

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa – Łódź

LE NOEUD TRAGIQUE DE LA VIE¹ BERDIAEFF EN DIALOGUE AVEC DOSTOÏEVSKI ET NIETZSCHE

Le nœud tragique est cette force inévitable qui fait tomber sur l'homme le fardeau insupportable de la souffrance, qui engage l'homme impitoyablement dans le mal. Les Grecs ont connu la fatalité aveugle, le destin préparé par des dieux méchants. Berdiaeff, aperçoit la source de la tragédie dans la liberté irrationnelle de l'homme. L'homme libre est l'auteur du bien et du mal. Il peut substituer la liberté à l'arbitraire, l'arbitraire peut conduire au crime et le crime au châtement. C'est Dostoïevski qui a décrit profondément cet envoûtement du mal qui se resserre autour de la liberté. Par rapport aux antiques, la tragédie berdiaeffienne est plus intérieure. L'homme n'est pas la proie du destin aveugle. Il entre dans le mal; certes inévitablement, mais par le biais de sa propre liberté. Le crime n'est pas un complot des dieux et le châtement s'avère être une conséquence intérieure du mal commis. L'homme de Berdiaeff porte les germes de la tragédie en lui, elle ne survient pas, de l'extérieur.

1. LA SOUFFRANCE

La façon d'aborder le problème de la souffrance est, pour Berdiaeff, un critère de l'authenticité de la philosophie. La vérité se manifeste, pour ainsi dire, dans la souffrance. Le bien brille dans la force de la négation dans le mal. Conscient que dans la souffrance naissent les religions, il rejette radicalement tout système qui écarte de la vie une réflexion sur la souffrance. Déjà l'expérience de l'orgiasme dionysiaque lui montre que la peur de l'affrontement de la souffrance

¹ Cet article fait partie du mémoire de l'auteur soutenu à l'Institut Catholique de Paris en 2004 sous la direction du père Richard Cadoux, seconde lecteur Olivier Clément.

peut conduire au renoncement à la personne, à la recherche du salut dans l'oubli, dans une *divino-bestialité*².

Le problème du mal et de la souffrance n'est pas, non plus, social, comme le voulaient les théories optimistes, rationalistes de son temps avec le marxisme en tête. La souffrance est inévitable dans la vie, elle se présente quasi comme un don, un bienfait dans lequel convergent tous les facteurs de la vie spirituelle. Grâce à cette expérience douloureuse, l'homme a la possibilité de découvrir le sens spirituel de sa vie, découvrir la réalité qui est spirituelle et dont le monde matériel n'est qu'un reflet. Le côté spirituel de la vie s'oppose aux illusions rationalistes, à l'« aliénation » de la nature humaine, pour employer le langage de Marx. *Un homme qui serait parfaitement heureux, délivré de toute souffrance, un homme atragique* – dit Berdiaeff – ne serait plus un être spirituel, ne serait même plus un être humain. Vouloir éliminer le tragique de la vie risque de l'accroître encore, provoquer la déviation de la nature humaine. La souffrance permet à l'homme de sortir de la conscience vouée à la nécessité. La grandeur et la dignité de l'homme consistent justement en capacité de vivre ce sentiment pessimiste qui découvre, incite une vocation éternelle³.

Plongé dans le tragique des contradictions de ce monde dans la finalité et le hasard, c'est-à-dire dans l'irrationalité de ce monde, l'homme cherche la libération spirituelle. Le tragique le met en contact avec les profondeurs de son existence, lui communique la vie spirituelle. La tragédie grecque se trouve à la naissance de la religion grecque. Elle manque encore de Dieu transcendant, de Dieu à qui on pourrait parler, même dans le malheur. La tragédie grecque reste sans issue, elle se résout dans une résignation esthétique au destin – l'*amor fati*. Platon a essayé sortir la pensée humaine de ce monde de l'éternel tourbillon cosmique, où il n'y a ni justice ni vérité. Il a construit le monde parfait des idées, l'asile du bien et du beau même. Mais cette construction était toujours extrêmement dualiste parce que le monde des valeurs suprêmes ne peut pas transformer, sauver le monde sensible d'ici bas. La souffrance de Job et sa confiance en Dieu marquent aussi un moment tournant dans la vision judaïque de Dieu. Job renonce aux interprétations qui expliquent le mal, de manière simpliste, par la justice de rétribution. Il cherche Dieu au-delà de l'instance pénale de sa souffrance; Dieu sauveur qui échappe à la raison simple, à la logique de la cause finale du bien et du mal. Le tournant décisif dans l'histoire s'opère avec l'avènement du Christ. Sur la croix, la souffrance imméritée devient la souffrance divine. C'est le mystère d'amour, la folie de Dieu. Hors de ce mystère inconcevable chaque tentative d'expliquer le mal soit par une conception de la Providence, soit par une théodicée rationaliste conduit inévitablement à la négation du mal et en fin de compte, à l'athéisme⁴.

² N. Berdiaeff, *Esprit et réalité*, Paris: Aubier – Montaigne, (Coll. « Philosophie de l'esprit »), 1943, p. 140.

³ *Ibidem*, p. 129.

⁴ *Ibidem*, p. 130.

En fait, le philosophe russe, par la théorie de la liberté incréée ainsi que par cette réhabilitation du rôle de la souffrance dans la spiritualité, construit une nouvelle théodicée, nous dirions une théodicée mystique ou spirituelle. Il s'oppose à des opinions simplistes, positivistes qui, comme marxisme, se disaient capables de guérir les malheurs de l'humanité tout en s'attaquant à la religion. Paradoxalement, dans ce combat pour la vérité de la religion, Berdiaeff s'inspirait de celui qui avait déclaré la mort de Dieu, de Nietzsche. L'auteur de *Ainsi parla Zarathoustra*, contrairement aux bannisateurs de la tragédie, prêchait la fatalité du sort humain. Berdiaeff trouve en lui un support de sa conviction que la négation de la fatalité revient à la mort de la liberté. L'homme se trouvera toujours en face du conflit tragique entre la personne et le monde, entre la personne et la mort, la personne et la société, le temps et l'infini⁵.

Il existe une posture sociale qui n'accepte pas le tragique de la vie, Berdiaeff la nomme : *le bourgeoisisme*. Le bourgeoisisme lutte contre la souffrance en éteignant en même temps la vie intérieure. Il est un de ces positivismes rationalistes qui tend à objectiver la vie, à soumettre le paradoxe du mal et du bien à la gestion de la raison. Son point de vue ressemble étrangement aux opinions des amis de Job : le malheur et le bonheur sont toujours mérités⁶.

Pourtant, Berdiaeff n'est pas passionné de souffrance. Il voudrait en éviter des douleurs, notamment pour ceux qui souffrent de l'injustice. Mais il montre cet apport du christianisme qui permet de prendre la souffrance imméritée, la souffrance tragique comme sacrifice d'amour. Seul le sacrifice volontaire, participation au fardeau de la Croix a une valeur rédemptrice, vainc la fatalité au sens antique du mot. Mais il ne suffit pas porter consciemment sa propre douleur, il faut avoir le courage de prendre la croix du prochain.

Le caractère paradoxal de la souffrance et du mal, dans la philosophie de Berdiaeff introduit un mouvement descendant et ascendant, une dialectique qui se déroule à partir de l'engendrement du mal jusqu'au temps eschatologique. Le mal né du principe spirituel entraîne la nécessité, la souffrance, détruit la liberté. Mais dans cette chute il y a déjà la force de l'élévation : l'expérience de la douleur, de la souffrance éveille de nouveau la conscience de la dignité spirituelle de l'homme. C'est toute une dialectique existentielle de la souffrance. Elle est une douleur, un mal, elle conduit, quand même à la spiritualité, à la liberté et elle se trouve vaincue dans le sacrifice d'amour, c'est-à-dire elle devient la Rédemption quand elle est accueillie volontairement⁷.

⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁷ *Ibidem*, p. 156.

