

Les projets d'autobiographie intellectuelle d'A.F. Losev et Hans-Urs von Balthasar : tentative de comparaison

FLORENCE CORRADO-KAZANSKI

Le rapprochement d'Aleksei Losev et de Hans Urs von Balthasar peut sembler tout à fait incongru : comment faire le lien entre le philosophe russe et le théologien suisse, deux grandes figures intellectuelles si différentes ayant vécu dans des contextes que tout oppose ? C'est en choisissant une perspective plus large que celle de l'étude de la vie et des idées que ce rapprochement prend sens : il s'agit d'envisager en même temps la pensée théologique orientale et occidentale, dans une logique œcuménique, pour mieux percevoir les différences et les points de rencontre entre les deux traditions, et les deux modes de pensée.

Losev et Balthasar ont tous deux vécu une longue vie embrassant presque tout le vingtième siècle. Ils sont morts la même année, en 1988, mais Losev est de 12 ans l'aîné de Balthasar, né en 1905. De leurs parcours respectifs, il est à souligner que ce sont tous deux des musiciens, deux hommes à l'immense culture qui ont produit des œuvres énormes, l'un en tant que germaniste devenu théologien catholique, l'autre en tant que philosophe dont la pensée est orientée vers la vision chrétienne orthodoxe du monde. Tous

deux ont également fait œuvre d'enseignement et de traduction, enfin, et c'est ce qui nous intéresse ici, tous deux ont eu une démarche autobiographique concernant non pas leur vie personnelle, mais leurs idées. En effet, le texte d'Aleksej Losev *Iz besed i vospominanja* publié en 1988¹, apparaît comme le fruit de mémoires orales et écrites. Quant à l'essai de Balthasar « Petit guide de lecture pour mes livres », écrit en 1955², il peut lui aussi être considéré comme un essai d'autobiographie intellectuelle, qui est également « reddition de comptes » au lecteur, comme l'indique le titre d'un autre essai écrit en 1965³.

Nous poserons donc tout d'abord la question du genre de ces deux textes, que nous choisissons de nommer « autobiographie intellectuelle ». Nous étudierons ainsi le pacte autobiographique qui unit l'auteur à son lecteur dans ces deux textes, puis nous aborderons la question de la dialectique entre fragment et totalité, centrale pour le genre autobiographique. Enfin, dans une perspective cette fois thématique, nous évoquerons l'antisubjectivisme qui unit ces deux auteurs : si ce motif peut sembler paradoxal dans un contexte autobiographique, il est en fait le signe d'une pensée de la vie de l'homme en Dieu.

Question de genre : l'autobiographie intellectuelle

Rappelons tout d'abord la définition de l'autobiographie au sens strict que propose Philippe Lejeune dans son essai *le Pacte autobiographique*⁴ : il s'agit d'un « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité ». Nos deux textes correspondent bien à cette définition, à ceci près que l'accent porte non pas sur l'histoire de la personnalité de son auteur, mais sur l'histoire de ses idées ou des livres publiés. Philippe Lejeune insiste aussi sur le fait que l'autobiographie est « construction et production d'une image de soi⁵ », et que le récit

1. « Iz besed i vospominanj » [Extraits de conversations et de souvenirs], *Studenčeskij meridian*, n° 8, 9, 10 et 12. <http://www.lib.ru/FILOSOF/LOSEW/besed.txt>

2. Titre original « Kleiner Lageplan zu meinen Büchern », Hans Urs von Balthasar, *À propos de mon oeuvre. Traversée*, Bruxelles, éditions Lessius, 2002.

3. Rechenschaft.

4. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996, p. 14.

5. *Ibid.*, p. 165.

doit avoir une « visée totalisatrice⁶ » et « procéder, d'une manière ou d'une autre, à une forme de synthèse⁷ ». Avant de revenir sur ces notions-clés de totalisation et de synthèse, nous étudierons le contrat de lecture que proposent chacun de nos textes. En effet, se plaçant du côté du lecteur, Philippe Lejeune définit avant tout l'autobiographie comme « un mode de lecture autant qu'un type d'écriture »⁸ et souligne le rôle essentiel du pacte initial qui doit non seulement captiver le lecteur, mais surtout susciter sa confiance, le persuader que l'autobiographie a bien pour visée le dévoilement de la vérité intime de son auteur.

