

LA BIBLIOTHÈQUE RUSSE ET SLAVE

— LITTÉRATURE RUSSE —

Boris Vyacheslavtsev
(Вышеславцев Борис Петрович)
1877 — 1954

DESCARTES ET LA PHILOSOPHIE MODERNE

(Douzième réunion du Studio franco-russe)

1931

Article paru dans les *Cahiers de la quinzaine*, 5^e cahier, 21^e série,
18 février 1931.

Édité par Leonid Livak et Gervaise Tassis, *Le Studio franco-russe*, Toronto, 2005.

Nous reproduisons in extenso la conférence de M. B. Vycheslavitsev qui, faute de temps, n'a pu en lire à la réunion que des extraits.

Il est bien difficile de parler de Descartes devant un public français aussi averti que le vôtre et surtout après un grand philosophe français. Ce qui me donne du courage, c'est la tâche principale que je m'impose, celle notamment de ne pas renier Descartes mais de démontrer, au contraire, ce qui est précieux dans son œuvre pour la philosophie russe et aussi pour la philosophie mondiale. Au fond, il nous apporte *une seule intuition fondamentale*, — mais celle-ci a vraiment une valeur éternelle.

Pour moi, la véritable méthode philosophique c'est l'intuition et la dialectique. C'est par l'intuition que se font les découvertes qui nous mènent toujours plus haut vers l'Absolu. On ne peut rien découvrir par les syllogismes, par les systématisations. L'esprit étouffe dans les systèmes accomplis ; il cherche à en briser les cadres par de nouvelles découvertes qui sont inévitablement de nouvelles intuitions.

L'intuition fondamentale de Descartes est cachée (et bien cachée) derrière les paroles que tout le monde a lues dans les manuels : *de omnibus dubito, cogito, ergo sum*.

C'est là, je crois, un *nœud* où sont liées les chaînes dialectiques les plus anciennes et les plus nouvelles qui nous mènent vers l'inconnu.

Le doute de Descartes est un doute particulier, unique, absolument inconnu dans les sciences comme dans la vie quotidienne. Le sens commun ne l'admet pas, puisqu'il va contre notre penchant naturel.

Mais cette opération unique est bien connue dans la philosophie ; elle est aussi ancienne que la philosophie elle-même et que le mysticisme. C'est *l'initiation philosophique* ; et le premier initié était Platon. Mais le philosophe qui de nos jours a précisé cette opération du doute universel, d'une façon admirable d'ailleurs, c'est Husserl. Il l'appelle « la réduction phénoménologique ». Le monde entier se réduit en phénomènes¹.

Pour Kant aussi, le monde sensible qui est l'objet de la science, est « nur Erscheinungen », pur phénomène, apparence seulement. Et Schopenhauer dit : « Le monde c'est l'idée que je m'en fais, c'est ma représentation des choses (« Die Welt ist meine Vorstellung »). Enfin, la sagesse ancienne des Indes affirme aussi que le monde sensible, la nature ne sont rien qu'une illusion, un rêve, une *mâyâ*.

Il y a deux points où cette réduction hindoue se rapproche de Descartes : d'abord, par la comparaison avec le rêve (l'idée qui a frappé Calderon — « la vie est un rêve ») et ensuite par le but final du doute, par le but de toute cette opération unique qui est de trouver le vrai moi, le *ego cogitans*, le « Atman ».

1 D'ailleurs le mot « phénomène » appartient à Platon : c'est lui qui le premier a dit que le monde sensible se réduisait pour nous en phénomènes — φαινόμενα καὶ γιγνόμενα — « celui qui apparaît et qui naît ».

On sait comment Descartes le découvre : son doute universel embrasse tous les jugements humains, toutes les sciences exactes (parce qu'elles présupposent la réalité objective), il embrasse enfin le monde entier qui se présente à nous, le monde dans le temps et dans l'espace.

Peut-être le monde entier n'est-il pas une réalité mais un *songe*, une *illusion*... Soit. Mais il nous reste toujours au moins une réalité : le *moi* qui dort, et qui rêve, et qui a des illusions.

« Il y a un je ne sais quel trompeur très puissant [...] qui me trompe toujours. Il n'y a donc point de doute *que je suis*, s'il me trompe ; et, qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saura jamais faire que *je ne sois* rien tant que je penserai être quelque chose. » (*Médit.* II).

Tel est le véritable sens de ce célèbre *de omnibus dubito, cogito, ergo sum*. L'Hindou dit : le monde sensible n'est rien ; pourtant de ce « rien » il reste encore quelque chose, et c'est l'illusion qui se présente à moi ; une hallucination est, elle aussi, une réalité *sui generis* — un phénomène bien fondé, (*phenomenon bene fondatum*, d'après Leibniz). Voilà le résultat de la « réduction phénoménologique » — c'est le moi, c'est moi-même avec mes idées, avec mes phénomènes.

Le résultat du doute cartésien, le résultat de sa « réduction », — Husserl l'a fixé par un seul mot : *cogito*, je pense ; parce que chez Descartes le *cogito*, c'est toute la conscience qui embrasse non seulement mes pensées mais aussi ma volonté, mes actes, mes sentiments (*Médit.* III), enfin aussi tout ce qu'on appelle maintenant la vie psychi-

que. Et voilà ce qui est à noter et curieux à remarquer : tout ce monde des choses, incertain et douteux tant qu'il est fondu dans le flux des phénomènes, il nous donne aussitôt, il nous offre quelque chose *d'absolument certain et réel* ; parce que la présence réelle des phénomènes (« Dasein ») est incontestable même si leur signification objective est incertaine. Si je dors, si je rêve, si j'ai des hallucinations, des idées fausses et irréelles je possède néanmoins *une* réalité et *une* vérité absolues, et c'est la vérité de la simple présence de ces phénomènes douteux (Soloviov).

Voici comment Descartes lui-même a fixé cette découverte étonnante :

« Supposons que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi et fait partie de ma pensée : je vois de la lumière, j'entends du bruit, je sens de la chaleur. Mais l'on me dira que ces *apparences-là* sont *fausses* et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, *il est certain qu'il me semble* que je vois de la lumière, que j'entends du bruit et que je sens de la chaleur ; *cela ne peut être faux* ». (*Méd.* II).

Au lieu du monde incertain, duquel je me détourne dans la réflexion, je trouve une autre réalité, d'une autre dimension ; je la découvre en me tournant vers moi-même ; je trouve en moi-même « le flux pur du vécu (« Erlebnisstrom ») avec tout ce qui se présente en lui », et, celui-ci, « il s'offre d'une façon évidente »². L'intuition immédiate du vécu ne trompe jamais. « Les données im-

2 Pascal, *Pensées*, Brunschwig.

médiates de la conscience », suivant l'expression de M. Bergson, sont toujours vraies et réelles.

Le *cogito*, c'est-à-dire la conscience avec des données immédiates, nous apparaît comme une *nouvelle dimension* ou plutôt comme un autre point de vue. Le trouver était bien difficile. Kant dit que c'est une découverte copernicienne, mais ce n'est pas lui, Kant, c'est Descartes qui l'a faite. La première dimension, ou le premier point de vue — c'est le *réalisme naïf* (Kant) ou le naturalisme qui prend comme point de départ le monde des choses, la *terre* des objets. Ceci est bien naturel pour le sens commun ; mais la philosophie n'est pas le sens commun et le sens commun n'a pas besoin de la philosophie, ce qui est prouvé par la mort de Socrate.

Le second point de vue, le point de vue copernicien ou plutôt *cartésien* — c'est le *phénoménalisme* (le réalisme empirique de Kant — « nur Erscheinungen ») qui prend comme point de départ non la *terre* des objets, mais *le soleil* du sujet, le soleil de l'esprit, de la pensée.

