, étrangère à tout conflit, ait pu surgir un univers créé, dans lequel nous sommes entraînés, dont nous partageons le sort comme étant le nôtre propre. Ce fait est inadmissible pour le monisme panthéiste du type hindou, dont la conception du monde est de nature spectrale, de même que pour un Parménide ou un Platon qui n'a pu surmonter le dualisme de l'Un immobile et du Multiple mobile, ou encore un Plotin, ou enfin pour le monisme abstrait de l'idéalisme allemand. Pour tous il s'agirait là d'un mystère impénétrable et tous en fin de compte doivent aboutir à l'acosmisme, c'est-à-dire reconnaître comme authentique l'Être d'une Divinité unique, absolue, immobile, et comme irréal, au sens ontologique du mot, le monde multiple qui est le théâtre de conflits intérieurs. Mais, par une bizarre ironie de la pensée, les adeptes du monisme abstrait aboutissent eux-mêmes à un dualisme insurmontable : ils séparent de façon formelle la Divinité dans son absolue perfection d'avec l'homme et le monde historique ; et l'on ne pourra éviter cette opposition qu'en rejetant le monisme qui ne reconnaît d'existence authentique qu'à l'Un absolu et immobile. Or toute philosophie qui, tout en suivant ce système, ne nie pas le dualisme jette un pont entre les deux mondes et envisage l'homme comme participant au drame intérieur auquel il est, pour ainsi dire, prédestiné, et qui se déroule au sein même de la vie divine.

Quels sont les rapports entre cette conception de la vie divine, sous ses deux aspects fondamentaux [44] que j'ai essayé de caractériser, et la conscience chrétienne ? Question complexe et fort discutée, car la doctrine dogmatique officielle de l'Eglise semble repousser toute possibilité de mouvement au sein de la Divinité. Mais je suis convaincu que, tout en affirmant la sereine immobilité de Dieu et en appliquant le principe de l'histoire au monde créé et relatif, cette doctrine est exotérique, sans rapport aucun avec la vérité intérieure, cachée et secrète, relative à la Divinité. On peut même dire que cette crainte de reconnaître une tragédie intérieure dans la vie divine est en contradiction avec le mystère capital du christianisme, et notamment avec celui

de la Trinité et celui du Golgotha ; car l'Être est conçu là comme un drame intérieur, et le sort du Fils de Dieu mort sur la Croix n'est rien d'autre que le mystère-passion, vécu par la Divinité parce qu'il comporte l'extension à celle-ci du principe du mouvement. Reconnaître que le Christ a lui aussi une destinée historique, c'est reconnaître le caractère tragique de la vie Divine. Il est impossible d'admettre le sort cruel du Fils de Dieu, de croire à sa mort rédemptrice sans accepter en même temps l'existence du mouvement dans la nature de la Divinité. Seul peut s'y opposer le monisme pur qui nie la Trinité divine parce que, selon lui, sa reconnaissance équivaut à l'introduction de la multiplicité dans l'Être divin. En vérité pour la conscience chrétienne le monde n'existe que parce qu'il y a eu un Fils-Dieu et la possibilité de ce processus s'explique par le fait qu'au plus profond de la vie spirituelle s'est révélée la soif ardente et passionnée de l'« Autre » qui, objet d'un amour illimité, répondrait par une tendresse égale. C'est la tragédie intérieure de cet amour de Dieu pour son « Autre », c'est cette attente de réciprocité qui constituent ce mystère caché de la vie divine auquel se rattache la création du monde [45] et de l'homme, qui n'a donc été que l'histoire de l'amour divin. Dans la conception trinitaire de Dieu, le Fils, en tant qu'Amour infini, représente le centre de la tragédie divine comme de la tragédie humaine, en lui se trouvent réunies toutes les destinées ; voilà donc expliquées les origines de l'humanité comme produit d'un mouvement créateur et aboutissement d'un sort tragique.

Sommes-nous autorisés à concevoir la réalité spirituelle comme condamnée à l'immobilité et au repos, en opposition avec tout ce que nous comprenons par destinée historique ? C'est, à mon avis, une question fondamentale, d'ordre à la fois philosophique et religieux, puisqu'il s'agit de décider entre la conception dynamique et la conception statique de la vie divine. L'une et l'autre, d'ailleurs, sont déjà ébauchées dans la philosophie grecque où se trouvent préfigurées, à vrai dire, les principales théories qui se sont succédé au cours de l'histoire ultérieure. C'est ainsi que Parménide et les Eléates concevaient la réalité authentique, l'*Êtant* métaphysique, comme Un et immobile, alors qu'Héraclite se la représentait comme une flamme en mouvement. Mais les premiers l'ont toujours emporté et cette tradition philosophique a entraîné la conscience chrétienne à concevoir la vie divine de façon purement statique, en contradiction totale avec le

mystère de la passion et des souffrances du Fils de Dieu, de Sa destinée historique.

À la conception dynamique de l'Absolu on fait en général une objection purement formelle et rationnelle en soutenant que l'idée de mouvement suppose l'absence de perfection et ne peut donc s'appliquer à la réalité divine. Mais ceci n'est guère valable dans le cas qui nous occupe et témoigne d'une compréhension fort plate de la nature de l'Absolu, qui finit par dégénérer en un déisme sans vie ou en [46] un monisme abstrait, incapable d'expliquer les origines du monde et ses destinées. A cette affirmation on pourrait d'ailleurs répondre que c'est justement l'absence de mouvement créateur qui serait une marque d'insuffisance et d'imperfection et ne donnerait la notion que d'un Etre diminué. De plus, connaître la vie absolue n'est possible qu'en admettant son antinomie, car c'est elle qui nous met en présence du mystère le plus caché de la réalité spirituelle et qui échappe aux critères si plats de la logique formelle. Il ne faut pas alors passer par un philosophème abstrait, mais suivre un mythologème concret, et nous allons examiner d'un peu près l'un et l'autre.

Le philosophème le plus parfait est celui qui rentre dans le cadre du monisme abstrait, tel celui de Spinoza, de Hegel (ce dernier d'ailleurs plus compliqué, puisqu'il reconnaît un processus se déroulant dans l'Absolu), ou des Hindous. Mais ce monisme est inconciliable avec la conscience chrétienne, car il est incapable de résoudre les problèmes que posent la genèse du monde, son histoire, sa destinée tragique, ses contradictions internes. C'est pourquoi je pense que seul un mythologème concret peut nous permettre d'approcher des mystères de la vie divine, et de la vie cosmique et humaine qui en dépendent, car il nous fait voir dans la première le destin passionnel de personnes concrètes et agissantes, Hypostases de la Divinité ; aussi les Gnostiques, qui refusaient de procéder par philosophèmes, ont-ils pu, malgré leurs défauts, comprendre mieux que d'autres philosophes la réalité spirituelle.

Un tel mythologème est un moyen d'appréhender l'essence de l'histoire céleste, ses étapes, ses âges ; d'ailleurs la notion même d'éons divins se rattache à un destin concret qui, de par sa nature, échappe à tout philosophème abstrait. L'énigme du monde et [47] de l'humanité ne peut être résolue que par un mythologème conscient du drame d'amour et de liberté qui se déroule entre Dieu et son « Autre »

qu'Il aime et dont Il veut être pareillement aimé. Seule une semblable conception de l'amour et de la liberté divins et humains ainsi que de leur interaction tragique, permet d'obtenir, pour ainsi dire, la révélation de tout destin historique. Il y a là un certain anthropomorphisme qu'il ne faut pas craindre d'affirmer à haute voix. Seul donc un pareil mythologème est de nature à rendre intérieurement accessible ce qui reste éternellement étranger au monisme panthéiste, construit d'après les principes de la philosophie formelle et qui ne peut expliquer, au sein d'une divinité une et immobile, la naissance de ce mouvement tragique inséparable de la destinée humaine. Le sens de la genèse et du sort de l'homme ne se révèle que si l'on admet des rapports réciproques entre Dieu et lui, entre Dieu et le monde. C'est l'homme, en vérité, qui se trouve au centre du monde, et c'est par lui et pour lui que le destin du monde est déterminé. A vrai dire toute la destinée historique se confond avec la destinée humaine qui, à son tour, n'est que l'image des relations profondes qui existent entre Dieu et l'homme et que nous révèlent l'expérience intérieure et les événements extérieurs. Mais tout cela repose sur une conception de la vie divine comme d'un drame se déroulant entre Dieu et son « Autre », au centre duquel se trouve le Fils de Dieu, Dieu parfait et Homme parfait. C'est là un mythologème que je n'hésite pas à adopter car, pour moi, le mythe exprime la réalité la plus profonde, et parce que je le crois susceptible de résoudre les énigmes posées par la métaphysique de l'histoire.

Les questions que je traite ici semblent peut-être avoir peu de rapports avec la philosophie de l'histoire, mais j'espère pouvoir montrer par la suite [48] pourquoi il importe de s'arrêter à ces premiers problèmes de la métaphysique de l'Etre. Or, pour faire voir plus nettement que l'histoire prend sa source au sein de l'Absolu, qu'elle comporte le principe d'un mouvement tragique (c'est là la véritable prémisses d'une philosophie de l'histoire chrétienne ésotérique), je dirai quelques mots d'une doctrine mystique allemande, fort originale et riche en arguments à l'appui de cette thèse : la doctrine de Jacob Boehme sur la « nature obscure en Dieu ».

C'est une illustration concrète de tout ce que je viens de dire et j'y vois une des découvertes les plus significatives de l'esprit allemand dans sa vieille mystique, qu'il a ensuite développée dans sa philosophie comme dans son art et dans sa culture en général. A la base de celle-ci se trouve, à mon avis, l'appréhension de l'Etre conçu comme

irrationnel et obscur en son essence (cette obscurité préexistant à toute différenciation en Bien et en Mal). A une profondeur insondable existe un *Ungrund*, auquel ne sont applicables ni les catégories du Bien et du Mal, ni même celles de l'Être et du non-Être ; c'est lui la source originelle qui constitue, comme l'enseigne Boehme et après lui Schelling, la « nature obscure en Dieu ». Dans l'essence divine se trouve un abîme obscur originel dans lequel prend naissance le processus théogonique qui apparaît déjà comme une manifestation secondaire en face de cet abîme irrationnel, soustrait à toutes nos catégories. La reconnaissance d'un pareil *Ungrund* conduit à la découverte et à l'appréhension de la possibilité de mouvement au sein de la Divinité, parce qu'une telle source obscure fait admettre un destin tragique dans la vie divine et explique la rédemption du monde par la souffrance du Fils de Dieu. C'est cette remarquable découverte qui a, dans une grande mesure, décidé du [49] sort de la philosophie allemande car celle-ci est fondée sur l'idée que le processus cosmique doit son sens et sa nature à la lumière que la cosmogonie et la théogonie projettent sur ce principe obscur et irrationnel qui est à la base la plus profonde de l'Être. On peut donc en déduire que se déroule dans la vie céleste, qui préfigure les destinées terrestres, la tragédie de la transfiguration et de l'affranchissement par les passions divines et cette conclusion servira de prémisse à ma métaphysique de l'histoire.

Une telle conception de l'Absolu, caractéristique de la mystique allemande et de la philosophie de Schelling et surtout de Baader, est très proche de la pensée chrétienne ; elle nous prouve également qu'il nous faut d'abord découvrir le drame originel de l'Être. Quel est-il ? C'est celui de la naissance de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme, ces deux mystères profonds du christianisme ; et si le second constitue le centre des destinées terrestres du monde et de l'homme, le premier se déroule au sein même de la vie divine et satisfait notre aspiration vers celui qui est aimé et aime d'un amour libre, tandis que l'autre répond à notre nostalgie de Dieu. On assiste ainsi au mystère du processus anthropogonique, en réponse au mystère divin, l'un et l'autre se trouvant réunis dans la personne du Christ, en laquelle, pour la première fois, l'homme parfait s'est révélé à Dieu.

Cependant l'histoire ne repose pas seulement sur la connaissance progressive de la réalité divine, car elle serait alors beaucoup moins tragique, son problème est celui de la liberté, de la volonté humaine

dont Dieu attend la révélation. S'Il n'y avait pas cru fermement, il y aurait eu à la place du processus cosmique le royaume de Dieu immobile, parfait d'emblée, le règne d'une harmonie nécessaire, pré-établie. L'histoire est une tragédie terrible parce [50] qu'au centre se dresse le Crucifix, image de la souffrance divine et parce que le drame originel du monde est celui de la liberté, rationnellement inexplicable et incompréhensible, où prend naissance la contradiction intérieurement éprouvée et vécue. La liberté est le fond métaphysique de l'histoire que nous ne pouvons concevoir qu'à travers le Christ, en tant qu'Homme parfait et Dieu parfait ; c'est lui le lien spirituel du céleste et du terrestre, sans lequel les rapports existant entre l'Un et le Multiple seraient incompréhensibles ; il est la source même de l'histoire, car le mouvement passionnel du divin et de l'humain partent et reviennent à lui. Et si le premier ouvrage historique a été écrit par un Juif, c'est parce qu'un certain pressentiment mystique existait chez ce peuple.

Grâce au Christ, « métaphysique » et « historique » se rejoignent et l'histoire terrestre commence à être envisagée comme un moment de l'histoire céleste. Comprendre le mystère originel comme un drame de l'amour dans la liberté fait pendant à la conception d'un Dieu éprouvant la nostalgie de l'homme, pour me servir des termes du mythologème et non de ceux d'un philosophe abstrait. Et si Dieu a voulu l'homme, cela signifie qu'il a voulu son libre amour ; tel sera le thème qui traversera, comme un fil rouge, tous les chapitres de mon exposé, relatifs à la tragédie des rapports entre l'homme et Dieu, qui se déroule aussi dans notre réalité multiple. C'est cette notion qui confère à l'histoire ce caractère sanglant qui peut faire douter de l'existence d'une Providence divine, considérée comme incompatible avec un pareil triomphe du mal séculaire sur le principe du Bien. Mais il suffit de concevoir l'Être de Dieu comme un mystère du libre amour pour voir toutes ces objections tomber et être convaincu que naissent de là toutes les souffrances humaines [51] que la contrainte divine aurait pu faire disparaître. Mais cela aurait été contraire à la volonté de Dieu selon laquelle la destinée de l'homme doit trouver son accomplissement dans l'amour. C'est pourquoi tout ce qui a été tenté dans l'histoire universelle pour créer une harmonie, pour vaincre le principe des ténèbres n'était qu'une manifestation secondaire de cet unique mystère de la liberté divine.

Le christianisme, avec la Grâce, a trouvé le secret pour apaiser et terminer victorieusement le conflit que j'appellerai « fatal » (bien que le mot ne soit pas très exact ici) entre la nécessité et la liberté. Celle-ci renferme un principe obscur et irrationnel qui ne peut garantir la victoire de la lumière sur les ténèbres et elle peut être « fatale » si elle nous y conduit par l'anéantissement de l'Être : c'est déjà alors le commencement de la nécessité, qui, si elle la déterminait seule, enlèverait toute issue intérieure à l'histoire. Mais la Grâce, loin d'être contraire à la liberté, dissipe toutes les ténèbres et conduit au libre amour, car en elle se réalisent les rapports entre Dieu et l'homme et le thème posé par le drame divin reçoit sa solution. Aussi les destinées du monde et de l'homme résultent-elles de l'action non seulement de la liberté humaine et de la nécessité naturelle, mais aussi de la Grâce divine.

Tel est un des principaux postulats d'une philosophie de l'histoire chrétienne qui nous présente une action réciproque, fort compliquée, de ces trois principes ; ce sont eux qui constituent les forces métaphysiques originelles dont l'influence se manifeste au cours de l'histoire. Ces rapports réciproques entre la liberté, la nécessité et la Grâce apparaîtront avec une évidence particulière dans les destinées de l'humanité auxquelles j'accorderai une attention toute spéciale. Tout le processus cosmique se trouve placé sous le signe de l'Homme dont seul le mythe [52] est susceptible de nous donner la solution du problème fondamental de la métaphysique de l'histoire ; on ne pourra d'ailleurs réellement expliquer celle-ci qu'en tenant compte des rapports existant entre les processus théogonique, cosmogonique et anthropogonique. L'expérience humaine spirituelle, lorsqu'elle est vraiment profonde, nous révèle ce lien entre le « métaphysique » et l'« historique » et nous donne la solution de l'énigme des destinées humaines qui plongent profondément dans la Divinité même. Ceci nous met en présence de problèmes d'un autre ordre très complexes, relatifs à la nature du temps, à ses rapports avec l'éternité, aux relations qui existent entre le passé et le futur, problèmes dont la solution implique de nouvelles prémisses métaphysiques de notre conception de l'histoire.

[53]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre IV

De l'histoire céleste. Le temps et l'éternité.

[Retour à la table des matières](#)

Dans toute philosophie de l'histoire, la question fondamentale est celle du temps puisque de celui-ci on ne peut séparer les différents événements qui s'accomplissent. Le temps a-t-il une signification métaphysique ? Se rattache-t-il à l'Être authentique, ou n'est-il lui-même que phénoménal ? Il est certain, en tous cas, que c'est lui reconnaître une valeur ontologique que d'attribuer un caractère essentiel à l'histoire. Ainsi se trouve posée la question des rapports entre le temps et l'éternité.

À première vue, il semblerait qu'il existe entre l'un et l'autre une opposition définitive qui rend impossible tout rapprochement, l'un apparaissant en effet comme une négation de l'autre. Pourtant si le temps lui-même était enraciné dans l'éternité ? C'est là une question que je me propose d'examiner ici, car je la considère comme essentielle pour la compréhension de l'histoire ; cela équivaut d'ailleurs à prétendre qu'il existe deux temps, un bon et un mauvais, l'un vrai et l'autre qui ne l'est pas, à opposer au temps corrompu celui qui, participant de l'éternité, est inaltérable. Ce problème a donné lieu à des conceptions philosophiques très différentes. L'une, que j'adopte entièrement, admet que le temps peut aussi bien faire irruption dans l'éter-

nel, que celui-ci laisser rompre sa continuité et se laisser envahir ; car le temps n'est pas un cercle fermé, mais un cercle pénétrable : tel est un des aspects de la question. D'autre part, on suppose aussi que ce que nous [54] appelons temps dans notre processus historique est lui-même une époque faisant partie de l'éternité, c'est-à-dire qu'il y a également un véritable temps céleste dans lequel le temps terrestre plonge, et qu'il reflète et exprime ; ce que les anciens Gnostiques énonçaient ainsi : il existe des éons des profondeurs divines de l'Être. Il y a donc dans les fondements de celui-ci un processus temporel, nullement étranger à la réalité divine qui, elle aussi, possède un temps, mais un temps céleste. Et ceci nous force à reconnaître que c'est dans l'éternité que prend naissance le mouvement qui s'accomplit dans la réalité de notre monde à nous.

Cette fausse conception d'une séparation entre le temps et l'éternité constitue le trait caractéristique d'un grand nombre de courants philosophiques, entre autres du phénoménalisme ; celui-ci en effet, qu'il se présente sous la forme de la critique kantienne ou de l'empirisme anglais, postule qu'il n'existe aucun moyen de communication entre la réalité du monde, telle qu'elle se présente dans le temps, et l'essence même de l'Être, c'est-à-dire entre le phénomène et la chose en soi ; il s'agirait là de deux principes incommensurables, entre lesquels la rupture serait complète et tout rapprochement impossible. Notre monde serait fait d'une succession d'apparences et ne recevrait rien directement de la réalité des profondeurs, seule vraie, échappant à l'action du temps. Cette conception a pris, chez Kant, l'aspect achevé d'une doctrine d'après laquelle l'espace et le temps sont des formes transcendantales de la perception sensible, les seules sous lesquelles se présente à nous le monde connaissable, puisqu'il nous apparaît extérieurement comme situé dans l'espace et évoluant dans le temps, alors que la vie intérieure ne se manifeste que dans le temps, parce qu'elle est incompatible avec la spatialité ; [55] cependant le noyau interne de l'Être serait étranger aussi bien à la spatialité qu'à la temporalité. Il convient de rappeler à ce propos que ni le platonisme ni l'ancienne philosophie hindoue n'admettent un lien quelconque entre le temps et l'essence intime de l'Être, car ils ne voient en celle-ci qu'une éternité immobile, opposée à tout processus temporel.

La conscience chrétienne a subi l'influence de cette manière de voir et elle manifeste une assez forte tendance à considérer la nature

du temps comme incompatible avec les profondeurs de la vie divine, à laquelle, comme cela le ferait supposer, elle prêterait les mêmes caractéristiques qu'au mouvement. Ma propre conception se rapproche au fond de celle-ci, mais elle envisage la question sous un autre aspect. Je pense en effet qu'en disant que la vie divine est intemporelle, on énonce une définition exotérique, qui n'exprime pas la dernière profondeur de la Gnose, et on implique, conviction fort répandue dans la conscience chrétienne, que l'histoire humaine serait indissolublement liée au temps et incompréhensible en dehors de lui. Si donc on assigne à notre processus historique un temps mauvais et corrompu, on suppose que la vie divine s'accomplit dans un temps vrai et bon qui, loin d'être en opposition avec l'éternité, en constitue au contraire un moment intérieur. Tout notre monde, de son commencement à sa fin, n'est qu'une période, un éon de la vie éternelle, c'est pourquoi ce processus historique ne reste pas fermé et inaccessible aux forces les plus profondes, divines et mystérieuses pour nous, qui y font irruption, venant du monde de l'éternité. Ceci dément formellement cette conviction tenace d'après laquelle le cercle de notre réalité cosmique serait un cercle fermé, sans communication possible, sans moyen de pénétration dans le monde d'autres forces agissantes. C'est uniquement sur la [56] base d'une compréhension dynamique, et non statique, de la nature du processus historique qu'il est possible, à mon avis, de construire une véritable métaphysique de l'histoire.

Si la conscience religieuse, qui a cru devoir élever provisoirement une cloison étanche entre ce monde et l'autre, adopte la conception statique, il en a été de même de la conscience positive et scientifique, surtout dans ses formes extrêmes telles que la forme matérialiste, qui affirme l'isolement complet de notre éon historique et nie l'existence d'un autre monde. Ainsi le processus temporel épuiserait toute l'essence de l'Etre ; seul existerait ce qui s'offre à notre conscience immédiate, puisque le cercle de notre réalité serait un cercle fermé. Mais en l'ouvrant on admet l'existence d'autres mondes ; et pour construire une métaphysique de l'histoire, il faut partir de cette prémisse fondamentale que l'« historique » est enclavé, pour ainsi dire, dans l'éternité même, qu'il y a ses racines, qu'il nous y introduit. Car l'histoire n'est pas une projection à la surface du processus du monde, entièrement détachée des racines de l'Etre, elle est le produit d'une profonde action réciproque de l'éternité et du temps, elle résulte de l'irruption

de l'une dans l'autre. Pour la conscience chrétienne, l'éternel ne peut que se manifester dans le temps et le christianisme, qui n'est au fond pas autre chose que l'éternité, fournit la preuve que la réalité divine est capable de rompre le cercle du temps, de s'y introduire et d'en devenir la force dominante. L'histoire est faite des efforts incessants déployés par les forces éternelles pour assurer leur victoire, non en dehors du temps mais sur son terrain même, à l'intérieur du processus historique. D'ailleurs cette lutte entre le temps et l'éternité n'est pas autre chose que la lutte perpétuelle entre la vie et la mort qui se poursuit depuis toujours ; la victoire du temporel [57] équivaldrait à celle de la mort, alors que si l'éternel l'emportait, ce serait la fin du processus historique. Mais dans la réalité il y a un troisième aboutissement du conflit entre ces deux principes, c'est l'irruption de l'éternel dans le temps.

Pour comprendre l'histoire dans toute sa plénitude, il faut admettre l'existence d'une fin de l'époque que nous considérons comme l'éternité de la réalité de notre monde, dans l'éternité de sa vie. Or ceci ne peut avoir lieu que grâce à la victoire du principe éternel sur tout ce qui est périssable, temporel et mortel, au sein même de la réalité du monde ; c'est le triomphe de ce que Hegel appelle le mauvais Infini, c'est-à-dire celui qui implique l'existence d'un processus se déroulant dans le temps à l'infini, sans victoire et sans solution d'aucune sorte, et par là dépourvu de sens. Un tel processus serait loin d'être la vraie tragédie qui comporte toujours un dénouement. Du reste j'aurai encore à revenir sur cette question, lorsque je parlerai du progrès et de son rapport avec l'idée de la fin de l'histoire. Qu'il me suffise, en attendant, de poser cette prémisse que l'éon de la destinée terrestre de l'homme s'enfonce par ses racines dans l'éternité, et cela parce que l'histoire fait partie de celle-ci ; le temps assume ainsi une signification ontologique. Le sens de l'histoire est alors celui du dépouillement par cet éon terrestre de son imperfection et de sa fusion totale avec la plénitude d'être de la vie éternelle.

Cette première donnée nous met en présence directe d'un problème qui forme, pour ainsi dire, le noyau de l'étude historique : le problème des rapports entre le passé, le présent et l'avenir. Les discerner semble en effet indispensable, s'il est vrai que la réalité historique se déroule dans le temps et que celui-ci a une signification particulière, essentielle pour l'Être. Le temps du monde où nous vivons [58] est déchiré,

il contient le principe du mal ; il n'est pas intégral, mais divisé en trois moments : présent, passé et avenir.

Sous ce rapport, la doctrine de saint Augustin peut être considérée comme géniale. Le temps n'est pas seulement fait de trois parties, mais chacune d'elles est dressée contre les autres ; le futur contre le passé, le passé contre le pouvoir destructeur du futur. Le processus historique n'est qu'une incessante lutte, douloureuse et tragique, entre ces différentes fractions du temps, séparées les unes des autres, et plus particulièrement entre le passé et le futur. Ce fractionnement est un phénomène tellement bizarre et effrayant que le temps finit par se transformer en une sorte de fantôme. Si nous analysons chacune de ces trois parties, elles nous semblent toutes insaisissables : le présent apparaît en effet comme un instant d'une durée infiniment brève, alors que le passé n'est plus et que le futur n'est pas encore. Chacune de ces parties dévorant les autres, il en résulte la disparition de toute réalité et de tout être dans le temps. C'est en lui que se manifeste le principe du mal, qui est principe d'anéantissement, parce que la mort du passé, qu'apporte avec lui chacun des instants qui le suivent en se succédant, son refoulement dans les ténèbres du non-être, est un commencement de la mort tout court. Le futur est destructeur de tout instant du passé, et le temps du mal est ainsi coupé en deux parties, le passé et le futur, entre lesquelles se trouve une sorte de point imperceptible. Le futur dévore le passé, pour ensuite se transformer lui-même en passé, qui sera dévoré à son tour par le futur qui suivra. La rupture entre ces deux moments constitue le vice fondamental de la réalité de notre monde et n'admettre que l'existence de notre temps, mauvais et malade, c'est rendre impossible la conception [59] d'un processus historique effectif, se déroulant dans un temps porteur de vie, et non de mort, parce que gardant toute sa plénitude, toute son intégrité. Car le temps de notre monde réel, en créant la vie, précipite dans l'abîme du non-être le passé, parce que tout moment doit être la proie de ce courant dévastateur qu'est le futur, sans que celui-ci possède une vraie réalité renfermant toute la plénitude de l'Être, dans laquelle le temps serait un aujourd'hui éternel.

Examinons d'un peu plus près la nature de notre mauvais temps et de l'histoire qui s'y déroule. Peut-on prétendre, comme le font certains, que le futur soit seul réel et que le passé ait moins de réalité que lui ou que le présent ? En admettant, ne serait-ce que pendant un ins-

tant, que le passé, c'est-à-dire ce qui n'est plus, a perdu toute existence et que la seule réalité vraie est celle du présent et du futur, nous sommes amenés à nier définitivement l'authenticité de l'« historique » qui n'est fondé que sur le passé. La réalité qui forme le contenu de l'histoire est une partie détachée du temps, renfermant toutes sortes de « futurs » justement sous la forme du « passé ».

Comment s'est donc produit ce refoulement de toute la vie de l'humanité, de toutes ses grandes créations, de ses achèvements surprenants ? Tout cela, est-ce réalité ou non ? Suffit-il de dire que ce passé fut, qu'il y eut une histoire du peuple juif, une histoire de l'Égypte, de la Grèce et de Rome, une histoire du christianisme, du moyen âge, de la Renaissance, de la Réforme, de la Révolution française, suffit-il de dire que tout ce passé, enregistré par l'histoire, n'a aucune réalité essentielle, aucun point commun avec un futur qui existera dans un siècle ? Une pareille manière de voir, assez répandue, aboutit finalement à la négation de la réalité de [60] l'« historique » parce qu'elle implique une conception d'après laquelle le processus de l'histoire se composerait uniquement d'innombrables instants fugitifs se succédant avec une rapidité vertigineuse, chacun étant pour ainsi dire dévoré par celui qui le suit et précipité dans l'abîme du non-être, à la suite de tous ceux qui l'ont précédé.

La métaphysique de l'histoire doit reconnaître que la réalité que nous considérons comme étant du passé, loin d'avoir disparu, demeure et s'intègre dans une sorte de réalité éternelle ; il s'agit donc d'un moment interne de celle-ci, que nous situons dans le passé, parce que nous n'en avons pas la même perception directe que de celle du présent, étant donné que nous vivons dans un temps corrompu, déchiré, qui correspond à l'état fragmentaire de notre être qui manque de plénitude. Nous pouvons cependant vivre dans le passé historique, comme nous vivons dans le présent historique et comme nous vivrons, nous voulons l'espérer, dans le futur historique. Il y a une vie de plénitude dans laquelle les trois moments du temps sont fondus de façon à former une unité indissoluble et pour laquelle la réalité historique qui a rejoint le passé n'est pas moins vivante que celle qui existe au moment présent ou existera dans le futur. Le passé demeure et si nous ne le vivons pas pleinement, cela tient aux limites auxquelles se heurte notre condition humaine ; c'est grâce à lui que chacun de nous est à même, dans les profondeurs de son expérience spirituelle, de surmon-

ter le douloureux déchirement de son être. Chacun de nous peut, pour ainsi dire, communier avec l'histoire, dans la mesure où il se place dans cet éon de la réalité du monde. A vrai dire, la conscience religieuse ne saurait admettre que ce qui a vécu d'une vie authentique puisse mourir, et si le christianisme est la plus grande des [61] religions, c'est avant tout parce qu'il oppose un refus à l'anéantissement de tout être, parce qu'il aspire à la résurrection de tout ce qui existe.

Dans ce temps mauvais dans lequel le passé semble disparu, alors que le futur n'est pas encore, et que nous sommes enfermés dans l'instant d'un présent douteux, quel est le principe qui lutte contre ce temps porteur de germes de mort, au nom de cette éternité qui seule confère à l'histoire le caractère d'un tout complet, ayant une unité interne ? Quelle est la force qui s'oppose à la séparation définitive des trois modalités du temps, à la destruction par la folie du monde qui a perdu la mémoire ? Or c'est justement la mémoire qui mène la lutte contre l'action délétère du temps au nom de l'éternité ; c'est grâce à elle que le passé subsiste dans notre temps corrompu ; c'est elle qui assure la continuité historique, car elle supprime une séparation trop profonde entre le passé, le présent et le futur, qui rendrait impossible la perception du processus des événements. Toute la connaissance historique n'est que ressouvenir, triomphe de la mémoire sur ce qui est périssable et fugitif. Elle nous permet de reconstituer le passé et c'est pourquoi elle constitue l'éternel, principe ontologique qui est à la base de tout ce qui est « historique ». Elle nous rattache à nos pères et empêche l'oubli complet de notre ascendance, qui serait un véritable état de folie et ferait croire que l'humanité vit dans un temps fait de lambeaux, d'instantanés séparés les uns des autres, sans aucun lien.

C'est pourquoi une conception futuriste de la vie, fondée sur le culte exclusif du futur et du moment présent, serait la marque d'une pure démence, puisqu'elle impliquerait la rupture de toute continuité de l'Être, dont nous ne pourrions nous souvenir et que nous serions incapables de reconstituer. Le processus [62] historique est à la fois destructeur et conservateur, puisqu'il constitue une rupture avec le passé, mais aussi rattache à celui-ci le futur. L'histoire repose sur l'interaction de ces deux principes, puisqu'elle exige non seulement que soit conservé le lien entre les trois moments du temps, mais aussi que le passé se prolonge dans le futur, et que, si nous ne sommes pas dépouillés des richesses accumulées avant nous, nous ne soyons pas non

plus privés de la possibilité de jouir des créations de l'avenir. A travers le temps corrompu, qui dévore et détruit, se manifeste dans l'histoire l'action du véritable temps, celui de la continuité, dans lequel il n'y a pas de rupture entre le passé et le futur, c'est-à-dire le temps nouménal, opposé au temps phénoménal. Il ne peut donc être question d'adopter une autre conception pour arriver à la connaissance historique. Le culte exclusif de l'avenir et la négation du passé qui caractérisent diverses théories du progrès, soumettent la vie au principe de la division, niant l'unité de la réalité dans un temps unique. Dans le temps fractionné il y a rupture entre le « métaphysique » et l'« historique », c'est pourquoi la séparation entre le temporel et l'éternel constitue la plus grave erreur de la conscience humaine et fait obstacle à la construction d'une véritable philosophie de l'histoire.

J'aborde à présent la dernière prémisse de la métaphysique de l'histoire, étant donné que je n'avais encore parlé que du postulat religieux de la liberté du mal comme base de toute étude historique. Sans ce principe en effet le processus des événements pourrait bien sembler se dérouler suivant certaines lois, mais nous resterions ignorants de la nature même de l'histoire. Les mythes et les traditions de l'antiquité nous permettent d'aller plus au fond et nous montrent pour base le principe de la liberté [63] du mal. Si l'on considère en effet que c'est la suite des destinées humaines qui est le thème fondamental de la métaphysique de l'histoire, on peut adopter l'un de ces points de vue : celui de l'évolutionnisme, d'après lequel l'homme passerait peu à peu d'états inférieurs à d'autres de plus en plus élevés ; enfant de la nature, l'homme serait porté, par des perfectionnements progressifs, du stade animal ou préhumain au stade de plus en plus humain.

Cette théorie avait joué un rôle prédominant au cours du XIX^e siècle et semblait même avoir éliminé toutes les autres. Mais l'une de celles-ci fait précéder ces processus d'évolution, secondaires et partiels, d'une sorte de chute, de péché originel, qui aurait éloigné l'homme des sources de la vie divine, de la vérité supérieure. C'est cette conception qui est à la base de la Bible et de la religion chrétienne. Pour toute conscience religieuse en effet, il est plus conforme d'admettre qu'une faute éloigna l'homme des sources divines et que sa destinée en ce monde ne commença à s'accomplir qu'ensuite ; par contre le point de vue purement scientifique s'oppose à l'identification du sort de l'homme et du monde, et n'admet pas l'existence d'un

passé prémondain qui aurait déterminé la destinée humaine. La théorie évolutionniste refuse de voir dans celle-ci le thème de la métaphysique de l'histoire, résultat auquel on ne peut aboutir en prétendant que l'homme, parti des états les plus bas, se serait élevé à son état d'humanité et continuerait à se perfectionner à la faveur du même processus d'évolution, en avançant selon une ligne droite. Car la reconnaissance des destinées humaines suppose et exige celle d'un stade, pour ainsi dire, prémondain, c'est-à-dire qu'il faut leur assigner un commencement antérieur à la naissance de la réalité cosmique dans laquelle s'accomplit ce processus de développement qui explique, [64] selon la théorie évolutionniste, l'origine de l'homme aussi bien que ses progrès et son mouvement ultérieurs. Et cette interprétation équivaut, au fond, à la négation des destinées humaines. Celles-ci supposent en effet l'existence d'une nature humaine originelle, créée par la nature divine et subissant son sort tragique dans le monde, ainsi que l'action de forces prémondaines dans lesquelles l'homme puise le moyen d'accomplir le destin qui lui est tracé d'en haut.

On ne peut donc parler de destinées humaines qu'à condition de reconnaître que l'homme est un enfant de Dieu et non du monde. Telle est, selon moi, la véritable prémisse religieuse de la métaphysique de l'histoire : l'être humain est une créature de Dieu, qui souffre de son sort malheureux dans le monde, sort fait de chutes, de déchéances, d'abaissements et de progrès, parce que dans ses sources mêmes se trouve la liberté originelle qui fait de l'homme une véritable image du Créateur ; c'est elle aussi qui détermine le caractère tragique de l'histoire, ses conflits et ses horreurs, parce qu'elle n'est pas seulement la liberté du bien, mais aussi celle du mal et qu'ainsi elle a rendu possible le processus du monde et permis à l'homme de s'éloigner des sources de la vie divine et d'y retourner après la chute.

L'antique tradition du péché originel, de la chute d'Adam et d'Eve, qui, sous la forme d'un court récit, nous retrace ce qui s'est passé dans l'histoire de l'Être avant les origines du processus cosmique, n'est pas autre chose que la relation des premiers événements qui se trouvent relégués au delà des limites qui séparent notre temps de l'éternité, car c'est dans cette dernière que l'acte originel, rapporté par le vieux mythe, a eu son point de départ. Il a engendré la corruption de notre temps, la dissolution [65] de son unité, sa division en passé, présent et futur. La plus haute dignité de l'homme et la plus grande liberté dont

il puisse faire preuve consistant à rattacher à des sources antérieures et supérieures à ce monde sa destinée qui, par la suite, a subi l'action des forces dont nous parle la théorie évolutionniste. Nous ne prétendons pas que celle-ci soit fausse ou inexacte, nous entendons seulement lui assigner un sens intérieur, plus profond. Cette théorie en effet fait porter l'évolution sur des processus secondaires et non primordiaux, elle néglige la signification de ce qui a précédé l'origine de la réalité du monde terrestre, bref elle ne tient aucun compte des éléments dont parlent les traditions religieuses et qui ne sont accessibles qu'à la connaissance métaphysique.

