NICOLAS BERDIAEV

LE SENS DE LA CRÉATION

UN ESSAI DE JUSTIFICATION DE L'HOMME

traduit du russe
par
LUCIENNE JULIEN CAIN

Préface de
STANISLAS FUMET

DESCLÉE DE BROUWER

faute, et enfin, à la résurrection de l'esprit déchu. On dit à l'homme : Tu es une créature pécheresse et déchue, c'est pourquoi tu ne dois pas oser t'engager sur la voie de l'affranchissement de l'esprit, sur la voie de la vie créatrice de l'esprit ; tu dois porter le fardeau de l'obéissance aux conséquences du péché. Et l'esprit humain demeure rivé à ce cercle sans issue. Car le péché originel est un esclavage, la négation de la liberté de l'esprit, la soumission à la nécessité diabolique, l'impuissance à s'envisager soi-même en tant que créature libre. L'homme finit par se perdre, en voulant s'affirmer dans la nécessité et non pas dans la liberté. Le chemin par lequel on peut se libérer du « monde » pour parvenir à la création d'une nouvelle vie est aussi le chemin qui libère du péché, qui surmonte le mal, et qui rassemble les forces de l'esprit en vue d'une vie divine. L'asservissement au « monde », à la nécessité obligatoire, n'est pas seulement manque de liberté, il est aussi l'organisation et le renforcement de cet état non cosmique du « monde », où règnent l'inimitié et le désordre. La liberté est amour, l'esclavage est inimitié. La voie qui mène de l'esclavage à la liberté, de l'hostilité du « monde » à l'amour cosmique, est aussi celle de la victoire sur la nature inférieure de l'homme. L'immense mensonge, la faute terrible de tout jugement moral et religieux, c'est justement de laisser l'homme au niveau le plus bas du monde, au nom de son obéissance aux conséquences de son péché. Une telle notion engendre une sorte de honteuse indifférence au bien et au mal, le refus de s'opposer virilement au mal, jusqu'au moment où l'âme, accablée sous le poids de sa propre infirmité, risque de confondre pour l'éternité, Dieu et le diable, le Christ et l'Antéchrist. Cette déchéance de l'âme, mortellement indifférente au bien et au mal, aboutit à une sorte d'extase mystique de la passivité et de la soumission, au jeu de la pensée dédoublée. L'âme déchue se plaît à coqueter avec Lucifer, elle aime à ne pas savoir quel Dieu elle sert, elle aime à ressentir la peur et à frôler le danger. Cette déchéance, cet affaiblissement, ce dédoublement, sont les résultats obliques de la doctrine chrétienne sur l'obéissance, et le triomphe de cette doctrine. Le dédoublement de la pensée et l'indifférence au bien et au mal, s'opposent délibérément à l'affranchissement viril de l'esprit et au mouvement créateur, — à tout ce qui exige de l'homme la décision de rompre avec les couches mensongères et illusoires de la culture, avec ses servitudes subtiles au « monde ».

L'acte créateur est toujours victoire et affranchissement. Il comporte une épreuve de force. L'acte créateur ne s'extériorise pas par un cri de douleur, il n'est pas une explosion lyrique. La terreur, la souffrance, l'affaiblissement, la chute, doivent être surmontés par la création qui, par essence, est marche en avant, issue, victoire. L'immolation créatrice ne ressemble pas à la résignation ou à la peur, elle doit être active et non passive. La tragédie, la crise, le destin de la personnalité doivent être vécus en tant que tragédie, crise et destin mondiaux : là est la vérité.

Le souci exclusif du salut individuel, la peur d'une catastrophe individuelle sont toujours égoïstes. De même que sont égoïstes la peur d'une impuissance particulière, tout ce qui résulte d'un amour de soi monstrueux. Égoïsme et amour de soi signifient une dissociation maladive de l'homme et du monde. L'homme a été fait par le créateur génialement (il

n'est pas nécessairement génial), et cette génialité doit découvrir en lui l'activité créatrice, vaincre l'égoïsme, la peur du malheur personnel et le coup d'œil jeté pour épier son prochain. La nature humaine par son origine doit participer à travers l'Homme-Christ Absolu à la nature du nouvel Adam, et s'unir à la nature divine. Le fait qu'elle se retire en elle-même et subit sa propre solitude constitue déjà le péché de l'homme contre sa vocation divine, contre l'appel divin, contre l'exigence divine de l'humanité. Ce n'est qu'en éprouvant en soi tout ce qui est du monde et qui appartient au monde, ce n'est qu'en surmontant en soi la tendance égoïste vers le salut personnel, vers le retour égoïste sur ses propres forces, c'est en s'affranchissant de tout ce qui est divisé et fragmentaire que l'homme acquiert la puissance d'être un créateur, — une personne. Ce n'est que l'affranchissement de soi qui ramène l'individu en soi. L'abnégation et la souffrance de la création ne ressemblent jamais à l'accablement, à la démission de la personnalité qui correspondent pour l'homme à sa rupture avec le monde authentique, à la perte de son microcosmisme, à sa servitude au « monde » et aux données de la nécessité. La nature de tout pessimisme et de tout scepticisme est imprégnée d'égoïsme. Douter de la force créatrice de l'homme, c'est faire preuve d'égocentrisme, faire montre d'une timidité évidente là où la décision et la foi hardie seraient désirables, c'est toujours adhérer à la politique étroite de la ruche. Il y a des époques dans la vie de l'humanité où celle-ci doit s'aider elle-même, sachant que l'absence d'un secours transcendantal ne signifie pas le désastre : car l'homme trouve au fond de lui-même un secours infini à condition qu'il ait le

courage de découvrir en soi, dans son acte créateur, toutes les forces de Dieu et du monde authentique. Être libéré du monde signifie la réunion au monde authentique, au cosmos.

Ce n'est pas dans la nuit que l'on peut gravir l'escalier ardu de la connaissance. La connaissance scientifique monte par un escalier obscur, n'éclairant progressivement les marches qu'une à une. Elle ne sait pas pourquoi elle avance jusqu'au sommet de l'escalier, car elle n'a pas en elle un foyer de lumière, un logos qui l'illumine et éclaire ses buts. A son plus haut degré, la gnose véritable dispense cette lumière, ce soleil de la vérité qui éclaire toute connaissance. Elle est donc la signification originale, l'activité créatrice du Logos. L'âme contemporaine a peur de la lumière. Par de sombres corridors, elle a cheminé à travers une science privée de lumière, et a abouti à une mystique également sombre. L'âme n'est pas parvenue encore à une connaissance solaire. La renaissance mystique qui vient de se produire sent qu'elle chemine dans une époque nocturne, et l'époque nocturne est toujours féminine et non virile ; elle n'a pas de rayonnement. Toute l'histoire nouvelle avec son scientisme, avec son rationalisme, son positivisme, a été une époque de nuit et non pas de jour. Le soleil du monde y a rayonné, mais non une lumière supérieure. Le foyer lumineux véritable, il semble que nous l'entrevoyions à présent, que nous reconnaissions au devant de nous, comme un flambeau universel, la valeur de l'activité humaine en soi, de la pensée, du Logos. La réaction contre le rationalisme avait pris la forme d'une hostilité envers la pensée et le verbe. Il faut se délivrer d'une telle réaction, affirmer dans la liberté de l'esprit, cette

Pensée placée désormais hors des contingences du temps, et en reconnaître le sens intégral. Notre connaissance est, par essence, transitoire et limitée. Mais aux frontières du monde nouveau, une lumière naît, qui donne sa signification au monde qui vient. C'est seulement maintenant que nous sommes en mesure de considérer pleinement ce qui a été dans la perspective de ce qui sera, et savons que ce qui est passé, sera effectivement dans le futur.

Je sais que l'on peut m'accuser d'une contradiction fondamentale qui entache tout mon sentiment du monde et toute ma conception du monde. On me reprochera d'avoir confondu le dualisme religieux extrême avec l'extrême monisme religieux. Je confesse presque un dualisme manichéen. Qu'il en soit ainsi. « Le monde » est le mal, il est sans Dieu, et n'a pas été créé par Dieu. Il faut sortir de ce « monde », le surmonter jusqu'à la fin ; le « monde » doit brûler, il est de la nature d'Ahriman. Être délivré du « monde » — c'est là le thème de mon livre. Il existe un principe objectif du mal, contre lequel il faut mener un combat héroïque. La nécessité mondiale, la donnée mondiale, — sont d'Ahriman. A elles s'opposent la liberté dans l'esprit, la vie dans l'amour divin, la vie dans le Plérome. Je confesse ici presque un monisme panthéistique. Le monde est divin par sa nature, l'homme est divin par sa nature. Le processus mondial est l'autodécouverte de la divinité, il s'accomplit à l'intérieur de la divinité. Dieu est immanent à l'homme et au monde. L'homme et le monde sont immanents à Dieu. Tout ce qui s'accomplit avec l'homme s'accomplit avec Dieu. Il n'existe pas de dualisme de la nature divine et extra-divine réalisant une transcendance de Dieu par rapport au monde et à l'homme.

Cette antinomie du dualisme et du monisme, elle m'est connue jusqu'au bout, et je l'accepte comme inévitable dans la conscience et inéluctable dans la vie religieuse. La conscience religieuse est par essence antinomique. Il n'y a pas d'issue pour la connaissance hors de l'antinomie éternelle, entre le transcendant et l'immanent, entre le dualisme et le monisme. L'antinomie ne peut être supprimée de la connaissance ni de la raison, ni de la vie religieuse elle-même. L'expérience religieuse éprouve le monde jusqu'au bout, à la fois en tant que divin et extra-divin ; elle ressent le mal comme une déchéance hors du divin et comme ayant un sens immanent dans le processus du développement mondial. La gnose mystique a toujours donné au problème du mal des solutions antinomiques, et le dualisme en elle s'est allié mystérieusement au monisme. Pour le plus grand parmi les mystiques, Jacob Bœhme, le mal était en Dieu, et le mal était la chute hors de Dieu ; en Dieu était la source obscure du mal, et Dieu, d'autre part, n'était pas responsable du mal. Presque tous les mystiques ont accepté la nécessité de vivre le mal d'une façon immanente, alors que la vie religieuse, en général, le rejette si l'on peut dire à ses fontières, et veut qu'il demeure pour elle périphérique et exotérique. L'expérience du péché demeure en surface. C'est en pénétrant plus profondément dans l'expérience religieuse que l'on rencontre la désintégration à l'intérieur de la vie divine, l'oubli de Dieu et l'opposition à Dieu, vécus en tant que passage douloureux vers une remontée future. L'expérience religieuse complète comporte donc pour l'homme, à la fois vis-à-vis du Divin et vis-à-vis du monde, une relation transcendantale et un lien immanent. Et la

complexité de ces rapports que l'homme entretient d'une part avec Dieu, et de l'autre avec le monde et avec le mal, aboutit au paradoxe suivant : un transcendantalisme poussé à l'extrême mène l'homme à une sorte d'opportunisme, à un arrangement avec le mal du « monde », — alors que c'est le sentiment qu'il a de son immanence qui le fait pénétrer intimement dans la vie divine de l'esprit, l'incite à surmonter le « monde ». Mais ce « monde » prisonnier du mal, et du poids duquel l'homme doit s'affranchir, il est lui aussi un moment du divin processus intérieur de la création, du cosmos, de la Trinité Divine, de la naissance de l'Homme-Dieu. C'est là l'antinomie principale déposée dans l'expérience religieuse, et seule une conscience aveugle ou timorée peut l'esquiver. Ne reconnaître qu'un des aspects du problème, une des thèses de l'antinomie, c'est demeurer dans le domaine des *rapports*, c'est-à-dire dans le domaine où l'homme est nécessairement en liaison avec le mal, avec le « monde », avec l'esclavage et la déchéance : ce n'est qu'en surmontant ces rapports, c'est-à-dire en surmontant les antinomies, que l'homme arrive aux profondeurs de la vie spirituelle, à l'Absolu. L'Absolu ne peut se conformer à un monde relatif. Mais le combat héroïque contre le mal du monde doit commencer par le rejet hors de la conscience de cette forme d'immanentisme selon laquelle Dieu est immanent à l'esprit humain, tandis que le « monde » lui est transcendant. Une telle philosophie se définirait à tort comme *a-cosmique*. Le « monde » selon ma conscience est illusoire et non authentique ; mais ce « monde » selon ma conscience n'est pas le monde cosmique.

Le monde cosmique, le monde véritable, est un surclassement « du monde », il est la liberté hors « du monde » et la victoire sur « le monde ». Une antinomie reste encore à résoudre : celle de l' « unique » et du « multiple ». En face d'elle à la différence des mystiques de l'unicité (celle de l'Inde, de Plotin, de Me Eckhardt), je professe un mono-pluralisme, c'est-à-dire que, métaphysiquement et mystiquement, je conçois, non pas seulement l'Unique, mais la pluralité des substances, le développement, dans le Dieu Un, de la pluralité cosmique, de la pluralité des individualités éternelles. La pluralité cosmique est la découverte de Dieu, du développement de Dieu. Une telle connaissance conduit au personnalisme métaphysique et mystique, à la découverte du « Je ».

Ces quelques mots d'introduction vont peut-être susciter beaucoup d'incompréhension et quelques objections élémentaires. Je reste, comme on le voit, sur le terrain des antinomies, et mon but est, non pas une construction logique, mais l'élucidation complète de ces antinomies. C'est parce que je pense qu'à son terme l'expérience mystique se poursuivra dans le monisme et l'immanentisme, que je crois au caractère divin du monde, à la divinité du processus mondial intérieur, à la nature céleste de tout ce qui est terrestre, et que, sur cette voie, j'accepte de passer par la dispersion, par le dualisme de la liberté et de la nécessité, de la vie divine et du « monde », du bien et du mal, du transcendant et de l'immanent. C'est là qu'est pour moi le secret du christianisme. A travers un dualisme héroïque, à travers l'opposition du divin et du « mondial », l'homme s'avance vers le monisme de la vie divine. Ainsi se réalise le développement divin, la création divine. Tout ce qui est extérieur devient intérieur. Et le « monde » n'est plus qu'un chemin. Il convient

de rompre avec ce sémitisme ecclésiastique, qui fut pour le christianisme l'expression de son adolescence. Le transcendantisme de l'Ancien Testament stérilise aujourd'hui la vie religieuse et l'expérience mystique. Pour qu'un principe à la fois absolu et dynamique domine enfin l'ontologie et la métaphysique chrétiennes, il faut que soit démontré le mal-fondé du principe statique qui a entravé, dans ses secrets et éternels mouvements, la vie spirituelle absolue. L'interprétation dynamique de l'expérience religieuse doit prédominer désormais sur l'interprétation statique de l'ontologie. Le transcendantisme est un moment inéluctable de l'expérience religieuse, mais il n'est pas la vérité ontologique absolue. Le secret suprême de l'humanité, c'est la naissance de Dieu dans l'homme. Mais le secret divin suprême, — c'est la naissance de l'homme en Dieu. Et ce double secret n'en fait qu'un, car s'il est nécessaire à l'homme d'être en Dieu, il est nécessaire à Dieu d'être en l'homme. C'est là le secret du Christ, le secret du Dieu-Homme.

Dans les sources vives de ce livre et de cette philosophie religieuse est inclus un sentiment dominant de l'homme, la reconnaissance de l'Anthropos, en tant que Visage divin. Jusqu'à présent, la religion, la mystique et la philosophie étaient inhumaines et elles devaient aboutir par un courant intérieur inéluctable jusqu'à un positivisme athée. Déjà la mystique allemande avait découvert les prémisses mystérieuses de cette connaissance exclusive de l'homme ; elle avait prêté à l'homme toutes les exigences divines et fait de son anthropogonie une théogonie prolongée. Ces arcanes se dévoilent chez Paracelse, chez Jacob Bœhme, chez Angelus

Silesius. Et je trouve moi-même un appui dans leurs doctrines et un lien vivant qui me rattache à elles. On a beaucoup écrit pour la justification de Dieu, et c'était là la théodicée. Il est temps d'écrire la justification de l'homme, d'édifier une anthropodicée, d'autant qu'il se peut que l'anthropodicée soit la voie unique vers la théodicée, le seul chemin qui ne soit pas épuisé et barré. Mon livre est un essai pour arriver à l'anthropodicée à travers la création. La religion de l'espèce, la religion matérielle, doit avoir une fin en ce monde. Tout ce qui est matériel, générique, organisé archaïquement, est destiné à avoir une fin par la technique et la mécanique. La religion de l'homme naît. L'espèce humaine se transforme en humanité. C'est le passage d'un plan matériel sur un plan différent de l'être. L'essence de notre époque réside dans cette crise de l'esprit et de la matière, et dans la naissance définitive de l'homme à la vie de l'esprit. Toute vie doit s'orienter du dehors vers le dedans. Tout doit s'accomplir en tant que mystère de l'esprit, en tant que progression de l'esprit vers sa propre éternité. Tout ce qui est extérieur, concret, matériel, ne peut être que le ymbole de ce qui se parfait dans la profondeur de l'esprit, dans l'Homme.

Moscou, février 1914.

de la pensée aux nécessités du monde, du moins elle-même ne se tient-elle pas sous la dépendance de cette logique. Le concept de la sagesse est au-dessus du concept logique. La servitude vis-à-vis des données mondaines, obligatoire pour la science, représente pour la philosophie une chute, une transgression de sa volonté de liberté. La philosophie est libre à l'égard de ce que le monde nous apporte, car ce qu'elle cherche, c'est la vérité du monde, la pensée du monde, et non la réalité du monde. Et si le monde nous était donné comme exclusivement matériel, la philosophie n'en deviendrait pas pour cela elle-même matérialiste.

Le climat authentique de la philosophie a toujours été le combat héroïque de la conscience créatrice contre toute nécessité et toute condition de vie obligatoire ; et en conséquence, le but de la philosophie et ses visées sont transcendantaux et échappent à la détermination. Voilà en quoi elle diffère de la science et ne peut lui être assimilée. La connaissance est complémentaire ; elle comporte le principe mâle et le principe femelle, l'activité solarienne de l'homme en face de la réceptivité passive de la femme. Or la philosophie est seule à avoir révélé cet aspect actif et viril de la connaissance[7]. C'est en cela qu'elle est créatrice. *La philosophie est création, et non adaptation ni obéissance.* L'affranchissement de la philosophie, en tant qu'acte créateur, l'affranchit en même temps de tout lien, de toute dépendance à l'égard de la scientificité. L'acte créateur de l'esprit humain consacre sa libération dans la philosophie. Et c'est cet acte créateur qui fait de la philosophie un art, art particulier, différent en son principe de la poésie ou de la musique, mais qui suppose aussi un

don venu de haut, — l'art de la connaissance. La personnalité du créateur s'y imprime tout entière, non moins que celle du musicien ou du peintre. La philosophie crée des idées substantielles, et non des images ; et par la création libre des idées, elle s'oppose aux données du monde et de la nécessité, et elle pénètre dans une essence nouvelle.

L'art ne peut sortir de la science, pas plus que la liberté ne peut sortir de la nécessité. La science répond pour l'homme à une nécessité amère ; la philosophie exprime le trop-plein, le superflu de ses forces spirituelles. Elle est aussi vivante que la science, mais sa vitalité est d'un autre ordre. Les principes de l'économie lui sont étrangers ; elle suivrait plutôt une politique de dilapidation. Il y a en elle une sorte de magnificence, comme dans l'art. Aussi la philosophie n'a-t-elle jamais été indispensable comme l'est la science, pour assurer les bases de la vie ; elle ne devient indispensable qu'au moment où l'homme franchit les limites du monde donné. La science laisse l'homme dans le non-sens, dans l'absurdité du monde ; elle lui fournit seulement les outils nécessaires pour se protéger contre cette absurdité. La philosophie au contraire s'efforce de surmonter l'absurde et d'atteindre le sens du monde. Le postulat de toute philosophie authentique, c'est de supposer qu'il y a *un sens*, et son but est de trouver le moyen d'y parvenir : c'est la possibilité d'un élan qui mène à la pensée à travers la non-pensée. Kant lui-même a reconnu cette impulsion motrice, et l'on ne saurait s'appuyer sur la philosophie kantienne pour nier l'élan créateur et sa victoire sur l'ancienne passivité métaphysique. Cet élan est plus fort encore chez Fichte. La philosophie scientifique l'a seule nié, parce que ses adeptes

ont besoin de soumettre la pensée aux données du monde, et de rejeter, par là, la nature créatrice de la philosophie. En conséquence, ils luttent pour la ranger parmi les sciences, c'est-à-dire pour incorporer l'acte créateur, la prévision de la pensée et du logos dans les catégories logiques avec lesquelles opère la science. Transmutation qui suppose que, consciemment ou inconsciemment, on fasse de la philosophie une science. Et sans doute ne saurait-on nier que la science contienne des éléments philosophiques, et que les savants aient souvent été des philosophes éminents : cela n'est pas en question. Ce qui importe avant tout, c'est de distinguer entre les deux domaines, et de discerner ce qui revient à l'un ou à l'autre. Surtout on ne saurait contester le caractère relatif des catégories logiques sur lesquelles repose la connaissance scientifique : leur attribuer un sens ontologique et absolu, est précisément le fait d'une de ces philosophies mensongères, qui tendent à enchaîner le philosophe dans le cercle des nécessités.

***

L'histoire de la philosophie est composite et toute pleine du drame profond qu'engendre la soif de la connaissance. Cette histoire ne peut se comparer en rien à l'histoire de la science. On ne trouve en elle à aucun degré trace d'une évolution scientifique. Et le concept de la philosophie en tant que science ne se dégage nullement de la marche en avant de l'esprit humain. Aristote et saint Thomas d'Aquin ont été des philosophes scientistes à un degré beaucoup plus fort que bien des penseurs du XIX^e^ siècle, que Shelling ou Schopenhauer, que Baader ou Soloviev,

Nietzsche ou Bergson. La tendance de la philosophie à imiter la science est une de ses plus anciennes tendances, et a accompagné en tout temps l'histoire de la conscience philosophique. Aussi bien en Grèce qu'au Moyen Age ou dans l'Inde, des penseurs se sont efforcés d'imprimer à la philosophie un caractère scientiforme, de l'adapter aux conditions de la science de leur temps. Cohen, Husserl ou Avenarius, au XX^e^ siècle, ont fait la même chose qu'avaient fait à leur époque Aristote ou les Scolastiques. Il n'y a rien en leur philosophie qui soit essentiellement nouveau. Et, d'autre part, la philosophie, en tant qu'*art de la connaissance*, a toujours lutté pour la liberté de son acte créateur, a toujours été exposée à tomber sous la dépendance de l'idée de nécessité qu'elle rencontrait inéluctablement sur le chemin de la scientification. Pourtant, elle a su garder ses héros, qui représentaient la philosophie libre, créant en tant qu'art la substance de ses idées, par lesquelles, à travers la nécessité, elle entrevoit la liberté, et, à travers le non-sens, la Pensée. L'histoire de la conscience philosophique est l'arène d'un combat qui se livre entre deux tendances éternelles de l'esprit humain, — qui vont vers la liberté ou vers la nécessité, vers la création ou vers le conformisme, vers l'art par la transgression des règles et des limites du monde, ou vers la science et l'acceptation et le respect de ces limites. Platon a été la grande incarnation de la première tendance. Le matérialisme est l'expression extrême de la seconde. Ainsi, dans la création philosophique, c'est l'ensemble des forces spirituelles de l'individu qui est engagé ; elle représente l'effort complet d'un esprit pour pénétrer jusqu'au sens du monde, jusqu'à la liberté du monde.

Et l'histoire de la philosophie est marquée par l'individualité de ses créateurs, au même titre que l'histoire de l'art.

Certains philosophes conçoivent une philosophie d'un usage courant et la scientificité leur paraît le seul moyen d'acquérir cette pratique courante. Pourtant une philosophie subjective pénétrerait bien mieux le secret du lien entre la philosophie et le monde qu'une philosophie *extérieure*, objective et scientiforme. La vérité ultime n'a aucune commune mesure avec la généralisation scientifique. Elle ne peut être atteinte qu'à condition de rompre avec les limites de cette généralisation. La vérité peut se découvrir à travers l'art de Dante ou celui de Dostoievski, à travers la mystique gnostique de Jacob Bœhme plus sûrement que par Cohen ou par Husserl. Il y a chez Dante ou chez Bœhme une généralisation d'un tout autre ordre que celle de Cohen, mais qui l'égale certainement. La vérité se découvre dans l'extrême sagesse. La généralisation scientifique de la conscience contemporaine est celle d'un esprit rétréci et affaibli par les préjugés ; en rompant avec l'unité de l'esprit, elle tend à ramener l'homme à son *minimum*, à des principes généraux qui lui sont extérieurs, comme ceux du droit. Il y a une analogie entre la généralisation scientifique et la généralisation juridique. Toutes deux répondent pour l'individu à un formalisme qui recouvre précisément un déchirement intime, une dissociation spirituelle. Tout se passe dans la généralisation scientifique ou juridique comme si, spirituellement, il s'agissait de diviser les êtres, d'enchaîner les uns aux autres, sous le couvert d'une sorte de vérité minimum qui représente l'unité de l'espèce humaine, des ennemis, réunis

seulement par un ensemble d'obligations réciproques. La philosophie scientiste est par conséquent une philosophie juridique, allant vers le général à partir de la perte de la liberté, et rejoignant par le général la notion d'obligation et de nécessité. La seule généralisation authentique est à base de liberté. Toute obligation morale est supérieure en portée universelle à la même obligation juridique : c'est pourquoi la philosophie entendue comme un art est plus universelle qu'elle ne le serait en tant que science. Le problème de la généralité n'est pas un problème logique, c'est le problème des relations spirituelles, le problème de l'universalité, le problème de l'esprit. Pour les vérités discursives de la physique ou des mathématiques, les vérités essentielles sur la liberté et le sens du monde ne sont pas requises. Chaque vérité distincte peut apparaître étrangère à l'autre. La relation que comporte entre elles la science est la forme de relation la plus basse qui soit, parce qu'elle demeure sur le plan de la nécessité. Tandis que la généralisation philosophique crée entre les êtres une forme de relation supérieure. L'universalité est la qualité de la conscience. Le philosophe digne de ce nom n'accepte pas de rabaisser la qualité de son action au niveau des données imposées du monde ; il doit attendre que le niveau moyen s'élève jusqu'à ses critères généraux. Sacrifier la liberté initiale aux exigences de la nécessité constitue un acte criminel. Dans tous les temps, un petit nombre de philosophes ont exprimé leur opposition à un monde obligatoire et affirmé que les buts de la connaissance s'incarnaient pour eux dans la liberté et non dans la nature, dans l'esprit et non dans la matière ; dans la valeur et non dans l'efficacité, dans la pensée et non dans

pas y en avoir. La philosophie peut s'occuper des catégories de la connaissance scientifique, mais les catégories de la connaissance scientifique ne peuvent pas s'occuper de philosophie. L'instinct en philosophie a le dernier mot, — la logique n'a que l'avant-dernier. C'est dans l'intuition que la philosophie trouve sa sanction et sa justification propres, cette intuition qui a précédé en elle l'enseignement des catégories, et qui ne désigne et n'utilise la logique qu'en qualité d'instrument qui lui est soumis. En conséquence, *la philosophie ne demande ni n'admet aucune justification scientifique ou logique*. La science et sa logique sont placées plus bas qu'elle, et ne passent qu'après elle. La logique est un escalier par lequel la philosophie intuitive s'échappe hors du monde. C'est à la philosophie d'expliquer la logique, et la logique est incapable d'expliquer la philosophie. La relation de la philosophie avec le monde se situe hors de la sphère où s'édifie l'appareil logique des relations du monde et de la science. La compréhension du monde en tant que valeur et que signification n'est pas une compréhension scientiste : c'est un acte créateur, et non un arrangement avec la nécessité. La philosophie des valeurs déborde de toutes parts le scientisme. Ici, il faut rappeler que la philosophie est courage. Il y a une prééminence dans le thème du courage. Et c'est là la haute vocation de la philosophie.