Avec la « réduction phénoménologique », le *cogito* nous présente encore une chose nouvelle et étrange : c'est le *ego*, le moi. On parle tout le temps de lui, mais il n'apparaît jamais. Au contraire — il se cache... et pourtant on l'appelle « évident ».

Il est essentiel pour cet *ego* qu'il *résiste à la réduction en phénomènes*, qu'il *résiste* au doute. Il peut tout réduire en phénomènes, *sauf lui-même*. Il n'apparaît jamais dans le champ des phénomènes, il reste à jamais invisible, peut-être même incompréhensible. On peut dire que c'est un être d'une *autre dimension* que tous les phénomènes, d'une nouvelle, d'une troisième dimension.

On peut trouver une illustration facile de cette situation dans le symbole de Platon. Je suis placé dans une *caverne* et je vois des ombres sur le mur — tel est le monde des phénomènes, des apparences ; mais parmi ces ombres je ne verrai jamais le vrai « moi » comme jamais le spectateur ne se verra sur la scène.

Naturellement mon corps, mes mouvements, mes habitudes, même mon caractère et mon « âme », tout cela *apparaît* au champ des phénomènes ; tout cela est « visible », tout cela est empirique — mais ce n'est pas le *vrai moi*. Mon corps ce n'est pas *moi*, il m'appartient seulement, comme mes vêtements ne sont pas moi. Mes idées, mes sentiments, mes pensées non plus ne sont pas moi — ils m'appartiennent — mais je puis exister sans eux³.

Cependant Descartes a fait une découverte qui a dépassé les forces de son entendement, et qui dépasse encore les forces de la philosophie contemporaine. Jusqu'à présent nous ne savons pas ce qu'est le vrai moi. L'analyse la plus profonde de ce problème, nous la trouvons dans la philosophie des Indes et dans le mysticisme chrétien, par exemple celui d'un maître Eckhart. Voici les paroles remarquables de Pascal. Il demande ce que nous aimons, si nous aimons quelqu'un :

« Celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole qui tuera la beauté sans tuer

3 Gurvitch, p. 570 ; Husserl, *Ideen*, p. 147-157. Toute la philosophie des *Upanichades* n'est d'ailleurs pas autre chose que la véritable voie qui mène à la découverte de ce « moi » mystérieux, et on le trouve, ce moi, en rejetant tout ce qui se place dans les champs des phénomènes, parce que cet ego est transcendant à tous les phénomènes (Husserl) ; autrement, on pourrait placer ce moi parmi les phénomènes et faire de lui aussi un objet de doute.

la personne fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on *moi* ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? »

Remarquez bien ces paroles : « ni dans le corps ni dans l'âme ». On peut dire « mon âme ». Cela prouve que le vrai moi n'est pas atteint. Où donc est-il, ce moi ? Il est dans une autre dimension, dans la troisième dimension — au-dessus de flux du vécu et enfin — c'est en cela qu'est l'erreur de M. Bergson, — au-dessus de l'espace et du temps.

Cette nouvelle dimension est bien étonnante. Il était bien choisi, ce nouveau point de vue. Évidemment, ma conscience embrasse le monde entier — les corps, les animaux, les hommes, les astres, les cieux... c'est un « miroir de l'univers » (Leibniz), c'est « le monde entier plein d'infini ». Dans un certain sens on pourrait dire que je suis omniprésent et omnipotent. Tout ce qui existe est à moi — *tat twam asi (Upanichades)*. Je suis un *microcosme* et un *microthéos*.

Pourtant il y a quelque chose d'insupportable dans cette situation, dans cette attitude souveraine : je me trouve ainsi placé sur le trône de la *solitude absolue* ; je suis entré dans le cercle vicieux du *solipsisme* ; c'est moi seul qui existe vraiment — tout le reste du monde, ce sont mes idées, mes visions, « les données de ma conscience » (« la monade n'a ni portes ni fenêtres », dit Leibniz).

Par la dialectique intérieure de sa pensée, Descartes est forcé d'entrer dans le cercle vicieux du *solipsisme* (c'est son

grand avantage, puisque toute la philosophie postérieure sera forcée de l'y suivre). Il connaît bien cette thèse: *je suis seul dans le monde* (*Méd.* III, p. 98-101 ; *Discours*, IV, p. 20) et il trouve un moyen bien singulier de la dépasser.

C'est Dieu seul qui nous aide à rompre ce cercle vicieux de l'égoïsme ou du solipsisme. Le monde, la nature, les autres hommes sont incapables de le faire — puisque tout cela *c'est moi* (*tat twam asi*), ce sont mes idées et mes phénomènes. Mais Dieu ce n'est pas moi, puisque moi je ne suis pas *un dieu*.

On nous dira : oui, c'est ainsi, si Dieu existe ; mais qui nous prouvera qu'il existe ? Les preuves théologiques (et celles de Descartes entre autres) ne sont-elles pas réfutées depuis Kant ?

Et voilà une fois de plus où nous apparaît la grandeur et l'originalité de Descartes. Pour lui, Dieu, l'Absolu n'a pas besoin d'être prouvé, c'est au contraire le monde, la nature dont il faut démontrer la réalité. Car on peut douter que les choses existent, mais on ne peut douter que *l'Être Absolu* existe. L'Absolu est irréductible, il résiste complètement à la réduction en phénomènes, aussi bien que le *moi* et *mieux encore*. La réalité de l'Absolu est pour Descartes une intuition immédiate, une évidence qui se présente en même temps que celle du moi.

Allons faire encore une fois l'expérience de cette première intuition. Comment m'apparaît-il, ce « moi-même » ? Comme un être qui doute, qui cherche la vérité, qui désire, « qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand qu'il n'est ». En un mot, « je suis une chose *imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui* ». Doubter — c'est une imperfection (« c'est une

plus grande perfection de connaître que de douter » — *Discours*, IV) ; désirer et aspirer — c'est une privation et une dépendance. Mais l'*imperfection* est inconcevable sans la *perfection*, comme le fini est inconcevable sans l'*infini*, comme le *relatif* existe seulement dans l'opposition à l'*Absolu*. Seule l'intuition évidente de chacun de ces opposés nous les présente d'un seul coup, puisque les opposés sont inséparables. L'intuition fondamentale qui me montre mon être comme *relatif* (non Absolu) est en même temps l'intuition de l'*Être Absolu*, et l'intuition de ma *dépendance*, parce que le *relatif* dépend de l'*Absolu* comme le fini dépend de l'*infini*.

Ce qu'on a découvert ainsi, je l'appelle « l'axiome de la dépendance » ou si vous voulez « l'axiome de la religion », parce que *religio* c'est le « lien » (*ligare*), la « dépendance » (Schleiermacher).

Quelques citations de Descartes illustreront cette dialectique qui aboutit à l'axiome de la dépendance :

« Comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? » (*Méd.* III, p. 101).

« Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui [...] mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire [...] non pas [...] seu-

lement en puissance mais [...] actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. » (*Méd.* III, p. 107).

« Lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose *incomplète et dépendante*, l'idée d'un être *complet et indépendant*, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec distinction et clarté [...] » (*Méd.* IV, p. 109).

Voici enfin *l'axiome de la dépendance* exprimé d'une façon bien nette et précise :

« Je connais évidemment que je *dépend*s de quelque être différent de moi. » (*Méd.* III, p. 105).

Cette dépendance me prouve que je ne suis pas « seul au monde », que je ne suis pas « le seul être qui existe », c'est elle qui m'affranchit du cercle vicieux du *solipsisme*. Le monde sensible avec toute l'immensité de son temps et de son espace est incapable de le faire, puisque tout cela ce sont mes idées et mes phénomènes, tout cela est en moi, — immanent et non transcendant.

