

EWA MATUSZCZYK

### BERDIAEFF CRITIQUE DE DESCARTES

L'attitude de Nikolai Berdiaeff à l'égard de différents systèmes philosophiques, dont celui de Descartes, n'est pas, délibérément, celle d'un historien impartial, mais, au contraire, celle d'un philosophe religieux profondément engagé. Toutes les doctrines gnoséologiques et ontologiques sont jugées par Berdiaeff par le prisme du rapport qui en résulte à la liberté et à l'homme, ce jugement s'élaborant comme sur une double voie: d'une part Berdiaeff se réfère à ce qui, dans une philosophie donnée, est intentionnellement considéré comme sa dominante par son auteur même, d'autre part il en fait ressortir les tendances plus ou moins visiblement marquées qui, pour telle ou telle autre raison, n'ont pas été développées par l'auteur. Un procédé critique analogue est appliqué à la philosophie de Descartes. C'est le moyen permettant de dépister dans son système des idées à peine marquées, des tendances esquissées, mais non approfondies. Comme résultat, on obtient une interprétation qui distribue les accents autrement que ne le font les manuels traditionnels et qui assigne à Descartes une place bien plus considérable, dans l'histoire de la philosophie, que l'on ne pourrait s'y attendre.

La compréhension du rapport de Berdiaeff à Descartes peut être facilitée par une classification des systèmes philosophiques, présentée par ce premier dans deux ouvrages: *5 méditations sur l'existence* 1934 et *Essai de métaphysique eschatologique* de 1947. Dans le travail *5 méditations sur l'existence* Berdiaeff procède à une division dychotomique (ou, bien plutôt, antinomique) de tous les systèmes philosophiques en fonction des principes qui y dominent. Conformément à cette division, les déterminants de tout système sont les suivants:

1. primat de la liberté sur l'être / primat de l'être sur la liberté;
2. primat de l'existence subjective sur le monde objectif / primat du monde objectif sur l'existence subjective;

3. dualisme / monisme;
4. volontarisme / intellectualisme;
5. dynamisme / statisme;
6. activisme et sentiment de la création / passivité et contemplation;
7. personnalisme / impersonnalisme;
8. anthropologisme / cosmologisme;
9. philosophie de l'esprit / naturalisme<sup>1</sup>.

La vraie philosophie devrait être fondée sur les principes énumérés à gauche, alors que la fausse s'appuie sur les principes cités à droite. En réalité, aucune des philosophies historiquement connues, si ce n'est pas celle de Berdiaeff lui-même, n'incarne la totalité des caractéristiques données ci-haut. C'est pourquoi on peut dire du bien de chacune d'elles, mais chacune peut aussi être critiquée. Il est facile d'observer que la philosophie de Descartes s'appuie, en un sens, sur au moins trois principes modèles, à savoir sur le primat du sujet (2), sur le dualisme (3) et sur le volontarisme (4) (qui n'exclut pourtant pas l'intellectualisme). Ce qui est caractéristique, c'est que, sur la liste des principes, il manque l'opposition entre le rationalisme et l'attitude irrationaliste ou l'empirisme. En tant que philosophe de l'existence, Berdiaeff était bien sûr le critique du rationalisme, trouvant que celui-ci impose à la pensée de l'homme des limites infranchissables qui le privent de sa liberté. Cependant, il comprenait aussi que cette manière de philosopher comportait une énorme variété de formes. Les différences qui apparaissent dans le cadre du rationalisme sont si importantes qu'il est souvent inutile de qualifier les philosophies de ce type d'un seul nom et il convient de les critiquer pour des choses tout-à-fait différentes. Quoi de plus différent, en effet, que le rationalisme de Descartes et celui de Hegel (ce dernier étant l'objet d'attaques particulièrement fréquentes de la part du philosophe russe)? Sauf le dynamisme, on ne peut trouver, dans Hegel, aucun des principes mentionnés. Que personne ne se laisse induire en erreur par le fait que Berdiaeff aussi bien que Hegel parlent de la philosophie de l'esprit. Hegel a en vue l'esprit objectif et absolu, alors que pour Berdiaeff la notion d'esprit objectif était *contradictio in adiecto*. La philosophie rationaliste c'est d'ailleurs non seulement Descartes et Hegel, mais aussi Thomas d'Aquin, qui était un penseur tout à fait différent. Notons par parenthèse que, par rapport aux philosophes du Moyen Âge, les rationalistes tels que Descartes et Hegel sont tenus, par Berdiaeff, pour des philosophes plus chrétiens. Pourquoi? Eh bien, parce que la philosophie scolastique médiévale était, selon Berdiaeff, grecque dans ses fondements, ce qui veut dire qu'elle était tournée sur l'objet. Seulement la philosophie moderne, à commencer précisément par Descartes, s'oriente sur le sujet, ce qui est „une conséquence du christianisme qui a affranchi l'homme en

---

<sup>1</sup> N. Berdiaeff, *5 méditations sur l'existence*, Paris 1936, p. 30.

le soustrayant au pouvoir du monde des objets, de la nature”<sup>2</sup>. Il est donc clair que la division des philosophies en rationalistes et irrationalistes est largement insuffisante si l’on veut saisir les différences réelles entre ces philosophies.