***

S'il y avait pourtant une crise de la philosophie scientiste, le pragmatisme en apparaîtrait comme le principal symptôme. La science a longtemps été

son domaine exclusif. De là, on a essayé de le transporter dans la philosophie, et d'en faire une des formes de sa scientification. La conscience irrationnelle de la science conduit à la conscience irrationnelle de la philosophie. Mais finalement, le pragmatisme, tel qu'il nous vient des Anglo-Saxons, revêt un des aspects nombreux de cet assujettissement aux données du monde, de cette nécessité. Ainsi naît une philosophie débile et privée de tout caractère créateur. Faisons ici une exception pour Bergson, dont le pragmatisme diffère précisément de ce pragmatisme anglo-saxon aux tendances utilitaires et positives. La philosophie de Bergson est la manifestation la plus remarquable de la crise de la science et de la pensée rationnelle[11]. Avec lui, la philosophie fait un bond hors des lisières de la nécessité scientiste, hors du joug rationaliste. Bergson défend la philosophie en tant qu'acte créateur et s'efforce de la rapprocher de l'instinct. Il voit dans la philosophie un élan vital, le vol de l'enthousiasme créateur. Bergson sait que la philosophie, en tant qu'acte créateur, n'est pas la science, et ne se modèle pas sur elle. Mais lui-même est dédoublé comme tous les philosophes contemporains. Il a peur de la science et il a besoin d'elle. Son *Évolution créatrice* où il critique avec éclat les théories scientifiques de l'évolution et justifie la création, est elle-même construite de façon toute scientifique et dans une dépendance servile à l'égard de la biologie[12]. Le biologisme de Bergson est le scandale de sa philosophie. La métaphysique tombe sous le coup d'une science différenciée ; le poids de la nécessité, avec tout le matériel d'une science analytique, vient alourdir l'intuition. Bergson reconnaît l'irréalisme vivant de l'action,

une répétition de l'être dans le connaissant. *La vérité est l'élucidation et la libération de l'être, elle suppose dans l'être l'acte créateur du connaissant. Elle est signification et ne peut nier la signification. Nier le sens du monde équivaut à nier la vérité, par conséquent à ne reconnaître que les ténèbres. La vérité nous fait libres. Nier la liberté équivaut à nier la vérité.*

La puissance exclusive de la nécessité est la puissance des ténèbres, à travers lesquelles il n'est pas de voie vers la liberté. Ou la vérité n'existe pas, et alors toute discussion philosophique est vaine, ou elle existe, et elle est la lumière créatrice, libérant et expliquant l'être. On ne saurait à la fois admettre la vérité et nier toute lumière dans le monde. La vérité suppose le Soleil, le Logos, et Celui qui fut le Soleil et le Logos du monde peut dire : « Je suis vérité ». Mais la « vérité » passivement reçue, fruit de l'abstraction intellectuelle, doit être sacrifiée, comme constituant le principal obstacle sur le chemin de la découverte de la vérité authentique. Dans une formule saisissante, Dostoïevski écrit que si, d'un côté, il y avait la vérité, et, de l'autre, le Christ, il préférerait renoncer à la vérité pour aller au Christ, c'est-à-dire qu'il sacrifierait la vérité morte d'un intellect passif au nom de la vérité vivante de l'intégralité de l'esprit. Aujourd'hui toute la philosophie doit se résoudre à cet acte héroïque de s'arracher à la « vérité », alors seulement elle deviendra une connaissance par la création et par l'art, — une connaissance active. Ce qui est, ce qui est donné à l'intellect n'est pas le verbe et ne peut l'être ; c'est un reflet de la servitude de l'esprit qui doit disparaître avec cette servitude. La vérité s'oppose au monde tel qu'il est, tel qu'il est donné : autrement, elle ne pourrait être valeur et

pensée, le Logos ne vivrait pas en elle. La subordination de la vérité aux concepts scientistes, qui ne sont que des concessions à la nécessité marque la déchéance de l'esprit. La philosophie est une gnose, supérieure à la Science et indépendante d'elle. Mais la philosophie gnostique créatrice n'est pas non plus une philosophie du sentiment et du cœur. Là aussi se trouverait entravée sa liberté créatrice. La philosophie n'est pas rêve, — mais acte.

***

La philosophie est affaiblie par une maladie redoutable, — la maladie de la réflexion et du dédoublement. Dédoublement, hamlétisme que les philosophes ont essayé d'ériger en principe méthodique. Dans le rationalisme de Descartes comme dans l'empirisme de Hume et le criticisme de Kant, réflexion et doute sont promus au rang des vertus de la connaissance philosophique. L'une et l'autre pourtant dépouillent la philosophie de son activité créatrice, l'enchaînent à la passivité. L'homme absorbé dans son dédoublement interne est impropre à la lutte, il ne peut croire à une force créatrice agissant dans l'univers. L'acte créateur de la connaissance ne peut s'exercer qu'à condition qu'on croie en lui, qu'il soit un. Le doute et l'introspection rendent l'esprit dépendant du monde et de sa pluralité mauvaise. La philosophie créatrice est une philosophie dogmatique, et non critique ou sceptique, une philosophie totale et non morcelée. L'homme des temps nouveaux doit passer à travers le doute critique, à travers l'abandon et la solitude au sein de la connaissance. Le passage de la béatitude dans la connaissance qu'on trouve encore

chez saint Thomas d'Aquin, à la tragédie de l'entendement chez Kant a été une étape féconde. Le retour au dogmatisme enfantin du passé était rendu impossible, mais il s'agissait de se tourner vers un nouveau dogmatisme, un dogmatisme créateur, visionnaire et hardi. Le créateur est toujours dogmatique, il est constamment obligé de faire un choix courageux et de soutenir ce choix. Toute philosophie libre est une affirmation. Le dogmatisme représente la croyance créatrice de l'esprit en ses propres forces en face de la philosophie critique qui en marque l'émiettement. Celui qui doute se trouve toujours plus ou moins dans la situation de l'âne de Buridan. Métaphysiquement, il manque de caractère. Il est incapable de cet acte téméraire qui consiste à rompre et à couper, — pour choisir. L'acte créateur de la connaissance est un acte d'amour électif. Le philosophe authentique est un homme amoureux, et qui a choisi l'objet de son amour intelligent. Nulle incertitude ne peut subsister à propos de ce qui est choisi et aimé. L'amant épris choisit par un choix créateur celle qu'il aime, parmi la foule médiocre des femmes ; et rien ne servira de lui dire que d'autres sont égales ou supérieures à celle qu'il a élue. Ainsi en est-il du philosophe et de la vérité qu'il a découverte. La conscience philosophique est inconcevable sans Érôs. Le thème philosophique est un thème érotique. C'est ce que la philosophie antique a encore ignoré. Mais si la philosophie moderne est un art et non une science, c'est parce qu'elle suppose l'Érôs, l'amour d'élection. C'est le côté érotique de la compréhension et de la vision philosophiques qui distingue fondamentalement la philosophie de la science. La philosophie est un art érotique. Et les plus créateurs parmi les philosophes ont été des

philosophes érotiques, comme le fut Platon. Il se peut que d'autres se soient rapprochés davantage d'un type scientifique, mais les vues du génie créateur leur ont fait défaut. La philosophie pénètre dans la connaissance comme dans un mystère nuptial. *Et la connaissance philosophique, en tant qu'acte créateur est un mariage d'amour.* En vain la philosophie critique et scientiforme voudrait convertir cette union en un mariage d'intérêt ; elle nie le mystère nuptial, le mystère de l'amour. Mais la philosophie créatrice n'en reste pas moins l'art de l'amour connaissant, — et non une science selon laquelle se fondent des établissements temporels.

A la place de l'amour et du choix, la philosophie scientiforme eût voulu établir la toute-puissance de la *preuve*. Mais justement ce qui est prouvé et non choisi représente quelque chose d'imposé et d'obligatoire. Elle apporte la nécessité et non la liberté. Elle est obéissance et non création. D'où vient donc que l'on croie le plus généralement que ce qui est vrai est ce qui est le mieux prouvé ? Sans doute, il se peut que la preuve soit sur le chemin de la connaissance de la vérité, *mais c'est comme un obstacle*. La philosophie créatrice doit se libérer du pouvoir illusoire de la *preuve*, accomplir cet acte de rompre avec une acceptation commode de la nécessité. Le fait scientifique prouvé avec le plus d'évidence est aussi le mieux adapté à la nécessité du monde. Tandis qu'en philosophie, ce qui est *authentique, ce qui passe, sur un mode créateur, du plan de la nécessité à celui de la liberté, du non-sens au sens, c'est cela peut-être qui est le moins justifiable d'une preuve.* Il n'y a pas en philosophie de logique de la preuve, — parce qu'il n'y a pas de logique du tout. Rien de

logique n'a précédé l'intuition philosophique. Or rien n'est sûr dans le domaine de la philosophie que ce qui ressortit à cette intuition créatrice. La vérité se démontre et se formule, mais ne se prouve ni ne se justifie d'une façon discursive. Aussi la tâche de la philosophie sera-t-elle d'arriver à une vérité formulée de façon parfaite, perçue par l'intuition et synthétisée par la forme. C'est par la perfection des formules, par leur acuité et leur clarté que la philosophie doit convaincre, et non par des preuves et des déductions. Car la preuve demeure dans la moyenne, elle n'est ni dans les éléments ni dans la fin, et c'est pourquoi les vérités élémentaires et finales ne peuvent pas être prouvées. La preuve n'est que la technique de l'appareil logique et elle n'a aucun lien avec la vérité. La conscience philosophique atteint à la vérité par l'élan, l'intuition universels de l'être, dont l'expression la plus haute réside seule dans l'acte créateur de la connaissance. Seul l'esprit dans sa totalité peut servir de critère à l'authenticité de l'intuition philosophique. Les preuves ne sont nécessaires qu'à ceux qui morcellent leur esprit. La preuve est l'ennemie de la vérité et non son alliée.

***

Si l'on définit la nature de la philosophie et ses principales tâches, il convient d'élucider d'abord la question de l'anthropologisme. Rien ne permet à la philosophie de se soustraire à cette constatation évidente que c'est l'homme qui philosophe, et qu'on philosophe pour l'homme. Aucune force ne prévaudra sur cette notion que le milieu où la connaissance philosophique se déploie est le milieu anthropologique.

Quelque effort qu'aient accompli Cohen ou Husserl pour douer la connaissance d'un caractère transcendant à l'homme, et la libérer de tout anthropologisme, ces tentatives donnent toujours l'impression d'être gratuites. *L'homme a précédé la philosophie, l'homme est le précurseur de toute connaissance philosophique.* Ceci, les philosophes n'en conviennent qu'à regret, ils voudraient que l'homme soit issu de la philosophie, et non la philosophie de l'homme. Il semble toujours au philosophe que cet anthropologisme fatal de la philosophie équivaut pour elle à un abaissement qualitatif, qu'il la marque inéluctablement de relativisme. Et la majorité des philosophes, finalement, ne professent qu'un anthropologisme mitigé, honteux, et qui n'ose pas dire son nom. Il leur semble pénible que l'homme, qui pour eux est encore un problème, ait précédé la philosophie et règne sur elle. La philosophie critique étend le doute jusqu'à l'être même, elle veut que tout soit problème ; l'homme, dans la philosophie critique, en vient à douter de l'homme. Et tout son effort est, du reste, de s'en affranchir et d'en dégager sa philosophie. Cette tendance anthropocide existe chez Husserl, chez Cohen, chez d'autres encore. Pour eux, c'est la philosophie elle-même qui devrait philosopher, et non l'homme. Ils voudraient faire d'elle un absolu. Pour les gnocéologues, la connaissance scientifique est par elle-même un absolu. La science est d'essence plus réelle que l'homme, elle est plus un être que lui. Hegel, lui aussi — il est vrai, selon sa manière particulière — pensait que la philosophie est plus réelle et plus absolue que l'individu. Chez lui, la tendance anthropocide est l'expression de l'orgueil monstrueux du philosophe : non de l'homme, mais du

liste ou mathématique, — elle est exclusivement un art : mais la théosophie mystique est supérieure à l'art.

Du reste, en disant que la philosophie est un art, je n'entends pas qu'elle soit « une poésie de la connaissance », comme l'a dit Lange, ni qu'il y ait en elle quelque chose d'arbitraire ou de facultatif. L'art de la philosophie est plus rigoureux que la science ; il est antérieur à la science et exige une tension d'esprit plus élevée et un degré plus avancé dans la compréhension humaine. Le secret de l'homme, en définitive, — c'est là le problème qui se dégage de la philosophie de la création.

CHAPITRE II

L'HOMME. MICROCOSME ET MACROCOSME

Les philosophes ont toujours répugné à admettre cette notion, que déchiffrer l'énigme de l'homme, c'était déchiffrer l'énigme de l'Être. Connais-toi toi-même, et, par cette voie, connais l'univers. Toutes les tentatives en vue de saisir le monde de l'extérieur, sans se pencher d'abord sur l'abîme humain, n'ont abouti qu'à une pénétration superficielle des choses. On ne peut pénétrer profondément l'univers si on le sépare du problème humain, car le sens de toute chose réside précisément dans l'homme. Le positivisme apparaît comme l'expression extrême de cette tendance qui, non seulement, cherche à atteindre l'univers de l'extérieur, aussi loin qu'il est possible de l'intériorité humaine, mais encore place l'homme lui-même parmi les objets du monde extérieur. Pourtant en niant la signification exclusive de l'homme dans le monde, en s'efforçant de ne pas le reconnaître en tant que source de toute connaissance, la philosophie se condamne à une contradiction intime qui vicie son existence même. L'homme philosophe ne peut pas ne pas affirmer la signification décisive de l'homme dans toute philosophie ; il ne peut pas renoncer à ce qui en lui est auto-conscience. L'auto-conscience, pour l'homme, n'est pas un des éléments de la connaissance philosophique du monde ; elle est un absolu

a priori, elle précède toute autre donnée de la connaissance universelle, celle-ci n'étant rendue possible que par cette auto-conscience. Si l'homme devait se connaître en tant qu'une chose extérieure, un des éléments objectivés du monde, il ne pourrait pas être sujet agissant de la connaissance, la philosophie n'existerait pas pour lui. L'anthropologie, ou plutôt la conscience anthropologique ne précède pas seulement l'ontologie et la cosmologie, mais aussi la gnocéologie et la philosophie même de la connaissance ; elle précède toute philosophie et toute connaissance. *La conscience même de l'homme en tant que centre du monde, portant en lui l'énigme du monde et s'élevant au-dessus des choses, est le postulat de toute philosophie, sans lequel il est inutile de philosopher.* Pour comprendre le monde d'un point de vue philosophique, il faut dominer les choses, et non se ranger parmi elles, il faut être soi-même un monde. Car le problème de l'univers ne peut se poser devant ce qui n'en est qu'une fraction minime ; pour se poser la question brûlante de savoir ce qu'est le monde, il faut être tout entier un monde. La connaissance humaine repose sur ce fondement que l'homme — cosmique par sa nature — est le centre de l'univers. En tant que créature enfermée dans son individualité, l'homme ne se fraierait pas de chemin vers la connaissance universelle. La voie anthropologique est la seule qui conduise à la connaissance universelle, et cette voie suppose dans l'homme une conscience exclusive de soi. Ce n'est que par cette auto-conscience et cet auto-sentiment humains que se découvrent les secrets divins. Tous les philosophes, au fond, soit consciemment, soit inconsciemment, ont compris cela.

Mais on peut accéder par deux voies différentes à

cette notion de la conscience humaine et de son exclusivité. L'homme en philosophant s'efforce tantôt de s'élever et tantôt de s'amoindrir, selon la part de lui-même qu'il désigne comme servant de base à cette philosophie. L'empirisme et le positivisme ont cherché cette base dans les régions inférieures de la sensation, ils ont morcelé les forces de l'esprit. Le rationalisme et le criticisme, s'exerçant dans les sphères plus élevées, ont fait appel aux catégories de la raison, ils ont placé la connaissance au-dessus de l'homme, c'est-à-dire dans l'*inhumanité*. Mais empiriques comme positivistes, rationalistes comme criticistes, tous ont été d'accord pour reconnaître que les sources de toute connaissance étaient incluses dans l'homme. Le sensualiste au plus extrême de sa doctrine se doit de reconnaître dans les sensations de l'homme sa nature microcosmique. Et le rationaliste complet du type de Cohen reconnaît lui aussi dans ses catégories la nature macroanthropologique. *L'homme est un petit univers, un microcosme, telle est la vérité fondamentale de la connaissance, prénécessaire à l'existence même de cette connaissance.* L'univers peut pénétrer l'homme, être assimilé par lui, atteint et connu, pour cette seule raison qu'il y a dans l'homme la substance du monde, en force et en qualité, que l'homme n'est pas une part fragmentée de l'univers, mais dans son entier un univers minuscule. L'endosmose et l'exosmose de la connaissance ne sont concevables qu'entre le microcosme et le macrocosme. L'homme, par la connaissance, pénètre dans le sens de l'univers comme dans celui d'un homme supérieur, d'une « macroanthropie ». Et l'univers pénètre dans l'homme et lui communique sa force créatrice, comme à un univers inférieur, à un microcosme[1]. L'homme

et le cosmos échangent leurs forces, d'égal à égal. Et la connaissance est une lutte de force entre pairs, et non le combat des nains contre les géants. Je le répète : cette auto-conscience exclusive de l'homme n'est pas une vérité parmi d'autres, acquise parmi d'autres résultats de la philosophie ; elle est la vérité — préalable à l'acte même de la conscience philosophique. Et si cette notion de l'antériorité de la conscience par rapport à la philosophie est déposée inconsciemment dans bien des esprits, elle doit s'éclairer et leur apparaître avec précision. L'homme a la force de pénétrer le monde, parce qu'il est lui-même un monde. Lotze a exprimé cela parfaitement : « De tous les égarements de l'esprit humain, écrit-il, ce qui m'a toujours paru le plus étrange, c'est la façon dont l'homme est parvenu à douter de sa propre existence, qui est la seule chose qui soit dans son expérience immédiate ; et, d'autre part, de le voir arriver à cette idée de se regarder lui-même comme *donné* par une nature extérieure à lui, nature qu'il ne connaît que de seconde main et à travers des intermédiaires[2]. » L'homme se connaît lui-même mieux qu'il ne connaît le monde et antérieurement à lui, puisqu'il ne connaît le monde qu'à travers lui-même. La philosophie est précisément cette connaissance intérieure du monde à travers l'homme, tandis que la science est la connaissance extérieure du monde à travers l'homme. Dans l'homme seul se découvre l'être absolu ; en dehors de lui, tout n'est que relatif.

***

L'homme est placé au carrefour de deux mondes ; c'est ce qu'atteste cette dualité de la conscience qui

l'a accompagné tout au long de son histoire. L'homme se connaît comme appartenant à deux mondes, et c'est tantôt en lui un aspect de sa nature qui l'emporte, et tantôt l'autre. L'homme avec une force égale peut s'appuyer sur ces éléments contraires et prendre en lui de quoi les justifier. Il connaît sa grandeur et sa puissance en même temps que sa faiblesse et son infirmité ; sa liberté impérieuse comme sa dépendance servile ; il se sait l'image et la ressemblance de Dieu en même temps qu'une goutte dans la mer de la nécessité naturelle. On est également fondé à parler pour l'homme de son origine divine et de son humble origine organique. Les philosophes défendent avec un égal bonheur d'argumentation la thèse de la liberté première de l'homme et celle du déterminisme complet, faisant de l'homme un chaînon dans le cercle de la nécessité naturelle. L'homme est une des manifestations de ce monde, une chose parmi le cycle des choses ; et à la fois il sort de ce monde en tant que forme et ressemblance d'un être absolu, et comme tel il dépasse tout ce qui appartient à l'ordre de la nature. Créature étrange, dédoublée et à double sens, ayant une face auguste et une face d'esclave, libre et enchaînée, faible et forte, unissant en une seule essence la grandeur avec l'insignifiance, l'éternel avec la caducité. Tous les esprits profonds ont senti cette contradiction. Pascal surtout, dont le génie était si profondément pénétré du sentiment des antinomies que comporte la vie religieuse, avait compris que le christianisme était lié à ce double caractère de la nature humaine : « Nulle autre religion que la chrétienne, écrit-il, n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable[3]. » Jacob Bœhme dit : « Ainsi, vois,

Homme, comment tu es à la fois terrestre et céleste, mélangé en une seule personne ; tu portes l'image terrestre et aussi l'image céleste en une seule Personne ; et tu es aussi sorti de la source de colère, et tu portes sur toi l'image infernale qui, sortie de la source de l'éternité, végète dans la colère de Dieu[4] ».

Dépendant, en tant que part fragmentée de la nature, de son cycle irréversible, l'homme essaie de s'insurger contre cette nature et de lui opposer une autre origine et une autre destinée. *La conscience supérieure de soi qu'a l'homme est inexplicable par le monde naturel et reste un mystère pour ce monde.* Le monde de la nature ne pourrait pas suggérer à l'homme une telle prise de conscience ; il n'en suppose pas la possibilité. Le plus élevé ne peut pas naître du plus bas. Mais l'homme produit les documents propres à justifier la noblesse de ses origines. Il n'appartient pas seulement à ce monde, mais à un monde différent ; pas seulement à la nécessité, mais à la liberté, pas seulement à la nature, mais à Dieu. L'homme pourrait se connaître en tant que partie intégrante de la nature et se sentir accablé par cette appartenance. Mais la conscience qu'il a d'être une part de la nature n'est chez lui qu'une conscience seconde, — le facteur premier de la conscience étant constitué par la certitude d'être un être extra-naturel placé hors du monde. L'homme est antérieur à sa vérité psychologique et biologique. Porteur d'une humanité absolue, d'un « pan-humanisme », mais parvenu à la conscience après que celle-ci eut été absorbée dans le monde de la nature, après sa chute dans la nécessité naturelle, il connaît néanmoins sa nature infinie, qui ne peut être satisfaite ni pénétrée par aucune réalisation temporaire. Tout ce qui est

périssable dans la vie de l'homme contredit son éternité. Le dualisme de la nature humaine est si frappant que les naturalistes et les positivistes ont beau jeu à développer leurs théories tandis que parallèlement à eux les supranaturalistes et les mystiques le font avec une force égale. La présence de l'être humain et de sa conscience est la plus forte réfutation qui soit de cette soi-disant vérité selon laquelle le monde de la nature serait unique et définitif. *L'homme par son essence est déjà un saut hors du monde de la nature : il n'a rien à faire avec lui.* Les savants rationalistes sont obligés d'avouer leur embarras devant l'inexplicabilité de la conscience divine. Le même embarras doit les saisir devant l'énigme de l'auto-conscience de l'homme, de sa transcendance vis-à-vis d'un monde selon lequel elle demeure inexpliquée. Il y a une analogie profonde et très significative entre l'auto-conscience du Christ et l'auto-conscience de l'homme. Et c'est seulement la révélation du Christ qui donne la clef du secret de la conscience de l'homme, tandis que cette conscience supérieure que l'homme a de soi lui montre en même temps les limites de la connaissance scientifique. La science — et c'est pleinement son droit — considère en effet l'homme comme une partie du monde de la nature et se repose sur le dualisme de la conscience humaine comme sur une fin en soi. Mais la philosophie de la conscience supérieure de l'homme n'est possible que si elle est sciemment « orientée » vers le fait de la révélation religieuse de l'homme. La philosophie anthropologique apporte cette révélation religieuse comme une libre intuition d'elle-même, et non comme un dogme. Elle traite de l'homme non en tant qu'objet de la connaissance scientifique (biologique, psycho-

de la nature à l'illusion de laquelle les philosophes — à de rares exceptions près — ne pouvaient pas se soustraire, pour la philosophie mystique la nature demeurait toujours quelque chose de vivant, un organisme animé. La nature était vivante pour Paracelse, pour Jacob Bœhme et pour les philosophes naturalistes. La science obéissait au mécanisme de la nature, mais la philosophie voyait au-delà de ce mécanisme le système vivant. Même ce processus de la mort, impossible à nier dans la nature, pouvait être compris comme une liberté mal dirigée chez les vivants. Le mécanisme stérile de la nécessité est issu de la liberté viciée, déchue, des créatures vivantes. La matérialité même de la nature est encore une incarnation, une objectivation des créatures vivantes, à des degrés différents de la hiérarchie de l'esprit. Mais cette matérialité, à laquelle la science obéit exclusivement, elle n'est pas seulement l'incarnation d'un esprit vivant, elle est aussi l'assoupissement, la mise en tutelle de cet esprit, elle est marquée du signe indélébile de la chute, de l'engloutissement dans l'abîme des sphères inférieures. L'homme est un microcosme, degré supérieur de la hiérarchie de la nature en tant qu'organisme vivant. L'homme-microcosme est responsable du cycle entier de la nature et ce qui s'accomplit en lui s'imprime ensuite sur toute la nature. L'homme vit, anime la nature de sa liberté créatrice, puis il meurt et l'associe à sa chute dans la nécessité matérielle. La chute du centre le plus élevé de la nature entraîne avec soi la chute de toute la nature jusqu'à ses degrés derniers. Chaque créature pleure et attend sa libération. La nécrose de la nature, ce sombre matérialisme par lequel toutes les créatures sont tombées au pouvoir de la nécessité

sans pouvoir sortir de leur condition réduite, tout cela est venu de la chute de l'homme, de la perte de la position centrale qu'il doit occuper dans la nature. Le degré de responsabilité qui incombe à sa nature mortelle dépend de son degré de liberté et de la place qu'il occupe dans le cosmos. L'homme porte le poids le plus lourd de responsabilité, et les pierres le plus léger. Le tsar est plus responsable que le dernier de ses sujets. La chute de l'homme, la perte de sa liberté qui a été la conséquence de cette chute, l'ont privé de sa place véritable et l'ont mis sous la dépendance des sphères qui lui étaient inférieures. L'homme végétant, ayant réduit par sa propre servitude la nature à l'état de mécanisme, rencontre en face de lui cette mécanisation dont il est la cause, et tombe volontairement sous son pouvoir. Les pierres, les plantes et les animaux ont possédé l'homme et se sont vengés de lui avec son consentement. La force et la puissance de cette nature nécrosée sont à la source des peines de l'homme, qui en est le roi détrôné ; elle lui verse à son tour ce poison qui le changera en cadavre, le forcera à partager le destin de la pierre, de la poussière et de la boue. L'homme devient une partie du monde de la nature, faisant partie de ses manifestations et soumis à sa nécessité. « Ce monde », le monde de la nécessité naturelle, est tombé par la chute de l'homme, et l'homme, pour retrouver sa position souveraine, devra s'arracher aux mirages de « ce monde », vaincre « ce monde ». Il se libérera d'une dépendance servile à l'égard de ce qui devrait lui être soumis. Alors la nature à son tour sera humanisée : libérée, vivifiée et animée par l'homme. Seul l'homme peut délivrer et ranimer la nature, parce que c'est lui qui l'a enchaînée et dévitalisée. Le destin de l'homme dépend du

destin de la nature, du destin du cosmos et il ne peut pas s'en détacher. L'homme doit soulever la pierre de son âme, découvrir dans la pierre la créature vivante, et la libérer de ce fardeau. La pierre inanimée pèse d'un poids terrible sur l'homme, et pour lui il n'est d'autre moyen d'affranchissement que la libération même de la pierre. Par tout ce qui est matériel dans sa condition, l'homme est donc rivé à la matérialité de la nature et partage son destin. Mais, même déchu, il demeure un microcosme enfermant encore en lui tous les degrés et toutes les forces de la nature. Ce n'est pas un individu particulier qui est déchu, c'est l'homme complet, le Premier Adam, et non tel homme. L'homme complet est inséparable du cosmos et de son destin. Sa libération, sa révolte créatrice sont la libération et la révolte du cosmos. Le destin du microcosme est inséparable de celui du macrocosme ; ils doivent ensemble tomber ou se relever. La condition de l'un s'imprime sur l'autre, ils se pénètrent intimement. L'homme ne peut simplement sortir du cosmos ; il doit aussi le transformer et le renouveler. Le cosmos partage le destin de l'homme, et c'est pourquoi l'homme partage le destin du cosmos. Lui seul est capable de le transformer en un ciel nouveau et une terre nouvelle. Le grand mystique orthodoxe saint Siméon le Nouveau Théologien s'exprime en ces termes : « Toutes les créatures, lorsqu'elles virent qu'Adam était chassé du paradis, ne consentirent plus à lui être soumises ; et ni la lune ni les étoiles ne voulurent le reconnaître ; les sources refusèrent de faire jaillir l'eau, et les rivières de continuer leur cours ; l'air ne voulut plus palpiter afin de ne pas donner à respirer à Adam pécheur ; les bêtes féroces et tous les animaux de la terre, lors-

qu'ils le virent déchu de sa gloire première, se mirent à le mépriser, et tous étaient prêts à l'assaillir ; le ciel s'efforçait de s'effondrer sur sa tête et la terre ne voulait plus le porter. Mais Dieu qui avait créé toute chose et l'homme créateur, — que fit-il ?... Il contint toutes ces créatures par sa propre force, et par son ordre et sa clémence sacrés ne les laissa pas se déchaîner contre l'homme, mais ordonna que la créature restât sous sa dépendance et, se faisant périssable, servît l'homme périssable pour lequel elle était créée, et cela jusqu'à ce que l'homme renouvelé redevienne spirituel, incorruptible et éternel et que toutes les créatures, soumises par Dieu à l'homme dans son labeur, se libèrent aussi de ce travail, se renouvellent ensemble et redeviennent comme lui incorruptibles et comme spiritualisées[41]. » Ainsi apparaît avec force le lien de l'homme avec le cosmos et la perte de sa souveraineté.

Le rétablissement de l'homme dans sa dignité ne peut s'accomplir que par l'apparition dans le monde de l'Homme-Absolu — Fils de Dieu, par l'incarnation divine. L'homme n'est pas seulement supérieur aux degrés hiérarchiques de la nature, il est aussi supérieur aux anges. Car les anges ne sont que l'écrin de la gloire de Dieu. La nature des anges est statique. L'homme est dynamique. Le Fils de Dieu s'était fait homme, et non pas ange, car c'est l'homme qui est appelé à jouer dans le monde un rôle souverain et créateur et à continuer la création. L'homme a été formé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; la bête, à l'image et à la ressemblance de l'ange. C'est pourquoi le monde est d'une part une hiérarchie divo-humaine, dynamique et créatrice, et de l'autre, une hiérarchie angelo-bestiale, statique et non-créatrice.