Dans le texte de Balthasar, le pacte initial est on ne peut plus explicite. Le « je » de l'auteur apparaît dès le titre, à travers l'adjectif possessif « mes livres ». Le rôle du lecteur est souligné puisqu'il s'agit bien de la « lecture » de l'œuvre. Mais c'est tout l'incipit du texte qui va expliciter les intentions de l'auteur, et notamment révéler son « souci du lecteur ».

Celui qui atteint la cinquantaine, et a déjà écrit beaucoup de choses apparemment fort disparates, peut avoir un bon motif de faire le point. Et cela d'abord par souci du lecteur, qui est son prochain : quelqu'un qui est la plupart du temps un inconnu vient lire quelque chose qui est oublié et classé depuis longtemps par son auteur, entre en débat avec celui-ci, et confère ainsi un nouveau présent à ce qui avait été relégué à distance⁹ !

L'autobiographie intellectuelle est donc motivée par la nécessité de « faire le point », marquer un pause dans la création, non pas dans une perspective d'introspection, mais au contraire dans un désir de sortir de soi pour aller vers l'autre par excellence qu'est le lecteur pour un auteur. Ce souci du lecteur est bien le souci du pasteur ; le théologien se met au service du lecteur, « qui est son prochain », et met ainsi en œuvre le commandement de l'amour au cœur même de son travail. C'est une charité intellectuelle qui le guide, et qui consiste à éclaircir la genèse des idées pour écrire l'histoire de chacun des livres qui doit permettre de justifier la diversité des thèmes. Mais cette justification est aussi une forme de confession qui décrirait la situation tragique de l'auteur, dépossédé

6. *Ibid.*, p. 169.

7. *Ibid.*, p. 173.

8. *Ibid.*, p. 45.

9. « Petit guide de lecture pour mes livres », Hans Urs von Balthasar, *À propos de mon œuvre. Traversée, op. cit.*, p. 15.

de son œuvre par le lecteur, n'était l'espérance chrétienne et la confiance en la Providence. En effet, Balthasar souligne dès la première phrase du texte, déjà citée, le rôle majeur du lecteur qui rend l'œuvre au présent. Il y revient un peu plus loin :

Que le passé n'est rien de solide, rien d'accompli en soi, mais qu'il est toujours re-formable par les décisions du présent : j'au été de bonne heure sensible à cette vue de Scheler. Elle est pleine d'espérance pour celui qui traîne le boulet toujours plus pesant de ses livres. Pour le public lecteur, il demeure de manière irrécusable l'homme de ses œuvres passées, alors que lui-même n'entre qu'à contrecœur, voire avec angoisse en contact avec l'une de ses peaux de serpent perdues lors de ses mues, et qui lui révèlent avec certitude ceci : il ne se tient plus à cet endroit-là, il est de longue date devenu autre. Il fut l'homme de cette pensée lorsque, toute fraîche, elle a surgi en lui ; il ne l'était déjà plus qu'à demi quand il la coucha sur papier pour en faire un livre, et cela dans l'impatience de s'en libérer en l'écrivant. Mais par la suite encore, qu'en adviendra-t-il ¹⁰ ?