Dans l’ouvrage *Essai de métaphysique eschatologique* Berdiaeff propose une division des philosophies un peu différente, même si on n’y trouve pas non plus l’opposition de la philosophie rationaliste à un autre type de pensée. Berdiaeff distingue:

1. philosophie du sujet et philosophie objective;
2. philosophie de l’esprit et philosophie naturaliste;
3. philosophie de la liberté et philosophie déterministe;
4. philosophie dualiste-pluraliste et philosophie moniste;
5. philosophie créatrice-dynamique et philosophie statico-ontologique;
6. philosophie personnaliste (philosophie de la personne) et philosophie de l’être universel-général;
7. philosophie eschatologique (philosophie du discontinu) et philosophie évolutionniste (du continu)<sup>3</sup>.

A la lumière de cette classification, la philosophie de Descartes mérite d’être reconnue comme une philosophie du sujet et comme une philosophie dualiste. Ses mérites ne sont donc pas, comme on voit, très nombreux. Il est pourtant difficile de les mesurer sur une telle échelle. Bien qu’on ne puisse pas la qualifier de philosophie personnaliste, elle n’est pourtant pas une philosophie de l’être universel-général sous sa forme pure.

Suivant la division des philosophies en celles du sujet et celles de l’objet, Berdiaeff procède à une analyse historique des principaux systèmes. Dans sa caractéristique de l’état de la philosophie, depuis l’antiquité jusqu’à l’époque contemporaine, il fait observer que l’objectivité en était la tendance dominante. Selon Berdiaeff, c’est justement Descartes, avec Berkeley<sup>4</sup>, qui ont inauguré un changement de cet état de choses, en pointant dans la direction plus favorable à la philosophie du sujet. Le fait de citer Descartes à côté de Berkeley prouve que Berdiaeff a lu ce premier attentivement, en réalisant que c’est bien Descartes qui avait inauguré la tendance dont l’expression la plus complète se trouve chez Berkeley. Cette tendance consistait à rapprocher, dans la notion de *res cogitans*, la sphère sensible de la sphère intellectuelle. En effet, comme écrit Descartes dans ses *Méditations*, *res cogitans* c’est une chose „qui doute, qui affirme, qui nie, qui

<sup>2</sup> N. Berdiaeff, *5 méditations...*, p. 16.

<sup>3</sup> Voir N. Berdiaeff, *Опыт эсхатологической метафизики* [= *Essai de métaphysique eschatologique*], Paris 1927, p. 53. En parlant de la philosophie de la discontinuité, Berdiaeff veut dire que l’eschatologie implique certaines phases de l’existence, qui se succèdent par sauts. Il s’agit de l’existence avant la chute, après la chute et après la rédemption.

<sup>4</sup> Voir N. Berdiaeff, *5 méditations...*, p. 54.

connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent”<sup>5</sup>. Grâce à pareille inclusion, dans la notion de pensée, du comprendre, du vouloir, de l’imaginer et du sentir, lesquels jusqu’alors (mais aussi plus tard) étaient scrupuleusement distingués et délimités de la pensée, Locke, et ensuite Hume avec Berkeley, pouvaient sans problème appliquer le terme „idée” aussi bien aux données sensibles qu’aux concepts. Par cette égalisation, dans le sujet, des données sensibles avec les concepts, la position objective, dominante jusqu’alors, dont la garantie étaient les sens, a été ébranlée. Dès lors, les sensations ont été considérées comme subjectives au point de vue tant de leur forme que de leur contenu, ce qui signifie que le sujet a acquis le rôle dominant, en s’affranchissant du joug de l’objet.

Plus précisément, selon Berdiaeff, ce n’est pas tant Descartes, que le christianisme qui a mis l’homme au centre de l’univers. Pourtant, le christianisme n’était pas pleinement conscient de la révolution qu’il a opérée, ni des conséquences qui en découlaient pour la gnoséologie et l’ontologie. C’est pourquoi seulement dans les temps modernes, à commencer par Descartes, cette idée, implicitement comprise dans la religion chrétienne, s’est mise à révolutionner la pensée humaine. Cela est devenu possible grâce à la libération de la philosophie par rapport à l’autorité tout-à-fait extérieure de l’Eglise et de la théologie. Moyennant ce processus, le christianisme, étant jusqu’alors, dans l’opinion de Berdiaeff, quelque chose d’extérieur à la pensée humaine et à la connaissance, en est devenu maintenant la partie immanente<sup>6</sup>. Par conséquent, Thomas d’Aquin serait toujours un meilleur chrétien que Hegel, mais en même temps il est clair pour Berdiaeff que la philosophie (non la théologie) de ce premier pourrait être élaborée tout aussi bien en dehors du christianisme. Par contre, Hegel serait, certes, un pire chrétien, mais sa philosophie, comme tout l’idéalisme allemand, était possible uniquement dans le monde chrétien.