« Je suis indépendant du monde sensible et de la nature par cette opération de réduction : je suis « supérieur » à tout cela, c'est eux qui dépendent de moi. Ils sont entraînés dans le cercle de ma conscience » (*Disc.* IV, p. 26. *Méd.* III, p. 98-101).

Après la « réduction phénoménologique », après le doute universel il ne reste que deux êtres : moi, qui n'est pas l'Absolu — et l'Absolu qui n'est pas moi ; moi, comme dépendant — et l'Absolu, comme indépendant.

En adoptant le langage de saint Augustin, on peut dire : *deum et animam, scio ; nihilne plus ? Nihil omnino !*

Cette *dépendance de l'Absolu* est quelque chose d'unique au monde : elle est absolument différente de toute autre dépendance naturelle, comme la dépendance des choses, des hommes, de la nature. Il faut s'affranchir de toute autre dépendance pour sentir, pour contempler la dépendance de l'Absolu. La *via purgativa* des mystiques, c'est la méthode d'atteindre « l'indépendance des choses », l'indépendance du monde. La *via purgativa*, la nuit obscure du grand philosophe — c'est l'ἐποχή, c'est le *doute*. Il nous affranchit de toutes les choses temporelles, matérielles, naturelles, en les réduisant en apparences, en phénomènes ; il nous fait monter dans une autre dimension, la troisième, où l'esprit se sent dans l'atmosphère spirituelle de la pensée et de la liberté, très haut, au-dessus du monde des phénomènes. Telle est la dialectique étonnante de Descartes et de tous les grands mystiques — Hindous et chrétiens — : ayant atteint le sommet de l'indépendance, il se trouvent absolument dépendants, puisqu'ils rencontrent l'Absolu.

C'est ici que je pourrais marquer la différence essentielle de cette interprétation russe de Descartes et de celle du grand philosophe allemand, Husserl. Notre interprétation du *cogito* est plus ontologique, plus absolutiste, plus mystique et beaucoup plus proche de Descartes.

Husserl affirme que la réduction phénoménologique de l'Absolu est possible. Nous affirmons avec Descartes qu'elle est impossible. Il est impossible d'éliminer l'Absolu.

Dès qu'on affirme quelque chose comme *relatif*, on suppose l'Absolu : dès qu'on affirme quelque chose comme *fini*, on suppose l'*infini*.

Il est impossible d'éliminer l'Absolu : dès qu'on le nie dans sa forme véritable, il apparaît dans une autre forme qui est fausse. Si on dit : Dieu n'existe pas, il n'y a que la matière — la matière devient l'Absolu ; dirait-on : Dieu n'existe pas, il n'y a rien au-dessus de moi ou au-dessus de l'Humanité, — alors ce moi ou l'Humanité deviennent l'Absolu (« le grand être » d'Auguste Comte). Enfin, on dit : au fond *il n'y a rien*, nous allons tomber dans le néant et le monde entier aussi ; et si l'on s'imagine avoir proclamé ainsi un *athéisme radical* — on a absolument tort, puisqu'on a trouvé un *absolu* bien mystérieux, celui du grand vide, du *néant absolu*. Tel est l'Absolu de la grande religion qu'est le bouddhisme.

Ce qui est amusant même, c'est que l'athéisme authentique soit impossible. L'athéisme, c'est l'idolisme et le fétichisme.

Cet *axiome de la dépendance* est évident mais non point rationnel. C'est l'intuition mystique de l'Absolu, qui est irrationnelle ; c'est la rencontre avec le *Deus absconditus*. On éprouve devant lui le sentiment singulier d'un étonnement profond, ou d'une frayeur de l'Abîme. On a dénommé ceci le *Mysterium tremendum* (Rudolph Otto) et le « sentiment de dépendance absolue » (Schleiermacher). Quelquefois l'Absolu irrationnel nous apparaît sous la forme d'une grande question, étrange, embarrassante et effrayante :

« Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment [...] toute l'éternité qui m'a précédé et toute celle qui me suit [...] » et je me demande « d'où je viens » et « où je vais » (Pascal, *Pensées*, Art. I).

Toute ma vie, mon sort, la direction de mon chemin, tout dépend de la réponse que je donne à ces questions. Et c'est ainsi *l'intuition de la dépendance* qui parle en chacun, à un certain moment de la vie.

En langage théologique, ce sentiment de la dépendance — c'est l'intuition immédiate de l'être *créé* qui se sent *lié* avec l'être *incrée*, avec le Créateur ; et cette *liaison* est le *re-ligio*.

Cette liaison avec l'Absolu est unique, mystérieuse, irrationnelle, elle est inconcevable par le moyen des catégories de la causalité, de la substance et de la finalité ; ainsi Kant a raison contre Aristote et le thomisme. Seuls, les symboles et les mythes de la religion sont-ils peut-être capables de représenter cette liaison.

L'œuvre de Descartes contient deux parties, absolument différentes quant à leur valeur : la première — c'est le doute, le *cogito*, la « réduction phénoménologique », la dépendance et la liberté. Dans ce domaine, Descartes est un des plus grands génies de la philosophie. On reconnaît facilement chez lui le courant le plus profond de la pensée philosophique et mystique — celui des *Upanishades*, de Platon, de Plotin, de saint Augustin, d'Anselme, de Bonaventure et de Duns Scott. Telle est la perspective magnifique où nous apparaît Descartes. Son *cogito*, c'est le criticisme tout entier, c'est toute la philosophie de Kant *en germe* ; c'est Fichte avec tous les problèmes de l'idéalisme allemand ; enfin, c'est le mouvement du néo-kantisme et l'école de la philosophie immanente. Mais il y a encore une chose étonnante : Descartes reste *au-dessus* de tout cela. L'école la plus puissante peut-être de la philosophie contemporaine, la phénoménologie, ce n'est rien d'autre qu'une grande et

nouvelle interprétation de son *cogito*. Elle est profonde, mais elle n'a pas touché le fond. Le *cogito* n'est pas épuisé, n'est pas encore suffisamment sondé ; son mérite le plus grand c'est de poser le problème du *sujet* dans la philosophie nouvelle, le problème de l'ego. Après saint Augustin on a oublié ce problème pendant des siècles. On faisait toujours une philosophie des *objets*, des choses, des substances. Tout cela, c'est de la philosophie de la première dimension. Descartes a découvert une autre dimension — celle de l'esprit, du *sujet*. Ainsi il a démontré l'intuition de la *liberté* avec une force qui dépasse Duns Scott. La liberté n'existe pas dans le domaine des objets, des choses, des substances, elle n'existe pas dans la première dimension. Il faut monter plus haut pour voir : *je doute, donc je suis libre*, je suis indépendant des choses. La liberté est l'essence du moi. On ne saurait *prouver* la liberté parce que c'est *par* la liberté, *grâce* à la liberté qu'on fait l'*acte* de jugement, qu'on prouve et qu'on doute. Descartes a soulevé l'esprit humain très haut, au niveau des anges, plus haut peut-être que cela n'est permis dans le système thomiste. Pourtant c'est absolument chrétien.

Saint Thomas reproche à saint Augustin d'avoir une psychologie et une gnoséologie qui est propre aux anges et non aux hommes. Par analogie, M. Maritain fait le même reproche à Descartes ; mais toutes les flèches tombent sur saint Augustin, Descartes est sauvé par le bouclier de saint Augustin.

L'ego, l'esprit — c'est non seulement quelque chose d'angélique mais encore quelque chose de *divin* — l'image de Dieu, comme la liberté aussi est une image de Dieu.

La première partie de l'œuvre, c'est la grandeur de Descartes.

Cependant même dans cette partie on peut lui faire, du point de vue russe, des reproches : l'intuition simultanée du moi et de l'Absolu est en effet une intuition mystique, irrationnelle.