2. AUTOUR DU MAL

L'apparition du bien et du mal est liée à la chute de l'homme, c'est-à-dire à sa liberté méonique. L'homme qui ne connaissait pas encore le goût du fruit de l'arbre de la connaissance se plaçait par delà ou par deçà le mal et le bien. L'homme y vivait dans une sorte d'existence *végétative et inconsciente*. Mais la liberté, encore non éprouvée, restait dans les tréfonds de cette vie édénique et elle devait se manifester un jour, passer à l'acte créateur. Dans le surgissement de cette liberté naît la conscience du bien et du mal avec tout son dédoublement tragique⁸. Désormais, l'homme se trouve en deçà du bien et du mal. Ce processus commence au paradis par une non-différenciation originelle du bien et du mal, passe par toutes les épreuves de la liberté, par la différenciation radicale, pour aboutir finalement, au temps eschatologique à une nouvelle non-différenciation, mais alors, enrichie de toute l'expérience de la conscience. Un des fruits de cette conscience, née avec la tragédie de la liberté, est la découverte de la Trinité Divine. À l'état de la passivité innocente, l'homme ne connaissait Dieu que comme créateur. Sans la chute, il n'aurait jamais connu le Christ et, par conséquence, il n'aurait jamais pu atteindre la déification. La chute originelle se présente donc comme un fait paradoxal. D'un côté, elle précipite l'homme dans le non-être, le condamne à un éloignement parfois radical du Dieu. De l'autre, la connaissance surgit et c'est un *stade supérieur de l'être*⁹ qu'elle atteint. Nous pouvons regretter que cette distinction du bien et du mal soit née, mais une fois cet acte accompli, nous devons l'accepter et vivre dans les conditions qu'il suscite. Berdiaeff évoque l'expérience de Nietzsche qui voulait échapper à l'emprise du mal et du bien, sortir *par delà*. Il a tenté d'établir les catégories du *bon* et du *mauvais* basées davantage sur la nature que sur la connaissance. Mais ce chemin de raccourci pour atteindre le paradis n'est pas possible. Il faut poursuivre jusqu'au bout sur la *voie expérimentale et douloureuse de la connaissance*, dit Berdiaeff¹⁰.

Le mal est né de la tragédie et il en entraîne une autre : la souffrance. En deçà du bien et du mal, la conscience humaine comporte toujours une douleur du dédoublement, de la déchirure au sein de l'être. Dostoïevski décrit bien cet état d'esprit, cette souffrance qui apparaît au moment où le héros prend conscience du mal et du bien. En fait, l'éthique correspond à une douleur, au sens qu'en témoin des aspirations éternelles de l'homme à la béatitude, elle véhicule une connaissance des contrariétés, des limites. Et la béatitude n'est possible que par delà le bien et le mal¹¹. La tragédie du bien consiste en ce qu'il n'est jamais

⁸ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, traduit par : I. P. et H. M., Lausanne : L'Âge d'Homme, 1979, p. 55.

⁹ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

définitivement atteint dans ce monde. Le bien s'enchevêtre toujours avec le mal et cette cohabitation est cause de souffrance.

L'existence du mal est un paradoxe. Contribuer au bien nécessite l'affrontement au mal. Pourtant c'est le mal qui enrichit le bien à la suite de cette lutte, à la suite des efforts créatrices de l'homme. *La connaissance s'acquiert dans le dédoublement et dans la polarisation, dans les épreuves qu'on a vécu jusqu'au bout* – nous dit Berdiaeff¹². Mais la compréhension de cette lutte devrait éviter les comparaisons avec la morale. La victoire sur le mal n'est possible qu'avec la grâce. Or, le moralisme ignore la grâce, emprisonne l'homme dans un bien forcé et délivre d'un mal interdit. Pour cela le triomphe sur le mal se passe au-dessus du bien et du mal tels qu'ils sont conçus dans ce monde. La spiritualité domine la moralité et justement, la souffrance et le tragique nous permettent d'apercevoir cette réalité d'au-delà de notre monde euclidien. La morale est confinée à une loi impitoyable qui n'a pas de miséricorde, de compassion pour le pécheur. Le christianisme qui apporte de la pitié pour chaque genre de la souffrance, aussi pour la souffrance d'un pécheur rompt enfin avec cette perversion de la morale comprise juridiquement¹³.

Les philosophes ont toujours discuté la possibilité d'existence de la notion du mal au sein de Dieu. À côté du pessimisme du manichéisme et d'un optimisme pour qui le mal n'existerait que dans l'homme, Berdiaeff décèle, dans le propos du *Livre de Job*, le point de vue le plus orthodoxe, le plus valable. Il faut admettre, tout simplement, que le mal et le bien sont, tous deux, dans la main de Dieu. Parce que le mal a aussi un rôle positif. C'est vrai qu'il nous précipite dans l'abîme du non-être, mais il suscite aussi les forces du bien. Berdiaeff tient beaucoup à souligner l'importance de la force créatrice de l'homme qui émerge avec la connaissance du bien naissant en tant que le résultat du mal. La liberté du mal est fondamentale. Sans elle, la liberté du bien, ou le bien tout court, n'existerait pas. À la limite, la suppression de la liberté du mal serait plus néfaste que le mal même. Paradoxalement, nous pouvons donc trouver en Dieu une longanimité pour le mal. Berdiaeff puise la force de cette dialectique radicale dans la pensée de Boehme qui développait sa philosophie dans une logique de principes opposés : *La lumière brille dans les ténèbres*, la lumière doit donc supposer l'infinité des ténèbres¹⁴.

Ce paradoxe du bien surgissant de la présence du mal est très percutant. L'esprit se révèle là où le mal est répandu. L'homme qui tend à surmonter son péché, à secouer son indifférence accède au réveil spirituel. Berdiaeff découvre cette vérité de l'accroissement dialectique du bien aussi dans l'expérience de Kierkegaard qui témoigne d'une angoisse montant avec le progrès spirituel de l'homme. Le sentiment de l'angoisse était pour Kierkegaard hautement religieux et témoignait de sa

¹² N. Berdiaeff, *Esprit et réalité*, op. cit., p. 155.

¹³ *Ibidem*, 154 s.

¹⁴ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 61.

grandeur spirituelle. L'accroissement du bien, la proximité de Dieu ne peuvent qu'amplifier la crainte, semble exprimer philosophe danois. L'angoisse accompagnée de la foi se lui révèle comme un principe salutaire pour l'homme, comme la possibilité de sa liberté¹⁵. Admettant la possibilité du mal en tant que la condition du bien, Berdiaeff reconnaît ce paradoxe que la révélation de l'esprit est liée au péché. L'apparition du péché marque la sortie de l'indifférence édénique. Mais cette évasion de l'indifférence édénique amorce une tragédie du bien qui devra toujours s'opposer au mal sans être capable de l'emporter définitivement sur lui¹⁶. Le paradoxe du bien sortant du mal s'avère alors comme un mouvement à deux facettes. D'un côté l'existence du mal fait accroître le bien, mais de l'autre, le bien doit se positionner toujours par rapport au mal dont il reste esclave. Berdiaeff trouvera la solution de cette tragédie morale, dans la nouvelle éthique, éthique de la création.

Que le bien puisse être problématique, Berdiaeff n'en doute pas et il aperçoit chez Nietzsche une difficulté à le comprendre. L'aveu de l'évangile que les premiers seront les derniers et les derniers les premiers se heurte à une simple logique de la loi. Le salut ne vient pas certainement par la *loi du bien*, mais le bien se révèle souvent par la force du mal, pour ainsi dire : le bien peut jaillir du mal; Dostoïevski s'en fait témoin. Berdiaeff met en garde contre le simplisme de la loi dans laquelle on voudrait bien restreindre toute la question du bien et du mal. La tragédie de l'éthique est que le bien n'arrive pas à vaincre le mal définitivement. Il ne peut le vaincre, mais il est capable de s'en servir pour faire progresser son royaume¹⁷. D'ailleurs, vaincre le mal est une ambition de la loi, purement normative, extérieure. La vision scolastique de l'éthique, basée sur la théorie du libre arbitre, exige que l'homme accomplisse la *loi du bien*, la règle extérieure sans pouvoir créer le bien de lui-même. Pour notre philosophe, cette manière de présenter la question sur le plan éthique est un outrage à la liberté. L'accomplissement de la *loi du bien* n'a rien de commun avec la liberté qui donne la possibilité de créer le bien et le mal. Du coup, l'homme ne se réalise pas en tant que récepteur des valeurs mais en tant que leur créateur. Engagé dans la dialectique du bien et du mal, dans cette tragédie intérieure de sa liberté, il forge les valeurs dans son acte créateur. Le libre arbitre ne fait qu'accomplir la loi, la liberté crée du nouveau. Ce point de vue de Berdiaeff est complètement révolutionnaire. Lui-même comparait sa compréhension de la création chrétienne dans l'éthique au bouleversement copernicien dans l'astronomie. L'acte moral est individuel, est une création des valeurs et subit aucun esclavage même de la part du bien forcé, d'un impératif moral. Pour lui, les valeurs immuables, éternelles, *un bien supra-humain ou extra-humain* n'existent pas. Il existe, par contre, une éthique dynamique des valeurs qui se renouvellent, se perpétuent avec la création

¹⁵ S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, in: *Œuvres complètes*, t. VII, Paris: Éditions de l'Orante, 1973, p. 251.