Ces deux conceptions d'ailleurs, loin d'être en conflit, sont plutôt complémentaires et s'expliquent l'une l'autre. Que l'homme subisse l'influence du milieu, rien n'est plus certain, mais cette influence ne s'exerce que sur ses destinées secondaires, qui se déroulent dans notre monde dont les origines remontent, avons-nous dit, à des événements antérieurs à sa naissance et qui faisaient partie d'une réalité plus profonde, que nous avons appelée réalité pré-mondaine. Ainsi seulement l'histoire humaine peut être conçue comme une libre épreuve des forces spirituelles de l'homme, comme une expiation du mal originel, qui n'a pu se produire qu'en raison de la liberté inhérente à l'homme. La seule interprétation possible est que toute contrainte, quelle qu'elle soit, est désagréable à Dieu, qu'Il refuse que le perfectionnement de l'homme soit le résultat d'un processus de nécessité. Dieu ne veut rien qui ne soit libre. On pourrait peut-être répéter ici les paroles que le Grand Inquisiteur adresse au Christ, non, comme il le fait, à titre de reproche, mais à titre d'éloge, en [66] tant que vérité la plus profonde de la vie religieuse de l'homme : « Tu as voulu l'amour libre de l'homme, afin qu'il te suive librement, qu'il soit séduit et captivé par Toi ». Par sa nature, la liberté est un principe tragique ; le dédoublement de l'être humain en est inséparable et sans elle sa destinée malheureuse serait incompréhensible. C'est le processus de développement ou de décomposition qui peut être l'objet de notre réflexion, non la Destinée au sens vrai du mot. La Destinée, et c'est la plus grande révélation du monde chrétien, a pour fondement la liberté, dont les Anciens n'avaient qu'un obscur pressentiment, comme nous le montre la tragédie antique où tout est soumis au *fatum*. Le christianisme a provoqué sous ce rapport un changement radical et on peut dire que c'est la conscience chrétienne qui a conçu la première l'idée d'une

Providence Divine, devenue la base de la première philosophie de l'histoire, celle de saint Augustin. La Providence Divine n'est ni une nécessité ni une contrainte, mais une union antinomique de la volonté Divine et de la liberté humaine.

Comment doit-on représenter, à partir de la liberté et de la chute originelles de l'homme, le commencement de sa vie sur la terre ? Dans la réalité de notre monde, cette destinée historique débute, pour employer un terme théosophique, par une involution : l'homme se trouve plongé dans le sein de la nature, après s'être librement éloigné des sources divines de la vie et avoir échangé la liberté contre une sorte de nécessité intérieure. C'est à partir de ce mal originel que commence la destinée naturelle de l'homme, qui fait l'objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie ; on a affaire non plus à l'enfant de Dieu, créé à son image, mais à un être naturel, enfant de ce monde-ci. L'homme est resté tout au long de son histoire, un être double, participant de deux mondes : [67] le monde divin supérieur, dont il est le reflet, et le monde de la nature dont il partage le sort, qui agit sur lui par les voies les plus diverses, qui le lie et l'enchaîne au point d'obscurcir sa conscience et de lui faire oublier ses hautes origines et sa participation à une réalité spirituelle élevée. Cette soumission totale à la nécessité naturelle qui le rend esclave de ses lois, cet abandon de la liberté divine, tout cela se retrouve aux premiers stades de l'histoire humaine, dans l'état de conscience qui s'exprime dans la mythologie primitive.

L'interprétation de Schelling qui voit en elle une reproduction des processus de la nature, est admirable. L'histoire de la formation cosmogonique de la nature se reflète en effet dans l'esprit humain, à ses premières phases, sous forme de mythes ; la conscience est alors essentiellement mythogénique et dans ces récits l'homme apparaît en communion avec la nature, se révèle un être rattaché à ces processus primitifs de création et de formation du monde, antérieurs à la solidification de la matière, point de départ de la considération scientifique de l'univers. Avant cela, la nature a été le théâtre d'évolutions dont dépendait déjà la destinée humaine, dans lesquelles elle était profondément engagée, à la suite de sa séparation d'avec les sources supérieures de la vie spirituelle. Aussi peut-on dire que l'histoire pré-historique de l'homme est une sorte de processus religieux mythologique,

première page d'un récit ayant pour sujet la destinée terrestre de l'homme, consécutive à sa destinée céleste.

Ce prologue, comme nous l'avons appelé, qui retraçait les relations intimes entre Dieu et l'homme a été suivi d'un acte qui se déroule déjà dans la nature sous la forme d'un processus mythologique qui est à la fois le deuxième acte par rapport à l'éternité et le premier par rapport à la vie humaine [68] terrestre. Dans les premiers stades de notre destinée historique pendant lesquels l'homme a atteint pour la première fois la limite qui sépare le temps de notre réalité de l'éternité, on perçoit encore des moments qui participent de celle-ci ; c'est seulement plus tard qu'a lieu la solidification, la stabilisation de notre éon cosmique qui commence alors à s'opposer à l'éternité. Ce que nous appelons éternité céleste se trouve ainsi reculé dans un lointain transcendant et séparé, éliminé de ce monde. Mais dans les mythes primitifs, la limite n'est pas encore bien tranchée et c'est là un des plus grands mystères qui s'oppose à l'intelligence de la vie religieuse de l'antiquité. Nous sommes tellement habitués à la réalité de ce monde-ci, à ses limitations, à sa séparation d'avec le vrai temps, qu'il nous est très difficile de casser la coque dure dans laquelle est enfermée notre conscience, pour la retrouver telle qu'elle était à l'aube de la destinée humaine, alors que ces limites n'existaient pas encore. On ne les trouve en effet ni dans la Bible, ni dans les premières traditions religieuses, ni dans les mythes primitifs, et il en résulte un enchaînement déroutant, un enchevêtrement incompréhensible d'histoire céleste et d'histoire terrestre, du temps et de l'éternité ; on a l'impression que tous les événements se déroulent à la fois dans deux mondes différents.

C'est pourquoi les données enregistrées dans la Bible avant la naissance de la science historique ont été considérées pendant longtemps comme des notions positives, qu'elles soient géographiques, géologiques ou anthropologiques. Mais devant les progrès scientifiques, cette manière de voir n'a pas résisté et a perdu toute importance. Je ne veux pas dire par là que la vérité religieuse transmise par la Bible a succombé aux coups portés par la critique scientifico-philosophique, elle n'a rien de commun [69] et ne peut rivaliser avec les connaissances que peut apporter cette dernière, inapplicable du reste aux révélations des processus qui se déroulent au delà des limites qui séparent notre éon de la réalité éternelle. Les données religieuses ne

peuvent s'imposer comme une science de caractère obligatoire, mais la conscience ecclésiastique se rend bien compte qu'il est possible de délimiter ces deux domaines. Le sens religieux caché dans les traditions et les mythes anciens n'a rien de scientifique, mais il nous révèle en revanche des vérités beaucoup plus profondes, se rapportant à des sphères tout à fait différentes.

Le grand témoignage porté par la Bible, point d'intersection de l'histoire céleste et de l'histoire terrestre, doit d'ailleurs être interprété, tant au point de vue philosophique que religieux, à la lumière non de l'Ancien Testament, mais du Nouveau. Au sein du christianisme lui-même, l'interprétation du texte biblique, de la cosmogonie et de l'anthropologie qu'il propose, faite d'après l'Ancien Testament, a joué un rôle prépondérant. Ainsi limitée et réfractée, la vérité divine a trouvé son expression dans la Bible qui l'a transmise à des hommes doués d'une conscience religieuse plus élevée. L'application aux témoignages bibliques de la conscience ecclésiastico-religieuse acceptée, dirait-on, les limites dans lesquelles la révélation se trouvait enserrée dans la nature du vieil homme, dans la destinée du peuple juif et de ceux auxquels il était étroitement lié. Ceci se reflète aussi dans le Nouveau Testament et la doctrine chrétienne des origines de l'être humain porte, sous sa forme courante, la trace et le cachet de ce naturel borné de l'homme de l'Ancien Testament. On retrouve cette limitation dans la dogmatique chrétienne ainsi que dans la métaphysique de l'histoire chrétienne, qui se rattache étroitement aux théories anthropologiques et cosmogoniques de la [70] Bible. Pour aboutir à une véritable construction d'une métaphysique de l'histoire, il faut que celle-ci subisse une refonte, une transformation conforme à l'esprit du Nouveau Testament, du nouvel Adam, du nouvel homme qui ignore l'oppression, sous laquelle avait vécu le vieil homme, de la nécessité et de la colère de Dieu, qui rendait impossible toute rencontre de l'homme avec Dieu ou, en ce cas, lui faisait redouter d'être réduit en cendres.

Ce sentiment de la nature, cette crainte de représailles divines, inspirées par l'Ancien Testament, que l'homme a éprouvées après sa chute dans la sphère inférieure de la vie naturelle, tout cela a disparu dans la révélation du nouvel Adam du Nouveau Testament, qui a infiniment rapproché l'homme de Dieu, l'a délivré de l'obsession des démons de la nature, qui empoisonnait sa vie dans le monde antique. C'est cette révélation qui est à la base des destinées de l'homme au cours de

l'histoire chrétienne, fort différente de celle du monde païen ou biblique par le profond changement opéré dans la vie spirituelle de l'homme ; celui-ci s'est en effet trouvé libéré du pouvoir des démons de la nature par le mystère de la Rédemption, ainsi que de l'oppression par Dieu dont souffrait le Juif, pour lequel l'Être Divin était une force terrible et menaçante, avec laquelle on ne pouvait se rencontrer sans courir les plus grands dangers.

Dès lors, c'est en fonction de cette nouvelle nature humaine que doit être interprétée non seulement la nouvelle histoire chrétienne, mais aussi toute l'histoire ancienne et l'histoire biblique. Pourtant la découverte de ce processus n'a encore été l'œuvre que de quelques grands mystiques, tels que Jacob Boehme, dans son « *Mysterium Magnum* », et non de la philosophie chrétienne courante. Le fait capital est que tout ce processus se trouve placé sous le [71] signe du nouvel Adam, c'est-à-dire du Christ. Une autre ère est inaugurée pour les recherches tendant à découvrir le sens du déroulement des événements.

Ici prend fin ce que j'ai appelé l'histoire céleste et commence le passage à l'histoire terrestre, le point d'intersection étant, à mon avis, les destinées du peuple juif. Le problème qu'elles posent reçoit sa solution tout au long de l'histoire universelle dont ces mêmes destinées forment l'axe.

[72]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre V

Le destin du peuple juif.

[Retour à la table des matières](#)

Le peuple juif a joué un rôle tout à fait particulier dans la compréhension de l'histoire, car c'est lui qui a introduit dans la vie terrestre de l'humanité le principe de l'« historique ». Son influence se faisant encore sentir de nos jours, j'aborderai directement son étude.

Le peuple juif est essentiellement un peuple historique dont les destinées reflètent ce qu'il y a d'insondable dans la vie divine et échappent à toute explication matérialiste ou basée sur des faits positifs ; la prédominance du « métaphysique » y est on ne peut plus évidente et sa séparation d'avec l'« historique » ayant disparue, aucun obstacle ne s'oppose à l'appréhension du sens interne des événements. C'est la découverte que je fis lorsque, attiré dans ma jeunesse par la conception matérialiste de l'histoire, je voulus la vérifier en passant en revue les destinées des différents peuples ; ce fut celles des Juifs qui me semblèrent s'y opposer le plus fortement. D'ailleurs, si leur existence n'avait été que le produit de facteurs positifs, cette nation aurait dû disparaître depuis longtemps, mais nous avons affaire ici à un phénomène étrange, mystérieux et miraculeux qui semble obéir à une prédestination particulière et ne peut s'expliquer par un processus d'adaptation. La survivance du peuple juif dans l'histoire, son indestructibilité, sa permanence dans des conditions tout à fait exceptionnelles, le rôle qu'il a joué et qu'il [73] joue encore, tout cela indique

que ses destinées reposent sur une base distincte, mystique. Il ne s'agit pas ici seulement d'un phénomène mais d'un noumène, au sens que je donnais à ce mot quand je l'appliquais à l'« historique », conçu en tant que révélation de l'essence de l'Être. Voilà la particularité des destinées du peuple juif, voilà ce qui les rend inexplicables aussi bien à l'époque pré-chrétienne que pendant l'ère chrétienne.

À vrai dire, le rôle du judaïsme dans l'histoire universelle échappe à la critique scientifique et reste toujours aussi mystérieux, car l'intensité dynamique qu'il a apportée n'est diminuée en rien par cette critique qui laisse intacte la question de ses rapports avec l'« historique ». C'est pourtant autour de ce peuple que se joue le drame violent et passionné des événements successifs. L'esprit purement aryen ne connaît ni cette intensité, ni cette énergie, il n'est pas même exempt d'une certaine fadeur. De plus, même si l'on reconnaît à la Grèce et à l'Inde un esprit de valeur beaucoup plus grande que celui du peuple juif, il n'en reste pas moins que les civilisations hellénique et hindoue sont totalement dépourvues de caractère historique, au sens exact du mot, car le naturel aryen ne confère ni expression dramatique aux faits, ni intensité à l'action.

L'Inde reste un modèle de culture très ancienne, essentiellement non-historique, immobilisée dans ses contemplations spirituelles intérieures, mais sans le côté tragique de l'histoire. On peut en dire presque autant de la Grèce, où l'esprit aryen s'est incarné dans les plus remarquables créations philosophiques et artistiques, qu'aucune civilisation du monde n'a pu dépasser, mais qui ne forment qu'un cosmos statique d'où toute action historique intense est absente. La Grèce n'a contribué que dans une mesure [74] insignifiante à la construction de l'« historique », car celui-ci repose sur une base religieuse, messianique, inconnue à la pensée hellénique, mais que possède profondément le peuple juif qui lui doit la puissance de son caractère. Tout d'abord, si l'on compare le judaïsme aux autres religions pré-chrétiennes, on ne manque pas de constater que l'un est la révélation de Dieu dans les destinées historiques du peuple juif, alors que les autres n'étaient qu'une révélation de Dieu dans la nature.

C'est cette différence entre les bases spirituelles qui explique l'« historicité » de cette nation. La religion juive est pénétrée de l'idée messianique, autour de laquelle elle gravite comme autour de son centre. Israël a vécu dans l'attente du Jour du Jugement, de la déli-

vance de son sort malheureux et de l'avènement d'une ère nouvelle qui résoudra tous les problèmes et mettra fin à toutes les misères. Cet espoir passionné en le Messie a eu pour effet de dédoubler la conscience religieuse des Juifs et c'est ce dédoublement qui constitue pour ainsi dire le nœud des destinées de l'humanité tout entière. Alors l'esprit est à la fois orienté vers le mouvement et vers l'accomplissement historiques. La nation juive, totalement distincte des autres types raciaux, a gardé pendant tout le XIX^e siècle des particularités qui la rapprochent beaucoup de l'esprit juif des temps antiques. On retrouve en effet dans le judaïsme contemporain les destinées du même peuple, aux moments les plus divers de sa vie ; il a adopté un messianisme déformé, après avoir répudié le vrai, mais il vit toujours dans la même attente d'un Messie, il est toujours tourné vers l'avenir dans l'espoir inébranlable qu'il apportera les solutions définitives qui feront régner la vérité et la justice sur la terre, et au nom de celles-ci il est prêt à déclarer la guerre à toutes les traditions [75] historiques. De nature c'est un peuple actif, doué de volonté, mais totalement dépourvu de cet amour de la vie contemplative qui représente le sommet de la spiritualité des peuples aryens.

Karl Marx, qui était le type même du Juif, s'est attaché, aux heures tardives de l'histoire, à développer l'ancien thème biblique : tu gagneras ton pain à la sueur de ton front. Cette même exigence de bien-être terrestre a d'ailleurs trouvé son expression dans le socialisme marxiste en revêtant une forme nouvelle et dans une ambiance tout à fait différente. Extérieurement, la doctrine de Marx signifie une rupture avec toutes les traditions religieuses du judaïsme et une révolte contre tout le sacré. Mais le théoricien socialiste a transféré à une seule classe, au prolétariat, l'idée messianique qui animait le peuple juif tout entier, comme peuple élu de Dieu. Et si Israël s'est considéré comme tel, c'est aujourd'hui la classe ouvrière qui a pris sa place et se croit appelée à libérer et à sauver le monde : élection, messianisme, tout lui est désormais attribué ; on cherche à lui insuffler la même passion, la même intolérance, à l'animer de la même activité dramatique que celles qui caractérisaient autrefois le peuple de Dieu. Avant d'avoir été reconnu comme le Dieu Unique, le Créateur de l'Univers, le Dieu Seigneur, le Dieu du peuple juif a été celui du peuple tout entier ; et c'est ce lien étroit entre l'idée monothéiste et les destinées nationales du peuple élu de Dieu qui a imprimé à l'histoire religieuse du peuple son

aspect particulier. C'est en cela que l'esprit juif diffère de l'esprit aryen et que l'histoire de ce peuple trouve son orientation spéciale. La conception de Dieu que présentait le judaïsme était une conception transcendante : l'Être Divin se trouvait à une telle distance des hommes qu'il était impossible de le contempler sans danger face à face. [76] Dieu se trouvait à une hauteur infinie, à laquelle le Sémite se sentait incapable de s'élever. Ce sont cet éloignement et cette nature terrible de Dieu qui ont contribué dans une grande mesure à donner à l'histoire de la nation juive son caractère dramatique, car ils ont provoqué un mouvement tendu, des rapports tragiques entre l'homme, le peuple et le Dieu transcendant.

Par contre, selon la conception aryenne qui a atteint sa plus grande pureté dans la conscience religieuse de l'Inde ancienne, Dieu est un être immanent dont la présence se manifeste dans les profondeurs les plus cachées de l'homme lui-même. Or cette notion d'immanence est loin de favoriser le mouvement historique ; elle incline plutôt à une vie de contemplation, d'approfondissement intérieur, nettement opposée à une existence spirituelle se confondant avec l'histoire extérieure. Mais les Juifs, faisant de Dieu un être concret, en rapports personnels avec l'homme, possédaient les éléments favorables à la création du mouvement historique, car les relations entre le peuple et Dieu sont marquées par le dramatisme extérieur de sa situation. La conception de la vie originelle du peuple juif est en effet caractérisée par le désir ardent, passionné de voir régner la justice dans les destinées terrestres qui, à mon avis, doivent justement leur complexité à cette exigence et à l'attente de sa réalisation.

Les Grecs, ces Aryens typiques, n'ont pas connu ce rêve de justice car, sans leur être complètement étrangère, cette notion était pour eux tout à fait secondaire. Cela s'explique en grande partie par l'attitude de ce peuple à l'égard du problème de l'individualité et de celui de l'immortalité de l'âme ; c'est d'ailleurs à ce dernier que les Grecs ont le plus contribué car il s'agissait de leur plus grand rêve à l'apogée de leur vie spirituelle. C'est l'idée [77] à laquelle ils ont abouti dans l'orphisme, chez Platon, et dans leur mystique. Et nous sommes redevables aux Grecs de la notion de « psyché », alors que le peuple juif plaçait le centre de gravité, non dans la vie individuelle de l'homme, mais dans les destinées du peuple, ce qui était incompatible avec l'élaboration de l'idée de « psyché ».

Si nous étudions la conscience religieuse juive, nous sommes frappés par le fait que, jusqu'à la dernière période pré-chrétienne de son histoire, elle ne se préoccupe pas de l'immortalité de l'âme et n'adopte l'idée d'immortalité personnelle que très tardivement, puisqu'elle la considérait comme le privilège exclusif de Dieu ; il lui semblait, en l'attribuant à l'homme, exagérer l'importance de celui-ci, aussi ne reconnaît-elle l'immortalité qu'au peuple. Renan, cet écrivain brillant mais peu profond, d'opinions ternes en matière religieuse, mais non dépourvu d'un certain don d'observation, donne, dans son « Histoire du peuple juif », une explication séduisante mais un peu trop poussée par suite de son insuffisante compréhension des destinées juives. Nous l'approuvons complètement lorsqu'il écrit : « Le Sémite ancien a répudié comme chimériques toutes les formes sous lesquelles les autres peuples se représentaient la vie d'outre-tombe. Dieu seul est éternel ; l'homme ne vit que quelques années ; s'il était immortel il serait Dieu. L'homme ne peut prolonger son existence éphémère que dans ses enfants ».

Il y a là, pour moi, l'explication de toute la destinée historique du peuple juif : c'est celle tirée de l'opposition qui existait dans la conscience sémite entre l'aspiration à la justice, à la vérité, aux biens terrestres d'une part, et l'immortalité personnelle de l'autre. La conscience messianique des Juifs était frappée d'une sorte de doublement, cause [78] de la destinée fatale du judaïsme, parce que, s'il espérait le vrai Messie, Fils de Dieu, qui devait apparaître au milieu du peuple, il attendait aussi le faux Messie, opposé au Christ. C'est pourquoi, en dehors d'une de ses fractions élues, représentée par les apôtres et les premiers chrétiens, le peuple juif n'a pas reconnu le Messie dans la personne du Christ, mais l'a répudié. Tel est le fait vers lequel s'acheminait l'histoire universelle, tel est son point de départ, tel est aussi son axe.

Le judaïsme pose un problème : son ardente aspiration à la justice et à la vérité sur terre non seulement repose sur un principe vraiment religieux, mais aussi implique un principe d'opposition à Dieu, le refus d'accepter les prédéterminations divines ; elle est une manifestation de l'arbitraire humain qui croit pouvoir mettre en regard des destinées humaines, telles qu'elles découlent de l'histoire et de la vie du monde, la justice et la vérité, telles que les conçoit l'esprit humain et telles qu'elles doivent, d'après lui, se réaliser sur cette terre qui de-

viendrait alors le centre de toute vie. Autrement dit, il s'agit d'une négation de l'immortalité de l'homme, de cette existence infinie qui est le seul milieu dans lequel peut se réaliser toute destinée humaine. Celle-ci, faite de douleurs et de souffrances incompréhensibles et injustifiables, tant qu'on ne tient compte que de la petite fraction de temps qui s'étend de la naissance à la mort, reçoit dans l'autre vie une solution qui n'a rien à voir avec la justice conforme à la logique de notre petite raison humaine et notre petite conscience morale. Dans la conception religieuse juive il y avait en même temps qu'une véritable exigence et une réelle attente de la fin messianique de l'histoire universelle, de la victoire de la vérité sur la non-vérité, une fausse prétention [79] nationale, en opposition radicale avec l'idée d'une vie immortelle, prétention d'après laquelle tout devait être achevé et résolu dans cette vie-ci, terrestre et mortelle. « Le penseur juif, semblable en cela au nihiliste moderne, estimait que si la justice ne peut pas être réalisée dans ce monde-ci, il est préférable que le monde ne soit pas » (Renan).

Le livre de Job est un des livres les plus étonnants de la Bible. La dialectique morale interne, telle qu'elle y est développée part de ce point de vue que l'homme doit jouir d'une vie heureuse sur terre, et c'est pourquoi les souffrances imméritées qui accablent le pieux Job provoquent chez lui une profonde crise morale et religieuse. C'est ici-bas que la vérité et la justice doivent être réalisées de façon définitive pour lui et elles ne peuvent l'être nulle part ailleurs, car la question d'une vie immortelle et infinie n'est jamais soulevée dans la considération de cette destinée. La prémisse religieuse, qui est à la base de ce livre, ne contient aucune allusion à la possibilité d'une récompense ou d'un châtement dans un autre monde. Sur le plan terrestre nous sommes en présence d'un développement dialectique de l'un des thèmes les plus fondamentaux de l'esprit humain, celui du juste condamné aux souffrances sur cette terre, alors que les pécheurs sont heureux et triomphants ; c'est un thème éternel, toujours plein d'actualité et qui a inspiré les plus grandes créations humaines. Son impuissance à concevoir la destinée humaine dans la perspective de la vie éternelle a empêché le peuple juif de trouver la véritable solution de ce problème, et il doit sa tension historique à cette limitation de conscience. Dans cette existence terrestre, les Juifs ont fait preuve de la plus intense activité, ils lui ont même donné une signification reli-

gieuse, alors que les peuples [80] aryens ⁴ se sont posé le problème de la destinée individuelle ; l'aryanisme comme tel a donc été incapable de conférer un sens à la destinée historique dans la vie terrestre, mais il a découvert en celle-ci le chemin qui conduit à la contemplation de la vie éternelle, et cette révélation de mondes spirituels lui a fait paraître vide la vie historique de l'humanité.

A vrai dire, cette notion manquait au monde hellénique même à la phase la plus élevée de sa vie spirituelle, et Platon, ce représentant le plus sublime de l'esprit grec, n'a pas la conscience religieuse du sens des destinées historiques ; après avoir reconnu dans les prototypes de l'Etre et dans le monde des Idées la réalité originelle et immobile, il n'a pu ensuite s'en détourner pour revenir au monde empirique et mobile, pour pénétrer la signification du processus des événements. Nous sommes ici à la limite de la conscience religieuse des Grecs.

C'est l'opposition entre l'immortalité historique du peuple et l'immortalité individuelle qui caractérise toute la destinée du peuple juif. Cette notion d'immortalité est absente même chez les prophètes qui ont prédit la révélation chrétienne et le judaïsme ne comporte ni mythologie, ni mystères, ni métaphysique au sens strict de ces mots. Le philosophe judéo-allemand Cohen, un des représentants du néo-kantianisme, est revenu, à la suite d'une évolution, à ses sources religieuses et a formulé un singulier modernisme juif, épuré par la raison philosophique critique. D'après lui, le judaïsme serait une religion prophétique, orientée essentiellement vers l'avenir, et non mythologique et tournée vers le passé ; c'est à cela qu'il devrait d'être au-dessus de [81] toutes les autres religions et c'est ce prophétisme qui, d'après Cohen, lui conférerait un caractère essentiellement éthique. Mais dans ses efforts pour interpréter le judaïsme à l'aide de la philosophie kantienne, Cohen oublie que cette religion contient bien un mythe, mais qui se rapporte, il est vrai, à l'avenir : le mythe eschatologique. Celui-ci est à la base de toute la vie historique du peuple juif, et cette particularité devait aboutir au socialisme qui, en tant que principe de l'histoire universelle, a incontestablement des origines judaïques.

⁴ J'emploie ici le mot « aryen » dans un sens très conventionnel pour désigner principalement les Grecs et les Hindous. Note de l'année 1946.

On a en effet affaire à un mouvement qui, tout en ayant des sources aussi lointaines, est cependant en voie d'acquérir une force particulière et d'exercer une influence de plus en plus exclusive sur la marche des événements ; c'est un des principaux facteurs de l'histoire universelle et, en tant que remontant à des temps très éloignés, il est constamment actif et en lutte avec des principes opposés. Je prétends que le socialisme se rattache à la religion du peuple juif, et notamment au mythe eschatologique, au profond dédoublement de sa conscience qui a eu des effets tragiques non seulement pour le judaïsme, mais aussi pour l'humanité entière ; c'est lui en effet qui a donné naissance au millinarisme religieux, tourné vers l'avenir, avec l'exigence et l'attente passionnée de la réalisation sur la terre du royaume millénaire de Dieu, de l'avènement du Jour du Jugement où le mal sera définitivement vaincu par le bien, où prendront fin l'injustice et les souffrances qui affligent toute l'humanité. C'est cet espoir qui constitue la source première, originelle d'un socialisme à teinte religieuse.⁵

À cela se rattache encore le fait que le judaïsme [82] est, par sa nature, orienté vers le collectivisme, alors que l'aryanisme est naturellement individualiste. Cette tendance s'explique, d'un côté, par le lien indissoluble entre l'esprit juif et le sort du peuple lui-même, de l'autre côté, par l'impossibilité où celui-ci se trouvait de se représenter la destinée individuelle en faisant abstraction de l'existence d'Israël, autrement dit en dehors de la vie de la nation, et enfin par le déplacement du centre de gravité sur la vie nationale supra-personnelle. C'est au contraire dans la culture aryenne que nous trouvons la première révélation, l'exaltation du principe de l'individualité. La notion de faute, de liberté individuelles était étrangère aux Juifs qui ne concevaient que la liberté nationale, collective et qui, ne rattachant pas la faute à tel ou tel individu, ne s'en croyaient responsables que devant Dieu.

L'attente, l'exigence d'une victoire à tout prix de la vérité dans ce monde, l'espoir de la réalisation de la justice dans les destinées du peuple, tel a été le principal facteur spirituel, telle a été la cause capitale de la tragédie qu'a entraînée la répudiation du Christ par le peuple juif.

⁵ Il faut distinguer entre le socialisme, en tant que religion, et le socialisme, en tant que mouvement pratique de défense du travail et des travailleurs contre le capitalisme. Il y a plus de vérité dans ce dernier que dans le premier. Note de l'année 1942.

Avec l'unilatéralité qui lui est propre, Renan a donné une définition assez juste de la différence qui existe entre le type sémite et le type aryen. « L'aryen, écrit-il, qui admet dès le début l'injustice des Dieux, n'a pas un désir particulièrement ardent de se procurer des biens terrestres. Il ne prend pas au sérieux les ornements, les frivolités de la vie ; emporté par sa chimère d'une vie d'outre-tombe (seule cette chimère est susceptible de faire accomplir de grandes choses), l'Aryen bâtit sa maison pour l'éternité, alors que le Sémite attend l'avènement du Bien, pendant qu'il est encore en vie. Il ne veut pas attendre ; le bien et la gloire dont il [83] ne peut pas jouir ici-bas n'existent pas pour lui. Le Sémite croit trop en Dieu ; l'Aryen croit trop à l'éternité de l'homme. Le Sémite nous a donné Dieu, l'Aryen a donné l'immortalité de l'âme ». Cette analyse, sous une forme aussi extrême, ne correspond pas à la complexité de la réalité historique, mais elle contient une certaine part de vérité et explique la tension exclusive de l'attente messianique ayant pour objet la réalisation du royaume de Dieu qui, selon les Juifs, ne peut que se produire sur cette terre. Il y a là un élément auquel il est permis de rattacher le double caractère du messianisme sémite et l'on constate qu'en examinant de près un passage du livre du prophète Isaïe, on peut y voir l'attente du royaume terrestre ou l'espoir du divin banquet messianique : « Alors le loup habitera avec l'agneau et le léopard gîtera avec le chevreau, le lion et le bœuf qu'on engraisse vivront ensemble, et un petit enfant les conduira. La vache et l'ours paîtront côte à côte ; leurs petits gîteront ensemble, et le lion mangera du fourrage comme le bœuf... On ne causera plus aucun dommage sur ma montagne sainte ; car la terre sera remplie de la connaissance de l'Eternel, comme le fond de la mer est rempli par les eaux qui le couvrent ».

En dehors de cette conscience prophétique, on ne trouve chez aucun autre peuple du monde une attente aussi ardente du jour de la félicité, de la vérité divine. Mais en même temps le Messie tant espéré est envisagé comme roi de la terre et appelé à instaurer le règne d'Israël qui doit réaliser la félicité définitive. On retrouve à chaque pas dans l'apocalyptique de l'ancien judaïsme les éléments d'une pareille conception du messianisme. « Le vrai Israélite, dit encore Renan, est l'homme tourmenté, insatisfait, ne vivant que dans l'attente de l'avenir ». Contrairement au Chrétien, le Juif est incapable [84] d'humilité devant la Providence ; si pour l'un pauvreté et humilité sont des ver-

tus, ce sont pour l'autre des malheurs contre lesquels il faut lutter. Les abus, les violences que le Chrétien supporte avec résignation, provoquent chez le Juif un sentiment de révolte et d'indignation. C'est en cela que consiste la différence entre la conscience juive et la conscience chrétienne, que le Juif n'ayant pas répudié le judaïsme se montre incapable d'assimiler et d'accepter.

Nous sommes là en présence de la source même du caractère révolutionnaire de la race sémite ; les Juifs sont en effet les champions et les partisans de l'idée d'après laquelle l'histoire reposerait sur l'exploitation de l'homme par l'homme, et je parle de cette conception comme d'une caractéristique de la conscience sémite qui voit en elle une sorte de défi au destin, aux épreuves et aux souffrances qui échoient à l'homme en ce monde, et la raison première de cette exigence passionnée que le règne de la vérité et du bonheur soit réalisé dès cette vie terrestre. Chez les Juifs, cette idée d'un royaume sur terre n'était pas profane ni séculière, mais religieuse et théocratique d'autant plus qu'ils avaient très peu le sens de l'État. Or là se situe une contradiction : il n'est pas en effet d'autre peuple qui ait désiré avec autant d'ardeur et attendu avec autant d'impatience la réalisation de ses destinées historiques terrestres ; et cependant ce même peuple s'est montré totalement dépourvu, au cours de son évolution, de ce sentiment élémentaire qu'on trouve chez tous les autres. Il a été privé de la possibilité d'avoir un État à lui, un État indépendant. En aspirant si vivement à la réalisation de son royaume terrestre, il a fini par aboutir au résultat contraire à celui qu'il recherchait : le peuple juif a été privé du royaume que possédaient les autres peuples qui [85] pourtant mettaient moins d'ardeur et de passion à en poursuivre l'accomplissement. C'est là un des paradoxes des destinées du judaïsme, qui se rattache étroitement à son messianisme. Si la vie spirituelle du peuple juif devait aboutir à l'apparition et à la crucifixion du Christ, celui-ci n'a pas en tout cas réalisé ses aspirations ni fondé le royaume terrestre d'Israël ; il en est résulté une contradiction irrémédiable dans les destinées de la nation sémite : lorsqu'elle a fini par répudier la crucifixion, elle est devenue elle-même le crucifié.

Dans cette grande espérance d'un royaume national terrestre on peut déjà retrouver tous les éléments d'un autre rêve passionné, celui de la réalisation sur terre du royaume social au bénéfice non plus du seul Israël, mais de l'humanité entière, c'est-à-dire les bases du socia-

lisme qui poursuit l'accomplissement du paradis terrestre, non à l'aide du Messie, mais grâce à une classe messianique, le prolétariat. Or ce profond attachement aux destinées historiques, qui provient de l'organisation spirituelle du peuple juif, est en contradiction formelle avec toute aspiration à une vie éternelle, puisqu'il implique la réalisation de la vérité divine supérieure dans un autre monde que celui de la vie immortelle. Quiconque croit à l'existence de ce dernier doit envisager froidement le plan de la vie terrestre ; il est obligé de se rendre compte de l'impossibilité d'y maîtriser le principe obscur et irrationnel et il ne peut qu'admettre que les souffrances, le mal et les imperfections y sont inévitables.

Chez les Juifs qui, avant le christianisme, avaient atteint le plus haut degré de vie religieuse, le sentiment de l'immortalité était beaucoup moins développé que chez les Perses et les Egyptiens. Chez les uns en effet on trouve les germes de la véritable croyance à la vie éternelle tandis que les autres [86] sont animés d'un ardent désir de résurrection pour les corps de leurs morts ; c'est là-dessus d'ailleurs que repose toute l'histoire de l'Egypte, et les pyramides constituent un des grands monuments de l'esprit humain et apportent un démenti à la conception matérialiste de la vie. (« Les grandes pyramides, dit Brested, constituent le plus ancien et le plus suggestif témoignage de l'instauration définitive d'une société organisée »). Mais finalement le peuple juif a été obligé d'adopter lui aussi ces croyances ; il l'a fait au cours de ses destinées ultérieures, en suivant le chemin qu'avaient emprunté les autres peuples avant le début de l'ère chrétienne.

Monodéistes, les Sémites avaient un sentiment irrésistible de la réalité de Dieu qui emplissait leur âme au point d'éliminer totalement toute autre conception ; pourtant ils ont dû se rendre compte que la foi en l'immortalité avait une signification qu'ils ne pouvaient traiter avec mépris. Ce sont de nouvelles expériences, des épreuves successives qui ont mis le peuple juif en face de cette question ; en effet sous leur pression il s'est produit alors le même phénomène que dans le monde antique, le monde grec en particulier, qui croyait à la victoire directe du bien, du vrai, du juste dès ici-bas : les Juifs se sont mis à douter de l'équité des destinées terrestres. Il vint un moment où l'on se rendit compte que les récompenses ne correspondaient pas aux mérites ; on vit le juste souffrir et être crucifié. Cette constatation transparaît déjà dans le livre de Job, dans les Proverbes de Salomon, dans l'orphisme,

chez Platon ; elle oblige à rechercher une autre solution, dans un plan nouveau, des destinées humaines. C'est ainsi que le monde juif ancien, à l'exemple du monde hellénique, voit se poser devant lui le grand problème religieux de la crucifixion du juste, de l'homme qui a créé le plus grand bien.

[87]

Dans la civilisation grecque, ce fut la mort de Socrate qui donna l'impulsion spirituelle à la philosophie de Platon ; elle incita en effet ce dernier à se détourner du monde qui avait infligé un châtement aussi immérité à un homme d'une telle élévation et à en chercher un autre où règnent la beauté, le bien et la justice.

Le même problème se pose pour tous les peuples anciens, aussi bien païens que juif. Cette expérience exclusive et aiguë sert de point de départ à l'orientation vers un monde supérieur où les destinées humaines finiront peut-être par trouver leur solution. Le moment où, dans le monde pré-chrétien, se précise cette énigme, n'est autre que celui du passage du nationalisme religieux à l'individualisme religieux. Celui-ci remplace partout, dans le monde ancien, la phase précédente, celle de l'objectivisme, tourné tout entier vers la vie du peuple et de la nation, vers cette réalité terrestre. On a donc été amené à s'intéresser particulièrement à ce qu'il y a de profondément individuel dans les destinées de l'homme et à tenter de les expliquer par des facteurs dépassant la vie qui se déroule sur la terre.