L'erreur principale de Descartes, c'est de considérer ces deux termes opposés comme deux idées rationnelles, comme deux *choses*, deux *substances*. C'est également la faute du rationalisme dogmatique, incapable, lui, de saisir l'irrationnel.

Ce qui est *évident, clair et distinct* n'est pas pour cela nécessairement rationnel. Le ciel est évident et pourtant absolument irrationnel (Schiller) ; l'infini est évident et irrationnel, — Descartes le reconnaît ; enfin la lumière, symbole de la clarté, est la chose la plus irrationnelle au monde, même dans la physique.

Pourtant la dialectique bien fondée de Descartes ne lui permet pas de dire que le moi est une « chose qui pense », *res cogitans*, ni que Dieu est une substance parce que le niveau des choses et des substances et des objets est dépassé par le doute, par la réduction phénoménologique

Mais malgré tout, elle existe aussi cette seconde partie de sa philosophie qui fait son péché, sa misère. C'est son système de deux substances, sa manière géométrique et mécanique de comprendre la vie organique, de considérer les plantes et les animaux comme des automates privés d'âme et de vie.

On voit combien les constructions en philosophie sont arbitraires et dangereuses. Dès que Descartes commence à construire, il oublie sa découverte : il dit que l'*ego* est une

chose qui pense, *res cogitans*, une substance. Tandis que les *Méditations*, la dialectique du *cogito*, la « réduction phénoménologique », — tout cela prouve et démontre que *l'ego*, le moi, n'est pas une *chose*, n'est pas un *objet*, n'est pas une *substance*. Comme toujours, les élèves ont adopté et se sont appropriés les fautes et les faiblesses du maître. Le cartésianisme accepte seulement et développe cette deuxième partie de l'œuvre de Descartes, qui n'a plus de valeur. Si le thomisme lutte contre celle-ci, nous sommes absolument d'accord. Éliminer le cartésianisme est nécessaire pour voir la valeur véritable de Descartes. Il y a là une analogie facile à établir avec Tolstoï.

Ce qui est surprenant en Descartes et ce qui force notre admiration — c'est la sincérité et l'intransigeance de sa pensée. Être un vrai philosophe signifie de donner toute sa vie, risquer son salut éternel, pour atteindre une vérité, une évidence. Descartes a fait le vœu à la Sainte Vierge d'accomplir un pèlerinage si sa prière était entendue — la prière d'un philosophe qui ne demande pas autre chose que de trouver la vérité évidente. Et en effet, il entreprend ce pèlerinage à travers la vallée des doutes, à travers la nuit obscure de l'ἐποχή — le pèlerinage dangereux qui débute par le doute de l'existence de la Sainte Vierge.

C'est cela que j'appelle l'intransigeance de la pensée, la vertu d'un philosophe. Pour indiquer le contraire de cette méthode intransigente, je citerai le raisonnement *des amis de Job*. Ce sont des flatteurs de Dieu : pour obtenir sa bienveillance ils construisent des systèmes, où la justice de Dieu et la Providence sont barricadées par des syllogismes. Ils ont peur de dire et de penser ce qu'ils voient en vérité, ils ont peur de douter. Tandis que seul Job a le courage de

dire qu'il ne voit ni justice, ni Providence, ni même un Dieu, puisqu'il voit un *Deus maleficus*, un Dieu malin.

Mais — et c'est en cela que réside le miracle — Dieu a repoussé ses flatteurs et il a accordé à Job la grâce de voir *l'Absolu irrationnel*. La même grâce était accordée à Descartes. La Sainte Vierge a bien voulu exaucer sa prière — celle d'un vrai chevalier de la vérité, sans peur ni reproche.

Descartes est une vraie gloire de la France et il vit dans la philosophie contemporaine. Il est de nouveau jeune et beau, comme Platon l'a dit de Socrate ; tandis que le cartésianisme est à jamais dépassé.

Boris Vyacheslavzeff

W. de Vogt. — Il me semble assez évident qu'un débat est tout instauré par ces deux avis très distincts. Nous allons du reste, dresser immédiatement une liste d'orateurs. Nous comptons beaucoup de philosophes parmi nous ce soir et, après un court entracte, nous allons voir ce que l'on peut opposer à l'un et à l'autre des deux conférenciers.

« Cependant, je dois remplir vis-à-vis de vous encore un devoir avant que certains d'entre vous ne profitent de cet entracte pour filer... ailleurs (*rires*). J'ai à vous parler de la prochaine réunion du Studio franco-russe.

« Après avoir discuté de beaucoup de choses, nous sentons la nécessité absolue d'évoquer le nom d'un grand écrivain français qui était en même temps un grand combattant. Du reste, on pourrait facilement rattacher son œuvre à certains points de vue qui ont été exprimés ici et par

les Français et par les Russes. Il présente ainsi un intérêt double.

« Vous avez deviné, peut-être, que je veux parler de l'œuvre de Charles Péguy. Je sais cependant que beaucoup d'entre vous, notamment les Russes, ne connaissent presque rien de cette œuvre, pour ne pas dire qu'ils l'ignorent totalement. Je vous signale donc que dès aujourd'hui vous trouverez à l'entrée pas mal de volumes de Charles Péguy, et qu'un volume vient de paraître chez Plon, écrit par Emmanuel Mounier, Marcel Péguy et Georges Izard et intitulé *La Pensée de Charles Péguy*. Ceux d'entre vous qui désirent suivre utilement les débats qui auront lieu ici le 24 février, devraient lire ce livre — je vous le recommande très particulièrement, comme je recommande à tous nos amis russes de vouloir bien s'adresser à M. Marcel Péguy pour lui demander des livres de son père. Il se fera le plus grand plaisir de fournir ces ouvrages aux futurs contradicteurs de M. Jean Maxence — pour le point de vue français — et de Mme Nadejda Gorodetskaïa — pour le point de vue russe. » (*applaudissements*)

Les débats

W. de Vogt. — Permettez-moi avant la reprise de la séance de vous faire encore une petite communication, en marge du Studio franco-russe, — je ne saurais refuser ce service aux amis qui me le demandent. Il s'agit d'une organisation qui poursuit un but de rapprochement très voisin du nôtre ; elle est créée par la comtesse Jean de Pange et M. Robert Honnert et consiste à faire lire, soit par les auteurs

eux-mêmes, soit par des interprètes qualifiés, les meilleures pages d'écrivains français et étrangers — dans la mesure où il existe des traductions de ces derniers ; ces lectures sont groupées selon le genre qu'on tient à étudier ainsi, et les réunions ont lieu vendredi, à 5 heures, tous les quinze jours, au « Théâtre 1932 » ; (24, Place Denfert-Rochereau). La prochaine aura lieu le 30 janvier.

« Et maintenant, revenons à Descartes et au cartésianisme. La parole est à M. Nicolas Berdiaeff. »

Nicolas Berdiaeff. — Nous avons entendu aujourd'hui de bien curieuses choses : un philosophe français qui a accusé Descartes d'avoir perdu l'Europe, de l'avoir déchristianisée, et un philosophe russe qui a défendu Descartes, qui a fait une apologie de Descartes en tant que le plus grand des philosophes et même en tant qu'un philosophe mystique.

« Et l'un et l'autre ont dit beaucoup de choses vraies sur Descartes, et si l'un a raison, l'autre a raison aussi, mais pas tout à fait cependant. (*rires*)

« Ce qu'a dit M. Vyacheslavzeff sur Descartes est particulièrement curieux parce que c'est la première fois, je crois, qu'un Russe défend Descartes. Je crois que cela ne s'est jamais produit parce qu'il n'y a jamais eu dans la pensée russe de sympathie pour Descartes. Au contraire, les philosophes russes ont toujours critiqué Descartes. Les philosophes slavophiles ont débuté dans leur doctrine par la critique du *cogito, ergo sum*.