En écrivant sa conviction que le présent re-forme le passé, il affirme que la lecture actualise le texte passé, lui donne un sens nouveau, le vivifie. Il magnifie ainsi le rôle du lecteur, qui prend désormais la première place, alors que l'auteur retourne dans l'ombre. L'autobiographie vise la vérité intime de l'auteur, or celui-ci fait le tragique constat que la vérité de la pensée est insaisissable par l'écriture ; mais dans le projet d'autobiographie intellectuelle, l'auteur lui-même, devenu autre avec le temps, devient lecteur et fait œuvre de critique, comme si après cette dépossession de soi par le lecteur, l'auteur pouvait dire la vérité sur son œuvre, puisque dans une perspective chrétienne, c'est bien l'humilité qui est gage de vérité. Dans un contexte qui ne serait pas chrétien, ce « petit guide de lecture pour mes livres » pourrait bien apparaître comme une tentative pathétique de reprendre le contrôle de son œuvre, sous couvert d'aide au lecteur. Ici, il apparaît comme le fruit de la droiture et de la justice intellectuelle, et c'est bien ce qui va susciter la confiance du lecteur.

Dans le texte de Losev, rien d'explicite comme chez Balthasar : on n'y trouve ni démarche réflexive sur ce que fait l'auteur lorsqu'il écrit une autobiographie, ni justification ou exposé des intentions en introduction. Mais l'indice autobiographique est bien là dès le titre, grâce au mot « souvenirs » (*vospominanija*) qui renvoie au genre des mémoires, et surtout à travers le « je » omniprésent de l'auteur

10. *Ibid.*, p. 16.

tout au long du texte. L'essai s'ouvre donc non pas sur un pacte autobiographique explicite, mais plutôt comme un récit autobiographique qui commencerait non par l'enfance, mais par les années de formation intellectuelle. Les premiers paragraphes sont consacrés aux années dix et vingt du vingtième siècle.

Il y eut dans ma vie une décennie pleine d'événements extraordinairement mouvementés, passionnés, concernant la pensée philosophique. Il s'agit de la fin des années de lycée, des années universitaires, et des premières années qui suivirent l'université, c'est-à-dire entre 1910 et 1920. Je m'imprégnais avec ivresse, dans une exaltation ininterrompue, des courants philosophiques de l'époque, sans chercher alors à les critiquer ou les synthétiser. Après m'être passionné pour les romans astronomiques de Flammarion, donnés en supplément d'un journal pour la jeunesse auquel j'étais abonné, je ne sais par quel hasard je tombai sur Vladimir Soloviev. Je ne comprenais pas bien à ce moment-là les vues philosophico-historiques de ce penseur, sa conception de l'Église et son utopisme. Je me plongeai avec ferveur dans ses traités purement théoriques, mais aussi dans ses articles de critique littéraire. J'étais frappé par la clarté de sa pensée lorsqu'il disait que si l'on prend la réalité comme un tout, elle dépasse chaque chose prise séparément, bien qu'en même temps elle ne puisse pas ne pas se refléter dans chaque chose prise séparément. Cette doctrine de l'uni-totalité me semble encore aujourd'hui être une vérité première, que ne peuvent ignorer ni les idéalistes, ni les matérialistes¹¹.

De la même manière qu'un récit autobiographique retrace la genèse de la personnalité, Losev débute son essai d'autobiographie intellectuelle par le récit de sa naissance en tant que philosophe, comme pour établir la genèse de ses idées, de sa pensée. Il pose un regard rétrospectif sur les lectures marquantes, les idées philosophiques qui ont jalonné son parcours intellectuel, et insiste sur les moments décisifs. Le « je » de l'auteur exprime ainsi l'ardeur et la passion avec lesquelles il découvrait la philosophie : les expressions « *Ja s upoeniem i s neprestannymi vostorgami* », « *Ja s žarom* » font croire le lecteur à l'authenticité des sentiments de l'auteur. Le « je » est également très présent aux cas obliques, montrant bien les influences subies par l'auteur, qui vont petit-à-petit former son esprit : « *Menja poražala jasnost' mysli Solovjeva...* ». L'auteur retrouve ainsi sa première expérience de lecteur grâce au regard rétrospectif, mais il fait également des allers et retours entre le passé et le présent de l'écriture, la jeunesse et la maturité, pour souligner la pérennité de sa pensée.

11. A. Losev, *Iz besed i vospominanij*, op. cit., p. 1 (trad. Fl. Corrado).

Il écrit ainsi : « *Èto učenie o vseedinstvje eščje i teper' predstavljaetsja mne azbučnoj istinoj.* ».