La période de l'individualisme qui suit fait transition, car c'est celle du subjectivisme qui annonce l'événement du christianisme. La vérité chrétienne se révèle à l'homme au moment où la vieille religiosité nationale commence à s'ébranler et devient instable, où l'esprit humain va se préoccuper du sort de l'individu et y compatir, puisqu'il n'a trouvé sa solution ni dans le monde de l'Ancien Testament ni dans celui du paganisme. A ce passage du nationalisme à l'individualisme religieux se rattache pour le peuple juif l'ébranlement de la conscience messianique qui commence à être tiraillée intérieurement entre le messianisme national et le messianisme universel. Celui-ci, pour s'imposer et s'affirmer, n'attendait [88] qu'une apparition divine apportant une bonne nouvelle, destinée non seulement au peuple d'Israël mais à l'univers entier et par conséquent à l'âme individuelle de chaque homme. La vieille structure de la religiosité nationale subit une pro-

fonde décomposition ; la conscience suit le chemin de l'individualisme en s'universalisant de plus en plus. Dans cette bonne nouvelle qui s'adresse à tous et à chacun en particulier, nous avons, à l'état implicite, la solution de toute la tragédie et nous assistons en même temps à la préparation du christianisme.

C'est au sein du peuple juif, tourné vers l'avenir, que devait naître le Christ et se produire l'événement central de l'histoire universelle, à la fois immanent et transcendant. Nous voyons s'accomplir ici le plus grand drame humain dans lequel les destinées du peuple juif sont inséparables de celles de toute l'histoire chrétienne. Le rôle joué par le judaïsme est dû à l'intensité de son espoir du Messie, car seul il était destiné à attendre directement et immédiatement sa venue en ce monde ; tous les autres peuples païens n'avaient sur ce sujet que de vagues pressentiments et n'espéraient aucun événement semblable. Or voilà que cette nation au sein de laquelle devait naître le Messie n'a pas résisté à l'épreuve du dédoublement de sa conscience et de son attente, n'a pas compris la signification du Crucifié. La tragédie qui s'est déroulée entre le judaïsme et le christianisme a pour cause essentielle le fait que le Messie devait apparaître au milieu du peuple juif et que celui-ci ne devait pas le reconnaître, car il ne pouvait accepter un Messie crucifié. Il l'attendait pourtant, il prophétisait sa venue, mais il a dû le répudier parce qu'il ne pouvait l'admettre sous l'aspect d'un esclave alors qu'il croyait à la venue d'un Roi qui instaurerait le royaume d'Israël sur la terre. Cette attente anxieuse du peuple juif [89] était pour ainsi dire une préfiguration de son collectivisme religieux. Le Sémite ne pouvait accepter le mystère de la Croix, il ne pouvait croire en la personne du Christ parce qu'il est apparu sous l'aspect de la vérité humble, et non de celle qui triomphe dans la vie terrestre ; par toute son existence, par sa mort, le Christ a rendu vaines les aspirations du peuple juif à une vie de félicité sur la terre.

Mais le christianisme a montré que les Juifs n'étaient considérés comme le peuple de Dieu que pour autant qu'ils devaient donner naissance au Christ, puisqu'ils l'ont répudié ensuite. Depuis l'apparition de celui-ci, aucun messianisme, au sens que les Juifs anciens attachaient à ce mot, n'est plus possible et toute cette nation ne peut vivre que dans l'attente d'un faux Messie, d'un faux Christ, d'un Messie en opposition avec le Christ. Le messianisme national représente toujours, sous une forme ou une autre, un retour au judaïsme, et l'on peut

en dire autant du messianisme de classe. Dans le christianisme le peuple élu est celui de l'Eglise. Ce double caractère du messianisme juif a pour conséquence que toutes les répudiations du Christ qui se sont produites au cours de l'histoire, ont été basées sur les mêmes arguments que ceux dont s'est servi le faux messianisme au nom duquel il a été crucifié. Cela équivalait à la négation de la liberté de l'esprit au nom d'une réalisation forcée, par contrainte, du royaume de Dieu sur la terre. Le Christ a été répudié parce qu'il est mort sur la Croix, au lieu de détruire le mal et les souffrances par sa puissance royale et de poser le commencement d'une histoire de félicité et de justice.

Nous sommes là en présence d'un de ces plus grands paradoxes de l'histoire du peuple juif, qui ont été mis en évidence par un remarquable écrivain catholique français, malheureusement peu [90] connu : Léon Bloy. Voici comment il caractérise le principal drame de cette nation : « Les Juifs ne se convertiront que lorsque le Christ sera descendu de la Croix, mais le Christ ne pourra pas descendre de la Croix, tant que les Juifs ne seront pas convertis. » (*Le salut par les Juifs*). Ces paroles contiennent une définition vraiment géniale non seulement de la tragédie juive, mais aussi de celle du monde chrétien, elles mettent à nu la véritable objection qu'on oppose au christianisme. On prétend en effet que celui-ci n'a pas reçu sa réalisation dans le monde, qu'il a échoué parce que, dit-on souvent, la vérité n'est pas victorieuse sur la terre et que les souffrances y subsistent. Il y a environ deux mille ans le Christ, Sauveur et Rédempteur du monde, est venu parmi les hommes et pourtant le mal, les horreurs, les tortures existent toujours : telle est la principale objection formulée en s'appuyant sur le fait que l'apparition du Fils de Dieu devait réaliser le bien sur la terre et mettre fin à toutes les misères, dissiper les ténèbres et faire régner la félicité. Répudier ainsi le Christ n'est d'ailleurs pas le propre des seuls Juifs et les aryens se servent souvent des mêmes arguments pour nier son messianisme. Il en résulte ce paradoxe fondamental de l'histoire chrétienne et de toute l'histoire juive que sans le judaïsme le christianisme était impossible ; impossible aussi le mystère de Golgotha qu'il n'a pas accepté. Entre chrétiens et juifs se poursuit une lutte intérieure, et l'attitude des premiers à l'égard du judaïsme constitue une sorte d'épreuve car cette attitude est aussi incompatible avec des concessions faites aux Juifs qu'avec l'antisémitisme racial se manifestant par la violence. Ce dernier ne comprend

pas tout le sens religieux de la question juive, il ne manque pas de subir la contagion du faux esprit juif contre lequel il lutte ; or haïr ce peuple n'a rien de chrétien.

[91]

Dans les limites mêmes de l'histoire chrétienne on constate une réciprocité constante entre les éléments judaïques et des éléments helléniques, les uns et les autres étant les principales sources de notre culture ; et je crois apercevoir un conflit entre principes au sein de l'Eglise chrétienne elle-même. Sans la greffe juive, propre à l'esprit chrétien, les destinées historiques du christianisme n'auraient pas été possibles ; le vieux thème sémite du double messianisme est en effet devenu le centre de l'histoire universelle au cœur de laquelle se trouve le Christ, point de départ d'une ère nouvelle. C'est ce qui explique pourquoi la question juive est insoluble dans les limites de l'histoire. Le Sionisme est impuissant à la résoudre. Le problème sémite posé par la Bible continue à provoquer des débats passionnés jusqu'à nos jours, jusqu'au milieu de notre XX^e siècle. L'attachement matériel à notre monde, tel qu'il se manifeste dans le capitalisme de Rothschild et dans le socialisme de Marx, garde la marque de l'esprit juif, tout en ne s'y rattachant pas spécifiquement. Mais c'est autour de lui que se déchaînent les passions et que se livrent des luttes sanglantes. D'ailleurs le judaïsme, hostile au christianisme, se rencontre également chez les non-juifs, de même qu'être juif ne signifie pas absolument épouser cette hostilité. La vraie compréhension religieuse du judaïsme ne fournit aucun argument que l'antisémitisme puisse invoquer pour sa justification. La solution définitive de la question sémite n'est possible que sur le plan eschatologique ; elle coïncidera avec l'accomplissement des destinées de l'histoire universelle : ce sera le dernier acte de la lutte entre le Christ et l'Antéchrist, car le judaïsme aura décidé de lui-même de son orientation religieuse.

[92]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre VI

Le christianisme et l'histoire.

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'un des chapitres précédents j'ai eu l'occasion de parler longuement des rapports exceptionnels qui existent entre le christianisme et l'histoire, et j'ai cité à ce propos Schelling qui, dans ses « Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums », a mis remarquablement en évidence le fait que le christianisme est, avant tout, la révélation de Dieu dans l'histoire. J'ai insisté également sur sa nature dynamique, sa puissance d'action irrésistible et j'ai montré qu'il diffère par tous ces traits de la vision du monde antique qui était éminemment statique. N'a-t-il pas en effet engendré des mouvements, alors même qu'il avait à enregistrer des apostasies ? Son dynamisme se manifestait alors sous forme de révoltes et de rébellions contre le destin qui ne sont propres qu'à la période chrétienne de l'histoire, parce que le christianisme est ou la source de mouvements conformes à la vérité, ou le point de départ de faux mouvements contraires à celle-ci.

Ces différents caractères se rattachent au fait que le centre de l'histoire chrétienne, l'apparition du Christ, est un événement unique, qui ne s'est produit qu'une fois et ne se reproduira plus jamais, autrement dit il présente toutes les propriétés, toutes les particularités de ce qui est « historique ». C'est ce fait central sans possibilité de répétition, qui constitue le point de départ et le point d'aboutissement de toute

l'histoire du monde. Par suite de [93] cette unicité, l'univers chrétien présente une structure complète dans laquelle se sont réfractées toutes les forces spirituelles précédentes, et dans laquelle on constate d'abord l'action réciproque de deux principes : le principe judaïque et le principe hellénique ; c'est en effet à leur rencontre que nous sommes redevables de la création du christianisme. Chacun d'eux en informe un certain aspect complexe et multiforme. Les éléments judaïques proviennent de l'Ancien Testament, ils sont en rapport avec la révélation de la loi et peuvent à certains moments donner lieu à une déviation vers le légalisme de la Bible et le mettre en opposition avec la révélation de la Grâce, de l'Amour et de la Liberté. Ils peuvent provoquer un mouvement de pharisaïsme au sein du christianisme, mais ils sont aussi susceptibles d'orienter l'esprit vers le messianisme apocalyptique, aspirant à de nouvelles révélations décisives. Dans les deux cas, c'est le principe judaïque qui joue un rôle prépondérant puisque l'action des éléments légalistes, qui fixe la succession des événements, et celle des éléments apocalyptiques, qui détermine une orientation vers l'avenir, sont au même degré essentiellement historiques.

Ce même caractère, on peut l'appliquer, d'une façon générale, à l'Eglise chrétienne. Elle constitue une réfraction de la révélation dans la réalité historique, elle est le guide religieux des destinées de l'humanité. L'Eglise est une force dirigeante de l'histoire, elle présente un lien de continuité avec ceux des principes judaïques du christianisme qui sont ses éléments historiques par excellence. Quant aux principes helléniques, ils lui donnent sa richesse mais sont moins dynamiques ; ils déterminent surtout la métaphysique contemplative du christianisme, avec sa dogmatique et sa mystique. La profonde contemplation de l'Etre divin était en effet [94] plus conforme à l'esprit grec qu'à l'esprit juif, entraîné dans un impétueux mouvement historique. C'est à la source inépuisable de beauté qu'a été le monde grec que le culte chrétien doit son esthétique. Et toutes les tentatives protestantes pour épurer le christianisme des éléments païens n'ont eu pour effet que d'affaiblir ce par quoi il se rattache justement à l'hellénisme, c'est-à-dire l'esthétique et la métaphysique.

Le caractère exceptionnellement historique du christianisme vient du fait qu'il a été le premier à révéler au monde le principe de la liberté spirituelle que l'antiquité ignorait, et sous une forme inconnue du judaïsme lui-même. La liberté chrétienne postule en effet l'accomplis-

sement du processus historique par l'action du libre sujet, du libre esprit, ce qui est une conséquence logique de la nature du christianisme ; sans cette activité la construction de l'histoire devient impossible. Les Grecs affirmaient la nécessité du Bien, sa rationalité, ils y voyaient le résultat d'une victoire de la raison, suivant en cela la théorie de Socrate, mais ils le concevaient sans rapport aucun avec la liberté, et même à l'apogée de la philosophie grecque cette notion est restée incomplète. Or le christianisme affirme que le Bien est un produit de la liberté de l'esprit et qu'il n'a de valeur véritable que conçu comme tel ; il refuse de l'admettre comme le résultat d'une nécessité rationnelle, et c'est là un des côtés essentiels de la conception chrétienne du monde. En affirmant la liberté, le christianisme ne considère pas seulement en elle la plus haute acquisition de l'homme, la victoire de la raison divine supérieure, il envisage aussi cette autre liberté par laquelle se détermine le destin de l'homme et celui de l'humanité et dont est faite l'histoire. La religion chrétienne ne se résigne pas à s'incliner devant la fatalité et c'est pourquoi d'après elle la [95] Providence elle-même et son activité sont libres, soustraites au fatum ; elle s'oppose ainsi au monde antique dont la philosophie ou les œuvres littéraires ont toujours vanté l'humilité devant le fatum comme la plus haute sagesse qui soit accessible à l'être humain.

L'esprit chrétien est en effet un esprit rebelle qui n'accepte pas cette résignation devant le sort. Et la liberté de choix, d'affirmation du Bien ayant ses racines dans les profondeurs de la volonté, et non dans la raison, suppose la liberté du sujet créateur, agissant, sans lequel l'histoire serait dépourvue de tout dynamisme. N'est-il pas exact que c'est pour être restées totalement étrangères à cette notion que la culture de l'Inde ancienne et celle de la Chine présentent ce caractère anti-historique qu'on connaît ? On ne trouve en effet cette révélation ni dans le grandiose système des Vedanta, ni chez les philosophes qui ont bien affirmé la liberté, mais en lui donnant le sens d'une fusion absolue, d'une identification totale de l'esprit humain et de l'esprit divin. C'est le christianisme qui a, le premier, révélé cette liberté du sujet créateur, inconnue dans le monde pré-chrétien et en dévoilant ainsi les principes internes et dynamiques de l'accomplissement des destinées historiques de l'homme, des peuples et de l'humanité, il a donné naissance à cette atmosphère orageuse universelle que connaît la pé-

riode chrétienne de l'histoire et dont le pré-christianisme n'était que la préparation.

Quel est donc le thème de l'histoire universelle qu'on doit considérer comme le principal ? C'est, selon moi, celui de la destinée de l'homme envisagée à la lumière des rapports réciproques de l'esprit humain et de la nature. C'est cette interaction qui constitue en effet la base, le premier élément de l'« historique ». Le cours des événements nous en [96] offre d'ailleurs plusieurs formes, chacune correspondant à une époque déterminée. La première phase de l'histoire a été le résultat direct de la chute de l'homme, de l'accomplissement du péché originel et ce qui n'a été au fond qu'un drame de la liberté a rejeté l'être humain au pouvoir de la nécessité naturelle. L'homme s'est trouvé comme enchaîné à la nature et à ses éléments, ensorcelé par elle sans pouvoir s'en détacher par ses propres moyens, ni rompre par ses propres forces le cercle magique de la nécessité naturelle dans lequel il se trouva enfermé. C'est chez les peuples sauvages et barbares, ou dans les civilisations très anciennes, ainsi qu'aux phases historiques primitives du monde antique qu'on trouve cette absorption de l'esprit humain par les forces élémentaires de la nature ; on a alors l'impression que celui-ci a perdu jusqu'à la notion de la liberté ; il est incapable de s'élever à la conscience de son moi, comme sujet créateur et doué d'esprit, car à la suite de sa séparation d'avec l'Esprit Divin il avait perdu sa liberté.

Il y eut alors une transformation semblable à une seconde naissance : la liberté se change en nécessité, l'esprit devient incapable de s'élever à la révélation religieuse de la liberté ou à sa connaissance philosophique. Le thème des destinées humaines, tel qu'il se développe dans l'histoire universelle, est celui de l'affranchissement de l'esprit créateur humain du joug et du pouvoir de la nécessité naturelle, de sa dépendance et de son asservissement à des éléments inférieurs. Tout, dans le monde antique, en Grèce et dans le monde païen en général, se ramène à cette question qui ne cesse de se poser et dont on poursuit sans cesse la solution. Cette absorption de l'esprit humain par la nature a été la source d'une amère dépendance et de terreurs pénibles ; déchu et asservi, cela ne l'empêchait pas d'être rattaché à [97] cette même nature par des liens étroits et des affinités profondes. La vie spirituelle de celle-ci lui était en effet plus ouverte et accessible qu'aux phases historiques suivantes : il la percevait comme celle d'un

organisme vivant habité par des démons avec lesquels il était en communion constante et c'est sur ce terrain que sont nées les mythologies anciennes. L'homme déchu n'est pas devenu le maître de la nature, mais, en vertu d'un libre choix fait sur le plan pré-mondain, il s'est fait son esclave, sa partie intégrante. Aux stades primitifs, cette dépendance avait revêtu la forme d'un lien avec la nature. Le monde païen était peuplé de démons au-dessus desquels l'homme ne pouvait s'élever, et son image, au lieu de refléter la nature divine supérieure, ne reproduisait que la nature inférieure dont il ne pouvait se libérer par ses propres moyens.

Or, l'action la plus remarquable du christianisme, que le monde chrétien n'a pas appréciée à sa juste valeur, a consisté en ce que, grâce au mystère de la rédemption de l'homme et du monde, grâce à l'apparition du Christ, la domination de la nature élémentaire a cessé et l'homme s'est vu arraché, de force pour ainsi dire, à cet état de dépendance dans lequel il était plongé ; il a, si l'on peut s'exprimer ainsi, été redressé spirituellement, il est devenu un être indépendant et s'est vu hissé jusqu'au ciel. Seul le christianisme a su rendre à l'homme la liberté spirituelle dont il était privé dans le monde pré-chrétien et c'est en cela que réside le sens le plus profond de la rédemption de l'esclavage intérieur et extérieur, des éléments du mal inhérents à la condition humaine et y exerçant leurs ravages ; esclave des démons naturels, l'homme était en effet soumis à ses propres penchants inférieurs et ne pouvait s'en affranchir. C'est seulement grâce à l'apparition de Dieu-Homme, deuxième personne de la Trinité qu'il [98] a pu reprendre conscience de son origine divine et se dépouiller des stigmates de son esclavage, de ses origines animales. Seule cette révélation de l'Homme Divin, ayant assumé les conséquences de toutes les actions humaines, seules ses souffrances dans sa crucifixion et son sang versé ont soustrait l'homme à l'emprise des éléments inférieurs et lui ont permis de retrouver, sous une forme supérieure sa filiation divine.

Les religions anciennes ont également aspiré au rachat de l'humanité et l'on peut dire que l'on retrouve dans tous les mystères de l'antiquité la préfiguration de la Rédemption chrétienne. Que ce soit le mystère d'Osiris, celui d'Adonis ou celui de Dionysos, on discerne en chacun de vagues pressentiments et l'expression d'une soif ardente d'affranchissement. On y sent un pressant désir de conquérir l'immor-

talité, de se détacher du pouvoir des esprits élémentaires et inférieurs, mais aucun de ces mystères n'a libéré l'homme d'une façon définitive parce qu'ils étaient eux-mêmes entraînés dans le tourbillon des éléments naturels. C'est ainsi que les mystères de Dionysos s'accomplissaient en suivant le cycle phénoménal de la nature, ils n'étaient pas autre chose que la représentation symbolique de la naissance, de la vie et de la mort naturelles, on y retrouvait l'image de l'hiver et du printemps. Le monde antique qui a connu la célébration de ces cultes a désiré ardemment l'affranchissement, mais à son déclin il s'est montré obsédé plus que jamais de la terreur devant les démons de la nature, terreur qui est devenue insupportable lorsque les mystères se sont multipliés et ont acquis une influence qui allait s'intensifiant. La vie de ceux qui aspiraient à la Rédemption était devenue tragique. Alors le christianisme seul a dégagé l'homme du cyclisme de la vie élémentaire de la nature, a rendu la liberté [99] à l'esprit humain, a inauguré une nouvelle période où l'homme lui-même devient le maître de ses destinées en étant un sujet actif et en agissant en pleine conscience de la liberté reconquise.

Mais ce processus de libération présente aussi un autre aspect, qu'on définit par l'expression : « la mort du Gran Pan ». La fin du monde antique et les débuts du christianisme sont en effet caractérisés par le fait que l'homme s'enfonce dans la vie intérieure de la nature. Le Grand Pan qui s'était révélé à l'être humain dans l'antiquité et dont celui-ci s'était senti si proche, se trouve lui-même refoulé dans les profondeurs et devient inaccessible, se soustrait à la vue. Un abîme s'ouvre qui sépare l'homme engagé dans la voie de la Rédemption de la nature dont le christianisme lui ferme définitivement l'accès : on dirait qu'il a tué la nature. Pour que l'esprit humain cesse en effet d'être son esclave, il faut que lui soit fermée cette vie intérieure des esprits de la nature, parce que jusqu'à un certain âge spirituel, c'est-à-dire jusqu'à l'accomplissement du mystère de la Rédemption qui a pour ainsi dire remis l'homme complètement sur ses pieds, tout nouveau retour à l'ancien paganisme qui avait provoqué une terreur aussi grande, pouvait être dangereux et constituer une menace d'une nouvelle chute. La nature est ainsi restée inséparable du monde païen dont l'homme devait s'écarter, et il en fut ainsi pendant presque tout le moyen âge où les rapports avec les esprits naturels étaient considérés comme de la magie noire. Et le christianisme a affranchi de ces

frayeurs et de cet esclavage, il a engagé une lutte sans merci, héroïque, passionnée avec la nature dans l'homme et en dehors de lui, combat ascétique qu'illustrent les émouvantes figures des saints.

C'est ce divorce avec les forces naturelles qui caractérise la période chrétienne de l'histoire ; il a [100] eu d'ailleurs des conséquences en apparence paradoxales. Il a en effet entraîné une mécanisation de la nature qui apparaissait auparavant comme un organisme vivant, véritable source de dangers contre lesquels il fallait lutter ; ce n'est que plus tard, à l'aube de l'histoire moderne, qu'on a commencé à exercer une action technique sur elle car elle était alors conçue comme un mécanisme mort. Telle est la deuxième ou la troisième conséquence de la libération chrétienne de l'homme de la démonolâtrie. Tout paradoxal que cela puisse paraître, il me semble que seul le christianisme a rendu possibles la science de la nature et la technique positive, que l'homme était incapable de concevoir tant que sa vie reposait sur une conception mythique du monde. Ce n'est pas en effet en craignant les démons de la nature qu'on peut construire des chemins de fer, installer des télégraphes et des téléphones ; il a fallu pour cela que tout sentiment d'union directe avec elle disparaisse. Pourtant, bien qu'elle en soit un des points d'aboutissement, la conception mécaniste a fini par se dresser contre le christianisme. Mais le fait d'avoir acquis de la nature une connaissance scientifique et s'être assuré sur elle une maîtrise technique est un résultat très important qui éclaire toute la destinée ultérieure de l'homme. Celui-ci se trouve dorénavant placé, au point de vue spirituel, au centre de la Création. Or le sentiment anthropocentrique de l'Être était étranger à l'Antiquité qui considérait l'être humain comme partie intégrante de la nature, et c'est lui qui est devenu par la suite une des principales forces motrices des temps modernes et qui a rendu possible l'histoire. Les adversaires modernes du christianisme ne se rendent pas suffisamment compte du degré de leur propre dépendance de cette source chrétienne, de ce qu'ils lui doivent eux-mêmes.

[101]

Cette libération de la nature devait aussi amener l'homme à descendre dans sa propre vie intérieure pour y livrer une lutte grandiose, héroïque qui mettrait fin à tout esclavage et révélerait une nouvelle personne humaine qui connaîtrait la liberté. Cette œuvre magnifique qui occupe une place centrale dans les destinées humaines a été ac-

complie par les Saints Chrétiens, grâce à la lutte titanique que ces ermites et ces ascètes n'ont pas craint de livrer aux passions de ce monde. Pour forger une nouvelle image de l'homme, sur le modèle du nouvel Adam, il a fallu se détourner de la nature, alors que l'homme du monde ancien était le reflet du vieil Adam qui, par un acte accompli dans un temps qui a précédé le nôtre, s'était laissé tomber dans la nature inférieure, élémentaire. La nouvelle personne humaine devait être au contraire libre de toute soumission aux éléments du monde porteurs de mort et au pouvoir des démons inférieurs ; elle est sortie du combat livré par les Saints que continuèrent les moines du moyen âge. Le christianisme a été le premier à proclamer la valeur infinie de l'âme humaine, à laquelle on ne peut comparer tous les royaumes du monde, car « à quoi servirait d'être maître du monde, si l'on doit perdre son âme ? » C'est là une des bases de l'enseignement évangélique. Cette lutte contre les puissances naturelles a donné naissance au dualisme chrétien de l'âme et de la nature qui n'a rien d'ontologique, mais qui constitue un principe dynamique au plus haut degré, une véritable force motrice. Sans lui l'histoire serait impossible, car le sujet resterait plongé dans l'objet.

Le monde antique, avant l'apparition du christianisme, devait avoir une double fin, se terminer par deux moments également importants pour la construction de l'histoire universelle et pour la naissance de l'ère nouvelle. Il devait en effet aboutir [102] à une unification, à la formation d'un tout œcuménique, c'est-à-dire à l'élimination de tout particularisme. La division en Orient et Occident, l'existence simultanée d'un grand nombre de cultures et de peuples ainsi que de religions particularistes, devait nécessairement avoir pour terme la formation d'un ensemble tant spirituel que matériel. Le rapprochement de l'Orient et de l'Occident accompli par Alexandre de Macédoine présente sous ce rapport une valeur incalculable. Quant à l'unification spirituelle, elle commence à la période hellénistique par la fusion des religions occidentales et orientales ; elle est caractérisée par un syncrétisme dans lequel se sont trouvés réunis tous les types culturels élaborés par le monde antique ; un seul royaume universel, l'Empire romain, a été le résultat du processus d'intégration qui s'est poursuivi au cours de l'antiquité.

Le christianisme est né et s'est développé pendant cette période où de la culture hellénique et des cultures orientales, fondues et réunies,

est sortie, par une sorte de réfraction, la culture romaine. Cette unification du monde ancien a déterminé la formation d'une conception universaliste de l'humanité, à laquelle l'esprit juif, malgré toute sa puissance prophétique et ses rapports avec le christianisme dont il a été pour ainsi dire le berceau, n'a pas su s'élever. Le particularisme était propre à l'antiquité, et l'universalisme chrétien n'est devenu le processus naturel de l'humanité qu'à la suite de la fusion de l'Orient et de l'Occident, avec formation de la culture hellénistique et de l'Empire romain. Le christianisme est né au sein d'un petit peuple qui n'avait pas alors grande importance, au moment où des événements de très grande conséquence se déroulaient à Rome, en Egypte et en Grèce et où se poursuivaient les processus d'unification des [103] peuples. C'est cependant en Palestine, pays particulariste, d'un nationalisme qui l'isolait du reste du monde, que s'est accompli le fait le plus remarquable, et pas seulement au point de vue chrétien, puisque ce qui s'est passé à Bethléem a imprimé une orientation décisive à toute l'histoire de l'univers ; le sort a voulu que s'y déroule la plus grande manifestation, la révélation la plus magnifique du Divin, qu'en ce point fussent réunis tous les processus aussi bien ceux venant d'en haut que ceux venant d'en bas, et cela à la dernière période d'existence de ce monde. Il s'est alors formé un univers nouveau, chrétien et ce fut le commencement de l'histoire universelle que le monde ancien ne connaissait pas. Voilà quel fut un des résultats.

L'autre, étrange et tragique, résidait dans le fait que le monde n'était pas seulement destiné à s'unifier, mais était aussi appelé à disparaître : ce fut la chute du paganisme, ce fut aussi l'écroulement du plus grand État du monde : l'Empire romain, qui se produisirent lorsque fut atteint le stade œcuménique ; alors furent détruits les États relativement petits de l'antiquité, qui ne prétendaient pas à une influence universelle et ne s'imposaient ni par leur éclat ni par leur puissance. Je vois là un des événements très importants qui, plus que les autres, posent le problème de la nature du processus historique et obligent à reconsidérer la valeur d'un grand nombre de théories qui s'y rattachent. Cette chute du monde antique n'a pas été un fait du hasard ; elle a été provoquée non seulement par l'invasion de peuples barbares qui en ont détruit toutes les valeurs et ont ainsi ouvert une nouvelle période de barbarisation, mais aussi par une maladie intérieure sur laquelle les historiens insistent de plus en plus, qui a frappé

cette civilisation dans ses forces vives et a rendu sa disparition inévitable [104] à l'époque même de son plus grand éclat extérieur.

De cette chute de Rome et du monde antique, nous pouvons tirer deux enseignements opposés : nous constatons d'abord que la culture représente la fragilité et l'instabilité de toutes les choses terrestres qui, relativement à l'éternité, portent toujours en elles des germes de mort, même si elles sont accomplies à une période très florissante. Nous voyons d'autre part qu'une culture ne se compose pas seulement de phases qui correspondent à la naissance, à la croissance et à la mort, mais qu'elle est aussi un commencement de l'éternité ; n'a-t-elle pas en effet subsisté malgré la chute de ce grandiose monde antique et l'avènement d'une période de barbarie et de ténèbres qui s'étend sur une bonne partie du moyen âge et notamment sur le VII^e, le VIII^e et le IX^e siècles. Elle s'est alors intégrée dans la vie de l'Eglise chrétienne qui a absorbé aussi bien la culture hellénique, avec son art, sa philosophie et toutes ses autres acquisitions, que la culture romaine à laquelle l'Eglise catholique se rattache par les liens les plus profonds. L'écroulement de l'Empire romain n'est pas un phénomène de mort, c'est plutôt une catastrophe historique qui a tout ébranlé à la surface de la terre, tout en ayant assuré l'éternité aux principaux éléments, aux racines de la culture antique. Le droit romain jouit d'une vie éternelle, comme l'art et la philosophie grecs. La chute du monde antique nous enseigne en premier lieu que toutes les théories qui postulent un progrès s'effectuant en ligne droite sont sans valeur et ne résistent pas à la moindre critique, parce que le développement, tel qu'elles le conçoivent, n'existe pas.

Un des historiens les plus éminents du monde ancien, Edouard Meyer, estime que les civilisations passent par une période d'épanouissement et qu'après [105] avoir atteint leur apogée, elles tombent en décadence et meurent. Il pense qu'il y a eu dans l'antiquité des cultures remarquables, par rapport auxquelles les époques qui ont suivi ne représentent qu'un retour au passé ; c'est ainsi que l'ancienne civilisation babylonienne aurait été tellement parfaite qu'elle ne le cède en rien à la nôtre. Ce fait est d'une grande importance pour la philosophie de l'histoire. La Grèce a connu une époque de « lumières » qui a coïncidé avec la critique sophistique destructrice et qui présente des analogies avec notre XVIII^e siècle. Or, si ce mouvement avait suivi un développement en ligne droite, il aurait dû finir par triompher. Nous

voyons au contraire qu'il s'est arrêté net et qu'il a été suivi en Grèce d'une forte réaction idéaliste et mystique, représentée par Socrate et Platon. Ce mouvement d'opposition contre le scepticisme rationaliste se poursuit pendant tout le moyen âge et s'étend sur une période de plus de mille ans, infligeant ainsi un démenti aux théoriciens du développement en ligne droite ; on ne peut d'ailleurs l'expliquer en suivant la conception du progrès chère au siècle des lumières. Pourquoi cette réaction s'est-elle maintenue aussi longtemps dans le monde ? Beaucoup d'historiens de la Grèce, Belloch entre autres, se montrent hostiles à ce courant qui, commencé avec Platon, s'est continué jusqu'à la Renaissance. Pourquoi ne fut-ce pas le cas du développement des « lumières » ? C'est là un intéressant problème pour la philosophie de l'histoire.

Le christianisme est né au moment de l'épanouissement tardif de la culture antique qui coïncide avec la période hellénistique ; puisqu'il s'adressait à une société plus raffinée, il ne faut pas chercher en lui la naïveté qui est propre à l'ancienne religion. C'est là, à mon avis, un des principaux facteurs [106] qui ont déterminé son caractère particulier : il n'est pas en effet une religion naturelle. Si on voulait lui assigner une place relativement aux autres cultes, on ne pourrait le considérer comme étant en rapport direct avec le sentiment de la nature, dont les mystérieux processus se refléteraient dans l'âme dans toute leur intégrité organique, il faudrait au contraire voir en lui une religion culturelle et historique, dans laquelle le mystère de la vie et celui de la Divinité se révèlent à travers le dualisme de l'âme, dépouillée de tout sentiment naïf et dégagée de tout lien avec la nature. Dans le christianisme se produit la rencontre et l'union de deux grands courants de l'histoire universelle et se trouve posé en même temps et résolu un de ses principaux thèmes : celui de l'Orient et de l'Occident. C'est en effet la seule religion universelle qui, tout en ayant des origines orientales, conserve tous les caractères occidentaux ; d'ailleurs, n'est-il pas né au moment où, grâce à l'Empire romain et à la culture hellénique, se constitue une humanité unique ? C'est pourquoi on doit voir en lui la prémisse de l'unité du genre humain et de la Providence Divine, intervenant dans les destinées historiques et proclamée par la nouvelle religion lorsqu'elle s'établit sur la base de l'union de l'Orient et de l'Occident.

Le christianisme est le point d'intersection de tous les mouvements du monde, l'histoire le suit à la trace et se déplace comme lui en suivant la marche du soleil, de l'Orient à l'Occident, et les peuples qui en ont écrit les premières pages et fondé les premières grandes civilisations s'en voient peu à peu éliminés. L'Orient devient de plus en plus statique puisqu'il reste non-chrétien et tout le dynamisme historique se trouve concentré désormais en Occident. Nous avons là une nouvelle confirmation [107] expérimentale du fait que le christianisme représente la plus grande force dynamique et que les peuples qui s'en écartent cessent d'être historiques. Ceci ne veut pas dire que l'Orient est en train de mourir ; je crois plutôt qu'il finira par rentrer dans le courant des événements et qu'il sera encore appelé à jouer un rôle. La guerre mondiale (il s'agit de la guerre de 1914-1918) qui se déroule sous nos yeux y obligera ces peuples, peut-être les unira-t-elle une fois de plus à ceux de l'Occident, et permettra-t-elle la création d'une culture située au delà de celle de l'Europe et l'inauguration d'une époque quelque peu analogue à la période « hellénistique ». Mais nous sommes obligés de reconnaître que dans le passé l'Orient a cessé à partir d'un certain moment d'être une force historique effective ; je n'entends du reste pas par là la Russie qui est une singulière combinaison d'Orient et d'Occident et dont les destinées diffèrent sensiblement de celles des peuples non-chrétiens orientaux.

Tout ce que je viens de dire concernant l'affranchissement de l'esprit humain du pouvoir de la nature et la ressemblance divine de l'Homme fait à l'image de Dieu, nous amène à cette conclusion que le thème de la personne humaine s'est posé pour la première fois dans le christianisme puisque c'est lui qui le premier s'est préoccupé de la question de son éternelle destinée, question restée étrangère aux peuples païens et juif. Le christianisme proclame l'irréductibilité de la nature spirituelle de l'homme, l'impossibilité de la déduire d'une ambiance inférieure, non-humaine, et il lui assigne des origines divines, se trouvant ainsi en contradiction avec la conception évolutionniste et naturaliste de l'homme, qui voit dans celui-ci un enfant du siècle dont il nie la spiritualité originelle et sa haute essence aristocratique. La religion chrétienne a donc permis pour [108] la première fois à la personne humaine de prendre conscience de sa dignité.

J'estime aussi que le sens de l'individualité est né et s'est affermi pendant cette période de l'histoire que les humanistes considèrent

comme défavorable à son développement, c'est-à-dire au moyen âge, dont la force et la discipline reposaient sur le monachisme et la chevalerie. Le moine et le chevalier représentaient en effet, tant au point de vue physique que spirituel, la personne soustraite à l'action des forces élémentaires de la nature extérieure qui tendent à dissocier l'homme. On néglige trop souvent le rôle qui revient au moyen âge dans l'affermissement de la liberté humaine et dans l'attitude de l'homme qui grâce à lui a pu, à la Renaissance, affirmer ses droits à l'action créatrice. Tout l'ascétisme chrétien n'avait pas d'autre but que cette concentration de forces spirituelles qui, si elles n'ont pu toujours s'épanouir et se déployer librement, n'en restaient pas moins à l'abri d'une dispersion inutile. Ce fut là un des résultats les plus inattendus de l'histoire médiévale, et si l'homme n'était pas passé par l'école ascétique pour y apprendre l'abstention de la dépense inutile de forces, il ne serait pas entré dans l'histoire moderne avec cette puissance et cette audace créatrices dont il a fait preuve à l'époque de la Renaissance. Voilà la différence entre l'histoire du moyen âge et l'histoire moderne, car si l'homme européen sort de celle-ci épuisé et à bout de forces, celle-là lui a donné une puissance inentamée et disciplinée. Sans les figures du moine et du chevalier la personne humaine n'aurait jamais pu s'élever à la hauteur à laquelle elle a droit.

Mais la conception médiévale du royaume de Dieu n'ayant pas été réalisée, aucun des problèmes qui se posaient n'ayant reçu de solution, cet échec a provoqué la révolte de l'homme à l'époque de la Renaissance [109] et de l'Humanisme. La théocratie n'a pas pu se réaliser et elle était impossible sous l'empire de la contrainte. Mais le moyen âge a eu aussi pour résultat la concentration des forces spirituelles humaines, en vue de leur utilisation pour la création de l'histoire moderne et non en vue de la réalisation de fins propres à cette période. C'est d'ailleurs un fait connu que le mouvement historique aboutit en général à des résultats tout autres que ceux que poursuivent consciemment ses créateurs et ses auteurs. C'est ainsi que la formation de l'Empire Romain qui n'a pas tardé à se décomposer a eu pour conséquence la constitution d'une humanité unifiée qui a fourni les assises de l'Eglise chrétienne universelle. De même au moyen âge les hommes considéraient plutôt les notions de théocratie, de féodalisme qui ont échoué, ou les formes passagères de chevalerie qui ont été balayées par l'histoire moderne (il ne faut du reste pas les confondre

avec la chevalerie interne, spirituelle, qui, elle, est éternelle). Une Renaissance chrétienne, un retour aux formes antiques ont eu lieu dans les limites mêmes du moyen âge, aux XIII^e et XIV^e siècles, et la scolastique médiévale marqua déjà une victoire de l'inspiration antique en philosophie, et Dante en est le plus parfait représentant.

