UNIVERSITÉ D'ETAT DE SAINT-PÉTERSBOURG

SORBONNE UNIVERSITÉ

Année universitaire 2020-2021

La perception de la philosophie française chez Nicolas Berdiaev, Dimitri Merejkovski, Vassili Rozanov, Siméon Frank et Léon Chestov

Présenté par Elizaveta Lameko

Sous la direction de Evguéni Sokolov

Maître de Conférences à l'Université de Saint-Pétersbourg

Saint Pétersbourg

2021

TABLE DES MATIÈRES

Introduction……………………………………………………………………………………..…3

1. L’âge d’argent russe…………………………………………………………………………….5

1.1 Slavophiles et occidentalistes…………………………………………………………………8

1.2. La philosophie religieuse russe……………………….……………………………………..13

2. La philosophie française………………………………………………………………………24

2.1.1. B. Pascal et les philosophes russes………………………………………………………..26

2.1.2. R. Descartes et les philosophes russes……………………………………………………46

2.1.3. J.-J. Rousseau et la philosophie religieuse russe………………………………………….57

2.1.4. La réception de la philosophie de H. Bergson…………………………………………….68

2.2.1. D. Merejkovski et M. Montaigne………………………………………………………….78

2.2.2. N. Berdiaev et Joseph de Maistre…………………………………………………………84

2.2.3. V. Rozanov et le positivisme……………………………………………………………...91

Conclusion………………………………………………………………………...……………..97

Bibliographie……………………………………………………………………...……………..99

Introduction

Nicolas Berdiaev, Dimitri Merejkovski, Vassili Rozanov, Siméon Frank et Léon Chestov se classent aujourd’hui au premier rang dans la liste des personnalités de « l'âge d'argent » de la culture russe. Le terme « l’âge d’argent » a été popularisé chez des critiques littéraires au cours des années 1950-1960. Nous entendons généralement par ce terme une période de l’histoire de la fin du XIX jusqu’au début du XX siècle où nous témoignons une élévation du niveau artistique et intellectuel.

D’autre part, ils appartiennent tous au courant de pensée de la fin du XIXe siècle – du début du XXe siècle qui a pour nom la philosophie religieuse russe. Dans les années 1870 certains intellectuels russes se tournent vers la religion orthodoxe en formant des groupes religieux et philosophiques. Le christianisme orthodoxe devient le centre d’attraction pour des penseurs de différents domaines. Au début du XXe siècle apparaissent les trois « sociétés philosophiques religieuses » (St. Petersburg, Moscou, Kiev) ou les participants discutent des problèmes contemporains concernant la religion, la philosophie, l’art, la politique et le domaine social et économique.

Ce courant spécifique continue des débats entre les slavophiles et les occidentalistes dont la question concerne la place de Russie et de la culture russe au sein de la société européenne. Il s’agit du moment où « la mythologie » russe historique, politique et culturelle s’élabore à grande vitesse. À cet égard, les philosophes russes s’attachent à préparer le terrain doctrinal au concept national russe en voie de formation sur le modèle occidental.

La culture française a toujours servi de centre d’attraction pour plusieurs hommes de lettres russes, à commencer par Pouchkine, Batiouchkov, Krylov, c’est-à-dire, dès le début de la littérature russe moderne. La philosophie française n’en a pas fait d’exception.

Nous pouvons constater qu’il y a plusieurs portes d’entrées dans l’œuvre d’un auteur, plusieurs manières de l’aborder afin de mettre au jour des lignes structurelles de sa philosophie. En l’occurrence, une des possibilités pour introduire au lecteur français l’œuvre des philosophes russes mentionnés est précisément de repartir des propos tenus par les philosophes sur la philosophie française, afin de les interroger et d’en faire ressortir des traits saillants de leur pensée.

Ce faisant, nous allons découvrir quels auteurs français les attirent le plus et de quelle manière ils les interprète. C’est ainsi que nous allons analyser leurs interprétations de Montaigne, Pascal, Descartes, Rousseau, de Maistre, Compte et Bergson et comment leurs méditations sur la philosophie française s’inscrivent dans le cadre de leurs propres philosophies au sens plus large.

Dans un premier mouvement, nous allons examiner le contexte historique et idéologique auquel s’inscrit la philosophie religieuse russe en tant que courant de pensée particulier. « L’âge d’argent » lui communique le primat de l’esthétisme à connotation romantique. Nous verrons que le slavophilisme dans cette époque ne rencontrait pas beaucoup de sympathies de la part de l'intelligentsia russe. Même si les philosophes religieux russes trouvaient originales certaines œuvres des slavophiles, ils soulignent une certaine étroitesse de thématiques de ceux-ci. Ensuite, nous s’attacherons à envisager le groupe des auteurs présentées dans ce travail de mémoire comme partageant certaines conceptions et tendances, ce qui se laisse entrevoir à travers leurs approches aux auteurs français.