¹⁶ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷ *Ibidem*, p. 62 s.

humaine. Il porte un lourd jugement négatif contre l'idéalisme de Platon et contre tout normativisme qui asservissent la créativité¹⁸. La création se présente donc comme une conséquence naturelle de la liberté bien sûr, mais aussi de la condition tragique de l'existence humaine plongée dans la connaissance douloureuse du bien et du mal.

3. DOSTOÏEVSKI «DIVULGATEUR DES ABÎMES SATANIQUES»

Berdiaeff reconnaît la condition tragique de la connaissance du bien et du mal. Il entend aussi, dans l'histoire de l'humanité, les gémissements de la souffrance que cela provoque. Le monde antique cherchait à s'y soustraire dans l'inconscient, les religions et les systèmes philosophiques adoucissaient souvent la douleur par un légalisme extrinsèque. Seule, l'audace chrétienne, mystique osera affronter cette tragédie. L'œuvre de Dostoïevski, que nous allons analyser a quelques avantages sur d'autres essais religieux, philosophiques, littéraires. Elle présente l'esclavage du mal, de l'arbitraire, mais aussi l'esclavage du bien : le royaume du Grand Inquisiteur. Elle décrit les abîmes du non-être du mal et donne la force à ses héros d'en ressusciter le bien. Dostoïevski passait pour un *écrivain sombre, antichrétien, pénible, divulgateur des abîmes sataniques*¹⁹. La nature secrète de l'homme qu'il représente est dionysiaque, engendre la tragédie. Ce dionysisme rétorque la vision statique de l'homme, s'insurge contre la stagnation et la sclérose de l'essence humaine²⁰.

La personne et le tragique

Au cœur de la tragédie se trouve la question du mal. Pourquoi le mal arrive-t-il? La vision naturaliste et positiviste voudrait tout expliquer par des conditions sociales, par des éléments rationnels, voudrait circonscrire l'homme dans un système facilement explicable. Berdiaeff défend la liberté infinie de l'homme qui le fait responsable du bien et du mal. Sans cette liberté, ni le bien ni le mal ne peuvent exister. En fait, l'homme n'est pas un élément d'un mécanisme réglé par la société ou même par un dieu horloger. Il est le microcosme, tout se rapporte à lui et vouloir réduire sa responsabilité du mal serait abaisser sa dignité. Avec Dostoïevski, Berdiaeff est prêt à défendre les peines les plus sévères, à admettre les souffrances les plus pénibles pour ménager la dignité de l'homme qui découle de la grandeur de sa liberté. Il rejette cette nouvelle sorte du pélagianisme qui

¹⁸ *Ibidem*, p. 65.

¹⁹ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, traduit par A. Nerville, Paris : Éditions Stok, 1946, p. 238.

²⁰ *Ibidem*, p. 229.

s'efforce de donner au mal une réponse psychologique, naturaliste au mal, au péché. Pour Berdiaeff le poids du châtement montre la grandeur de la liberté²¹.

Le mal ne peut être que personnel. Aucun principe impersonnel ne serait capable ni du mal ni du bien. Les circonstances extérieures, l'influence du milieu social sont absolument fortuits en ce qui concerne la responsabilité personnelle de l'homme pour le mal. Il convient aussi à la dignité humaine de reconnaître la souffrance comme une réalité de la vie de la personne, de la dignité de l'homme. Chez Berdiaeff, la souffrance reçoit une nouvelle signification rédemptrice, personnalisante. Chez les héros de Dostoïevski, il découvre cette lumière de la dignité personnelle restituée par la souffrance. Mais la souffrance n'est aucunement un châtement infligé de l'extérieur. C'est l'âme de l'homme corrompu par le mal qui implore la souffrance pour sa purification. Nous observons cette conscience rachetée par le désir de la souffrance dans l'histoire de Dimitri Karamazov qui, inculpé à tort du meurtre de son père, choisit de se charger de toute la faute et accueille le châtement comme l'opportunité de la résurrection²². La souffrance, comme la responsabilité, est pour Dostoïevski la mesure de la profondeur humaine. La souffrance consume le mal commis, le rachète.

Dans *l'Esprit de Nicolas Dostoïevski*, Berdiaeff, à l'instar de ce grand écrivain, confirme la gravité du mal, le reconnaît comme une force réelle menaçant l'homme, comme un *chemin tragique*, le *destin de la liberté* de l'homme. En cela notre philosophe s'identifie avec les gnostiques des premiers siècles et il souligne la conception de la nature métaphysique du mal au détriment de sa conception purement sociale, extérieure. Le mal est ce nœud tragique que l'homme ne peut pas fuir. Il est immanent à l'existence libre, on ne peut l'éviter qu'au prix de l'esclavage, au prix du renoncement à sa dignité personnelle. Et pourtant, au sein du mal, de la tragédie, Berdiaeff décèle la lueur de la rédemption, la chance de grandir, de mûrir, de dépasser le mal et, en après un combat victorieux, d'acquérir un nouveau degré de son humanité. L'expérience du mal fait découvrir à l'homme son néant, son gouffre et la perte de la liberté qui se transforme en son contraire, en l'arbitraire et en l'assujettissement de l'homme par ses *idées maniaques*. La tragédie du mal devient concrète quand on reconnaît la réalité du mal, la laideur qu'il entraîne. La démarche de Dostoïevski consiste à dépeindre le mal le plus cruellement possible, jusque à montrer le dédoublement de l'homme, sa démonisation même, comme ce fut le cas d'Ivan Karamazov hanté par le diable qui n'était que lui-même. Dans le portrait de Smerdiakov, l'homme tordu par la maladie, Dostoïevski dessine l'image de la décadence humaine dans le mal. C'est vraiment tragique, la cruauté du mal est possible. Il n'est pas un élément du bien, un jeu de la dialectique qui a besoin des forces contraires pour faire apparaître le bien. Le mal est la possibilité réelle de la

²¹ *Ibidem*, p. 96.

²² F. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Éditions Gallimard, 1952, p. 620.

destruction de la vie, la mort qui guette la liberté de celui qui se fie à son ego et coupe ses relations avec Dieu. On ne peut pas comploter avec le mal. Entrer dans le mal volontairement et s'en contenter serait la perte de l'homme. Le mal advient alors à la manière de la tragédie : malgré que l'on s'efforce de l'éviter. Le mal compris, admis comme une partie de bien n'est point tragique. Le mal est antinomique. En entraînant l'homme dans le néant, il provoque l'angoisse, lui fait découvrir sa misère et, en même temps, le pousse à s'en libérer. L'expérience des flammes de l'enfer dans l'emprise du mal clame la délivrance par la souffrance. Le poids de la souffrance illumine la dignité de l'homme alors que cette dignité se perd dans le mal. La souffrance rend libre, fait sortir l'homme vainqueur de l'épreuve de la liberté, de sa tragédie²³.

L'aspiration à la divinité

Les aspirations de l'arbitraire, de la liberté renfermée sur soi et par conséquence les résultats de la tragédie de la vie humaine n'est pas un malheur quelconque de peu d'importance. Derrière la tragédie se dissimule l'orgueil d'être comme Dieu, le désir de devenir surhomme. En fait, la tragédie n'est possible qu'en tant que l'attentat à la plus haute vérité de l'homme, celle de son image divine. La liberté met en jeu la valeur suprême de l'humanité, la valeur de sa divino-humanité. La tragédie ne serait pas tragique si l'enjeu n'était pas l'existence divine de l'homme. La tragédie tourne autour de l'ambition humaine de devenir comme Dieu, d'atteindre la divinité. Prométhée, le premier, incarne cette hardiesse de voler la flamme divine. Nietzsche continue la démarche tragique en promouvant le surhomme. Dostoïevski dépeint les caractères qui connaissent la même tentation, mais il donne une réponse chrétienne à ces questions qui tourmentent l'humanité. C'est la réponse de la divino-humanité. Dostoïevski démontre que Dieu ne menace pas la liberté de l'homme. Au contraire, si l'homme admet que Dieu n'existe pas, il se perd, à défaut du rapport à l'idée suprême, dans l'imbroglio de ses propres idées mensongères. Il perd sa liberté. Tel fut le sort de Raskolnikov qui se prenait pour l'avant-garde de l'humanité, pour le promoteur de la victoire sur le vieil homme. Il voulait par le crime frayer un chemin à l'homme extraordinaire. Finalement, il ne deviendra que l'homme éternellement tourmenté par ses propres pensées. L'ambition de se substituer à Dieu, de se donner de nouvelles règles morales l'inquiète au point d'en faire la proie de son propre crime. Nous le voyons meurtri intérieurement pas ses *idées maniaques*. Parvenir au surhomme, prophétisé par Raskolnikov, marque la fin de son humanité, l'engloutit dans le néant. Il faudra revenir à l'homme, consumer le châtiment, passer par la souffrance pour atteindre la guérison et la véritable noblesse de l'humain. La conclusion des œuvres de Dostoïevski est que

²³ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 100.

la possibilité de l'élévation de l'homme, sa divinisation se trouve à l'intérieur de son humanité souffrante. L'image de Dieu se trouve dans l'homme et non pas dans le surhomme. Seule, l'existence théandrique du Fils de Dieu s'avérera comme la résolution de la tragédie²⁴.