[110]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre VII

La Renaissance et l'Humanisme.

[Retour à la table des matières](#)

Le moyen âge, pendant lequel les forces humaines s'étaient fortement concentrées sans pouvoir toutefois se manifester extérieurement d'une façon suffisante, s'est terminé par la Renaissance médiévale qui marque peut-être le degré le plus élevé dans le développement de la culture de l'Europe occidentale. Je pense particulièrement à la Renaissance précoce de l'Italie mystique qui connut les prophéties de Joachim de Flore et les créations géniales de Dante en même temps qu'elle voyait s'affirmer la sainteté de François d'Assise et naître avec la peinture de Giotto la première période de l'art italien. C'est à ce moment remarquable entre tous que se trouva posé le grand problème d'une renaissance purement chrétienne et que furent jetées les bases d'un humanisme de même inspiration, qui doit être distingué de celui que nous offre l'histoire moderne et qui commence plus tard. Le moyen âge n'a pu réaliser ce projet de culture religieuse, un des plus grands de l'histoire par ses tendances universalistes et la hauteur du but visé, puisqu'il poursuivait la réalisation du royaume de Dieu sur la terre dans la plus parfaite beauté que le monde ait jamais connue et qui représentait déjà un retour partiel aux assises antiques (toute renaissance n'étant, en fait, qu'un retour aux sources de la civilisation antique). Les plus grandes réalisations de cette renaissance chrétienne étaient d'une qualité extraordinaire comme étaient extraordinaires

[111] la sainteté de Saint François d'Assise et le génie de Dante. Mais ce fut là une expérience de création spirituelle après laquelle il fut évident que l'humanité ne pouvait suivre le chemin que lui indiquait la conscience médiévale ; elle devait au contraire s'en éloigner et arriver par une autre voie à une renaissance non-chrétienne et, sous beaucoup de rapports, anti-chrétienne, dans laquelle on saisit l'action des humanismes différemment influencés. Tel est le thème central de toute la philosophie de l'histoire, celui des destinées de l'homme. La conscience du moyen âge avait des défauts qui devaient se manifester à la fin de cette période et au commencement des temps modernes.

En quoi consistait donc cette insuffisance de la conception du Royaume de Dieu qui n'a pu réussir à donner naissance à une culture théocratique et devait aboutir à la désagrégation interne du moyen âge, à la fin de son histoire et à la formation de l'homme nouveau, animé d'un esprit totalement opposé ? Je crois que cela tient avant tout à ce que les forces humaines n'ont pu alors s'extérioriser par une libre activité créatrice et que cette puissance spirituelle formée et accumulée grâce au christianisme est restée sans emploi et n'a pas subi l'épreuve de la réalité. Il est devenu évident que la réalisation du Royaume de Dieu était impossible par la contrainte, sans le concours de forces humaines autonomes ; la création d'une culture religieuse exigeait leur intervention afin que l'homme, après avoir traversé la tragique période de la libre épreuve de ses capacités, fût à même d'arriver enfin, en toute autonomie, à la création d'une culture théonomique et de s'employer à la réalisation du Royaume de Dieu.

L'expérience de l'histoire moderne n'est que celle du libre déploiement des forces humaines et l'apparition de l'homme de la nouvelle Europe était indispensable [112] pour la véritable mise à l'épreuve de la liberté créatrice. Le moyen âge, par sa discipline, avait centralisé pour ainsi dire toute la culture humaine et cette soumission était du reste tout à fait conforme à la structure de cette période. A l'aube des temps nouveaux il se produisit une décentralisation et c'est du bouillonnement de ces forces créatrices délivrées qu'est sorti ce que nous appelons la Renaissance, dont les effets se prolongent jusqu'au XIX^e siècle et se perçoivent même dans l'histoire moderne. Cette période se trouve sous le signe de la différenciation de toutes les sphères de la vie sociale et culturelle, chacune d'elles étant devenue autonome. La liberté règne désormais partout : dans la science, dans la vie

politique et économique, dans la société. La religion elle-même a été sécularisée, et dans les temps modernes l'art et le savoir, l'État et la nation suivent la même voie.

Le passage de l'histoire du moyen âge à l'histoire moderne marque en quelque sorte le passage du divin à l'humain, et cet éloignement des profondeurs spirituelles auxquelles étaient rattachées les forces humaines signifie non seulement la libération de celles-ci, mais aussi la transition à la surface de la vie humaine, l'abandon de la culture religieuse médiévale pour la culture laïque, le centre de gravité s'étant déplacé des profondeurs divines pour se fixer sur la création purement humaine. Le lien spirituel avec le centre de la vie se relâche de plus en plus. Toute l'histoire moderne est pour l'homme le chemin de la libre épreuve de ses forces créatrices.

D'après Burckhardt, l'époque de la Renaissance a été celle de la découverte de l'individu. Mais que signifie cette découverte ? Il est plus exact de dire qu'elle eut lieu au moyen âge, pour autant que l'homme était alors au centre de la foi et de la conception du monde chrétiens. À la Renaissance [113] on redécouvre l'homme naturel, alors que le christianisme, depuis son apparition, s'était attaché à révéler l'homme spirituel, le nouvel Adam, différent du vieil Adam du monde pré-chrétien ; et cette lutte avec les éléments inférieurs était faite au nom de la rédemption de la personne humaine. A cette nature qui avait été alors mise pour ainsi dire sous clef on retourne avec empressement, on s'en pénètre profondément à la manière des Anciens et cet épanouissement des forces créatrices dans la sphère naturelle a constitué en quelque sorte le sous-sol de l'humanisme. La nouvelle conscience qui a accompagné et suivi ce retour a donné à l'homme une certitude juvénile de lui-même et de sa puissance. D'ailleurs il n'y a pas de limite à l'activité créatrice dans l'art et dans le savoir, dans la vie politique et sociale. La Renaissance est la lune de miel de l'homme de l'histoire moderne : il se sent libre dans l'emploi de ses forces et il se reconnaît en même temps étroitement rattaché à la vie de la nature et à l'antiquité qui en était inséparable.

Il faut remarquer que l'Italie, pays du plus grand épanouissement de la liberté créatrice, a été aussi celui qui n'a pas connu de révolte directe contre le christianisme : c'est que grâce à Rome la tradition antique s'est maintenue tout au long de son histoire. Au lieu d'une rupture avec l'Église catholique, la Renaissance italienne nous offre le

spectacle d'une bizarre coexistence avec la foi chrétienne ; n'a-t-on pas vu en effet des papes même se faire les protecteurs de divers mouvements de cette époque ? Il est vrai que l'esprit de la Renaissance se manifeste au Vatican avec une force particulière. C'est par là que le tempérament des peuples romans diffère de celui des peuples germaniques qui a fini par aboutir à la révolte protestante, car avec son attachement esthétique au culte, il était plutôt porté vers la création [114] positive que vers l'opposition contre le passé religieux et spirituel.

En quoi consiste donc, à proprement parler, ce retour à la nature et à l'antiquité ? Je crois qu'il faut y voir la recherche de formes parfaites dans toutes les sphères de la création humaine, d'après l'exemple donné par la culture hellénique ; d'ailleurs toute tentative de donner une expression à la pensée, au génie artistique, à la vie politique et juridique implique un retour à l'antiquité. Il me semble que déjà dans la pensée patristique, pour autant qu'elle comportait une référence à Platon et à Aristote, se fait jour un essai d'utiliser les idées helléniques pour donner une forme au contenu spirituel du christianisme. Mais c'est à l'aube des temps modernes que le retour à l'antiquité s'affirme avec le plus de force.

Cette recherche d'une nouvelle perfection présente un double caractère : d'un côté on s'adresse à l'art, à la philosophie, à l'État antiques ; de l'autre on s'inspire de la nature même, sous l'influence de la Renaissance, car l'homme essaie d'y découvrir des formes parfaites. C'est par son étude en même temps que par celle de l'art antique que la Renaissance a appris le culte du beau conforme aux exigences de l'esprit nouveau qui a traversé l'histoire du moyen âge et qui, sans lui ressembler, s'est tourné malgré tout vers l'antiquité. La Renaissance est l'image d'un conflit aigu et passionné entre le nouveau contenu spirituel du christianisme, formé durant tout le moyen âge, entre l'âme humaine aspirant à un autre monde transcendant et ne pouvant se contenter de ce monde-ci, et les formes antiques sans cesse renaissantes et toujours animatrices. L'âme était en effet douloureusement tourmentée par la soif de rédemption, d'initiation au mystère de celle-ci qui était restée inconnue des peuples anciens ; elle était accablée par la conscience du péché, par son partage entre [115] deux mondes et elle était incapable de se satisfaire des formes de la vie naturelle et culturelle de l'antiquité.

La Renaissance s'est ressentie profondément de ce déchirement de la conscience, héritage de l'expérience médiévale, avec ses dualités telles que Dieu et le diable, le ciel et la terre, l'esprit et la chair ; elle représente la combinaison de la conscience chrétienne transcendante, rompant toutes les barrières, et de la conscience immanente du naturalisme antique. Fondée sur le conflit aigu entre les principes païens et les principes chrétiens de la nature humaine, la Renaissance apparaît comme un phénomène extraordinairement complexe. Ainsi se trouve réfutée la vieille opinion selon laquelle elle aurait été un réveil du paganisme, ayant sa source dans la communion avec la nature et, par suite d'une séparation complète d'avec le christianisme, n'aurait présenté qu'une teinte uniforme. Les historiens de la culture reconnaissent aujourd'hui que la Renaissance a été au contraire un conflit orageux entre deux principes qui s'y sont affirmés avec une force égale. C'est ce qui ressort d'une façon particulièrement nette de l'autobiographie d'un Benvenuto Cellini qui est un des documents les plus remarquables que nous possédions sur cette époque. Ce personnage peut en effet être considéré comme un païen du XVI^e siècle ; il commet les crimes les plus atroces, fréquents en son temps, il est le reflet fidèle des mœurs contemporaines, mais il reste chrétien. Au château Saint-Ange, il a une apparition divine. Si donc cela est vrai pour Benvenuto Cellini qui vit à la période tardive de la Renaissance la plus éloignée des principes chrétiens médiévaux, on peut d'autant plus l'admettre pour les phases les plus reculées. Tous les hommes du Quattrocento présentent ce dédoublement.

[116]

La Renaissance met en évidence l'impossibilité qu'il y avait de réaliser les formes de la perfection et de la clarté classiques dans la période chrétienne de l'histoire. En effet pour l'esprit chrétien, devant lequel les cieux se sont ouverts et les barrières du monde écartées, qui ne conçoit pas la vie comme une immanence close, il est impossible d'atteindre ici-bas à la perfection, telle que le monde hellénique à son apogée l'avait réalisée, en créant une image terrestre de la vie éternelle, une vie terrestre d'une beauté parfaite. Cela n'a pu se produire qu'une seule fois. Dans l'histoire chrétienne il y a eu aussi des tentatives de renaissance et de retour, des aspirations nostalgiques à la beauté grecque, mais toutes ont été rendues impossibles à tout jamais parce que la séparation que la conscience chrétienne établit entre la

vie temporelle et la vie éternelle, entre le monde clos et immanent et le monde infini et transcendant ne peut être surmontée dans les limites de la culture historique, terrestre.

Le christianisme donne naissance à une activité créatrice dont tous les produits sont symboliques et non classiques ; or toutes les réalisations de ce genre sont imparfaites et manquent toujours de clarté, parce qu'elles ne sont destinées qu'à indiquer l'existence d'une perfection qui se trouve au delà de leurs limites. Le symbole est un pont jeté entre deux mondes, il nous apprend que la forme parfaite est impossible dans le cercle fermé qu'est notre vie ici-bas. Cela se fait fort bien sentir pendant le Quattrocento, phase centrale de la Renaissance, période de recherches caractérisée par l'imperfection des formes. Mais cette impossibilité d'atteindre l'absolu dans notre monde est l'indice de son existence dans une vie non-terrestre. L'art, au lieu de créer la perfection, ne nous en présente-t-il pas une figuration symbolique et ne nous parle-t-il pas uniquement de [117] sa nostalgie ? Voilà ce qui caractérise toute la structure de la culture chrétienne et qui devient particulièrement évident quand on compare l'architecture gothique et l'architecture classique.

Alors que celle-ci atteint un degré de perfection achevée, dont le dôme du Panthéon est un exemple, celle-là est, par sa nature, imparfaite et ne cherche pas à devenir autre. Elle s'épuise en regrets et en aspirations vers le ciel et nous dit que c'est seulement là-haut que la perfection peut être atteinte tandis qu'ici-bas on se borne à la désirer ardemment, à y aspirer nostalgiquement. Il est vrai que la culture chrétienne par sa nature ne peut jamais être achevée, puisqu'elle incarne le principe de la recherche éternelle, exprime de fortes aspirations vers les cieux et n'est qu'une image symbolique de ce qui est possible au delà des limites où elle est enfermée. Cette hésitation de l'âme entre le christianisme et le paganisme, qui chacun l'attire de son côté, a trouvé sa plus belle expression dans les œuvres du grand artiste du Quattrocento, Botticelli. C'est dans son art que le dédoublement de l'homme de la Renaissance a atteint son plus haut degré de tension. Toute son activité créatrice l'a amené à suivre Savonarole, à vivre une tragédie semblable à celle de Gogol, lorsqu'il a brûlé ses manuscrits. Chez Botticelli on sent l'impuissance à réaliser la perfection dans l'art qui a sa source dans une âme chrétienne, on perçoit le déchirement douloureux de celle-ci, ses échecs et ses déceptions. On avait coutume

de dire de cet artiste que ses Madones ont quitté le ciel et ses Vénus la terre ; c'est cette impossibilité de faire vivre dans notre monde l'image parfaite de la Vierge qui est la principale cause de la tristesse nostalgique que l'on devine en lui. Pour moi, l'art de Botticelli, en même temps qu'il me charme, me montre que la Renaissance était vouée à l'échec dans ce monde chrétien [118] qui n'était pas pour elle un terrain favorable. A la période chrétienne de l'histoire, la réalisation immanente de la perfection dans les produits de la création culturelle est impossible, et si la recherche des formes absolues et le retour à l'antiquité sont inévitables, il en est de même des déceptions qui suivent les tentatives sans résultat. C'est peut-être à son échec que la Renaissance doit sa grandeur, puisque c'est lui qui a donné naissance à ses plus belles créations. En examinant les personnages à l'âme déchirée que représentent les œuvres du Quattrocento, on acquiert une profonde connaissance de la destinée de l'homme pendant la période chrétienne et on se rend compte des limites dans lesquelles pouvait se manifester le jeu de ses forces créatrices.

À cela on pourrait me répondre que le Cinquecento a atteint à une perfection de formes plus grande, que l'art de Michel-Ange et de Raphaël semble être celui de la beauté absolue. Mais on est étonné par le fait que cet essor de l'art du XVI^e siècle coïncide avec la décadence de la Renaissance. Déjà en effet dans les créations de Raphaël qui réalisent la perfection dans la composition, on commence à sentir une absence d'âme ; on n'y retrouve plus ce frissonnement intérieur qui existe dans l'art du Quattrocento. D'ailleurs après le Cinquecento viennent l'école de Bologne et l'école du baroque qui marquent le commencement du déclin de la Renaissance. Le retour aux époques créatrices du passé engendre généralement non une reproduction ou une répétition, mais une simple réfraction de principes anciens et éternels à travers des principes nouveaux.

A la Renaissance il y eut, non un retour pur et simple à l'antiquité mais une élaboration singulière de formes anciennes dans un esprit nouveau, de telle sorte que les résultats furent tout à fait différents [119] de ceux auxquels on pouvait s'attendre. Il est certain qu'en fin de compte on a beaucoup exagéré la ressemblance entre l'art antique et celui de la Renaissance ; celui-ci ignore en effet la perfection du premier et cela pour la simple raison que rien ne se répète jamais. Le platonisme de la Renaissance ressemble assez peu à celui de l'Anti-

quité, et ce qui est vrai de l'art l'est également des formes politiques. Si ressemblance il y a, elle est purement illusoire ; mais la culture de la Renaissance est beaucoup moins parfaite que celle des Grecs à son apogée, elle est plus riche en recherches et plus compliquée puisqu'elle ne forme pas comme elle un tout achevé.

L'esprit animateur de la Renaissance qui a continué à inspirer non seulement les XV^e et XVI^e siècles mais encore toute l'histoire moderne, commence à disparaître. Une nouvelle ère humaniste a surgi. La Renaissance ne s'est pas limitée à l'Italie, elle s'est étendue à l'Europe en général, et les créations de Shakespeare doivent être considérées comme une de ses plus grandes manifestations ; elles sont le produit du libre jeu des forces créatrices de l'homme, lorsque celles-ci ont recouvré leur indépendance. L'humanisme est le levain de l'histoire moderne et il faut le bien comprendre pour trouver un sens aux épreuves qui ont été réservées à l'être humain dans la période moderne, pour expliquer toute sa destinée jusqu'à nos jours. Il me semble d'ailleurs qu'il y a au fond de cet humanisme une profonde contradiction, source de tous les échecs qui ont guetté la liberté humaine, empoisonné les joies que procure l'activité créatrice et de toutes les amères déceptions que nous éprouvons encore maintenant. En quoi consiste donc cette contradiction ?

L'humanisme est, selon la formation même du mot, l'exaltation de l'homme, sa révolte, son affirmation et sa découverte. Mais ce n'est là qu'un de [120] ses côtés. Il a mis en évidence, dit-on, l'individualité humaine, il l'a tirée de l'état de soumission dans lequel elle se trouvait au moyen âge, l'a lancée sur le libre chemin de la propre affirmation et de la création. Pourtant il ne faut pas oublier qu'il y a également dans l'humanisme des possibilités d'abaissement pour l'homme car il a, à la Renaissance, déplacé le centre de gravité de la personne humaine des profondeurs vers la périphérie en l'orientant vers la nature ; il a donné à l'activité créatrice de l'homme naturel une liberté de développement grâce à laquelle celui-ci s'est éloigné du centre divin de la vie. L'humanisme nie que l'homme soit fait à l'image de Dieu, qu'il participe de l'essence divine ⁶ ; sous sa forme la plus populaire il affirme que la nature humaine est une image et un reflet de la nature cosmique, que l'homme est un enfant du siècle qui doit son existence

⁶ Ceci ne s'applique pas au premier humanisme, chrétien, à celui de Paracelse et de Pic de la Mirandole, ainsi qu'à celui d'Erasmus et de Thomas Morus.

à une nécessité naturelle ; inséparable de la nature, chair de sa chair, sang de son sang, il en partage les limitations ainsi que toutes les maladies et toutes les déficiences qui lui sont inhérentes.

Ainsi l'humanisme n'a pas seulement exalté la personne humaine, il l'a aussi rabaissée puisqu'il a cessé de la considérer comme ayant une origine divine, supérieure, et possédant une partie céleste ; il l'a étroitement rattachée à la terre. Faire ainsi abstraction des rapports avec Dieu, des liens avec la source supérieure de la vie a eu pour conséquence la ruine de l'homme. Le principe chrétien qui magnifiait l'être humain comme fait à l'image de Dieu et considéré par lui comme un fils, a été nié par l'humanisme qui a ainsi affaibli la conception chrétienne de l'homme. Ce mouvement a d'ailleurs passé [121] par plusieurs phases. Proche des sources chrétiennes et, en même temps, antiques, il nous offre des œuvres puissantes et belles ; mais plus il s'éloigne du moyen âge, plus on voit tarir ses forces créatrices. C'est là un des faits les plus indiscutables et les plus paradoxaux de l'histoire moderne, qui explique l'étonnante discordance qui existe entre son début, marqué par l'épanouissement de la Renaissance sur des bases encore chrétiennes et médiévales, et sa fin qui voit la rupture avec les principes catholiques du moyen âge et l'antiquité.

À vrai dire, les éléments légués par l'antiquité n'avaient jamais complètement disparu, surtout chez les peuples romains. L'esprit nouveau qui se manifeste dans l'histoire moderne pousse l'homme dans des directions jusque là ignorées et fort différentes de celles qu'avaient indiquées le moyen âge et l'antiquité, alors qu'en réalité les bases spirituelles n'étaient qu'au nombre de deux : la base antique-hellénique et la base médiévale, chrétienne. Cette affirmation, à première vue paradoxale, est confirmée par toute la dialectique de l'homme qui consiste en ce que l'auto-affirmation de celui-ci aboutit à son auto-destruction et que la mise en liberté des forces humaines, sans leur rattachement à une fin supérieure, conduit au tarissement de la puissance créatrice. L'ardente aspiration à la beauté et à la perfection qui annonce la Renaissance n'a entraîné que leur destruction. C'est ce que nous constatons dans toutes les sphères de la culture humaine.

La période de la Renaissance a été un événement providentiel et, comme tel, inévitable, qui a permis à la liberté humaine de s'éprouver et a rendu ainsi possible l'instauration du royaume de Dieu. Or le pro-

jet médiéval de théocratie terrestre ne comportait pas cette libre activité créatrice. Mais déclarer [122] que ce processus de l'histoire moderne était inévitable et attribuer un sens profond aux errements humanistes ne peut absolument pas être assimilé au fait de prétendre que l'humanisme, par ses principes et les directions qu'il a suivies, représente la vérité supérieure, authentique et que l'épreuve des forces humaines a donné des résultats qui ont dépassé l'attente. Je pense que si l'homme a passé par la déchéance et la chute et s'il en a subi les conséquences, c'est parce que tout cela a été la condition nécessaire de la libre épreuve qui a pris ainsi tout son sens profond. C'est cette contradiction inhérente à l'humanisme qui constitue le thème de la philosophie de l'histoire moderne et sa découverte marque pour nous la fin de la Renaissance que nous éprouvons douloureusement. Nous entrons ainsi dans la quatrième période de l'histoire universelle, pleine d'inconnu et pour laquelle on n'a pas encore trouvé de nom. L'humanisme se trouve épuisé, mais c'est grâce aux éléments vrais qu'il contenait que la Renaissance est dépassée et surmontée.

La phase d'évolution suivante, aboutissement nécessaire d'une dialectique interne, après l'essor extraordinaire de l'activité créatrice humaine à la Renaissance, est représentée par la Réforme. C'est une autre race qui assume alors la mission historique. Loin de prendre naissance, comme la Renaissance, chez les peuples romans du Midi, la Réforme est au contraire l'œuvre des peuples du Nord, et principalement de ceux d'origine germanique ; il s'y manifeste donc un esprit totalement différent. La Réforme a été une révolte religieuse, non contre Dieu, mais contre des traditions humaines et elle s'explique par les qualités aussi bien positives que négatives de la race germanique qui, sous certains rapports, se montre alors supérieure à la race latine. Elle témoigne d'un certain besoin d'approfondir [123] les choses, d'une aspiration à la pureté spirituelle, et ceci fait comprendre pourquoi chez ces peuples Renaissance et Humanisme ont revêtu une forme religieuse. La révolte créatrice humaniste n'a pas pris dans le monde catholique roman l'aspect d'une lutte contre l'Eglise catholique même ; les Papes ont au contraire favorisé le nouveau mouvement et ont été contaminés par son esprit. Cependant, des processus de décomposition se sont fait jour à l'intérieur de l'Eglise, dans sa partie humaine, et c'est contre eux que la race germanique a élevé sa

protestation ; ce fut moins un mouvement constructif qu'un mouvement protestataire.

Voici ce qui caractérise l'essence même de la Réforme : elle affirme, d'une part, la liberté humaine, et c'est en cela que consiste sa vérité et sa mission positive, mais d'autre part, elle garantit la valeur de l'homme avec moins de force que ne le faisait la conscience catholique. Alors que celle-ci pose l'existence de deux principes : l'homme et Dieu, postule l'autonomie de l'un devant l'autre et reconnaît leur action réciproque et leur spontanéité, la conscience protestante, luthérienne, ne postule, à proprement parler, que la seule existence de Dieu et nie l'autonomie de la nature humaine. On est donc en présence d'un monisme, mais opposé au monisme naturaliste. Luther proclama la liberté de la conscience religieuse. Dans sa protestation contre le catholicisme, il affirme l'autonomie de la conscience religieuse humaine, mais il nie le principe et la base de la liberté humaine, et quand il interprète la doctrine de saint Augustin sur la grâce, il ne lui laisse aucune place. C'est là un trait caractéristique non seulement de la Réforme, mais de l'esprit germanique en général et qui se trouve à la base de la philosophie allemande et du monisme idéaliste allemand. On découvre dans l'homme un [124] principe divin, mais on nie l'autonomie de la nature humaine en face de lui. Celle-ci, pour l'abstraite mystique allemande, n'est pas en effet une vraie nature, en ce sens qu'elle est sans rapport avec l'essence même de l'être. Cette doctrine se trouvait déjà impliquée dans la Réforme qui, non contente de ne pas affirmer la liberté humaine, entreprit même sa négation métaphysique, car elle comportait aussi un principe anti-humaniste. Voulant en outre détruire tous les éléments païens qui se trouvaient dans le christianisme, elle se montra hostile aux sources helléniques et antiques de celui-ci. La Réforme constitue le point de départ d'un mouvement spirituel tendant à rompre de plus en plus avec la beauté et les formes de l'antiquité ; c'est là un moment caractéristique et essentiel de la dialectique interne de l'humanisme. Et il me paraît nécessaire d'en mettre en évidence les principaux points avant de revenir à mon sujet essentiel, la fin de la Renaissance.

La phase suivante de cette dialectique est représentée par l'époque des « lumières » du XVIII^e siècle. Celui-ci ne rappelle pas, par son esprit, ce premier épanouissement de l'activité créatrice de l'homme qui caractérise la Renaissance ; on ne retrouve pas dans le rationalisme de

cette époque la même foi, le même enthousiasme dans les facultés humaines. On n'y reconnaît pas cette confiance illimitée dans la puissance de l'homme pour pénétrer les secrets de la nature divine, qui avait trouvé son expression dans les courants théosophiques et les philosophies de la nature de la Renaissance, ainsi que dans les premières et géniales découvertes scientifiques. A l'époque des lumières on ne retrouve plus cet ardent désir de connaître la nature ; la raison elle-même commence à tomber en discrédit, sa qualité à baisser, parce que [125] la raison supérieure qui sert de liaison entre l'homme et le cosmos divin commence à s'obscurcir. C'est le début de l'isolement de l'être humain, dû à sa rupture avec le principe spirituel et qui finit par le rendre solitaire au sein du cosmos. Les conséquences de cet état de choses se manifestent déjà au XIX^e siècle dans la Grande Révolution Française qui exprime aussi fortement l'esprit humaniste de l'histoire moderne que la Renaissance, la Réforme ou le siècle des « lumières ». L'homme ayant puisé son auto-affirmation dans l'humanisme devait nécessairement aboutir aux actes qui ont été accomplis à cette période troublée. Ce que la Renaissance avait réalisé dans les domaines de l'art et de la science, ce que la Réforme avait fait pour la vie religieuse et l'époque des lumières dans la sphère de la raison, a été alors étendu à la vie sociale et collective. C'est par là que l'homme devait montrer qu'il était parfaitement libre, capable par lui-même de modifier la société, de changer le cours de l'histoire. C'est la voie qu'a suivie la révolution qui constitue une des plus grandioses expériences humanistes, qui a mis en évidence les problèmes à résoudre et les résultats atteints malgré l'absence de base spirituelle. La Révolution a été impuissante à résoudre les difficultés, à réaliser ses desseins, à assurer le triomphe des droits de l'homme et de sa liberté ; elle a au contraire engendré la tyrannie et l'avilissement de l'être humain.

S'il est permis de parler de l'échec de la Renaissance qui a cependant été une magnifique manifestation de l'activité créatrice de l'homme, de celui de la Réforme qui, après avoir promis la liberté, s'est avérée impuissante et a pris la forme d'une négation, cela convient d'autant mieux à propos de la Révolution. Celle-ci a en effet échoué et tout le XIX^e siècle s'en ressent, tandis que la réaction [126] spirituelle qui s'est déclenchée au début de ce même siècle et se poursuit jusqu'à nos jours, a révélé la nature et le sens de cette faillite. D'après le chemin suivi, l'homme ne pouvait réaliser ses droits et sa

liberté ni atteindre le bonheur. Si en 89 la Révolution est animée du pathos des droits de l'homme et du citoyen, elle en arrive en 93 à nier tout droit et toute liberté. Elle se dévore elle-même, montrant ainsi qu'elle ne repose pas sur un principe stable et qu'ayant oublié les droits de Dieu elle ne peut libérer l'homme. Ce caractère fait ressortir la réaction spirituelle du commencement du XIX^e siècle qui a mis en circulation des idées nouvelles dont le retentissement fut grand et qui concentra l'opposition soulevée contre le XVIII^e siècle et la Révolution qui n'avait pas tenu ses promesses de liberté, d'égalité et de fraternité. Le socialisme n'est qu'une déformation matérialiste et athée de l'idée théocratique ; il veut réaliser le bonheur de l'humanité en mettant fin au mouvement libérateur de la Renaissance. La triste histoire de la Révolution Française, qui était fondée sur l'auto-affirmation humaniste de l'homme, met à nu sa contradiction interne qui a rendu impossibles le véritable affranchissement et la réalisation des droits humains et a provoqué une réaction qui était inévitable.

Un ingénieux penseur français, Fabre d'Olivet, a essayé de montrer dans son « Histoire philosophique du genre humain » que les sociétés humaines reposent sur trois principes réagissant constamment les uns sur les autres : le Destin, la Providence et la Volonté de l'homme. Dans la Révolution Française ce serait ce dernier qui agirait contre le précédent tandis que la réaction postérieure serait l'effet de la nécessité qui intervient pour affirmer ses droits, à l'encontre de l'arbitraire humain. C'est Napoléon qui fut l'instrument du [127] Destin, dressé contre la volonté humaine. Contre les orgies auxquelles se livre la liberté, contre les présomptions illimitées qui ont détaché l'homme des principes supérieurs, le Destin intervient et s'abat avec une rigueur implacable. Les coups du sort ont été le châtement pour les abus de la liberté humaniste qui a créé un fossé entre l'homme naturel et l'homme spirituel. La réaction peut bien en effet s'attaquer à l'arbitraire, mais elle est impuissante contre la liberté spirituelle.

Alors que la première Renaissance était un retour à l'antiquité, celles qui ont suivi au cours du XIX^e siècle étaient plutôt tournées vers le moyen âge. Tel fut le cas du mouvement romantique, dans ses recherches créatrices de l'individualité de la personne humaine ; il est également empreint d'humanisme, mais il essaie de sauver les productions humaines en les fécondant par des éléments médiévaux. Il se propose de rendre à l'activité créatrice la place élevée qu'elle occupait

jadis, en la rattachant de nouveau à la conscience chrétienne, seul moyen de prévenir sa déchéance. Ce retour au moyen âge est un fait caractéristique qui se maintient jusqu'à la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire jusqu'au moment où un mouvement mystique se produit dans certaines sphères de la culture spirituelle. Il convient également de signaler que l'humanisme atteint son plus haut degré de développement et marque en même temps l'apogée de la création humaine, lorsqu'il se maintient dans le milieu de l'humanité pure comme dans la Renaissance allemande et dans les géniales créations de Goethe. Herder, qui voyait dans l'homme le but suprême de l'histoire, fut le dernier humaniste authentique ; pour lui, l'homme est le premier être qui a reçu le don de la liberté, il est roi et son image est inséparable de celle de Dieu, il occupe une place [128] intermédiaire entre les deux mondes, il est créé pour l'éternité et les forces qu'il a reçues sont illimitées. C'est l'éducation du genre humain qui inspirait le pathos de Herder, comme celui de Lessing et par Herder, après les romantiques, l'humanisme subit une transformation radicale et perd toute attache avec la Renaissance, dont l'esprit commence à faiblir. Des principes tout à fait opposés se font jour au XIX^e siècle, de nouveaux abîmes s'ouvrent d'un ordre totalement différent.

[129]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre VIII

Fin de la Renaissance et crise de l'Humanisme. Apparition de la machine.

[Retour à la table des matières](#)

Nous abordons maintenant le thème central de nos considérations sur la philosophie de l'histoire : la fin de la Renaissance et la crise de l'Humanisme. Je crois pouvoir définir l'époque dont l'étude fait le sujet de ce chapitre, comme la fin de la période historique qui a eu pour point de départ la Renaissance. Pourquoi son esprit créateur s'est-il affaibli peu à peu et a-t-il fini par céder la place à un autre ? Ce sont là des questions qui méritent d'être examinées de près.

Pour comprendre la nature intime de ce processus, il faut considérer d'abord la base même de l'évolution historique, telle que je l'ai décrite plus haut, c'est-à-dire les rapports qui existent entre l'esprit humain et la nature ainsi que la destinée de l'homme telle que ceux-ci la fixent. On peut alors envisager trois périodes : en premier, la période pré-chrétienne ou païenne pendant laquelle l'homme, plongé dans la nature, est rattaché à elle par des liens organiques ; ainsi commence la relation entre ces deux sujets : c'est la période de la conception animiste de la nature. Vient ensuite la période du christianisme qui se prolonge pendant tout le moyen âge ; elle se déroule sous le signe d'une lutte héroïque de l'esprit humain contre les forces de la nature.

L'homme se détourne alors de celle-ci pour s'enfoncer dans ses propres profondeurs et la nature est considérée comme une source [130] de tentations conduisant aux péchés, comme une cause d'asservissement à des éléments inférieurs. La troisième phase, qui débute à la Renaissance, est caractérisée par une nouvelle attitude de l'esprit humain envers la nature, radicalement différente de la communion directe qui existait entre eux au commencement de l'histoire universelle. Il ne s'agit plus maintenant d'une lutte spirituelle contre les forces naturelles, comme aux périodes précédentes, mais d'un combat dont l'issue doit être la victoire de l'esprit et qui doit permettre la transformation de ces éléments inférieurs en instruments, en moyens de réalisation des fins humaines, du bien-être et de la satisfaction des intérêts de l'homme.

Mais ce retour à la nature n'avait pas pris tout de suite un tel caractère ; c'est au nom de l'art et de la science que les hommes s'étaient mis à explorer les phénomènes naturels, à scruter leurs secrets et ces recherches ont permis de conquérir et de soumettre la nature extérieure. D'ailleurs cette victoire change également l'homme d'une façon radicale et le fait passer ainsi du type organique au type mécanique. Si dans la période précédente le rythme de la vie humaine correspondait à celui de la vie de la nature, il en est tout autrement dans la phase que nous envisageons à présent : un bouleversement total s'est produit à un certain moment qui fut marqué par le passage à une structure vitale à base de machinisme. L'histoire de la période de la Renaissance qui a duré plusieurs siècles ne coïncide pas avec celle de la Renaissance proprement dite. Les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles forment une époque de transition pendant laquelle l'homme se considère libre par rapport à l'organisme et n'est pas encore soumis au mécanisme. Les forces humaines se libèrent en vue de l'action créatrice ; l'homme s'est dégagé de [131] la vie sociale et individuelle, il s'est différencié et a rompu le lien qui le rattachait au centre organique. Pourtant il ne s'est pas encore rapproché du nouveau centre qui devait être la base de la nouvelle structure et de la nouvelle interdépendance, car le mécanisme faisait encore défaut. Cette période historique, si riche, se présente comme la manifestation la plus libre des forces créatrices de l'homme qui, dégagé d'une servitude, n'a pas encore trouvé d'autre maître.

Quel est donc le fait qui a changé de façon si radicale le rythme de la vie et qui a précipité la fin de la Renaissance qu'on observe déjà au XIX^e siècle et qui est pour ainsi dire définitive au XX^e ? Je suis profondément convaincu qu'il s'agit là d'une crise du genre humain, de la plus grande révolution que l'histoire ait jamais connue, à laquelle on ne peut assigner de date précise comme, par exemple, à la Révolution Française, mais dont les conséquences ont été incomparablement plus importantes. Je veux parler ici du bouleversement accompli par l'intervention de la machine dans la vie de l'homme. C'est un événement dont on n'a pas encore apprécié véritablement la valeur et la gravité. L'apparition de la machine a révolutionné toutes les sphères de la vie ; on dirait qu'elle a arraché l'homme au sein de la nature et lui a imposé un nouveau rythme d'existence, en l'isolant radicalement des éléments inférieurs. La machine semble soumettre la nature à l'être humain, mais en réalité c'est celui-ci qu'elle met sous sa dépendance ; si elle le libère sous un certain rapport, elle l'asservit sous d'autres. Si auparavant, en raison de sa dépendance, l'homme menait une vie réduite, il s'est trouvé enrichi ensuite par l'invention de la machine et la mécanisation de la vie qui en est le corollaire, mais il a connu aussi une nouvelle forme d'esclavage, [132] beaucoup plus lourde que la précédente. On dirait qu'une force mystérieuse fait son entrée dans la vie ; un troisième élément qui n'est ni humain ni naturel acquiert un pouvoir terrible et sur l'homme et sur la nature ; il désarticule l'être humain, le divise et fait en sorte qu'il cesse d'avoir le caractère naturel qu'il possédait jusque là. C'est cette force qui a le plus contribué à la fin de la Renaissance.