Dans un second mouvement, nous commencerons par montrer que les éléments de la philosophie française servent aux auteurs russes de moyens pour estimer de façon comparative le contexte russe. D’autre part, cela n’est pas la seule visée ; les sujets abordés par les philosophes français leur fournissent un tremplin pour continuer les démarches de la pensée. Ainsi, nous allons observer les points communs et les points de convergence dans leurs interprétations. La deuxième partie du travail se divise en deux sections. Dans la première section, nous examinerons les auteurs français devenus classiques pour la philosophie religieuse russe, à savoir Pascal, Descartes, Rousseau et Bergson. Dans la deuxième section nous présenterons les auteurs qui suscitaient un intérêt particulier chez certains penseurs russes. Ainsi, Dimitri Merejkovski appelle Montaigne un de ses « compagnons éternels » ; Nicolas Berdiaev compare sa vie et son ouvre avec celles de Joseph de Maistre, en se sentant solidaire avec ce « réactionnaire génial » ; Vassili Rozanov trouve quelque chose d'irréversible dans le positivisme d'Auguste Comte et cherche à envisager toutes les orientations et toutes les ambitions de ce courant intellectuel. Pour finir, nous exposerons les conclusions principales de l’étude et identifierons à la fois ses limites.

1. L’âge d’argent russe

Le terme « l’âge d’argent » a été popularisé chez des critiques littéraires au cours des années 1950-1960. À l'origine, il était employé par des spécialistes étrangers de la littérature russe avant d’être repris par des spécialistes soviétiques. Maintenant, on entend généralement par ce terme une période de l’histoire de la fin du XIX jusqu’au début du XX siècle où l’on témoigne une élévation du niveau artistique et intellectuel. Cependant, initialement, le terme « l’âge d’argent » s’employait au sens plus restreint, désignant un courant poétique particulier qui comprend un certain nombre des poètes sous le titre général « les symbolistes ». Ceux-ci s’apparentent aux parnassiens français et doivent à leurs précurseurs étrangers le but visé de l’art et de la poésie – « l’art pour l’art », le slogan que le mouvement parnassien, à son tour, a emprunté chez Théophile Gautier.

D’autre part, certains critiques littéraires russes émigrés des années 1920-1930, comme, par exemple, Vladimir Piast ou Nikolaï Otsoup, utilisent le terme « l’âge d’argent » au sens plus large jusqu’à le ramener à une période de l’histoire littéraire et artistique russe communément appelé « le modernisme », ce qui fait allusion à la « fin de siècle » français. De ce point de vue, « l’âge d’argent » comprend non seulement le symbolisme mais aussi d’autre mouvements poétiques (le futurisme, l’acméisme, etc.). Au premier regard, ce terme a tendance de ne pas dépasser les bornes du domaine littéraire dans les discours des spécialistes de la littérature russe des années 1920-1930. En revanche, ils lâchent parfois quelques mots à propos de la pensée philosophique et religieuse de l’époque en faisant comprendre que les courants philosophiques russes et les mouvements littéraires trouvent les mêmes origines et sont même indissociables les uns des autres[[1]](#footnote-1).

 À ce titre, en 1933 après la publication en France de l’article *L’Age d’argent de la poésie russe* dans la revue russe *Nombres,* la définition de ce terme proposée par Nikolaï Otsoup s’est vastement répandue chez émigrants russes. Il affirme que [nous traduisons] « l’âge d’or » se distingue de « l’âge d’argent » en vertu de trois critères principaux : premièrement, il s’agit d’une « étendue de l’horizon et une énormité des buts visés » ; deuxièmement, on voit « l’intensité tragique » de la littérature accompagnée par un « esprit prophétique » ; enfin, ce que distingue la première grande période historique littéraire c’est précisément une forme de l’écriture qui touche « à la perfection ». Nikolaï Otsoup se demande ce qui marque le tournant entre deux époques différentes.[[2]](#footnote-2) De plus, il faut comprendre pourquoi l’époque suivante perd en quelque sorte de l’éclat et de la valeur. Il défend l’idée selon laquelle « l’âge d’argent » trouve son origine dans les années 1890. Toutefois, il fait remarquer que l’œuvre de Léon Tolstoï et d’Anton Tchekhov écrites à cette époque sont toujours propre à « l’âge d’or », ce qui rend son explication plus claire, « l’âge d’argent » étant caractérisé par une attitude différente vis-à-vis de l’art et de la finalité artistique.