La réorientation de la philosophie de l’objet sur le sujet a été, selon Berdiaeff, un mérite de Descartes. Il croit pourtant que le rationalisme cartésien, ainsi que tout le rationalisme pré-kantien „n’avait pas posé le problème assez radicalement”. Dans l’opinion de Berdiaeff, „il fallut transférer de l’objet au sujet le centre de gravité de la philosophie”<sup>7</sup>, ce que Descartes n’a pas fait.

<sup>5</sup> AT IX-1, 27. Les références à Descartes proviennent de l’édition Adam-Tannery (= AT).

<sup>6</sup> Il va de soi que c’était l’avis de Berdiaeff lui-même, conscient de ce que les théologiens considéraient cette question de manière bien différente. Selon lui „Cette immanence a toujours été un sujet d’inquiétude pour les représentants de la religion. En réalité la philosophie, comme aussi bien la science, peut favoriser la religion par son action purificatrice, elle peut la débarrasser d’éléments de caractère extra-religieux, sans lien nécessaire avec la Révélation, qui sont de provenance sociale, manifestent des formes périmées de savoir ou de société”; *5 méditations...*, p. 17.

<sup>7</sup> *5 méditations...*, p. 40.

En quoi consistait le manque de radicalisme de Descartes en tant que philosophe du sujet? Il s'est manifesté avant tout par le fait que, pour Descartes, le „je” n'était pas premier. Berdiaeff croit que „je” est premier quand il ne peut être déduit de rien, ni prouvé par rien, quand il n'est ni le point de départ, ni le point d'arrivée. „Quand je dis *je*, affirmait Berdiaeff, je n'anonce ni n'avance aucune doctrine philosophique”<sup>8</sup>. Le „je” cartésien ne remplit pas cette condition, car il est déductible et il constitue le fondement logique d'une certaine philosophie. Mais l'erreur la plus grave consisterait, selon Berdiaeff, à déduire l'existence du „je” d'une de ses propriétés, à savoir de la pensée, du *cogito*. „En réalité – prétend Berdiaeff – ce n'est pas parce que je pense que j'existe”, et il ajoute: „Ce qu'il faut dire ce n'est pas: »Je pense, donc je suis«, mais: »J'existe, environné des ténèbres de l'Infini, donc je pense«”<sup>9</sup>. Si l'identification de la pensée au vouloir, au comprendre, à l'imaginer et au sentir était la tendance du cartésianisme appréciée par Berdiaeff, vu les conséquences qui en découlaient pour la manière de considérer le monde objectif, l'élévation de la pensée au sens strict et traditionnel du terme au rang du critère même de l'humanité devait être jugée par le penseur russe comme une tendance néfaste. En effet, la pensée au sens étroit du terme est, dans l'homme, le porte-parole du général, de ce à quoi, en raison de son évidence, l'homme doit se soumettre. Elle est donc la source de l'asservissement de l'homme. Ayant la possibilité de statuer la priorité absolue du sujet sur l'objet, Descartes ne l'a finalement pas fait. Sa raison se flatte en effet que, sans le secours des sens, elle connaît le monde objectif, ce qui veut dire qu'elle a ébranlé, certes, mais non refusé la domination de ce monde sur l'homme. Qui plus est, la raison cartésienne reste l'expression de l'universalité, considérée par Berdiaeff comme hostile à l'individualité. Quel est le rapport d'une pareille raison à l'individu humain, ne prend-elle pas l'homme, avec ses sentiments, pour un obstacle à la connaissance? Telles sont, selon Berdiaeff, les questions qu'il faut poser à la philosophie de Descartes (et, plus tard, à bien d'autres, par exemple à celle de Kant ou à la phénoménologie).

Il y a aussi un autre problème important. Il s'agit de la nature du „je” ou du moi. Ennemi de toute substantialisation, Berdiaeff ne pouvait pas accepter le fait que Descartes considérait le moi, justement, comme une substance. „Le moi, protestait-il, ce n'est pas la substance de la métaphysique ou de la religion”<sup>10</sup>. Le „je” ou le moi était pour lui la vie individuelle concrète, intégrée pourtant, grâce à des récits historiques, à la vie des générations antérieures. Il en résulte, soit dit par parenthèse, que l'individu en tant que sujet de connaissance, s'il se

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

met à connaître, comme chez Descartes, à partir d'un „je” solitaire et isolé, n'a nulle chance de pénétrer dans la vie spirituelle de l'humanité. Tel devrait être pourtant la tâche de l'histoire de la philosophie, de la philosophie de l'histoire et de la philosophie de la culture. C'est un autre point que Berdiaeff reproche à Descartes: „Un individu ne peut pas connaître la vie spirituelle dans l'état d'isolation et de détachement, il ne peut pas commencer par lui-même. Le point de départ cartésien n'est pas favorable à la connaissance de la vie spirituelle. Reconnaître la réalité authentique de la vie spirituelle des générations passées est une prémisse nécessaire de la philosophie de la vie spirituelle. Platon n'est pas pour nous qu'un objet d'études. Nous vivons d'une vie commune avec Platon, d'une expérience spirituelle commune, nous nous rencontrons avec lui à l'intérieur de la vie spirituelle, dans son fond”<sup>11</sup>.