Losev souligne le rôle du hasard, ou de la Providence, qui a mis sur sa route des textes d'une si grande importance pour l'élaboration de sa vision du monde et la formation de sa pensée. Il s'agit tout d'abord des romans de Camille Flammarion, et puis surtout de l'œuvre de Solovev : « *ja neizvestno kakimi sud'bami natknulsja na Vladimira Solovjeva* ». La manière dont Losev résume la doctrine de l'uni-totalité est caractéristique de sa méthode : c'est avec la même simplicité que plus loin, il présentera ses idées personnelles, sur le ton de l'enseignant plus que de l'autobiographe. Il expose du reste plus loin cette méthode qu'il met à l'œuvre dans l'essai :

Ma règle méthodologique immuable : tant que je n'ai pu exprimer un système philosophique complexe en une seule phrase, je considère mon étude de ce système comme insuffisante (...) Et de façon générale c'est vers la clarté, exprimée en une phrase, que doivent tendre ceux qui étudient l'histoire de la philosophie, à chaque étape, même la plus petite, de cette science¹².

Comme chez Balthasar, c'est bien l'humilité du penseur qui s'exprime dans sa méthode même. La clarté, « *jasnost'* », est aussi cette simplicité qui est exigée de la part du philosophe, comme une ascèse de la pensée qui est gage de compréhension et de vérité. Comme Balthasar, Losev se définit ici avant tout comme un pédagogue qui s'adresse au lecteur comme à un disciple. Dans la suite de l'essai, il va s'attacher à présenter de manière très synthétique, mais aussi très accessible, ses idées-phases, sans perspective historique

Question de genre : la dialectique du fragment et de la totalité

Du point de vue de l'exposé des idées, justement, nos deux textes semblent tout à fait antithétiques : l'essai de Balthasar frappe par sa rigueur et l'harmonie de sa forme. Le plan est annoncé, souligné au fil du développement ; la conscience de la forme est renforcée par la réflexivité du texte qui développe un auto-commentaire afin d'approfondir la pensée, mais aussi de mieux accompagner le lecteur. Cette attention à la forme correspond aux exigences de la pensée académique occidentale, dont l'une des règles est le principe de non-répétition. L'essai de Losev frappe au contraire le lecteur occidental par l'absence de plan général, et par

12. *Ibid.*, p. 9 (trad. Fl. Corrado).

le principe de répétition qui apparaît justement comme un élément structurant du texte. En effet, en l'absence de hiérarchisation de la pensée dans un plan défini au préalable, la répétition sonne comme un signe de l'importance d'une idée. Ainsi par exemple, de manière très éloquente, la référence au platonisme et au néoplatonisme est présente au tout début de l'essai, puis apparaît de manière régulière dans toute la deuxième moitié du texte ; ou encore, la notion de « personne » (*ličnost*) apparaît elle aussi de manière récurrente au début et à la fin du texte : la répétition indique par là implicitement le poids de cette notion. En outre, ces deux motifs récurrents font écho à la doctrine chrétienne, de deux points de vue différents, celui de l'histoire des idées, et celui de la théologie. C'est donc bien le principe de répétition qui révèle discrètement mais sûrement une dimension fondamentale du texte tout entier, la dimension théologique.

Quant au souci de la belle forme dont fait preuve Balthasar, il pourrait en outre être interprété d'un point de vue poétique comme le signe de la création de cette synthèse qui est caractéristique du genre autobiographique, « récit à visée totalisatrice¹³ ». Or dès l'incipit, Balthasar évoque la vanité de l'entreprise totalisante qu'est l'autobiographie :

Ce n'est donc pas mon intention de faire surgir, par une mise en scène artificielle, à partir des *disjecta membra*, l'image trompeuse d'une totalité, à plus forte raison d'une grandiose totalité. Mais quelques avenues sont, dans ce guide, tracées, qui peuvent dès aujourd'hui être empruntées ; plusieurs sont indiquées en pointillé, situant clairement la position des maisons déjà construites¹⁴.