Dans son article il montre que la deuxième époque littéraire connait des hauts et des bas. Elle commence par une décadence intellectuelle et une « dégradation des exigences artistiques ». Cette décadence, qu’il proclame, « a dépassé toutes les limites de la morale, du goût et du sens commun » [[3]](#footnote-3). Au fur et à mesure que les mouvements artistiques se forgent, « l’âge d’argent » prend de l’élan. Celui-ci est lié à deux endroits à Saint Petersburg, la capitale de L’Empire Russe, où se réunissent la bohème artistique et même l’élite politique russe – *La tour de Viatcheslav* *Ivanov*(Immeuble La Tour, à l'angle de la rue de Tver №1 et de la rue de Tauride №35) et l’immeuble de Dimitri Merejkovski (Liteyny Avenue, 24). C’est lors des discussions à l’occasion des *Mercredis d'Ivanov* que la philosophie religieuse de Nikolaï Berdiaev se voit présenter devant d’autres jeunes philosophes et poètes. Les sujets de discussion sont variés : à commencer par le socialisme, les tendances artistiques jusqu’aux projets d’une renaissance religieuse russe. L’auteur de l’article met également en évidence un aspect dont il est nécessaire de prendre en compte : les origines des hommes de lettres de « l’âge d’argent » sont différentes de celles qui figurent au premier rang de « l’âge d’or », et ceux-là, en raison de leur position sociale (l’intelligentsia) se laissent souvent influencer par la théorie socialiste et le positivisme (Vladimir Soloviev, Nikolaï Berdiaev, etc.).

Ce n’est que dans les années 1960, après l’apparition du livre de Sergueï Makovski [[4]](#footnote-4) *Au Parnasse de l'âge d'argent* (Munich,1962), que ce terme devient largement répandu dans le public. L’auteur de ce livre dit sans ambages que la liste des personnalités de « l’âge d’argent » ne compte pas seulement des poètes mais également des écrivains, des artistes, des musiciens qui ont marqué un tournant décisif dans la culture russe de l’époque prérévolutionnaire. En même temps, c'est précisément dans les années 1960 que les critiques littéraires cessent de mettre en avant la connotation ironique de ce terme-là. En revanche, le terme perd du sens négatif quelconque et renvoie, en général, à une période dans l’histoire russe de l’élan artistique et intellectuel. Il ne veut pas dire désormais l’invention des pastiches littéraires et des stylisations vulgarisées mais plutôt un nouvel état d’esprit artistique.

La philosophie religieuse russe dont Vassili Rozanov, Dimitri Merejkovski, Nicolas Berdiaev, Léon Chestov et Siméon Frank étaient les célèbres représentants, fait partie de ce mouvement intellectuel et artistique de la fin du XIXe siècle et du début de la XXe siècle. La pensée religieuse russe est marquée par le primat de l’esthétisme commun au milieu intellectuel de « l’âge d’argent ». En particulier, l’esthétisme romantique de Vladimir Soloviev, père fondateur de la philosophie religieuse russe en tant que courant de pensée spécifique dont les auteurs présentées dans ce travail de mémoire étaient les continuateurs, est déterminée en quelque sorte les orientations intellectuelles et artistiques de cette époque.

* 1. Slavophiles et occidentalistes

D'autre part, il convient d'examiner comment la philosophie religieuse russe se positionne par rapport à deux autres courants intellectuels qui ont marqué l'histoire russe, à savoir le slavophilisme et l’occidentalisme.

Comme le montre Vassili Rozanov, la première tentative d’établir une base intellectuelle d’où des débats doivent s’amorcer, est due aux slavophiles (Alexeï Khomiakov, Piotr et Ivan Kireïevski, Ivan Aksakov, Iouri Samarine, etc.), un groupe d’intellectuels russes du XIXe siècle, opposants des occidentalistes qui avaient, à leur tour, tendance à insister sur l’adaptation des théories occidentales quitte à les implanter dans un terrain philosophique mal préparé. Pourtant, Rozanov affirme que cette tentative n’a pas eu du succès faute des dispositions nécessaires aux méditations philosophiques cohérentes et suivies [nous traduisons] : « Non pas que nous, les russes, ayons un manque de talents ; mais pourtant on fumait toujours du hachisch calmant et travaillait peu ». [[5]](#footnote-5)

L’occidentalisme et le slavophilisme représentent les deux courants de pensée politique et philosophique russe. Dans l’ouvrage *Les penseurs russes et l’Europe,* Vassili Zenkovski[[6]](#footnote-6) (1881-1952), spécialiste de l’histoire philosophique russe, dit que les débats et les échanges intellectuels démarrent définitivement dans les années 1840. En même temps, il souligne que c’est précisément dans la décennie précédente que le slavophilisme trouve son origine, l’occidentalisme étant son point de départ. Dans les années 1830, écrit-il, le slavophilisme s’apparente beaucoup à son futur adversaire de telle manière que, par exemple, la revue d’un des principaux auteurs du slavophilisme, Ivan Kireïevski, reçoive le titre *Européen*. C’est pourquoi, Zenkovski précise, les slavophiles ne se séparent pas du tout de l’Europe, mais adoptent plutôt un ton critique vis-à-vis de la culture occidentale.