En critiquant Descartes pour la substantialisation de la pensée, Berdiaeff lui accorde en même temps le mérite d'avoir inauguré le processus de la désubstantialisation du monde. Berdiaeff était, en effet, tout comme Schopenhauer, un tenant de la désubstantialisation et il essayait, dans sa philosophie, de la mener jusqu'au bout. Il en a vu les manifestations chez Descartes, parce que celui-ci non seulement a affirmé que rien de ce qui était logique ne pouvait s'emparer de notre esprit sans l'effort de notre volonté, mais encore il a refusé l'opinion que, à travers les sens, l'existence du monde objectif s'imposait à nous comme une évidence. Il a donc mis en cause non seulement la possibilité de la connaissance univoque du monde par les sens, mais l'existence même de celui-là. Quoique, moyennant une déduction, Descartes ait prouvé l'existence de la substance étendue, parallèle à la substance pensante, le fait même que cela a demandé une preuve intellectuelle est, selon Berdiaeff, très significatif. En effet, il a mis en cause l'évidence du monde objectif et l'existence des liens cognitifs passifs qui rattacheraient l'homme à ce monde.

Une autre question, liée au cartésianisme, est celle de l'influence que la position du *cogito* au centre de la philosophie a eu sur le développement de la psychologie. Selon Berdiaeff, la pensée de Descartes a produit, comme son effet secondaire et involontaire, la „psychologie intellectualiste”, c'est-à-dire la psychologie du conscient, ignorant le déchirement de l'homme<sup>12</sup>. Quoique Descartes lui-même évoque à plusieurs reprises les facteurs extra-intellectuels qui ont déterminé la naissance de sa philosophie, dans le contenu de celle-ci la sphère de l'inconscient (ou du subconscient) a été totalement méconnue. Pour la révéler, il a fallu attendre Freud. Et cette découverte a été faite en dépit des

<sup>11</sup> N. Berdiaeff, *Философия свободного духа. Проблематика и апология* [= *Esprit et liberté*], Moskwa 1994, p. 32.

<sup>12</sup> Voir N. Berdiaeff, *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики* [= *De la destination de l'homme*], Moscou 1993, p. 78.

intentions de Descartes. En effet, au fragment des *Méditations*, cité plus haut, suggérant la nécessité d'inclure le sentir dans la pensée, on peut facilement opposer l'idée dominante du cartésianisme, celle du parallélisme psycho-physique, qui fait réléguer tout le domaine du sentir dans le corps. C'est pourquoi dans le *Traité de l'Homme*, en parlant des esprits animaux dans l'homme-machine, Descartes peut écrire: „la libéralité, la bonté, et l'amour dépendent de l'abondance des esprits, et forment en nous cette humeur qui nous rend complaisants et bienfaisants à tout le monde”<sup>13</sup>. Les sentiments, à n'en pas douter, y sont reportés à un autre domaine que la pensée.

De plus, quand on parle de l'homme dans le contexte de sa rationalité, il convient de noter (ce que Descartes n'a pas fait) que la raison est, par principe, intemporelle et universelle-générale, et non individuelle et unique comme l'homme. Les jugements qu'elle porte, même s'ils ne sont pas intemporels, ont une valeur éternelle. Pour la raison, la vérité que Descartes est l'auteur des *Méditations métaphysiques* n'est certes pas immémoriale, mais depuis le moment où les *Méditations* ont été écrites elle est immortelle. Cependant, quelle importance une telle immortalité peut-elle avoir pour Descartes lui-même comme un homme de chair? Berdiaeff comprend que la temporalité est, pour l'homme, d'une importance capitale, alors que du point de vue de la raison (même si l'on admet que l'arrivée à la vérité demande du temps) elle n'est pas un problème. Dans l'ouvrage *De la destination de l'homme* de 1934, Berdiaeff exprime l'opinion que le défaut de la psychologie de Descartes (et de Thomas d'Aquin, ajoute-t-il) consiste à ce qu'elle ne prend pas en compte que „l'homme est une synthèse de temps et d'éternité (l'expression de Kierkegaard), (...) une synthèse hésitante, tantôt tendant vers l'éternité, tantôt succombant sous l'empire du temps”<sup>14</sup>. Qui n'est pas sensible à l'importance existentielle du temps, n'a nulle chance de comprendre l'homme. Telle est, précisément, la philosophie de Descartes, qui s'occupe du sujet, mais non de l'homme.