L'expérience tragique de Raskolnikov se prolonge dans les personnages de Pierre Verhovenski (*Les Possédés*) et d'Ivan Karamazov de (*Les Frères Karamazov*). Les deux héros baignent dans une ambiance de folie, dans une ivresse extrahumaine. Ils touchent les limites de l'être humain, ils ont des personnalités dédoublées jusqu'au point de ne plus se reconnaître eux-mêmes. Ivan Karamazov est tout animé par le projet du meurtre de son père. Le parricide s'avère comme quelque chose de plus qu'un meurtre ordinaire. C'est la négation de toute filiation, le symbole de la volonté de rompre avec l'homme et de devenir comme Dieu. En fait, le surhomme n'existe pas, le chemin du parricide, l'espoir de la délivrance tournent à une possession démoniaque. Ivan découvre dans son propre « moi » l'existence du démon. Il s'entretient avec le diable : *Tu es l'incarnation de moi-même, de mes pensées, de mes sentiments les plus vils et les plus stupides. [...] Tu es moi-même, moi-même mais avec une autre tête. [...] Tu n'as rien par toi-même, tu es moi et rien de plus*²⁵. Le dédoublement de personnalité d'Ivan est exprimé par la figure de Smerdiakov qui représente ses aspirations criminelles, qui est caricature de l'homme, image du péril qui guette tous ceux qui tendent vers l'auto-divinisation²⁶.

Le génie de Dostoïevski permet à Berdiaeff de constater que la tragédie entraîne l'homme dans le mal qui dévore son humanité, qui menace l'image de Dieu à l'intérieur de l'homme. Et, en même temps, la tragédie ne serait pas possible sans cette dignité divine de l'homme, sans l'image de Dieu, sans immortalité, sans capacité au bien et au mal. Le noyau de la tragédie se manifeste dans la liberté qui est signe de la grandeur et germe de la perte. Le découverte de sa grandeur a conduit l'homme de la Renaissance à formuler les aspirations faustiennes et, comme l'affirme Dostoïevski lui-même, c'est toujours ce sentiment de la seigneurie qui conduit l'homme et qui, au moment de la séparation de Dieu, dégénère en un sentiment bestial²⁷.

Dans les romans de Dostoïevski, les héros sont dans une incapacité de discerner le bien et le mal, dans une démesure, une débauche dont ils n'arrivent pas à se sortir. Dostoïevski suit ses héros jusqu'au bout dans cette violation de leur humanité. Il témoigne que l'éloignement du droit chemin, précipite l'homme dans la bestialité de la vie sans Dieu. Il est intéressant de remarquer que la tragédie grecque présentait la démesure, avec la plus grande peur, comme la

²⁴ *Ibidem*, p. 104.

²⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op. cit., p. 672.

²⁶ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., 112.

²⁷ P. Evdokimov, *Dostoïevsky et le problème du mal*, Desclée De Brouwer, 1978, (Coll. «Théophanie»), p. 300.

possibilité d'offenser les dieux. Il fallait, à tout prix, éviter la démesure qui pouvait inciter les dieux à envoyer la tragédie comme une punition pour les ambitions trop audacieuses des hommes. Dostoïevski ne craint pas d'utiliser la débauche pour illustrer les aspirations humaines d'égaliser Dieu. Ce trait caractéristique de sa littérature lui a valu l'accusation de cruauté et de manque de morale. Mais ainsi, il démontre la logique de la liberté qui est capable de conduire l'homme jusqu'à sa destruction. L'aliénation de la liberté, la destruction de la personnalité se manifestent dans l'incapacité de faire la différence entre le bien et le mal, entre *l'image de la Madone et le gouffre de Sodome*²⁸. La réponse à la démesure se trouve dans la personne du Fils de Dieu. Il est venu pour accomplir la loi et non pas pour la transgresser. Pourtant, ce ne fut pas par peur qu'il a obéi à la loi. Dostoïevski nous rappelle que les valeurs comme la beauté, la vérité ne sont discernables qu'à l'intérieur de l'humanité, cette humanité que le Fils de Dieu reflète pleinement. La tragédie, c'est alors, davantage, la perte de la mesure, la déshumanisation, la négation de la divinité de l'homme, qu'une peine antique due à la vengeance des dieux pour une transgression des frontières.

Le royaume du Grand Inquisiteur

La Légende du Grand Inquisiteur jugée par Berdiaeff comme le sommet de la littérature dostoïevskienne focalise toutes les questions posées autour de la liberté et de la tragédie. Les accusations que le Grand Inquisiteur adresse au Christ, silencieux dans ce monologue orgueilleux, sont tournées contre la liberté. La liberté n'a plus de place dans le monde de l'inquisiteur. Elle est trop lourde, trop responsabilisante pour que l'on puisse porter aisément son fardeau. L'inquisiteur incarne toute la tradition théocratique, tradition du bien forcé, qui n'est pas propre uniquement au catholicisme. Pour lui, la liberté est malsaine, trop risquée. La crainte, l'organisation rationnelle de la vie, *l'esprit euclidien*, qui devraient la remplacer, s'adaptent beaucoup mieux à conduire l'humanité à un ordre sans souffrance, sans responsabilité. L'accusation de l'Inquisiteur porte sur l'amour même de Dieu pour l'homme : *Tu agis comme si tu n'aimais pas l'humanité*, dit-il²⁹. Il a perdu la foi en Dieu, mais il a perdu aussi la foi en l'homme. L'homme qu'il connaît est une créature faible et impitoyable, incapable de supporter l'épreuve de ses forces spirituelles. L'Inquisiteur rejette avec la foi en Dieu l'idée du Dieu-homme. La foi en Dieu implique la foi en l'homme et suppose la souffrance, le mal et le bien. La proposition d'un monde sans Dieu se présente comme la promesse de la vie du bien-être, du bonheur. *Pourquoi distinguer ces diaboliques principes du bien et du mal, lorsqu'il en coûte tant de peine?*

²⁸ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 134.

²⁹ *Ibidem*, p. 208.

demande l'Inquisiteur³⁰. Et il a bien raison, dans ce sens que la souffrance ne trouve pas d'explication. Les masses ne suivront jamais le Christ. La liberté est trop aristocratique, trop difficile pour que l'on puisse en faire le principe de la vie. Les ténèbres de la foi peuvent être insupportables, l'inquiétude de la croix dépasse les capacités du jugement purement humain. En plus, le Christ, livré à la mort, n'a pas voulu conquérir les cœurs des hommes par un miracle. L'Inquisiteur a raison de s'insurger, au nom de l'humanité, contre ce sort tragique de la liberté. Il se considère même comme un bienfaiteur de l'humanité parce qu'il lui offre d'échapper à la tragédie. Dans son système la vie est totalement dépouillée du caractère tragique. La promesse de l'Inquisiteur, n'est-elle pas la réalisation de la prophétie de la venue du surhomme, de l'homme-dieu dont le signe est la maîtrise de la souffrance et du mal? Il promet que les hommes *deviendront libres lorsqu'ils renonceront à leur liberté*. Il promet aux hommes le bonheur, certes pas sans travail, mais, en revanche, *durant leurs heures de loisir, nous organiserons leur vie à la manière d'un jeu d'enfant [...]. Oh! nous leur permettrons même le péché, sachant qu'ils sont faibles et désarmés*³¹. Finalement, même la foi en Dieu n'est pas totalement exclue de ce monde. La foi peut être le symptôme d'une hauteur spirituelle, elle concerne notamment ceux qui sont trop orgueilleux, trop méprisants pour les autres et cherchent à s'en distinguer³². Ailleurs encore, dans *Les Possédés*, Dostoïevski met à nu ce désir blasphématoire de devenir seigneur de la vie, de la mort, de la souffrance. Le personnage de Kirilov, que nous avons déjà évoqué plus haut, est présenté comme celui qui veut donner aux hommes l'immortalité. Dans sa logique diabolique, il avoue que celui qui vaincra la douleur et la peur deviendra Dieu. Pour atteindre cette divinité, il va se tuer. Par son acte, il espère arrêter le temps, absorber l'éternité dans son esprit et devenir ainsi *surhomme, l'homme-Dieu*³³.