En somme, Vassili Zenkovski dégage les traits caractéristiques du slavophilisme, qui sont les suivants :

* L’éloge de la singularité de la culture russe dont la couche fondamentale est composée de la religion orthodoxe ;
* La complexité du slavophilisme, courant philosophique révélant diverses facettes, qui ne se laisse pas mettre en système au sens propre du terme ;
* Il ne s’agit pas d’un désespoir exprimé à l’égard de l’Europe : au contraire, la culture européenne sert de tremplin pour des recherches approfondies sur des spécificités nationales russes ;
* Ce que le mouvement slavophile impute à l’occidentalisme comme une faiblesse principale, c’est la tendance de transporter sur le terrain russe des coutumes et des idéaux occidentaux sans pour autant tenir en compte des differences religieuses qui sont presque incontournables[[7]](#footnote-7).

Il s’en suit, dit-il, que les slavophiles n’essayent pas de repousser toutes les influences venues d’Europe. En revanche, ils cherchent à adapter ces influences de manière plus appropriée pour les conditions de vie de leur pays. De plus, à cela s’ajoute parfois l’idée de déclin graduel du monde européen dont les forces sont de plus en plus affaiblies tandis que la Russie accélère ses démarches pour des mobiles politiques. De la même manière, il ne faut pas ignorer l’influence du romantisme allemand, surtout l’œuvre de Friedrich Schelling, sur de certains auteurs slavophiles. À cet égard, il faut noter que la critique de la culture occidentale est proprement philosophique et ne se limite pas seulement à des descriptions qui font un bilan culturel, mais, en revanche, les slavophiles se tournent vers des principes et idéaux fondateurs.

Il faut noter que les philosophes russes présentés dans ce travail ne se considéraient pas comme faisant partie du slavophilisme même s’ils en reconnaissent de l’originalité. Pour eux, le slavophilisme n’est qu’un point de départ pour des débats intellectuels ultérieures.

Ainsi, par exemple, Nicolas Berdiaev indique que le slavophilisme se montrait encore aux yeux de ses plus jeunes contemporains comme un phénomène empreint d'un certain [nous traduisons] « cloisonnement provincial » : il s'agissait alors « de la prise de conscience du jeune peuple russe, du premier réveil national du sommeil, de la première expérience de la connaissance de soi »[[8]](#footnote-8). Par ailleurs, constate-t-il, nous découvrons aux origines du slavophilisme une volonté de déterminer la place de la culture russe dans le contexte européen par le biais de la philosophie de l'histoire [nous traduisons] : « Notre sensibilité nationale s'est forgée sur les concepts de la philosophie de l'histoire. Le fait que les débats entre les slavophiles et les occidentalistes sur la Russie et l'Europe, l'Est et l'Ouest, étaient au cœur de nos préoccupations spirituelles n'est pas un hasard » [[9]](#footnote-9).

Vassili Rozanov dans l’article *Sur Dostoïevski* [[10]](#footnote-10) Rozanov propose une nouvelle définition pour ce courant politique et philosophique. Pour lui, le « slavophilisme » n’est pas un nom approprié, vu son manque de clarté. En revanche, il faut reformuler ce terme afin de montrer que ce courant intellectuel cherche à opposer [nous traduisons] « la nature psychique du peuple russe » avec « tout ce qui est créé par la nature psychique des peuple romano-germaniques ». Les « natures psychiques », opposantes l’une à l’autre, cachent de différentes origines : les russes sont plutôt orientés vers des recherches d’un accord, d’une harmonie tandis que le propre des occidentaux est « l’antagonisme » qui se révèle « dans la lutte des castes », « des classes sociales », dans l’opposition « de l’Eglise à l’Etat ». Il s’en suit que l’inclination vers l’accord se traduit par une « confiance » vis-à-vis du gouvernement tandis que l’antagonisme amène à une « surveillance réciproque », c’est-à-dire, au constitutionalisme et au parlementarisme occidentaux. Cela veut dire que le cours historique d’un peuple est déterminé par excellence par tout ce qui est de particulier dans son caractère. Le philosophe est méfiant à l’égard de l’approche universaliste ; pour lui, tout ce qui est universel pour tous les peuples (les contours des systèmes politiques, économiques, sociales), n’a pas d’importance fondamentale ; l’histoire prouve qu’il y a dans la mentalité des peuples certaines caractéristiques uniques d’où viennent la différence de leur expérience historique et la différence des sujets qui sont au centre des préoccupations de leurs représentants les plus doués.