Descartes avec son *cogito*, en dépit de certaines tentatives indéniables de considérer l'homme comme un tout, semblait, du point de vue de Berdiaeff, traiter le sujet humain comme un être exclusivement pensant, émotionnellement désengagé. Par contre, l'existentialisme de Berdiaeff menait à une conception de l'homme total, complet, riche en différents contenus, et non seulement doté d'une raison. Or c'est bien l'homme total qui fait de la philosophie, le centre de celle-ci, comme soulignait Berdiaeff, étant le cœur<sup>15</sup>. A la lumière d'une telle conception, Berdiaeff trouve que l'opinion selon laquelle la connaissance peut être uniquement

<sup>13</sup> *Traité de l'Homme*; AT XI, 167.

<sup>14</sup> N. Berdiaeff, *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики* [= *De la destination de l'homme*]..., p. 78.

<sup>15</sup> N. Berdiaeff, *5 méditations*..., p. 21.

rationnelle, et qu'il ne peut y avoir de connaissance irrationnelle, est un préjugé. Il est persuadé que nous connaissons davantage par les sentiments (tant positifs que négatifs) que par la seule intelligence. A titre de preuve, il cite le cas de Descartes lui-même qui avouait pourtant que le processus cognitif s'accompagnait, chez lui, d'un état d'euphorie. Berdiaeff s'étonne que le grand penseur français n'ait pas tiré de ce fait des conclusions plus générales concernant aussi bien la nature que la fin de la connaissance. Comme Berdiaeff a une autre conception de la fin du connaître, en prétendant qu'il y est question non seulement de connaître quelque chose, en particulier le sujet, mais de connaître le sens, il élargit par là-même la notion de facultés cognitives de l'homme, habituellement réduites aux sens et à la raison. Plus particulièrement, la connaissance des valeurs et le jugement, qui, dans une philosophie conçue comme la recherche du *Sens*, jouent un rôle prioritaire, devraient être complétés par le facteur affectif. Berdiaeff affirme que le „Sens ne peut pas être connu sans jugements de valeur”. C'est pourquoi, selon lui „à la connaissance vient nécessairement se joindre la foi” qui „s'introduit dans toute spéculation métaphysique, si rationnelle soit-elle”<sup>16</sup>.

Cette fois encore, Berdiaeff distingue entre l'importance subjective de la foi pour la philosophie de Descartes et le caractère objectif de ses opinions. Dans l'ouvrage *Philosophie de la liberté* il critique Descartes pour avoir popularisé le style de philosopher conçu comme une activité entièrement laïcisée, qui n'exige pas, pour l'acquisition du savoir, d'initiation. Cette laïcisation de la philosophie devrait être responsable de ce que les mystères de l'être et de la vie ont été, dès lors, fermés devant les philosophes. Cependant, du point de vue subjectif, Descartes devrait être compté parmi ces rationalistes (Spinoza, Hegel) dont la philosophie a été inspirée par la foi.

De façon tout aussi équivoque, cette fois dans le livre *Le Sens de la création*, Berdiaeff jugeait le scepticisme cartésien. Il y dépitait, ainsi d'ailleurs que dans l'empirisme de Hume et dans le criticisme kantien, un „hamlétisme”, en trouvant que „la réflexion et le doute prive la philosophie de son caractère créateur-actif”, parce que celui qui doute n'est pas sûr de ses possibilités d'agir sur le monde et il peut tomber dans le passivisme<sup>17</sup>. Ce n'est pourtant qu'un côté du scepticisme. L'autre, exactement opposé, consiste à ce que le scepticisme peut mener à des attitudes dévastatrices. Berdiaeff partageait entièrement l'opinion de F. Baader, qu'il appréciait beaucoup, qui associait la popularité du scepticisme cartésien à la propagation, parmi les Français, des attitudes révolutionnaires et hostiles à la religion. Les deux penseurs trouvaient erroné de croire que „le style de penser des hommes (ou leur philosophie) était quelque chose d'insignifiant et que la

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Voir N. Berdiaeff, *Смысл творчества* [= *Le Sens de la création*], Moscou 1989, p. 282.

science dépourvue de charité ne menait pas à un gouvernement sans charité”<sup>18</sup>. Dans leur opinion, le scepticisme cartésien, indépendamment des intentions de Descartes lui-même, a abouti à un scepticisme généralisé qu’un seul pas séparait des conduites révolutionnaires.

Néanmoins, Berdiaeff a su également y voir des traits positifs. D’abord, il considère le scepticisme comme une manifestation de l’activité de la volonté humaine. Or le volontarisme, comme on l’a déjà dit, était pour lui un des déterminants de la vraie philosophie. Puis, dans l’ouvrage *L’idée russe* il admet (en critiquant Baader pour ne pas l’avoir vu) que le doute cartésien a non seulement un sens destructeur, mais aussi un sens positif<sup>19</sup>.