La suprématie dans l'Église du statique sur le dynamique, la destruction de son esprit créateur, sont le résultat de la prédominance, au sein du clergé, de la hiérarchie angelo-bestiale sur la hiérarchie divo-humaine. Le cléricalisme est la domination dans le monde du principe angélique à la place du principe humain. La conséquence en a été la bestialisation de l'homme. L'église catholique ne connaît pas la divo-humanité. La sainteté est de nature angélique, et non humaine, et c'est pourquoi elle ne peut répandre aucun principe actif de création ; le prêtre n'est que le médium de la divinité. Lorsqu'au centre de la hiérarchie universelle, on veut placer les anges à la place des hommes, le pape, l'évêque, le prêtre à la place de l'homme, le statique l'emporte alors sur le dynamique, et l'humanité tombe sans résistance dans la bestialité. Car la bête est semblable à l'ange, l'homme seul est fait à la ressemblance de Dieu. Et le monde des bêtes doit servir d'écrin à la gloire de l'homme, comme le monde angélique sert d'écrin à la gloire de Dieu. L'abandon par l'homme de la place hiérarchique qu'il doit occuper dans le monde a toujours engendré le mal et la servitude. L'ange n'est pas le degré supérieur du cosmos, puisqu'à ce degré n'apparaît que l'homme, le créateur, pareil au Créant, à Dieu. Les anges forment la hiérarchie qui environne le divin et se fait le gardien de l'homme, comme médium de l'énergie divine. L'ange qui voulut être souverain du cosmos devint le diable. Bœhme dit : « Alors Lucifer sortit du repos de sa hiérarchie et entra dans l'éternelle inquiétude[42]. » Et cette insolente usurpation du cosmos par l'ange eut pour conséquence que la bête, semblable à l'ange, désira aussi y régner. Sur terre, auprès du pape, auprès de chaque prêtre, à

chaque échelon angélique, se refléta la chute de l'Ange, et l'évasion diabolique hors du repos divin et de la gloire. L'homme avait été créé comme un foyer de rayonnement universel ; mais dans la plénitude de sa liberté, il a voulu suivre l'Ange déchu, il a perdu sa place souveraine et est tombé à la condition animale. Lui qui eût pu se définir hardiment en tant que créateur libre, il s'est soumis à un ange déchu. Le diable est privé de force dynamique et créatrice, parce que l'ange qu'il a été auparavant n'en possédait pas et n'était pas désigné pour en posséder. Déchu, il vit dans le mensonge pour cacher son impuissance. Mais l'homme, même tombé, n'a pas définitivement perdu sa force créatrice. L'apostasie et la chute ont marqué pour lui le passage de la hiérarchie divo-humaine à la hiérarchie angelo-bestiale ; l'ange a pris la place du divin, et la bête celle de l'homme. Mais la hiérarchie divo-humaine doit se reconstituer par l'incarnation du Fils de Dieu, par l'incarnation divine, par l'apparition dans le monde de l'Homme-Absolu. L'homme reprendra alors sa place souveraine et surmontera le principe de l'ange déchu. L'Adam nouveau représente dans le développement cosmique un degré infiniment plus élevé que l'Adam Premier dans le Paradis. Car selon l'Ancien Testament, l'homme n'est que le témoin statique de la gloire de Dieu, une créature passive et sans signification sur laquelle pèse la marque de l'ange déchu et toujours avide de se venger sur le maître du cosmos. Contrairement à cette conception, l'homme est appelé à célébrer l'œuvre dont il est le créateur : il doit sortir de son inertie. Adam revivant à travers le Christ en un homme d'un esprit nouveau n'est plus un aveugle, passif et appesanti. Il est à son tour le créateur

voyant, le Fils de Dieu, continuateur de l'œuvre du Père.

***

L'anthropocentrisme naturaliste ne résiste pas à la critique et il ne saurait être question de le ressusciter. Copernic et Darwin l'ont, de toute évidence, définitivement anéanti, et ont rendu l'idée de la centralité de l'homme inacceptable à toute conscience scientifique. Le ciel fermé du monde médiéval et du monde antique s'est entr'ouvert, découvrant l'infini des mondes, dans lequel l'homme se perd, lui et ses prétentions à être le centre de l'univers. Copernic démontrait que la terre n'était pas le centre du cosmos et que les mondes ne tournent pas autour d'elle. La terre est une des planètes, et sa place est des plus modestes. Darwin devait démontrer par la suite que l'homme n'est pas même le centre absolu de cette modeste planète terre ; qu'il ne représente qu'une des formes de la vie organique sur la terre, de même nature que les autres formes qu'on y observe, et marquant un moment de leur évolution. Ainsi la science invitait la terre et l'homme à la modestie, rabaissait le sentiment de leur condition naturelle. Dans le monde de la nature, l'homme n'occupe pas une position privilégiée. Il entre dans le cercle de la nature, comme une de ses manifestations, une de ses choses, — il est une partie fragmentée, infiniment petite, de l'univers. Désormais, lorsqu'il regarde la nuit le ciel étoilé, l'homme se sent plongé dans cet infini des mondes, étouffé par cet infini sans pensée. L'immense courant du monde de la nature, partout s'accroissant jusqu'à l'absurdité de l'infini, la pluralité mauvaise des mondes solaires et des microorganisations, ou bien, selon les hypothèses nouvelles, les supra-mondes et les infra-mondes, tout cet ensemble dépouille l'homme de la conscience souveraine et exclusive de soi. En tant que créature uniquement naturelle, l'homme n'est ni un centre ni un souverain universel ; il est *un* entre beaucoup d'autres, et contraint de lutter pour garder sa position contre un nombre infini de créatures et contre des forces qui prétendent à le dépasser. Mais le naufrage de l'anthropocentrisme naturaliste, qui avait naïvement raffermi la signification de l'homme comme élément de la nature, n'entraîne pas la destruction de cette conscience humaine supérieure que l'homme prend de lui-même en tant que microcosme, en tant que centre et souverain universel. Ce qui est atteint seulement, c'est la science enfantine de la Bible, l'astronomie, la géologie et la biologie bibliques : mais la vérité religieuse que la Bible apporte sur l'homme demeure encore vivante. L'homme exige beaucoup plus que la conscience de soi que lui donnait l'anthropocentrisme naturaliste ; son esprit sans limites prétend à un anthropocentrisme absolu, supranaturel. Il fait de lui-même le centre absolu, non d'un système planétaire clos et donné une fois pour toutes, mais de tout l'être, de tous les plans de l'être, de tous les mondes. L'homme n'est pas seulement une créature naturelle mais aussi une créature supranaturelle, d'origine divine et de destination divine, créature qui, quoique vivant dans « ce monde », n'appartient néanmoins pas à « ce monde ». Cet anthropocentrisme absolu qui surmonte l'infini absurde du ciel étoilé pour introduire l'éternité dans l'homme, ne peut être démenti par aucune science, comme il ne pourrait être justifié par aucune : il est inaccessible à la science

et lui échappe complètement. Que dirait ici en effet la science de Copernic, de Lyell ou de Darwin, qui n'est qu'une adaptation aux conditions limitées du monde de la nature ? Cette condition limitée, décrite sur un plan économique par Copernic, Lyell et Darwin, est née elle-même de la chute de l'homme, du déplacement de ce qui était le centre de la hiérarchie universelle. Mais cette situation diminuée que l'homme occupe dans l'état donné du monde et dans le système planétaire, ne dément en rien sa situation centrale dans l'être, ne réfute en rien cette vérité absolue que l'homme est au point d'intersection de tous les plans de l'être. C'est pourquoi la terre s'est abîmée en même temps que l'homme, est entrée avec lui dans le cycle naturel de la nécessité. Le sens métaphysique de la terre ne peut être découvert ni par l'astronomie, ni par la géologie, ni par aucune philosophie scientifique, mais seulement par la philosophie anthropologique, par la philosophie mystique. Dirigée seulement vers les données terrestres de la nécessité, la science ignore que la valeur et la signification de la terre et de l'homme surpassent le reste de la nature. Saisir une telle vérité, c'est déjà s'élancer hors des limites du monde, vers un monde autre. Les doctrines mystiques enferment donc exclusivement la vérité sur le lien qui unit l'homme aux plans différents de l'être, aux autres systèmes planétaires (ce terme étant entendu non au sens naturalo-astronomique, mais au sens supranaturel et anthropologique); vérité cachée aux sphères officielles et à toute la philosophie officielle[43]. La place que l'homme occupe dans le système solaire ne peut s'expliquer que sur le plan mystique.

Le fait que l'homme reçoive la lumière du soleil

et que sa vie tourne autour du soleil est un signe de son abaissement, un rappel éternel de ceci, que les humains, ainsi que toutes les choses de ce monde, se trouvent dans des ténèbres, privés d'une source interne de lumière. Le soleil devrait être dans l'homme, centre du cosmos ; c'est l'homme qui devrait être le soleil du monde autour duquel tout graviterait. Le Logos-Soleil doit rayonner dans l'homme même. Mais le soleil est hors de l'homme et l'homme est dans les ténèbres. La lumière de la vie, dans le monde de la nature, dépend d'une source extérieure et lointaine. Que s'obscurcisse le soleil, et toutes les créatures et tous les objets du monde de la nature seront précipités dans des ténèbres impénétrables ; la vie même serait réduite, puisqu'il est impossible de vivre sans lumière. Et l'action magique des nuits polaires et leur beauté inusitée peuvent s'expliquer par le fait qu'on ne saurait découvrir à leur clarté aucune source extérieure (soleil, lune, lampe ou flambeau), et qu'en conséquence, tout paraît éclairé en soi et comme de l'intérieur. Les nuits polaires rappellent d'une façon romantique que toutes les créatures et tous les objets terrestres devraient recevoir la lumière de leur propre rayonnement. La situation centrale du soleil et la dépendance où l'homme est placé à l'égard de sa lumière sont une marque de décadence ; elle remonte à sa chute, à l'abandon de sa position hiérarchique antérieurement à la formation du monde. L'organisation métaphysique de notre système planétaire supposait un soleil intérieur qui rayonnât vers l'extérieur. L'homme tomba, et le soleil lui devint extérieur. La terre avec l'homme qui vivait sur elle se mit à tourner autour de ce soleil, alors que le monde entier aurait dû tourner autour de l'homme et de sa terre,

recevoir la lumière par l'intermédiaire de l'homme, et du Logos vivant au fond de lui. Ayant perdu cette faculté d'être lui-même un soleil, l'homme se réfugia dans le culte du soleil et l'adoration du feu, se fit à lui-même un dieu de ce soleil extérieur. Le signe apocalyptique de la Femme schématisée dans le soleil est le signe du retour du soleil à l'intérieur de l'homme. Les cercles hiérarchiques du cosmos doivent être rétablis dans leur rigueur. « Moi-même, écrit Angelus Silesius, je dois être le soleil, je dois avec mes rayons peindre la mer sans couleur de toute la divinité. » Mais le Soleil ne peut revenir dans l'homme que par l'incarnation dans le monde de l'Homme-Absolu, du Logos. Le Logos est l'homme-Soleil absolu, rendant à l'homme et à la terre leur position centrale, perdue dans le monde de la nature. La conscience de soi la plus haute pour l'homme en tant que microcosme, c'est la conscience christologique. Et cette conscience christologique du nouvel Adam surpasse la conscience de l'Adam Premier et définit une nouvelle phase dans la création du monde.

***

L'anthropologie véritable ne peut donc être fondée que sur la révélation du Christ. Le fait mondial de l'apparition du Christ est le fait fondamental de l'anthropologie. Ce n'est qu'à partir du Christ que la conscience universelle pouvait atteindre à sa hauteur, à l'acte universel de la prise de conscience par l'homme de lui-même en tant que divin. Car cette filiation divine de l'homme accomplie dans le Christ, cette restauration par le Christ de la nature humaine lésée par le péché et par la chute, sont la seule voie pour découvrir le secret

de l'homme et de son origine, le secret de la face humaine. Dans le Christ, Dieu devient un visage, et l'homme à son tour connaît le sien. Bœhme a dit : « Dieu n'est pas une Personne sinon dans le Christ[44]. » Le mystère du Christ est celui de l'Homme-Absolu, du Dieu-Homme. Le Christ est le Fils de Dieu, — Homme éternel, absolu, divin. Le divin Fils-Homme est né sur la terre et dans les cieux, pour l'éternité et dans le temps, en haut et en bas. C'est pourquoi ce qui s'accomplit sur la terre s'accomplit aussi dans le ciel. Le drame de l'humanité terrestre est en même temps le drame de l'humanité céleste[45]. A travers le Fils de l'Homme, la nature participe de la nature divine, et dans la divinité apparaît la face humaine. La conscience du Christ comme Dieu accompli et Homme accompli mène l'homme jusqu'à une hauteur vertigineuse, le soulève jusqu'à la sainte Trinité. *A travers le Christ l'homme participe de la nature de la sainte Trinité, car la deuxième hyspostase de la Sainte Trinité, c'est l'Homme absolu.* Certes, l'homme n'est pas Dieu, il n'est pas le fils de Dieu dans ce sens exclusif où le Christ est Fils de Dieu, mais l'homme est associé au mystère de la nature de la Sainte Trinité et apparaît comme un intermédiaire entre Dieu et le cosmos. Chaque visage humain à travers le Christ ne participe pas seulement du monde des créatures, mais aussi de la Divinité. La nature de l'homme est divo-mondiale, et non pas seulement mondiale. L'homme n'est pas seulement une créature d'essence naturelle, mais aussi d'essence divine. Il y a dans l'homme la nature de la divinité ; un principe naturalo-divin est inscrit en lui. Le Christ a restauré la généalogie perdue de l'homme, son droit à une filiation divine et à une destination divine. Ses documents justifi-

terre. L'astronomie de Copernic et la biologie de Darwin n'ont pas été de force à réfuter l'anthropologie christologique, en tant que vérité supérieure et antérieure au monde. Le monde n'était pas encore créé quand déjà l'image de l'homme était incluse dans le Fils de Dieu désigné de toute éternité à être engendré par le Père. Seule la christologie de l'homme, face inversée de l'anthropologie du Christ, peut découvrir dans l'homme l'image véritable et la ressemblance du Dieu-Créant.

***

L'anthropologie patristique n'a découvert en aucune manière la vérité christologique de l'homme. L'anthropologie religieuse des Pères et des doctrinaires de l'Église était limitée et ne comportait pas le secret de la nature humaine créatrice. C'est que cette anthropologie était dominée par la conscience de la chute de l'homme ; elle commentait exclusivement les passions de l'homme et les moyens qu'il possédait de s'affranchir du péché. Au fond l'anthropologie patristique n'était pas sans rapport avec l'ancienne anthropologie païenne[47]. La vérité christologique absolue sur la rédemption ne correspond nullement à une vérité absolue sur l'homme. Au contraire, il semble que le mystère de la rédemption dissimule en quelque sorte le mystère créateur de l'homme. Il reste une distance infinie entre l'homme et Dieu. Les dogmes des églises œcuméniques ne découvrent pas, eux non plus, ce mystère de la rédemption : ce n'est donc ni dans le christianisme patristique ni dans le christianisme œcuménique que l'anthropologie authentique du christianisme peut être cherchée. Toute cette époque du christianisme demeure marquée par le sentiment

du péché et ne reconnaît que le rachat du Christ comme voie unique d'affranchissement. La conscience religieuse est tournée tout entière vers le Christ et non vers l'homme, la notion de la faiblesse et de l'impuissance humaines étant nécessaires à la vérité de la rédemption. La conscience de la souveraineté de l'homme, telle qu'elle se manifeste dans les paroles de saint Grégoire de Nysse, est exceptionnelle dans toute la période patristique : « De même que dans cette vie, dira-t-il, les artistes donnent aux instruments un aspect conforme à leur usage, l'artiste supérieur a créé notre espèce comme il eût fait d'un vase, adapté à une activité souveraine : par la précellence de l'âme et même par l'aspect du corps le faisant tel qu'il était utile à son destin souverain[48]. » On trouve des pensées analogues chez saint Siméon le Nouveau Théologien[49], ou encore chez Macarie l'Égyptien[50]. Mais en général, la conception patristique de la perte de la liberté et de la chute de l'homme a prévalu sur la conception de la souveraineté de la liberté humaine. Chez les Pères de l'Église, comme dans les écrits des ascètes, beaucoup plus précieux, on trouve exclusivement développée la doctrine sur les passions humaines et sur les moyens de s'en affranchir, c'est-à-dire une anthropologie négative. L'anthropologie positive demeurait encore archaïo-païenne, elle enseignait encore la nature de l'homme selon le Premier Adam. La doctrine de l'Adam céleste, de l'homme-microcosme surnaturel n'avait pénétré qu'à peine la christologie, et pas du tout l'anthropologie. Quelques mystiques seulement avaient franchi les barrières posées par la tradition et la chronologie. Que l'homme soit un créateur, semblable au Dieu-Créant, l'ancienne Église ne l'avait jamais soupçonné, et l'enseignement du christianisme

l'élévation arbitraire de l'homme en soi, — et en réaction complète contre la conception religieuse du Moyen Age. Cette conception nouvelle est née à l'époque de la Renaissance, et elle s'est développée à l'époque moderne jusqu'au XX^e siècle — où à la fois elle a atteint son sommet et aperçu ses limites. L'humanisme a posé le problème anthropologique et a donné l'essor aux forces humaines. Mais à l'époque de la Renaissance, les mystiques seuls ont conçu l'homme en tant que microcosme. Pic de la Mirandole, par exemple, pouvait écrire : « L'homme est le lien qui unit toute la nature, et comme l'essence qui en compose la sève. C'est pourquoi qui se connaît, connaît tout en soi. » Cette conception soutenait l'homme en tant que créature naturelle, et le soutenait dans la perte de sa position de microcosme et de souverain. L'humanisme fortifie un anthropocentrisme subjectivo-psychologique, — mais non objectivo-cosmique. L'homme y demeure avec lui-même, doué de ses forces limitées et lié à la nécessité naturelle. C'est donc une épreuve nécessaire de l'humanité. L'homme doit éprouver la liberté dans le monde même de la nature et la vie humaine doit être sécularisée. L'homme, comme part de la nature, désire la liberté et l'indépendance, parce qu'il se pose lui-même comme but de cette nature. L'humanisme est l'idéologie de l'homme par rapport à la nature. Et c'est pourquoi souffle dans l'humanisme le soulèvement d'un esprit servile, du plébéien en révolte. La conscience humaniste veut tout ignorer des origines élevées et de la haute destination de l'homme. Elle ne reconnaît pas en lui la filiation de Dieu. L'humanisme est une obéissance au fait de l'esclavage de l'homme vis-à-vis de la nature. Mais dans ce monde de la nature, l'humanisme souhaite de faire à l'homme une condition aussi libre et autonome que possible et de lui donner le maximum de bonheur. Par degrés, l'humanisme s'éloigne ainsi de toute conscience divine : ce qu'il déifie, c'est l'homme et l'humanité. L'humanisme ne connaît pas l'homme en tant que ressemblance de Dieu, puisqu'il ne veut pas connaître Dieu ; mais il ne connaît pas non plus l'homme en tant qu'esprit libre, puisqu'il le laisse à la merci de la nécessité naturelle. L'humanisme ne peut donc déifier que l'homme de la nature, l'homme considéré comme fait empirique, goutte d'eau dans la mer naturelle, et se donnant lui-même subjectivement comme son propre but. Si l'ancienne patristique comportait une christologie sans anthropologie, à la conscience humaniste, au contraire, manque la christologie qui correspondrait à son anthropologisme. L'humanisme ignore l'Adam céleste, l'Homme Absolu, et c'est en quoi il ne perçoit pas la dignité authentique de l'homme. Le mystère de la nature de l'homme n'est pas apparu à l'humanisme, et son anthropologie en demeure faussée à la racine. L'humanisme ne reconnaît l'homme que comme objet naturel, et non comme sujet supranaturel. Il semble que sa clairvoyance ait été oblitérée par l'influence des découvertes de Copernic ; il a voulu transporter l'anthropocentrisme dans la condition humaine et en a fait un anthropocentrisme psychologique. L'homme n'est issu de rien et ne va nulle part. Mais par ses propres forces, il soulèvera par degrés le monde et en deviendra le seul but. Par une pente inéluctable, l'humanisme conduit au positivisme du XIX^e siècle, à l'établissement obligatoire de l'homme sur le territoire limité du monde physique. Le positivisme humaniste désire en finir avec la conception

de l'appartenance de l'homme à deux mondes. Il n'y a pas d'autre monde, l'homme appartient intégralement à ce monde-ci, et c'est là qu'il doit chercher le bonheur. Mais dans ce monde-ci, l'homme est l'esclave de la nécessité, il est une part infiniment petite de l'immense mécanisme naturel. Le naturalisme et le positivisme diminuent l'homme, le nient, en font un faisceau d'impressions, un échange de sensations, un fragment du cycle naturel, — mais non pas un homme. La vérité que comportait l'humanisme de la Renaissance, celle de la valeur humaine, liée à la résurrection de l'antiquité, a disparu du positivisme. L'humanisme se change en un anti-humanisme, il nie l'homme. Car l'homme authentique, l'homme-microcosme, roi de la nature, ne se comprend pas sans Dieu et sans Dieu-homme. Ou bien l'homme est la ressemblance de l'Être divin Absolu, et alors il est un esprit libre, souverain et centre du cosmos ; ou bien l'homme est la ressemblance du monde donné de la nature, et alors il n'est pas un homme, mais seulement une manifestation parmi les autres manifestations de la nature. Il faut choisir : ou bien la liberté de l'homme en Dieu, ou bien la nécessité d'un phénomène naturel dans le monde de la nature. L'humanisme avec ses limites positivistes a choisi la seconde hypothèse et perpétré sur le plan de la pensée le meurtre de l'homme. En le privant de sa plus haute conscience, transcendantale au monde donné, il a arraché l'homme à ses origines, il l'a replongé au nom de la nécessité et du bonheur dans ce monde auquel il échappait. Le destin de l'humanisme est la grande tragédie de l'homme à la recherche de la révélation anthropologique. Le manque d'une anthropologie avait mené l'humanité sur le chemin de l'humanisme ; et la patristique

ancienne, en laissant l'homme impuissant à découvrir sa nature créatrice, y avait contribué. C'est pourquoi toute critique de l'humanisme ne doit être qu'immanente, de même que c'est *intérieurement* que son expérience doit être vécue.

Au XIX^e^ siècle, l'humanisme a pris la forme de la religion de l'humanité. L'anthropologisme de Feuerbach et le positivisme d'Auguste Comte ont marqué les sommets de cette conscience humanistique. L'humanisme de l'époque renaissante différait singulièrement de celui-ci, par son style, et pourtant en lui était déjà déposée la semence de son successeur. L'humanisme de la Renaissance était encore dédoublé, il exprimait deux âmes distinctes. Celui du XIX^e^ siècle sera plus moniste, parce que l'esprit rationnel y a finalement prévalu. Le thème de tout humanisme est l'affermissement de l'homme envisagé à la place de Dieu, c'est-à-dire le rejet d'une surhumanité. Mais le fait de rejeter Dieu et de déifier l'homme aboutit finalement à rabaisser cet homme à un niveau plus bas que l'humain, car l'homme ne se place haut que comme image et ressemblance d'une essence divine supérieure, il n'est l'homme véritable qu'autant qu'il est le fils de Dieu. L'homme ne peut être seulement père, — père de ses enfants et des générations à venir ; il doit lui-même être fils, avoir une racine dans sa propre nature, être issu d'un absolu et dans l'éternité. L'humanisme dément la filiation de l'homme et se refuse à accepter ses origines ; il repousse la liberté de l'homme, et en même temps sa faute, et lui retire du même coup sa dignité. Dans le but de mieux établir l'homme sur la terre et de l'y rendre heureux, il veut supprimer tout ce qui, dans le destin humain, apparaît difficile, problématique et tragique. Mais l'heureux

établissement de l'homme sur la terre, la suppression du tragique de sa vie, c'est en vérité la négation de l'homme en tant que créature appartenant à deux univers et associé, non seulement à l'empire terrestre de la nécessité, mais à celui, supra-humain, de la liberté.

Alors que Feuerbach n'a pas réussi à édifier une religion de l'humanité, Marx, par son socialisme matérialiste, a conduit l'humanisme jusqu'à la négation définitive de l'homme, et à sa transformation en instrument au service des forces matérielles de production. Marx a définitivement nié la valeur intrinsèque de la personne humaine, il n'a vu dans l'homme qu'une fonction du processus social matériel et a soumis et amené en holocauste chaque individu et chaque génération humaine à l'idole de la « futurité » en marche, contenant en soi le bonheur du prolétariat. C'est là que l'anthropologie humaniste arrive à sa crise, quand l'homme déifié se détruit lui-même au nom d'une superhumanité illusoire, au nom de l'idée du socialisme et du prolétariat. Le prolétariat est au-dessus de l'homme ; il n'est pas seulement une somme d'individus, il est un dieu nouveau. Ainsi la surhumanité se lève obligatoirement des ruines de l'humanisme. Le marxisme, issue extrême de la conscience anthropologique de l'humanisme, extermine l'humanisme et finalement supprime l'individu. Le positivisme en théorie et le socialisme en pratique sont donc les derniers fruits de l'humanisme et les témoins de la fausseté de son anthropologie. Car une anthropologie est mensongère, qui aboutit à tuer l'individu, qui se refuse à reconnaître la nature infinie de l'homme et qui ignore que son secret est la clef du mystère de l'être. Et cependant l'homme devait

passer à travers le stade de la conscience humaniste afin de progresser sur la voie de la découverte de lui-même. Il n'eût pas pu s'en tenir à l'ancienne conception de l'Église. Il fallait que, par le chemin de l'humanisme, l'activité de l'homme se forgeât dans les tourments, progressant du bas vers le haut, et non du haut vers le bas. La vérité de l'humanisme est une part de la religion du dieu-homme, qui suppose la foi, non seulement en Dieu, mais en l'homme.

***

La crise de l'anthropologie humaniste s'est dénouée chez Nietzsche, qui représente la plus grande apparition de l'histoire des temps nouveaux. Il est la victime expiatoire des péchés de ces temps nouveaux, de la conscience humaniste. Après Nietzsche, après son œuvre et son destin, l'humanisme n'est plus possible, il est vaincu pour toujours. *Zarathoustra* est un des plus grands parmi les livres humains privés de la grâce. C'est l'œuvre d'un homme abandonné à lui-même. Et jamais l'homme livré à ses propres forces n'est allé si haut. La crise de l'humanisme à son point extrême devait conduire à l'idée de la surhumanité, à la défaite de l'homme et de l'humain. Pour Nietzsche, la valeur suprême n'est pas humaine, mais surhumaine, c'est-à-dire que l'humanisme a été vaincu par lui. L'homme à ses yeux n'est qu'opprobre et douleur ; il doit être surmonté, aller vers ce qui est plus haut que lui, et qui est déjà le Surhomme. L'humanisme, ici, n'est pas vaincu d'en haut par la grâce, mais d'en bas, par les forces propres de l'homme : c'est en ceci que réside la force de Nietzsche. *Nietzsche est le précurseur de la nouvelle anthropologie religieuse.*

A travers lui, l'humanité nouvelle va de l'humanisme sans dieu à l'humanisme divin, à l'anthropologie chrétienne. La haine de Zarathoustra envers le dernier homme, inventeur du bonheur, c'est la haine sacrée contre le mensonge dégradant de l'humanisme. Zarathoustra prêche la créativité et non pas le bonheur, il exhorte l'homme à gravir les montagnes et non à se reposer dans les plaines. Mais l'humanisme est une plaine, on n'y franchit pas de montagnes. Nietzsche a pressenti, comme jamais encore on ne le fit dans l'histoire, la vocation créatrice de l'homme, qu'avant lui n'avaient comprise ni l'anthropologie de l'Église, ni celle de l'humanisme. Il maudit les « bons » et les « justes », parce qu'ils ont haï ceux qui créaient. L'angoisse de Nietzsche est donc finalement une angoisse religieuse. Et c'est elle qui est cause de son destin. Par Nietzsche s'est accomplie dans le monde la nouvelle révélation anthropologique, qui, parvenue à sa signification suprême, au Logos, doit devenir la christologie de l'homme [61].

A côté de Nietzsche, il faut placer Dostoïevski, à la fois si différent et si proche de lui. Dans l'anthropologisme de Dostoïevski, quelque chose de neuf apparaît dans le monde. Il y a en lui le don exclusif d'atteindre le sentiment intime de l'homme, le problème humain. L'homme seul intéresse Dostoïevski. Et après lui, comme après Nietzsche, on ne saurait plus retourner en arrière et se contenter à nouveau des anthropologies qui les avaient précédés. Ce qui importe, ce ne sont pas les conceptions de Nietzsche ; son pouvoir créateur, au fond, était assez faible, et l'a maintenu dans une sorte d'impuissance tragique. Destin cruel, qui devait s'avérer plus cruel encore après sa mort, par la naissance de ce « nietzschéisme »

dérisoire et piteux. Mais ce qui est grand en Nietzsche, c'est lui-même, c'est l'affaire de sa vie, le problème de son angoisse et de ses pressentiments. Il portait en lui quelque chose de prophétique, non au sens biblique, mais au sens actuel de ce mot. Après lui, comme après Dostoïevski, l'homme doit se connaître en tant qu'homme nouveau, justifier sa vocation et sa nature créatrice.