Le choix entre le bien et le mal est certainement nécessaire, mais le discernement n'est pas évident. L'esprit de l'Antéchrist prend facilement l'apparence du bien. Il est humanitaire, démocrate, séduisant par sa vision socialiste. L'image grossière du mal dégoûtant aux cornes du diable est dépassée. Le mal prend le masque du bien. La confusion est facile. Les tentations du Christ au désert se présentaient à chaque fois comme une proposition du bien. Nous rencontrons la même idée des tentations acceptées pour, soit disons, bien de l'humanité dans le livre de Vladimir Soloviev : *De l'Antéchrist*. L'esprit de l'Antéchrist, que ce soit dans la *Légende* ou chez Soloviev tend à organiser le

³⁰ F. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, op. cit., p. 276 ; cité aussi par N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 206.

³¹ *Ibidem*, p. 281.

³² N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 212.

³³ F. Dostoïevski, *Les Possédés*, traduit par É. Guertik, Paris : Librairie Générale Française, 2001, p. 515 ; cité aussi par P. Evdokimov, op. cit., p. 322.

paradis terrestre³⁴. En fait, les deux pôles : Dieu-homme et surhomme n'apparaissent pas si lointains l'un de l'autre. La confusion peut-être facile. Le Grand Inquisiteur est un ascète, un homme bien qui joue parfaitement son rôle de sauveur. Kirilov dans *Les Possédés*, donne même sa vie pour les hommes, il veut leur bonheur. Comment pouvons nous, alors, ne pas succomber à l'attrance de la logique de l'Inquisiteur? La mort de Kirilov, qui prend l'apparence d'une mort salutaire pour l'humanité, est cependant très différente de la mort du Christ. Kirilov se tue lui-même, accomplit sa propre volonté, manifeste son arbitraire, alors que le Christ donne sa vie, obéissant à son Père. Kirilov, par sa mort, veut déifier, éterniser la vie présente, le Christ promet une vie nouvelle. Kirilov aboutit à la mort et il ignore la résurrection. Kirilov est un héros ascétique, une âme pure. Dostoïevski, dans son histoire, présente le dédoublement qui guette l'homme, la convoitise du mal qui se manifeste sous le masque du bien. Le personnage de Kirilov représente aussi la faillite finale de toute prétention au surhumain, à la divinité sans le Christ³⁵.

Dostoïevski, dans la *Légende*, prête sa voix aux arguments de ce que l'on pourrait appeler la satanodicée. Effectivement, le Grand Inquisiteur, se prenant pour l'avocat de l'homme, défend la cause du diable. En plaignant les faiblesses de l'humanité, il tend à justifier les trois tentations symboliques du diable : tentation du bien-être matériel, du miracle et de l'harmonie du pouvoir. Ces tentations correspondent aux besoins fondamentaux de l'homme, à ce qu'il cherche sur la terre. Le satanisme de cette dialectique humanitariste consiste à vouloir absolutiser ce monde, à diviniser l'homme en dehors de Dieu. Il n'est pas dépourvu de principe religieux mais il propose une fausse religion hors de Dieu³⁶. Le système prôné par l'Inquisiteur possède tous les aspects d'une religion et c'est pour cela que ses propositions sont si pertinentes et si captivantes. Les principes sataniques, l'installation dans l'orgueil de la religion de l'Antéchrist sous l'apparence du bien semblent salutaires pour l'homme. La lutte entre Dieu et Satan est engagée et, à la manière de la tragédie, elle semble inévitable et infinie. Dieu ne peut pas détruire le mal sans démanteler la liberté et Satan n'abandonnera pas le monde avant que l'homme ne s'installe définitivement dans le bien. Le Christ est venu dans le monde, mais *avec les mains vides*, dit l'Inquisiteur³⁷. Il proclame la liberté, mais il ne sait pas que les hommes, *les êtres vils, la race faible* ne sont pas capables de l'assurer. Dostoïevski, en réponse à cette satanodicée, crée dans ses romans des personnages titanesques qui en montrant l'audace d'égaler Dieu, comme aussi de le rejeter, confirment, de facto, la réelle puissance d'ascension de la nature humaine. L'homme est de la *race des dieux*, mais il doit enraciner sa liberté en Dieu.

³⁴ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 220.

³⁵ *Ibidem*, p. 222.

³⁶ P. Evdokimov, op. cit., p. 285.

³⁷ F. Dostoïevski, *Frères Karamazov*, op. cit., p. 277.

Dostoïevski est radical dans sa logique. Pour lui, une solution tierce n'existe pas. La voie christique de l'homme, la voie de la divino-humanité admet la tragédie. La voie contraire abolit la liberté. Le choix se place entre l'amour de Dieu et la compassion purement humaine, entre le Christ et l'Antéchrist. Chaque homme qui ne s'est déclaré encore ni pour l'un ni pour l'autre camp, se trouve dans la phase transitoire et, de toute façon, il ne fuira jamais le choix. Dans cette dialectique, les valeurs neutres n'ont pas de place. Tout est polarisé entre la tragédie et l'esclavage³⁸, entre le royaume du Christ et celui de l'Antéchrist. Effectivement, Dostoïevski tient à affirmer que la solution athéiste n'existe pas. Le « palais du cristal » du bonheur athéiste se trouve condamné même par le Grand Inquisiteur. Sa proposition est hautement religieuse. Il s'insurge contre Dieu au nom de la divinité du bien-être, de la raison. L'homme qui décapita son dieu devient anxieux, furieux, rebelle et il se détruit lui-même et il détruit les autres. Les suicidés, dans les romans de Dostoïevski sont souvent des gens désorientés par l'idée de l'athéisme. Cette négation du principe supérieur à l'homme aboutit à la divinisation de l'homme même, ou au moins à un orgueil prétentieux. Nous trouvons une explication pertinente de ce phénomène du rejet du transcendantal dans un rêve de Raskolnikov. Un jour dans sa maladie, il lui semblait qu'un fléau sans précédent envahissait l'humanité : *Certains parasites d'une espèce nouvelle, des êtres microscopiques avaient fait leur apparition, élisant domicile dans le corps des gens. Mais ces amicules étaient des esprits doués d'intelligence et de volonté. Les individus qui en étaient affectés devenaient fous furieux à l'instant. Mais jamais, jamais, les hommes ne s'étaient crus aussi en possession de la vérité que ne croyaient l'être ces affligés. Jamais ils n'avaient cru davantage à l'infailibilité de leurs jugements, de leurs conclusions scientifiques, de leurs principes moraux et religieux. Des villages entiers, des villes et des nations entières étaient contaminés et perdaient la raison. Tous étaient dans les transes et ne se comprenaient plus les uns les autres*³⁹. À la suite de ce cataclysme, la discorde s'installa. Les gens se disputaient, se battaient et s'entretuaient. À part un petit groupe d'élus, personne ne pouvait échapper à cette maladie engendrée par l'orgueil. Cette histoire des microbes du mal est une vision de la Tour de Babel que Dostoïevski présenta déjà dans *Les Possédés*. La Tour de Babel est un édifice de la foi en l'homme mais, comme nous montre le rêve de Raskolnikov, dans cette entreprise, personne ne se comprend et finalement, tout doit s'écrouler. Dostoïevski dénonce dans ses œuvres aussi bien le chemin de l'athéisme et de l'autodéification que le chemin de l'autoritarisme, de la théocratie sans Dieu de l'Inquisiteur. L'un et l'autre conduit au mal. L'un et l'autre, étant la fuite devant l'altérité de Dieu, la force supérieure à l'homme ou devant

³⁸ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 204.