Balthasar décrit bien cette dialectique du fragment et de la totalité qui préside à l'écriture : la totalité est un rêve inaccessible, vers lequel néanmoins tend l'auteur. Ce dernier sait que l'homme, la créature, est une somme de « différents fragments » dont la synthèse ne peut se réaliser que dans le Christ, qui est à la fois le centre et la totalité de la Création. Le refus de la visée totalisatrice de l'écriture apparaît alors comme le refus de l'orgueil humain ; c'est ce que suggère le lexique du mensonge (« mise en scène artificielle », « image trompeuse »), signe diabolique. Du point de vue d'une poétique chrétienne, l'écriture ne pourrait donc être que fragmentaire, et cet éloge du fragment, conformément à l'humilité chrétienne, apparaît dans la métaphore graphique du pointillé. Mais

13. Philippe Lejeune, *op. cit.*, p. 169

14. *Ibid.* p. 17.

la forme générale de l'essai, par son classicisme, semble contredire cette pensée de la nécessité du fragment, à moins de comprendre l'essai lui-même comme l'une de ces « maisons déjà construites », et construites harmonieusement.

Chez Losev, au contraire, on ne trouvera aucune réflexion sur la poétique du fragment, mais la forme même de l'essai est éloquente. Dès le titre, le fragment est assumé par la préposition « *iz* » (« *Iz besed i vospominanij* »). D'emblée, le lecteur comprend qu'il ne s'agira pas d'un « dévoilement total¹⁵ » : celui-ci n'est pas souhaité par l'auteur, sans que la question de sa possibilité même soit posée. Rien d'explicite en effet, reste la forme même du texte qui témoigne du point de vue fragmentaire de la créature. Contrairement à ce qu'affirme Balthasar, aucun rêve de totalité ne semble avoir présidé à l'écriture de ce texte ; en revanche, l'uni-totalité est l'une de ces notions récurrentes qui structurent le texte. Dès le début, il est question de Solovjev et la notion de *vseedinstvo* est citée ; un peu plus loin, une évocation du romantisme donne à Losev l'occasion de présenter la conception symboliste du monde, qui permet de faire le lien entre le fragment et le tout :

Et là, à la limite entre le XVIII^e et le XIX^e siècle est apparu le romantisme en tant que philosophie du monde existant objectivement ressenti de manière immanente. Cela signifiait que chaque chose réelle, chaque événement, chaque structure sociale ou période historique était étudiée en tant que symbole du monde objectif infini [...]¹⁶.

Dans cette perspective symboliste, c'est bien le détail, le fragment, qui doit être l'humble visée de l'homme, afin que la totalité puisse apparaître d'elle-même, et être contemplée. C'est du reste également l'une des orientations de la pensée de Balthasar, qui se résume dans le titre de l'une de ses œuvres, « le tout dans le fragment¹⁷ ».

Adaptée au contexte de l'autobiographie, la dialectique du fragment et du tout semble signifier que l'unité de l'œuvre, comme l'unité de la vie, ne peut être atteinte qu'au terme d'une ascèse de son auteur : c'est peut-être la raison pour laquelle Losev et Balthasar accordent tous deux une grande place, dans leur tentative d'autobiographie intellectuelle, à l'idée de service, de mission, d'exploit (*podvig*), selon les expressions de chacun, pour signifier le

15. Philippe Lejeune, *op. cit.*, p. 173.

16. *Op. cit.*, p. 3 (trad. Fl. Corrado).

17. *Das Ganze im fragment*, traduction française *De l'intégration*.

dépassement de la subjectivité dans le don de soi, à travers la dialectique de la contemplation et de l'action. En effet, le point commun, d'un point de vue thématique, entre nos deux textes est un antisubjectivisme déclaré, qui peut sembler paradoxal dans un contexte autobiographique, mais qui signe sans doute justement la spécificité du projet autobiographique dans une perspective chrétienne.