Nous sommes ici en présence de ce qui peut paraître à première vue un paradoxe bizarre et énigmatique, dont il faut essayer de pénétrer le sens, si l'on veut comprendre l'histoire moderne ou la plupart de ce qui s'y rapporte. L'art et la science de la Renaissance n'ont-ils pas commencé en effet par le retour à la nature, par la recherche des formes naturelles parfaites ? On voulait alors naturaliser, pour ainsi dire, la vie sociale de l'homme. Cette orientation a ouvert une nouvelle ère qui, succédant au moyen âge, a assisté à une lutte contre les éléments inférieurs dont l'homme cherchait de plus en plus à se détourner. Mais le développement ultérieur de la Renaissance et celui de l'Humanisme ont fait apparaître un principe qui tendait à détacher l'homme de la nature d'une façon beaucoup plus radicale qu'au

moyen âge. C'est Léonard de Vinci, un des plus grands artistes et des plus grands savants de cette époque, dont les créations reflètent le mieux les tendances du moment, qui a cherché dans la nature des sources de perfection pour l'art et la science et qui en parlait constamment, c'est lui, disons-nous, qui a contribué le plus à l'avènement de ce processus de machinisation de la vie humaine qui a mis fin à cette profonde aspiration de la Renaissance : le retour à la nature, et a enfermé l'homme dans une culture artificielle qui était en train de s'édifier. [133] C'est ainsi que cet élan vers les phénomènes naturels, parce qu'il était l'œuvre non de l'homme spirituel, mais de l'homme naturel, ne présentait aucune garantie contre ce qui devait marquer le commencement de la désagrégation de l'être humain en tant que tel.

Ce processus d'épuisement des forces créatrices de l'homme, par suite de sa séparation d'avec les centres spirituels de la vie, par suite aussi de son orientation exclusive vers la périphérie, s'accompagne de la destruction de toutes les illusions de l'humanisme. La personne humaine, telle que l'ont forgée le christianisme et le moyen âge, devient chancelante et se décompose ; et si au début de la Renaissance on voit se manifester l'homme spirituel, par la suite l'homme naturel, isolé, est incapable de maintenir sa personnalité et ne dispose pas d'une source de création inépuisable. L'être humain s'est retiré à la périphérie extérieure de la vie et a consacré ses forces à l'édification du règne de la machine. Lorsque l'homme se détache du principe divin qu'il porte en lui et auquel il doit son épanouissement, lorsqu'il s'interdit son accès, il fait pâlir, efface son image humaine, il se vide de plus en plus de toutes ses possibilités et sa volonté devient sans objet. Les buts les plus élevés, qui demandent une inspiration et une aide supérieures, s'évanouissent et avec eux les objets de l'activité créatrice ; cette disparition de tout ce qui est à la fois humain et surhumain indique la désagrégation, la fragmentation de l'homme car celui-ci, en s'engageant uniquement sur la voie de l'auto-affirmation et en niant l'existence et la portée d'un principe supérieur, se détruit, se nie lui-même en vertu d'une inévitable dialectique interne. S'il veut pouvoir s'affirmer à fond, sans s'écarter des sources de son activité créatrice et sans perdre de [134] vue ses buts, il doit également reconnaître Dieu et voir en lui-même l'image de celui-ci. S'il perd cette expression de la haute nature divine, il perd toutes les autres et tombe sous la dépendance de processus inférieurs, il devient l'esclave de la nature même

qu'il a appelée à la vie, c'est-à-dire de la nature mécanique qui le dépouille de sa personnalité et de ses forces, qui le détruit et l'anéantit.

L'affirmation de l'individualité humaine a pour condition la conscience du lien qui rattache l'homme à un principe supérieur, divin. Et lorsque la personne ne veut rien reconnaître en dehors d'elle-même, elle se pulvérise pour ainsi dire et succombe à l'action envahissante des éléments inférieurs dont elle est devenue la proie ; l'homme alors cesse de se sentir vivre puisqu'il ne reconnaît pas l'existence d'un non-soi et nie ce qui est nécessaire pour rester une individualité jusqu'au bout, la réalité non seulement d'autres personnes mais aussi celle de l'être divin. L'auto-affirmation en effet, qui ne connaît pas de limite et n'admet rien au-dessus de soi, qui a été la barrière à laquelle s'est heurté l'humanisme, mène l'homme à sa perte, car celui-ci niant tous les principes autres que ceux qui sont enfermés dans son ambiance purement humaine cesse de se connaître lui-même et est obligé de se soumettre à des principes non surhumains, mais sous-humains. Tel est le résultat auquel ont abouti, après avoir parcouru un long chemin, l'humanisme et l'histoire moderne. Un individualisme qui ne connaît pas de limites et ne se soumet à rien ébranle l'individualité et cause sa perte.

Les périodes récentes de l'histoire moderne nous mettent en présence de la mystérieuse tragédie des destinées humaines : nous voyons, d'une part, l'apparition de la notion d'individualité qui apporte dans la culture humaine un élément inconnu de [135] l'époque précédente et générateur de nouvelles valeurs, mais nous constatons d'autre part un ébranlement à un degré jamais encore atteint de l'individualité. Tel est donc le vrai résultat du processus humaniste de l'histoire : l'humanisme se transforme en anti-humanisme.

Pour donner une idée plus concrète de ce changement, nous rapporterons le témoignage de deux maîtres de la pensée du XIX^e siècle et du commencement du XX^e, de deux hommes de génie opposés, représentants de courants spirituels différents, voire hostiles, mais dont l'influence fut aussi profonde sur l'évolution des destinées de l'humanité. L'un a imprimé son cachet aux sommets individuels de la culture spirituelle, l'autre a agi sur les masses humaines, sur le milieu social. Je veux parler de Frédéric Nietzsche et de Karl Marx. Ces deux esprits, qui ne se rencontrent jamais, marquent par leur action le passage à l'anti-humanisme. Chez chacun d'eux l'auto-affirmation humaine

devient la négation de l'image humaine et ils arrivent au même résultat en suivant des voies opposées. Chez Nietzsche, qui est pour ainsi dire la chair de la chair de l'humanisme et le sang de son sang, en même temps que la victime expiatoire de ses péchés, on aboutit à l'individualisme : dans sa destinée, l'histoire moderne expie le mensonge qu'on a laissé s'introduire dans les premières sources d'où est sortie l'auto-affirmation de l'humanisme. L'histoire tragique et orageuse de celui-ci s'achève chez Nietzsche qui s'exprime ainsi par la bouche de Zarathoustra : « L'homme est une abomination et une honte, il doit être surmonté ». Le philosophe postule alors l'idée du surhomme par laquelle l'humanisme s'achève au sommet de la culture et qui est l'expression d'un désir ardent et passionné de sur-humanité. Mais cela équivaut [136] aussi à la négation de l'homme, de sa valeur autonome en tant qu'image, en tant que valeur absolue. Nietzsche nie ce qui constitue le fond même de la révélation chrétienne : l'affirmation de la valeur absolue de l'âme humaine. Il ne voit en effet dans l'être humain qu'un phénomène passager, un moyen en vue de l'apparition dans le monde d'un être supérieur ; il le sacrifie totalement au surhomme, au nom duquel il le répudie. C'est pourquoi il s'élève fortement contre l'humanisme qu'il considère comme un des principaux obstacles à l'affirmation du surhumain.

Après Nietzsche d'ailleurs tout retour à cette conception s'avère impossible, tant il en a mis à nu les contradictions. C'est ainsi que l'humanisme européen expire au sommet de la culture spirituelle en même temps que prend fin le règne du pur humanitarisme. Une nouvelle ère spirituelle est inaugurée, effet de la crise la plus profonde qu'ait subie l'humanisme comme tel. Les courants qui se forment ensuite revêtent un caractère nettement religieux et mystique ; les principes humanistes apparaissent périmés et ne méritent plus qu'on s'en inspire. Il se produit un processus d'approfondissement à la faveur duquel le type de culture humaniste se trouve de plus en plus refoulé à l'arrière-plan. C'est à la douloureuse destinée de Nietzsche que nous sommes redevables de cette chute. Mais ce philosophe était aussi attiré vers la Renaissance dont il éprouvait une nostalgie passionnée ; il en déplorait l'épuisement qu'il ressentait sur sa personne même et il a exprimé ses regrets dans des idéalizations qui lui sont caractéristiques, comme celle de César Borgia. En exaltant ce héros de la Renaissance, il voulait, dirait-on, imprimer un nouvel essor aux forces créatrices en

voie d'épuisement et créer ainsi comme la possibilité d'une nouvelle Renaissance. Mais cette géniale individualité [137] de Nietzsche signifiait, plutôt qu'un recommencement, la crise et la fin de la Renaissance. Chez cet homme qui avait mis tant d'ardeur et de passion à affirmer la puissance créatrice individuelle, qui l'avait poussée jusqu'à ses conséquences les plus hardies, l'image humaine s'efface pour céder la place aux contours d'une vague et mystérieuse figure de surhomme. On en distingue difficilement les traits mais l'idée qui lui a donné naissance exprime une aspiration religieuse à un état supérieur, en même temps que la possibilité d'une religion anti-chrétienne, sans Dieu, d'une religion satanique.

La fin de la Renaissance et la crise de l'humanisme ont trouvé leur expression chez un autre homme, doué d'un esprit sagace et d'une grande force, mais qui ne ressemble en rien à la personnalité séduisante de Nietzsche : nous avons nommé Karl Marx. Celui-ci nous fait assister à la décomposition de l'humanisme au nom du collectivisme et à la déformation collectiviste de l'image de l'homme. A l'instar de Nietzsche, K. Marx n'a pu se contenter du purement humain et a passé également au non-humain, au supra-humain, mais sa conception en est entièrement différente. Tout comme le philosophe allemand, il nie la valeur autonome de l'individualité, la révélation chrétienne de l'âme et de sa valeur absolue. Pour lui, l'homme n'est qu'un moyen dont se servent, pour s'affirmer, les principes supra-humains au nom desquels il déclare la guerre à la morale humaniste. C'est au nom d'un collectivisme, dont il veut instaurer le règne, qu'il prêche la dureté à l'égard de l'homme et du prochain.

Entre ces deux courants diamétralement opposés, il existe pourtant une similitude formelle : chacun représente la fin d'une période de renouvellement de l'histoire. Nous sommes ici en présence de deux procédés de transformation de l'humanisme en anti-humanisme, [138] deux formes d'auto-destruction de l'homme. Karl Marx est lui aussi un produit de l'auto-affirmation humaine, de l'orgueil humain se dressant contre Dieu, ne reconnaissant que lui-même et voyant dans sa propre volonté la volonté suprême. Dès son point de départ, Karl Marx répudie tout principe supra-humain et ce n'est pas par hasard qu'il prend pour base philosophique l'anthropologisme de Feuerbach qui avait fait de l'homme un Dieu et avait transformé les mystères de la religion en mystères de la nature humaine. Or c'est en suivant cette

voie de l'auto-affirmation de l'homme qu'on aboutit à l'écroulement intérieur de celui-ci. Ici, comme chez Nietzsche, on voit se dessiner les traits vagues du surhomme, destiné à remplacer l'homme qui, lui, est l'objet d'une pure négation. Mais pour Marx c'est au collectivisme que revient cette mission et c'est en son nom qu'il renie l'être humain ; l'homme n'est plus alors qu'un instrument au service du collectif au sein duquel la personne humaine est vouée à la disparition, l'image humaine n'est plus qu'une dépendance de ce « tout » collectif étendant ses terribles tentacules et niant la valeur autonome de tous les traits purement humains. Pour Marx, les commandements de la morale humaniste ont perdu toute portée et ne sont que le reflet des idées bourgeoises de la Renaissance, et il en est de même de toute la culture humaniste. Tout l'ancien royaume bourgeois qui a fait proclamer les droits de l'homme est voué à la disparition, à la décomposition et doit être remplacé par un nouveau royaume qui ne sera ni humain ni humaniste, qui aura sa culture et sa morale, son « art » et sa « science » propres, autant de manifestations du « collectif ».

Marx et Nietzsche ont pris conscience des limites de l'humanisme : le premier après avoir atteint les sommets de la culture, le second en faisant appel [139] aux grandes masses populaires. Un examen approfondi des idées nouvelles qui ont marqué si fortement les dernières décades de l'histoire doit nous amener à découvrir l'essence même, la véritable nature du processus de transformation de l'humanisme. Chez Marx on constate une rupture complète avec le legs de la Renaissance qui ignore totalement la nostalgie qu'éprouve Nietzsche en voulant vivifier les sources de l'activité créatrice. Il déclare la guerre à toutes les origines premières de la Renaissance dans les produits de laquelle il voit une superstructure idéologique reposant sur une base économique dans laquelle règne l'exploitation de l'homme par l'homme. La Renaissance est épuisée, la crise de l'humanisme est terminée. La joie de vivre qu'éprouvait cette époque lointaine grâce à la merveilleuse impression du jeu libre des forces s'évanouit et disparaît sans retour. Dans la nouvelle ère dans laquelle nous entrons, l'image de la nature et celle de l'homme commencent à perdre leur équilibre et le rôle capital joué dans ce changement est revenu au bouleversement qu'a produit dans la vie humaine l'introduction de la machine. C'est ce même fait qui a profondément influencé Marx et l'a frappé au point qu'il l'a

mis à la base de sa conception de la vie et a fait ressortir l'importance incalculable du rôle qu'il joue dans les destinées humaines ⁷.

La décadence de la Renaissance et celle de l'humanisme sont en rapport étroit avec les progrès de la démocratisation qui s'oppose à tous les phénomènes essentiellement aristocratiques du même ordre. L'extension de la culture à des masses de plus en plus nombreuses change toute la structure de la vie [140] et rend impossible le maintien du règne de l'humanisme, quoique celui-ci s'adresse à des classes moins élevées que la Renaissance. Le processus de démocratisation a orienté l'humanité dans une tout autre direction. Au déclin de l'histoire moderne, pendant la crise humaniste, l'homme est envahi d'un sentiment de solitude, d'abandon, de tristesse. Au moyen âge, il vivait en effet dans des corporations et faisait partie d'un tout organique, aussi, loin d'être un atome isolé, il sentait que son destin était lié à celui de l'ensemble. Or l'homme nouveau s'isole et devenu un atome errant, il est pris d'un sentiment d'angoisse inexprimable et pour se délivrer de cet abandon qui le pousse à sa perte et le menace d'une faim physique et spirituelle, il cherche à s'unir à d'autres atomes comme lui, à former avec eux des collectifs. La tendance au collectivisme est bien l'effet de cette atomisation, c'est elle qui incite l'homme à chercher dans la collectivisation une issue à sa triste situation.

L'euphorie qui caractérise l'état d'âme de l'homme de la Renaissance a éveillé chez lui la foi dans la toute-puissance de ses forces, dans la possibilité de créer de la vie au moyen de l'art et de pénétrer les secrets de la nature au delà de toute limite. Or, cette certitude que l'homme avait de soi-même, cette assurance avaient depuis longtemps commencé à faiblir pour faire place au sentiment de limitation de la puissance créatrice ainsi qu'au dédoublement de l'être humain qui a éprouvé le besoin de réfléchir sur lui-même. L'auto-affirmation perd tout caractère individuel pour devenir collective. Mais le problème des possibilités humaines en différents domaines, si l'on veut le résoudre en niant l'existence de tout lien entre l'homme et le supra-humain, ne peut comporter qu'une solution qui fait le triomphe de la philosophie positive. A force de n'affirmer que lui-même et de repousser tout ce qui le dépasse, [141] l'homme en arrive à douter de sa puissance et à

⁷ Les œuvres du jeune Marx, publiées très tardivement, prouvent que les sources du marxisme étaient humanistes ; mais par la suite il s'en est complètement dégagé. Note de l'année 1946.

affaiblir le sentiment qu'il en avait : telle est une des contradictions paradoxales de tout l'humanisme de l'histoire moderne. Celui-ci a commencé par postuler le pouvoir humain dans les domaines de l'art et de la science, la possibilité de reconstruire la société sous d'autres rapports et il a abouti à ce résultat qu'à force d'être plongé en lui-même et de s'isoler de tout ce qui dépasse l'humain, l'homme a perdu toute confiance en ses forces. Ce doute né de la réflexion de l'homme sur lui-même et sur sa condition, a des origines assez lointaines et on en retrouve des manifestations dans toutes les sphères de la culture.

Commençons par celle de la connaissance. C'est avec enthousiasme qu'on s'est adonné à la science à l'époque de la Renaissance, car on croyait alors que les secrets de la nature n'étaient pas impénétrables et qu'on pouvait rompre les limites que la dogmatique catholique imposait, semblait-il, à la recherche scientifique. C'est dans la philosophie de la nature, dans son étude telle qu'elle était alors conçue, voire dans la magie qui avait fleuri sous des formes diverses au même moment, que s'exprime le sentiment du pouvoir illimité de l'homme dans la connaissance. Nul n'ose alors le mettre en doute et ne songe à y réfléchir. Mais plus tard cette affirmation exclusive de la puissance cognitive de l'homme crée une séparation entre la connaissance et les principes supérieurs, religieux et spirituels auxquels elle était rattachée pendant le moyen âge et dans le monde antique préchrétien, et il en est résulté un affaiblissement des moyens cognitifs de l'homme. Celui-ci entre dans une phase de réflexion qui a trouvé dans la philosophie son expression géniale, et on y découvre des symptômes marquant la fin de la Renaissance. Le pathos de Kant est en effet fort [142] différent de celui de cette époque, et chez le philosophe on ne trouve pas la même joie de connaître la même conscience de perspectives illimitées, mais plutôt la notion précise, fondée sur la réflexion, des bornes de la connaissance et un besoin de justification, pour ainsi dire, juridique. Cette attitude réflexive indique que l'énergie cognitive de la Renaissance commence à s'épuiser, qui avait provoqué un puissant développement de la science représentée par des hommes tels que Galilée et Newton. Or, Kant fait des sciences de la nature fondées sur les mathématiques l'objet d'une réflexion critique, et son étude commence par le doute émis sur le pouvoir illimité de connaître de l'homme. Ainsi est donné le point de départ d'une lutte contre l'an-

thropologisme et les principes humanistes de la connaissance, lutte qui atteint son maximum d'acuité chez Cohen et Husserl.

Tous ces différents courants posent la question de façon à montrer dans l'homme lui-même un obstacle à la réalisation de l'acte de la connaissance et l'un des adeptes de cette théorie est même allé jusqu'à formuler cette proposition bizarre et, à première vue, absurde : la présence subjective de l'homme constitue le plus grand obstacle à la connaissance philosophique. Cela signifierait donc qu'il existe un autre acte de connaissance, non humain, débarrassé de tout élément humaniste, en prenant ce dernier mot comme dérivé du mot *homme*. Ce sont là autant de symptômes de déclin et d'épuisement de la Renaissance et de l'humanisme dans ce domaine.

Il est bon d'ajouter ici que l'Europe a déjà connu ces mêmes indices, sous une forme peut-être encore plus prononcée, à l'époque du positivisme qui, s'il est aujourd'hui dépassé et ne compte plus beaucoup de représentants, n'en a pas moins joué un grand [143] rôle au cours du XIX^e siècle ; c'est d'ailleurs un courant dirigé contre la Renaissance et un effet de la crise de l'humanisme. Auguste Comte, penseur beaucoup plus remarquable qu'il ne paraît à première vue, jugé d'après le mouvement dont il a été le promoteur, manifeste une tendance très nette au retour à certains éléments du moyen âge ; sa théorie est empreinte d'une certaine attraction vers cette époque en même temps qu'elle incline fortement à mettre fin, dans le domaine de la vie spirituelle et sociale, à ce libre jeu des forces créatrices de l'homme qui caractérise la Renaissance. A. Comte voulait surmonter ce qu'il appelait l'« anarchie intellectuelle », engendrée par la Révolution Française. Il désirait obtenir le passage de la vie critique à la vie organique, c'est-à-dire à la centralisation spirituelle, à la subordination de l'homme nouveau à un centre spirituel comme au moyen âge ; il voulait mettre fin à l'arbitraire individuel, à la manifestation désordonnée et anarchique des forces humaines. Il voulait également la formation d'un centre de contrainte qu'il se représentait sous l'aspect d'un pouvoir exercé par une aristocratie de savants. Il voulait fonder une religion positiviste pour laquelle il a emprunté tous les éléments du culte religieux médiéval : saints positivistes, calendrier positiviste, réglementation religieuse de toute la vie, création d'une hiérarchie de savants, bref un retour au catholicisme, mais sans Dieu. De cette religion il adopte en effet toute l'organisation, mais il substitue à la

croissance en Dieu la foi en un Etre Suprême, en l'humanité, à l'intention de laquelle il créa le culte de l'« éternel féminin ». En dressant à cet Etre un autel dans sa chambre, A. Comte a montré qu'il n'est pas d'invention positiviste qui soit capable d'effacer les besoins religieux de l'homme. Nous assistons donc là à un retour partiel [144] à l'esprit du moyen âge, à la fin du libre individualisme de la Renaissance. Le positivisme fixe des limites aux possibilités cognitives de l'homme et n'admet pas qu'elles soient franchies.

Le même épuisement de la Renaissance se fait aussi sentir dans une autre théorie : le socialisme utopique de Saint-Simon. Ici également nous avons affaire à une profonde réaction contre la Révolution Française, contre la philosophie du XVIII^e siècle et tout l'humanisme libéral. Il va sans dire que la religion sans Dieu de Comte n'a, par son contenu, rien de commun avec le moyen âge et il en est de même de celle de Saint-Simon. Mais celui-ci s'élève contre le travail critique de l'époque des lumières et de celle de la Révolution Française ; il veut créer un système de vie semblable au système théocratique du moyen âge. Il est fort compréhensible que Comte et Saint-Simon aient éprouvé beaucoup d'estime pour Joseph de Maistre chez lequel la réaction médiévale contre le XVIII^e siècle et la Révolution a trouvé son expression la plus géniale. Tout comme lui, ils ont cherché tous les deux à surmonter l'individualisme par des armes spirituelles.

Ce processus d'extinction de la Renaissance s'accomplit également dans la vie de l'État et fournit un sujet d'étude très intéressant. Toute l'histoire moderne, aussi bien avant qu'après la Révolution Française, est caractérisée par l'existence de monarchies humanistes, telles que, par exemple, l'État de Louis XIV qui, en déclarant : « L'État c'est moi », n'a fait que proclamer l'autonomie de sa volonté humaine. Le style de ce régime absolu et de toutes les monarchies du XVII^e et du XVIII^e siècles, qui présentent avec lui tant d'affinités, a trouvé dans cette déclaration royale son expression la meilleure et la plus claire : c'est celle de l'auto-affirmation humaniste du pouvoir monarchique. A cela la Révolution [145] Française a répondu par l'auto-affirmation humaniste de la démocratie, car le peuple avait dit : « L'État c'est moi » et ne le concevait pas en dehors de lui-même. On opposa ainsi nettement deux opinions inverses condensées dans la même formule. La monarchie humaniste ne peut pas durer indéfiniment ; et lorsque l'homme a perdu contact avec les bases supra-humaines de la vie et ne

reconnaît que les principes humains du pouvoir, alors commence cette révolution intérieure qui ne peut aboutir qu'à la dernière limite de l'humanisme : la démocratie révolutionnaire. Dans l'Europe occidentale ce processus s'est déroulé sous une forme classique en France, mais la chute de la monarchie absolue russe a également eu pour cause l'auto-affirmation humaine qui devait provoquer fatalement une réaction. C'est ainsi que les États de la période renaissance de l'histoire sont caractérisés par ces deux phénomènes : monarchie humaniste et démocratie humaniste. Mais cette même époque s'est montrée en même temps favorable à la formation d'organismes nationaux fermés. Il me semble d'ailleurs que nous entrons dans une période de crise qui verra la fin de ceux-ci.

Si la monarchie humaniste s'est transformée, au cours de son développement ultérieur, en démocratie de même inspiration, il est arrivé un moment où se trouvèrent ébranlées les bases de l'une comme celles de l'autre, ce qui fit apparaître des principes non humains, jusqu'alors cachés, qui se dressèrent contre ces deux sortes de régime. Une crise profonde frappe non seulement notre État russe, mais tous les États européens en général. En Occident c'est la crise des démocraties humanistes, avec leur parlementarisme fondé sur le mensonge et le culte de la quantité, de la mécanique quantitative. Depuis longtemps déjà on se rendait compte du vice intérieur [146] de cette vie et de l'impossibilité de la continuer d'après des principes aussi formels ; il était évident qu'une base organique devait les remplacer et ce n'est pas par hasard qu'on commence à avancer des théories préconisant le retour au moyen âge, comme celle de la représentation corporative qui repose sur l'idée que les sociétés humaines doivent se composer non d'atomes mais de corporations organiques, analogues aux guildes et qui doivent, par conséquent, être représentées. Il s'agit donc bien là d'un retour, dans des conditions nouvelles, au système moyenâgeux et cette conception qui renferme un noyau sain découle de la crise de l'État parlementaire qui au fond ne satisfait personne. Toutes les grandes puissances se sont mises à pratiquer une politique impérialiste, mondiale et par là ont été amenées à rompre avec les bases humanistes de l'État national ; la volonté du pouvoir s'étendant au monde entier a pris alors tout son essor. L'impérialisme s'inspire en effet d'un principe supra-humain identique à celui qui dirige le collectivisme.

La crise de l'humanisme se fait également sentir dans la vie morale. Il est incontestable en effet que nous assistons au déclin des conceptions si élevées et si remarquables qui n'avaient jamais été égales dans toute la période de l'histoire moderne ; toute une série de manifestations marque cette fin dans les dernières années du XIX^e siècle et au commencement du XX^e. Mais cette chute prend un caractère définitif au cours de la guerre de 1914-1918 et dans la période qui suit, bien qu'elle ait débuté beaucoup plus tôt. Ce fut d'abord Nietzsche qui porta un coup mortel à cette morale en dévoilant ses contradictions. Tout le courant de la culture spirituelle qui se rattache à ce philosophe à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, avait rendu douteux les [147] commandements de l'humanisme ; on avait déjà cessé d'accorder la principale attention à l'homme, à ses intérêts, à son bien et à ses misères. D'ailleurs cet ébranlement de la morale s'accomplit également dans d'autres directions.

Il est, d'une part, incontestable que des courants anarchistes révolutionnaires, dont l'humanisme a été la source, ont entraîné cette décadence ; d'autre part les différentes conceptions mystiques et religieuses qui sont nées dans les mêmes années font chanceler les assises de la morale humaniste en posant des buts supra-humains et en niant le caractère autonome des principes purement humains. Nous assistons donc à la fin de ce règne de milieu dont parlait Herder, qui enseignait que l'humanité constitue le but suprême de l'histoire universelle et que le règne de l'humanisme n'est possible que dans un certain milieu. Il marquait ainsi qu'il n'y avait pas encore de séparation s'étendant jusqu'aux dernières couches, les plus profondes. Il pensait que ce règne n'était possible que dans la partie superficielle de la culture, lorsque la question des dernières destinées de celle-ci ne se pose pas encore à la conscience humaine et que toute sa structure garde encore une certaine mesure sans osciller entre des pôles opposés. C'est cet équilibre qui caractérise la période humaniste de l'histoire et permet l'épanouissement culturel. Lorsque se trouve posé le problème final, le domaine purement humain est dépassé et on a tendance à adopter des principes tout à fait contraires aux précédents ; alors disparaît le règne du milieu. Si Nietzsche signe la fin de l'humanisme, c'est parce qu'il pose justement ce problème des limites... Et Marx de son côté aboutit à la même affirmation en soumettant à l'examen la question sociale. En même temps la religion humaniste se décompose elle aus-

si, puisqu'elle pose les derniers [148] problèmes qui ne peuvent garder leur signification dans le règne uniquement humain.

J'ai déjà parlé de Goethe comme du parfait représentant de la culture humaniste qui n'a pas encore rompu tous les liens qui la rattachent aux principes divins, mais a su combiner harmonieusement le divin et l'humain. Si le poète était influencé par une religion intérieure, il n'en faisait pas moins partie, malgré son inspiration spirituelle, du règne du milieu. Mais son grand art et sa profonde connaissance de la nature ne l'ont pas entraîné jusqu'aux dernières limites ; il n'y avait rien dans la conscience de Goethe qui fût apocalyptique, dirigé vers les destinées finales de l'homme et du monde. Sa vie s'était épanouie en créations humaines avant la formation de cette conception catastrophique de l'univers. Après lui il semble que devient de plus en plus impossible l'humanisme authentique, à base de beauté comportant une claire vision de la nature, tel qu'il existait dans la culture allemande de la fin du XIX^e siècle et du commencement du XX^e. Alors se développe un processus fatal de corruption intérieure, de décomposition et, le mal s'aggravant, on dirait que l'humanisme se trouve rejeté de l'histoire comme à la suite d'une éruption volcanique et il faut renoncer à tout espoir de retour à ce beau règne ; sa morale, son art, sa science sont perdus à jamais, ne peuvent être retrouvés. On dirait qu'une catastrophe irréparable s'est abattue sur l'homme, qui l'a privé du sentiment de son humanité et qui l'a fait passer brusquement de l'auto-affirmation à l'auto-négation et l'a détaché de la vie de la nature. Il s'agit là d'une révolution formidable qui s'étend sur tout un siècle et qui, en clôturant l'histoire moderne, inaugure une ère nouvelle.

[149]

Le sens de l'histoire.

Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre IX

Fin de la Renaissance et crise de la culture. Décomposition de l'image humaine.

[Retour à la table des matières](#)

C'est le socialisme, manifestation typique de la crise de la Renaissance, qui retiendra d'abord mon attention. Il a en effet une importance énorme et joue un rôle de premier plan dans la vie de la deuxième moitié du XIX^e siècle et du commencement du XX^e. Il n'est pas seulement en rapport avec les phénomènes économiques, mais il se rattache aussi aux destinées de la culture européenne, il est le produit de processus qui se déroulent dans les profondeurs de celle-ci. J'envisagerai le socialisme comme une manifestation spécifiquement économique de l'esprit dans sa totalité. Or considéré sous cet aspect, il est, de par sa base et tous ses principes, en opposition totale avec la Renaissance. Celle-ci est en effet caractérisée par le libre épanouissement de l'excédent des forces créatrices de l'homme, alors que le socialisme se développe non sur le terrain de la richesse et de l'abondance, mais sur celui de la pénurie et de l'insuffisance⁸. De plus, au lieu de délier il enchaîne la puissance de création humaine, il la sou-

⁸ Marx se trompait en croyant que le socialisme serait le résultat de l'abondance. Note de l'année 1946.

met à un centre de contrainte ; il impose de nouveau à l'homme, que la Renaissance avait affranchi, une vie fondée sur une organisation et une réglementation de sujétion. Par sa nature, le socialisme est un phénomène contraire aux mots d'ordre de l'individualisme, mais il existe de nombreux [150] points communs entre les faits qui leur ont donné respectivement naissance.

Il me semble en effet que les deux systèmes reposent sur la désagrégation de la société, de la sociabilité humaines, sur l'isolement de l'homme dont ils sont tous les deux l'expression. C'est parce que l'homme se trouve abandonné à lui-même, sans pouvoir compter sur l'aide ou sur le secours des autres, sans aucun lien avec eux, qu'il s'est vu obligé de se donner une organisation sociale à base de contrainte et de soumettre ses destinées à des mesures semblables. Ceci prouve donc que le socialisme est, comme l'individualisme, un produit de l'atomisation de la société humaine et de tout le processus historique. Si le pathos de la Renaissance avait consisté dans l'éveil et l'essor de l'originalité propre à chacun, celui du socialisme tient dans la formation d'un nouveau collectif mécanique, soumettant tout à son pouvoir et dirigeant la vie vers des buts qui ne sont qu'à lui. La naissance d'un phénomène semblable sur le terrain de la société atomisée marque la fin de la Renaissance et le début d'une nouvelle époque dans la vie humaine.

La libre activité créatrice de l'individualité n'existe plus. Les principes helléniques sont relégués à l'arrière-plan car ce sont les principes judaïques qui l'emportent dans le socialisme. Le processus qui commence dans la culture européenne avec l'apparition de la nouvelle force, son triomphe et son extension, équivaut à un début d'asservissement, c'est-à-dire à la formation d'un processus opposé à celui qui est le point de départ de l'histoire moderne. Il rappelle celui qui avait commencé à l'époque de l'empereur Dioclétien, pendant le haut moyen âge ; d'ailleurs nous retrouvons dans le socialisme même le plus progressif et révolutionnaire, les mêmes principes que ceux qui ont présidé [151] aux événements du monde antique finissant. Il y a en effet dans ce système un élément de réaction intérieure contre l'histoire moderne, contre toute la période libératrice de la Renaissance et de la Révolution Française. C'est un fait dont il est nécessaire de tenir compte si l'on veut bien comprendre le processus auquel nous avons affaire ici.

L'attraction vers le socialisme est un phénomène caractéristique non seulement pour notre pays (la Russie), mais pour l'Europe entière où s'accompliront également, sous une autre forme peut-être, des processus de socialisation qui doivent être considérés comme une réaction contre les tendances auxquelles l'individualité humaine est redevable de sa liberté. Ici nous sommes en présence de l'homme se fuyant lui-même et cherchant une nouvelle forme d'union, un nouvel œcuménisme, un autre ecclésiaste qui sera faux parce que la Renaissance avait commencé à isoler l'être humain, à l'abandonner à ses propres forces. Dans le socialisme toutes les sphères de la vie doivent être subordonnées à un nouveau centre, dirigé par la contrainte. Les principes sur lesquels reposait la société ont fini par révéler leurs contradictions, leur insuffisance et ainsi ils ont provoqué une réaction. L'humanisme et l'individualisme qui se sont montrés impuissants à résoudre les problèmes des destinées humaines devaient fatalement disparaître. La figure de l'homme libre, créée par la Renaissance, devait céder la place à une autre image, forgée par le nouvel organisme, je devrai plutôt dire mécanisme, constitué par la réaction, qui soumet tout à son pouvoir et absorbe tout ⁹.

[152]

La fin de la Renaissance s'annonce également dans l'anarchisme, courant-limite dans les destinées de la société européenne et qui par sa nature et son esprit est en opposition formelle avec ce mouvement. Jugé extérieurement, l'anarchisme semble en effet une doctrine animée par le pathos de la liberté, qui proclame le principe de l'auto-affirmation de la personne humaine. Mais au lieu d'être né d'un débordement des forces créatrices aspirant à la liberté, c'est un produit de l'envie et de la vengeance. Il est dicté par un sentiment haineux à l'égard du passé, de sa culture ainsi qu'à l'égard de tout ce qui est historique. Mais cette rancune, cette soif de revanche ayant sa source dans des souffrances et des insuffisances est contraire à l'esprit de la Renaissance et à sa joie de créer. Ce n'est pas la négation épuisante et vengeresse qui pouvait être la source de l'ivresse que procure la faculté de créer ni permettre le libre emploi de forces débordantes. A ce point de

⁹ J'ai principalement en vue le socialisme communiste et le socialisme fasciste, qui sont les modalités triomphantes du socialisme de nos jours. Il en existe aussi un autre, socialisme personnaliste, auquel vont toutes mes sympathies, mais il suppose un esprit tout différent. Note de l'année 1946.

vue, l'anarchisme se rapproche nettement du socialisme. On constate en lui un processus fort intéressant, celui de la liberté se niant elle-même, se pulvérisant, se réduisant en cendres intérieurement ; car celle qu'affirme l'anarchisme n'est pas la liberté de l'humanisme idéaliste qui procure la joie grâce à l'épanouissement de l'individualité créatrice. C'est une sorte de liberté sombre, tourmentée et douloureuse dans laquelle la personne humaine s'étirole et périt, une liberté se transformant en violence. La plupart des théories anarchistes finissent en effet par adopter et préconiser les formes de structures collectivistes ou communistes, comme dans les programmes de Bakounine et de Kropotkine. Il est, à mon avis, certain que l'anarchisme constitue une manifestation de l'épuisement de la Renaissance : il est dépourvu de tout caractère humaniste et sa morale, sa façon [153] d'envisager les rapports d'homme à homme est bien différente de celle que concevaient Goethe, Herder ou Humboldt. Tout comme le socialisme, il contient un principe de réaction contre la même période de l'histoire moderne. En dernière analyse, l'anarchisme se présente comme une révolte contre la culture, comme un refus d'accepter celle-ci avec ses inégalités, ses souffrances, mais aussi avec ses plus grands élans et ses plus riches épanouissements ; or il agit ainsi au nom d'un principe de nivellement, d'effacement, d'abaissement de tout ce qui dépasse le niveau commun. Et c'est ce mouvement de réaction qui, au sein de l'anarchisme comme au sein du socialisme, manifeste la crise de l'humanisme et la fin de la Renaissance ¹⁰.

Ce sont les symptômes des mêmes faits que l'on retrouve encore d'une façon particulièrement nette dans les manifestations d'art les plus modernes. Ils existaient d'ailleurs depuis longtemps déjà et on pouvait les découvrir dans l'impressionnisme. Les fortes tendances à la décomposition analytique qui caractérisent l'art moderne n'ont absolument rien de commun avec celui de la Renaissance qui en est même l'opposé. Mais c'est dans les diverses formes du futurisme, c'est dans le cubisme qu'on constate la rupture avec les traditions de la Renaissance, la séparation totale avec l'antiquité. Tous ces courants soumettent également la forme humaine à un profond ébranlement, ils

¹⁰ Il y a sans doute dans l'anarchisme une part de vérité éternelle pour autant qu'il implique la reconnaissance que tout pouvoir de l'homme sur l'homme est un mal et qu'il voit dans l'absence de ce pouvoir un état idéal. Note de l'année 1946.

la désarticulent, en détruisent la totalité et rompent avec la nature. L'homme, ce grand objet de l'art, disparaît alors, il est décomposé en fragments. Dans ces nouvelles conceptions, tout entre dans tout, tout empiète sur tout, toutes les réalités du monde sont déplacées et [154] l'homme se trouve envahi par des objets : lampes, divans, rues qui brisent l'unité de son être, de son image, de son visage à nul autre pareil ; il s'effondre et tombe dans l'univers des choses qui l'entoure. Contrairement à l'antiquité, qui en faisait la base de la création artistique on ne tient plus aucun compte de la rigueur des formes.