« Mais il y a tout de même un problème que le philosophe russe a justement posé et qui est très important. Quand nous parlons de la philosophie de Descartes, nous trouvons qu'il y a dans cette philosophie quelque chose qui a tout

changé dans la pensée philosophique, et pas seulement dans un sens négatif mais aussi dans un sens positif.

« C'est Descartes qui a créé le rationalisme européen, sans aucun doute. C'est le côté négatif, mais Descartes a posé aussi, dans la philosophie européenne, le problème du sujet.

« Si nous comparons la philosophie de Descartes à la philosophie scolastique, pas seulement à la philosophie de saint Thomas mais à la philosophie scolastique en général, nous verrons que dans cette dernière et dans le thomisme aussi, dans ce qu'il y a en eux de plus remarquable, le problème du sujet n'a jamais été posé dans toute sa profondeur. Par exemple, si nous prenons la question de la connaissance claire et distincte, pour les thomistes la clarté et la distinction sont toujours dans l'objet même. C'est l'être, c'est l'objet même qui est clair et distinct. Mais s'il n'y a pas de clarté et de distinction dans le sujet, cela ne mène à rien.

« C'est là une grande question. C'est là toute la différence entre une philosophie dogmatique et une philosophie critique. La philosophie dogmatique pense toujours que, l'homme étant dans le monde des objets, c'est dans l'objet même qu'on trouve cette clarté et cette distinction ; que dans l'objet même réside la force de la connaissance. Mais qu'est-ce qui arrive avec le sujet et qu'est-ce que le sujet dans cette connaissance ?

« Je crois que cela n'est pas assez clair.

« Qu'est-ce que le sujet ?

« Descartes a posé cette question. L'a-t-il bien résolue ? C'en est une autre !

« Je dois dire que moi, je suis complètement anticartésien. Je défends Descartes d'un point de vue tout à fait spécial, je dirais du point de vue historiosophique.

« Si vous prenez la connaissance philosophique dans le monde européen, vous voyez que c'est un drame qui se déroule. Il y a un drame de la connaissance et dans ce drame il y a des actes. Eh bien ! l'avènement de Descartes, c'est un acte dans ce grand drame de la connaissance philosophique.

« Je trouve qu'il n'est pas juste de dire que sa philosophie est purement optimiste. Au contraire, c'est la philosophie purement objective et réaliste, qui est dans son principe une philosophie optimiste. Une philosophie qui pose le problème du sujet est déjà moins optimiste dans un certain sens. Si vous examinez, par exemple, tout le développement de la philosophie européenne dans l'idéalisme allemand, on peut dire que la philosophie de Hegel est optimiste. Mais, en même temps, la philosophie de Hegel est la plus grande tragédie dans l'histoire de la philosophie. C'est une catastrophe dans la philosophie que la philosophie de Hegel, parce que elle s'est mise en tête qu'elle est la créatrice du monde.

« Je crois, Maritain, que vous m'avez visé, moi, quand vous avez parlé des hégéliens.

Jacques Maritain. — C'est bien possible avec quelques nuances...

Nicolas Berdiaeff. — J'ai eu ce sentiment. Mais voilà ce que je veux dire : lorsque le problème du sujet est posé alors le point de vue objectif réaliste est surpassé. C'est un moment dans l'histoire de la philosophie de la connais-

sance philosophique. On est allé plus loin dans l'empirisme anglais et l'idéalisme allemand.

« En général je ne crois pas que puisse exister un système philosophique absolu où soit donnée la plénitude de la vérité. Il y a toujours un côté de la vérité qui est donné dans une philosophie ; puis il y a une nouvelle expérience philosophique — parce qu'il y a une expérience philosophique — qui pose des problèmes qui n'étaient pas posés avant, et il faut alors résoudre ces problèmes.

« Descartes l'a fait. Il y a une nouvelle expérience philosophique chez Descartes, un nouveau problème qui est posé. La philosophie s'est occupée de ce problème.

« Ce qu'a fait dans son apologie M. Vycheslavzeff, l'interprétation mystique de Descartes, n'est pas tout à fait juste ; mais il avait raison d'un certain point de vue en disant que la philosophie de l'esprit devient un tout autre type de philosophie que la philosophie de l'objet, de la chose. La philosophie de l'esprit est devenue possible après Descartes, elle n'existait pas chez Descartes même.

« La philosophie de Descartes n'est pas du tout la philosophie de l'esprit ; mais la philosophie de l'esprit est devenue possible après le problème que Descartes a posé. C'est justement un point de vue historique. Il y a une nouvelle expérience, un nouveau problème qui se pose, et c'est le dynamisme de la pensée philosophique qui se manifeste ainsi.

« L'esprit a été révélé dans la vie religieuse, et la scolastique est certainement pénétrée de l'esprit qui était révélé dans la vie religieuse. C'est ce qui fait sa grandeur. Mais dans la pensée philosophique, purement philosophique, la philosophie de l'esprit n'existait pas encore à l'époque de

la scolastique. La vie de l'esprit devait être découverte aussi dans la pensée philosophique et par la pensée philosophique. Cela veut dire que la révélation de l'esprit, qui est absolue du point de vue religieux, commence à entrer dans tous les domaines de la vie et doit entrer aussi dans le domaine de la philosophie. Cela se réalise par un drame, par étapes, par des actes qui se succèdent. Le cartésianisme, c'est l'ultra-rationalisme; il n'a rien de commun avec la philosophie de l'esprit, et je trouve que ce que M. Maritain a dit sur le résultat de la culture européenne qui vient de Descartes — presque tout ce qu'il a dit — est exact, du moins de mon point de vue. Mais c'est tout de même injuste envers Descartes, qu'il faut juger aussi d'un autre point de vue.

« Dieu nous garde d'être cartésiens ! (*rires*) Mais, tout de même, il faut apprécier le rôle de Descartes dans l'histoire de la pensée philosophique, parce qu'il a fait quelque chose de très grand. Je ne parle pas de ses mérites purement scientifiques, mathématiques — ils sont indiscutables — mais je parle de la philosophie pure.

« Au fond, c'est presque tout ce que je voulais dire. Je ne sais pas si j'ai été assez clair en parlant de la philosophie de l'esprit, parce que c'est une chose assez difficile; et si nous traitions à fond ce sujet ici, ce serait trop long et trop abstrait.

« Il y a le destin de la philosophie dans la vie. Il y a le destin de Descartes chez vous, mais le destin seulement négatif. Il faudrait, si l'on se tient à cela, nier toute l'histoire de la philosophie qui commence par Descartes.

« Tandis que, chez Descartes, il y avait un principe qui était dynamique et positif pour le développement de la philosophie » (*applaudissements*).

W. de Vogt. — Par dérogation à nos habitudes et sans préjudice des conclusions de M. Maritain, je lui donne la parole pour répondre immédiatement à M. Berdiaeff qui doit partir avant la fin de la réunion.

[...]

W. de Vogt. — M. Désiré Roustan, je vous demande de bien vouloir nous dire ce que vous en pensez. Je vous mets à contribution brutalement, et vous m'en voudrez — mais tout le monde ici m'en saura gré...

Désiré Roustan. — Je partage l'étonnement de M. Berdiaeff : n'est-il pas étrange d'entendre deux philosophes, l'un Français, qui critique sévèrement Descartes, ne voit dans sa doctrine qu'un effort infécond et un « grand péché », l'autre Russe, qui proclame, au contraire, que Descartes a sauvé l'une des plus hautes valeurs en concentrant l'attention des penseurs sur la vie de l'esprit ?

« Le débat est devenu tellement élevé et tellement vaste que je me sens bien embarrassé pour y insérer les menues remarques que je désirerais présenter d'abord.