Le fait de reconnaître un rôle à la foi dans la philosophie est, pour Berdiaeff, signe de l’irrationalisme dans la philosophie du penseur français. Cet irrationalisme se trouve approfondi par le scepticisme dans la mesure où celui-ci est lié à la reconnaissance du rôle fondamental de la volonté humaine dans la naissance des erreurs et dans la découverte de la vérité. En effet, Berdiaeff prétend, à juste titre, que l’intellectualisme pur ne peut fournir aucune justification sensée de l’existence des erreurs parce que „pour lui, la vérité se révèle avec nécessité”. Il admet aussi que Descartes le comprenait bien quand, pour expliquer la non-vérité, il en a appelé à la volonté et à la liberté. Cela signifiait indirectement – que Descartes le veuille ou non – que la vérité ne s’imposait pas à l’homme avec évidence, qu’il fallait un effort pour, en fin de compte, la reconnaître comme évidente.

Que la vérité ne soit pas contraignante, c’est la thèse fondamentale de la gnoséologie du penseur russe, pour qui la vérité devrait être fondée sur la liberté. Comme, selon lui, le rationalisme est une doctrine qui accepte la contrainte du logique (de même que, ajoutons-le, l’empirisme accepte la contrainte de ce qui est donné dans l’expérience), et comme il n’y a donc pas de place ici pour le doute, le cartésianisme, avec sa théorie de la recherche de la vérité, cesse d’être un pur rationalisme. En affirmant que „la connaissance n’est pas seulement un processus intellectuel, mais tous les pouvoirs humains, l’acte de la volonté, l’attraction et la répulsion de la vérité, y contribuent”, Berdiaeff constate: „Descartes comprenait la dépendance des erreurs par rapport à la volonté”<sup>20</sup>. Cela n’empêche pas, bien

<sup>18</sup> Dans le livre *Problèmes de la pensée russe* Berdiaeff cite une lettre de F. Baader au prince Golitsine, concernant ce problème, et il souligne qu’il est entièrement d’accord avec ce jugement; voir N. Berdiaeff, *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века*, Paris 1971, p. 56.

<sup>19</sup> Voir N. Berdiaeff, *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века...*, p. 56.

<sup>20</sup> N. Berdiaeff, *Царство духа и царство кесаря* [= *Royaume de l’Esprit et royaume de César*], Paris, édition non datée, p. 14. Descartes écrit à ce sujet: „D’où est-ce donc que naissent mes erreurs? C’est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue

sûr, que la dominante de la doctrine cartésienne reste l'intellectualisme.

Il y a cependant, dans la philosophie de Descartes, des opinions que Berdiaeff n'a jamais su accepter. Il faut citer ici: a) l'absence d'orientation éthique<sup>21</sup>, b) le mécanicisme, c) le faux dualisme.

La première objection vise le fait que la pensée de Descartes manque d'une réflexion approfondie, qui conduit aux questions eschatologiques, sur le problème du bien et du mal. La philosophie, selon Berdiaeff, devrait être, par principe, globale et, qui plus est, l'aspect axiologique devrait y jouer le rôle primordial. Descartes s'est assigné sans doute une tâche un peu moins totale, ainsi que l'ont fait nombre d'autres philosophes, avant et après lui. En fait, le reproche visant le sous-développement de l'éthique ne peut pas être considéré comme attaquant les traits de penser spécifiquement cartésiens. Il n'est pourtant pas dépourvu de raison. En effet, si Dieu (qui est une valeur) sert, dans le système cartésien, à fonder la preuve de l'existence du monde, on peut légitimement demander pourquoi il n'y remplit qu'un tel rôle. Dieu est Dieu, et même si, pour telles ou telles autres raisons, on le réduit à n'être que le Créateur incapable de mensonge, son „reste” ressurgit en quelque sorte de dessous cette conception réductionniste. C'est pour ce „reste” que Berdiaeff demande une plus large place dans la philosophie du penseur français<sup>22</sup>.

Le défaut de penchant pour des considérations éthiques peut s'expliquer non seulement par une autolimitation volontaire de Descartes, mais aussi, et même avant tout, par une dominante de sa philosophie, à savoir le mécanicisme. Pour ce qui est du mécanicisme en général, Berdiaeff y voyait, à juste titre, l'effet d'une dépendance voulue de la philosophie de Descartes à l'égard du développement des sciences. Une telle dépendance est typique de presque toute la philosophie moderne. En plus de Descartes, elle concerne, selon Berdiaeff, Spinoza, Leibniz, Kant, les néo-kantiens et, bien entendu, les positivistes. Cette dépendance conférait à toutes ces philosophies une forte tendance naturaliste. Or Berdiaeff est l'ennemi du naturalisme dans la philosophie. Le mécanicisme, remplissant des fonctions utiles dans la science, dès qu' il a été reconnu comme la meilleure et

---

que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche”. *Méditations*; AT IX-1, 46.