Ainsi, avec Nietzsche et Dostoïevski, la conscience que l'homme a de soi arrive à son point culminant de tension. Et cela s'exprime par le fait qu'en eux, à travers eux, le problème de l'Antéchrist — le problème de la fin de l'homme — se découvre au monde chrétien. Le monde chrétien a besoin de l'approche menaçante de l'Antéchrist pour découvrir l'anthropologie véritable et christologique. L'homme est placé devant un dilemme : ou bien se connaître christologiquement, ou se connaître antichristologiquement. Voir dans le Christ l'Homme-Absolu ou le voir dans l'Antéchrist. L'humanisme dans son développement athéiste et antispiritualiste menace d'aboutir à la conscience antichristologique. L'Antéchrist est finalement la destruction de l'homme en tant que forme et ressemblance divine, en tant que microcosme, en tant qu'associé au mystère de la Trinité à travers l'Homme absolu, — le Fils de Dieu. Il transforme l'homme en l'esclave de l'ange déchu, désirant avoir sur la terre l'incarnation humaine d'un Christ à rebours. L'homme en se déifiant renonce une deuxième fois à sa filiation divine, demeure le serviteur impuissant de cette nécessité dans laquelle il avait déjà été précipité lors de sa chute originelle. Mais cette fois il renonce au mystère de la rédemption qui devait relever la nature humaine tombée. A ce prix, l'esprit de l'Antéchrist lui

promet le bonheur dans ce monde de la nécessité. Cet esprit de l'Antéchrist, on ne saurait le pénétrer d'une façon superficielle ou théorique ; c'est dans les replis profonds du cœur humain qu'il faut le saisir comme l'incarnation de la haine suprême contre Dieu et contre le Christ. L'Antéchrist amène l'esprit humain à un niveau de tension extraordinaire. Notre époque se trouve en fait devant une telle crise de la conscience de soi, à la veille d'une révélation anthropologique. Et l'impuissance du christianisme devant la tragédie humaine actuelle a précisément sa racine dans l'absence d'une anthropologie chrétienne. La nouvelle anthropologie christologique devra révéler le mystère de la vocation créatrice de l'homme et donner, alors, à son élan créateur une haute signification religieuse. Mais jusqu'ici la faiblesse de toute conscience christologique a fortifié en l'homme la conscience adverse. D'où le danger que pourrait présenter aujourd'hui une restauration de l'ancien christianisme patristique qui ne sut jamais s'accompagner d'une anthropologie véritable. Une telle restauration ne pourrait que fortifier par contraste l'esprit de l'Antéchrist, prompt à prendre la place que la conscience religieuse aura laissée vide. L'abaissement religieux de l'homme et son accablement par les forces extérieures de la nature doivent le conduire à une évaluation mensongère de lui-même, qui finalement le détruit. La seule révolution religieuse qui puisse s'accomplir dans le monde est le retour à la liberté de l'homme, sa conversion dans le cosmos, hors des limites de la nécessité naturelle.

Cette révélation anthropologique est liée à la connaissance de la relation qui existe entre le mystère de la création et le mystère de la rédemption.

CHAPITRE III

LA CRÉATION ET LA RÉDEMPTION

La vérité du Nouveau Testament, la vérité évangélique est une vérité absolue et seule salvatrice. Non seulement, les chrétiens convaincus, mais encore beaucoup parmi les non-chrétiens, sentent, à quelque titre que ce soit, ce qu'il y a d'authentique et d'incomparable dans la vérité du Christ. Le rationaliste Harnack, au fond de lui-même, était entraîné vers cet enseignement évangélique, avec autant de force que s'il eût été catholique ou orthodoxe, et cela sans qu'il ait même conscience de ce qu'était le Christ. Les esprits qui cherchent la vérité, tout en ayant perdu la foi, se tournent de nouveau à notre époque vers l'Évangile pour s'abreuver en lui comme à une fontaine vivante, et tentent d'élucider selon l'Évangile le sens de la vie. Toutes ces tentatives, qu'elles soient faites dans l'Église ou hors de l'Église, pour justifier et expliciter la vie à partir du Nouveau Testament, contiennent une sorte de violence faite au texte sacré, par une volonté arbitraire d'appliquer son enseignement aux valeurs du monde[1]. Comment concilier les valeurs créatrices de la vie avec la valeur unique et absolue de la nouvelle évangélique du salut et de la rédemption obtenus à travers le Christ — Sauveur et Rédempteur ? L'Évangile fait-il mention, pour les voies de ce salut, des valeurs créa-

trices de la vie humaine ? Avons-nous le droit de faire servir la vérité de l'Évangile aux fins de nos propres valeurs et de nos élans créateurs ? Ces questions se posent à notre époque avec beaucoup plus d'acuité qu'aux précédentes époques chrétiennes. Et nous nous servons de l'Évangile avec plus d'arbitraire que l'on ne s'en est servi en aucun temps. Sans doute cette déformation est due à une soif de religiosité qui va jusqu'au désespoir religieux, mais elle n'en constitue pas moins une démarche antireligieuse et presque caricaturale. Nous voulons à toutes forces tirer de l'Évangile ce qui ne s'y trouve pas. A travers les chaînons de la pensée discursive, ce qui importe, c'est d'introduire dans l'Évangile tout ce qu'on a besoin d'y trouver et qui ne peut s'y découvrir. La science et l'art, le droit et le gouvernement, la justice sociale et la liberté, l'amour sexuel, la technique — tout ce dont vit l'homme contemporain et dont il ne peut se passer, doit être justifié par l'Évangile, pour celui qui cherche la vérité du Christ. Et tous ces efforts stériles et tragiques nous ramènent toujours de nouveau à la vieille conception selon laquelle la justification de l'existence ne peut être conçue que selon le Nouveau Testament, c'est-à-dire selon l'esprit de rédemption, tel qu'il est donné dans le christianisme patristique et dans l'ascèse. La religion du rachat est inséparable de l'ascèse et ne considère la vie que comme une soumission aux conséquences du péché, comme un fardeau et une charge. Gouvernement, mariage, science, etc. se justifient également par la patristique, tout comme le fardeau de la vie et la sainte obéissance de l'homme repentant[2].

Il n'est qu'une issue pour la conscience religieuse de l'homme moderne : la reconnaissance de cette

vérité que le christianisme du Nouveau Testament ne contient pas dans sa plénitude et sa perfection, la vérité religieuse. Le christianisme du Nouveau Testament est la religion du rachat, il est la bonne nouvelle du salut hors du péché, la révélation du Fils de Dieu, deuxième hypostase de la Sainte Trinité, sous l'aspect du Dieu souffrant pour le péché du monde. C'est une des étapes sur le chemin spirituel. La révélation évangélique sur Dieu et sur l'homme a trait seulement au rachat du péché par l'amour divin, par la grâce. Sur les voies de la vie spirituelle, cela équivaut au crucifiement sur la croix des roses de l'existence. Mais est-ce que le secret de la vie et de l'être est épuisé par le secret de la rédemption, est-ce que l'énigme définitive de la vie est le salut hors du péché ? Le rachat du péché, le salut hors du mal, ce sont des fins négatives, et les buts de l'être sont plus éloignés, ils sont dans une mission positive et créatrice. Le rachat de la faute constitue une des époques de la vie mystique universelle, la moelle du processus du monde. Mais le processus de la vie mondiale ne peut être épuisé par le rachat, il traversera d'autres périodes mystiques. La nature humaine, semblable à celle du Créateur, n'a pas été créée seulement pour regretter, racheter ses fautes, et placer dans le fait de la rédemption toutes ses forces destinées à poursuivre son périple mondial. Une telle compréhension de la nature humaine ne correspond pas à l'idée du Créateur, elle rabaisse dans l'homme la ressemblance divine. La vérité christologique absolue, par un de ses aspects, est tournée vers le rachat de la faute et le salut hors du mal, et de l'autre, vers la vocation positive, créatrice de l'homme ; elle découvre la christologie humaine. La vérité évangélique du Nouveau Testament

n'est qu'une *part* de la vérité christologique, et l'on ne peut *trouver* en elle la justification des buts créateurs de l'humanité. L'Évangile ne révèle qu'un seul des aspects du Christ, celui de l'Homme Absolu, rachetant et sauvant la nature humaine.

***

On ne peut trouver dans l'Évangile un seul mot se rapportant à la création et aucun sophisme ne pourra donc tirer de l'Écriture des appels et des impératifs créateurs. L'aspect évangélique du Christ, en tant que Dieu qui s'est donné en sacrifice pour le salut du monde et le rachat de sa faute ne peut révéler à aucun égard le secret créateur de l'homme. Mais le fait que la voie de la création humaine ne soit pas désignée dans les Écritures est providentiel. Les Pères de l'Église ont laissé des enseignements, touchant la prière et le jeûne ; mais semblables recommandations ne sauraient exister en ce qui concerne la création. La seule pensée de recommandations touchant ce sujet est une barbarie, insupportable à concevoir. Comme elles sont pitoyables, les justifications que l'on cherche dans l'Évangile, à la création humaine. En général, elles consistent en ceci, que l'on va répétant : l'Évangile ne défend pas et n'exclut pas ceci ou cela, l'Évangile autorise la création, l'Évangile est libéral. C'est ainsi qu'on rabaisse à la fois la dignité de l'Évangile et le prix de la créativité humaine. Ceux qui contraignent les textes de l'Écriture en usent encore plus mal ; car on ne peut passer, sans fausser l'interprétation, de la révélation de la rédemption à la révélation de la création. L'activité créatrice de l'homme ne possède pas son écriture sainte, ni ses

voies révélées au-dessus de l'humanité. Dans les textes saints qui lui découvrent la volonté divine, l'homme trouve toujours une vérité absolue, mais c'est une autre vérité et qui porte sur autre chose. Dans son activité créatrice, l'homme est seul en face de lui-même, laissé à lui-même, sans secours d'en haut. Et c'est en ceci qu'apparaît la sagesse divine.

Nous ressentons la sainte autorité de l'Évangile par son silence au sujet de la création. L'énigme qu'enferme le sens profond de ce silence, c'est l'énigme du secret de l'homme, c'est un acte de haute conscience de la part de l'homme. Car, s'il a atteint à son degré de conscience le plus élevé, l'homme ne cherchera pas à justifier la création par l'Écriture Sainte, par des indications sacrées posées sur le chemin de la création, il n'essaiera pas de soumettre la création à la loi et à la rédemption. L'homme entièrement soumis, aux époques religieuses, à cette loi du péché et de la rédemption, ne connaissait pas la liberté de sa propre nature créatrice, il voulait créer selon la loi et pour le rachat, et cherchait la création comme une obéissance. *Si les voies de la création avaient été désignées et justifiées dans les Écritures, la création eût alors été obéissance, elle n'eût pas été création.* Comprendre la création comme une obéissance aux conséquences du péché, comme l'accomplissement d'un dogme, c'est-à-dire selon la révélation de l'Ancien ou du Nouveau Testament, signifie renoncer au mystère de la création et n'en pas connaître le sens. Que le secret de la création et ses voies aient été cachés dans les Écritures Saintes, c'est là que réside la sagesse ésotérique du christianisme. Le mystère de la création est en soi ésotérique, il n'est pas dévoilé, mais encore caché. Seules sont révélées la loi et la rédemption, — la

n'est qu'une part de la vérité christologique, et l'on ne peut trouver en elle la justification des buts créateurs de l'humanité. L'Évangile ne révèle qu'un seul des aspects du Christ, celui de l'Homme Absolu, rachetant et sauvant la nature humaine.

***

On ne peut trouver dans l'Évangile un seul mot se rapportant à la création et aucun sophisme ne pourra donc tirer de l'Écriture des appels et des impératifs créateurs. L'aspect évangélique du Christ, en tant que Dieu qui s'est donné en sacrifice pour le salut du monde et le rachat de sa faute ne peut révéler à aucun égard le secret créateur de l'homme. Mais le fait que la voie de la création humaine ne soit pas désignée dans les Écritures est providentiel. Les Pères de l'Église ont laissé des enseignements, touchant la prière et le jeûne ; mais semblables recommandations ne sauraient exister en ce qui concerne la création. La seule pensée de recommandations touchant ce sujet est une barbarie, insupportable à concevoir. Comme elles sont pitoyables, les justifications que l'on cherche dans l'Évangile, à la création humaine. En général, elles consistent en ceci, que l'on va répétant : l'Évangile ne défend pas et n'exclut pas ceci ou cela, l'Évangile autorise la création, l'Évangile est libéral. C'est ainsi qu'on rabaisse à la fois la dignité de l'Évangile et le prix de la créativité humaine. Ceux qui contraignent les textes de l'Écriture en usent encore plus mal ; car on ne peut passer, sans fausser l'interprétation, de la révélation de la rédemption à la révélation de la création. L'activité créatrice de l'homme ne possède pas son écriture sainte, ni ses

voies révélées au-dessus de l'humanité. Dans les textes saints qui lui découvrent la volonté divine, l'homme trouve toujours une vérité absolue, mais c'est une autre vérité et qui porte sur autre chose. Dans son activité créatrice, l'homme est seul en face de lui-même, laissé à lui-même, sans secours d'en haut. Et c'est en ceci qu'apparaît la sagesse divine.

Nous ressentons la sainte autorité de l'Évangile par son silence au sujet de la création. L'énigme qu'enferme le sens profond de ce silence, c'est l'énigme du secret de l'homme, c'est un acte de haute conscience de la part de l'homme. Car, s'il a atteint à son degré de conscience le plus élevé, l'homme ne cherchera pas à justifier la création par l'Écriture Sainte, par des indications sacrées posées sur le chemin de la création, il n'essaiera pas de soumettre la création à la loi et à la rédemption. L'homme entièrement soumis, aux époques religieuses, à cette loi du péché et de la rédemption, ne connaissait pas la liberté de sa propre nature créatrice, il voulait créer selon la loi et pour le rachat, et cherchait la création comme une obéissance. *Si les voies de la création avaient été désignées et justifiées dans les Écritures, la création eût alors été obéissance, elle n'eût pas été création.* Comprendre la création comme une obéissance aux conséquences du péché, comme l'accomplissement d'un dogme, c'est-à-dire selon la révélation de l'Ancien ou du Nouveau Testament, signifie renoncer au mystère de la création et n'en pas connaître le sens. Que le secret de la création et ses voies aient été cachés dans les Écritures Saintes, c'est là que réside la sagesse ésotérique du christianisme. Le mystère de la création est en soi ésotérique, il n'est pas dévoilé, mais encore caché. Seules sont révélées la loi et la rédemption, — la

création est cachée. La révélation de la création ne doit pas se faire d'en haut, mais d'en bas, elle est une révélation anthropologique, et non théologique. Dieu a révélé à l'homme pécheur sa volonté dans la loi et lui a donné la grâce du rachat en envoyant au monde Son Fils Unique. Et Dieu attend de l'homme la découverte anthropologique de la création, lui ayant caché les voies qui y mènent au nom, précisément, de la liberté humaine et de la ressemblance de l'homme avec Dieu. La loi n'envisage que la nature pécheresse de l'homme et lui dit : non, opposant ainsi une barrière à la volonté du mal qui est en lui. La grâce de la rédemption a rétabli la nature humaine, lui a rendu sa liberté perdue. Par le Christ, sa force agissante a pénétré à l'intérieur de l'homme. La rédemption, au degré le plus élevé de la conscience religieuse, se comprend comme un phénomène immanent, intérieur, sans cette objectivation dualiste, qui fait partie de la doctrine juridique de la rédemption. L'homme se transforme en une autre créature par le mystère cosmique de la rédemption. Il devient le nouvel Adam, ayant connu en lui le crucifiement comme une expérience intérieure. Mais la vocation créatrice de l'homme ne se révèle obligatoirement ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament. La création est la marque de la liberté qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est la découverte en lui de la forme du Créateur : elle ne réside ni dans le Père, ni dans le Fils, mais dans l'Esprit, et c'est pourquoi elle dépasse les limites des Écritures. La création est où est l'Esprit, où est la liberté, elle n'est pas liée au sacré et ne lui est pas soumise. La création est dans l'esprit prophétique. Et l'Esprit ne doit pas avoir son Écriture, et ne connaît pas d'enseignement. Il se développe dans la

liberté. L'esprit souffle où il veut. La vie dans l'esprit est la vie libre et créatrice. Et la révélation anthropologique, conçue jusque dans le Fils de Dieu, s'accomplit définitivement dans l'Esprit, dans la libre création de l'homme, vivant en esprit. C'est dans l'Esprit que se révèle le mystère de la création, que la nature de l'homme prend conscience d'elle-même, sans écrit, sans enseignement, et sans indication d'en haut. *Dans la création, l'homme découvre le divin en lui-même, par son degré de liberté, et non comme un don d'en haut.* Il découvre en lui, par lui-même, la forme et la ressemblance de Dieu, extériorise la puissance divine qu'il recèle au fond de lui. Le souffle de l'esprit n'est pas seulement divin, mais divo-humain. Et l'Église est un organisme divo-humain. Le mystère de la rédemption s'est accompli et s'accomplira éternellement dans le cosmos ; afin que l'être nouvellement créé, nouvellement créateur, apparaisse à son tour dans le monde et appelle l'homme à une activité exclusive, au profit de sa participation au royaume de Dieu.

***

L'idée que l'homme se fait du Créateur est extraordinairement belle et élevée. Telle est aussi l'idée de l'homme selon la divinité, l'idée que la liberté, le libre pouvoir de l'homme s'expriment dans ce don de la création déposé en lui comme la marque de la ressemblance divine, le signe de son aspect créateur. Une découverte obligatoire de la création en tant que loi contredirait l'idée de Dieu sur la liberté de l'homme, la volonté divine de voir en l'homme un créateur, reflétant la nature divine. S'il y avait eu sur la créa-

tion une révélation d'en haut, consignée dans les textes saints, l'action créatrice de l'homme n'eût pas été nécessaire, ni même possible. Il ne fut demeuré nulle place pour une découverte anthropologique. Une compréhension passive de la nature humaine fait de l'homme une créature indigne de l'incarnation divine. Le Christ n'eût pas été le Dieu-Homme, si la nature humaine avait été passive, et que rien en elle n'eût jailli librement. Le Dieu, Homme n'est pas seulement une révélation divine, mais aussi la révélation de la grandeur humaine, et qui suppose la foi non seulement en Dieu-mais en l'homme. La rédemption elle-même a été la croissance interne de l'individu. Les épisodes mystiques de la vie du Christ se réalisent dans l'esprit de l'homme. La ressemblance humaine de Dieu, réalisée dans son Fils Unique, suppose dans l'homme une nature indépendante et capable de découvrir la création. Si cette découverte avait été donnée à l'homme, il n'eût pu manifester sa liberté et son audace. La création révélée et attestée dans les Écritures saintes, l'audace créatrice humaine n'eût plus eu de sens. La vérité sur la création doit venir de l'homme lui-même, comme une libre manifestation de sa propre hardiesse. Le grand mystère de l'humanité est enfermé là. Le secret créateur est caché à l'homme et doit être découvert par lui. Et ce silence gardé vis-à-vis de ce que l'homme doit découvrir librement et dangereusement, c'est là le contenu ésotérique de la révélation divine et de l'Écriture sacrée. Dieu-Créant, par l'acte de sa volonté toute puissante et omnisciente, a fait l'homme, créature libre, son image et sa ressemblance, et lui a donné à son tour le pouvoir créateur. C'est le déroulement

intérieur du processus divin. Mais, en créant l'homme à son image, Dieu a voulu restreindre son propre pouvoir de prévision, afin que la prescience divine ne vînt pas apporter une restriction au développement de la liberté humaine. Le Dieu-Créant n'a pas voulu savoir que l'homme créait près de lui, il a attendu de l'homme lui-même la révélation de cette création, et c'est parce qu'il n'en a rien su qu'elle a été une révélation anthropologique. La sagesse divine à l'égard de la création apparaît là. Dieu a caché à l'homme sa volonté sur ce point, afin que l'homme se sente appelé hardiment et librement à la création. C'est pourquoi la doctrine platonicienne selon laquelle toute l'humanité et tout le cosmos ont été de toute éternité préfigurés et accomplis dans le ciel par les idées divines, transforme en une comédie le processus universel et prive l'homme de son activité effective et de sa réelle liberté. L'homme doit se découvrir en Dieu par une opération positive.

***

La création n'est pas seulement une lutte contre le mal et le péché, — c'est quelque chose qui crée un autre monde et poursuit l'œuvre de la créativité. La foi a entamé la lutte contre le péché, la rédemption a parfait cette lutte, mais dans la création, l'homme est élu librement à fonder un monde nouveau et inédit, à continuer l'œuvre de Dieu. Le dualisme fondamental de la nature humaine, son appartenance à deux mondes correspond à cette dualité de la rédemption et de la création. Comme créature déchue, asservie par les conséquences du péché et tombée au pouvoir de la nécessité, l'homme doit passer à travers

le mystère de la rédemption, retrouver par lui la nature qui le faisait semblable à Dieu, revenir à sa liberté perdue. Le mystère créateur de l'être est oblitéré par le péché ; les forces de l'homme ont été diminuées par la chute. Et ce n'est qu'à travers le Christ que la nature humaine sera restaurée et délivrée de la malédiction qui pesait sur elle. L'homme primitif renaît alors dans la créature nouvelle, dans l'Adam nouveau. Mais le mystère de la rédemption recouvre le mystère de la création. L'homme ne doit pas que renaître, comme créature insérée dans le royaume de la liberté, il doit maintenant révéler sa puissance créatrice. C'est l'autre aspect de sa nature dédoublée qui paraît ici, puisque la création authentique n'était possible pour lui qu'après qu'il eût été racheté. La venue du Christ était donc pour l'homme une nécessité immanente à son être. C'est la christianisation de la nature humaine qui fait de l'homme un Créateur.

***

Y a-t-il eu au monde une création au sens religieux du terme ? La question en elle-même peut sembler étrange. Qui pourrait douter que la Grèce ou l'époque de la Renaissance aient été les témoins d'une haute effervescence créatrice ? L'homme, tout au long de son histoire, a accompli des actes créateurs, et la fleur de la culture s'est épanouie en d'incomparables valeurs. Et cependant, on peut dire *qu'il n'y a pas encore eu dans le monde une époque religieuse de création*. Le monde a connu des époques religieuses selon la loi de l'Ancien Testament et la rédemption du Nouveau. Il a connu la soumission pieuse ou la désobéissance sacrilège. Mais avec la soumission, on

ne peut rien créer dans le monde. Ce qu'on appelait création, quelque grand et précieux que cela pût être, n'était donc qu'un reflet de la création véritable, un indice, une préparation. Toute l'histoire humaine, sans doute, est jalonnée d'élans créateurs, mais la chute cosmique de l'homme, son effondrement dans les sphères les plus basses de l'être, ont affaibli sa nature créatrice et en ont brisé la continuité. Car parler du développement des « sciences et des arts », comme on le fait habituellement, n'est pas, de fait, parler de la création. D'un point de vue religieux, « sciences et arts » peuvent se plier à l'obéissance, la création ne le peut pas. « Sciences et arts, » de même que gouvernement, économie ou famille, peuvent être englobés dans la soumission générale aux conséquences du péché, dans une nécessité d'ordre naturel. Même lorsqu'ils parviennent à l'épanouissement génial, l'esprit d'obéissance l'emporte dans les « sciences » et dans les « arts » sur l'esprit de la création. L'homme, même déchu et affaibli, avait gardé quelque chose de sa force créatrice. Mais aux époques de la Loi et de la Rédemption, cette force était paralysée par l'étouffement des doctrines de contrainte. L'élan du génie qui brise les chaînes ne se manifestait qu'en éclairs isolés, et dans cette progression générale et obligatoire qui marquait le développement de la culture mondiale, les « sciences et arts » apparaissaient comme une forme d'adaptation à la nécessité.

Le matérialisme économique poussant à l'extrême sa doctrine, explique toute la culture créatrice, précisément par cette soumission à la nécessité, cette adaptation à la condition de l'homme[3]. Il apporte ainsi la preuve que du point de vue religieux, le monde n'a pas encore atteint une époque de création. Le

reuse qu'on a cherché à étayer soit par l'Évangile, soit dans la patristique. La suprématie de l'aspect moral de la Loi est évidente ; elle se confond avec la prédestination. En ce qui concerne la rédemption du péché, la moralité mystique rayonne d'amour et de grâce, mais malgré tout, cette moralité l'emporte sur l'aspect esthétique et sur la connaissance. Le salut ou la perte de l'homme dépendent-ils de sa perfection morale ou de la perfection de son esthétique et de son savoir ? L'homme rachète le péché par la perfection moralo-religieuse ; il s'associe par là à la rédemption et mérite la vie éternelle. Mais atteindrait-il le même but par la perfection esthético-religieuse ? Est-il concevable que Dieu rejette l'homme pour sa difformité et son ignorance, alors qu'il est parvenu à la perfection morale ? Sera-t-il rejeté pour cela, qu'il ne crée pas la beauté et la connaissance ? L'homme peut-il être sauvé et accéder à la vie éternelle par un chef-d'œuvre de la beauté ou du savoir ? Dieu a-t-il besoin pour la vie éternelle d'êtres beaux et savants ou d'êtres moraux ? Sans doute la perfection universelle devrait être le partage de la vie éternelle ; à l'image de la perfection divine, elle devrait comprendre une perfection ontologique et non seulement morale, une plénitude de tout l'être. Mais la conscience religieuse parle ainsi : il est admis de n'être ni beau ni savant, — il est obligatoire d'être moral. Le fait de la rédemption et du salut s'accomplit dans l'obéissance, et non dans la création. Les valeurs créatrices ne sont pas nécessaires pour sauver l'homme de sa perte, — elles peuvent même lui être nuisibles, et à l'heure du jugement, il est préférable de les oublier. C'est ainsi que se pose à la conscience chrétienne une question troublante. Si la vie religieuse consiste exclusivement

dans la rédemption, cette plénitude supérieure et créatrice de l'être, il est inutile d'y atteindre. Elle ne sert à rien. L'homme se minimise et se simplifie. Pour parvenir à la sainteté dans la religion de la rédemption, il n'est pas besoin de valeurs créatrices, il n'est besoin ni de beauté ni d'aucune connaissance. La beauté chrétienne et la connaissance chrétienne ne sont accessibles qu'à la perfection religio-morale, elles n'ont pas de sources autonomes qui seraient indifférentes à cette moralité. La soif de la beauté et la soif de la connaissance ne sont pas rédemptrices. Toute soif créatrice n'est pas rédemptrice en soi. Tout est vanité des vanités devant le problème essentiel et terrible de la rédemption du péché, rien n'est valable ou utile. Une seule chose est nécessaire, — c'est la perfection de l'obéissance. Au temps de la peste, il n'est question ni de valeurs de beauté ni de création. Le péché qui doit être racheté, — c'est la peste, et notre vie pécheresse, la vie du temps de la peste, n'est qu'une adaptation à la lutte contre le fléau. C'est ainsi que la vie est engloutie par un problème à la fois négatif et urgent. Et la conscience de ce problème ne permet pas de croire à une activité humaine quelconque ni à une perfection, quelle qu'elle soit, sur la terre [4].

Il ne saurait y avoir qu'une solution à ce problème tragique pour le christianisme : c'est que la religion prenne conscience de cette vérité, que le sens religieux de l'existence et de l'être n'est pas épuisé par le rachat du péché, que l'existence et l'être ont aussi des tâches positives et créatrices. *La plénitude supérieure, créatrice de l'être, le plérome, lequel évidemment n'est pas accessible dans la phase où s'accomplit la rédemption, lorsque Dieu est encore transcendant à l'homme,*

devient accessible dans une autre phase de la vie religieuse, sur ce versant de la rédemption où Dieu est déjà immanent à l'homme. Le salut hors du péché, hors de la perte n'est pas le but final de la vie religieuse, le salut comporte *hors de* et la vie doit signifier *pour*. Et ce qui n'est pas utile au salut est utile à ceci qui pour certains est le salut, à l'exaltation créatrice de l'être. Le but de l'homme n'est pas la rédemption, mais cette exaltation créatrice qui suppose le salut hors du mal et du péché. L'époque de la rédemption est religieusement subordonnée à l'époque de la création. La religion de la soif du rachat et de la terreur de la perte n'est qu'un passage provisoire à travers le dédoublement. L'avènement des temps modernes avait rendu sensible à beaucoup, sous des formes diverses, qu'il ne fallait chercher les sources de la création, ni dans la religion de la rédemption transmise par le Nouveau Testament, ni dans la religion de la loi, enseignée par l'Ancien. On les chercha alors dans l'antiquité. Le monde antique, et surtout la Grèce, enfermait comme les prémisses de la révélation anthropologique. C'était la patrie de la création humaine, la patrie de la connaissance et de la beauté. Et à chaque pas en avant accompli par la création humaine, il est indispensable de se réalimenter aux sources antiques. Ce problème a atteint son point extrême d'acuité dans l'existence de Nietzsche. Nietzsche fut dévoré par la soif brûlante de la création ; mais religieusement, il ne voyait que la Loi et la Rédemption qui ne contiennent, ni l'une ni l'autre, la révélation créatrice de l'homme. Dès lors, il se prit à haïr la Rédemption et la Loi. Nietzsche a haï Dieu, parce qu'il fut dominé par l'idée funeste que la création humaine est impossible, si Dieu existe. Nietzsche

est sur le chemin universel qui mène à l'époque de la création, mais il n'eut pas en lui de quoi discerner le lien indissoluble qui existe entre la religion de la création et celle de la loi et de la rédemption, il n'a pas su que la religion est une et que dans la création de l'homme, Dieu, Unique et en Trois, se découvre autant que dans la Loi et dans le Rachat.