³⁹ F. Dostoïevski, *Crime et châtiment*, Paris : Éditions Gallimard, 1931, p. 937–939; cité aussi par P. Evdokimov, op. cit., p. 368.

l'inquiétude de sa propre liberté finissent tragiquement pour l'homme, le précipitant dans le gouffre du néant. Tel est l'aboutissement inévitable de l'éloignement, du reniement de Dieu⁴⁰. Dostoïevski va jusqu'au bout de cette dialectique du mal, dans sa descente au néant. Il montre bien que le mal ne peut lutter que contre l'image du bien dans le monde. Lorsqu'il ne possède pas son propre être, il ne peut pas non plus transcender l'usurpation de l'être créé par Dieu. Le mal ébranle et déforme la nature, la beauté de l'homme, le déshumanise et en l'arrachant à Dieu, le conduit dans l'impasse de la concupiscence de la divinité. Le cercle vicieux se renferme encore davantage quand l'homme cherche la sortie de cette impasse hors de Dieu. C'est alors qu'il tombe finalement dans le néant. Le seul salut possible se présente par la reconnaissance de sa contribution au mal, par le désir de l'expiation, par la souffrance. Une sorte de perte, de mort accompagne, d'ailleurs, inévitablement le repentir. Le mal doit être consommé d'une certaine manière. Pour Verkhovensky, héros des *Possédés*, le récit évangélique du troupeau des pourceaux précipité à la mer après la guérison d'un possédé gerasénien est une conséquence normale de la délivrance du mal⁴¹. Ainsi, la tragédie de la liberté accomplit alors son cycle de la chute et de la purification par la souffrance. L'être libéré du mal n'est plus le même. Il a effectué une route, il a gravi le chemin de l'ascension vers une nouvelle réalité, vers une harmonie théandrique⁴².

Le retour à l'homme

La *Légende* est loin d'être une simple fiction littéraire. On y trouve facilement un diagnostic de la vie d'une civilisation qui est aussi la nôtre. Dostoïevski romancier parcourt les profondeurs de l'esprit humain, les peurs et les ambitions inconscientes que l'homme porte dans son âme. Sa prophétie va vers cette conclusion : l'homme sans Dieu n'est plus capable de vivre en homme, il cède son humanité au pouvoir qui lui garantit la quiétude. La séparation entre Dieu et l'homme, le renoncement au risque de la tragédie, de la liberté, la privation du divin entraînent la déshumanisation de l'homme. Ainsi, l'homme, dépouillé de Dieu, ne trouve plus son identité profonde, s'adonne à la déification de sa vie mortelle et coupe toute possibilité de médiation, de contact avec Dieu. Le principe du christianisme, la liaison du ciel et de la terre dans l'humanité du Christ, est menacé par cet égoïsme de l'Inquisiteur qui tend à satisfaire tous les besoins de l'homme dans le temporel. Dans ce mensonge de la déification de l'homme, la liberté, le mal et le péché n'existent plus. La voie de l'expiation est un non-sens. Certainement, Dostoïevski souligne la souffrance et le désir de

⁴⁰ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 373.

⁴¹ F. Dostoïevski, *Possédés*, *op. cit.*, p. 541; cité aussi par P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 372.

⁴² P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 375 s.

l'expiation de ses héros justement pour accentuer la dimension divine de leur existence, leur image de fils de Dieu. La suppression de Dieu en tant que Père conduit inéluctablement à la suppression de l'homme et à sa déshumanisation⁴³. D'ailleurs, la filiation de l'homme à Dieu comptait beaucoup pour Dostoïevski. Il voyait la dignité, la beauté des fils de Dieu dans chaque homme, même dans sa déchéance la plus basse, pourvu qu'il implore sa miséricorde, pourvu qu'il n'endurcisse pas son cœur dans l'orgueil. Dimitri Karamazov dégradé par la débauche, détruit par son arbitraire, avoue : *Je suis maudit, vil et dégradé, mais je baise le bas de la robe où s'enveloppe mon Dieu [...]. Je marche sur une route diabolique, mais je suis pourtant ton fils, et je t'aime, je ressens la joie sans laquelle le monde ne saurait subsister*⁴⁴. Le don de la filiation qui s'avère dans la liberté est si grand que, même s'étant perdu, l'homme garde le libre désir du salut et il sera sauvé par ce désir. Le relèvement de l'homme doit naître dans sa propre liberté. Dieu ne peut pas obliger l'homme au dialogue, il ne peut pas non plus répondre en son nom. Cette tragédie engage obligatoirement deux personnes⁴⁵. La liberté de l'homme reste véritablement et tragiquement libre en face de la liberté de Dieu. Le Grand Inquisiteur accuse justement ce silence de Dieu.

Si Dostoïevski décèle une solution de la tragédie du mal, de la souffrance et de la tentation du surhumain ce n'est pas certainement dans un légalisme pharisaïque qui ne tiendrait pas compte des faiblesses, des chutes, des infidélités humaines. Le salut, il faut le chercher au sein de l'humain, à travers la tragédie. Avant de mourir, le starets Zosime des *Frères Karamazov*, dans son testament, témoigne de cette foi dans l'homme qui fait aimer même ses faiblesses. Il dit : *Frères, ne vous effrayez pas du péché de l'homme, mais aimez-le jusque dans son péché, car c'est là déjà la ressemblance de l'amour divin, et c'est plus que l'amour terrestre*⁴⁶. Zosime est le saint qui connaît l'homme souterrain de Dostoïevski. Il exprime la réponse que Dieu aurait donnée à la vie de Dimitri et Ivan Karamazov, la réponse de Dieu à la liberté égarée de l'homme. Après avoir parcouru toute sa route tragique, l'homme doit parvenir enfin à une sainteté. Il ne revient pas au point du départ. La tragédie est dialectique, elle ne permet pas à l'homme de revenir au même niveau. Elle le fait évoluer mais l'essentiel est que l'homme sache revenir à soi-même, qu'il embrasse la terre de son humanité. *Aimez l'homme dans son péché*, c'est-à-dire avec sa liberté, tel qu'il est, par delà sa fragilité. Zosime ajoute : *Aime te jeter contre la terre et l'étreindre. Embrasse-la, aime-la d'un amour infatigable, insatiable, aime tous les hommes et toutes les choses [...]. Mouille la terre des larmes de ta joie et aime ces larmes que tu as*

⁴³ *Ibidem*, p. 286.

⁴⁴ F. Dostoïevski, *Les frères Karamasov*, op. cit., p. 127 ; cité aussi par P. Evdokimov, op. cit., p. 281.

⁴⁵ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 139.

⁴⁶ F. Dostoïevski, *Les frères Karamasov*, op. cit., p. 343 ; cité aussi par N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 224.

versées⁴⁷. La terre a ici une signification mystique. C'est la terre de notre expérience humaine, tout ce que les antiques appelaient le destin. L'homme ne peut pas la fuir, il doit l'aimer, ne pas chercher à dépasser son humanité, à anesthésier sa douleur et rendre le mal inoffensif. Au risque de la souffrance, de la tragédie du deuil, il doit accepter le salut au-dedans de sa vie, à l'intérieur de l'humanité, c'est là où jaillit la présence divine⁴⁸. Dostoïevski ne perd jamais de vue la personne humaine. Il sait reconnaître l'homme dans les abîmes les plus ténébreux de sa vie. Berdiaeff compare cet anthropocentrisme chrétien de Dostoïevski avec l'idéalisme allemand qui dissout l'homme dans la divinité et qui désagrège la personne dans un mouvement anonyme. Chez Dostoïevski, au contraire, la forme humaine persiste jusque dans les dernières profondeurs⁴⁹. La tragédie ne peut être que personnelle.

L'auteur des Frères Karamazov présente toujours des personnages brisés, des épaves de l'humanité et il les aime plus que toute les utopies promettant un paradis terrestre. Il les accompagne jusqu'à leur autodestruction pour les faire renaître finalement à un autre monde. Le mystère de la vie, le mystère de Dieu se trouve dans son altérité. Chaque essai de « théôsis naturaliste », de l'installation du royaume de Dieu sur la terre aboutit à un échec. L'homme qui remplace Dieu par la notion de la divinité ne cherche plus la terre promise, l'altérité de Dieu. Il se satisfait de sa conscience humaine hissée à la hauteur de l'absolu. Cependant, Dostoïevski rappelle une vérité, difficile à admettre, que pour passer à l'autre monde il faut se détacher de celui-ci. Pour renaître il faut accepter de mourir. Autrement dit, tout ce qui n'admet pas la tragédie trahit la vérité de l'humanité.