L'anti-subjectivisme de Losev et Balthasar : l'homme pensé dans sa relation au Christ

L'antisubjectivisme de Losev et de Balthasar reflète leur visée commune : penser l'homme dans sa relation à Dieu, ou plus exactement au Christ. Dans ce « Petit guide de lecture », Balthasar donne les deux points de départ de son expérience spirituelle et théologique : l'évangile de Jean et Ignace de Loyola, qui manifestent tous deux le mystère de l'Incarnation, ou « la révélation de la plénitude de Dieu en Jésus-Christ¹⁸ », comme l'indique le titre de la première partie. Le prologue de l'Évangile de Jean amorce la théologie de l'Incarnation, et Ignace, par ses exercices spirituels, conduit l'homme « à la rencontre personnelle avec le Christ¹⁹ ». Il écrit :

Le Christ nous élit et nous appelle ; le fait que nous l'éliions n'est qu'obéissance en réponse²⁰.

L'obéissance est écoute de la Parole de Dieu et acceptation de la mission : l'homme reconnaît son état d'envoyé au service du prochain. Le concept de mission est défini par Balthasar comme don de l'Esprit :

Cette dernière [la mission] est, en face du sujet croyant, « Esprit objectif », non pas toutefois dans le sens des philosophes, mais comme Don (charisma) de l'Esprit Saint, qui est avant tout l'Esprit de l'Église du Christ, cet Esprit qui déploie la plénitude du Christ en ses dons de vie, dans l'ensemble des membres du corps de l'Épouse²¹.

La mission, cet « Esprit objectif », situe la vie humaine dans le Christ, et ouvre la voie de la plénitude, de la sainteté. C'est donc bien la perspective de la mission et du service qui doit contrebalancer le subjectivisme moderne, en situant « le subjectif dans

18. *Op. cit.*, p. 17.

19. *Ibid.*, p. 18.

20. *Ibid.*, p. 18.

21. *Ibid.*, p. 24.

l'ecclésial-objectif »²², autrement dit en remplaçant la psychologie, la subjectivité, à l'intérieur de l'Église qui est le Corps du Christ. Balthasar définit un peu plus loin ce « catholicisme de la plénitude », en référence à l'ouvrage « Catholicisme » d'Henri de Lubac :

Tout cela ne doit pas conduire à une dépréciation de l'intériorité humaine, mais doit seulement faire entrer la terne subjectivité humaine dans la claire plénitude de l'Église qui est l'Unique épouse, au mystère de laquelle doit participer chacun de ceux qui aiment²³.

Cette pensée de l'ecclésialité, qui est universalité, plénitude, unité, qui a pour centre le Christ et qui rassemble tous les hommes de bonne volonté, fait écho à la notion de *sobornost'*, que l'on traduira par « esprit de communion », présente de manière implicite chez Losev.

En effet, toute la pensée théologique de Losev se caractérise par l'implicite, le non-dit, et se dissimule derrière les masques de la langue philosophe abstraite ou de la doctrine marxiste. Ce jeu de la clarté, que Losev expose ouvertement comme méthode, et de l'obscurité, qui est présente de fait, correspond bien à la logique dialectique qu'il revendique, mais peut aussi être comprise comme une marque de la théologie négative... Ainsi, par exemple, le Nom de Dieu est absent, et laisse place à une pensée de l'absolu qui permet à la fois d'appréhender Dieu et l'homme. La première occurrence concerne le romantisme :

Ce n'est que d'un point de vue historique que l'on peut mieux comprendre l'essence du romantisme. C'est bien le romantisme qui est le fruit de cette absolutisation du sujet humain, qui est apparu à la Renaissance à la place de l'absolutisation médiévale d'une personne plus élevée que l'homme et le monde entier, et qui même est leur créateur²⁴.