***

Si la rédemption ne consacre qu'un aspect du Christ, celui du Fils de Dieu souffrant et mourant, la création doit se tourner vers un autre aspect du Christ, celui du Fils de Dieu glorieux et tout-puissant. Le Christ crucifié par Ponce-Pilate pour les péchés du monde et le Christ futur qui apparaît dans la gloire, — ils sont un même Christ, Homme absolu, et en qui doit se dévoiler le secret de l'humanité. Ce secret définitif, il ne se découvre pas seulement dans la forme, l'image d'un Christ réduit en esclavage, mais dans son image souveraine, non pas seulement sous l'aspect du sacrifice, mais sous celui du pouvoir. Le secret créateur de la nature humaine est contenu dans l'image du Christ en marche, dans la force et la gloire de l'Homme absolu. Dans la forme évangélique du Christ, ce secret créateur ne pourrait pas trouver place, car l'homme doit cheminer, en même temps que le Christ, à travers les ténèbres de la rédemption, à travers le sacrifice du Golgotha. Mais l'homme obnubilé par la rédemption et ne voyant l'Homme absolu que sous l'aspect du Rédempteur supplicié, peut-il concevoir l'Homme absolu sous les traits créateurs du Souverain, glorieux et fort ? Cet aspect-ci du Christ n'est-il pas celé à celui qui, ne connaissant encore que le

mystère de la rédemption, n'a pas fait l'effort de découvrir sa propre nature créatrice ? Le Christ en marche ne peut apparaître à celui qui n'a pas su en lui-même et de sa propre volonté découvrir l'image créatrice de l'homme. Seule l'ascèse de la création libre place l'homme en face de cet aspect nouveau du Christ et le prépare à reconnaître l'Homme absolu. Ainsi, si la rédemption exige une grande obéissance, la création, elle, demande une grande témérité. On n'aperçoit le Christ en marche que par une tentative hardie. L'esprit d'obéissance n'a vu de toute éternité dans le Christ que le Crucifié, le seul aspect du Rédempteur. Il faut le sacrifice du courage, la décision héroïque pour se jeter hors de ces rivages sans danger. Il faut se tenir sans peur au-dessus de l'abîme. *La troisième révélation en Esprit n'aura pas son texte sacré, elle ne sera pas une voix d'en-haut : elle s'accomplira dans l'homme et dans l'humanité, elle sera la révélation anthropologique, la découverte de la christologie de l'homme.* Dieu attend de l'homme cette révélation anthropologique et l'homme ne peut pas l'attendre de Dieu. Il ne doit pas attendre cette troisième révélation, car c'est en lui qu'elle doit s'accomplir, dans l'homme lui-même, vivant dans l'Esprit, et s'accomplir comme un acte de libre création. Par elle tout ce qui est transcendant se fera immanent. La troisième révélation anthropologique, en laquelle s'élucide le secret créateur de l'homme, est pour l'homme l'extrême de sa liberté. L'homme est totalement libre dans la découverte de sa création. Et dans cette liberté redoutable résident toute la dignité que l'homme tient de sa ressemblance divine et son écrasante responsabilité. La vertu des situations dangereuses, la vertu de hardiesse, ce sont les vertus fondamentales

de l'époque de création. Celui-là seul, vertueux de ces vertus, pourra voir le Christ en marche, le Christ puissant et glorieux. Le Christ futur dévoilera leur propre secret créateur à ceux qui auront accompli en eux-mêmes l'effort de la création, ceux qui auront préparé la terre nouvelle et le ciel nouveau. La création de l'homme, au plus haut degré de la vie spirituelle, doit préparer la deuxième apparition du Christ, comme la terre divo-maternelle avait préparé la première. Mais le chemin vers cette deuxième apparition exige une virilité active et non une passive féminité. L'homme est appelé non seulement à attendre et à prévoir, mais à agir et à créer. Il doit passer de la condition religio-passive et réceptive à la condition religio-active et créatrice.

L'homme a reçu de Dieu l'aide bienheureuse de la rédemption du Christ, qui devait relever la nature humaine de sa déchéance. A travers la rédemption, l'homme retourne à sa liberté créatrice. Et par l'action de cette liberté créatrice, une époque universelle doit naître. L'homme lui-même doit créer ce pourquoi il a été racheté et ce pourquoi il a été créé. C'est dans l'homme lui-même, dans sa liberté finale et terrible que doit s'accomplir le passage universel à une époque religieuse de création. Et le fait pour l'homme d'attendre en tremblant que Dieu effectue seul ce passage et que la révélation créatrice s'accomplisse non par la liberté intérieure de l'homme, mais par le secours extérieur de Dieu, équivaudrait pour la nature humaine à une deuxième chute. Le désir de voir réalisé par Dieu même ce que l'homme doit réaliser, est vil et contraire au divin. Une conception religieuse aussi passive est une excuse à la faiblesse et à la lâcheté humaines. La doctrine

traditionnelle selon laquelle l'homme n'ose pas être un créateur avant le Jugement et la fin des temps, est une doctrine impie et mensongère. D'après elle, la part de l'homme dans le monde actuel ne serait que la rédemption de la faute, l'expérience de la faute, et la création ne serait connue de « ce monde » qu'en tant que statique et non dynamique. Une telle conception contredit l'essence la plus profonde du christianisme, qui a voulu Dieu immanent à la nature humaine et ne reconnaît pas complètement de ce fait la coupure transcendantale entre ce monde-ci et le monde d'au-delà [5]. Cette conscience de soi servile contredit la grande idée du Créateur sur l'homme, elle reconnaît en lui la racine de la nécessité, l'affaiblissement et la peur consécutives à la perte de la liberté au nom du repos et de la sécurité. Ceci, c'est la confusion religieuse au sein du christianisme. Le Christ est apparu au monde avant que ne fût jusqu'au bout accomplie la loi. Et la création commencera plus tôt que ne sera achevée la rédemption. Avant la fin des temps, la loi ne sera pas pleinement réalisée ni la rédemption accomplie ; et pourtant l'époque religieuse de création doit se réaliser avec une loi universellement reconnue et une rédemption irréfutable. Le passage vers l'époque de la création ne pourrait être un reniement de l'une ou de l'autre. Au contraire, par la découverte de la création doit être définitivement signifiée et réalisée la découverte de la loi et de la rédemption, car le Christ, Logos du monde, est seul et éternel. Dans la création libre de l'homme est cachée la liberté du Christ, la liberté de l'Homme Absolu. L'homme universel est tombé très bas et l'homme universel se relève jusqu'à une hauteur vertigineuse.

***

La question du sens *religieux* de la création n'avait jamais été posée jusqu'ici, elle n'avait pas encore effleuré les consciences. Elle est une question de notre époque, notre question, question finale et à laquelle conduit toute la crise de notre culture. Les époques précédentes s'étaient posé des problèmes touchant la justification des sciences ou des arts, ou l'édification de formes sociales nouvelles, mais elles ignoraient le problème religieux de la création, de la découverte du secret créateur de l'homme en face d'une époque mondiale renouvelée. Le problème religieux de la création, c'est le problème de l'accès à une expérience religieuse différente, à la formation d'une essence différente. *La création n'a pas à être admise ou justifiée par la religion, la création est en elle-même la religion.* L'expérience créatrice est une expérience religieuse particulière, et son chemin — l'extase créatrice — est pour l'être humain une issue vers un autre monde. L'expérience créatrice est religieuse à l'égal de la prière ou de l'ascèse. Pourtant le christianisme, dans son acception la plus favorable, a justifié la création, mais il ne s'est jamais élevé jusqu'au point de considérer que c'était *par la création que la vie se justifiait.* La création est religion. Sous son aspect religio-cosmique, la création est égale en force et en valeur à la rédemption. La création est la dernière révélation de la Sainte Trinité, sa révélation anthropologique. Mais jusqu'à présent, le monde n'avait pas pris conscience de ces vérités, elles sont nées de notre époque, bien que déjà préparées par le dégoût que suscitaient toutes ces justifications laborieuses du sens créateur de l'homme, apportées par le chrétien,

à l'aide de textes tronqués et adultérés. Ce qui est inéluctable à présent, c'est de se justifier *par* la création, et non de justifier la création elle-même. L'acte créateur porte en lui sa justification, et toute tentative pour le justifier du dehors est une dérision. L'homme se justifie devant le Créateur par la création autant que par la rédemption. Sans doute dans le mystère de la rédemption se découvre l'amour infini que Dieu porte à l'homme et s'y donne cours sa grâce infinie. Mais dans le mystère de la création, ce qui se dévoile, c'est la nature infinie de l'homme lui-même, et sa vocation la plus haute s'y réalise. L'amour n'est pas seulement la grâce, c'est aussi l'activité de l'homme lui-même. Dieu lui-même, ayant livré son Fils unique au supplice, rachète la faute de l'homme, et attend alors que cet homme, associé au mystère rédempteur, accomplisse la libre action de la création, réalise sa mission positive. La nature de l'homme est créatrice, parce qu'il est l'image et la ressemblance du Dieu-créant. Que l'image et la ressemblance du Créateur ne doive pas, en elle-même, ne pas être créatrice, c'est ce qui n'avait été qu'insuffisamment compris par les époques antérieures. La conscience religieuse était obnubilée par le thème du rachat de la nature humaine, mais le thème de la nature une fois rachetée lui était fermé. Pourquoi la nature humaine était-elle donc appelée pour être rachetable et rachetée ? Il n'existe pas de réponse à cette question sur le terrain étroit de la religion rédemptrice. La réponse habituelle du christianisme est que la fin de l'homme est la vie en Dieu, réponse générale et formelle et dont l'esprit ne peut se satisfaire. Ceux qui répondent ainsi sont uniquement absorbés par les voies qui mènent aux buts finaux. Le repos en Dieu se conçoit

ordinairement comme une victoire remportée sur le mal et sur la nature pécheresse de l'homme, comme l'extinction de cette nature et l'absorption de l'humain dans le divin. L'homme libère en lui une place qu'il réserve à Dieu, et il retourne dans le sein de Dieu sans aucun profit. Il y a dans l'orthodoxie, dans la religion de la rédemption comme une tendance fatale au monophysisme. L'homme rachetant son péché, il semble qu'il veuille que sa nature humaine cesse d'exister, afin que seule existe sa nature divine. Mais le Christ est le Dieu Homme. Il rachète et ressuscite sa nature humaine dans sa ressemblance divine. La nature humaine, consciente de son identité, de son être autonome et libre, doit exister éternellement comme une nature créatrice, créante. La nature humaine, finalement, ne se justifie pas devant le Créateur en s'annihilant, mais en s'exprimant d'une façon créatrice. L'homme doit *être* d'une façon absolue. La nature humaine, rachetée et sauvée du mal, possède un contenu humain positif et une tâche humaine positive. La création ne peut exister que par ce contenu et cette mission. La création dans l'homme est liée au courant de l'extase orgiaque, courant qui subsiste et existe encore dans l'état de déchéance pécheresse. La rédemption l'a épuré mais ne l'a pas supprimé. Car c'est l'extase créatrice qui réalisera enfin la vocation de l'homme[6]. La pénitence ou l'épuration ne sont qu'une phase de l'expérience religieuse, un des actes du mystère du Christ, auxquels on ne doit pas s'arrêter. Il faut continuer jusqu'à la vie spirituelle positive. Le mystère chrétien de la rédemption, à certains moments du développement humain, s'est objectivé ; il a paru que le Christ enlevait à l'homme l'épreuve de le suivre sur son chemin intérieur, le

dispensait du processus anthropologique. C'est là une matérialisation du christianisme, son involution. Le christianisme aujourd'hui doit se tenir sous le signe de l'évolution, de la tension spirituelle. Le Christ est immanent à l'homme qui prend sur lui toutes les charges et le fardeau de sa liberté illimitée. Le Christ cesse d'apparaître Unique dans le domaine des choses objectives. Il est le Pan-homme ; il représente le chemin même que suit l'homme et le mystère de son esprit. Et c'est en lui que se révèlent la spontanéité et l'autonomie de l'homme au sein de la création.

CHAPITRE IV

CRÉATION ET GNOCÉOLOGIE

La création ne peut relever de la gnocéologie et de cette notion d'infini absurde qu'elle comporte. L'acte créateur se plaçant immédiatement au cœur de l'être, ne peut être que l'auto-découverte de ses forces essentielles. L'acte créateur justifie mais ne doit pas être justifié. Il se donne à soi ses propres fondements, et ne peut les tenir de quelque chose qui serait en dehors de lui. L'auto-conscience de l'homme, considéré en tant que créature créatrice, est une auto-conscience première et non dérivée. Par la conscience de son acte créateur, l'homme se développe, et cette conscience est en lui un fait qui ne saurait procéder par la voie de la logique et de l'évolution. La conscience qu'a l'homme de lui-même en tant que créateur n'est pas le résultat d'une doctrine ; elle a précédé au contraire toute science et toute philosophie, elle est avant, et non après, la gnocéologie. L'acte créateur s'accomplit sur ce plan de l'être sur lequel la science n'étend plus sa compétence, et c'est pourquoi il n'existe plus de lien entre lui et la science gnocéologique. Justifier ou rejeter du point de vue gnocéologique la conscience qu'a l'homme de soi en tant que créateur, est donc également impossible. La création, comme expérience religieuse, ne connaît pas la distinction dualistique entre le sujet et l'objet.

Mais la gnocéologie critique, manifestation essentielle de la culture contemporaine, est en elle-même le symptôme d'un malaise de la création, de la tragédie inhérente à la naissance d'une conscience de soi créatrice. La gnocéologie critique souligne la crise de la culture et de la création et accuse leur antagonisme. Elle fonde et justifie certains aspects de la création d'une culture différenciée, et par là, elle dissimule plutôt qu'elle ne découvre la nature créatrice de l'homme. Du principe premier de l'être, l'acte créateur se trouve transporté dans une sphère secondaire de la conscience. Il ne construit plus un être nouveau, il se partage sur le plan critique entre l'être et ce qui lui est opposé. L'homme n'est plus un créateur ; et que la culture soit impuissante à exprimer en lui une nature créatrice, c'est ce qui ressort du concept de nature dans la philosophie critique de Kant. Cette nature-là est subordonnée, façonnée par l'Ancien Testament. Et dans cette conscience de soi, fidèlement reflétée par Kant, l'homme n'ose pas manifester sa nature créatrice, il ne se risque qu'aux productions d'une culture différenciée, dont les aspects divers expriment la soumission aux règles établies. Le normatisme de la philosophie critique est une des formes de la conscience rigide de l'Ancien Testament. L'obéissance générale aux normes, logique, éthique et esthétique, dans l'édification d'une culture différenciée, signifie l'obéissance aux conséquences du péché, l'adaptation à la nécessité et non la création. Cette marque du péché et de la nécessité qui lui est liée est imprimée sur toute la culture, impropre à exprimer l'esprit créateur de l'homme. *La philosophie critique ne révèle que la loi (la norme) selon laquelle doit vivre la nature pécheresse.* La conception gnocéologique est la

conception du péché, de l'être coupable. La gnocéologie critique est une forme obligatoire de l'existence de cette culpabilité, comparable aux gouvernements avec leurs tribunaux et leurs polices. La philosophie critique est la conscience d'une période anté-créatrice, elle n'est même pas au stade de la rédemption, mais à celui de la loi. C'est une philosophie selon la loi et sans la grâce. Mais sa force réside dans le fait qu'elle traduit un certain état déterminé de l'humanité, qu'elle en reflète fidèlement un certain aspect. Et de même que l'homme déchu ne peut vivre sans une police d'État, il ne peut pas non plus penser sans une gnocéologie critique. La nature créatrice de l'homme a été affaiblie par la chute et le péché, elle est tombée dans la servitude et la nécessité. Et l'homme déchu et pécheur n'a pu créer qu'en se soumettant à la loi, à la norme. Or, c'est cette légalisation et cette normalisation de la création humaine qu'exprime parfaitement la philosophie critique. Sous couleur d'attirer l'homme vers l'apollinisme et le classicisme dans les formes de la création, dans le raffinement de l'exécution, la conscience gnocéologique le soumet au concept de culpabilité reconnu par la loi. L'homme de l'époque créatrice mondiale se connaissant comme créateur, sera donc un révolutionnaire par rapport à la culture normative, car la vraie création ne peut être obéissance à la règle ni obéissance à la rédemption. Tournée vers un seul côté de la nature humaine, la création ne peut naître que de cet aspect. C'est pourquoi la conception de la création qu'a eue la culture germanique enferme en elle un esclavage pour l'esprit, une dissimulation de la nature créatrice de l'homme. C'est donc à l'expression d'un criticisme opposé au véritable esprit créateur que les Allemands ont fait

les écrivains russes, chez Gogol, chez Dostoievski, chez Tolstoï. Le tourment et la maladie de la création ont été portés chez les Russes à un degré extrême, et la création du génie russe dépasse toujours toutes les bornes. De même le socialisme et l'anarchisme russes ont dépassé les cadres des conceptions politiques classiques, leurs règles de gouvernement et d'économie : ils ont marqué une sorte de transport vers le transcendant. Dans la création de Nietzsche, toutes les règles et toutes les bornes sont détruites, l'acte créateur s'élance hors des rives classiques. La philosophie, la morale, l'art de Nietzsche sont extrêmes, terminaux. Chez Nietzsche, la culture arrive à un point où elle se dépasse elle-même, où elle va vers son terme. De même l'extase mystique et l'occultisme sont les symptômes de la crise profonde de la culture, de l'impossibilité de s'appuyer sur le terrain moyen que représentent les valeurs culturelles. La crise de la culture témoigne contre la gnocéologie critique, contre cette culture classico-moyenne de jurisconsulte. Dans le symbolisme, dans la mystique, chez Nietzsche, chez Dostoievksi, chez Tolstoï, dans l'anarchisme, chez Steiner, dans toutes ces manifestations de l'esprit nouveau, l'élan créateur se dresse contre la gnocéologie et ses normes. C'est une unité et non un principe fragmentaire qui se dissimule derrière l'acte créateur entendu comme un transport vers un autre être, vers une extase. Ce n'est pas là une expérience intérieure, on ne sait quelle fusion inexprimable avec la divinité. C'est l'enthousiasme créateur de l'homme se manifestant dans l'objet universel. La crise de la culture annonce cette transition vers cette époque créatrice, vers cette nouvelle époque mondiale. Une fois la critique gnocéologique

définitivement rejetée, il se peut qu'elle ne soit remplacée ni par une autre gnocéologie, ni par une pensée philosophique, mais par l'acte créateur lui-même, par l'être nouveau. Ce qu'il faut d'abord, c'est réfuter la gnocéologie critique radicalement et victorieusement. La possibilité de l'acte créateur, niée par la gnocéologie critique ne peut être explicitée par quelque autre gnocéologie, mais par l'acte lui-même. Et la crise essentielle de la création, au faîte de la culture moderne, prouve que l'acte créateur n'est possible qu'en dehors des règles et des limites posées par la gnocéologie critique. La gnocéologie critique n'a reflété que l'impuissance de l'homme dans les époques du dogme et de la rédemption. Une autre gnocéologie devra correspondre au passage réel et expérimental de l'homme dans l'être nouveau. La gnocéologie dépend de la croissance spirituelle de l'homme, et nous n'avons pas encore de gnocéologie qui corresponde à l'être supérieurement spirituel. La gnocéologie critique en tant que rationnelle et empirique, n'est que la gnocéologie qui correspond à un certain état de l'homme, dans une époque mondiale donnée [3].

***

La question, angoissante pour une conscience contemporaine, de la relation qui existe entre la gnocéologie et la création est subordonnée à la solution de la question de la nature de la connaissance ? Y a-t-il une connaissance de l'acte créateur, ou celui-ci est-il obéissance, soumission à la nécessité ? Le problème a déjà été posé par nous. La gnocéologie critique n'exige de la nature créatrice de l'homme

CHAPITRE V

LA CRÉATION ET L'ÊTRE

L'essence du monde est une essence créée et qui collabore à la création. Sur chaque être créé est imprimée la marque de l'acte créateur. Être créé est une création. La créature révèle le créateur. La création du monde est le développement créateur en Dieu, la renonciation de Dieu à la solitude, l'appel de l'amour divin. La création suppose le mouvement, le dynamisme à l'intérieur de la vie divine. Le processus créateur s'accomplit en Dieu depuis l'éternité. Et la vocation de l'être en tant que créateur suppose en lui l'acte original, créant du nouveau et du jamais vu. Si l'être n'eût pas été à créer, mais qu'il eût été donné de toute éternité, l'idée même de la création n'eût pas germé dans le monde. Si l'on conçoit la divinité d'un être comme une essence dans laquelle s'accomplit seulement la répartition de ce qui est déjà donné de toute éternité, la notion même de création s'évanouit totalement dans le monde. Sans l'acte créateur divin, par lequel se forme ce qui n'était pas encore, tout acte créateur dans le monde devient impossible. Si la nature divine est impropre à la création, quelle serait la nature qui s'en montrerait capable ? L'idée même de création n'est admissible que parce qu'il y a un créateur, qu'il y a eu un acte créateur original accompli par lui, par lequel une essence s'est formée qui n'était issue de rien et que rien n'avait précédé. L'acte créateur ne crée pas à partir de la nature de ce qui est créé, par une modification d'équilibre des forces déjà existantes qui seraient amenées à une autre condition, mais à partir de rien. La création n'est pas le transfert du pouvoir créant sur d'autres positions, et par conséquent l'affaiblissement de l'état précédent, — elle est la constitution d'une puissance nouvelle tirée du non-être, — de ce qui auparavant n'existait pas. Et tout acte créateur par son essence même est une création à partir de rien, c'est-à-dire la création d'une force neuve, et non la modification et la transformation de forces anciennes. *Dans chaque acte créateur, il y a un gain absolu, un accroissement.* Et la création de l'être, réalisant en elle-même cet accroissement, atteignant au bénéfice intégral, caractérise à la fois la créature et le créateur. C'est dans une double acception qu'elle témoigne à la fois pour l'un et pour l'autre : il y a eu un créateur pour créer l'être, et dans cet être créé la création a été rendue possible. Il y a donc aussi dans ce qui est créé des éléments créateurs. Si la nature créée s'opposait à la nature créatrice, ce qui est créé ne porterait pas la ressemblance du créateur. Or, la nature de l'homme est l'image du créateur, elle est donc une nature créatrice. L'âme a été créée par le Dieu créateur antérieurement à l'éternité et au monde, et ses bases premières sont divines et indépendantes du processus mondial et de sa temporalité. L'antériorité de l'essence de l'âme est une vérité métaphysique absolue. Mais le destin des âmes est lié au développement cosmique[1]. L'acte créateur étant tout profit, cet accroissement de pouvoir sans perte et sans diminution se continue dans l'être créé lui-même, dans

l'homme, semblable au Créant. La création est possible dans le monde seulement parce que le monde est créé, c'est-à-dire créateur. Un monde non créé, ne connaissant pas l'acte créateur en tant que gain et accroissement du pouvoir essentiel ne connaîtrait rien de la création et ne serait pas capable de création. L'être, qu'il soit représenté par le matérialisme naturaliste, ou par le panthéisme naturaliste, ne sait rien de la création. C'est un être muré, à l'intérieur duquel des forces peuvent se faire jour, mais qui ne peut en tirer un profit pur. Qu'un tel être pour nous soit matériel ou qu'il soit divin, vis-à-vis de la création c'est la même chose. La création existe aussi peu dans la cosmologie panthéiste que dans la cosmologie matérialiste. Qu'importe que le monde soit divinité si dans cette divinité ni dans le monde il n'y a trace de l'acte créateur. Le profit créateur naît de la liberté du principe créant. C'est là une montée absolue dans la divinité elle-même. L'homme est destiné à enrichir la vie divine. Car ce n'est pas seulement Dieu et le principe divin auxquels s'attache le mot d'absolu, c'est aussi à l'homme et à ce qui est humain. La théologie orthodoxo-biblique, la cosmologie et l'anthropologie sont au plus haut point rationalistes, elles supposent que la racine dernière de l'être plonge dans une lumière éblouissante et perceptible à la raison, et non dans un abîme mystérieux, constituant pour la raison une antinomie. Dans les profondeurs des mystiques allemands, cette antinomie se révèle et aboutit à l'*Ungrund* de Bœhme, à la *Gottheit* de Eckardt, au plus grand que Dieu même. La vérité du panthéisme est dispersée sur cette divinité initiale et sans fond. La création du monde repose de ce côté en Dieu, dans le mouvement intérieur de la Trinité

révélée. Dans la mystique allemande, l'anthropogonie ne se révèle pas jusqu'au bout, elle ne révèle qu'une théogonie et une cosmogonie. Mais il existe en Dieu une angoisse, une tristesse passionnée au sujet de l'homme. Une lacune tragique existe en lui, qui se comble par un profit, par la présence en Lui de l'homme. Les mystiques ont traité dans leur enseignement du mystère de la naissance de Dieu en l'homme. Mais il est un autre mystère, le mystère de la naissance de l'homme en Dieu. Il y a le cri de l'homme afin que Dieu soit né en lui. Mais il y a aussi le cri de Dieu, afin qu'en lui l'homme soit né. C'est là qu'est le secret du christianisme, le secret du Christ, incompréhensible à la mystique hindoue, à Plotin et à tout mystique abstrait et moniste. Dieu et l'homme, c'est là plus que Dieu seul. La pluralité substantielle de l'être se révélant dans l'unité, c'est plus que l'unité indifférenciée[2]. Il est indispensable de rompre avec la tradition métaphysique de Parménide et des Éléates. Le mythe de la tristesse de Dieu au sujet de l'homme et par amour pour l'homme, nous rapproche des derniers secrets.

***

En approfondissant le problème de la création de l'homme, on est conduit à envisager l'opposition entre création et émanation. Si le monde a été créé par Dieu, il y a un acte créateur, et la création est justifiée. Mais si le monde est seulement une émanation de Dieu il n'y a pas d'acte créateur et la création est injustifiable. C'est dans ce sens que la doctrine panthéo-mystique de l'émanation nie la création au même degré que la doctrine matérialo-naturaliste de l'évolution. Si le monde n'est qu'émanation, flux de

la divinité, la puissance divine s'écoule hors de lui, se tarissant à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, et ce monde même ne saurait comporter qu'une dépense de forces sans profit, un éparpillement de la puissance de l'être. La doctrine de l'émanation est une doctrine improductrice. Il existe une ressemblance mystérieuse et indéracinable entre la conception de Dieu et la conception du monde. Une conception de Dieu niant la conception du monde conduit inéluctablement à une conception du monde niant la création. La doctrine de l'émanation ignore l'acte créateur en Dieu et c'est pourquoi elle ne peut connaître aucun acte créateur, mais seulement l'écoulement d'un flux. Dans sa conception de Dieu et du monde, la puissance s'écoule et se perd, elle ne s'augmente pas. Dieu se disperse par son émanation dans le monde. Chez Plotin, la divinité ne s'affaiblit pas en puissance parce que ses rayons émanent dans le monde. Mais les doctrines poussées à l'extrême doivent mener jusqu'à l'amoindrissement des forces divines. Le monde divin s'écoule dans ce monde pour lequel Dieu se sacrifie. La puissance divine, émanée dans le monde, doit s'éparpiller, disparaître. Si le monde en est une émanation, la puissance divine ne peut conserver toute sa force, elle doit la céder au monde. La pure conception panthéistique est pour l'émanation et contre la création. Et la mystique du type panthéisto-émanationniste rejette obligatoirement l'idée de création : la vie pour elle est courant, flux et reflux de la divinité dans le monde et du monde dans la divinité, de la divinité dans l'homme et de l'homme dans le divin [2]. Par cette mystique, l'homme pénètre en totalité dans le divin, le divin entre en totalité dans l'homme, etc... Lorsque Dieu naît dans l'individu, l'individu meurt.

Il n'est pas d'accroissement créateur, mais seulement une dilution de puissance. Ce n'est pas seulement Eckhardt qui relève de ce type de pensée, mais aussi Plotin, et les mystiques de l'Inde [3]. Une telle mystique ne sait fondamentalement rien ni de la création divine ni de la création humaine. Et les doctrines de la philosophie contemporaine sur la perte, la mort de l'être dans la création culturelle, sont liées à ces conceptions panthéisto-émanationnistes du Divin. Dans la création authentique, rien n'est perdu mais tout se gagne, et de même dans la création du monde par Dieu, la puissance divine n'est pas amoindrie en se transférant au monde, mais au contraire elle s'ajoute une force neuve et qui n'existait pas. La conception de Dieu du panthéisme-émanationniste dans sa forme extrême conduit à un sentiment du monde où l'homme n'a plus de place, à une conception réactionnaire qui aboutit finalement à nier l'humanité. Ceci dit, du reste, sans contester l'importance et la valeur du panthéisme, qui a pénétré si avant dans la connaissance théistique. La pensée de Dieu dépasse toutes les antinomies nées de la pensée du monde et de ses rapports avec Dieu. Elle fait ressortir qu'il y a une vérité dans chacune des thèses antinomiques : le monde en Dieu et le monde hors de Dieu, Dieu transcendant au monde, et Dieu immanent au monde. La doctrine biblique de la création du monde n'est pas une vérité dernière ; une seule des thèses de l'antinomie est donnée en elle. Il restait à découvrir l'autre thèse : la création du monde est un processus intérieur d'éclatement de l'être divin.