« Il me semble que M. Maritain, bien que je ne mette aucunement en doute l'absolue sincérité de son interprétation, ne se montre pas entièrement juste à l'égard de Descartes. Par exemple, il nous a dit, tout au début de son exposé, que Descartes avait commis la faute de rompre avec le passé. Il est beaucoup moins permis qu'autrefois de croire à cette rupture, après les beaux travaux de M. Gilson, rassemblés récemment dans un gros volume, dont le titre est significatif : *Études sur le rôle de la pensée médié-*

vale dans la formation du système cartésien. Mais je veux considérer l'exemple même de « rupture » que M. Maritain invoque pour accabler Descartes. Celui-ci se serait le premier avisé que toutes les sciences n'en font qu'une, alors que, jusque-là, les scolastiques avaient soutenu que chaque science a sa méthode et ses conditions propres.

« Est-ce vraiment Descartes qui a conçu le premier l'idée de l'unité de la science?

Jacques Maritain. — Ce qui m'importe, c'est que cette idée a joué un rôle capital, un rôle fondamental chez lui.

Désiré Roustan. — D'accord, mais une chose que nous savons depuis peu, c'est que Descartes a trouvé cette idée exposée et discutée chez un grand scolastique, qu'il a même emprunté au texte de ce scolastique certaines expressions des *Regulae ad directionem ingenii*, et que ce scolastique est Suarez.

Jacques Maritain. — Il n'est pas un grand scolastique pour nous...

Désiré Roustan. — Toujours est-il qu'il était fort connu à cette époque. Et il est digne de remarque que cette célèbre page des *Regulae*, ainsi que l'a récemment établi l'abbé Sirven, cette page où l'on croyait apercevoir l'une des thèses les plus proprement cartésiennes, ait été inspirée à Descartes par des théories scolastiques assez répandues à cette époque pour que Suarez se crût tenu de les discuter. Il ne semble donc pas équitable d'invoquer cette théorie de l'unité de la science pour accuser Descartes d'avoir témérairement rompu avec le passé.

« Cela n'est qu'un détail. J'arrive à quelque chose de plus important. Vous avez vivement critiqué ce que vous appelez l'idéalisme cartésien. Et pour définir cet idéalisme vous

avez insisté sur la théorie des « idées-tableaux ». Cette expression, je l'avoue, m'étonne un peu. Est-elle de Descartes?

Jacques Maritain. — Non certes. Je n'ai jamais laissé entendre qu'elle fût de lui.

Désiré Roustan. — À mon sens, cette expression fausse la pensée de Descartes. Certes la conception cartésienne des idées est malaisée à exposer exactement, mais il y a du moins certaines erreurs à éviter et Boutroux en a signalé une qu'il est peut-être bon de nous rappeler en ce moment. Nous oublions ce qu'était une idée pour les cartésiens quand nous confondons une philosophie des idées avec un idéalisme subjectif, avec une philosophie qui absorbe toute réalité dans le sujet. Pour nous, qui venons plus de trois siècles après Descartes, une idée est un état de conscience, un phénomène purement subjectif. Donc, pour nous, une philosophie qui réduirait la réalité à des idées ferait s'évanouir tout ce qui n'est pas modification d'une conscience individuelle. Mais telle n'est pas du tout la conception des idées au dix-septième siècle. Pour les gens du dix-septième siècle, une idée est un être, qui a son indépendance par rapport à la pensée individuelle, et c'est en ce sens que les cartésiens disent avec Malebranche : « Mes idées me résistent ». Une idée n'est pas une création arbitraire de l'esprit, c'est, au contraire, quelque chose de solide qui s'impose plus ou moins à moi. C'est même cette conception de l'idée qui fait que la preuve ontologique est moins choquante à leurs yeux qu'aux nôtres. Cette preuve passe d'une idée à une existence. Cela veut dire pour nous : passer d'une notion purement subjective à une réalité, et ce passage nous semble à bon droit inadmissible. Pour les car-

tésiens il s'agissait de passer seulement d'une certaine forme d'être à une autre forme d'être, opération logique plus défendable.

« Je note donc que pour Descartes idée ne veut pas dire notion subjective et je crois qu'une partie des griefs que vous formulez contre l'idéalisme cartésien tombe lorsqu'on introduit cette précision.

« D'autre part, si je vous ai bien compris, vous reprochez à Descartes d'avoir fait une philosophie qui sépare la pensée humaine de Dieu. Ici je me retourne vers votre contradicteur russe, qui a discerné avec beaucoup de pénétration la relation de Descartes avec saint Augustin. Malebranche, dans l'importante préface qu'il a jointe à la troisième édition de ses *Entretiens métaphysiques*, a rattaché sa théorie des idées à Platon et à saint Augustin, plus exactement à Platon vu à travers saint Augustin. Les idées ont pour saint Augustin une existence suprahumaine, elles sont en Dieu, et par conséquent, construire une philosophie des idées, ce n'est pas construire une philosophie qui sépare la pensée humaine de Dieu. Bien que Descartes ne soit pas au même degré que Malebranche disciple de saint Augustin, je crois que son idéalisme, — si l'on tient à nommer ainsi sa doctrine, — ne crée aucun abîme entre l'intelligence humaine et une intelligence plus haute.

« Vous avez ensuite employé, pour condamner Descartes, une méthode qui me semble appeler les réserves les plus graves et qui est celle-ci : vous avez fait Descartes responsable des deux ou trois siècles de rationalisme qui lui ont succédé. On pendrait tous les philosophes si on les faisait responsables de ce qui a pu être dit, non pas seulement

deux siècles après, mais immédiatement après eux ou même de leur vivant, au nom de leur propre philosophie.

« Non seulement il n'est pas possible de penser que l'évolution historique des systèmes a cette logique, mais il n'est même pas possible de penser que l'évolution d'un système, — à ne prendre qu'un homme, à ne prendre qu'un système — il n'est pas possible de penser qu'un système se développe comme une conséquence nécessaire des prémisses posées au début. Supposez que nous ayons perdu (je prends le système qui semble le plus géométrique de tous les systèmes, celui de Spinoza) supposez que nous ayons perdu les quatre livres qui suivent le premier, que nous n'ayons conservé que le premier; je demande s'il y a une seule personne qui serait capable, avec tous les axiomes du philosophe, avec toutes les définitions posées au début de *l'Éthique*, je demande s'il y a un seul philosophe au monde qui serait capable de nous donner les quatre livres détruits ou même d'en apercevoir, je ne dis pas la lettre, mais l'esprit ? Et c'est pourtant une philosophie géométrique !

« De sorte que je ne suis pas assuré que dans la philosophie de Descartes proprement dite on puisse trouver cette logique implacable, rigoureuse. Et je suis encore bien moins assuré de la trouver dans l'histoire du rationalisme depuis Descartes jusqu'à nos jours.

« Et enfin, je voudrais terminer en disant un mot de la fécondité de cette philosophie. Vous n'en avez montré que la stérilité. C'est encore trop peu dire, puisque stérilité signifierait qu'elle n'a rien donné et que, tout au contraire, elle a donné, selon vous, une infinité de conséquences, mais toutes mauvaises. Il me semble qu'elle a laissé autre chose et il ne serait pas trop d'une conférence pour inven-

torier cet héritage. Mais, faute de temps, je ne signalerai qu'un legs précieux, c'est la conception qu'a exposée Descartes de la manière dont nous découvrons la vérité, en d'autres termes sa théorie de l'intuition.