<sup>21</sup> Voir N. Berdiaeff, *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики* [= *De la destination de l'homme*]..., p. 85.

<sup>22</sup> Il faut rendre justice à Descartes et rappeler que, dans ses lettres à la princesse Elisabeth, il s'adonnait à des réflexions appelées souvent du nom d'„éthique” cartésienne. Pourtant, même un chercheur français très bienveillant à l'égard de Descartes admet que de telles réflexions étaient „contraires à ses goûts”. En outre, Berdiaeff ne saurait pas tolérer la conception cartésienne de l'éthique comme art de la vie heureuse, ni l'association de celle-là à la médecine (voir F. Alquié, *Descartes*, Hatier, 1969, ch. V).

la vraie conception du monde, est devenu un phénomène néfaste. La philosophie, appelée à révéler le sens de toutes choses, y compris celui du mécanisme, s'en est faite, aveuglement, tributaire. Par conséquent, elle a perdu la capacité de comprendre le sens de quoi que ce soit.

Ce n'est pas la seule raison de l'hostilité de Berdiaeff à l'égard du mécanisme cartésien. Celui-ci était également une offense pour les sentiments que le philosophe russe nourrissait pour les animaux. Dans un de ses ouvrages il écrit à ce propos: „La théorie de Descartes, que les animaux n'ont pas d'âme et qu'ils sont des machines, m'a toujours indigné; elle me paraissait stupide. C'est pourquoi je n'ai plus jamais pu aimer Descartes”<sup>23</sup>. Ajoutons que l'opinion selon laquelle les animaux n'ont pas d'âme était pour lui tout aussi absurde que celle selon laquelle ils ne seraient pas admis au paradis. Les arguments de Berdiaeff en faveur d'une autre conception des animaux sont de nature anthropologique, tout-à-fait étrangers à Descartes. Suivant ces arguments, tout grand amour, y compris l'amour des hommes pour les animaux, demande pour lui l'immortalité, l'éternité. Si Berdiaeff critique le mécanisme par le prisme de ses conséquences pour la conception des rapports entre les animaux et l'homme, c'est parce que l'inutilité de celui-là pour ce qui est de la compréhension de l'homme lui-même lui paraît évidente, et donc indigne d'être discutée.

Pour ce qui est du dualisme, Berdiaeff n'en critique pas le principe même. Au contraire, c'est un des principes qu'il prend pour une vertu philosophique. Il critique pourtant l'opinion de Descartes que le dualisme serait celui de l'âme et du corps. Il écrit: „Le vieux dualisme »corps et âme«, qui remonte à Descartes, est une conception fautive et périmée. Un pareil dualisme n'existe pas”. Il n'existe pas parce que „la vie psychique pénètre toute la vie du corps, de même que la vie du corps réagit sur la vie de l'âme”. A la place du dualisme cartésien, avec son parallélisme, Berdiaeff propose un dualisme tout-à-fait différent, sans parallélisme. Premièrement, il ne peut pas accepter les frontières rigides et infranchissables entre deux types d'être. Deuxièmement, il trouve tout aussi inacceptable le substantialisme de l'ontologie cartésienne (comme on l'a déjà dit plus haut), lequel, surtout dans la conception de la conscience comme substance, résulterait, selon Berdiaeff, d'une hyposthase des phénomènes de la vie psychique. Troisièmement, il croit fautive l'opposition précise de l'âme et du corps et non de quelque chose d'autre. En effet, selon Berdiaeff „si dualisme il y a, ce n'est pas celui du corps et de l'âme, mais celui de l'esprit et de la nature, de la liberté et de la nécessité”<sup>24</sup>. Il insère l'âme dans l'ordre naturel, en la croyant „non moins

<sup>23</sup> N. Berdiaeff, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого* [= *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*] Moscou 1993, p. 332.

<sup>24</sup> N. Berdiaeff, *О рабстве и свободе человека*, Paris 1939, p. 28; *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, traduit du russe par S. Jankelevitch, Paris 1963, p. 32.

naturelle que le corps”, car sujette, tout comme le corps, aux relations de cause à effet. Par contre, qu’est-ce que l’esprit? L’esprit, selon notre philosophe, n’est pas quelque chose de parallèle à la nature, „l’esprit ne peut absolument pas être opposé au corps et à la nature comme une réalité qui existe au même titre, sur le même mode que la réalité du corps et du monde matériel”<sup>25</sup>. L’esprit et le corps sont pour lui les deux formes d’une même réalité. L’esprit, en agissant de l’intérieur, peut pénétrer la nature, la transformer et la rendre libre, non sujette à la nécessité. Il s’ensuit que, dans la pensée de Berdiaeff, nous avons affaire non à un dualisme, mais bien plutôt à un mono-pluralisme, et, de fait, c’est ainsi qu’il qualifie parfois ses opinions.