4. LE PRINCIPE DE L'ALTÉRITÉ ET DE LA CONTRARIÉTÉ

Le principe de la liberté berdiaeffienne se base aussi sur l'altérité de Dieu. Ni la solution du monisme, ni la solution du dualisme ne donnent l'explication de la liberté originelle de l'homme. Chaque essai de rationalisation aboutit à un malentendu, au reniement de la liberté. Dans le monisme, tout procède de l'être divin et la liberté n'existe qu'artificiellement. Dans le dualisme, par contre, au mal est attribuée une source ontologique indépendante et alors, le mal existe par soi-même, extérieur à l'homme et à sa liberté. La proposition de Berdiaeff ne va ni vers le monisme, ni vers le dualisme. Elle invoque le mystère de l'altérité de Dieu et attribue à l'homme une liberté parallèle à celle de Dieu. C'est la même altérité de Dieu que prêchait Dostoïevski avec cette force inouïe des convictions de l'homme souterrain. L'enjeu, c'est de garder la liberté réelle de l'homme en face de la possibilité du salut, de la grâce venue de l'Autre. L'altérité de Dieu met

⁴⁷ *Ibidem*, p. 346; cité aussi par N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 225.

⁴⁸ N. Berdiaeff, *Esprit de Dostoïevski*, op. cit., p. 227.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 229.

en lumière toute la capacité du tragique de l'homme qui reste vraiment libre et, en même temps, elle entrevoit la possibilité d'une nouveauté, d'une rencontre.

Le principe de l'altérité se trouve, quand même, en opposition avec le principe nietzschéen de la contrariété. Pour Nietzsche, le mal se crée par l'apparition du multiple. Il proclame la volonté de la puissance et souligne l'individualité. En revanche, il est incapable de concevoir l'altérité. L'autre ne peut exister qu'après avoir pensé son contraire. Dieu lui-même a dû, d'abord, penser son contraire. La création de la deuxième personne divine est donc liée à la conception du diable⁵⁰. La portée de cette philosophie est énorme. En fait, elle n'admet aucune union, chaque distinction s'avère opposition. Ni l'union hypostatique du Christ, ni la divino-humanité de l'homme ne sont possibles. La solitude s'impose comme la règle. Recevoir, être reconnaissant est un acte diabolique⁵¹. Malgré des manquements considérables, la théorie de Nietzsche pouvait avoir des effets positifs pour la pensée religieuse. Elle ciblait avant tout les systèmes objectivant l'homme et concevant l'altérité de Dieu comme une contrainte exercée sur la liberté de l'homme. Nietzsche défendait les droits de l'individu, encore en combat avec l'autre qui le menace. Le « soi » nietzschéen ressemble beaucoup au rôle central de l'idée de l'homme microcosme de Berdiaeff, à cette différence près que, pour le Russe, l'homme a une mission médiatrice dans l'univers. Nietzsche renverse toutes les valeurs pour restituer la seigneurie de l'homme déchu dans la serviabilité. Or, pour Berdiaeff la déchéance de l'homme est liée au rejet de servir, rejet de l'autre comme essentiel pour la liberté. Cette apparente opposition des préalables n'empêche pas les deux philosophes de lutter pour dénoncer la conception juridique du mal. Le péché n'est pas la définition suffisante du mal. Le péché est le non-être, en tant que l'épreuve de la liberté il conduit au néant, d'après Berdiaeff⁵². Les deux philosophes essaient de sortir l'homme de l'étouffante atmosphère de la morale juridique vers la fraîcheur de l'affirmation de l'individu. Peut-être l'étape nietzschéenne de la négation de l'altérité fut-elle indispensable pour libérer une notion de l'homme délivré enfin de l'objectif. Berdiaeff salue le courage de Nietzsche de conduire l'homme sur le chemin de la tragédie, hors des sécurités juridiques de la loi. Le tragique est précisément ce phénomène moral qui *permet d'atteindre ce qui est à la fois profond et élevé, ce qui est situé par delà le bien et le mal pris au sens normatif*⁵³.

⁵⁰ F. Nietzsche, *Fragments posthumes juin-juillet 1885*, in: Œuvres philosophiques complètes, t. XI, Gallimard 1982, p. 348; cité par M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie*, XXXXI^{ème} année, no. 148 (1989), p. 256.

⁵¹ M. A. de Solages, »La liberté comme la force créatrice«, in: *Contacts, Revue Française de l'Orthodoxie*, XXXXI^{ère} année, no. 148 (1989), p. 257.

⁵² N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 180.

⁵³ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 33.

Berdiaeff comprend l'indignation de Nietzsche vis-à-vis de la théorie qui prenait l'homme en otage de la dette contractée devant Dieu par la transgression de la loi. Le rejet de l'altérité d'un tel Dieu oppresseur de l'humanité relève d'une audace titanique de Nietzsche. En cherchant à expliquer la souffrance, à sauvegarder la volonté en face de l'apparition du non-sens Nietzsche propose deux solutions qui permettent à la volonté de continuer à vouloir. La première, la « voie du Crucifié », se base justement sur l'altérité d'une vie nouvelle au nom de laquelle il faudrait diminuer déjà la volonté vitale de la vie présente. Le philosophe de la volonté de la puissance, évidemment, ne peut pas adhérer à cette proposition de l'esclavage. La deuxième voie, celle du martyr de Dionysos, donne une valeur infinie à la vie même de l'homme. Cette vie sacrée est la source de toute justice, elle n'a besoin d'aucune médiation, d'aucun repentir, d'aucune grâce, d'aucune altérité. Elle trouve la force d'affronter la souffrance en elle-même, considérant que son anéantissement peut devenir la force d'une nouvelle fécondité. Ainsi le prophète de la créativité s'oppose à la conception chrétienne traditionnelle de la rédemption par la soumission à Dieu. Il qualifie cette théorie salutaire de la *métaphysique de bourreau*⁵⁴.

Berdiaeff reprend la rébellion de Nietzsche au point où celui l'a abandonnée, au point de l'émergence de la créativité de l'homme dans la négation de Dieu. Il confirme que la haine de Dieu qui émane de l'œuvre de Nietzsche provient de sa persuasion que la créativité n'est point possible tant que Dieu existe⁵⁵. En effet, la conception juridique du rachat abaisse la dignité de l'homme, juge l'homme insolvable de ses péchés et appelle la venue du Fils de Dieu pour satisfaire la justice due. Dans cette situation, la rédemption se présente comme un jeu de Dieu avec lui-même, comme un acte de la comédie où l'homme n'est qu'un jouet, la liberté n'est qu'un ajout extérieur à la nature⁵⁶. Or, pour Berdiaeff, la liberté de l'homme est originelle, c'est elle qui doit être transfigurée par la liberté du Christ. Berdiaeff écrit : *Le sacrifice de Dieu, l'auto-crucifixion divine doit vaincre la mauvaise liberté du néant, la vaincre sans lui faire violence, sans en priver la créature, mais uniquement en l'illuminant. Cette conception du mystère divin est la seule qui n'athéise pas l'éthique*⁵⁷. La Rédemption donc, en tant que huitième jour de la création, restitue la liberté de l'homme, lui donne l'aptitude de la créativité. La créativité se propose alors comme une conséquence évidente de la Rédemption. *L'auto-crucifixion divine* est la clé de compréhension de l'altérité qui ne menace pas la liberté de l'homme. La liberté de l'homme séparée de la liberté de Dieu, tuant l'Autre en soi-même, n'est pas capable d'admettre l'altérité

⁵⁴ M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», *op. cit.*, p. 261 s.

⁵⁵ N. Berdiaeff, *Le sens de la création. Un essai de la justification de l'homme*, traduit par L. J. Cain, Paris: Desclée de Brouwer, 1955, p. 140.

⁵⁶ N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, traduction revue par O. Clément, Desclée de Brouwer, 1984, p. 173.