* * *

L'évolutionnisme matérialiste possède une étrange parenté avec la doctrine de l'émanation, à ceci près que dans l'émanation tout dépérit à mesure que l'on s'éloigne de la divinité, et que dans l'évolution tout s'améliore. L'évolutionnisme matérialiste ne considère que la répartition dans un tout fermé, mais il ne considère pas la création. L'évolution mécaniste et la création s'opposent. Ce qui agit dans l'évolution de Darwin et de Spencer, c'est la force de la conservation de l'énergie, non la force créatrice. Et dans cette évolution, on peut découvrir une singulière ressemblance avec l'émanation des mystiques. Dans l'évolution comme dans l'émanation, rien ne se crée, tout s'écoule et se métamorphose en une autre forme. Et l'une et l'autre doctrine sont soumises à la nécessité. Le matérialisme est profondément opposé à la conception de Dieu théistique qui admet l'acte créateur, mais il pourrait être rapproché de la conception de Dieu panthéistique qui le nie. Dans l'univers matérialiste rien ne se crée, tout se distribue et se transforme d'un état dans l'autre. Le matérialisme comprend la loi de la conservation de l'énergie comme la négation de la création, comme la conservation de l'être. Mais la doctrine de l'émanation, dans un autre but, reconnaît elle aussi cette conservation de l'énergie. La création est un accroissement d'énergie, tirée non d'une autre forme d'énergie, mais de rien, et c'est pourquoi elle ne reconnaît pas un caractère absolu et universel à cette conservation de l'énergie, elle la domine. L'évolutionnisme peut être simplement déduit de la loi de la conservation de l'énergie comme l'a fait Spencer[4]. Mais ce postulat d'une énergie fermée et de l'impossibilité de son développement n'a pas non plus une signification absolue, elle n'est

qu'une forme particulière de soumission à la nécessité, à la condition du monde dans le péché. La négation de la création, qu'elle soit matérialiste ou évolutionniste, est le résultat accessoire de cette négation mystique de la création contenue dans le panthéisme abstrait et dans l'émanation. La conception du Divin théistique, ou plutôt panathéistique, doit justifier tout acte créateur. Tandis que la conception purement panthéiste n'admet pas la possibilité de la création ni en Dieu ni en l'homme ; pour elle il n'est qu'un transfert d'un état divin dans l'autre. Le panthéisme avec l'émanation du monde hors de la Divinité n'admet pas l'autonomie et la liberté de Dieu, non plus que l'indépendance et la liberté du monde et de Dieu. Car l'acte créateur suppose toujours l'autonomie, l'indépendance et la liberté de la personnalité, que ne connaît pas la conscience panthéiste[5]. Le monisme métaphysique et mystique exclut la possibilité de l'acte créateur tant en Dieu que dans le monde. L'acte créateur suppose le mono-pluralisme, c'est-à-dire la reconnaissance de la pluralité des créatures libres et indépendantes vis-à-vis de la créature divine. La question n'est pas de savoir si le monde et l'homme sont hors de la divinité, mais si chaque personnalité, chaque créature possède une essence libre et indépendante. La transcendance de la divinité doit être comprise dans ce sens que l'individualité propre ne peut se perdre et s'amalgamer dans la divinité. L'essence libre et autonome de la personnalité s'unit à Dieu, mais ne disparaît pas en Dieu. L'engloutissement et la disparition supposent un Dieu impersonnel. L'union libre suppose un Dieu personnel. Dieu personnel, Dieu trinitaire, ce sont les trois visages de la Divine Trinité. Ce n'est qu'avec les visages de la

Divine Trinité que sont possibles une fusion et une union personnelles. Le Dieu solitaire est impersonnel. Et dans le Dieu-Premier, ainsi que le montre génialement Eckardt, rien n'est conforme à la personnalité. Dans la conception religieuse de l'Inde, la divinité n'a pas encore découvert au monde la Trinité de ses visages, elle est au degré inférieur de la révélation, par rapport au christianisme qui réalise déjà, tournés vers le monde, les trois visages de la Trinité.

Car le monde est le drame intérieur de la Trinité. Et l'on peut dire à la fois que Dieu est tout à fait transcendant à l'homme et qu'il lui est totalement immanent. En moi ce n'est pas seulement Dieu et le Divin qui doit se découvrir, mais l'homme, mon principe humain, c'est-à-dire que l'homme doit naître en Dieu. La pluralité dans le monde a un sens religio-substantialiste. L'être divin est l'être mono-pluraliste. L'éternité est l'attribut non seulement de Dieu, mais aussi de l'homme en tant que profit du processus mondial. En cela est le sens du christianisme comme religion de la divo-humanité. Dans la conception officiellement théistique se fait jour une tendance dangereuse à un déisme négatif qui sépare en définitive Dieu et l'homme. Dieu surpasse le monde, mais le monde est divin et Dieu circule dans le monde. La conscience théistique considérant un Dieu transcendant lointain et détaché, est une conscience bornée, encore enfantine et qui engendre la frayeur religieuse. La conception virile, perspicace, sait que Dieu est immanent, proche et intérieur. La négation du processus, du mouvement en Dieu est déjà une tendance au déisme. La doctrine de la divinité trinitaire doit reconnaître le développement en Dieu et comprendre la pénétration et l'écoulement du processus mondial

comme un mouvement intérieur et dramatique au sein de la divine Trinité. L'amour à l'intérieur des hypostases de la divine Trinité est une dynamique divine. Et il est indispensable d'affirmer cette évolution créatrice, ce développement en tant que processus théogonique, cosmogonique et anthropogonique.

***

L'acte créateur est inhérent à la personne en tant que puissance indépendante et libre. Ne peut être nommé création que ce qui est né de sa propre substance ayant le pouvoir d'accroître le pouvoir du monde. Ce qui a été engendré à l'intérieur et qui ne consiste qu'à diffuser la substance n'est pas création. La création n'est pas un lien nouveau avec une part délimitée du monde, elle est un acte original de la substance du monde. Si ce monde n'est pas une hiérarchie de substances personnalisées jouissant d'un pouvoir original et libre, la création y est impensable. Seule une conception personnaliste du monde selon laquelle chaque être est personnel et indépendant dans sa substance, permet que soit pensée la création. Une telle doctrine personnaliste reconnaît l'originalité de la personne qui ne relève de rien de ce qui est extérieur ou général, ni d'un milieu quelconque. Dieu est une Personne concrète, et c'est pourquoi il est Créateur ; l'homme est une personne concrète et c'est pourquoi il est créateur ; chaque condition de l'être est concrète, personnelle, et c'est pourquoi elle possède une puissance créatrice. Le monde, de part en part, est une hiérarchie de créatures vivantes, de personnalités originales libres, vis-à-vis de la croissance créatrice de l'être. Le processus enfanté par une

relation externe, une corrélation extérieure des substances mondiales et de leur substitution est évolution. Le processus engendré par le pouvoir interne de la substance, par ses personnalités originales, est création. La matérialisation du monde, ne retenant que l'évolution et repoussant la création, est le résultat de la décadence des substances personnalistes, de leur épaississement et de leur asservissement.

Épaississement et servitude qui aboutissent à cette conception mensongère selon laquelle Dieu fit une créature destinée seulement à l'évolution, à la diffusion, à l'économie, mais non à la création. L'être créé est conçu comme statique et non dynamique. L'inertie et le conservatisme des éléments sont compris comme les qualités fondamentales de la créativité. Le créateur n'a pas donné en partage à sa créature son énergie créatrice. Dans l'acte créateur, le créateur a enfermé, emmuré sa création, n'exigeant d'elle qu'un repos et une soumission absolus. La dynamique de l'être créé ne débuta qu'avec la chute et le péché, — le péché engendra le mouvement. La victoire sur le péché doit ramener la créature au stade de l'immobilité et rompre avec la dynamique. Toute création est diabolique. Une telle conception ne reflète que l'inertie, la passivité et le statisme de l'homme. Par la chute, l'homme a perdu le dynamisme créateur, il s'est alourdi, il s'est asservi à la nécessité et à l'évolution considérées comme nécessaires. La victoire sur le péché doit ressusciter les forces créatrices de l'homme, ramener la créature au mouvement. L'être créé en son essence ne peut être fini, clos, enfermé dans l'acte de la création divine. Si l'être créé est dynamique, le processus créateur se prolongera indéfiniment en lui. Le créateur donne à l'homme sa forme

et sa ressemblance, sa puissance créatrice libre. La création de l'homme est semblable à la création de Dieu, non pas égale ou identique, mais semblable. L'homme n'est pas un absolu et c'est pourquoi il ne peut posséder un pouvoir absolu. Dans sa création, l'homme est lié avec d'autres, avec le monde des êtres, il n'est pas tout puissant. Mais dans la personnalité humaine, il y a une force créatrice originale semblable à la force divine. Dieu n'est pas un hôte, un seigneur ou un maître. Le gouvernement divin du monde n'est pas une dictature. La conception ancienne, étouffante et terrible, connaissait Dieu comme un despote redoutable, un Maître autocratique. Un tel sentiment de Dieu est inconciliable avec le christianisme en tant que religion de la divo-humanité. Envers Dieu, despote et maître autoritaire, aucun lien intime ne pourrait s'établir. L'intimité ne peut se concevoir qu'en relation avec Dieu considéré comme homme, c'est-à-dire avec le Christ. A travers le Christ, Dieu cesse d'être le maître, le seigneur et le tyran et la providence divine cesse d'être autocratique. Une vie intérieure, intime, commence pour l'homme avec Dieu, une participation consciente de l'homme à la nature divine. Sans le Christ, pour l'homme d'aujourd'hui, il est difficile de comprendre Dieu. Sans le Christ, Dieu est terrible et ne peut être expliqué. Le Christ est la théodicée unique. Le théisme chrétien sans la Trinité et sans le Christ, est effrayant, mortel et inutile. Rien ne sert de croire en Dieu s'il n'y a pas le Christ. Et s'il y a le Christ, alors Dieu n'est pas ce maître, ce Seigneur, ce despote autoritaire, — Dieu est près de nous, humain. Il est en nous et nous en lui. Dieu est l'homme même. Voilà la plus grande découverte religieuse, la découverte du Christ*. Avec le Christ prend fin le

despotisme de Dieu, car l'Homme-Fils de Dieu est appelé à prendre une part sans intermédiaire dans la vie divine. La direction du monde devient divo-humaine.

***

Dans la religion divo-humaine, la volonté divine se manifeste par Dieu. Mais la volonté humaine doit se manifester par l'homme lui-même. La religion de la divo-humanité suppose l'activité de l'homme. Si Dieu a fabriqué l'homme selon sa forme et sa ressemblance, si le Fils de Dieu est Homme-Absolu, cela signifie que l'homme portant la filiation de Dieu est désigné pour être le créateur libre et semblable au Père Créateur. Le Christ-Fils de Dieu, rédempteur et sauveur, ressuscite les forces créatrices de l'homme, usées et amoindries. Le chemin du Christ est la naissance véritable de l'homme. Selon l'idée divine de l'homme, mais qui ne peut être dévoilée par Dieu seul, mais aussi par l'homme, l'homme est destiné à continuer l'œuvre divine de la création. La création du monde n'est pas achevée par les sept jours. La création achevée en sept jours est l'aspect limité de la création que donne l'Ancien Testament, pour lequel le mystère complet de la création n'a pas été divulgué. La marque accablante du péché pèse sur la conscience cosmogonique issue de l'Ancien Testament, elle l'a façonné. Mais déjà la religion du Christ selon le Nouveau Testament découvre un aspect nouveau de la création. *La création divine se continue dans l'incarnation du Christ-Logos.* L'apparition de l'Homme-Dieu est un nouveau moment dans l'histoire du monde, un moment cosmique par sa signification. Le secret créateur dans l'homme s'y

découvre. *Le monde se crée, non pas seulement dans la volonté du Père, mais aussi dans la volonté du Fils.* La christologie est la doctrine de la continuation de la création. Et la création ne peut être parfaite que dans l'Esprit, c'est-à-dire par la création de l'homme dans l'Esprit. Le processus de la création mondiale se déroule parmi toutes les hypostases de la Trinité. Et c'est pourquoi tout ce qui est terrestre se parfait dans le ciel. Le mystère de la création ne peut pas se découvrir seulement par la création de Dieu le Père selon la conception de l'Ancien Testament ; c'est dans l'incarnation du Christ, en tant que continuation de la création, qu'est enfermée la notion du rôle créateur de l'homme dans le monde. Dieu continue la création en collaboration avec l'homme et son libre pouvoir, et ceci est attesté par son Fils et par l'Esprit divin. Le secret créateur se révèle exclusivement dans la religion de la Trinité. Il est encore caché à la conception de l'Ancien Testament. Dieu créa en un nombre si démesuré sa ressemblance et sa forme, que dans l'acte même de la création divine, toute la hardiesse de l'acte créateur humain, sa liberté créatrice se trouvait justifiée. Mais la conception officielle de la création du monde, dans l'orthodoxie comme dans le catholicisme, provient de l'Ancien Testament ; le secret du Christ n'y est pas révélé, selon lequel en Christ se perpétue la création de l'homme. La cosmogonie du christianisme est demeurée la cosmogonie de l'Ancien Testament, celle de la création du monde en sept jours par Dieu le Père. La pensée cosmique de l'avènement du Nouvel Adam n'est pas révélée dans le christianisme. Et c'est pourquoi la mission de l'homme et du monde se définit comme un retour dans le sein de Dieu le Père, dans l'état primitif. Seule cette con-

science façonnée par l'Ancien Testament peut considérer la vie universelle comme un retour en arrière, comme une victoire sur le péché, — c'est-à-dire sans aucun profit. La cosmogonie et la cosmologie chrétiennes sont demeurées en vérité à ce stade de l'Ancien Testament ; elles considèrent le monde et sa création exclusivement comme l'œuvre de Dieu le Père. La révélation ne leur est pas encore visible, selon laquelle la tâche de l'homme et du monde est de construire de l'inédit, de compléter et d'enrichir l'œuvre de Dieu. Le cours du monde ne peut être seulement l'expérience et le rachat du péché, seulement la victoire sur le mal. *Le processus mondial, c'est la création du huitième jour qui prolonge la création.* Dans le processus cosmogonique universel, la révélation de tous les secrets s'accomplit, le secret de ce qui est créé et de ce qui crée. Le processus universel est le processus créateur de la révélation à laquelle prennent part également le créateur et l'être créé. Dans la création de l'être créé se découvrent le Fils de Dieu et l'esprit de Dieu. L'homme créant participe à la nature du divin, en lui l'œuvre divo-humaine se perpétue.

***

La théorie scientifico-positive, évolutionniste, du développement est conservatrice, elle nie le caractère créateur du développement, n'admet ni la croissance ni le gain dans le monde. Pour le matérialisme et l'évolutionnisme, rien ne se crée dans le monde, et les choses ne font que s'y répartir. Le monde est une donnée fermée, inerte. L'évolutionnisme nie le sujet créateur. La création est liberté ; l'évolution est nécessité. La création suppose la personnalité ; l'évolution est impersonnelle. Le darwinisme par exemple, en décrivant tous les facteurs qui, dans l'être, avant sa naissance, le condamnent à une soumission servile à la nécessité, n'entrevoit nullement, cachée derrière cette nécessité, une liberté créatrice. Il y a cependant une vérité indiscutable du darwinisme : dans une condition naturelle donnée, règne en effet le combat pour l'existence et la sélection des espèces. Mais comme on l'a montré déjà, à plusieurs reprises, l'agent créateur du développement demeure caché pour le darwinisme ; pour lui, il n'existe pas de sujet du développement. C'est pourquoi les lacunes du darwinisme apparaissent toujours davantage dans tous les milieux philosophiques et scientifiques. Le darwinisme demeure comme un essai économico-conformiste de description des facteurs extérieurs du développement, son « comment ». Mais le darwinisme ne pénètre pas à l'intérieur de ce développement. Il ignore le sujet créateur. Et cependant on peut considérer cette subordination au combat pour l'existence comme une des étapes du sujet créateur, l'étape de sa décadence, de son engloutissement sur les plans inférieurs de l'être, c'est-à-dire comme l'affaiblissement de ses forces. La science peut se contenter de décrire les facteurs de la lutte pour l'existence, et de la sélection naturelle, mais la philosophie pose la question de l'origine d'un tel ordre de la nature. Le darwinisme par son essence n'est pas en mesure d'expliquer le commencement du développement, de même qu'il n'en connaît pas la fin ; ce qu'il décrit, c'est le milieu du processus et ses facteurs extérieurs. Seule une philosophie mensongère tirerait du darwinisme une métaphysique de l'être. Le darwinisme parle avec éloquence de la condition non créatrice de

notre monde, de l'étouffement du sujet créateur dans l'évolution de la nature. Et le marxisme s'exprime non moins éloquemment sur la même donnée. La doctrine marxiste du développement social est aussi conservatrice, aussi soumise à la nécessité, que la doctrine darwiniste du développement biologique. Le marxisme nie le sujet créateur au même titre que le darwinisme. Pour le marxisme aussi, il n'existe que la répartition de la matière sociale, sans accroissement et sans profit. Le marxisme ne connaît pas la personnalité, il ne connaît pas la liberté, et par conséquent il ne connaît pas la création. Il y a dans le marxisme une part de vérité, lorsqu'il parle de l'oppression qui pèse sur le sujet créant, de l'oppression qui pèse sur l'homme. Mais son mensonge consiste à se donner comme une métaphysique de l'être. La doctrine évolutionniste non créatrice, conservatrice, telle qu'elle s'exprime au mieux dans le darwinisme et le marxisme, a prédominé religieusement dans son ensemble aux époques de dogme et de rachat. L'évolutionnisme démontre la culpabilité de l'homme et la science a toujours à faire avec le péché et ses conséquences. La science, comme le gouvernement, appartient à l'esprit de l'Ancien Testament et ignore la création. Et le plus étonnant de tout est cette solidarité de la conception scientifique et de la conception religieuse dans la négation de la création. La négation scientifique de la création est engendrée par la négation religieuse de la création. Le point de vue mécaniste et matérialiste sur le monde n'est que la face opposée de la conception christo-ascétique. Le christianisme a chassé les esprits de la nature et par là il a mécanisé la nature. En ce sens, la science est apparentée au christianisme. La science se trouve

entièrement sous la domination de la notion chrétienne du péché et de la chute. Science et religion sont l'une et l'autre hypnotisées par le rachat du péché et par la nécessité issue du péché. La conscience orthodoxe pravoslave, elle non plus, n'admet pas la création et la redoute, comme fait la conscience scientifique orthodoxe [6].

Les doctrines théosophiques s'efforçant de réaliser la synthèse entre la science et la religion, prennent fréquemment la forme d'une doctrine d'évolution non créatrice. L'évolutionnisme théosophique se montre souvent voisin de l'évolutionnisme naturaliste. Mais la conception théosophique, comme la conception pravoslave, comprend que cet ordre naturel est le résultat de l'engloutissement de l'homme dans les sphères inférieures, son involution dans la matière, ce que ne comprend pas la conception naturaliste évolutionniste. L'oppression du sujet créateur se traduit à la fois dans la science, dans la religion et dans la théosophie. Le platonisme qui a pénétré si fortement la religion et la philosophie, et aussi la science, est plus statique que dynamique et, en dernière analyse, il nie aussi la création, incitant à rejoindre les formes premières, et les idées, les entités [7]. Toute science est pénétrée de l'esprit de soumission et d'ascétisme. L'élan créateur lui apparaît démoniaque — comme à l'orthodoxie. A cet égard, le darwinisme et le marxisme sont les enfants naturels, illégaux, du christianisme de l'époque anté-créatrice.

***

L'époque créatrice doit édifier une conception nouvelle, créatrice, de l'homme et du monde et de son

CHAPITRE VI

CRÉATION ET LIBERTÉ L'INDIVIDUALISME ET L'UNIVERSALISME

La création est inséparable de la société. On ne crée que librement. De la nécessité naît seulement une évolution ; mais la création ne sort que de la liberté. Lorsque, dans l'insuffisance de notre langage humain, nous parlons d'une création *ex nihilo*, nous parlons en vérité d'une création issue de la liberté. Du point de vue du déterminisme, la liberté est ce « rien », elle est en dehors du cercle de la détermination, elle ne dépend de quoi que ce soit qui soit né d'elle ou de qui elle descende par l'enchaînement des causes. La création humaine *ex nihilo* ne signifie pas l'absence d'une matière qui ait servi à cette création, elle signifie plutôt que de la non-détermination de cette matière, elle tire un gain absolu. Car le déterminisme est évolution ; mais la création ne sort pas de ce qui l'a devancée ; elle est indépendante, et elle est un secret. Le secret de la création est le secret de la liberté. Et comme le secret de la liberté est insondable, qu'il est un abîme sans fond[1], apparaît pareillement insondable le secret de la création. Ceux qui nient que la création puisse sortir de rien la replacent par là même dans l'aire du déterminisme, ils lui refusent la liberté. La liberté de la création contient donc la puissance mystérieuse de jaillir de rien de ce qui est

déterminé, et d'ajouter son énergie propre au potentiel d'énergie du monde. L'acte de la liberté créatrice est transcendantal aux données du monde ; il brise par son apport la chaîne des énergies déterminées. Ce caractère d'immanence par rapport aux données du monde, seul le possède l'acte d'une création issue de rien ; et contester l'existence d'une telle création est déjà une soumission au déterminisme, l'obéissance à la nécessité. La création est ce qui vient du dedans, de la profondeur insondable, et non ce qui naît du dehors, de l'empire de la nécessité. Le désir même de rendre compréhensible l'acte créateur, de lui trouver une base, en est la méconnaissance. Car comprendre cet acte, c'est précisément le reconnaître en tant qu'inexplicable et sans fondement. Le désir de rationaliser la création est lié au désir de rationaliser la liberté. Mais ceux qui essaient de rationaliser la liberté, ce sont ceux qui la revendiquent, ceux qui repoussent le déterminisme. Pourtant la rationalisation de la liberté constitue déjà un déterminisme, et c'est par là qu'on renonce au secret insondable de la liberté. La liberté est un terme, elle ne vient de nulle part et rien ne sort d'elle. Elle est le fondement sans fond de l'être, et plus profonde que tout être. Il serait vain de mesurer ses abîmes par le moyen d'une perception rationnelle. La liberté est un puits sans fond — et peut-être le dernier mystère[2].

Mais la liberté n'est pas un concept négateur, représentant la frontière extrême au-delà de laquelle rien de rationnel ne peut trouver place. Elle est aussi positive et constructrice. La liberté ne se contente pas de nier la nécessité et le déterminisme. Elle n'est pas le royaume de l'arbitraire et du hasard en face de celui des lois établies. Ceux qui voient en elle une

forme particulière du déterminisme, un déterminisme interne, engendrant au lieu de lois extérieures, une causalité inhérente à l'esprit humain, ceux-ci ne la comprennent pas, ils ne comprennent pas son secret. Ils donnent de la liberté une explication rationnelle et exhaustive, alors que la liberté n'est ni exhaustive ni rationnelle. Tant que l'esprit de l'homme est envisagé dans l'ordre de la nature, tout en lui est déterminé, ainsi qu'il arrive pour les autres manifestations naturelles. Le spirituel n'est pas moins soumis au déterminisme que le matériel. L'enseignement hindou du Karma est une forme de déterminisme spirituel. L'incarnation karmanique ne signifie pas liberté. L'esprit humain n'est libre qu'autant qu'il surmonte la nature, qu'il dépasse l'ordre des espèces, qu'il les transcende. Le déterminisme est la force inéluctable de l'Être naturel, c'est-à-dire de l'essence humaine en tant que créature naturelle, quand bien même la raison d'être de l'homme serait spirituelle et non physique. Dans l'ordre du déterminisme naturel, la création n'est pas possible : on ne rencontre que l'évolution. La liberté et la création exigent ceci, que l'homme soit considéré, non pas seulement comme une créature naturelle, mais comme une créature supranaturelle. C'est-à-dire qu'il ne se contente pas d'être une créature physique, ni même, au sens naturel du terme, une créature psychique. L'homme libre est un esprit supranaturel, un microcosme. Mais le spiritualisme comme le matérialisme peut ne voir en lui que la créature naturelle, encore que spirituelle, et par conséquent l'asservir aux lois du déterminisme spirituel, comme le matérialisme l'asservit à celles du déterminisme matériel. La liberté n'est pas seulement l'éveil d'une présence spirituelle parmi d'autres qui

l'auraient précédé, dans une créature donnée. Elle est la puissance constructive elle-même, jaillissant d'une source sans fond, ne dépendant de rien et n'allant à rien. La liberté est le pouvoir de créer à partir de rien, le pouvoir de l'esprit de créer, non pas à partir de la nature, mais à partir de lui. La liberté dans son acception la plus positive, est affirmation et est création. L'homme possède dans sa substance l'énergie de la liberté, c'est-à-dire l'énergie de la création. Mais cette substantivité de l'homme ne consiste pas en un dépôt d'énergie fermé, à l'intérieur duquel régnerait le déterminisme de l'esprit : elle doit elle-même être abîme et profondeur. L'énergie qu'elle porte en elle est une énergie en devenir qui ne s'arrête pas en des limites tracées. Le secret de la liberté repousse toute limite et toute restriction. L'ancien spiritualisme concevait une substance spirituelle statique dont ne rayonnait aucun caractère créateur. La liberté pour lui n'était que la justification de la responsabilité morale, et non la justification de la création. Ce spiritualisme traditionnel porte la marque d'une époque pré-créatrice, courbée sous la loi du rachat. C'étaient les forces du mal qui servaient de base à la liberté, et jamais celles du bien.

***

Le non-fondement, l'insondabilité, le mystère de la liberté ne signifient pas l'arbitraire. La liberté ne peut pas être rationalisée, elle ne se soumet pas aux catégories du jugement, mais en elle vit une raison divine. Elle est une puissance positive de création, elle n'est pas un arbitraire négateur. Un concept négatif de la liberté, comme de l'arbitraire, signi-

fierait chute et péché. Assimilée à l'arbitraire, la liberté se vide de son contenu. Et vouloir la liberté pour la liberté, la liberté sans but et sans contenu, équivaut à vouloir le vide, à aspirer au non-être. La liberté dans le péché originel apparaît comme une telle liberté formelle, négatrice, liberté du « de » et non du « pour ». Elle n'est pas la liberté pour la création, la liberté créatrice. Une liberté négatrice, formelle, vide et sans contenu dégénère en nécessité, son essence se dégrade. Le contenu de la liberté, son but positif et créateur, l'homme primitif ne pouvait pas l'apercevoir, qui appartenait encore au stade de la création des sept jours, avant la révélation de l'Homme absolu et du huitième jour de la création. La position du premier Adam, dans le paradis terrestre, n'était pas encore la position supérieure de l'homme. Sa signification en tant qu'agent créateur ne lui était pas encore révélée. La liberté humaine d'Adam n'était pas liée à la liberté de l'Homme Absolu, du Christ, et elle contenait, par contre, les ferments de la chute et du péché. Pour Adam, le choix était donné entre l'obéissance absolue et l'arbitraire absolu. A ce stade, non seulement la liberté créatrice n'est pas encore apparue, mais la liberté d'Adam n'est que formelle, et non même matérielle. Car la liberté matérielle représente déjà l'aspiration d'une autre époque de création, l'époque de la découverte de l'Homme Absolu. C'est la liberté née de la fusion de la nature humaine de Jésus avec la nature divine du Christ. Le mystère cosmique de la rédemption surmonte à la fois la liberté formelle et sans contenu, et la nécessité engendrée par elle. La nature humaine issue de Dieu s'élève jusqu'à la conscience d'une liberté matérielle, en qui s'accomplira le but créateur. La

liberté est pénétrée d'amour universel. Elle n'est pas séparée encore de son contenu mondain. Dans le péché, la liberté est « contre » ; dans la création, elle est « pour ». La liberté de l'Adam de la création des sept jours est différente de celle de l'Adam de la création du huitième jour. La liberté du nouvel Adam, ne faisant qu'un avec l'Homme Absolu, est une liberté créatrice qui continue l'œuvre de la création divine sans se révolter contre Dieu dans une rébellion toute négative.

Il y a deux libertés, la liberté divine et la liberté diabolique. La liberté du premier Adam ne pouvait être diabolique parce que l'autre liberté, la liberté divine, avec son contenu positif ne lui était pas encore découverte. La liberté d'Adam était le premier aspect de la ressemblance de l'homme avec le Créateur. Et le péché fut le premier signe de la puissance de l'homme. La chute du premier Adam eut une signification positive et une justification, en tant que moment dans la découverte de la créativité, sur la voie de l'apparition de l'Homme-Absolu[3]. La théodicée, qui justifie Dieu, justifie le sens du mal. Le mal, en tant que non-sens absolu, dément le sens absolu de l'Être et conduit au dualisme. L'enseignement chrétien traditionnel sur le mal se rapproche de la conception dualistique de la divinité dédoublée. C'est un enseignement pédagogique, à l'usage des adolescents, et qui ne tient pas compte de la signification immanente de l'expérience du mal. On ne peut fonder la vérité sur l'antinomie du mal. Un regard purement transcendantal jeté sur le mal engendre une terreur d'esclave ; et cette terreur empêche que l'instant même de la chute hors de Dieu soit vécu comme un moment tragique de la décou-

verte et du développement de la liberté de l'homme, en tant que passage de l'ordre ancien à l'ordre nouveau. Mais toute solution non antinomique du problème du mal est impossible. Ce qui est seulement vrai, c'est qu'il existe dans le monde une source ténébreuse du mal, et que, au stade suprême de la pensée, le mal n'existe plus. La liberté du premier Adam se doit d'être détruite dans l'épreuve de la distinction du bien et du mal, c'est-à-dire engloutie par la nécessité, afin que la liberté authentique et supérieure soit révélée à travers l'Homme-Absolu, — le Christ. La chute du premier Adam est un moment cosmique indispensable dans la révélation de l'Adam nouveau. Elle est le chemin frayé vers la plénitude à travers une série d'éclatements. L'expérience du péché est périphérique, exotérique dans le christianisme. La séparation d'avec Dieu et l'opposition à Dieu doivent être vécues comme le cheminement intérieur d'une fissure et d'un dédoublement dans la vie divine. C'est ce qu'ont su les mystiques. La liberté diabolique n'a surgi qu'après l'apparition du nouvel Adam. Le mal intégral n'a été possible qu'après le Christ. Cette liberté diabolique, elle est l'extrême et dernière opposition au Christ, c'est-à-dire qu'elle est la destruction de l'homme et le choix du chemin du non-être. Ce n'est qu'après le huitième jour qu'elle se manifeste comme la ressemblance trompeuse de la liberté créatrice. La création du diable n'édifie que du non-être ; et pour édifier cette caricature de l'être, il vole à Dieu sa ressemblance. La liberté diabolique n'est que la nécessité définitive, la servitude finale. Car la nécessité est une forme de la liberté. Dans la chute d'Adam, la liberté a dégénéré en nécessité, elle s'est soumise à l'ange déchu. Mais

ce n'était pas là une perte définitive. L'aliénation définitive de la liberté et l'esclavage définitif ne sont concevables que dans la période de l'histoire postérieure à la révélation du Christ, quand déjà est né l'Antéchrist, ressemblance mensongère et caricature de l'Homme-Absolu, et qui vient abuser l'homme en lui offrant le bonheur du non-être. C'est ici que l'on arrive au problème de l'eschatologie. Mais il était important d'établir que deux libertés différentes correspondent aux deux époques de la création et de la révélation. La chute d'Adam n'était pas encore la solution du destin du monde. Ce n'était encore que l'épreuve de sa jeunesse. Le Premier Adam n'était pas encore initié au mystère de la Trinité divine et pour cela il ne connaissait pas encore la liberté créatrice et n'était encore qu'au premier stade de la créativité. La vérité dernière sur le mal, c'est dans les visions géniales de Jacob Bœhme qu'elle est enfermée. De l'*Ungrund*, de l'abîme naît la lumière, Dieu ; le processus théogonique s'accomplit, on voit se dissiper les ténèbres et le mal, en tant qu'ombre à la lumière divine. Le mal n'a pas été enfanté par Dieu, il a sa source dans les fondements divins, dans l'abîme où naissent également les ténèbres et la lumière. C'est pourquoi il ne peut s'expliciter que si l'on admet à l'intérieur de la vie divine le principe d'un développement.