« Descartes a cherché comment on pouvait appréhender les vérités qui servent de fondement à l'édifice de tout le savoir et là-dessus il a dit des choses extrêmement profondes. Il a montré qu'il y a des cas privilégiés où, sans partir d'une proposition générale, sans construire des syllogismes à la façon d'Aristote, on pouvait saisir telle ou telle vérité qui s'impose absolument à nous. Le type de ces vérités est le *Je pense, donc je suis*. Il faudrait pouvoir dire d'un mot : *Je pense — j'existe*, c'est-à-dire : je saisis mon être dans ma pensée, j'atteins directement l'existence dans le moment où je pense. Il ne tire pas cette affirmation de cette proposition générale : *Tout ce qui pense existe*. Il ignore si d'autres êtres existent, si l'existence est une notion qui englobe la pensée, comme un genre englobe des espèces. D'emblée il appréhende un rapport, une union réelle, indiscutable de *son* existence et de *sa* pensée.

« Or la théorie de la vérité saisie sur des cas privilégiés, — il faudrait quelques développements pour le montrer, — est une conquête considérable, non seulement dans le domaine de la philosophie, mais aussi dans celui des sciences, s'il est vrai, comme l'a soutenu Henri Poincaré, que le mathématicien s'applique précisément à constater d'abord qu'une propriété des nombres ou des figures se vérifie sur un cas particulier et à étendre par la suite cette propriété à d'autres cas au moyen de ce qu'on a appelé un raisonnement « en tache d'huile ». Cela, c'est absolument la méthode cartésienne. Et s'il est vrai que Descartes, par une

inspiration de génie, a proposé une méthode qui, entre beaucoup d'autres conséquences, justifie la méthode mathématique dans ce qu'elle a de plus caractéristique, je ne crois pas qu'on puisse avec justice en contester la fécondité. » (*applaudissements*)

W. de Vogt. — La parole est à M. Léonid Gabrilovitch.

Léonid Gabrilovitch. — Je voudrais, en quelque sorte, compléter et préciser l'œuvre de défense entreprise par mon ami M. Vycheslavzeff.

« Ce qui m'a frappé, c'est que M. Jacques Maritain dont j'admire la belle précision bien française, bien latine, non seulement des pensées mais des formules, c'est que M. Jacques Maritain ait dressé un véritable acte d'accusation contre Descartes, le plus précis, le plus clair des philosophes français. Je voudrais examiner de plus près ce réquisitoire, et j'espère pouvoir vous amener à conclure, du moins sur certains points essentiels.

« M. Berdiaeff a dit que c'était une chose étrange que de voir un Russe défendre Descartes, puisque Descartes est le philosophe qui a eu le moins de succès en Russie, dans la philosophie russe. Ceci est vrai. Mais permettez-moi de vous demander ce que c'est que la philosophie russe ? Il y a chez nous, en Russie, un vieux dicton qui dit que la lune est fabriquée à Hambourg. Or, je me permets d'affirmer que la prétendue « philosophie russe » est de toutes pièces fabriquée à Weimar et à Iéna. Ce qu'on appelle généralement la philosophie russe — je parle en connaissance de cause — c'est en grande partie une émanation de l'idéalisme allemand, surtout de l'idéalisme allemand sous la forme schellingienne et baaderienne.

« Oui, c'est encore une très grande question que ce problème de la philosophie russe ; et, quant à moi, je l'avoue franchement, je considère qu'il n'y a pas de philosophie russe du tout. (*rires*)

« Il y a l'esprit russe qui a posé des problèmes d'une très grande importance. Ici nous pouvons constater une congénialité très marquée entre des penseurs russes et certains grands philosophes français.

« La vraie philosophie russe, celle de nos grands écrivains, notamment de Tolstoï et tout particulièrement de Dostoïevski, cette vraie philosophie russe a posé les mêmes questions qui ont été posées en France par les plus grands philosophes français, par Pascal, — là, nous nous trouvons en pays de connaissance. Mais la philosophie russe, comme système, heureusement ou malheureusement, n'a jamais existé, elle n'existe pas encore; et peut-être, espérons-le ou craignons-le, elle n'existera jamais sous cette forme de système.

« Ceci dit, je voudrais revenir au réquisitoire de M. Maritain.

« On y trouve les inculpations principales suivantes : M. Maritain reproche tout d'abord à Descartes son anti-ontologisme, (excusez-moi de ce néologisme quelque peu cacophonique). Il reproche même à Descartes d'être le philosophe anti-ontologiste par excellence.

« Ici, je veux me servir d'une expression évangélique : « Vous les jugerez d'après les fruits. » Je vous invite à juger Descartes et le cartésianisme d'après ses fruits.

« Descartes, cet anti-ontologiste, a engendré en France Malebranche, et en Hollande il a engendré Spinoza. Chose étrange, voilà un anti-ontologiste qui ne procrée que des

ontologistes. A-t-il engendré des phénoménalistes ? Je ne vois personne, dans l'entourage immédiat de Descartes, sauf un seul phénoménaliste, un phénoménaliste bien bizarre d'ailleurs : c'est le docteur Claude Brunet que vous connaissez probablement, monsieur Maritain, le médecin Claude Brunet qui niait l'existence du monde, qui déclarait qu'il n'y avait que lui, M. Claude Brunet, qui existât, et que rien ni personne n'existait en dehors de lui. Il y a même une anecdote qui était souvent citée à l'époque : un des amis de M. Claude Brunet se serait servi de l'*argumento baculino* pour lui démontrer l'existence du monde extérieur : il aurait administré au philosophe un convaincant coup de bâton. À quoi M. Claude Brunet aurait riposté, très logiquement d'ailleurs, que ce coup n'était qu'un détail désagréable de son rêve. M. Claude Brunet affirmait en outre que le jour où il fermerait ses yeux le monde cesserait d'exister. (*rires*)

« Ceci n'est pas du tout comique, ne riez pas, puisque c'est une question excessivement sérieuse qui se pose ici. M. Claude Brunet a été très sérieux, et l'œuvre que M. Claude Brunet a essayé d'accomplir est aussi une œuvre sérieuse qui peut être considérée comme parallèle à celle de Descartes puisque parfois il faut poser des problèmes, qu'il faut passer par le doute, pour arriver à la vérité ou faire un pas en avant vers la vérité.

« De toute façon, Descartes, ce prétendu anti-ontologiste, a engendré deux ontologistes, et quels ontologistes ! D'abord Malebranche qui voyait toutes les choses en Dieu. Cela veut dire que non seulement il reconnaissait les choses comme existant réellement, mais il les reconnaissait comme faisant partie d'une Chose infinie dont la

réalité était également une vérité surpassant toutes les autres, la base et la condition de toute existence individuelle et fragmentaire.

« Voici un élément très précieux emprunté à la philosophie de Descartes, puisque Descartes est le père spirituel de Malebranche.

« Vous voyez s'étaler la même idée ontologique chez Leibniz puisque Leibniz, lui aussi, sous un certain rapport, reproduit l'idée de Malebranche en considérant les monades existant sinon dans la monade centrale du moins en corrélation avec la monade centrale, et voyant dans le monde extérieur un phénomène bien fondé, un *phaenomenon bene fondatum*, c'est-à-dire une réalité existante mais conditionnée.

« Descartes a donc créé — je ne veux pas m'arrêter sur tous les détails, je veux simplement suivre la filiation des idées et des tendances — Descartes a donc créé, vous le voyez, un ontologisme tout à fait original, tout à fait nouveau, un ontologisme qui n'exclut pas le phénoménalisme mais qui l'englobe et le surpasse : cet ontologisme tout nouveau, vous ne le trouverez pas, monsieur Maritain, ni dans la scolastique, ni notamment chez saint Thomas, puisque chez les scolastiques, et chez saint Thomas tout particulièrement, les choses existent telles qu'elles sont, sans contenir quoi que ce soit d'éphémère et de « phénoménal » dans leur essence. Traduit en langage religieux, ceci veut dire : les choses existent de la même façon que Dieu, et Dieu existe de la même façon que les choses. Les choses sont déifiées, Dieu est chosifié.