On peut remarquer nettement cette profonde rupture dans la conception de l'art dans les œuvres d'artistes tels que Picasso, pendant la période la plus intéressante de son activité : la période cubiste. Ce peintre se livre sur les formes humaines à une décomposition, à une désarticulation, à une disposition en plans cubistes, et cela à seule fin d'atteindre les profondeurs, de rechercher les éléments primaires dont se compose l'homme. La Renaissance au contraire acceptait la figure humaine telle qu'elle se présentait à la perception, dans toute son intégrité : ainsi elle ne faisait qu'imiter la nature où ces formes existent en tant que produits de l'activité créatrice divine et elle suivait en même temps l'antiquité. Or l'art de Picasso rompt avec toutes ces traditions ; il a perdu le pouvoir de la perception totalitaire, il arrache voile après voile afin de mettre à nu la structure intérieure de l'être naturel et à mesure qu'il s'enfonce dans les profondeurs il découvre de véritables monstres comme ceux que peint l'artiste avec tant de force et d'expression. On peut dire que tous les courants futuristes, même les moins importants, poussent ce travail de décomposition de plus en plus loin. Mais il semble bien que ce soit dépasser la mesure et aboutir à une véritable déshumanisation que de composer des tableaux où sont intercalés des morceaux de papier ou d'annonces de journaux et dont les éléments d'une boîte à ordures fournissent le sujet principal.

C'est encore le même mépris pour toutes les [155] formes que l'on retrouve chez Belj, dont les tendances artistiques se rapprochent beaucoup de celles du futurisme, bien que ses œuvres soient d'une portée bien plus considérable. Elles marquent la rupture la plus complète avec les traditions de l'art antique ; dans chacune d'elles et surtout dans son remarquable roman « Pétersbourg », on voit l'homme s'écrouler et disparaître dans l'infini cosmique, toutes les formes par lesquelles il diffère du monde des objets sont renversées et déplacées.

On assiste à un processus de déshumanisation, à un mélange de l'humain et des esprits élémentaires de la vie cosmique. La perfection de la forme, telle que la concevaient l'antiquité et la Renaissance, disparaît dans cet art qui inaugure un nouveau rythme d'atomisation cosmique. Telles sont incontestablement les tendances anti-humanistes de l'art de Belj qui atteint aujourd'hui un des degrés les plus élevés en poussant aussi loin que possible la décomposition de l'homme en plans stratifiés. La même chose se produit dans la musique moderne dans laquelle font éruption des éléments chaotiques.

Dans les dernières productions de son activité créatrice, l'homme moderne en arrive à la négation de sa propre image ; en tant qu'être individualisé, il a cessé d'être objet de l'art, il s'enfonce et disparaît dans les collectifs sociaux et cosmiques ¹¹.

D'autres sphères de la culture révèlent le même anti-humanisme ; par exemple les courants théosophiques contemporains qui sont nettement contraires à l'esprit de la Renaissance. Pourtant ceci n'apparaît pas à première vue et un examen un peu attentif est nécessaire pour s'en convaincre. L'individualité [156] humaine y est subordonnée aux hiérarchies cosmiques des esprits ; l'homme cesse de jouer un rôle central, il est rangé à d'autres plans et il commence à se sentir au pouvoir d'anges et de démons. Cette subordination crée une conception de la vie et un état d'âme qui rendent impossible, inadmissible et injustifiable le jeu libre et bouillonnant des forces créatrices de l'homme, comme au temps de la Renaissance. Même dans une doctrine théosophique et occultiste comme celle de Rudolph Steiner, il n'y a pas pour l'homme de place privilégiée car il y apparaît, lui aussi, comme le produit de l'action de diverses forces cosmiques, comme le point d'intersection de différentes évolutions planétaires dans lequel se juxtaposent des fragments provenant de mondes étrangers les uns aux autres. La doctrine de Steiner ne mérite pas tout à fait le nom d'anthroposophie ; son caractère si opposé à la Renaissance ressort remarquablement si l'on compare le théosophe contemporain Steiner avec le théosophe de cette époque Paracelse : alors que c'est un excès de forces créatrices qui pousse celui-ci à explorer les profondeurs de

¹¹ Ce qui était écrit sur l'art ici ne reflète plus les courants contemporains. Il y a des tentatives : d'un côté, une réaction classique qui n'a pas de vraie force ; d'un autre côté, la même déshumanisation et l'éruption du chaos (Henri Miller). Note de l'année 1946.

la nature, à lui arracher ses secrets, c'est justement cette joie de création dont l'absence se fait sentir chez celui-là qui insiste au contraire sur la nécessité de suivre la pénible voie du dressage humain, qui amène l'homme à découvrir la dépendance dans laquelle il se trouve par rapport aux hiérarchies cosmiques. Ce qui domine chez Steiner, c'est le sentiment des difficultés, souvent insurmontables, que l'on rencontre sur le chemin de la vie ainsi que la grande déception que l'histoire moderne a laissée aux hommes, aussi bien en ce qui concerne le domaine social que les manifestations culturelles de notre temps.

Les mouvements religieux et mystiques de la fin du XIX^e siècle et du commencement du XX^e qui ont [157] remplacé les doctrines positivistes et matérialistes présentent eux aussi ce caractère anti-Renaissance et anti-humaniste. Tous en effet sont caractérisés par la recherche d'un centre spirituel de la vie, par la conscience de la nécessité d'une dépendance et de l'impossibilité de continuer à suivre les chemins de la libre création s'exerçant sans guide ni direction, en dehors de toute subordination. On revient alors à des bases spirituelles qui présentent des affinités avec celles du moyen âge et sont en opposition avec les principes qui ont prédominé pendant toute la période moderne de l'histoire humaine. La grande liberté intellectuelle de la Renaissance a complètement disparu et il semble que ce soit elle qui ait fini par épuiser les forces de l'esprit humain au point de le faire travailler à son propre asservissement et lui faire nier tous les résultats acquis pendant la période moderne.

Ainsi se manifeste au cours des dernières décades, par des symptômes de plus en plus inquiétants, la crise la plus profonde de la culture et du pouvoir créateur. On assiste alors à une soif de création irrésistible, telle qu'on n'en a peut-être jamais encore connu, mais on constate aussi une incapacité créatrice et un sentiment de regret à la pensée des époques qui présentaient un tout complet et achevé, continu et non un ensemble quelconque, fait de pièces et de morceaux, de fragments disjoints et discontinus. À ce moment s'imposent avec une évidence de plus en plus grande les contradictions qu'impliquait la période de la Renaissance, par suite desquelles tous les résultats de l'activité créatrice se sont révélés insatisfaisants comme ne correspondant pas aux buts poursuivis. En effet alors que tout effort est fait en vue de créer une nouvelle vie et un Etre nouveau, la réalisation n'aboutit qu'à

des produits de culture différenciés [158] qui portent en eux l'empreinte de la lourdeur terrestre. L'essor créateur n'aboutit qu'à s'extérioriser en un tableau, un poème, un livre scientifique ou philosophique, une nouvelle législation ou l'introduction de mœurs nouvelles. Tous les résultats atteints par l'homme sont attirés vers le bas par le poids de la glèbe qui y adhère ; ils ne peuvent représenter un Être supérieur ; ils reçoivent des formes sans rapport avec l'élan de création et c'est pourquoi le créateur est toujours profondément déçu par ses œuvres. Telle est la principale contradiction de l'activité créatrice qui a pris de nos jours une forme particulièrement aiguë et dont notre époque semble avoir pleine conscience. Les hommes de la Renaissance créaient dans la joie, sans être troublés ni tourmentés par la pensée que le résultat ne correspondrait peut-être pas à l'effort et à l'intention. Lorsque les grands maîtres composaient leurs tableaux, ils éprouvaient un plaisir pur, sans mélange et que ne venait troubler aucune amertume, ils participaient à leurs créations de tout leur être et c'est ainsi qu'ils ont pu atteindre les sommets de l'art et s'affirmer comme les plus grands artistes.

Mais les grands courants de notre époque sont marqués par une profonde insatisfaction interne, par la pénible recherche d'une issue qui permettrait de s'échapper de l'étau qui enserme l'activité créatrice de l'homme. Des génies comme Nietzsche, Dostoïewski, Tolstoï ou Ibsen se rendaient bien compte de la tragédie de la création, de cette impossibilité de réaliser des œuvres qui soient à la hauteur de leur élan créateur et de leurs intentions. Ce sont là des symptômes de la fin de la Renaissance qui s'ajoutent à sa contradiction interne, obstacle à la poursuite du libre jeu des forces humaines, créatrices d'art et de science, de systèmes politiques, de mœurs, de législations, [159] bref de tout ce dont cette époque s'est enrichie. On assiste désormais à un dédoublement inconnu jusqu'alors. Du fond de la culture humaine surgissent des éléments de barbarie qui mettent fin aux réalisations ultérieures de la culture classique dans tous les domaines. C'est la fin de celle-ci ; des explosions, des éruptions volcaniques se produisent de l'intérieur qui témoignent de l'insatisfaction générale et annoncent, sous les formes les plus variées, la fin de la Renaissance. L'Europe qui a brillé avec tant d'éclat pendant des siècles et s'efforçait d'imposer au reste du monde, souvent non sans violence, la culture dont elle croyait avoir le monopole, est entrée dans un état crépusculaire. C'est

la fin de l'Europe humaniste ; un retour au moyen âge commence. Nous allons au devant d'un nouveau mélange de races et de types de cultures. Tel est un des résultats que nous avons atteints par la connaissance de la philosophie de l'histoire et dont nous devons bien nous pénétrer, afin de savoir quel sort attend les peuples de l'Europe et la Russie et ce qu'entraînera cette entrée dans la période nocturne de l'histoire.

La fin de la période moderne est caractérisée par la profonde déception à laquelle ont abouti les aspirations, les rêves, les illusions qui ont présidé à ses commencements. Qu'il s'agisse de science ou de philosophie, de création artistique, de vie sociale ou économique, du pouvoir effectif sur la nature, aucune des entreprises conçues par les hommes à l'aube de l'histoire moderne n'a pleinement été réalisée. Les rêves ambitieux qui donnaient des ailes aux hommes de la Renaissance se sont écroulés et il n'est plus resté à l'être humain que la résignation. Après avoir conçu, dans son orgueil, un savoir sans limites, il a fini par s'apercevoir que la science était impuissante à atteindre les secrets de l'Être ; celle-ci se rapetisse alors et est rongée par la réflexion ; la [160] philosophie frappée du même mal en est réduite à douter éternellement des forces cognitives de l'homme. Les courants gnoséologiques les plus récents ont échoué dans leurs efforts pour parvenir à la connaissance de l'Être et sont obligés de s'arrêter au seuil même de la véritable compréhension philosophique du monde ; on ne croit plus à la possibilité d'acquérir un savoir universel et de même qu'à la fin du monde antique la philosophie s'était laissée envahir par des éléments mystiques, elle subit à cette époque une crise marquée par une impuissance intérieure et par la recherche de bases religieuses. Le même phénomène se produit dans le domaine de l'art où tout l'héritage du passé semble disparaître sans espoir de retour ; on assiste à une sorte de fragmentation analytique, de morcellement qui entraîne l'apparition d'un art nouveau, produit de la décomposition de l'acte créateur et non plus forme de l'activité créatrice de l'homme.

Le même dédoublement est observé dans les courants sociaux. Ni la liberté sans valeur, ni la fraternité imposée par la contrainte ne peuvent en effet être une source de joie pour l'homme et c'est ce dont commencent à se rendre compte tous ceux qui sont particulièrement sensibles. Les idéaux de la Révolution Française se sont écroulés ; on perçoit de plus en plus le manque de contenu interne et la vanité de la

démocratie. L'anarchisme et le socialisme vont, eux aussi, au devant de profondes déceptions ; on les sent incapables d'apporter une solution définitive au problème des destinées humaines. Bref, de quelque côté qu'on l'envisage, l'histoire moderne n'a été qu'une source d'amères désillusions et l'homme ressent douloureusement la distance qui sépare l'élan créateur, plein de force et d'audace qu'il avait au début et l'impuissance créatrice dont il est frappé à la sortie de la période moderne. Il [161] en sort profondément déçu, affaibli, dédoublé, avec des forces épuisées, mais, fait caractéristique, il ressent également une soif de création qui n'avait jamais été aussi ardente auparavant. L'homme de la période humaniste est tombé pour avoir trop présumé de ses forces ; il a attiré sur lui un châtiment en ne comptant que sur lui-même et en refusant de se subordonner à un principe supra-humain ; il a fini par perdre son image et par se voir condamné à gaspiller ses forces en vain, peine dont avait souffert également l'homme de la fin du monde antique, qui ressentait une sorte de rupture en même temps qu'une aspiration nostalgique à une vie supérieure qu'il se sentait incapable d'atteindre. Tout cela montre que l'histoire humaine comporte le retour périodique de certains moments qui ne doit pas être compris comme une répétition pure et simple (l'historique étant par sa nature individuel), mais comme une répétition purement formelle qui nous permet de comprendre notre époque en la comparant avec le monde antique et le début de la nouvelle ère chrétienne.

J'ai déjà essayé d'expliquer ce gaspillage des forces de l'homme moderne à propos du passage du moyen âge à la Renaissance. Si l'un en effet, grâce à son ascétisme, ses institutions monastiques et sa chevalerie, a su préserver et garder intactes la puissance et l'énergie humaines pour les laisser s'épanouir dans les créations artistiques du début de la Renaissance, toute la période humaniste de l'histoire n'a été que la négation de cette stricte discipline et de la nécessité d'une soumission à des principes supérieurs supra-humains. Cette dispersion des forces de l'homme a fatalement amené un épuisement qui, à son tour, devait faire perdre à la personne humaine son centre et lui ôter toute notion de son individualité, de son ipséité. C'est ce qu'on [162] constate dans toutes les manifestations de la culture contemporaine, qu'il s'agisse du socialisme, du monarchisme ou de l'impérialisme ; devant toutes on a le sentiment que l'image humaine a perdu sa stabilité, sa fermeté et qu'elle n'a plus la cohésion que lui avaient donnée

le christianisme et la culture européenne. Elle commence à faiblir, elle ne possède plus la conscience de soi, l'appui spirituel intérieur, c'est pourquoi elle se met à chercher un centre spirituel qui l'aidera à redresser ses forces compromises. L'homme se rend compte qu'en suivant le chemin de la liberté emprunté par la Renaissance il va au devant d'un épuisement et d'une perte d'individualité de plus en plus grands ; aussi cherche-t-il un principe qui le dépasse et soit susceptible de le guider ¹², il est prêt à s'imposer une soumission volontaire afin de se retrouver. Et nous voilà de nouveau en présence de cette vérité paradoxale que c'est en se soumettant à un principe supérieur, supra-humain que l'homme s'affirme, tandis qu'il se perd en restant enfermé dans son petit monde, loin de ce qui le dépasse.

L'affirmation de l'individualité humaine suppose l'universalisme ; tous les résultats de la culture, de l'histoire moderne nous le prouvent : la science, l'art, la morale, la vie de l'État, les problèmes économiques, la technique nous en fournissent à profusion des preuves incontestables, parce qu'expérimentales. Il est rigoureusement démontré que l'athéisme humaniste aboutit à la transformation de la liberté en contrainte, de l'humanisme en anti-humanisme. C'est ainsi que finit la période moderne et qu'en commence une autre que j'ai appelée, par analogie, « nouveau moyen âge » : au cours de celui-ci l'homme doit de nouveau se lier pour se retrouver, [163] il doit une nouvelle fois se soumettre à un principe supérieur s'il ne veut pas périr. Pour conserver l'image que lui a conférée le christianisme, dans un moment essentiel de ses destinées, l'homme devait retourner encore à quelques-uns des éléments de l'ascétisme du moyen âge : ce qui avait été à cette époque une expérience transcendante devenait une expérience immanente. C'est en s'imposant lui-même des limites, en se mettant librement sous la dépendance d'une règle sacrée supérieure que l'être humain réussira à empêcher l'épuisement de ses forces créatrices et à en accumuler de nouvelles, rendant ainsi possible une autre renaissance chrétienne qui, pour l'élite de l'humanité, aura pour effet l'affermissement de la personne humaine. Le moyen âge était fondé, et c'est cela qui faisait son essence spirituelle et son sublime pathos, sur le principe de détachement du monde, représenté par sa notion du royaume de Dieu dominant l'univers. Tel est le paradoxe capital de cette époque qui a

¹² Les dictatures et les tyrannies de notre époque ne sont que l'envers de l'anarchie intérieure. Note de l'année 1946.

été mis en évidence par des historiens spécialistes de cette culture, tels que Eucken : la négation du monde par l'Eglise a fait naître l'idée de la domination du monde par l'Eglise. J'ai déjà montré pourquoi cela a été irréalisable. L'homme n'a pu s'élever à la pleine conscience de la liberté de l'esprit. Le drame de l'histoire moderne a été amené par une nécessité interne ; en essayant d'être maître du monde l'homme s'en est rendu esclave et il a ainsi perdu l'image humaine de sorte que pour vaincre le monde en soi et autour de soi, pour conquérir le pouvoir, il doit passer par une nouvelle expérience de renoncement. Telle est la situation spirituelle à la fin de l'histoire moderne.

La nouvelle ère qui s'ouvre alors offre, à mon avis, deux voies à l'être humain et le dédoublement définitif s'effectue au point culminant de l'histoire. L'homme peut accepter la libre soumission aux principes [164] supérieurs, divins de la vie de façon à donner à sa personne des assises fermes, comme il est libre de se soumettre à d'autres règles qui ne sont ni divines, ni humaines, mais qui sont les principes supra-humains du mal. Voilà pourquoi l'histoire universelle apparaît comme une révélation intérieure de l'Apocalypse ; à son sommet, la personne humaine ne peut supporter son asservissement à la société et à la nature, mais elle sent en même temps celui-ci s'aggraver de plus en plus. Grâce à la machine et au développement des forces matérielles productives, l'homme a bien essayé de se rendre maître de la nature, mais il est au contraire devenu l'esclave du milieu social matériel qu'il a créé. Telle a été la conséquence du capitalisme, telle sera celle du socialisme.

Pourtant cet échec ne signifie pas que l'histoire moderne ait été dépourvue de sens et il ne justifie pas non plus une interprétation pessimiste des destinées de l'homme. Il suffit en effet de considérer le processus historique comme une tragédie pour lui découvrir un sens ; et si l'on convient que son aboutissement, au lieu d'être immanent, ne peut que se produire au delà de ses limites, on se rend fort bien compte que tous les échecs de l'histoire ont une signification profonde et l'on comprend parfaitement que l'histoire n'est pas faite pour réaliser les tâches qui se posent à telle ou telle période donnée, sinon elle se révélerait comme dépourvue de sens. Affirmation qui peut paraître paradoxale mais qui est on ne peut plus conforme à la vérité car l'histoire acquiert sa valeur par son dynamisme qui lui permet de manifester toutes ses forces spirituelles, toutes ses contradictions, en raison de

son mouvement interne, tragique, seul susceptible de faire jaillir la vérité conciliatrice, la solution définitive. C'est celle-ci qui projettera une lumière rétro-active [165] sur toutes les périodes précédentes, alors que la réalisation des tâches historiques à un moment donné resterait sans effet sur toutes les époques antérieures. Je tiens surtout à insister ici sur le fait qu'en faisant ressortir les profonds échecs de l'histoire je ne prétends nullement présenter cette dernière comme un processus absurde puisque je considère ces échecs mêmes comme possédant à un certain point de vue un caractère sacré. Ils montrent notamment que la vocation supérieure de l'homme et de l'humanité est d'ordre méta-historique, en ce sens que les principales contradictions de l'histoire ne peuvent recevoir qu'une solution de ce genre.

Il convient encore de signaler que la Russie occupe une position tout à fait exceptionnelle dans ce processus de la fin de la Renaissance qui a revêtu dans ce pays un caractère beaucoup plus aigu que dans les contrées occidentales. L'originalité des destinées historiques de ce peuple consiste justement dans le fait qu'il ne lui a pas été donné de connaître les joies de la Renaissance ni le pathos du véritable humanisme ni l'ivresse du libre jeu des forces créatrices débordantes. Toute la grande littérature russe, notre plus belle création dont nous pouvons nous enorgueillir devant l'Occident, est totalement étrangère à cet esprit. Il n'y eut qu'un seul moment dans notre culture où jaillit, comme une étincelle, la possibilité d'une Renaissance : ce fut l'époque d'Alexandre 1^{er} où l'activité créatrice de Pouchkine fut dans tout son essor. Mais ce fut là une période assez brève qui n'avait pas de racines bien profondes dans l'esprit russe.

Notre littérature du XIX^e siècle qui fut inaugurée par le génie charmeur de Pouchkine, n'était pas pouchkinienne ; elle a mis en évidence qu'il était impossible de marcher sur les traces de cet écrivain, de s'inspirer de sa pensée. Ce sont les souffrances [166] et les douleurs qui ont inspiré nos créations ; elles ont été l'expression de nos angoisses, de notre ardent désir d'expiation des péchés du monde et de notre soif de salut. Je rappellerai à ce propos le caractère particulier de l'œuvre de Gogol. On peut dire qu'il a créé dans la tristesse et la peine, comme l'ont fait les deux plus grands génies russes, Tolstoï et Dostoïewski dont les créations ne se rattachent ni à l'humanisme ni à la Renaissance. En Russie, la pensée, la philosophie, la morale, les destinées mêmes de l'État sont pénétrées d'une tristesse par laquelle

elles s'opposent radicalement à l'esprit joyeux de la Renaissance et de l'humanisme.

Nous traversons actuellement, dans toutes les sphères de notre vie sociale et de notre culture, une profonde crise humaniste qui donne à nos destinées leur caractère extrêmement paradoxal et à notre nature une sorte de particularité. Il nous a été donné de ressentir, peut-être d'une façon plus aiguë que les peuples européens, les contradictions de l'humanisme moyen et ce qu'il a d'insatisfaisant, et c'est Dostoïewski qui semble avoir eu la conscience la plus nette de ce fait. C'est sur ce sujet qu'on lui doit les plus grandes découvertes ; c'est lui qui a tant souffert pour l'homme et pour ses destinées, qui en a fait le seul et unique thème de ses créations, c'est lui, disons-nous, qui a montré, qui a révélé la tragédie interne, l'inconsistance de l'humanisme. Toute sa dialectique est dirigée contre celui-ci et s'il a lui-même un humanisme qui lui est propre, il lui a donné un caractère tragique qui n'a rien de commun avec celui de la Renaissance. Ces particularités de l'Orient russe montrent la mission toute spéciale qui lui est échue dans la conception de la fin de cette période. C'est justement en Russie qu'on trouve les idées les plus pénétrantes sur les destinées historiques finales. Ce n'est pas par un effet du [167] hasard que la plus haute philosophie russe a toujours été orientée vers l'Apocalypse. Depuis Tchaadaïev, en passant par Vl. Soloviev, K. Leontiev et Dostoïewski, la pensée russe a toujours été préoccupée par les problèmes de la philosophie de l'histoire. La révolution russe elle-même, envisagée du point de vue métaphysique, signifie la fin de l'humanisme et revêt un caractère apocalyptique. Et nous arrivons ainsi aux dernières questions du progrès et de la fin de l'histoire.

[168]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Chapitre X

La théorie du progrès et la fin de l'histoire.

[Retour à la table des matières](#)

L'idée de progrès constitue le centre de la métaphysique de l'histoire. Elle a joué un rôle décisif dans la conception du monde des peuples occidentaux au XVIII^e siècle et pendant tout le XIX^e. Mais il convient de signaler avant tout que, malgré ses apparences de nouveauté, cette idée est une création de l'humanité « avancée » de cette dernière période et qu'elle a, comme toutes les vérités, des racines profondément enfouies dans l'antiquité et les sources religieuses. Ainsi elle nous révèle les origines anciennes de la vie historique.

Il ne faut pas confondre (on a déjà mis suffisamment en garde contre cela) l'idée de progrès avec celle d'évolution. La première implique que le processus historique tend vers une fin à la lumière de laquelle nous pourrions découvrir son sens ; je dirai plus : cette fin, loin d'être immanente, de se rattacher à une époque quelconque du passé, du présent ou du futur, s'élève au-dessus du temps et c'est uniquement grâce à cela qu'elle serait à même de donner une signification à ce qui est impliqué dans l'histoire. Cette idée de progrès se rattache, en la continuant sous une autre forme, à l'antique notion de la fin messianique de l'histoire, accomplissement terrestre des destinées d'Israël ; elle renouvelle l'espoir en l'avènement du royaume de Dieu, du règne

de la vérité, de la justice et de la perfection qui, tôt ou tard, doit se réaliser. Cette idée messianique s'est sécularisée dans celle de progrès, c'est-à-dire qu'elle a pris un caractère profane, presque [169] toujours et partout anti-religieux. On peut dire, sans grand risque d'erreur, que les hommes du XIX^e siècle ont professé une religion du progrès pour remplacer la religion chrétienne dont ils s'étaient détournés. Aussi cette notion de progrès mérite-t-elle d'être examinée de près car elle renferme de nombreuses contradictions internes que seule une analyse approfondie pourra mettre en évidence.

Au cours de la dernière phase de la conscience humaine, la foi au progrès a été troublée par des doutes, les idoles ont été renversées et de nombreuses critiques se sont fait jour. Il est vrai que cette théorie adopte une fausse attitude à l'égard du temps, que ce soit en ce qui concerne le passé, le présent ou le futur ; de plus, elle ne se justifie ni au point de vue philosophique, ni au point de vue scientifique et même moral ; elle est une divinisation du futur, aux dépens du passé et du présent. On peut l'assimiler à une confession, à une croyance religieuse, parce qu'il est impossible de lui donner une base positive, semblable à celle qu'on reconnaît à la théorie de l'évolution. Cette conception veut aboutir à une « révélation d'une chose invisible », c'est-à-dire l'avenir, elle est un message pour ceux qui espèrent. Mais ce n'est pas par l'aspiration qu'implique cette théorie qu'il est possible de résoudre le problème le plus tragique de la philosophie de l'histoire, celui du temps. J'ai déjà insisté sur son importance capitale et j'ai essayé de mettre en évidence le caractère vicieux du temps qui se décompose en passé et en présent, mais ne se laisse pas saisir, parce que toute réalité y est pour ainsi dire pulvérisée, fragmentée, déchirée. La théorie du progrès suppose que les tâches de l'humanité seront résolues dans le futur, qu'il viendra dans l'histoire un moment où sera atteint l'état parfait, supérieur, [170] dans lequel seront conciliées toutes les contradictions dont sont pleines les destinées de l'humanité. C'est ce dont étaient persuadés Hegel, Comte, Spencer et Marx.

Cette croyance était-elle fondée ? Avons-nous des raisons de la partager ? Dans ce cas, mérite-t-elle notre adhésion morale, notre enthousiasme, et pourquoi cet espoir doit-il nous réjouir ? Rien ne justifie tout cela, sauf peut-être le fait que cette croyance présente, sans que ses adeptes s'en rendent compte, un caractère religieux. Elle implique, en effet, l'espoir que la tragédie de l'histoire prendra fin un

jour, et c'est pourquoi les théoriciens positivistes du progrès qui ont vécu au XIX^e siècle ont délibérément étouffé cette idée car ils voulaient dépouiller leur conception de tout ce qui était de nature à lui conférer un caractère religieux. Mais, dans ce cas, que reste-t-il dans le progrès qui mérite notre adhésion morale ? La théorie positiviste affirme que le déroulement de l'histoire humaine se fait par une succession de générations, à la faveur de laquelle l'humanité se rapproche de plus en plus d'un sommet inconnu, d'un but que chacun des vivants ignore ; qu'elle avance sans cesse vers un état supérieur par rapport auquel tous les précédents n'ont été que provisoires et intermédiaires, tandis que chaque génération antécédente n'a été qu'un moyen, un instrument en vue de ce but à atteindre. La fin dernière serait donc un état de perfection, de puissance, de bonheur dont bénéficiera seule l'humanité future, mais auquel moi, qui fais partie de la génération présente, je n'aurai aucune part. Ainsi comprise, l'idée de progrès ne mérite pas notre adhésion intérieure, elle est inadmissible au point de vue moral et religieux parce que, telle qu'elle est, elle rend impossible la délivrance de l'homme des souffrances de la vie, la solution des contradictions et [171] des conflits tragiques pour tout le genre humain dans tous les temps. En toute conscience, cette théorie ne réserve que la mort et la tombe à la masse énorme, infinie de générations qui ont vécu dans un état de douleurs et d'imperfections ; ce serait donc seulement au sommet de la vie historique qu'apparaîtrait, sur les ossements de tous ceux qui ont précédé, une génération d'hommes heureux qui jouiront de la plus grande plénitude de la vie, de la félicité et de la perfection suprêmes. Tous les hommes qui auront vécu antérieurement n'auront été ainsi qu'un moyen pour arriver à la réalisation de cette existence bienheureuse, à l'avènement de la génération élue qui doit se produire dans un avenir qui nous est inconnu et étranger. La religion du progrès considère toutes les époques humaines non comme des fins en soi, mais comme des instruments servant à la construction de l'avenir.

Telle est la principale contradiction du progrès qui le rend moralement inacceptable et inadmissible. Il est à la base d'une religion de mort et non de résurrection, il ne donne aucune promesse de vie éternelle pour tous les vivants. Il n'y a aucune raison d'accorder toutes les préférences à la génération qui apparaîtra un jour au sommet, de lui réserver le bonheur et la félicité au prix du sacrifice de celles qui l'au-

ront précédée et qui auront vécu au milieu des souffrances, des douleurs et des imperfections. Notre conscience se refuse à accepter de tels faits. La religion du progrès, fondée sur cette sorte de divinisation de la future génération de bienheureux, seule appelée au banquet messianique, est impitoyable pour le présent et le passé ; elle joint, à un optimisme illimité quant au futur, un pessimisme sans bornes pour tout ce qui a été. Elle est ainsi en opposition radicale avec la promesse chrétienne de résurrection de tous les morts, de tous [172] les pères, de tous les ancêtres ; car le christianisme repose sur l'espérance que l'histoire finira par une évocation de toutes ses tragédies et de toutes ses contradictions à laquelle prendront part toutes les générations et que la résurrection s'étendra à tous ceux qui ont vécu et qui seront ainsi appelés à la vie éternelle. Pour les théoriciens du progrès, tel qu'il a été compris au cours du XIX^e siècle, le banquet messianique sera célébré par les heureux inconnus des temps futurs sur la tombe de leurs ancêtres ; ce rôle de vampire qu'ils font jouer à la dernière génération ne peut guère nous inspirer un grand enthousiasme ou sinon il serait de mauvais aloi.

De plus, cette théorie laisse sans solution le problème du temps ; or, les destinées de l'histoire universelle avec les contradictions qu'elles impliquent ne pourront recevoir de conclusion que grâce à la suppression du divorce entre le passé, le présent et le futur, c'est-à-dire de la division du temps en éléments hostiles et se dévorant mutuellement. Mais aucune théorie du progrès ne s'impose cette tâche ni ne possède cette signification, aucune n'est orientée vers la solution des destinées humaines en dehors du temps, dans l'éternité, dans l'uni-totalité ; elle la considère au contraire comme possible dans les limites mêmes du courant temporel de l'histoire, à un moment donné du futur qui se comporterait à l'égard de tous les autres instants comme un vampire vorace, puisque l'avenir serait fait pour dévorer le passé, pour le tuer. C'est sur la mort que reposent toutes les réalisations que comporte l'idée de progrès. La félicité destinée à tout résoudre apparaîtra dans un moment du temps à venir, après que chaque instant aura été à la fois dévorant et dévoré. C'est cette contradiction qui rend inacceptable la théorie du progrès, dictée par les circonstances et [173] qui, édiflée au XIX^e siècle, reflète l'état d'âme et le niveau de conscience de cette époque, avec toutes ses limitations. Elle correspond à une certaine période et ne contient aucune vérité éter-

nelle, impérissable, sauf peut-être celle qui s'y trouve impliquée, sans que ses adeptes en aient conscience, et qui est une déformation de l'aspiration religieuse à la solution des destinées historiques de l'humanité.

L'utopie du paradis terrestre se rattache étroitement à la théorie du progrès ; elle est aussi une déformation de la conception de l'avènement du royaume de Dieu sur la terre à la fin de l'histoire, c'est-à-dire un millinarisme inconscient. Or, elle reçoit coup sur coup et se montre incapable de résister aussi bien au travail de la pensée qu'à l'expérience de la vie pratique. Elle est entachée des mêmes contradictions parce qu'elle suppose, elle aussi, l'avènement d'un état parfait dans les limites du processus historique et qu'elle croit possible une solution immanente de la tragédie universelle. Comme toute idée de progrès, elle repose sur une fausse attitude à l'égard du temps. En effet, l'utopie du paradis terrestre qui doit trouver sa réalisation dans un avenir très proche selon les uns, plus éloigné selon les autres, relègue l'état parfait et bienheureux dans un futur qui n'a pas absorbé la plénitude du passé. La félicité des élus qui feront leur apparition à la fin du processus historique, servira de compensation à toutes les douleurs et souffrances des générations précédentes. Rien de plus anti-personnaliste que cette manière de voir ; bien qu'elle considère ce fait comme possible, la vie absolue ne saurait avoir pour cadre la réalité terrestre enserrée et limitée de toutes parts. Les partisans de cette utopie croient fermement que, même s'il n'a pu avoir lieu jusqu'à présent, il viendra un moment où quelque [174] chose d'absolu fera irruption dans la relativité historique pour y rester définitivement. Ils n'admettent pas en effet la possibilité d'un passage sur un autre plan de l'Être, la création d'une quatrième dimension, ils veulent que cet espace tri-dimensionnel rentre tout entier et tel quel dans l'autre dimension de la vie absolue. C'est en quoi consiste la principale contradiction métaphysique de cette utopie, qui lui enlève toute consistance interne car, au lieu d'enseigner que la vie absolue ne peut être atteinte que par le passage de l'histoire terrestre à l'histoire céleste, elle prétend que les destinées humaines doivent recevoir leur solution définitive dans la réalité relative, c'est-à-dire que l'absolu pourra trouver place dans les trois dimensions limitées. Or, il est certain que la perfection et la félicité totales ne peuvent être réalisées que dans une quatrième dimension.

A cette utopie du paradis terrestre que partagent diverses théories sociales la pensée philosophique et la conscience religieuse ont porté des coups dont il lui sera difficile de se relever. On commence à comprendre de mieux en mieux le caractère du processus historique, profondément tragique et double. Il n'y a pas en lui un progrès du bonheur humain s'effectuant en ligne droite, mais une révélation douloureuse, de plus en plus ample, des principes internes de l'Être, aussi bien lumineux qu'obscurs, divins que diaboliques, conduisant au Bien comme au Mal. S'il y a un progrès dans l'histoire de la conscience humaine, il ne peut être que le résultat de cette mise à nu de la contradiction tragique de l'Être humain. Mais prétendre, comme le font les théoriciens du progrès, qu'il y a un accroissement continu du positif aux dépens du négatif, c'est avancer une affirmation contraire à la réalité. Le processus historique consiste dans la complication [175] des principes, dans les associations, les combinaisons des éléments les plus opposés. La croyance d'après laquelle le progrès serait un achèvement vers la vie divine absolue n'autorise nullement à conclure que les générations qui auront atteint le sommet de l'histoire en seront plus proches, tandis que les autres en resteraient très éloignées et ne serviraient que de marche-pied à la dernière, seule appelée et seule élue.

Il est plus juste de penser, comme le fait Ranke, que les différents âges de l'humanité étaient tous en rapport avec l'Absolu, que chacun n'a cherché qu'à se rapprocher du Divin, comme le veut la vérité, la justice divine. Il serait profondément contraire à celle-ci que les dernières générations soient seules admises à être initiées aux mystères ; et c'est bien une semblable théorie qui peut nous faire douter de l'existence d'une Providence Divine, car elle nous la présente comme injuste et cruelle à l'égard de la plus grande partie de l'humanité. C'est pourquoi Ivan Karamazov rend à Dieu son billet d'entrée dans le monde. En réalité, il n'y a rien de pareil : chaque génération est une fin en soi, porte en elle la justification et le sens de sa propre vie par les valeurs qu'elle crée et les élans spirituels qui la font se rapprocher de Dieu, non par le fait qu'elle sert de moyen aux suivantes. Au fait, les hommes du XIX^e siècle ne sont-ils pas plus éloignés de Dieu que les hommes des siècles précédents ?

À cette théorie du progrès on peut d'ailleurs opposer une autre objection nettement scientifique, qui l'ébranlera pour ainsi dire sur ses

bases. A la suite d'une étude approfondie de l'histoire, on constate facilement que tous les peuples, toutes les sociétés, toutes les cultures traversent, au cours de leur évolution, plusieurs périodes : naissance, enfance, [176] virilité, épanouissement complet et finalement vieillesse, décrépitude, déchéance et mort. Les valeurs créées par la culture sont immortelles, mais les peuples eux-mêmes, en tant qu'organismes vivants, sont mortels : après avoir atteint leur plus ample développement, ils commencent à descendre des sommets et à vieillir. On pourrait objecter à la théorie du progrès la découverte de la grande civilisation qui a existé 3.000 ans avant J.-C. et qui avait connu une perfection semblant anticiper, sinon dépasser, celle du XIX^e siècle. Elle a disparu sans laisser de traces, et pendant longtemps on avait même cessé de soupçonner son existence. C'est grâce aux fouilles archéologiques menées selon des méthodes meilleures qu'on a pu faire cette découverte, source d'un véritable enthousiasme pour le panbabylonisme. Et un historien aussi éminent que E. Meyer a pu par suite nier la réalité du progrès s'effectuant selon une ligne ascendante. Seules se développent des civilisations d'un certain type, tandis que celles qui suivent n'arrivent même pas à s'élever à la hauteur de celles qui ont précédé. Ces considérations ne justifient pas pourtant des conclusions pessimistes car notre optimisme, notre courage et notre activité créatrice ne doivent pas avoir pour unique fondement l'exagération de l'importance des générations à venir. En examinant les choses de plus près, on constate qu'il n'y a aucune raison de considérer chacun de nous qui vivons dans le présent (bien que ce terme soit un peu vague et équivoque, puisque chaque instant « présent » disparaît aussitôt apparu) ou chacun de ceux qui existeront dans 50 ou 100 ans, comme des êtres plus réels ou ayant plus de valeur que les hommes des générations disparues depuis 50, 100 ou 5.000 ans. En divisant le temps en présent, passé et futur, nous n'avons aucune raison d'affirmer que ce dernier [177] est plus réel que les autres. Notre activité créatrice doit d'ailleurs s'exercer non pour l'avenir, mais au nom de l'éternel présent dans lequel le futur et le passé ne font qu'un. On pourrait plutôt dire dans un certain sens que les hommes qui nous ont précédés sont plus réels que ceux qui ne sont pas encore nés. On suppose que l'avenir sera et que des générations y vivront auxquelles nous devons préparer une vie plus élevée, et c'est en cela que nous devons puiser nos joies et le courage de vivre.