***

La nécessité est née de la liberté du premier Adam, elle est le résultat d'une liberté mal dirigée, d'une liberté désunie. La liberté n'est pas une nécessité consciente, ainsi que l'enseignent les idéalistes alle-

mands. C'est la nécessité qui est une liberté inconsciente, mauvaise, une liberté que n'éclaire pas le Logos. La nécessité obligatoire n'est que la face opposée de la décadence et de la dissension universelles. Les substances ou créatures de la hiérarchie mondiale, qui se sont éloignées réciproquement et sont demeurées dans la discorde et l'inimitié, privées d'une union libre et intérieure, devaient immanquablement subir un joug imposé de l'extérieur. Ce qui est hostile et divisé tombe dans l'esclavage. Ce qui est uni et harmonieux reste libre. La matérialisation du monde, l'oppression d'une partie de lui-même par l'autre ont été engendrées par la division et la haine, c'est-à-dire par la chute d'Adam, homme complet. *La nécessité est une liberté déchue, la liberté de la haine et de la division, la liberté du chaos et de l'anarchie.* La nécessité obligatoire est toujours l'autre face du chaos intérieur et de l'anarchie, se mouvant dans la sphère de la hiérarchie universelle. *La liberté authentique est l'expression de l'état cosmique de l'univers (en opposition avec le chaotique), de l'harmonie hiérarchique et de l'union interne de toutes ses parties.* Ce qui est cosmique est toujours libre. Tout dans le cosmos est vivant, rien n'y est inerte, appesanti, déterminé par sa matérialité. Chaque fois que l'esprit vivant de l'homme se heurte à la résistance de la matérialité des corps, il sent déchoir en lui l'homme universel, et naître la division et la dépossession. Les hiérarchies intérieures de l'être ont dépéri, se sont sclérosées, matérialisées par le déclin də l'homme universel et par la désagrégation que ce déclin a engendrée. La matérialisation de l'être a été produite par l'homme lui-même. Elle est apparue comme le résultat du fait qu'il ait perdu sa place au sein de l'universel, du fait

de la désagrégation intérieure, des degrés inférieurs de la hiérarchie cosmique, du fait du dédoublement de l'être. Le degré de détermination obligatoire de l'homme est à nos yeux directement proportionnel au degré d'éloignement intérieur. Les pierres sont déterminées matériellement à nos yeux et nous ne les considérons pas comme vivantes parce qu'elles nous sont étrangères. Au contraire, les gens qui sont pareils à nous, nous les considérons comme moins inertes parce que nous les aimons. L'amour surmonte la matérialisation et donne la liberté. *L'amour est le contenu de la liberté, l'amour est la liberté du nouvel Adam, la liberté du huitième jour de la création.* Le monde a été enchaîné par le mal et ne peut être délivré que par l'amour. La nécessité du monde est un ensorcellement, la contrainte matérielle est un apport du mal, une manifestation illusoire engendrée par la décomposition. La matière inerte, appesantie, étouffée peut être désenchaînée, délivrée et revivifiée exclusivement par la force de l'amour harmonieux qu'apporte avec soi au monde l'Homme absolu, l'Adam Nouveau. L'amour est création. L'homme est écrasé par le matérialisme du monde, par la nécessité régnant au-dessus de lui, quoiqu'il soit lui-même désigné pour être le maître de l'universel, par lequel le monde meurt ou revit. Le monde meurt par la chute de l'homme et revit par sa naissance. Mais le sursaut de résurrection et de respiritualisation de l'homme tombé n'est possible que par l'apparition de l'Homme-Absolu, réunissant la nature de l'homme et la nature divine. Le Rédempteur et Sauveur du monde supprime la nécessité. Il est le Libérateur. Sans Christ-Libérateur, le monde resterait dans l'éternité des siècles rivé à la nécessité, et le déterminisme serait

pour toujours la vérité. Le déterminisme ne peut être vaincu définitivement que par Christ-Libérateur. Et toute philosophie qui ne reconnaît pas le Christ-Libérateur, qui n'est pas éclairée par le Logos du Christ, enferme inéluctablement en elle, à quelque degré que ce soit, la marque du déterminisme. La liberté sans Christ-Libérateur est la liberté du vieil Adam, la liberté sans amour, la liberté de la création des sept jours. La liberté avec le Christ et en Christ est la liberté du nouvel Adam, la liberté du monde délivré par l'amour, la liberté du huitième jour de la création. L'homme après le Christ est déjà une créature neuve et qui perçoit une nouvelle liberté. Pour le déterminisme, il n'existe que la créature première, enchaînée à la nécessité. Le regard que le naturalisme jette sur l'homme et le monde est donc une vue attardée d'où ne peut naître qu'une conception attardée correspondant à l'époque de la création imparfaite des sept jours. Le déterminisme et le naturalisme sont toujours restés en deçà de la fusion de la nature humaine et de la nature divine, antérieurement à l'homme absolu. L'individualisme a essayé de mener un combat, combat tragique, mais vain, contre les puissances du déterminisme, et il n'a été que le témoignage de la crise que naturalisme et déterminisme traversaient l'un et l'autre, sans pouvoir s'en constituer le vainqueur.

***

L'individualisme, tel qu'il se définit à la fin du XIX^e^ siècle, se dressait contre le joug que la nature et la société faisaient peser sur l'individualité humaine. L'individualisme est la dernière convulsion de la

liberté du vieil Adam, d'une liberté archaïque. C'est pourquoi la liberté dans l'individualisme ne crée pas le cosmos, mais s'oppose au cosmos. La liberté dans l'individualisme est une liberté isolée, séparée du monde. Et tout isolement, tout éloignement du monde, conduit à l'esclavage par le monde, car tout ce qui nous est lointain et étranger représente pour nous la nécessité obligatoire. Pour l'individualiste, le monde est toujours un fardeau qui pèse sur lui. Un individualisme extrême, exacerbé, s'efforce d'identifier l'individualité humaine au monde, et de repousser le monde en dehors de cette individualité humaine, démesurément gonflée. Pourtant, cette identification de l'homme et du monde n'aboutit qu'à une illusion. C'est une sorte d'auto-mensonge démoniaque. En réalité, l'individualisme nie que l'homme soit un microcosme et que sa condition soit cosmique. L'individualisme conçoit l'homme, mais il ne veut pas connaître en lui le contenu universel. L'individualiste souhaite fébrilement se libérer du monde, du cosmos, et il n'aboutit qu'à l'esclavage. Car la séparation intérieure d'avec l'univers a nécessairement pour résultat une dépendance extérieure. L'individualisme est l'évidement de l'individualité, son appauvrissement, la diminution de son contenu mondial, c'est-à-dire une tendance vers le non-être. L'individualité ayant atteint l'absolue désunion, l'éloignement absolu d'avec l'univers, d'avec la hiérarchie des créatures vivantes, retournerait au non-être, serait détruite intégralement. L'individualité et l'individualisme sont contradictoires. L'individualisme est l'ennemi de l'individualité. L'homme est un membre organique de la hiérarchie mondiale, cosmique, et la richesse de son contenu est directe-

ment proportionnée à son union avec le cosmos. L'individualité de l'homme ne trouve la plénitude de son expression que dans la vie universelle et cosmique. L'individualité de l'individualisme devient vide, sans contenu. La liberté de l'individualisme n'est qu'une convulsion maladive. L'ibsénien Peer Gynt renforce-t-il son individualité ? Peer possède-t-il la liberté ? Il a affirmé hystériquement son individualité, et en fait, il a été privé d'elle, il n'a plus été lui-même, une personnalité, mais l'esclave de la nécessité. *Peer Gynt* est la tragédie géniale de l'individualisme[4], l'individualisme lui-même étant la tragédie de la liberté vidée de son contenu. L'individualisme ne dit pas : « Je veux telle chose » (contenu), il dit : « Je veux ce que je souhaite » (vide). L'acte volontaire libre doit avoir un contenu, un objet, un but, il ne peut être vide, sans objet et sans but. L'acte volontaire libre veut « quelque chose », et non pas « ce qu'il peut vouloir ». L'affirmation même de ce droit de l'individu de vouloir tout ce qu'il peut vouloir, constitue une psychologie servile, la psychologie de celui qui a perdu la liberté, la psychologie de l'âge infantile. Les êtres véritablement libres affirment une volonté effective et non formelle, ils savent ce qu'ils veulent. La liberté formelle et sans contenu est la liberté du vieil Adam, la liberté de la chute, la liberté de l'âge infantile du monde. C'est dans l'individualisme que naît cette liberté sans contenu. L'individualisme peut être le symptôme de la crise universelle, mais il demeure encore dans l'époque anté-créatrice du monde, et la volonté aveugle qui se manifeste en lui est une non-liberté. Par l'individualisme, la liberté reçoit une direction illusoire et elle se détruit. L'individualité et sa liberté ne s'affirment que dans l'universalisme. La volonté libre et avertie dirige l'acte de son vouloir, son action, vers la vie cosmique et divine, vers un riche contenu de vie, et non vers le vide. La volonté libre et voyante est une volonté créatrice, sortant d'elle-même pour rejoindre la vie cosmique. L'individualisme, par son essence, n'est pas créateur, il est négatif et vide, et c'est ainsi que l'homme perd le contenu universel vers lequel seulement peut être dirigée la création. La définition même de l'individualisme est encore confuse et insuffisamment précisée. On comprend parfois par ce terme la libération de l'individualité du joug extérieur, de la contrainte naturelle ou sociale imposée par la morale et par la société. En ce sens, il faut reconnaître à l'individualisme une valeur positive. On ne saurait par exemple nier que l'individualisme de l'époque de la Renaissance ait contenu des éléments sains et féconds. L'âme humaine s'est dressée plus haut que l'état, que les mœurs et les coutumes, plus haut que toute structure extérieure, plus haut que tout le monde extérieur. Mais au sens strict du mot, qui n'apparaît qu'à notre époque, l'individualisme s'oppose néanmoins à l'universalisme, il est la rupture de la personne humaine d'avec l'universel, il est sa propre déification. Un tel individualisme conduit à la destruction de l'homme, à sa chute dans le néant. L'homme est infiniment misérable, si rien n'est au-dessus de lui, et infiniment riche et fécond, si au-dessus de lui, il y a Dieu. Le mouvement est impossible à l'homme, s'il n'existe en dehors de lui rien de supérieur et de divin, vers quoi il puisse se mouvoir. Libérer l'individualité humaine de Dieu et du monde équivaut à la tuer. Cette libération n'est qu'une apparence diabolique. La liberté de l'homme est liée à la liberté du monde, et

ne peut se réaliser que dans la libération mondiale. Il faut délier, désenchaîner la nécessité, afin que l'homme puisse accéder à une vie libre et supérieure. L'individualisme ne fait que renforcer, aggraver la dispersion, l'éparpillement du monde en atomes fragmentés, — éparpillement qui finalement le condamne et le livre au joug obligatoire de la nécessité.

***

L'assujettissement, la mise aux fers de la hiérarchie des créatures, a pour résultat de faire descendre l'individu au niveau le plus bas de l'être, et de l'accabler sous un poids matériel. L'accablement de la matière nous dissimule le secret créateur de l'être. Le monde se présente à nous sous l'aspect de la nécessité, d'une matérialisation qui pétrifie et qui tue. La création est-elle possible pour la nécessité, et par la nécessité ? Nous savons déjà que dans le royaume de la nécessité, seule est possible l'évolution, c'est-à-dire la répartition d'une énergie déjà donnée. La liberté seule crée le gain absolu dans le monde parce qu'elle crée librement. Le déterminisme ne nous retient dans ses liens obligatoires, que parce qu'il ne croit pas qu'il existe une liberté de la personne qui se forge victorieusement à travers les chaînes de la nécessité. Le secret créateur de l'être ne peut pas être découvert passivement, dans une atmosphère d'obéissance à l'oppression de la matière. On ne peut le saisir qu'activement, et dans l'atmosphère même de l'acte créateur. Comprendre l'activité créatrice de la personne, signifie être soi-même et activement, une personnalité créatrice. Le semblable est compris par

le semblable. La parenté intérieure du sujet de la connaissance et de l'objet de la connaissance, c'est là une condition indispensable de la connaissance véritable. Ce qui est libre est seul à connaître la liberté. Ce qui est créant, à comprendre la création ; seul l'esprit connaît le spirituel, seul le microcosme connaît le macrocosme. Comprendre quoi que ce soit dans le monde signifie l'avoir en soi. La connaissance est un acte créateur, mais, entendue comme une soumission passive, elle ne peut pas engendrer une activité créatrice. On ne peut pas attendre la connaissance de la liberté mondiale et du secret créateur du monde, de la part de ce qui est isolé et contraire au monde de l'individualité. La puissance créatrice libre de l'individualité suppose son universalisme, son microcosmisme. Tout acte créateur a une portée universelle, une signification cosmique. L'acte créateur de la personnalité pénètre dans la hiérarchie cosmique, s'affranchit de la puissance mortelle des hiérarchies inférieures et matérialisées, délivre l'être. Dans sa liberté et dans sa création, le personnalité ne peut être arrachée et isolée du cosmos, de l'être universel.

***

Cet anti-universalisme, destructeur de la personnalité, n'est pas seulement inclus dans le schisme des individualités, mais aussi dans le schisme des sectes. L'homme est libre dans l'universel, mais dans la secte, il est esclave. L'erreur de tout sectarisme consiste dans cette rupture d'avec le cosmos, d'avec l'étendue cosmique ; dans l'incompréhension de la responsabilité universelle de chacun en tous et en tout.

La secte veut se sauver elle-même, elle ne veut pas se sauver avec le monde. Dans la psychologie du sectarisme, il y a de l'autodévoration, de l'autosuffisance et de l'orgueil. La psychologie sectariste méprise le monde, et est toujours prête à vouer une partie de ce monde à la perte, comme quelque chose d'inférieur. Psychologie qui, en son essence, n'est pas chrétienne ; il n'y a rien en elle de l'universalité chrétienne et de l'amour chrétien du monde. Elle ignore que le Christ n'est pas seulement *mon* Sauveur, le Sauveur de *mon* navire, mais qu'Il est aussi le Sauveur du monde. Cette psychologie séparatiste ne veut pas porter le fardeau de la responsabilité du destin des hiérarchies inférieures de l'être. Dans l'orthodoxie historique, comme dans le catholicisme historique, existe une tendance au sectarisme, à l'affirmation exclusive de soi, un défaut d'esprit universaliste. L'individualité se flétrit, partout où il n'a y pas d'esprit universel. La conscience chrétienne, la conscience du Logos universel, ne peut se concilier ni avec l'individualisme, ni avec le sectarisme ; les deux tendances lui sont également contraires, qu'elles viennent d'un individu isolé ou d'un groupe. Car il peut y avoir un individualisme de groupe, il peut y avoir la sécession d'un groupe hors du cosmos et sa propre exaltation. Le sectarisme est plus dangereux que l'individualisme, car il crée l'illusion de l'universalisme, l'illusion de s'arracher de l'isolement individuel. L'individualisme d'un groupe est plus difficile à combattre que celui d'un homme isolé. La secte est déjà un faux-semblant d'église, un faux-semblant de collectivité. Dans la psychologie du sectarisme, il y a une magie supra-personnelle, de laquelle il n'est pas aisé de s'affranchir. Le sectarisme s'enivre d'un breuvage qui lui donne l'illusion que l'être s'élève dans l'extase. C'est une fusion mensongère qui s'accomplit, une fusion hors du cosmique, hors de l'universelle hiérarchie. L'église, dans son essence mystique, est un organisme cosmique, une hiérarchie cosmique et universelle avec le Christ, et au cœur de l'être. Mais dans la secte se forme un faux-semblant d'organisme, une fiction. Tout ce qui n'est pas cosmique, universel dans son esprit, est déjà une tendance vers le sectarisme, bien que portant la marque de l'Église officielle. Mais pour la conscience chrétienne, l'isolement est plus admissible que le sectarisme. L'individualité est malgré tout une réalité et une valeur authentique. Elle peut être amenée à surmonter les conditions de son isolement et de sa crise, à dépasser les formes vieillies de son unicité. Tandis que la secte n'est toujours qu'illusion, fantôme ; elle n'a pas de réalité, et ne possède pas de valeur propre. Ce que l'Église, officiellement, appelle « sectarisme », peut être le témoignage et le symptôme d'une soif religieuse, d'une aspiration à une vie spirituelle supérieure. Mais je prends ici l'esprit de secte dans son sens intérieur, et c'est justement dans l'Église officielle que je le découvre plus que dans la « secte ». Et c'est donc que l'esprit de secte est pire que l'isolation. L'isolation peut se concilier avec un collectivisme et un sens authentique de l'Église. L'homme d'une conscience universelle et d'une conscience religieuse peut être seul dans l'entreprise et dans l'audace créatrices. L'isolement est concevable pour le chrétien dans une époque transitoire et qui n'est qu'un passage vers l'époque mondiale de la création. Mais la secte représente une conception fausse de l'Église et de l'œcuménie, et c'est pourquoi

il semble impossible de la concilier avec la conception authentique. L'isolement ne signifie pas fatalement l'individualisme. Il n'est pas la rupture avec le cosmos, — il peut être le symptôme de ce fait que la personnalité a dépassé les conditions qui l'entourent, mais que son contenu universel n'est pas encore reconnu par les autres. L'isolement supérieur est divin. Dieu lui-même connaît un isolement immense et douloureux, ayant dépassé le point où il est pénétré par le monde et par les hommes. Le Christ a été solitaire et incompris le long de sa route. On n'a compris et connu le Christ qu'après son supplice et sa mort. La solitude est donc pleinement conciliable avec l'universalité, il peut y avoir en elle plus d'esprit universel que dans une société grégaire. Toute hardiesse, toute impulsion créatrice donnent le sentiment de la solitude, de la non-communication, mènent au-delà des échanges sociaux. Il y aurait, par conséquent, une illusion dangereuse à vouloir vaincre l'isolement par la collectivité de la secte ; mais il n'y en a pas à vouloir le vaincre par l'universalité. La solitude se place en dehors de l'antinomie entre l'individu et l'universalisme, et c'est pourquoi, elle peut enfermer l'un aussi bien que l'autre. Le seul peut être plus universel, plus complet qu'une collectivité entière. Nietzsche, l'unique et le solitaire, a eu un esprit plus universel que s'il avait appartenu à une secte quelconque, à une collectivité sociale, ou même à une Église officielle. Il ne convient jamais d'oublier que la voie religieuse va de la personnalité au social, de l'intérieur à l'extérieur, et au cosmos à travers l'individuel.

***

Dieu attend de l'homme la liberté la plus haute, la liberté du huitième jour de la création. Une haute responsabilité pèse sur l'homme du fait de cette attente divine. *La liberté dernière, ultime, la hardiesse de la liberté et le fardeau de la liberté, c'est là le bienfait que doit apporter l'âge religieux parvenu à son épanouissement.* Entrer dans la plénitude de l'âge religieux signifie connaître la liberté finale. Le fait que la conscience chrétienne ne soit pas parvenue à cette période d'accomplissement, a rendu impossible jusqu'à présent que l'homme prît conscience de cette liberté. Le christianisme a toujours été le tuteur des âmes non encore adultes. Et c'est pourquoi le christianisme ne s'est pas encore révélé dans la plénitude, en tant que religion de la liberté. Le mal lui-même doit être reconnu comme l'expérience de la liberté. La religion de la liberté est la religion des temps apocalyptiques. Il n'y a que les temps extrêmes pour connaître la liberté extrême. Le christianisme en tant que religion éducatrice et tutrice des êtres non encore développés, en tant que religion des contes pour enfants, dégénère et meurt. L'âge actuel de l'homme, les temps actuels et leur échéance ne peuvent correspondre qu'à la religion de la liberté, du courage et non de la peur. C'est cette liberté que, dans sa longue enfance, l'humanité chrétienne a considérée comme un fardeau. A présent qu'elle a dépassé l'âge de sa maturité, qu'elle touche à un terme, il semble que resplendisse enfin pour elle cette notion, que Dieu attend de l'homme la découverte d'une liberté par laquelle doit se révéler ce qui n'était pas prévu par Dieu lui-même. Dieu a justifié ainsi le secret de la liberté, posant dans sa puissance des bornes à sa propre prévision. Des êtres privés de liberté ne sont pas nécessaires à Dieu, ils ne peuvent

entrer dans le cosmos divin. C'est pourquoi la liberté n'est pas un droit, mais une obligation et une vertu religieuse. L'esclave ne peut pas être admis dans le royaume de Dieu, il a perdu la filiation divine et ne relève que des sphères inférieures. Il y a donc une liberté qui correspond à l'époque créatrice du monde. Et jusque-là il n'y a eu que la liberté de la loi et du rachat. Quels seront désormais les chemins de la liberté ? L'ascétisme qui conduit à la sainteté est-il le chemin unique vers l'affranchissement, — ou existe-t-il un autre chemin ?

CHAPITRE VII

LA CRÉATION ET L'ASCÉTISME GÉNIE ET SAINTETÉ

Il existe une sorte de technique commune à toutes les expériences religieuses, encore que l'esprit qui les anime soit très différent. Le fonds de toute religion authentique et de toute authentique mystique est le désir de vaincre le « monde » comme une essence inférieure. Et l'ascétisme est le chemin obligatoirement tracé pour parvenir à cette victoire. Aucune vie mystique ou religieuse ne sera donc concevable sans le passage par l'ascétisme, sans cette victoire remportée sur une nature inférieure au nom d'une nature plus élevée. L'ascétisme (qui est éminemment tension spirituelle) représente généralement la méthode reconnue de toute expérience religieuse ou mystique, mais le contenu spirituel enfermé dans cette méthode formelle peut être infiniment différent. Par exemple, on ne peut nier la ressemblance qui existe entre les pratiques mystiques des Yoghis orientaux et le christianisme oriental, tout en reconnaissant que l'esprit de ces deux types de mystiques est différent et même contradictoire[1]. Les pratiques mystiques des Yoghis sont le chemin des déshérités qui, d'en bas, s'efforcent de monter vers le haut. C'est le chemin de la contrainte et non celui de l'amour[2]. Les pratiques mystiques occidentales, basées sur la présence du

Christ, sont dès l'abord comblées par l'amour. Et pourtant, entre la mystique de saint Siméon et un Yoghi existe une ressemblance formelle et méthodologique. De part et d'autre, on trouve ascétisme, concentration, victoire sur les passions, victoire sur ce monde et prévision d'un monde nouveau. Rien de plus aisé que d'identifier l'action raisonnée à une pratique Yoghiste. Celle-ci contient du reste une part de vérité éternelle. L'ascétisme est un des chemins éternels de l'expérience religieuse, dont la valeur et l'efficacité ne peuvent être mises en doute. S'il représente une technique, une méthodologie formelle, cette méthode et cette technique servent une expérience purement religieuse par son contenu. Aucun mystique n'a douté des buts et du contenu que son ascétisme renferme et que ce contenu et ce but était un monde différent, l'accession à la vie divine. Ce n'est donc qu'accessoirement que nous voyons dans l'ascétisme une méthode, c'est-à-dire une négation plus qu'une affirmation. Mais au-delà de cet aspect négateur se cache la vie en Dieu, l'élection à une vie autre. Le chemin de l'ascétisme, négateur en ce qui concerne sa technique, est positif par son contenu, qui signifie le retour en Dieu.

Mais une question se pose ici devant nous : existe-t-il pour l'homme un autre chemin religieux, une autre expérience religieuse, l'expérience de l'extase créatrice ? Car l'ascèse en elle-même n'est pas créatrice ; les extases ascétiques des saints et des mystiques ont été les extases du retour à Dieu, les visions de la lumière divine, mais non la création d'un monde nouveau et d'une vie non encore vécue. L'expérience de l'extase créatrice, en tant que chemin religieux, ne s'inscrit jusqu'à présent ni dans la notion des

Pères de l'Église ni dans les anciens mystiques[3]. L'expérience créatrice, l'extase créatrice, ou bien ont été rejetées complètement par la conscience religieuse comme « mondaines » et passionnelles, ou bien celle-ci s'est contentée de les autoriser et de les tolérer. Mais elle n'a jamais vu en elles qu'une manifestation « mondaine » et non « spirituelle ». Cette justification même qu'elle lui fournissait dans les cas les plus favorables d'un point de vue religieux prouve que la religion considère la création comme une chose qui lui est extérieure. La conception religieuse ancienne se posait donc le problème de la justification de la création. La conscience religieuse nouvelle doit se poser celui de l'expérience créatrice en tant qu'expérience religieuse, justificatrice elle-même au lieu d'avoir besoin d'être justifiée. L'expérience créatrice est spirituelle au sens religieux du mot[4]. Non moins spirituelle et non moins religieuse que n'est l'ascétisme. Mais une telle donnée du problème ne peut apparaître que dans l'époque universelle où nous sommes, dans une époque coupée de l'époque précédente et qui s'achemine déjà vers la période universelle de la création. Tant que le chrétien était dominé par l'idée de la faute et du rachat, le problème de la création se dissimulait ; il ne se posait qu'en tant que mondain et culturel. Sur ceux mêmes qui prenaient la défense de ce point de vue créateur pesait vaguement comme un soupçon d'éclectisme. Poser le problème de la création d'une manière religieuse, c'est déjà aborder une nouvelle époque. Le véritable élan créateur, celui auquel l'homme participe par tout son être, est une voie religieuse, la voie d'une connaissance religieuse entièrement neuve, celle de l'époque mondiale de la création.

divine, mais seulement l'androgyne, l'être intégralement bisexué. La différenciation des sexes est la conséquence de la chute d'Adam. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'androgyne humain a été déchu ; il s'est séparé de l'élément féminin de sa nature, il a rompu avec le cosmos, et il est tombé alors sous l'esclavage de cet élément naturel féminin qui lui devenait ennemi. Dans la doctrine de Jacob Bœhme, la Sagesse éternelle de la virginité humaine s'est envolée dans le ciel. La nature féminine est demeurée sans personnalité et sans force. L'homme et la femme se sont séparés dans l'être humain-microcosme comme dans le monde-macrocosme. La différenciation des sexes est devenue dans le monde une source de dissension, par le désir dévorant et sans issue qu'ils avaient de se réunir. Le mystère, le secret de toute discorde et le secret de toute réunion est un secret sexuel. L'altération de l'image et de la ressemblance divine dans l'homme ont amené la chute de l'androgyne, de l'être à la fois mâle et femelle. Mais cette altération et cette chute ne pouvaient pas être complètes et définitives. La forme et la ressemblance de Dieu se conservaient dans l'homme, dans le mâle comme dans la femme, l'humain demeurait dans ses racines l'androgyne bisexué. C'est ce qu'ont entrevu avec une force nouvelle les savants, les philosophes et les théologiens. L'homme serait perdu sans retour si la forme de l'androgyne avait disparu en lui à jamais. A toutes les époques, et des façons les plus diverses, on a senti et compris que la vie sexuelle de l'être n'est qu'une recherche douloureuse de l'androgynéité perdue, de l'union des deux principes dans l'unité de la créature. Mieux que quiconque, Platon l'a exprimé dans *le Banquet*. L'antiquité biblique a lié le péché et la chute

avec la sexualité de l'homme et la perte de son unité. L'Ève primitive, en se détachant du principe universel de la féminité, a été la cause de la servitude de l'homme, esclave désormais des lois de la nature, au lieu d'y participer. La nature est devenue étrangère au mâle, porteur du seul principe anthropologique. En vain, l'homme essaie de retrouver l'androgyne qu'il a été à travers l'attirance qui l'entraîne vers le principe féminin. Mais la vie sexuelle en lui se change fatalement en nécessité. Il devient l'esclave de son désir, la victime de sa fatale dissociation. Les Anciens avaient créé le culte phallique, qui ne serait plus concevable à l'époque de la chrétienté. Et pourtant, il répond à quelque chose de très profond et dont ne se sont pas délivrés les hommes de l'ère chrétienne. En lui s'exprimait la soif orgiaque de réunir à nouveau les principes divisés, l'élan vers une fusion cosmique des sexes. Il divinisait l'attribut unique par lequel, dans un monde déchu, le contact et la réunion du masculin et du féminin peut encore s'accomplir, la participation au secret immémorial de l'être. Le culte phallique est tragiquement inutile, il laisse l'homme à l'état d'esclave ; mais il est néanmoins plus profond que la compréhension actuelle de la vie sexuelle. Et du reste, tout amour sexuel est plus ou moins pénétré du souvenir et du reflet des cultes phalliques.

***

Jacob Bœhme a écrit au sujet de l'androgyne des choses singulièrement profondes. « Tu es jeune homme ou bien jeune fille, mais Adam était l'un et l'autre sous un même aspect[4]. » « Par son désir, Adam perdit

l'Homme complet, et non hors de lui. L'objectivation et la matérialisation extérieures demeurent liées à la désagrégation sexuelle.