« Essayons de concrétiser notre point de vue. Chez les scolastiques les choses existent simplement et naïvement.

Tandis que dans l'école de Descartes elles existent, pour ainsi dire « pour de bon », et ceci est un trait qui enrichit la philosophie, qui lui a ouvert des horizons qu'elle n'avait pas avant, — la chose, tout en existant, n'a pas une existence définitive, absolue, — chez Malebranche par exemple, les choses en elles-mêmes n'existent pas, elles n'ont d'existence que lorsqu'elles existent dans Dieu. Cela veut dire que la réalité est un phénomène, seulement c'est un phénomène vrai, un phénomène non subjectif, un phénomène bien fondé. La chose en elle-même, tout en existant, n'existe pas, et en même temps, elle est bien réelle. Elle existe sous certains rapports, si on la considère comme il faut la considérer.

« Voilà ce que je voulais dire sur l'ontologisme de Descartes, ou plutôt sur le prétendu anti-ontologisme de Descartes.

« Maintenant je voudrais m'arrêter sur son intellectualisme, le deuxième chapitre de l'acte dressé par M. Maritain.

« Or, pour bien apprécier la portée de l'intellectualisme de Descartes, il faut examiner l'empirisme anglais qui est encore un enfant du cartésianisme puisque Locke est un disciple de Descartes.

« Qu'est-ce que nous voyons ?

« Descartes, comme on le sait, a basé sa théorie de la connaissance sur la perception des idées claires et distinctes. Or il ne faut pas confondre ces idées claires et distinctes avec des notions abstraites. Non. Les idées de Descartes peuvent être tout ce que l'on voudra — des pensées, des perceptions, des émotions, des volitions. Tous ces éléments sont des perceptions claires et distinctes pour Descartes,

sinon dans les formules définitives de son système, du moins dans son point de départ — là où il veut arriver à une réalité dont l'existence ne pourrait plus être soumise à aucun doute, serait indéniable, incontestable. Les idées claires et distinctes de Descartes sont tout simplement ce qu'on appelle actuellement « les données immédiates de la conscience ». Locke a pris ces éléments de la réalité et il a construit un monde composé d'« idées » empiriques.

« Vous voyez cette tradition se prolonger jusqu'à nos jours.

« Il y a parmi nos contemporains des philosophes que je n'apprécie pas du tout, que je n'aime pas du tout, mais qui ont continué cette tradition, par exemple le physicien allemand Mach et ses disciples qui ont dissocié l'univers en éléments dont chacun est une sensation ; ils ont essayé de construire, très défectueusement, déplorablement, mais ils ont essayé tout de même de construire un tableau de l'univers en se servant de ces sensations.

« Vous voyez qu'il faut apporter quelques corrections à la conception très répandue qui voit dans le cartésianisme le germe et l'élément animateur des tendances ultra-intellectualistes. Descartes n'a pas été, dans ses tendances, le créateur de l'intellectualisme outré.

« Je passe au point capital du réquisitoire. Descartes a été inculpé d'anthropothéisme. Voilà où l'on croit entendre la voix de la prétendue philosophie russe, c'est-à-dire de Schelling et de Baader. Et toutes les conséquences pernicieuses du cartésianisme sont déduites surtout de cette tendance anthropothéiste de Descartes que l'on oppose à des tendances théanthropistes, c'est-à-dire orthodoxes.

« Quel est le motif qui a incité M. Maritain à formuler cette accusation contre Descartes ? C'est que Descartes a une très grande confiance ou paraît avoir une très grande confiance dans les forces de l'entendement humain et qu'il ne cherche pas une autre source, qu'il ne cherche rien au-dessus de lui pour appuyer son effort intellectuel et philosophique.

« Bref, Descartes aurait sécularisé la philosophie.

« Pour moi, l'attitude de Descartes, dans cette question, est une attitude que je qualifierais volontiers d'obéissance religieuse. Descartes a procédé à la création de sa philosophie en obéissant à un ordre qui lui venait nul ne sait d'où. Il venait de l'intérieur de son être, d'un point excessivement profond de son intérieur, et c'est en obéissant à ce commandement qu'il a fait ce qu'il a été appelé à faire.

« Je crois que la question de l'anthropothéisme et du théanthropisme est mal posée dans les réflexions de l'époque actuelle. On pense que si l'homme n'obéit pas à un principe extérieur, à quelque chose de matériellement ou immatériellement objectif, à une réalité existant en dehors de lui, il se rend coupable d'anthropothéisme, il se divinise lui-même, il ne reconnaît rien au-dessus de sa personnalité empirique. Or, à côté des réalités qui s'imposent du dehors à la volonté des hommes, il y a des réalités spirituelles infiniment profondes, infiniment fécondes et infiniment vivantes que vous ne pourrez jamais trouver en dehors de vous, que vous ne pouvez découvrir que dans les profondeurs très intimes de votre être. C'est une idée qui a toujours existé dans le christianisme, notamment au début du christianisme ; Marcion (Hippolyte nous le rapporte dans ses *Philosophoumena*) a appelé le Christ « l'homme in-

térieur » ; saint Paul s'est exprimé de la même façon ; saint Jean a identifié Dieu avec l'amour. Personne n'a jamais vu Dieu. « Si vous vous aimez les uns les autres, Dieu demeure en vous. » La même idée nous apparaît dans toutes les philosophies vraiment profondes. C'est une idée qu'il ne faut pas oublier actuellement, lorsque l'humanité passe par une crise religieuse, lorsque l'homme se détourne de la religion.

« Oui, Descartes a sécularisé la philosophie. Oui, le cartésianisme a largement contribué à la sécularisation de la vie, de la civilisation moderne. Mais je demande : est-ce vraiment un crime contre la religion ? La religion doit-elle inévitablement avoir pour objet un Dieu chosifié ou une chose déifiée ? Le christianisme n'a-t-il pas voulu placer l'homme, la conscience humaine souveraine, cet « homme intérieur » de Marcion et de saint Paul à la source et dans le centre de tout effort religieux ? La philosophie de Descartes — et ceci est son péché originel — n'a pas encore radicalement rompu avec la tradition scolastique. Elle se cramponne encore à un Dieu objectivement existant, à un Dieu qui est une substance, une entité, à un être imposé de dehors à la volonté de l'homme. Elle n'est pas encore parvenue à la sécularisation intégrale de la philosophie et de la vie. Mais elle a donné à l'esprit humain une puissante impulsion vers cette nouvelle voie religieuse, et c'est pour cela que nous l'aimons, l'estimons et l'admirons. » (*applaudissements*)

[...]

* * *

À cette réunion on remarquait notamment dans l'assistance : Mmes M.-Th. Gadala, N. Gorodetsky, M. J.-Martin, Marina Zvétaéva ; MM. N. Bakhtine, A. Blanchet, Paul Boyer, Jacques Chabannes, Léon Chestov, J. Chuzeville, Raymond Schwab, G. Fedotov, Stanislas Fumet, R. P. Gillet, Gretchaninov, Gurvitch, Robert Honnert, M. Kantor, A. Lipianski, comte Jean de Pange, Marcel Péguy, Denis Roche, S. Rovinsky, S. Scharschoun, René Vincent, Boris Zaitsev, Kirill Zaitsev.

Texte établi par la [Bibliothèque russe et slave](#) ; déposé sur le site de la Bibliothèque le 23 août 2026.

** * **

Les livres que donne la Bibliothèque sont libres de droits d'auteur. Ils peuvent être repris et réutilisés, à des fins personnelles et non commerciales, en conservant la mention de la « Bibliothèque russe et slave » comme origine.

Les textes ont été relus et corrigés avec la plus grande attention, en tenant compte de l'orthographe de l'époque. Il est toutefois possible que des erreurs ou coquilles nous aient échappé. N'hésitez pas à nous les signaler.