Nous sommes là en présence de l'un des préjugés les plus tristes, inhérents à la théorie du progrès telle que la professait le XIX^e siècle, c'est pourquoi nous devons rompre définitivement avec les aspirations, les croyances que comporte une pareille attitude à l'égard du futur. Nous devons par notre foi et nos espérances qui nous élèvent au-dessus du moment présent et nous font participer aux grandes destinées historiques surmonter et vaincre totalement ce temps vicié et déchiré pour entrer dans le temps véritable, pour nous intégrer dans l'éternité. Nous devons édifier notre vie en lui donnant pour perspective, non un futur détaché du présent et du passé, mais la totale éternité qui seule permet de fournir une solution au problème de notre destinée. D'autres générations jugeront et décideront du fruit de nos actes créateurs ; nous devons seulement tenir compte du jugement de l'éternité dans l'attitude adoptée envers la vie et les tâches historiques. Lorsque nous aurons compris la place de l'homme dans l'éternité, le futur ne nous paraîtra pas plus réel que le passé, ni le présent que le passé ou le futur ; toute fragmentation du temps est un péché et un crime devant le jugement de l'éternité et c'est pourtant cela que la religion du progrès voulait consacrer et légitimer.

Les contradictions condamnables de cette théorie [178] révèlent l'inconsistance interne de ses prémisses humanistes, qui devait tôt ou tard se manifester extérieurement puisqu'elles étaient incapables de résoudre le destin de la vie humaine qu'elles ne pouvaient entraîner que dans le courant du temps terrestre. C'est cette manifestation qui marque ce que j'appelle la crise de l'humanisme et la fin de la Renaissance. L'idée du progrès a été le point central de la période humaniste de l'histoire. Tout le XIX^e siècle s'est nourri de cette illusion ; d'ailleurs, la théorie du progrès sous sa forme a-religieuse n'est pas autre chose que l'érection en système cohérent de la principale prémisses de l'humanisme d'après laquelle l'homme serait en état de se suffire à lui-même, de résoudre ses propres destinées sans le secours des forces divines et sans avoir à assigner à sa vie des fins supérieures. Tout ceci n'implique pas que l'humanisme n'ait pas eu des résultats positifs. J'estime pour ma part qu'il contient un principe qui sera d'une très grande importance pour les destinées futures de l'homme et de son histoire, car c'est lui qui a permis de passer à la phase nécessaire de l'auto-affirmation. L'être humain avait besoin de déployer ses forces en pleine liberté afin de s'assurer par expérience de ce que si-

gnifie cet humanisme et à quoi il conduit. Cette révélation des puissances humaines aura une grande importance pour le sort ultérieur de l'humanité, lorsqu'elle entrera, après avoir quitté la période humaniste, dans une autre que nous ignorons encore, mais au seuil de laquelle nous nous trouvons. Dans les élans spirituels de cette culture se trouvait une nouvelle révélation religieuse, la révélation définitive de la théo-humanité.

L'histoire est en vérité — et c'est ce qui forme son fonds religieux — un chemin qui mène vers un autre monde, mais l'avènement d'un état absolu et parfait n'est possible qu'au delà et en dehors de ses [179] limites : tel est le secret que révèle le processus historique. Or, l'homme s'imagine pouvoir résoudre ses destinées par le simple passage d'une époque à une autre ; aussi, lorsqu'il n'obtient pas le résultat attendu et commence à se rendre compte que le cercle historique dans lequel il est pris est sans issue, il est obligé de reconnaître l'impossibilité de résoudre sa tâche à l'intérieur même du processus et que la solution de l'histoire ne peut être que transcendante. Il ne faut donc plus considérer la base des achèvements historiques, il faut aller au delà des limites et faire irruption dans la méta-histoire, il faut laisser entrer dans ce cercle fermé des forces supra-historiques, c'est-à-dire faire pénétrer dans le terrestre et le phénoménal un nouvel événement céleste et nouménal : la future apparition du Christ. La principale idée à laquelle aboutit la métaphysique de l'histoire et qui en est en même temps la prémisse est la notion de la fin inévitable de l'histoire.

Si l'on aborde le processus historique avec l'idée de la possibilité d'une solution immanente des problèmes lui y sont posés, on est obligé d'arriver à des conclusions tout à fait pessimistes et décourageantes parce qu'envisagées de ce point de vue, toutes les tentatives qui ont été faites à toutes les époques pour résoudre ces différentes questions n'ont été qu'autant d'échecs, et il y a d'ailleurs bien des raisons de penser qu'il en sera de même à l'avenir. Aucun des desseins dont on croyait la réalisation possible à l'intérieur de l'histoire n'a été couronné de succès. Aucune époque n'a été capable de donner de solution aux problèmes qui paraissaient lui être propres et qu'on considérait comme sa fin inhérente, aucune idée n'a pu être réalisée, qui semblait alors urgente et certaine.

En envisageant le processus historique dans sa [180] totalité, on constate d'une façon frappante que son principal échec consiste en ce

qu'il n'a pas su réaliser le Royaume de Dieu et qu'il a même été incapable de s'approcher jamais de cette tâche. En ne considérant que les périodes particulières de l'histoire, avec leurs problèmes spécifiques, on remarque qu'elles étaient également frappées d'une impuissance intérieure de résoudre toutes les questions qui se posaient à elles. On peut dire que toute l'histoire humaniste moderne n'a été qu'un échec, que la Renaissance n'a pas réussi et que tout ce qu'elle a créé ne correspondait pas à ses desseins et à ses intentions ; bref, elle s'est révélée impossible à l'intérieur du monde chrétien qui souffre de la maladie du dédoublement et dont le contenu ne saurait revêtir une forme antique. Un échec du même genre a frappé la Réforme qui, au lieu de réaliser la grande tâche qu'elle s'était imposée : affermir la liberté religieuse, n'a réussi qu'à ruiner la religion. Il en fut de même pour la Révolution Française qui, à la place de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, créa la société bourgeoise du XIX^e siècle et fit apparaître de nouvelles formes d'inégalité et de haine entre les hommes. Les contradictions que recérait cette époque ont fait sentir leurs effets pendant tout le XIX^e siècle et ont mis à nu les insuffisances de toute cette idéologie. On peut même prédire avec certitude que les principales idées propres à notre époque sont vouées à l'échec, comme par exemple le socialisme qu'on essaiera de réaliser et qui jouera assurément un grand rôle dans la période historique dans laquelle nous entrons, mais qui donnera des résultats tout autres que ceux attendus. Il fera apparaître dans la vie humaine de nouvelles contradictions qui rendront impossible la réalisation des tâches que s'est imposées ce mouvement. On réussira peut-être à améliorer la situation matérielle [181] des travailleurs, mais le programme ne pourra être entièrement rempli. L'anarchisme, rival et concurrent du socialisme, est également voué à l'échec ; il n'atteindra jamais cette liberté sans limites et sans frein qu'il prêche, au contraire il ne fera qu'aggraver l'esclavage. Au fond, aucune révolution n'a réussi à l'intérieur de l'histoire car, si elles ont été des événements importants provoqués par les nécessités internes en tant qu'aboutissement des faits antérieurs et point de départ des destinées ultérieures, elles n'ont jamais résolu les tâches qui leur étaient proposées ; il en sera d'ailleurs de même à l'avenir.

A vrai dire, c'est la grande expérience des échecs historiques qui seule a été féconde car elle a toujours été une source de nouveautés pour l'humanité : on a toujours abouti à tout autre chose que ce qu'on

désirait et à quoi on aspirait. Les révolutions se terminaient en général par des réactions pendant lesquelles on organisait l'expérience vécue et on en définissait le sens, mais qui étaient toujours accompagnées de manifestations négatives et qui rejetaient les sociétés humaines en arrière. C'est ainsi que la réaction spirituelle du XIX^e siècle a été un des résultats positifs de la Révolution en servant de point de départ à une renaissance. Mais le début de ce même siècle n'était pas du tout conforme aux fins sociales que poursuivait la Révolution. Plus que cela : du plus grand événement de l'histoire universelle, de celui qui en constitue le noyau central et qui nous a permis d'en comprendre le sens (il s'agit du christianisme, point de départ d'une ère nouvelle et de toute l'évolution ultérieure), on peut dire qu'il a été, quant à son histoire, un grand et total échec, dont parlent avec une mauvaise joie beaucoup des ennemis de cette religion ; ils reprochent au christianisme de ne pas avoir réussi, mais ils ne se rendent [182] pas compte qu'il n'en pouvait être autrement ici-bas, dans ce monde terrestre. Du reste on aurait pu formuler cette objection en lui donnant un autre sens. Certes il est de fait qu'aucune des tâches posées par la foi et la conscience chrétiennes n'a jamais été réalisée au cours de ces 2.000 ans et ne le sera jamais dans les limites de notre temps, parce que cette réalisation est subordonnée au passage à l'éternité, à la substitution d'un processus méta-historique au processus historique pur et simple. Mais pas plus que l'échec de l'histoire n'autorise à conclure qu'elle est dépourvue de sens, qu'elle est inutile et vide, l'échec du christianisme ne peut amener à nier la vérité suprême dont il est le dépositaire ; une réussite historique ne saurait en effet servir de critère pour assurer la signification réelle d'aucune réalisation ; des succès ainsi obtenus n'ont aucune valeur en soi.

Si l'histoire est d'une nature telle que la perfection n'est pas possible dans son déroulement temporel, l'immense expérience qui en ressort possède un sens très profond qui se révèle au delà des limites historiques. Un échec éprouvé en ce bas monde et qui nous frappe douloureusement tant que nous restons plongés dans la réalité terrestre et temporelle ne signifie pas que nos aspirations soient vouées à l'anéantissement ; il montre seulement que l'humanité est appelée à d'autres réalisations infiniment supérieures à celles que l'homme poursuit dans sa vie historique. Le fait que la Réforme et la Révolution ont échoué témoigne seulement du déchirement de l'homme fait

pour vivre dans une réalité plus élevée et plus absolue que celle dans laquelle ces événements se sont déroulés. Parler des échecs du christianisme, c'est user d'une combinaison de mots vicieuse, d'expressions déformées qui tiennent à l'imperfection de notre langage ; en réalité ce n'est [183] pas de la vérité chrétienne absolue qu'il s'agit, car elle subsistera en toute éternité et les portes de l'Enfer n'en auront jamais raison, on envisage plutôt l'imperfection, l'instabilité de toutes les choses de ce monde relatif, de ce temps déchiré. Ce n'est pas un échec divin, comme le pensent tous ceux qui se servent de cet argument contre le christianisme, mais un échec humain, qui indique que l'homme, dans sa destinée, est appelé à s'élever plus haut pour réaliser toutes les puissances qu'il possède à l'état latent dans le temps éternel. Se servir de l'échec du christianisme pour l'attaquer, c'est commettre un acte doublement déloyal : en effet, au cours de son histoire, l'humanité chrétienne a commencé par trahir sa religion, après quoi elle l'a attaquée sous prétexte de l'échec subi. Mais il n'en a été ainsi que parce que ceux qui l'attaquent l'ont répudiée. Cette argumentation repose donc sur un double mensonge.

On ne réussira à créer de la beauté dans ce monde-ci qu'en déplaçant le centre de gravité de la vie humaine, pour autant que les fins poursuivies par les hommes dépasseront la réalité terrestre et seront situées dans une autre sphère plus élevée. L'élan qui emportait l'humanité vers un autre monde a trouvé son expression dans les créations de la seule beauté supérieure qui nous soit accessible et qui est de nature symbolique, la seule encore possible ici-bas en tant que signe d'une réalité supérieure, alors que toute production réaliste définitive ne peut être créée qu'au delà des limites du temps et de l'histoire. C'est ce qui ressort le plus nettement de la nature de l'art, car, point culminant de l'activité créatrice de l'homme, il présente, dans ses manifestations les plus sublimes, un caractère symbolique qui montre que l'être humain est fait pour une réalité plus haute que celle de ce monde-ci et qui n'a rien de commun avec elle.

[184]

En parlant de l'histoire céleste comme d'un prologue de l'histoire terrestre, j'ai essayé de montrer que la tragédie des destinées humaines tient au fait qu'il existe une double révélation : la révélation de Dieu à l'homme et celle de l'homme à Dieu. Tout le drame de l'Etre découle des rapports libres et intimes qui existent entre eux ; les créa-

tions humaines sont une réponse de l'homme aux paroles que Dieu lui a dites. Mais c'est la liberté qui constitue le sens le plus intime de la révélation de l'être humain en réponse à celle de Dieu qui attend de l'homme des créations audacieusement libres. Mais dans l'histoire concrète ont lieu constamment des déviations vers le chemin de la contrainte et de la nécessité, qu'il s'agisse de la théocratie catholique ou byzantine, ou du communisme et du fascisme. Assurément la liberté est tragique et difficile ; rien ne comporte autant de responsabilité, n'entraîne autant de souffrances. La voie de la contrainte, quelle qu'elle soit, est toujours plus facile et demande moins d'héroïsme, c'est pourquoi l'humanité l'a souvent préférée à celle de la liberté, que ce soit dans le domaine religieux ou dans tout autre. Dostoïewski a d'ailleurs décrit de façon géniale cette attirance dans « La Légende du Grand Inquisiteur » à qui il prête le dessein de soulager les hommes du fardeau de la liberté pour le bien et le bonheur de tous. C'est cette tentation qui a donné naissance dans le passé à l'Inquisition et dans le présent à l'État et à la société totalitaires. C'est sur le terrain de cette lutte continue entre le principe de la liberté et celui de la contrainte que se déroule le drame de l'histoire.

Mais si l'on nie la théorie du progrès, si l'on répudie la divinisation des générations à venir, si l'on ne voit pas dans la suite des événements une tendance à l'accroissement continu du bien positif, de la perfection et de la félicité, quel est donc le sens intime, [185] s'il existe, des destinées historiques ? La philosophie chrétienne n'éprouve aucune difficulté à répondre à cette question car elle ne peut pas ne pas être apocalyptique et parce que la petite Apocalypse de l'Évangile comme la grande Apocalypse-révélation de saint Jean contiennent des symboles des destinées cachées de l'histoire, dont elles annoncent d'une façon voilée la fin. A leur lumière, la métaphysique de l'histoire future se présente sous un double aspect car on y découvre, d'une part, l'accroissement de forces positives chrétiennes qui doit aboutir à l'apparition du Christ et, d'autre part, l'accumulation d'éléments négatifs non chrétiens qui se terminera par la venue de l'Antéchrist. Celui-ci incarne non le mal que nous avons reçu en héritage des premières phases de l'histoire humaine, mais le mal nouveau du siècle à venir, plus terrible que l'ancien. Il y aura à l'avenir une lutte, comme on n'en a jamais vu de pareille, entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le diable, entre la lumière et les ténèbres. Le sens de

l'histoire réside d'ailleurs dans l'affirmation de ces deux principes opposés, dans leur rivalité et finalement dans leur conflit tragique. L'Antéchrist maintiendra l'humanité dans ce mauvais temps et l'asservira, l'attachera à ce monde-ci, à ce plan borné de l'Etre, mais l'Apocalypse doit être interprétée symboliquement et d'une manière immanente. C'est pourquoi la philosophie chrétienne de l'histoire ne voit en cette dernière rien d'effrayant et ne lui refuse pas un sens interne, les prophéties annonçant justement cet accroissement non seulement du Bien mais aussi du Mal. L'Apocalypse extérieure n'est que l'expression symbolique et conventionnelle de l'Apocalypse intérieure de l'esprit humain et il n'y est question que des destinées de l'éon de notre petit monde, et non de celles des dernières profondeurs de l'Etre.

[186]

Je voudrais finir par où j'ai commencé. Je suis parti du prologue céleste pour passer ensuite à l'histoire terrestre et de celle-ci je reviens à l'histoire céleste. Le déroulement des événements n'a de sens positif que dans le cas où il doit avoir une fin, or nous sommes amenés à reconnaître que celle-ci est inévitable d'après la métaphysique de l'histoire que j'ai essayé d'exposer dans les pages qui précèdent. S'il ne s'agissait que d'une « mauvaise infinitude » la tragédie du temps serait insoluble et la tâche de l'histoire irréalisable à l'intérieur du processus historique. La destinée de l'homme qui en forme la base suppose un but méta-historique situé dans un temps éternel. Les limites qui séparent le monde d'en-deçà du monde d'au-delà doivent disparaître et nous serons ainsi ramenés à l'état dans lequel se trouvait l'univers dans un passé qui coïncide avec l'aube de la vie du monde. Les mythes nous parlent d'un temps où céleste et terrestre étaient étroitement mêlés, où notre réalité n'était pas un monde clos et impénétrable : il en sera de même à la fin de l'histoire. Notre éon est en train de vieillir, il devient un fruit trop mûr qui commence à perdre les enveloppes qui le séparaient d'autres mondes, comme nous le révèle en termes voilés l'Apocalypse. Le lien des temps se rompt, le cercle fermé de la réalité terrestre cesse d'exister et des énergies nouvelles viennent y affluer. Notre vie individuelle, prise en elle-même, n'a pas de signification, elle n'en acquiert que pour autant que toutes ses journées se trouvent fondues, rattachées les unes aux autres par un lien indissoluble.

Ce problème des destinées individuelles, qui fournit le thème des œuvres géniales de Dostoïewski, est insoluble dans les limites de l'histoire, de même que le conflit tragique qui existe entre le sort de l'être pris en particulier et celui de l'humanité tout [187] entière. C'est pourquoi l'histoire doit prendre fin et le monde entrer dans une réalité élevée et un temps total susceptible de favoriser la réponse qui doit être donnée à ces différentes questions. Le destin tragique doit être le dernier acte, celui qui résout tout, comme la catharsis est inévitable dans toute tragédie. L'histoire ne présente pas un développement à l'infini dans notre temps et elle n'a pas la régularité des phénomènes de la nature, justement parce qu'elle est destin : telle est la dernière conclusion de la métaphysique de l'histoire qui nous enseigne que ce qui est insoluble à l'intérieur de celle-ci peut être résolu au delà de ses limites. C'est là le plus fort argument en faveur de la thèse d'après laquelle l'histoire possède un sens supérieur ; on pourrait l'en croire dépourvue si elle n'avait qu'une signification terrestre immanente, parce qu'alors toutes les difficultés découlant de la nature du temps resteraient insolubles ou ne seraient résolues que d'une manière fictive, apparente, non conforme à la vérité.

Une telle métaphysique, relativement pessimiste, rompt avec la notion de divinisation du futur, supprime l'idée de progrès, mais fortifie l'espoir que toutes les souffrances éprouvées depuis le commencement des temps recevront leur explication dans la perspective de la réalité éternelle. Dans cette conception il y a d'ailleurs plus d'optimisme que dans la théorie du progrès qui au lieu d'être pour les vivants une source de joie, est au contraire porteuse de germes de mort. Il doit se produire un glissement intérieur, à la suite duquel l'histoire universelle nous apparaîtra non dans la perspective du temps qui englutit tout, comme si, des profondeurs de l'esprit, elle avait été projetée à l'extérieur, mais dans l'ensemble de la réalité céleste. Elle rentrera dans la profondeur, comme un des moments du mystère éternel de l'Esprit.

[188]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Appendice I

Vouloir-vivre et volonté de culture.

1.

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas à notre époque de question plus importante que celle des rapports de la culture et de la civilisation, parce qu'elle intéresse à la fois la connaissance et la vie ¹³. En bref, c'est le problème du destin qui nous attend, sujet passionnant entre tous pour l'homme. D'ailleurs, le succès exceptionnel du livre de Spengler sur le déclin de l'Europe s'explique justement par le fait qu'il a posé d'une façon impérieuse cette question à la conscience de l'humanité civilisée. Aux périodes de crises et de catastrophes, il est impossible de ne pas se livrer avec tout le sérieux que demande la situation, à des méditations et à des réflexions sur l'évolution des destinées historiques des peuples. L'aiguille de l'horloge de l'histoire du monde marque l'heure fatale, l'heure du crépuscule qui approche, où il faut allumer des feux et se préparer à la nuit. Spengler voit dans la civilisation (et celle-ci finit par la mort) la fatalité qui frappe chaque culture ; mais ce thème n'est pas nouveau et il est surtout familier à la pensée russe.

¹³ Je me sers des termes culture et civilisation au sens auquel ils sont employés en Allemagne et en Russie. En France on a adopté une terminologie différente, et l'on emploie le mot civilisation en lui donnant le sens de culture.

En effet les philosophes de notre pays ont depuis longtemps reconnu la différence qui existe entre [189] culture et civilisation et ils l'ont prise pour base de leur conception des rapports réciproques entre la Russie et l'Europe. Toute notre conscience slavophile était pénétrée d'hostilité à l'égard, non de la culture, mais de la civilisation européenne. Notre mot d'ordre : « L'Occident est en train de pourrir », marquait la mort de la première et le triomphe de la seconde, mais sans âme et sans Dieu. Khomiakov, Dostoïewski et K. Leontiev éprouvaient un véritable enthousiasme pour le grand passé de l'Europe, pour ce « pays de merveilles sacrées », ils respectaient ses vieilles pierres, ses nobles monuments. Mais cet héritage magnifique a été répudié ; une civilisation de petite bourgeoisie, sans religion, a vaincu la vieille culture sacrée. Et les penseurs russes voyaient dans la lutte entre l'Orient et l'Occident, entre la Russie et l'Europe l'image du combat entre l'esprit et sa négation. On voulait croire que notre pays ne suivrait pas le chemin de la civilisation, mais sa voie propre, et qu'il était le seul où une culture à base religieuse était encore possible.

Mais peut-on dire que ce thème, qui se posait à la conscience russe d'une façon très aiguë, resta totalement étranger à la pensée occidentale ? Spengler a-t-il été le seul à l'aborder ? Il semble bien que le « phénomène » Nietzsche soit sorti de ce problème, fatal pour la culture européenne. Son aspiration à une culture tragique, dionysienne n'a pu naître qu'à une époque de civilisation triomphante, et les meilleurs hommes de l'Occident éprouvaient cette angoisse mortelle en présence de la victoire du mammonisme dans la vieille Europe, devant la mort de la culture spirituelle, sacrée et symbolique, dans une civilisation technique et sans âme. Tous les romantiques étaient blessés presque à mort par le triomphe de ces conceptions qui leur étaient si étrangères. Avec une force prophétique, Carlyle s'est élevé contre [190] elles. Les attaques impitoyables auxquelles se livre Léon Bloy dans ses géniales analyses de la « sagesse bourgeoise », n'expriment pas autre chose qu'une révolte contre la civilisation. Les catholiques français, romantiques et symbolistes, se réfugiaient dans le moyen âge, leur lointaine patrie spirituelle, pour se sauver de l'angoisse mortelle qui les étreignait. L'engouement de l'Occident pour les époques culturelles du passé et pour l'exotisme oriental marque uniquement la rébellion de l'esprit contre le passage définitif de la culture à la civili-

sation, mais d'un esprit trop raffiné, décadent et affaibli. Du non-être dont les menace la civilisation, les hommes d'une culture à son déclin sont incapables de passer à l'Être véritable, à l'Être éternel ; aussi ne voient-ils de salut que dans la fuite vers un passé qu'il est impossible de ranimer ou dans les cultures figées de l'Orient qui leur sont totalement étrangères.

C'est ainsi que se trouvent ébranlées les bases de la théorie courante du progrès qui prétendait que l'avenir était toujours plus parfait que le passé et que l'humanité s'élevait à des formes de vie supérieures, en suivant une ligne droite. Une telle conception porte en elle des germes de mort et elle implique des principes qui l'entraînent fatalement vers la civilisation. Or celle-ci marque la fin de l'esprit de la culture et elle est une manifestation d'un tout autre Être ou, plutôt, d'un non-Être. Il faut donc rechercher le sens de ce phénomène si typique car c'est ainsi seulement qu'on réussira à découvrir le sens de l'histoire ; or Spengler ne nous aide en rien dans ce domaine.

[191]

2.

Chaque culture, après une période d'épanouissement, de raffinement, connaît un épuisement de ses forces créatrices et un affaiblissement de l'esprit : elle subit un changement de direction. L'étude artistique et scientifique, l'approfondissement de la pensée, les grands élans créateurs, tout cela cesse d'être considéré comme la réalité, n'inspire plus les hommes qui se tournent vers l'organisation pratique de la vie et vers son extension de plus en plus grande sur la surface de la terre. On n'éprouve plus qu'une « volonté de vivre » de plus en plus irrésistible, on aspire à la « pratique » de la vie, à sa jouissance, à sa domination. En effet aux époques de déclin de la culture on veut trop « bâtir » la « vie », alors qu'aux périodes d'épanouissement ce désir ne dépasse pas certaines limites. Lorsque la soif de « vivre » se répand trop dans l'humanité, une culture spirituelle supérieure cesse d'être recherchée, car elle est toujours aristocratique, qualitative et non quantitative ; on désire uniquement la « vie », avec la puissance et le bonheur qu'elle est censée comporter. La volonté de génialité a disparu,

on ne veut plus de contemplation, de connaissances désintéressées : la culture est fatalement entraînée dans une chute irrésistible, elle est impuissante à se maintenir en tant que phénomène qualitatif et succombe au pouvoir du principe quantitatif. Elle est incapable de perpétuer son développement car elle ne réalise plus les fins qui ont été conçues par ses créateurs.

La culture n'est pas la source d'une vie nouvelle, mais elle est créatrice de valeurs nouvelles et ses [192] réalisations sont symboliques et non réalistes. Elle ne formule la vérité que dans la connaissance, dans les ouvrages philosophiques et scientifiques ; le bien dans les mœurs et les institutions sociales ; la beauté dans les poèmes et les tableaux, dans les œuvres architecturales, dans les concerts et les représentations dramatiques ; le divin enfin dans la symbolique et le culte religieux. Dans la culture, l'acte créateur se trouve alourdi, l'Être supérieur ne se présente que sous la forme d'images et toute création n'aboutit qu'à des symboles : c'est ainsi que la structure de l'Eglise n'est que la représentation figurée de la hiérarchie céleste. Mais où est la « vie » elle-même ? On dirait que la transfiguration réelle est inaccessible dans la culture, mais le mouvement dynamique, avec ses formes cristallisées, pousse à franchir ces limites et entraîne irrésistiblement vers la « vie », la pratique, la force, et c'est ainsi que s'accomplit le passage de la culture à la civilisation.

C'est l'Allemagne de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle qui semble avoir connu le plus grand essor culturel, lorsqu'elle était le pays tant vanté de « poètes et de philosophes ». Il serait en effet difficile de trouver une époque qui ait été animée au même degré de la volonté de génialité. En l'espace de quelques décades on vit apparaître des hommes tels que Lessing et Herder, Goethe et Schiller, Kant et Fichte, Hegel et Schelling, Schleiermacher et Schopenhauer, Novalis et tous les romantiques. Les périodes suivantes envieront une telle floraison et le philosophe Windelband, qui appartient à un moment de décadence culturelle, parle de ces quelques années comme d'un paradis perdu. Mais la vie était-elle alors vraiment supérieure ? Il semble difficile de le croire car tous les hommes de cette époque sont unanimes à déclarer que la « vie » en Allemagne était alors mesquine, pauvre, petite bourgeoise, [193] étouffante. L'État était faible, morcelé, misérable et cet épanouissement de la culture n'a touché que l'élite

du peuple allemand dont la masse se trouvait dans une situation assez médiocre.

Peut-on dire alors que la Renaissance, époque d'activité créatrice sans égale, a connu cette « vie » authentique ? Laissons le romantique Nietzsche, vivant au milieu d'une civilisation qu'il détestait, vanter amoureusement cette période comme celle d'une « vie » puissante et supérieure. En fait, la vie y était horrible et méchante ; jamais la beauté n'y a été réalisée dans sa perfection terrestre, et la vie de purs artistes comme Léonard et Michel-Ange n'a été qu'une tragédie douloureuse. D'ailleurs il y existe comme une opposition entre la culture et la « vie » que la civilisation tente de réaliser. C'est elle qui crée le Grand État allemand, un capitalisme puissant et le socialisme qui en est inséparable ; elle qui réalise la volonté de domination et d'organisation mondiales. Mais dans cette Allemagne, impérialiste et socialiste, il n'y aura plus de Goethe, ni de grands idéalistes ou de grands romantiques, il n'y aura plus de remarquable philosophie ni de grand art : tout y deviendra technique, même la pensée réfléchie dans ses courants gnoséologiques. Le désir de conquête l'emportera sur la pénétration intuitive de l'Être, sur l'effort pour l'appréhender dans sa totalité. Les Shakespeare et les Byron ne sont plus possibles dans la puissante civilisation de l'Empire Britannique, non plus que les Dante et les Michel-Ange dans l'Italie où se dresse le monument de Victor-Emmanuel qui a écrasé Rome. C'est en cela que consiste la tragédie de la culture et celle de la civilisation.

[194]

3.

À une certaine phase de tout développement culturel, des tendances commencent à se manifester qui en sapent la base spirituelle. La culture est en effet inséparable d'un culte, elle est le produit de la différenciation de celui-ci, de l'épanouissement de son contenu dans les directions les plus variées. La pensée philosophique, la connaissance scientifique, la peinture, la sculpture, la musique, la poésie, la morale, tout cela se trouve inclus dans le culte religieux et y forme un tout organique, non encore développé. La culture égyptienne, la plus

ancienne, n'a-t-elle pas débuté dans les temples et les prêtres n'ont-ils pas été ses premiers créateurs ? Le respect de la tradition joue encore ici un grand rôle, de même que la symbolique sacrée, les représentations d'une autre réalité toute spirituelle. Toute culture (même matérielle) est une création de l'esprit, elle est le produit de son travail créateur s'exerçant sur les forces élémentaires de la nature. Pourtant, à un moment donné, on voit se manifester une tendance à l'élimination de la symbolique, à la rupture avec les vérités religieuses, comme en témoigne la période de « lumières » par laquelle ont passé la culture antique et celle de l'Europe Occidentale. C'est en cela que consiste la fatale dialectique culturelle, dans ce doute de la solidité des bases et dans cette dissolution qu'elle favorise. En se séparant ainsi de sa source vitale, la culture prépare sa propre perte, elle disperse son énergie, bref elle passe de la phase « organique » à la phase « critique ».

Pour comprendre le sort d'une culture, il faut l'envisager du point de vue dynamique, en tant que [195] processus vivant, incapable de se maintenir à la hauteur moyenne qu'il a atteint au plein de son épanouissement. Il se produit toujours un glissement, une chute, le passage à un état auquel on ne peut plus donner le nom de culture. Se fait jour alors une volonté trop intense de « vie » nouvelle, de puissance et de force, de pratique, de bonheur et de jouissance. La culture, en effet, même dans ses réalisations les plus hautes, est désintéressée alors que la civilisation ne l'est jamais. Le commencement de celle-ci est marqué par le moment où la raison « éclairée » écarte les obstacles spirituels qui empêchent de jouir de la « vie », où la volonté de domination atteint sa plus forte tension. C'est alors le passage de la contemplation, de la création des valeurs à la « vie » elle-même, c'est l'abandon à son courant impétueux, la jouissance voluptueuse de sa force. Une tendance utilitaire, « réaliste », c'est-à-dire civilisatrice, se fait jour dans la culture. La grande philosophie et le grand art ainsi que la symbolique religieuse ne sont plus nécessaires. En suivant des voies diverses, on commence à faire ressortir le caractère non sacré de la culture et à déprécier ce qu'il y avait de plus élevé en elle ; traduite devant le tribunal de la vie la plus « réaliste », elle est reconnue comme une illusion forgée par une conscience non encore libérée. C'est à l'organisation technique de la vie de débarrasser définitivement l'humanité des mensonges de la culture et de créer une civilisa-

tion parfaitement « réaliste » qui permettra de surmonter toutes ces illusions spirituelles.

Le matérialisme économique est une philosophie très caractéristique et typique d'une époque de civilisation, elle découvre le secret, le pathos intérieur de celle-ci, mais ce n'est pas cette théorie qui est coupable de la baisse de la vie spirituelle. C'est dans [196] la réalité elle-même que s'est affirmée la prédominance de l'économique et que toute la culture spirituelle s'est transformée en une « superstructure » avant que ce fait ait trouvé son reflet dans le matérialisme. La civilisation est en effet, par sa nature, technique et l'économisme doit forcément y jouer le premier rôle. Ainsi se trouve dénoncé le caractère illusoire de toute idéologie. Contrairement à la culture, la civilisation n'a aucun fond religieux, elle représente la victoire de la raison « éclairée », qui n'a plus rien d'abstrait, est foncièrement pragmatique. De plus elle n'a rien de symbolique, ni de hiérarchique, ni d'organique ; elle est au contraire réaliste, mécanique et démocratique. Elle veut la vie dans toute sa réalité et n'a que faire des signes se rapportant à d'autres mondes. Dans la civilisation et le capitalisme, le travail collectif se substitue à l'activité créatrice individuelle, tout est dépersonnalisé. L'affranchissement de l'être humain que la civilisation aurait, soi-disant, pour mission d'accomplir, aboutit à la mort de l'originalité propre à chacun. Le principe personnel n'a pu se manifester que dans la culture ; la volonté de puissance vitale supprime la personnalité : tel est le paradoxe de l'histoire.

4.

Le passage de la culture à la civilisation a pour corollaire un changement radical des rapports entre l'homme et la nature, effet normal de toutes les transformations sociales qui s'accomplissent dans les destinées humaines. Le matérialisme économique a reconnu cette vérité par l'analyse de la civilisation qui se déroule sous nos yeux. Elle a débuté [197] par la victorieuse entrée de la machine dans notre vie qui a ainsi perdu tout lien avec le rythme des éléments naturels. Il s'est interposé alors un milieu artificiel, fait d'outils à l'aide desquels l'homme cherche à se soumettre la nature : en cela se manifeste la vo-

lonté d'utilisation réaliste de la vie, qui s'oppose à la conscience ascétique du moyen âge. De la contemplation et de la résignation l'être humain passe au désir d'exalter la force vitale et perd alors la curiosité de son moi intérieur, de son âme. En organisant les forces de la nature, il détruit leur caractère organique ; l'existence devient de plus en plus technique. La machine imprime à l'esprit humain son cachet et devient la base de la civilisation qui n'a plus de fondement naturel ou spirituel. La pensée elle-même devient technique, ainsi que toutes les créations et tous les arts. Du reste, la place occupée de nos jours par le gnoséologisme, le méthodologisme et le pragmatisme est tout à fait caractéristique de notre époque. L'idée même de philosophie « scientifique » est née de la volonté de puissance, du désir d'acquérir une méthode susceptible d'accroître le pouvoir humain. C'est le principe de spécialisation qui domine dans la civilisation car elle ignore la totalité spirituelle de la culture.

La machine et la technique sont encore des produits de la culture intellectuelle, de ses grandes découvertes, mais ce sont eux qui finissent par saper ses bases et par tuer son esprit. La culture se « désanime » pour ainsi dire et se transforme en civilisation. L'esprit baisse, la qualité cède la place à la quantité, et sans ascèse ni résignation une vie spirituelle supérieure est impossible. Telle est la tragédie, la fatalité des destinées historiques. Toute science est convertie en moyen de réalisation de la volonté de puissance et de bonheur, de jouissance [198] du processus de la vie. L'art sert également à l'embellissement, à l'organisation de l'existence. Toute la beauté de la culture extériorisée dans ses temples, ses palais et ses villas, est enfermée dans des musées qui ne contiennent plus que des cadavres de belles choses et qui sont les seuls liens qui rattachent la civilisation au passé. Alors dans le culte de la vie ne rentre aucune considération sur le sens même de celle-ci ; tout cesse d'être une valeur en soi. Chaque instant, chaque expérience, qui devrait être un lien avec l'éternité, n'est plus qu'un moyen d'accélération des processus de la vie, tous orientés vers la mauvaise infinité, vers le vampire dévorant du futur, de la puissance et du bonheur à venir. Dans la civilisation qui se déroule à un rythme rapide qui va s'accélération sans cesse, il n'y a ni présent ni passé, il n'existe aucune issue vers l'éternité, seul compte l'avenir. Ce sont la machine et la technique qui ont provoqué cette course, car la vie d'un organisme est plus lente, sa cadence moins impétueuse.

Non seulement la civilisation est futuriste, elle est aussi excentrique car elle projette la vie à la surface. Elle en substitue les moyens aux fins qui s'évanouissent, disparaissent car on ne leur confère plus de réalité. L'organisation, la production sont les principaux objets de préoccupation et on leur soumet même la culture spirituelle. Les rapports entre les buts et les moyens se trouvent invertis, brouillés ; tout est mis en cause pour pouvoir jouir de la vie. Mais celle-ci, à quoi sert-elle ? A-t-elle un sens ? La machine a acquis un pouvoir magique sur l'homme et il ne sert de rien de se livrer à la négation romantique de ce fait, à une condamnation et à une répudiation de la civilisation qui est un moment dans les destinées humaines, une expérience qui enrichit l'esprit. La restauration pure et [199] simple de la culture est impossible, son style classique est incompatible avec le nouveau milieu créé dans lequel elle sera toujours romantique, tournée vers les époques religieuses et organiques du passé. Au XIX^e siècle, les meilleurs défenseurs de la culture étaient des romantiques, mais c'est la transfiguration religieuse qui constitue le seul moyen réel de la dépasser ainsi que la civilisation.