La notion de « sujet » (*sub'ekt*) nomme cette « terne subjectivité humaine », selon l'expression de Balthasar, qui s'oppose à la notion de « personne » (*ličnost*), qui ici caractérise Dieu. Mais un peu plus loin, toujours dans une perspective historique, concernant cette fois le Moyen-âge et la Renaissance, cette même notion récurrente de « personne » sera appliquée à l'homme :

Or c'est au Moyen-âge qu'a été créée une grande doctrine de la personne. Je pense que la personne est une catégorie qui ne peut être absente d'une vision du monde. Comment comprendre cette

22. *Ibid.*, p. 26.

23. *Ibid.*, p. 30.

24. *Op. cit.*, p. 3 (trad. Fl. Corrado).

catégorie, c'est une autre affaire. Mais je pense que le cosmos matériel antique, c'est un peu court. Ce n'est quand même qu'une époque préparatoire, mais la personne, c'est quelque chose de très important. De leur point de vue, toutes ces époques me sont bien sûr proches à des degrés divers. Le Moyen-âge, c'est la personne absolue. La Renaissance, c'est la personne humaine absolutisée, mais la personne quand même. J'aimerais développer cela plus en détail. Mais maintenant je ne pourrai plus y arriver. Je ne pourrai plus y arriver²⁵.

Concernant le Moyen-âge, la notion de « personne » (*ličnost'*) peut à la fois s'appliquer à Dieu, comme dans la citation précédente, et à l'homme, en tant que celui-ci se situe dans la dépendance de Dieu, comme si la notion de « personne » permettait de distinguer la trompeuse subjectivité humaine érigée en absolu par le romantisme (« *absoljutižirovanie čelovečeskogo sub''ekta* ») de la vraie subjectivité humaine intégrée au Christ. En effet, l'allusion à l'insuffisance de l'appréhension du cosmos comme matière résonne comme une affirmation du spirituel dans le monde et dans l'homme. Quant à la définition de la Renaissance comme « personne humaine absolutisée » (*absoljutižirovannaja čelovečeskaja ličnost'*), elle s'oppose elle aussi au « sujet » (*sub''ekt*) en tant que l'homme de la Renaissance n'a pas oublié sa dette vis-à-vis de la personne divine.

L'antisubjectivisme correspond ainsi à une pensée de l'homme orienté vers Dieu, et une pensée de l'action humaine tendue vers l'absolu. Losev va ainsi jusqu'à définir l'action de l'intellectuel comme exploit au sens spirituel du terme, « *podvig* » :

La véritable qualité d'intellectuel est toujours un exploit, elle est toujours la capacité à oublier les besoins essentiels de l'existence égoïste²⁶.

Cette brève référence au combat spirituel fait écho au concept de mission développé par Balthasar. Le combat spirituel est précisément compris ici comme un combat personnel contre le subjectivisme, qui est un chemin de sainteté. Mais l'antisubjectivisme de Losev trouve aussi un écho dans le vocabulaire soviétique de l'idéal socialiste, anti-individualiste. En intégrant la notion de personne, (*ličnost'*) dans le contexte socialiste, c'est en fait à une définition de

25. *Op. cit.*, p. 17-18.

26. *Op. cit.*, p. 12 (trad. Fl. Corrado).

l'ecclésialité, ou de cet esprit de communion²⁷ (*sobornost'*) qu'il aboutit, sans toutefois le nommer

Vers quoi se dirige l'humanité ? Vers ce qui s'oppose à l'individualisme. Et précisément : la socialité et le collectivisme. Autrement dit le socialisme. Il vient après l'individualisme. Qu'est-ce qui s'oppose à l'individualisme ? Le collectivisme. Bien sûr, un collectivisme qui n'opprime pas la personne, mais au contraire l'aide à se développer, lui donne les moyens et les motivations de son épanouissement²⁸.

Si socialisme il y a, il s'agit du socialisme de l'Église primitive décrite dans les Actes des apôtres ; quant au terme de « collectivisme », il ne peut tromper le lecteur : au début de son essai autobiographique, Losev se définit comme disciple de Viatcheslav Ivanov, or celui-ci a précisément consacré un essai à la différence fondamentale entre collectivisme et *sobornost'*, intitulé « *Legion i sobornost'* »²⁹, dans lequel il souligne que l'épanouissement de la personne au sein de la collectivité est précisément le gage de l'esprit de communion, ou de l'ecclésialité...