⁵⁷ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, *op. cit.*, p. 43.

comme une différence positive. Il a fallu que Dieu se propose en sacrifice, sans violence, pour illuminer la liberté rebelle, pour rejoindre l'être de l'homme dans sa déchéance et le relever, le transfigurer. Le sens de la rédemption n'est pas extérieur, judiciaire. Le Christ n'est pas venu pour payer à Dieu le prix du dédommagement pour le péché de l'homme. Car le péché afflige, avant tout, l'homme lui-même et c'est l'homme qui ne peut pas se le pardonner sans être transfiguré de l'intérieur par le Christ. La venue du Sauveur dans la condition humaine, la manifestation de la divino-humanité permet à l'homme de se réconcilier avec soi-même et avec l'Autre. Berdiaeff ajoute que la *Rédemption c'est de s'absoudre de son apostasie à l'égard de Dieu et du dessein divin*⁵⁸. Le Christ, qui réitère l'appel à la divino-humanité, rend à l'homme la vraie envergure de son être. Il s'adresse à chaque homme, au lieu de se limiter dans un appel impersonnel. C'est pourquoi Berdiaeff l'appelle le nouveau Dionysos qui bénit toute l'humanité. Il est le nouveau Dionysos en opposition à la conception de la religion dionysiaque impersonnelle. Désormais toute l'humanité est sacrée par l'amour de l'Autre, du Dieu-homme⁵⁹.

Nietzsche a voulu vivre seul la souffrance de la volonté, d'affronter la servilité de l'homme. Berdiaeff, par contre, se dirige vers le *Médiateur de l'altérité*, le Christ. Il a réussi à penser le rapport entre l'homme et Dieu, ni comme un rapport de puissance, ni comme un rapport moral, mais comme une synergie. Uniquement dans ce rapport peuvent être affrontées, d'une manière créative, toutes les souffrances humaines, trop humaines⁶⁰.

La question de l'altérité se trouve indubitablement au cœur de la tragédie. Le mystère de l'autre introduit l'insécurité de sa réponse, l'attente de sa liberté. L'altérité est le principe même de la Trinité. Berdiaeff ne craint pas d'attribuer, à plusieurs reprises, cette tragédie aussi bien à l'homme qu'à Dieu. La tragédie n'est donc pas le signe de la faiblesse, de l'imperfection, mais de la surabondance des relations entre Dieu et l'homme. L'amour même demande cette ouverture à l'autre. Toute fatuité, suffisance, immobilité, soumission dans l'intellection de Dieu et de l'homme relève de l'orgueil et de l'hérésie⁶¹. Rappelons que dans l'exergue au *Sens de la création* Berdiaeff cite Angelus Silesius : *Je sais que sans moi Dieu ne peut vivre un instant : suis-je réduit à rien, il doit rendre esprit*.

Le dialogue de l'homme avec l'Autre ne s'achève pas, pour autant, dans cette seule dualité. La dualité suppose l'existence des trois personnes. C'est dans l'Esprit Saint que s'accomplit l'union de Dieu et de l'homme. Dans la Troisième personne se réalise le royaume de l'amour, s'achève le drame de la liberté, se ferme le cycle du mouvement descendant et ascendant. La grande révélation du

⁵⁸ N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 173.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 218.

⁶⁰ M. A. de Solages, «La liberté comme la force créatrice», op. cit., p. 266.

⁶¹ N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme*, op. cit., p. 45 s.

christianisme est qu'il propose d'advenir à l'unité non pas par la dualité mais par la trinitarité⁶².

5. CONCLUSION : VERS UNE TROISIÈME LIBERTÉ

Rappelons que Berdiaeff parle des deux libertés. La première, la liberté dans le bien et le mal, originelle, méonique, égale à la liberté de Dieu. Et la deuxième, liberté dans le bien, consciente, éclairée, dirigée vers les valeurs reconnues. La liberté initiale engendre inévitablement la tragédie, elle est une capacité latente de la scission avec Dieu et de la chute dans la nécessité, dans l'objectivation. Cette tragédie n'a pas d'issue. Mais la seconde liberté possède également sa destinée fatale, sa dialectique inéluctable qui la transformer en son contraire : en le bien forcé, en la vertu imposée. C'est justement de cette deuxième liberté que le Grand Inquisiteur s'empare pour en évacuer la possibilité du mal. Or, cette tragédie de la liberté dans le bien peut prendre la forme d'extrême « droite » ou d'extrême « gauche », de l'inquisition ou de l'anarchie. Quelle est l'issue de cette tragédie? Est-ce que *la liberté est condamnée à périr*, se demande Berdiaeff⁶³? La liberté devient la victime de sa propre nature, elle secrète un poison qui la détruit progressivement et qui engendre constamment la tragédie. La solution de cette situation déplorable se trouve dans une troisième liberté, celle de Dieu, ou plus précisément, celle du Dieu-homme. Tous les systèmes traditionnels mettent en valeur soit la liberté de Dieu au détriment de la liberté de l'homme (monisme), soit à l'inverse : la liberté de l'homme en dédaignant la liberté de Dieu (panthéisme). La liberté de Dieu apporte le remède sans contraindre la liberté de l'homme. Elle se présente comme la grâce venue de l'intérieur, comme une force agissant au-dedans de la liberté. La troisième liberté est supérieure aux deux premières parce qu'elle a une énergie divine et une énergie humaine unies dans la personne du Fils de Dieu. Cette liberté illumine, c'est la grâce au visage humain et divin à la fois. Elle se propage dans le royaume de la *troisième Hypostase*, de l'Esprit Saint. Là, la liberté n'est pas opposée à la grâce, comme d'ailleurs la liberté de l'homme n'est pas opposée non plus à la liberté de Dieu. Cette haute liberté n'agit pas par la contrainte. Pour y accéder, il faut donc, par un héroïsme libre, reconnaître Dieu dans le Crucifié. La croix est le mystère de la liberté⁶⁴.

⁶² N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*, op. cit., p. 194.

⁶³ *Ibidem*, p. 137.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 141 s.

TRAGICZNY WĘZEL ŻYCIA.
BIERDIAJEW A DIALOG Z DOSTOJEWSKIM I NIETZSCHEM

Streszczenie

Cała antropologia Bierdiajewa osnuta jest na nadrzędnej wartości wolności. Wolność jest tu „pojęciem granicznym”: niedefiniowalna, należy do niebytu, który poprzedza istnieniem wszelki byt, nawet byt Boży. Z dynamiki tej wolności wynika nieuchronnie tragedia, którą wolność rodzi i która rodzi się ze zdrady wolności. Główną postacią tragedii jest możliwość radykalnego odejścia człowieka od Boga, popadnięcia w arbitralność, w samowolę. Bierdiajew znajduje jej ucieleśnienie literackie u Dostojewskiego w charakterze Dimitra Karamazowa lub bardziej jeszcze w Kirilowie w *Biesach*, który chce stać się bogiem na miejsce Boga, Człowieko-bogiem w przeciwieństwie do idei bogo-człowieczeństwa, jaką głosi chrześcijaństwo. Inną postacią tragedii jest *złe dobro*, czyli dyktatura dobra, opisana przez Dostojewskiego w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*.

Nadużycie wolności lub zanegowanie wolności rodzi zło, a świadomość zła rodzi cierpienie. Człowiek stara się pokonać tę świadomość. Bierdiajew przywołuje tu doświadczenie Nietzschego, który pragnął wybić się *poza dobro i zło*. Ale jego droga na skróty do rajów okazuje się niebezpiecznym bezdrożem. Zła i dobra bowiem trzeba doświadczyć aż do cierpienia, aż do wyczerpania świadomości. Cierpienia nikt nie może uniknąć, przedstawia się ono niemal jako wartość rodząca świadomość, sens duchowy życia. Człowiek wyzbyty cierpienia, człowiek atragiczny nie mógłby być bytem duchowym, nie byłby już człowiekiem, mówi Bierdiajew, znajduje potwierdzenie swoich słów także u Kierkegaarga, dla którego lęk jest kategorią duchową.

Tragedia, cierpienie, zło i dobro są wartościami osobowymi. Żadna z nich nie potrafiłaby zaistnieć bez istnienia osoby wolnej, duchowej, osoby, która jest centrum kosmosu. Antropocentryzm Bierdiajewa każe mu dostrzec w tragicznej wolności źródło godności człowieka. Rezygnując z tragedii, podporządkowując się konieczności czy to w systemie teokratycznym, czy komunistycznym, człowiek wyzbywa się wolności i swojej przyrodzonej godności. Tylko w ogniu dramatycznej wolności, w centrum swego cierpiącego człowieczeństwa możemy dostąpić przeobstwienia, wyniesienia godności do jej prawdziwego bogo-człowieczego wymiaru. Ani nietzscheańska droga *nadczłowieka* bez Boga, ani droga Człowieka przeciw Bogu nie daje odpowiedzi na pytanie o godność człowieka. Jedynie teandryczny obraz bogo-człowieczeństwa wcielony w Chrystusie może stać się odpowiedzią na poszukiwania wolności, rozwiązaniem węzła tragedii, zacieśniającego się wokół ludzkiej egzystencji.