5.

La civilisation est, de par sa nature, « bourgeoise », au sens le plus profond de ce mot, c'est-à-dire que son esprit n'adhère et ne s'incorpore qu'aux choses fragiles et périssables, car il n'aime pas ce qui est éternel. Etre « bourgeois », c'est être esclave de ce qui est caduc. La civilisation d'Europe et d'Amérique, la plus parfaite du monde, a créé le système capitaliste et industriel qui était non seulement le produit d'un puissant développement économique, mais aussi un effet de la destruction de la spiritualité : ainsi il a aboli l'esprit de l'éternité, il a supprimé les choses saintes, il a supprimé Dieu. C'est en effet à cette civilisation des temps les plus modernes qu'incombe la responsabilité de ce déicide, et non au socialisme révolutionnaire qui n'a fait qu'accepter l'héritage négatif de son esprit « bourgeois ». Il faut pourtant reconnaître que la religion n'a pas été tout à fait répudiée ; mais de symbolique qu'elle était dans la culture, elle est devenue pragmatique. On s'est en effet rendu compte qu'elle était susceptible de contribuer

efficacement à l'organisation de la vie, à l'accroissement de sa puissance.

Mais le socialisme a préféré le pragmatisme de [200] l'athéisme dans lequel il voit un moyen plus propre à assurer aux grandes masses de l'humanité la jouissance de la vie. D'ailleurs l'attitude utilitaire à l'égard de la religion, qui était celle du monde capitaliste, a été une véritable source d'athéisme et une cause de vide spirituel. Un Dieu dont l'intervention active est utile pour assurer le succès et le développement de la civilisation ne peut en effet être un vrai Dieu. Cela saute aux yeux. C'est le socialisme athée qui a raison, du point de vue négatif s'entend. Le Dieu des révélations religieuses, de la culture symbolique s'est depuis longtemps retiré de la civilisation, comme celle-ci s'est éloignée de lui et a laissé derrière elle tout ce qui est ontologique : c'est dire qu'elle est mécanique et incapable de créer des fictions. Par son culte de la machine, elle est incompatible avec ce qu'il peut y avoir de cosmique, de spirituel dans chaque Etre. On pourrait objecter que l'économie repose, elle aussi, sur une base ontique, divine, puisque tout homme est soumis au devoir, à l'impératif du développement économique, mais c'est en creusant un fossé entre elle et l'esprit, en imprimant à toute la vie un caractère purement technique et non organique, qu'on transforme l'économie en règne du fictif et du mécanique, qu'on détruit sa base spirituelle et qu'on prépare sa perte. Le travail perd tout sens, toute justification et se révolte contre le système tout entier ; ainsi la civilisation capitaliste trouve dans le socialisme le châtement qu'elle a mérité, elle garde son caractère « bourgeois », car il ne lui apporte aucun esprit nouveau. L'industrialisme, générateur de fictions et de fantômes, détruit inévitablement la discipline et la motivation spirituelles du travail et va au devant d'une catastrophe.

La civilisation est parfaitement impuissante à réaliser [201] son rêve d'un pouvoir sans cesse croissant sur le monde. La tour de Babel ne sera pas achevée. Déjà pendant la guerre de 1914-1918 (et plus encore lors de la dernière) on a assisté à l'écroulement du système industriel, à la mise à nu des fictions dont a vécu le monde « bourgeois »¹⁴. Telle est la tragique dialectique des destinées historiques. Tout doit être envisagé du point de vue dynamique car rien ne peut être compris d'une façon adéquate si l'on considère seulement le côté statique.

¹⁴ Il faut y insister particulièrement à propos de la seconde guerre mondiale. Note de l'année 1946.

C'est ainsi qu'on constate qu'en histoire tout a tendance à se transformer en son contraire, tout y est chargé de contradictions internes et porte en soi les forces destinées à amener sa destruction. L'impérialisme est le produit technique de la civilisation et n'a rien de commun avec la culture ; il est la pure volonté de puissance mondiale, d'organisation de la vie, il est partie intégrante du système industriel-capitaliste. C'est ainsi qu'on le trouve aux XIX^e et XX^e siècles, en Angleterre et en Allemagne. Mais il ne faut pas confondre cet impérialisme d'inspiration « bourgeoise » avec celui qui, dans les temps passés, avait un caractère sacré et qui est au mieux représenté par le Saint Empire Romain et le Saint Empire de Byzance ; ceux-ci sont symboliques et font partie de cultures et non de civilisations.

Or cette volonté impérialiste de domination mondiale a pour conséquence la décomposition, la pulvérisation des corps historiques que sont les États nationaux qui appartiennent aux époques de culture. L'Empire britannique, par exemple, c'est la fin de l'Angleterre en tant qu'État national. De plus, dans son développement irrésistible l'impérialisme sape sa propre base et prépare son passage au socialisme [202] dominé, lui aussi, par le désir intense de domination universelle de la vie et qui n'est qu'une nouvelle phase, un nouvel aspect de la civilisation. D'ailleurs l'un comme l'autre correspond à une crise profonde de la culture ; celle-ci, à la période industrielle-capitaliste, approche de plus en plus de son déclin alors que la civilisation célèbre son triomphe. Pourtant cela ne veut pas dire qu'elle soit en train de mourir car, prise dans son sens le plus profond, elle est éternelle. Ainsi la culture antique a décliné et on la dirait morte ; elle n'en continue pas moins à vivre en nous, à former la partie la plus intérieure de notre être. À l'époque de la civilisation, la culture continue à mener une vie qualitative, mais ne se manifeste plus quantitativement, elle s'enfonce dans la profondeur car les formes parfaites qu'elle avait élaborées se perdent et on revient à la barbarie et à la grossièreté de la vie. Déjà après la culture grecque et la civilisation universelle de l'Empire Romain, on vit commencer le moyen âge barbare qui avait sa source dans les forces naturelles ; il était provoqué par l'invasion de nouvelles masses humaines au sang frais qui apportaient avec elles l'odeur des forêts du nord. Mais à l'époque moderne, en Europe et dans le reste du monde, ne peut surgir qu'une barbarie ayant l'odeur de machines et qui prend ses racines dans la technique même de la ci-

vilisation, celle-ci épuisant et desséchant l'énergie spirituelle. Les âmes sont alors dominées, non par les forces nobles de la nature mais par la magie du mécanique qui confère à l'homme non un Etre véritable, mais un simulacre d'Etre.

La civilisation est née de la recherche de la « vie » réelle, nettement opposée au caractère symbolique et contemplatif de la culture. Tel est le chemin qu'a dû suivre l'homme pour aboutir à la transfiguration de la « vie », par le développement complet des [203] forces de la technique. Mais ainsi, loin d'atteindre à l'Etre véritable, il perd son image humaine.

6.

A l'intérieur de la culture peut s'affirmer une autre volonté de vivre et la civilisation peut n'être pas le seul chemin qui conduit à cette transfiguration. La religion semble en effet la seule voie qui permette de parvenir à l'Etre véritable. Dans les destinées historiques de l'humanité on peut distinguer quatre époques : la barbarie, la culture, la civilisation et la transfiguration religieuse, mais elles ne doivent pas être envisagées uniquement dans leur succession chronologique ; ces états différents peuvent en effet coexister car ils expriment les diverses orientations de l'esprit humain. Il n'en est pas moins vrai que, selon les périodes, c'est l'un ou l'autre qui domine. Le dernier devait surgir des profondeurs de l'âme humaine à l'époque hellénistique qui était celle de l'universalisme romain et c'est alors que le christianisme fit son apparition dans le monde. Il se présenta comme un miracle lui-même et comme accomplissant des miracles, car une volonté semblable va toujours de pair avec le désir intense de transfiguration réelle de la vie.

Pourtant dans l'évolution de ses destinées historiques, il a passé par les trois autres états : à la période de culture, le christianisme était surtout symbolique, il n'offrait que des images, des signes de la transfiguration religieuse ; à la phase suivante il devint particulièrement pragmatique et fut un moyen d'intensification des processus de la vie, une technique de discipline spirituelle. Mais la volonté de miracle avait commencé à faiblir pour s'éteindre [204] complètement à l'apo-

gée de la civilisation, et les chrétiens de cette époque, tout en y croyant encore, n'attendent plus de manifestations surnaturelles. Pourtant, ce désir, animé par la foi, de la transfiguration de la vie, non point mécanique et technique, mais organique et spirituelle, ne peut pas ne pas revenir pour conduire les hommes, de la culture en voie d'extinction vers la « vie » elle-même, par un chemin autre que celui emprunté par la civilisation. La religion ne peut être un simple élément partiel de la vie, refoulé dans un coin caché de celle-ci ; elle doit opérer cette transformation ontologique et réelle de la vie que la culture n'atteint que symboliquement et la civilisation par des moyens techniques. Mais peut-être aurons-nous encore à traverser une période de civilisation aérienne.

La Russie a été un pays énigmatique, aux destinées incomprises, où la volonté de culture a toujours été entremêlée d'une volonté de « vie », sans cesse orientée de deux façons différentes qui pourtant se confondaient souvent : elle était tournée à la fois vers la transfiguration sociale de la vie dans la civilisation et vers la transfiguration religieuse, vers l'attente d'un miracle dans les destinées humaines. Les Russes n'ont jamais éprouvé de satisfaction devant la culture et n'ont jamais voulu en créer une qui soit moyenne et s'y maintenir ; ce sont Pouchkine et l'époque d'Alexandre I^{er} qui représentent le plus haut degré atteint. Déjà la grande littérature russe du XIX^e siècle ne fait plus partie de la culture, mais est orientée vers la « vie », comme en témoignent Gogol, Tolstoï, Dostoïewski, ainsi que V. Soloviev, K. Léontiev, N. Fedorov et tous les courants philosophiques et religieux les plus récents. Les traditions culturelles ont toujours été trop faibles chez nous. Quant à la civilisation que nous sommes en train de créer, elle est tout simplement affreuse : [205] l'élément barbare a de tout temps été trop fort en Russie, pourtant notre volonté de transfiguration religieuse était affectée d'une tendance à une certaine rêverie morbide. La conscience russe est à même de comprendre la crise culturelle et la tragédie des destinées historiques beaucoup plus profondément que les hommes de l'Occident confortablement installés selon leurs aises, car notre âme a conservé la faculté de manifester la volonté du miracle de la transfiguration religieuse de la vie. Nous ne pourrons jamais devenir les esclaves du symbolisme de la culture et du pragmatisme de la civilisation au même degré que les autres peuples occidentaux. La volonté du peuple russe a besoin d'être épurée et fortifiée et nous de-

vrons subir encore une grande pénitence, mais ensuite nous aurons le droit de déterminer notre vocation dans le monde.

[206]

Le sens de l'histoire.
Essai d'une philosophie de la destinée humaine

Appendice 2

Histoire et Eschatologie. (1942)

1.

[Retour à la table des matières](#)

Les époques de crise sont très favorables aux méditations sur les problèmes de philosophie de l'histoire : c'est au cours de l'une d'elles que Saint Augustin a composé le premier ouvrage qui traite de ces questions et Hegel a créé le système qui a exercé une si grande influence après les bouleversements provoqués par la Révolution Française et les guerres napoléoniennes ; c'est aussi au même moment qu'ont vu le jour les théories de J. de Maistre, de Saint-Simon et d'A. Comte. La philosophie de l'histoire, dégagée des illusions rationalistes et optimistes, est obligée de reconnaître que la suite des événements se déroule sur un terrain volcanique et qu'il n'y a eu que des périodes très brèves d'équilibre relatif, alors que les guerres sont très nombreuses. Les forces qui agissent au cours de l'histoire sont irrationnelles, explosives ; aux époques diurnes succèdent des époques nocturnes, et après une période rationaliste et « éclairée » survient un temps où dominant ce que Keyserling appelle les principes telluriques, où les instincts l'emportent sur l'intellect. Il serait d'ailleurs fort inexact de dire que le jour est préférable à la nuit, car pendant celle-ci on distingue mieux les étoiles. C'est ainsi qu'en histoire, lorsque les

forces nocturnes en arrivent à prendre le dessus sur les forces diurnes, on voit naître des dispositions pour des [207] conceptions eschatologiques et apocalyptiques. Il en fut ainsi après les explosions volcaniques que furent la Révolution Française et les guerres napoléoniennes ; l'Europe fut alors saturée de conceptions de ce genre. On arriva même à prédire la venue de l'Antéchrist et la fin du monde pour une année précise : d'après Jung Stalling ce devait être en 1833.

Il faut en effet convenir que dans l'histoire comme dans la vie personnelle les bouleversements font envisager la fin du monde comme très proche ; dans l'une et l'autre il y a une Apocalypse interne. Il faut pourtant reconnaître qu'on a beaucoup abusé et qu'on abuse encore maintenant de l'idée de fin. Quand un régime politique subit une crise destructrice et qu'une classe sociale dominante se trouve dépossédée de son pouvoir, ceux dont la vie et les privilèges étaient liés à son sort se mettent à pousser de grands cris pour annoncer la fin du monde. Il existe tout un groupe d'auteurs, de niveau assez bas du reste, qui prétendent être en possession de révélations particulières sur l'Apocalypse et connaître les temps et les délais fixés. Mais ce qui m'intéresse ici, ce n'est pas le problème de l'interprétation apocalyptique, pour lequel je ne me reconnais aucune compétence, mais celui de la philosophie de l'histoire. Je me propose de montrer qu'elle est nécessairement de nature eschatologique, alors même qu'elle est complètement détachée des sources chrétiennes et qu'elle veut revêtir un caractère scientifique et positif.

Sur la possibilité même de la philosophie de l'histoire des doutes ont été émis et des objections formulées, car cette étude n'était pas en faveur auprès des philosophes de type académique. Rien d'ailleurs n'est plus compréhensible. Dans ce domaine il faut toujours faire la part de l'élément prophétique, or [208] comment peut-on appréhender le sens de l'histoire si on ignore l'avenir ? De plus nous connaissons très mal le lointain passé. La lumière renvoyée par les temps à venir nous est nécessaire, mais elle est du prophétisme et suppose donc une attente messianique. On ne peut d'ailleurs comprendre la signification de l'histoire qu'en allant au delà de ses limites. Il faut remonter, pour son étude, aux sources judéo-chrétiennes, car la Grèce ne pouvait pas créer une philosophie de l'histoire puisqu'elle considérait le temps cosmique et cyclique et non historique : elle vivait dans la contemplation de l'harmonie du cosmos. L'histoire est en effet, en tant que mou-

vement significatif dans le temps, une création de l'attente de la venue du Messie, incarnation du Logos. Kant ne disait-il pas : « La philosophie peut, elle aussi, avoir son millinarisme ».

On retrouve ce caractère eschatologique jusque chez Hegel, Comte et K. Marx. En général on distingue trois époques dans l'histoire, dont la dernière, synthétique, est dotée de toutes les qualités : on l'envisage comme devant être organique et offrant un aspect de plénitude et de bien universel. C'est justement cette époque messianique qui confèrera un sens à toutes les précédentes. D'après Hegel, sa philosophie serait déjà la conquête de la vérité parfaite et la dernière période serait celle où la conscience de la liberté de l'esprit atteindrait son plus haut degré. Pour Comte, cette perfection serait obtenue dans la période positiviste ; ce philosophe était d'ailleurs si plein d'attente messianique que son système s'est transformé en religion. Il en est de même de K. Marx, d'après lequel le prolétariat aurait la mission de délivrer l'humanité de l'esclavage et de l'exploitation ; c'est lui qui incarnerait pour la première fois l'unité du genre humain. C'est la forme sécularisée de l'ancien millinarisme judaïque. [209] Puisque l'époque socialiste porte en elle des promesses de perfection et de bonheur universel, elle est donc messianique. Du reste on peut attribuer le même caractère à l'idée nietzschéenne de surhomme, bien qu'elle soit là l'opposé de la théorie de K. Marx ; c'est, en effet, l'apparition de ce nouvel être qui doit donner un sens à l'histoire et à la terre. On peut donc affirmer que toute philosophie historique, à quelque degré qu'elle soit pénétrante et significative, est messianique et eschatologique, obligatoirement. L'ancien thème religieux de l'humanité, celui de l'accomplissement de l'histoire, continue à subsister sous des formes voilées et plus ou moins modifiées. Ceux-là mêmes qui nient l'au-delà et tout ce qui est transcendant ne vont pas jusqu'à refuser tout sens à la suite des événements, mais l'idée revêt chez eux la forme d'une perfection qui doit se réaliser à l'avenir.

L'histoire immanente est dépourvue de signification et se compose d'une série d'échecs. Rien, à vrai dire, ne s'y est réalisé conformément à ce qu'on attendait. L'Empire d'Alexandre le Grand, l'Empire Romain, la théocratie chrétienne aussi bien orientale qu'occidentale, la Renaissance, la Réforme, la Révolution Française avec sa grande devise : liberté, égalité, fraternité, les démocraties des XIX^e et XX^e siècles, le communisme, aucun d'eux n'a réalisé ce qu'on avait espé-

ré, n'a rempli le but pour la réalisation duquel les hommes ont consacré leur énergie créatrice et ont supporté d'innombrables sacrifices. Mais c'est le christianisme qui a subi le plus profond échec, le plus tragique ; et l'avouer, ce sera contribuer à rendre plus aiguë la conscience eschatologique et faciliter le passage à un christianisme ainsi compris. Dans un livre d'inspiration sceptique intitulé « Die Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen », Théodore Lessing critique l'attitude naïvement [210] réaliste à l'égard de l'histoire et de son sens. L'histoire, dit-il, donne un sens mais n'en trouve pas ; c'est une invention créatrice ayant pour source les désirs humains, ce qui est tout simplement une manière sceptique de formuler l'attente messianique qui confère aux événements leur signification. D'ailleurs, en les classant d'après quatre signes, on peut établir plusieurs types de messianisme : l'un national ou universel, l'autre de l'en-deçà et de l'au-delà, le troisième victorieux et passif, le dernier enfin personnaliste et impersonnel. Le messianisme des anciens Juifs, d'abord tribal et national, commence à devenir universel chez les prophètes et prend définitivement ce caractère dans le christianisme. De même, celui qui était au début uniquement terrestre, attente du royaume dans l'en-deçà, ne devient céleste que dans les livres apocalyptiques qu'il faut distinguer des livres prophétiques, de celui d'Enoch par exemple.

Le messianisme peut être une espérance de victoire, une manifestation de force, comme il peut être destiné à imprimer un sens supérieur à la souffrance et au sacrifice, tel il nous apparaît en Pologne. Enfin, il peut être l'attente d'un Messie personnel, ou même sans celui-ci d'un royaume messianique. C'est ainsi que le messianisme sécularisé du XIX^e siècle, détaché de ses racines religieuses, a été terrestre, actif et universel. De nos jours, il revêt des formes nationales et raciales et se rattache à une personne messianique ; il est certain, en effet, que la conscience messianique peut prendre des apparences diverses, mais ne disparaît jamais car elle est profondément enracinée dans la nature humaine. Mais il ne faut pas confondre avec l'eschatologie qui parle de la fin des choses, le messianisme qui reflète les espoirs des peuples aspirant à être délivrés de leurs souffrances et à bénéficier d'une vie [211] meilleure, transfigurée et bienheureuse. Tous deux sont pourtant nés sous des influences iraniennes et perses et l'Apocalypse chrétienne présente beaucoup de ressemblances avec l'Apocalypse de la

religion persane. Comme les anciens Juifs, les Perses avaient une attitude particulière à l'égard de l'histoire.

2.

La philosophie comporte trois problèmes capitaux qui, s'ils ne sont pas résolus, rendent impossible l'appréhension du sens du processus historique. Ce sont : le problème du progrès, celui du temps, le plus important, et celui de la liberté. Ainsi, au XIX^e siècle, on a voulu, en appliquant la théorie du progrès, voir dans la progression infinie de l'humanité le sens de l'histoire, mais cela ne nous aide en rien car c'est le but lui-même qui peut donner sa signification à la suite des événements, or le progrès ne fait que le supposer et ne l'assigne pas, il n'est qu'un mouvement dans sa direction. Le but, c'est le royaume messianique, le futur royaume de Dieu, auquel aspiraient aussi tous ceux qui avaient perdu leur foi dans l'Être divin. Mais bien qu'ayant servi d'arme contre le christianisme, l'idée de progrès n'en est pas moins d'origine chrétienne et c'est en quoi elle diffère de la notion d'évolution qui, elle, est d'origine biologique. Par lui-même, le progrès ne saurait conférer un sens à quoi que ce soit, car on peut le concevoir aussi bien du mal et de la maladie ; pour être significatif, il doit être un mouvement vers le royaume de Dieu ; autrement il est inacceptable, parce que dépourvu de l'espérance chrétienne d'une fin décisive qui ne sera autre que la Résurrection de tous les morts. Le progrès [212] fleurit dans les cimetières, sur les ossements des générations mortes. Mais, séparé de ses attaches religieuses, il transforme le présent en quelque chose qui n'a pas de valeur propre et n'existe qu'en vue du futur, il fait de chaque personne humaine un moyen au service de la perfection qui est censée se réaliser au sommet, c'est-à-dire à son terme qui ne viendra jamais, si l'on admet le développement à l'infini. Le progrès se trouve au pouvoir du temps porteur de mort, il n'est pas fait pour assurer à la vie une victoire définitive sur l'anéantissement, à l'éternité un triomphe sur le temps ; il ne peut faire l'objet que d'une théorie catastrophique. Il n'est soumis à aucune loi nécessaire et la progression vers le but final, qui ne peut être que le royaume de Dieu, est une tâche qui se pose à la liberté humaine, elle est un devoir humain et non une nécessité universelle.

Il y a d'ailleurs des progressions progressives et d'autres régressives ; il peut y avoir accroissement du Mal comme du Bien, une augmentation de lumière comme un épaissement des ténèbres ; on peut aussi assister en même temps à un progrès technique et à une régression morale, ou le sens esthétique peut s'affaiblir alors que la culture intellectuelle se développe. Donc le progrès, étant partiel, ne peut être un objet de foi et de religion. Des périodes d'essor créateur et d'épanouissement sont suivies de périodes de décadence et de dépérissement. Du reste, toute culture connaît une tendance à l'ossification et à la déchéance. L'essor des forces vitales peut être accompagné de grossièreté des mœurs et de penchant à la violence et le contraire peut aussi bien se produire. La progressivité peut comporter des éléments régressifs, et inversement. De plus, les idées de cette nature deviennent facilement banales, tombent rapidement dans la platitude. [213] Il n'y a plus aucune raison de croire aux théories optimistes du progrès qui avaient cours au XIX^e siècle. Les conquêtes de la civilisation sont superficielles et perdent facilement leur vernis, en mettant à nu la couche animale de la nature humaine. Seule la renaissance du christianisme sera capable de fournir à l'idée de progrès un sens, une justification qui ne peut être que messianique et eschatologique.

L'histoire doit avoir une fin, parce que le problème de la personne et de ses destinées n'est pas résolu et ne peut l'être à l'intérieur de ses limites. Mais c'est le problème du temps qui se pose avec le plus d'acuité ; en effet, ce que Hegel appelle *Schlechte Unendlichkeit*, le temps infini, est un non-sens. L'Eschatologie est, en grande partie, une doctrine y ayant trait et qui se trouve en présence de son paradoxe. Mais c'est saint Augustin qui a émis les idées les plus significatives sur le temps car il se rendait fort bien compte du caractère à la fois réel et insaisissable de celui-ci. Non seulement le passé n'est plus et le futur pas encore, mais le présent qui est, paraît-il, la partie la plus définie disparaît à chaque instant en se transformant en passé : bref, il est un point insaisissable. De plus, il ne faut pas oublier qu'il y a trois temps différents : l'un cosmique, l'autre historique et le troisième existentiel. Le premier est cyclique, mesurable mathématiquement et comportant un calendrier et des heures ; c'est le temps de notre système solaire et de ses mouvements réguliers. Le deuxième est orienté vers l'avenir et générateur de nouveauté ; il est figuré numériquement par siècles et millénaires, c'est en lui que le futur dévore le présent en

le transformant en passé. Temps cosmique et temps historique sont des temps déçus, ils manquent d'intégrité.

Reste le dernier qui est celui des profondeurs, ne se prêtant à aucun calcul mathématique, c'est [214] le temps de l'éternel présent, supra-temporel ; un de ses instants peut avoir plus de signification, de plénitude, de durée que de longues années des deux autres. Il se mesure par l'intensité des joies et des souffrances éprouvées ; et c'est aux moments d'extase créatrice, à la minute de la mort que l'homme se trouve plongé dans ce temps existentiel. Kierkegaard ne dit-il pas de chacun de ses moments qu'il est un « atome d'éternité » ? Il n'est pas en effet coïncé entre le passé et le futur, il n'est pas remplacé par l'instant suivant. Vue en profondeur, la vie de l'homme, aussi bien personnelle qu'historique, baigne dans ce temps existentiel, alors qu'elle n'est que projetée dans le temps historique et cosmique. C'est le paradoxe du temps qui explique les difficultés présentées par l'interprétation de l'Apocalypse ; car nous sommes là en présence d'une antinomie insoluble dans notre monde phénoménal et qui fait penser aux antinomies kantienne : il est absolument impossible de penser la fin du temps, en se plaçant dans le temps, et la fin de l'histoire ne peut être conçue que comme étant à la fois en deçà et au delà de celle-ci. Elle ne peut se produire que dans le temps existentiel et être projetée dans le temps historique, en mettant la pensée en présence de contradictions. Elle équivaut donc à l'avènement d'un nouvel éon. Pour la métaphysique naturaliste, la fin du temps historique est représentée par sa transformation en temps cosmique, mais l'Apocalypse ne peut être interprétée que comme un passage du premier au temps existentiel.

Nous nous heurtons ici à l'antinomie du messianisme qui était déjà sensible à la conscience de l'ancien Israël, puisqu'elle concevait l'avènement du royaume tant attendu comme devant se faire dans l'histoire, à un moment du futur, mais devant aussi marquer la fin du temps historique et l'apparition [215] d'un nouvel éon. La venue du Messie devait cependant être méta-historique. C'est à cela que se rattache la question du millinarisme qui a provoqué tant de discussions chez les Pères de l'Eglise, car il était difficile de penser le royaume millénaire comme étant uniquement en deçà ou uniquement au delà du temps : il est à la fois terrestre et céleste. Et, ce que l'Apocalypse exprime par des images symboliques, la négation complète du millinarisme équivaudrait à la négation de tout résultat positif dans l'histoire.

3.

La philosophie eschatologique de l'histoire pose également le problème de la liberté. Le *Fatum*, en effet, ne peut être que conditionnel et ne figure qu'à titre de principe actif. De là découle une autre difficulté pour découvrir le sens de l'Apocalypse, car la liberté est elle aussi paradoxale puisqu'elle possède le pouvoir d'engendrer son contraire : la nécessité et l'esclavage. En lisant le livre de saint Jean, on a l'impression qu'il contient la révélation d'une fin fatale, irrésistible des choses ; pourtant le christianisme ne reconnaît pas l'existence d'un invincible *Fatum* et le Christ en a triomphé. La liberté de l'homme, avec l'aide de la Grâce, est à même de s'opposer à la marche inéluctable des événements ; d'ailleurs, l'Apocalypse nous présente comme seuls résultats empreints de fatalité ceux auxquels conduisent les chemins du Mal ; tout autres sont ceux auxquels aboutissent les chemins du Bien. La difficulté que présente la prospection des voies de l'histoire et de ses destinées finales vient de ce que le [216] terme ne peut être pensé ni comme étant exclusivement l'œuvre de l'homme ni comme étant uniquement celle de Dieu : il ne peut être que le résultat de leur collaboration, c'est-à-dire une œuvre théoandrique.

Mais la fin dépend également de la liberté et de l'activité de l'homme, c'est pourquoi un eschatologisme actif est à la fois possible et nécessaire. Elle ne doit d'ailleurs pas être attendue dans la crainte et le tremblement, ou dans un doux espoir : elle demande une préparation en tant que manifestation créatrice de l'homme. D'un point de vue plus profond, on peut dire que tout acte de création, toute œuvre morale constitue une victoire sur ce monde d'asservissement, d'hostilités et d'inimitiés qui doit prendre fin et céder la place à une atmosphère de liberté et d'union. Ainsi le royaume de Dieu se réalise imperceptiblement dans chaque création de l'esprit, en attendant le moment où nous en prendrons conscience. On trouve chez N. Fedorov des vues géniales sur le caractère conditionnel des prophéties apocalyptiques. En effet, le règne de l'Antéchrist, la destruction catastrophique du monde, le Jugement Dernier ne se produiront que si l'humanité chrétienne n'arrive pas à s'unir en vue de l'œuvre commune de

la restauration de la vie et de l'organisation fraternelle de l'existence de l'univers entier.

On arrive ainsi à deux perspectives apocalyptiques : celle des résultats qui découlent fatalement du Mal et de la passivité des Chrétiens ; celle de transfiguration sociale et cosmique, d'un nouveau ciel et d'une terre nouvelle. Telle est la conscience apocalyptique, opposée à la conscience passive et pessimiste, que V. Soloviev a décrite dans sa « Nouvelle sur l'Antéchrist ». Elle doit du reste augmenter et non diminuer l'activité de l'homme, accroître [217] le sentiment de sa responsabilité dans les destinées du monde. Ceci n'implique pas une négation des tâches historiques qui subsistent malgré la perspective de la fin de l'histoire. Or celle-ci se dédouble toujours, car elle peut survenir ou de façon catastrophique, en dehors de toute évolution progressive, ou par la transfiguration du monde et l'avènement du royaume de Dieu. C'est pourquoi la conscience eschatologique se place au delà de l'optimisme et du pessimisme qui appartiennent à la sphère de l'enceinte. Le système négatif de K. Barth est en contradiction complète avec le christianisme comme religion théoandrique. Certes, le christianisme historique, à la suite de ses échecs, n'a pas pu ne pas aboutir au pessimisme et provoquer des attitudes passives et découragées, mais considéré du point de vue eschatologique, ayant reçu la lumière du monde à venir, il doit appeler à la vie les forces activement créatrices de transfiguration.

4.

L'Evangile est la Bonne Nouvelle de l'avènement du royaume de Dieu, dans la recherche et la préparation duquel consiste l'essence du christianisme. Celui-ci est, d'un côté, historique, parce qu'il est la révélation de Dieu, non dans la nature, mais dans l'histoire et que par lui entre en cette dernière la méta-histoire. D'autre part, il est eschatologique parce qu'il est la révélation du royaume de Dieu à venir dans le monde, et qu'en lui subsiste l'attente de la seconde apparition du Messie. Dans le christianisme, il y a eu lutte entre ces deux principes et c'est le premier qui l'a emporté. La conscience [218] messianique se trouva affaiblie et l'esprit prophétique s'est à peu près éteint, la lu-

mière venant du futur s'est trouvée obscurcie, étouffée sous le poids massif du passé historique. Les premiers Chrétiens n'ont pas prévu le temps qui s'écoulerait entre les deux venues du Messie qu'ils ne cessaient d'attendre une seconde fois, dans toute sa force et toute sa gloire ; historiquement, ils ont donc commis une erreur qu'il est facile de dénoncer ; mais en lui donnant un sens plus profond, on peut dire que la fin est toujours proche et que l'attente eschatologique et l'espoir messianique sont toujours justifiés.

Mais après la première époque chrétienne, plongée dans une intense atmosphère spirituelle, vint une période historique qui devait être longue et qui obligea le christianisme à s'adapter davantage aux conditions de ce monde et le fit tomber sous la dépendance du royaume de César. Pourtant, c'est surtout l'œuvre de Constantin le Grand qui a contribué à la clôture de la perspective messianique et eschatologique. Le Royaume de Dieu ne s'est pas réalisé, mais dans l'histoire c'est l'Eglise qui s'est formée et organisée. Identifier les deux conduit à la négation de l'orientation vers l'avenir, de la possibilité de nouveauté : tout est atteint, il n'y a plus rien à espérer, c'est à la suite de la première venue du Christ que le messianisme a trouvé sa réalisation. C'est cette doctrine, qui remonte à saint Augustin, qui domine de toute évidence dans la théologie catholique ; celle-ci, en effet, n'aime pas et craint le messianisme, dans lequel elle sent un paracletisme, l'attente d'une nouvelle révélation du Saint-Esprit. Mais l'Eglise n'est pas le Royaume de Dieu dont la réalisation ne peut être qu'eschatologique. Or l'Eglise appartient à l'histoire, même si sa source y est étrangère. Nous faisons chaque jour cette prière : « Que ton règne arrive », c'est donc que nous [219] espérons encore la venue du Royaume de Dieu et Cieszowski a raison de voir dans le « Notre Père » une prière messianique ¹⁵.

Sur le terrain de l'orthodoxie, moins achevé au point de vue formel et moins légaliste, l'attente messianique peut s'épanouir plus librement que dans le catholicisme. D'ailleurs, le royaume de Dieu n'est pas seulement une transfiguration individuelle de l'âme humaine, il a un retentissement cosmique et social ; il ne faut pas y voir uniquement

¹⁵ Voir Cieszowski : « Notre Père », 4 volumes. On trouve dans cet ouvrage des pensées remarquables et qui présentent de grandes affinités avec les idées russes sur le Royaume de Dieu, surtout avec celles de Vl. Soloviev et de N. Fedorov.

un ciel nouveau, il est également une terre nouvelle. De plus, il n'a rien d'une théocratie historique résultant de la sacralisation de l'État à qui on applique la symbolique chrétienne alors qu'en réalité il n'a rien de commun avec le christianisme. C'est par analogie avec le royaume de César, et bien que cela fût contraire à l'Évangile, qu'on envisageait le royaume de Dieu. Mais celui-ci ne ressemble en rien aux empires de ce monde gouvernés par des princes, il en est même tout l'opposé et aucune des catégories du monde social ou naturel ne lui est applicable : il ne peut être pensé qu'apophatiquement, c'est-à-dire eschatologiquement. Il ne faut pas entendre par là que le royaume de Dieu n'est possible que dans le ciel, dans l'au-delà ; il doit se réaliser aussi sur terre pour s'opposer par son principe aux violences et aux hostilités dont le royaume de César est le théâtre. Il s'agit du développement de la conception eschatologique de l'ensemble du christianisme et non pas seulement d'une de ses parties.

Le premier théologien érudit qui ait donné une interprétation eschatologique de l'Évangile et du christianisme en général fut, je crois, Johann Weiss, [220] élève de Ritschl¹⁶, ou encore A. Scheitner. En France, ce fut Loisy qui adopta sa théorie, alors qu'il était encore chrétien. Weiss montre que la prédication du Royaume de Dieu, unique sujet des Évangiles synoptiques, a un caractère eschatologique et il est intéressant de voir ainsi signaler la différence qui existe avec l'Évangile de saint Jean où il n'est jamais question de la venue de ce Royaume ; sans doute cela tient-il à son inspiration mystique qui pourrait sembler opposée à toute eschatologie. Pourtant cette contradiction doit disparaître après un examen plus approfondi. Le livre de saint Jean parle, non de l'avenir, objet d'une attente, mais de l'éternel présent ; il sacrifie ainsi l'histoire qui existe au contraire pour l'eschatologie, bien qu'elle doive prendre fin. Le paradoxe du temps subsiste donc : le règne de Dieu viendra à la fin des temps et il vient également maintenant.

De cette antinomie se rapproche beaucoup celle que Heiler établit entre le type prophétique et le type mystique ; d'après lui le premier est en rapport avec l'activité et avec l'histoire. Mais il s'agit plutôt d'une terminologie conventionnelle, car il est tout à fait permis de parler de mystique prophétique. La différence entre les Évangiles synoptiques et celui de Saint Jean disparaît, si l'on admet que la réalisation

¹⁶ Voir J. Weiss « Die Predict Jesu vom Reich Gottes ».

de la fin et la venue du règne de Dieu sont un événement du temps existentiel qui est seulement projeté dans le temps historique. C'est pourquoi on peut dire également que le royaume de Dieu se réalise tout de suite et qu'il ne se réalisera que dans le futur, à la fin des temps. Au point de vue de l'histoire des religions, l'eschatologie serait d'origine irano-persane ; du reste nous avons déjà fait ressortir la grande ressemblance qui existe entre l'Apocalypse [221] persane et l'Apocalypse chrétienne. Et c'est à cette source persano-judaïque que remonte l'élément prophétique du christianisme. Quant à la mystique pure, entièrement dégagée de toute perspective historique, elle est plutôt d'origine hellénique et présente des affinités avec l'esprit de l'Inde.

Ce sont donc deux principes différents qui sont à la base de la vie spirituelle et ce serait commettre une grave erreur que de reconnaître l'un d'eux, en niant l'autre ; tous deux sont également vrais. La pensée religieuse philosophique russe est plus eschatologique que la pensée occidentale, surtout inspirée par le catholicisme, et elle s'intéresse davantage aux problèmes de philosophie de l'histoire. Le sens chrétien de celle-ci se dégage à la lumière de l'avenir, de l'apparition future du Christ, qui s'est obscurcie dans le christianisme historique.

La pensée humaine, toujours tournée vers ce qui n'est pas encore, cherchant plus ou moins inconsciemment le Royaume de Dieu, a senti à toute époque la possibilité d'un nouvel éon, d'une issue de notre temps à nous. Sa faiblesse consistait en ce qu'elle appliquait à cet éon les catégories de notre durée cosmique et historique. Mais il y aura un nouveau ciel et une terre nouvelle ; notre vieux monde disparaîtra, notre temps n'existera plus. Certes en nous exprimant ainsi, nous nous servons de nos catégories temporelles, mais c'est de cette manière que nous sortons du monde objectif, phénoménal, pour entrer dans le monde nouménal.

[222]

Fin du texte