Enfin, comme Ivanov, Losev aborde à plusieurs reprises la question de la liberté, qui est cette autre porte d'entrée dans la compréhension de l'esprit de communion. C'est bien la notion de liberté qui permet d'appréhender la vie de l'homme en Dieu, grâce au Christ et au mystère de l'Incarnation. Si Losev ne nomme pas expressément le Christ, c'est bien néanmoins par référence au Christ qu'il définit l'idéal de liberté humaine :

Toute l'histoire de l'humanité n'est que l'évolution de sa liberté. Qu'est-ce qui fait vivre l'homme, qui l'a toujours fait vivre ? L'élan désespéré vers la liberté, quelles que soient les circonstances difficiles qui s'y opposent. Se libérer de tous les fardeaux de la vie ! Ne dépendre de rien ! Qu'advienne au plus vite cette fête de la liberté, fête universelle, de l'humanité toute entière. Qu'il n'y ait plus de conflit. Qu'advienne la paix générale, solennelle, paix de toute l'humanité et paix cosmique, lorsque l'homme cessera d'être un poids pour l'homme, lorsque la nature, d'une manière ou d'une autre, s'unira à l'homme, et cessera de le gêner.³⁰

27. Le choix de cette traduction fait écho à la revue catholique internationale *Communio* fondée par Balthasar.

28. *Op. cit.*, p. 18-19 (trad. Fl. Corrado).

29. V. Ivanov, « *Legion i sobornost'* » [La Légion et l'ecclésialité], *Rodnoe i vseleenskoe* [Le Propre et l'universel], M., Respublika, 1994, p. 100.

30. *Op. cit.*, p. 7 (Trad. Fl. Corrado).

Tout ce passage peut être lu comme une évocation du bonheur promis par Dieu dans le Royaume des cieux, une évocation de l'homme et du cosmos sauvés par le Christ. En effet, de nombreuses expressions font écho aux paroles évangéliques : seul le Christ prend sur lui les fardeaux de la vie pour libérer l'homme ; seul le Christ apporte par sa mort et sa résurrection la paix universelle qui réconcilie les hommes entre eux et avec la nature. Cette « fête de l'humanité toute entière » peut être lue comme une image du salut offert par le Christ aux hommes ; cette « paix cosmique » est alors le ferment qui unit tous les hommes et la nature pour former l'Église, elle apparaît ainsi comme une image de cet esprit de communion qui caractérise l'ecclésialité (*sobornost'*)³¹.

La lecture attentive de l'essai de Losev laisse ainsi apparaître, nous l'espérons, le bien-fondé de cette tentative de comparaison, hasardeuse au premier abord, entre le philosophe russe et le théologien catholique. Outre l'interrogation sur la forme de l'autobiographie intellectuelle, et ses particularités relevant d'une poésie chrétienne, que l'on retrouve chez nos deux auteurs, on a pu discerner, selon une dialectique de la clarté et de l'obscurité, une pensée théologique de la mission de sainteté qui fait écho à un élément récurrent de l'œuvre de Balthasar. Losev engage l'intellectuel dans un combat spirituel contre le subjectivisme au nom d'un « collectivisme » supérieur, l'esprit de communion, qui situe la vie humaine dans le Christ. Balthasar insiste lui sur la mission, don de l'Esprit, qui doit contrebalancer le subjectivisme moderne en vue du catholicisme au sens plein du terme, pour réintégrer l'individu à l'Église, l'unir au Christ.

La pensée christocentrique, ainsi que l'anthropologie qui en découle, est bien un des éléments fondamentaux permettant d'appréhender de manière conjointe la théologie occidentale du vingtième siècle et la pensée religieuse orthodoxe.

EEE UMR 5222 CNRS/ Université de Bordeaux

31. NdT : dans d'autres textes, *sobornost'* est traduit par « conciliarité ».