En résumé, Berdiaeff apprécie beaucoup la gnoséologie de Descartes, encore que ce ne soit pas toujours pour les résultats auxquels elle a abouti, mais plus souvent pour ce qu’elle a mis en question en chemin et pour les résultats auxquels elle aurait pu arriver. En tout cas, il accepte volontiers le refus cartésien des prétentions du monde à s’imposer à l’homme comme existant, et l’ouverture qui en résulte sur la désubstantialisation du monde. Il apprécie également l’insistance cartésienne sur le rôle de la volonté dans la recherche de la vérité et dans la naissance des erreurs, et donc le fait de fonder, quoique partiellement, la vérité sur la liberté. Par contre, les vues ontologiques de Descartes, notamment le mécanisme et le substantialisme, ont été décidément rejetées par Berdiaeff comme étant hostiles à la personne humaine. En somme, Descartes se présente comme un philosophe qui, de façon pas très conséquente, car inconsciemment, a pourtant frayé le chemin à la philosophie existentielle et personnaliste, en creusant des brèches dans la gnoséologie par l’introduction, dans son domaine, de la volonté et de la liberté, c’est-à-dire en ébranlant les fondements du domaine qui, traditionnellement, était le plus étranger à l’existence humaine individuelle. Berdiaeff a pris le même chemin, mais il l’a suivi avec une plus nette conscience des conséquences. En effet, il était question pour lui, ce à quoi Descartes n’a nullement pensé, de passer de la gnoséologie à l’anthropologie, de fonder cette dernière déjà dans la première. Or, la gnoséologie de Descartes laisse élaborer une anthropologie bien différente par rapport à ce que permet son ontologie, et c’est bien en quoi consiste l’incohérence de cette pensée. Si Descartes avait consciemment essayé d’éviter ou d’éliminer une telle incohérence, les résultats auxquels il a abouti auraient pu être tout-à-fait différents.

Le philosophe russe a fait ressortir dans le cartésianisme, nullement sans raison, de multiples tendances centrifuges, le déchirant de l’intérieur, et il a montré dans quelle direction celles-ci auraient pu se développer. Regardons-les par le

---

<sup>25</sup> N. Berdiaeff, *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства* [= *Esprit et liberté*]..., p. 26.

prisme de la classification des philosophies, proposée par Berdiaeff et citée au début de cet article. Il en résulte de manière univoque que, tout en élaborant une philosophie qui (1) accepte le primat logique de l'être, ce que Berdiaeff prend pour une erreur fondamentale du cartésianisme, Descartes a pourtant reconnu que l'être n'impose pas sa présence à la conscience humaine. Cela signifie que, du moins sur le terrain de la connaissance, l'homme est libre. C'est pourquoi, quoique, sur le plan ontologique, le cartésianisme ne proclame pas (2) le primat de l'existence individuelle sur le monde objectif, il le reconnaît sur le plan gnoséologique. Si Descartes avait tiré, de sa gnoséologie, des conséquences pour son ontologie, il aurait été obligé de changer d'orientation philosophique (3). Ensuite, quoique la tendance dominante du cartésianisme reste (4) l'intellectualisme, jugé par Berdiaeff dans les termes décidément péjoratifs, il comprend en même temps, à n'en pas douter (voir ci-dessus), des motifs volontaristes, et donc irrationalistes, valorisés de façon positive. C'est une philosophie (5) statique, l'être n'y devient pas, il est, mais elle est dynamique sur le plan gnoséologique (le rôle de la volonté dans la connaissance); il aurait fallu seulement que ce dynamisme fût consommé par l'ontologie. La tendance dominante du cartésianisme est certainement (7) l'impersonnalisme (pour avoir réduit l'activité spirituelle de l'homme à la *ratio*), néanmoins de nombreux motifs personalistes y apparaissent (la tentative d'inclure, dans la pensée, la volonté, les sentiments, les perceptions). Puis, ce n'est pas une philosophie (8) anthropologique (il y manque la conception de l'homme comme totalité psycho-physique), mais ce n'est pas non plus un cosmologisme, parce que le problème de l'homme n'y est pas dominé ou repoussé par les considérations générales sur la nature. C'est un (9) naturalisme au sens que Berdiaeff prête à ce terme, en l'identifiant à la substantialisation, mais nous y trouvons aussi une forte tendance à la désubstantialisation, donc une tendance anti-naturaliste. Suivant Berdiaeff, le cartésianisme n'est conséquent que dans son (3) dualisme. Lui seul n'est menacé de l'intérieur par rien d'autre, par aucun monisme, ce qui n'est d'ailleurs pas un avantage car c'est un dualisme trop rigoureux.

Il reste à décider dans quelle mesure les représentations anthropologiques implicitement contenues dans les fondements de la gnoséologie cartésienne ont influencé la formation des philosophies contemporaines de l'homme – l'existentialisme et le personalisme. Il est, en effet, hors de doute qu'elles ont pu avoir un effet sur ces doctrines. Ce serait pourtant un sujet pour un tout autre article.