Les doctrines des grands mystiques sur l'androgyne, sur la femme et sur l'amour se reflètent aussi, sous un aspect plus morbide, chez le philosophe Weininger. Il veut donner une base philosophique à l'idée de la bisexualité de la personne humaine. Il voit en la femme le résultat de la chute de l'homme ; et pour lui, l'érotisme est la résurrection de la nature totale et androgynesque. La crise du sexe générateur atteint dans son œuvre à une acuité extrême. Il ressent la culpabilité de la vie sexuelle avec autant de force que le faisaient les Pères de l'Église. Et en même temps il lui manque une sorte d'effectivité qui le rendrait apte à faire entendre une grande vérité. Weininger est coupé de la réalité religieuse, et c'est pourquoi il soutient la non-réalité de la femme. Mais la femme n'est pas moins réelle que l'homme, ou l'homme pas plus réel que la femme. Sa conception de l'érotisme le précipite dans la mystique : l'érotisme, à ses yeux, rachète le péché de sexualité.

***

La femme concentre en elle, si l'on peut dire, la sexualité éparse dans le monde. Chez l'homme, le courant sexuel est plus différencié, plus spécialisé ; chez la femme, il circule à la fois à travers l'âme et la chair. Il semble que rien en elle ne se soustraie à la sexualité, soit non sexuel. Inégalité qui doit retentir profondément sur leurs rapports. L'homme va se trouver sexuellement dans une dépendance dangereuse vis-à-vis de la femme, et cette faiblesse fondamentale

sera pour lui le germe de toutes les faiblesses. Le génie de l'espèce va le dominer sous la forme du principe féminin. C'est cette puissance qui s'est emparée de lui dans le monde de la nature, sous les traits de l'Ève primitive. Ève, c'est la féminité généralisée. La formation d'Ève a amené le vieil Adam au pouvoir de la sexualité et de l'espèce, l'a rivé au monde de la nature, à « ce monde ». Le « monde » a conquis Adam par la loi du sexe, l'a enchaîné à la nécessité. Le pouvoir d'Ève sur Adam était sur lui le pouvoir de la nature entière. Lié à l'Ève génératrice, il devenait l'esclave de la nature, l'esclave de la féminité en tant que principe séparé, différencié de l'androgyne originel, de la ressemblance de Dieu. La relation de l'homme, en tant que principe mâle, avec la femme est à la base de sa relation avec la nature. Hors de la nature et de la féminité, il ne pourra plus s'enfuir. L'issue n'est possible que par l'arrivée du nouvel Adam, entré dans le monde par une féminité nouvelle. Par l'Ève s'était instituée la puissance pécheresse de la nature féminine sur l'homme déchu. A travers la Vierge doit commencer la libération de l'homme de cette puissance naturelle, la terre doit accueillir dans son sein le Logos, l'Adam nouveau, l'Homme Absolu. Et si la chute et la servitude du premier Adam, du vieil homme, a renforcé dans le monde le royaume de la nature et de l'espèce perpétuée par l'acte sexuel, le nouvel Adam, l'Homme nouveau ne peut que naître d'une Vierge concevant par l'Esprit. Cet enfantement d'une vierge consacre la victoire sur l'ancien ordre naturel des choses de « ce monde ». L'Éternel Féminin, comme fondement d'un monde différent, délivré de l'obsession du péché, ne peut pas naître de l'homme par le moyen de l'acte sexuel.

L'Éternel Féminin porte en soi la délivrance de la nécessité naturelle. La religion du péché racheté nie l'espèce, l'acte sexuel, et crée le culte de la Vierge qui n'enfante que par l'Esprit [24].

***

C'est dans ses racines profondes que la vie sexuelle, en ce monde, est gâtée et corrompue. La soif de se rejoindre, d'être UN qui tourmente l'homme en proie au désir, est une soif qui ne peut se satisfaire. L'acte sexuel particulier, différencié, du fait qu'il apparaît déjà comme le résultat d'une fragmentation originelle, est le signe que l'homme est déchu de son unité : et cela suffit à la rendre irrémédiablement tragique et inefficace. L'acte sexuel représente la tentative extrême de deux courants partis de pôles contraires pour se rejoindre et s'absorber l'un dans l'autre et hors d'eux-mêmes. Arriveront-ils à se confondre ? Certainement, non. Une chose déjà témoigne contre l'acte sexuel, c'est qu'il porte en lui-même sa propre profanation, le germe de cette désagrégation, de cette débauche qui est justement l'opposé du principe de l'unité. L'union par l'acte sexuel n'est qu'illusoire, et cette illusion doit se payer. En rendant cette union transitoire, en l'introduisant dans l'ordre des choses naturelles où tout est instantané et périssable, l'acte sexuel y apporte un germe de mort. L'illusion éphémère de l'acte sexuel s'accompagne toujours d'une réaction, d'un retour en arrière, d'une désunion. La désunion après l'acte sexuel est plus complète qu'avant. Une sorte d'éloignement maladif contamine bientôt l'extase de l'étreinte. L'acte sexuel selon son acception mystique devrait être éternel, et l'union

qu'il incarne s'approfondir indéfiniment. Deux chairs devraient se fondre en une chair unique, se pénétrer l'une l'autre jusqu'à l'extrême. Au lieu de cela, s'accomplit l'acte d'une union passagère, très temporaire et très superficielle. La réunion passagère se paie d'une plus profonde division. L'union dans l'acte sexuel s'avère ainsi toujours limitée. L'union des sexes au sens mystique devrait signifier la pénétration de chaque cellule d'une créature dans la cellule de l'autre, la fusion de toute une chair dans une autre chair, de tout un esprit dans un autre esprit. Mais au lieu de cela, c'est un ajustement superficiel, incomplet, fragmentaire qui s'accomplit, la chair demeure divisée de la chair, et l'acte sexuel différencié, isolé, garde en soi quelque chose de défectueux et de morbide. La réunion des sexes devrait être éternelle, ne pas pouvoir s'abréger, ni s'accompagner d'un retour en arrière ; elle devrait se communiquer et s'étendre à toute la prison où est enfermée la créature, être profonde et infinie. Au lieu de cela, l'acte sexuel dans l'ordre de la nature mène l'homme sous la puissance de l'infini absurde du courant sexuel, qui ne connaît pas d'assouvissement et ne prévoit pas de fin. La source de la vie en ce monde est ainsi corrompue à sa base, elle apparaît comme la source de l'esclavage de l'homme. L'acte sexuel est intérieurement contraire et opposé à l'esprit du monde : la vie naturelle du sexe est toujours tragique et ennemie de la personnalité. Cette personnalité, elle n'est qu'un jouet pour le génie de l'espèce et l'ironie du génie de l'espèce accompagne l'acte sexuel. De ceci, Schopenhauer, comme Darwin, peuvent porter témoignage [25]. L'acte sexuel est foncièrement impersonnel, il est général et identique, non seulement chez les humains, mais

aussi chez toutes les bêtes. Il ne doit y avoir dans l'acte sexuel, non seulement rien de personnel ou d'individuel, mais même rien de spécifiquement humain. La personnalité s'y trouve toujours au pouvoir d'un courant générateur obscur, apparentant le monde humain au monde animal. L'édification mystique d'une union personnelle en une chair ne peut être atteinte et réalisée dans un élément impersonnel. Et c'est la tragédie sans issue du sexe que la soif d'une union personnelle entraîne l'homme dans le courant génétique de la nature, l'amenant par l'acte sexuel, non à une union personnelle mais à l'enfantement, à la destruction de la personnalité dans la génération, à un infini mauvais et non à une éternité. Ce n'est pas une édification personnelle qui triomphe dans cette vie sexuelle livrée à la soif de la jouissance et de la satisfaction du désir, — mais l'intérêt de l'espèce, la continuation de l'espèce. Le personnel ne peut se réaliser à travers l'impersonnel. L'acte sexuel correspond toujours à l'émiettement de la personnalité et à sa dissolution.

Ce n'est donc pas l'immortalité et l'éternité qui attendent la personne dans l'acte sexuel, mais sa dispersion dans la pluralité des nouvelles vies à venir. L'acte sexuel affermit un infini mauvais, alternance infinie de la naissance et de la mort. Ce qui est né meurt et engendre ce qui mourra. L'engendrement est toujours le signe d'un échec de la perfection personnelle, de la non-accession à l'éternité. Ce qui enfante et ce qui doit naître sont des principes également fugitifs. L'enfantement est à la fois le châtiment de l'acte sexuel et la rédemption de son péché : et ainsi, la naissance et la mort sont mystérieusement

liées l'une à l'autre dans la sexualité. Car la sexualité n'est pas seulement la source de la vie, mais aussi la source de la mort. On naît par elle et on meurt par elle. La corruption et la déchéance mortelle sont entrées dans le monde par la voie de la sexualité. C'est avec elle que la personnalité a commencé à décroître, à se dégager de l'éternité. La sexualité enfonce l'homme dans cette catégorie périssable de la nature, dans laquelle règne l'alternance infinie de la naissance et de la mort. Ce qui est mortel engendre et ce qui est engendré meurt. La loi du Karma et l'évolution infinie de la réincarnation qu'enseigne la conception religieuse de l'Inde, est en vérité cette nécessité de la mort et de la naissance, liée au péché de la sexualité. La liberté bienfaisante du christianisme a remplacé les conséquences obligatoires de la loi du Karma. Il y a un antagonisme profond entre la vie éternelle et parfaite de la personnalité et la naissance de vies mortelles dans le temps, entre la perspective de la personnalité et la perspective de l'espèce. L'espèce est la source de la mort de la personnalité, la source de la vie génératrice. Les Grecs savaient déjà que Hadès et Dionysos n'étaient qu'un seul dieu, ils sentaient le lien mystique entre la mort et la génération. C'est pourquoi dans la profondeur même de l'acte sexuel, de l'union sexuelle se cache une tristesse mortelle. Dans la vie génératrice du sexe, se dissimule le pressentiment de la mort. Ce qui donne la vie porte en soi — la mort. La joie de l'union sexuelle est toujours une joie empoisonnée. Et ce poison mortel enfermé dans la vie sexuelle a été ressenti de tout temps comme un péché. L'acte sexuel comporte toujours la tristesse des espérances englouties de la personnalité, le passage de l'éternel au temporaire.

Dans l'union sexuelle d'ici-bas, il y a toujours quelque chose qui meurt. L'acte sexuel s'accomplit dans le courant de l'espèce, en dehors de la personnalité. L'instinct sexuel, en s'emparant de l'homme, soumet la personnalité éternelle à des forces passagères. Sa chute, sa dispersion en une pluralité mauvaise est inscrite à l'avance dans la vie de l'espèce. Rien de spécifique ne saurait mener à l'exaltation de la personne, à l'éternité parfaite. Le courant de l'espèce est né de la chute et de la désagrégation de l'homme. La dissociation interne du monde déchu et coupable a pour face opposée la réunion artificielle dans le sein de l'espèce. L'espèce humaine est une pseudo-humanité, qui témoigne de la dissociation humaine. La nature propre de l'homme y est asservie et étouffée. Le génie de l'espèce est l'obstacle principal à la révélation de l'humanité, à la révélation de la nature créatrice de l'homme. L'espèce est une nécessité mauvaise, la source de l'esclavage de l'homme et de sa désagrégation. Le lien de l'homme avec l'esprit se change en un lien spécifique avec la chair et le sang. Les êtres ne sont plus unis par la filiation de la Vierge, de l'éternel féminin en Esprit, mais par l'engendrement, par l'acte sexuel. Le lien de l'espèce humaine, le lien sexuel suppose cet acte dont les hommes ont honte, comme impur. Les gens cachent habituellement la source de leur lien et de leur union dans l'espèce. La religion de l'espèce humaine aboutirait donc à glorifier et à déifier ce que les hommes dissimulent comme s'ils en rougissaient. *Le lien de la chair et du sang est le lien par l'acte sexuel, le lien forgé en lui.* La grande, l'immense signification de Rosanov réside en ceci qu'il a imposé à la connaissance religieuse cette vérité et tout ce qui en découle. La

libération de la personnalité hors de l'acte sexuel est la libération hors de l'espèce, la rupture du lien de l'espèce au nom du lien par l'esprit, l'issue hors de l'infini mauvais de la naissance et de la mort. L'espèce et la personnalité sont profondément antinomiques, leurs principes s'excluent réciproquement. Tout ce qui est personnel dans l'homme est ennemi de la sexualité spécifique. C'est dans la personnalité que peut seulement atteindre à son degré le plus haut l'énergie du sexe ; il n'est pas de forte personnalité hors de cette énergie, mais sa tendance ne doit pas être vers l'espèce, elle doit s'opposer à la chute dans une pluralité mauvaise[26]. La personnalité se connaît et se réalise en dehors de l'élément de l'espèce. Elle ne saurait vaincre la mort et acquérir l'éternité sur le terrain du lien de l'espèce. Il faut qu'elle naisse à la vie dans une humanité nouvelle. La relation des parents aux enfants est biologico-zoologique. L'homme y ressemble passablement à la poule ou au chien. Mais la relation des enfants aux parents peut être mystique. Là il est possible de contrarier l'ordre de la nature, de changer l'espèce en esprit. Je parle ici d'une relation active entre les générations et non pas d'une servile obéissance au passé qui n'est qu'un esclavage génétique. L'homme se sent coupable de la mort de ses parents et de ses aïeux ; il doit les faire revivre. Mais cette revie ne peut s'effectuer que par l'esprit, hors de l'espèce. Une continuité mystico-active entre l'homme et ses ancêtres transforme le lien de l'espèce en un lien spirituel, le lien mortel en un lien immortel. Au centre de sa conception religieuse, Fedorov avait placé cette idée de la reviviscence des aïeux morts. Dans cette reviviscence (et non résurrection) il voyait l'essence du christianisme. Mais

les conceptions de Fedorov sont frappées d'un dédoublement inexplicable. D'une part, il se tourne hardiment vers l'avant, il exhorte l'homme à l'activité créatrice et croit qu'il est dans son pouvoir de faire revivre les morts par ses forces actives. Mais, de l'autre, Fedorov reste un conservateur, et cette même activité créatrice, au lieu de la diriger vers l'avenir, vers l'édification nouvelle, il veut la faire servir à restaurer les forces anciennes. Fedorov est révolutionnaire à l'intérieur du courant de l'espèce, mais il est encore à l'intérieur de ce courant. Au fond, sa religion est une religion de l'espèce. Il renforce le lien qui réunit l'être à l'espèce, à la chair et au sang, et non à l'esprit. Pour lui, c'est donc par l'espèce que les morts doivent revivre et non dans l'esprit. Et ses vues géniales sur la spécificité ont un arrière-goût spécifique. Il a génialement prévu dans la Sainte Trinité la forme de toute génération, mais au lieu de n'y voir qu'une génération essentiellement spirituelle, il semble qu'il ait entendu par là on ne sait quelle génération de l'espèce. Dans la vie de l'espèce, la mort est inéluctable. Ce n'est que par l'esprit que l'on peut vaincre la mort, ressusciter les morts. La première naissance, en l'espèce, n'est pas la naissance authentique de l'homme. C'est seulement *la deuxième naissance* en esprit, dont ont parlé les mystiques, qui constitue pour l'homme la naissance définitive. Mais le chemin transitoire de l'espèce devait être parcouru par l'humanité.

***

Le christianisme, comme religion du rachat, repousse et surmonte le courant de l'espèce et sa nécessité. L'homme de l'élément génétique, c'est le vieil Adam,

et son ancienne nature doit se fondre en ce qui s'associera à la découverte du nouvel Adam, à la découverte de la personnalité. La révélation évangélique repousse le lien de l'acte sexuel, au nom du lien plus élevé de l'esprit. Le Nouveau Testament découvre l'évasion de la personnalité consciente d'elle-même, de la nécessité spécifique ; mais dans la mesure où cette évasion suppose l'action de surmonter ce qui a été déchu, de surmonter la phase de la servitude sexuelle, il ne l'ébauche même pas. La famille chrétienne, l'aménagement chrétien en ce qui concerne la génération de l'espèce est un compromis avec le monde, et une acceptation des suites du péché. Dans cet aménagement « chrétien », dans cette adaptation à l'espèce vitale, la révélation religieuse du mystère de la sexualité n'est pas même effleurée, ou, si elle l'est, c'est d'une façon purement négative ; la fulmination ascétique contre la vie sexuelle de l'ancien Adam comporte seule, au sein du christianisme, un accent profond et religieux. Dans cette flamme qui anime les grands ascètes à combattre l'Adam primitif, il semble qu'on trouve encore l'énergie du sexe, mais dérivée vers une autre tendance, comme un aspect opposé de l'instinct de l'espèce. Cette lutte ardente contre la sexualité n'est pas asexuelle. Chez l'un de ces ascètes, le plus extrême de tous, chez cet Isaac Sirianine tout brûlant de flamme, il y a comme une transformation de l'énergie de la sexualité. Mais sous sa forme positive, la sexualité renouvelée n'est pas présente dans la religion de la rédemption. Celle-ci ne connaît toujours dans l'instinct de l'espèce de l'ancienne sexualité, que ce qui relève de l'Ancien Testament et du paganisme. Le renforcement de ce qui est *personnel*, extra-spécifique dans la vie sexuelle est le principe

fondamental du renouvellement de la sexualité. Or ceci ne sera découvert d'une manière positive que lorsque se découvrira également la vraie nature de l'amour, son essence érotique. Jusque-là, la conception sexuelle du christianisme demeurera superficielle et équivoque. Elle n'atteindra la profondeur que dans la négation. L'ascétique chrétienne a nié le sexe avec une flamme mystique ; tandis que le vertueux usage que l'utilitarisme chrétien fait de la vie sexuelle est foncièrement bourgeois. La période universelle du Nouveau Testament a été illuminée par la connaissance d'un lien nouveau avec l'Esprit, avec la liberté et non la nécessité. Mais lorsqu'il s'est agi d'établir des rapports avec la vie sexuelle, avec le sexe, avec l'union mystique du masculin et du féminin, elle s'est soudain obscurcie. La symbolique sexuelle existe au sein du christianisme ; le christianisme a découvert la mystique de la sexualité en rapport avec le Christ et son Église, avec le Logos et l'âme du monde : et cependant le monde chrétien demeure en dehors d'une révélation positive sur une sexualité renouvelée. Le christianisme ne pouvait pas simplement nier le sexe, le détruire complètement, parce qu'en dehors de la négation ascétique, il comportait l'adhésion, pour la sauvegarde de l'espèce, du lien entre l'homme et la femme. Ainsi ce que le christianisme contestait d'une part, de l'autre, il le justifiait du point de vue de la procréation. Sans doute, la chrétienté a-t-elle connu aussi les visions des mystiques et des poètes. Pourtant, il faut le dire : l'époque de la rédemption, l'époque du Nouveau Testament n'a pas découvert la sexualité créatrice. Cette découverte sera la découverte de l'époque universelle de la création. Le christianisme n'a vraiment fortifié

dans la sexualité de l'homme qu'une double servitude : ou bien la soumission ascétique, ou bien la soumission antique. On s'était trouvé, sur le plan religieux, en face du problème, non de la destruction de la sexualité, mais de sa transfiguration. Antérieurement à la période créatrice de l'univers, il ne devait pas être compris que même l'orgie sexuelle peut être changée en autre chose, qu'elle peut être soustraite au cercle générateur de la nature et dérivée vers la constructivité d'une vie nouvelle et d'un monde nouveau. En vérité, toute énergie créatrice est en liaison avec la sexualité orgiaque, toujours prête à dépasser ses limites. L'orgiasme sexuel est l'énergie créatrice positive qui peut soulever l'homme au-dessus de lui-même comme elle peut l'abaisser et l'asservir. Mais jusqu'à présent seule la négation de cet orgiasme sexuel a trouvé dans le christianisme un accent profond.

***

La conscience religieuse de soi, prise par la personnalité, constitue la crise de l'espèce, le signal de l'évasion hors de l'espèce. Nous vivons à l'époque de cette crise, et ce n'est qu'à présent que se font sensibles les conséquences de cette sorte de brisure que le christianisme a apportée dans la vie secrète de l'individu. L'explication naturaliste de la sexualité, ses normes purement physiques, chancellent ; et l'effort qu'il accomplit pour se dégager des lois et de la servitude naturelle de la reproduction de l'espèce, sont peut-être parmi les témoignages les plus angoissants de la crise que traverse l'homme nouveau. Parmi les tendances de toute sorte, qui apparaissent comme des échappatoires, la moindre n'est pas sans doute

la conscience qu'a l'homme de sa bisexualité. Les frontières bien délimitées par la « nature », entre le masculin et le féminin, se brouillent et se confondent. Ce que l'on a coutume d'appeler « perversion » du sexe, s'approfondit singulièrement. A tel point qu'il devient possible de poser la question de savoir si l'acte « naturel », au sens le plus élevé du mot, est bien celui qui est dit normal, ou s'il n'y a pas dans cet acte sexuel lui-même accompli en vue de la procréation, une secrète anomalie ? A l'époque transitoire où nous sommes, nous pouvons douter même de cela. Tout ce qui est organico-génétique, trouve son expression finale dans la mécanique. Rien n'indique expressément que la religion du Christ ordonne de tenir certaine vie « naturelle » du sexe comme anormale, certain acte « naturel » sexuel comme une perversion. Le christianisme a encouragé la procréation, en tant que rachat du péché, et comme justification unique de cette opposition à la mystique et de cette anormalité, que contient la vie sexuelle reproductrice. Dans sa racine, le christianisme rejette mystiquement les critères « naturels » de la génération ; le christianisme proclame naturel, normal, obligatoire, l'enfantement par l'Esprit et la filiation avec l'Esprit. Mais la religion du rachat, en délivrant du péché la vie de l'espèce, n'a pas encore découvert une sexualité nouvelle et régénérée. Le christianisme n'admet encore que l'ascétisme ou la famille antique comme conséquence aux suites du péché. Une négation profonde de la sexualité de la part du christianisme, une condamnation de la conception sexuelle archaïque, devrait retentir à travers les siècles et les millénaires. La sexualité génératrice a été réprouvée, les normes et les impératifs « naturels »

ont été détruits. La personnalité se dirige donc vers d'autres données conceptuelles. La tristesse de la vie sexuelle saisit l'être humain, et cette tragédie amène à considérer le rapport qui existe entre la création et l'enfantement.

***

Il y a dans le courant sexuel une réserve d'énergie créatrice qui cherche à se donner une issue vers un objet. De là, le lien profond et indubitable entre la création et l'enfantement, entre ce qui se ressemble et ce qui s'oppose. La procréation, l'enfantement de vies nouvelles, comporte en soi une issue à l'énergie créatrice sexuelle. Plongée dans le courant génétique, dans l'ordre naturel de la nécessité, l'énergie créatrice se transforme, la création se change en naissance, l'édification immortelle des œuvres est remplacée par la conception des êtres mortels. Il y a donc un antagonisme profond entre la création éternelle et la conception temporaire. La perfection individuelle et le nombre des naissances sont en proportion inverse. C'est ce qu'enseignent à la fois la biologie et la mystique. Le pouvoir créateur de l'individualité s'amoindrit et s'affaiblit par la reproduction ; la personnalité se perd dans l'espèce. L'acte sexuel conceptuel est toujours, à un certain degré, l'asservissement de la personnalité, une sorte de défi apporté aux élans qui se font jour dans les autres domaines de la création. L'homme devient l'esclave de son énergie purement sexuelle. C'est la féminité d'Ève qui l'emporte sur l'éternel principe de la virginité. Les résultats de la vie sexuelle ne correspondent pas à ceux d'une mission créatrice. La vie sexuelle naturelle n'atteint pas à

Une risée ou une honte douloureuse. C'est exactement ce que l'homme doit être pour le Surhomme : une risée ou une honte. » « Ce qui est grand chez l'homme, c'est qu'il est un pont, et non un but ; ce qui peut être aimé dans l'homme, c'est qu'il soit un passage et un déclin ». « Plus haut que l'amour du prochain, il y a l'amour du lointain et du futur ; plus haut encore que l'amour des hommes, je place l'amour pour les choses et pour les fantômes. » « Vous êtes devenus plus petits et deviendrez toujours plus petits : c'est ce que fait votre enseignement du bonheur et de la vertu. » Zarathoustra dit des bons et des justes : « Vous détestez le plus *celui qui crée ;* celui qui brise les tables et les vieilles valeurs, le destructeur, vous l'appelez *criminel*. Les bons, justement, ne peuvent pas créer : ils sont toujours le commencement de la fin ; ils crucifient celui qui écrit les nouvelles valeurs sur les tables neuves, ils sacrifient l'avenir, ils crucifient les hommes — ô avenir ! » « Dieu est mort, — nous voulons que le Surhomme vive. » « Le Surhomme me tient au cœur, il est mon Premier et mon Unique, — et non pas l'homme. Non le prochain, non le pauvre, non le souffrant, non le meilleur. Oh ! mes frères, ce que je puis aimer dans l'homme, c'est qu'il est un passage et un déclin. »

CHAPITRE III

LA CRÉATION ET LA RÉDEMPTION

1. M. M. Tarieev, dans ses *Fondements du christianisme*, et le prince E. Troubetzkov, dans son intéressant travail, *La Conception du monde de Vladimir Soloviev*, ont récemment exprimé la nécessité d'affranchir l'absolu que représente l'esprit évangélique de toute valeur relative du monde. Sur ce terrain, Tarieev atteint à un christianisme purement spirituel, rompant avec toute église reçue, et le prince Troubetzkoy, à un dualisme extrême qui divise Dieu et le monde, le ciel et la terre. Tarieev et Troubetzkoy aperçoivent tout ce qu'a de troublant le problème des rapports entre le christianisme et la vie, et le mensonge des solutions généralement adoptées. Mais tous les deux en arrivent à concevoir comme extra-divine, extra-religieuse, neutre, cette vie du monde, dont une conscience religieuse ne peut s'accommoder que temporairement et conditionnellement. « Il faut penser à ceci, dit Tarieev, ce que signifie être chrétien ; cela signifie aimer jusqu'à la mort se haïr soi-même, haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants. Un peuple ne peut pas vivre cette vie. Lorsque le christianisme se propose au peuple comme un dû et un idéal, celui-ci, par un sentiment naturel de sa propre conversation, cherche le moyen de se sauver de ce « feu qui consume tout », de cet éclair destructeur, — et trouve ce moyen dans les valeurs objectives, indépendantes, des symboles ecclésiastiques, dans les formes religieuses, — dans l'orthodoxie, le droit canon et les rites. » (Voir *La Liberté chrétienne*.) Le fait ecclésiastique historique, avec tout son paganisme naturel, est une réaction d'auto-défense contre le feu dévorant du Christ. Mais la solution à cette question angoissante n'est ni chez Tarieev, ni chez Troubetzkoy, car ni l'un ni l'autre ne croit à la possibilité de la nouvelle révélation.

2. Les résultats de la justification patristique de la vie en tant qu'obéissance à tout et en tout, sont exprimés à la perfection à la fin du XIXe siècle par l'évêque Théophane, dans son *Esquisse d'une morale chrétienne*. On est effrayé chez lui de constater la sclérose de la doctrine sur l'obéissance, de sa fidélité à la lettre ancienne, de son manque de plasticité. Théophane témoigne, à chaque ligne, que le christianisme patristique nie la création de l'homme, qu'il ignore dans l'homme la vocation créatrice. « Le chrétien en fait *n'a pas de volonté* à lui ». Par l'homme lui-même rien ne doit se découvrir, il ne doit que préparer la place pour la volonté divine. « L'homme est un instrument dans la droite de Dieu ». « Le seul repos pour l'homme est en Dieu ». Le but de l'homme est donc le repos éternel en Dieu, mais non la création éternelle. Au fond, Théophane nie l'idée même de la divo-humanité, qui suppose l'activité libre de l'homme et le gain que l'homme représente pour le monde entier. En Christ n'était pas seulement la volonté divine, mais humaine. Et en chaque homme il doit y avoir une volonté non seulement divine, mais humaine.

3. Boulgakov, dans sa *Philosophie de l'économie*, lie à sa manière l'esprit de l'orthodoxie avec l'esprit matérialiste économique. Il défend Dieu comme Propriétaire et le monde comme propriété. Le ciel lui-même a chez lui comme un relent de la sueur du travail, mais les conceptions de Boulgakov sont très représentatives et intéressantes, et témoignent d'une façon originale de la ressemblance que revêt dans l'orthodoxie et le marxisme le sentiment de la vie mondiale, en tant que fardeau qu'on doit porter avec obéissance.

4. Sous ce rapport, la vie du Staret Ambroise au Monastère d'Optyne est très caractéristique. (Voir la *Description de la vie au Monastère d'Optyne, du Moine-prêtre Staret Ambroise, de bienheureuse mémoire*, par le proto-prêtre Tchtverikov.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos du traducteur 9
Préface 13
Introduction de l'auteur 31
I. — La philosophie en tant qu'acte créateur 43
II. — L'Homme. Microcosme et macrocosme 81
III. — La création et la rédemption 125
IV. — Création et gnocéologie 149
V. — Lacréation et l'être. 168
VI. — Création et Liberté. L'individualisme et l'universalisme 190
VII. — La création et l'ascétisme. Génie et sainteté. 211
VIII. — La création et la sexualité. Le masculin et le féminin. L'espèce et la personnalité. 234
IX. — La création et l'amour. Le mariage et la famille 265
X. — Création et Beauté. L'art et la théurgie 290
XI. — La création et la morale. Une nouvelle éthique de la création 321
XII. — Création et Socialité 348
XIII. — Création et Mystique. L'occultisme et la magie 376
XIV. — Trois époques : La création et la culture. La création et l'Église. La création et la renaissance chrétienne 405
Notes et commentaires de l'auteur 428
Index 465

Imprimé en Belgique

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 MARS 1955 PAR
LES PRESSES SAINT-AUGUSTIN
22, QUAI AU BOIS, BRUGES, BELGIQUE
POUR LES ÉDITIONS DESCLÉE DE BROUWER