De plus, il constate une différence caractéristique du peuple russe qui se présente lors d’un processus de connaissance : le philosophe indique que par rapport au monde réel les russes se tiennent dans une attitude qui cherche à atteindre « l’intégrité » [[11]](#footnote-11). Cela s’explique, pour lui, par le fait que le peuple russe a tendance à aller à l'encontre de la vérité en impliquant « son sens moral », ce qui est contraire au goût des peuples occidentaux qui confient la recherche de la vérité à « la raison isolée », c’est-à-dire, à la science philosophique et au rationalisme. Il s’en suit que l’homme occidental cherche ce qu’il y a de véritable, d’objectif dans le monde, et il l’attache à la notion de la vérité. L’homme russe ne cherche pas autant d’objectivité, des données immédiates que de la réalité substantielle, c’est-à-dire qu’il se demande s’il y a une valeur pour son existence et pour la vie de sa communauté de tel ou tel phénomène. Cela est illustré, par exemple, dans le langage. Il y a dans la langue russe deux mots qui se ressemblent tout en étant différents : *istina* (la vérité) et *pravda*. Celui-ci est plus spécifique : il s’agit d’une vérité qui reflète la réalité de manière significative pour l’individu, qui s’accorde avec ses principes moraux à tel point qu’il sache s’approcher du monde de sa propre manière. À cet égard, nous pouvons constater que l’homme occidental, aux yeux de Rozanov, cherche plutôt *istina* en s’appuyant sur la raison tandis que l’homme russe est plutôt désireux de *pravda* en l’approchant par les biais de sa propre morale quelle qu’elle soit (même au détriment de l’objectivité). D’ici nous pouvons aller plus loin et supposer que les européens, selon le philosophe, au cours de leur histoire culturelle dans un esprit divisionniste ont trouvé raisonnable de séparer les domaines sociaux de telle manière que la raison, par exemple, s’applique aux recherches de la vérité, la morale s’applique à la vie politique, la beauté soit conçue, disons, par les œuvres artistiques. En revanche, les russes se limitent dans une certaine mesure de concevoir la réalité des choses par leur « sens moral » qui leur explique non pas ce qui est le monde dans le vrai mais ce qu’il y a de significatif, de sensible, de substantiel dans son environnement.

Enfin, ce qui les distingue les uns des autres dans le domaine religieux, c’est le principe directeur de la vie des croyants. Il y a, d’une part, « sobornost » (communauté spirituelle de personnes vivant ensemble) en tant que principe d’union indissoluble avec la communauté orthodoxe. D’autre part, le catholicisme permet au pape d’exercer une pression régulatrice mais non pas « organisatrice de vie spirituelle ».[[12]](#footnote-12) De plus, il y a aussi le protestantisme qui « en repoussant l’unité pesant du dehors », « s’est lancé à la dissociation » afin de s’assumer d’un espace libre. Cependant, ce n’est pas vraiment le cas puisqu’il garde toujours le même élément constitutif analogue à celui du catholicisme, c’est-à-dire, « le pouvoir arbitraire ». Ainsi, « sobornost » signifie une façon spécifique d’unifier la communauté religieuse étant donné que des liens communautaires que les européens constituent, sont faux à l’origine, aux yeux de Rozanov, et entraînent l’étouffement de la personnalité dans le cas du catholicisme et l’excès de l'individualisme dans le cas du protestantisme, quelle que soient les formes qu’il prend.

Il convient de souligner que le slavophilisme ne rencontrait pas beaucoup de sympathies de la part de l'intelligentsia russe à la fin du XIXe siècle, celui-ci étant jugé réactionnaire en tant que doctrine politique et sociale. Cependant, pour les philosophes religieux russes, les œuvres des slavophiles semblent originales et porteuses de nouvelles orientations intellectuelles en Russie. Les philosophes croyaient que les questions politiques, culturelles et historiques abordées par les slavophiles dans leur polémique ont servi de tremplin pour stimuler l'évolution de la pensée religieuse et philosophique russe. La critique du rationalisme européen et la tendance à privilégier la dimension religieuse, que l'on retrouve dans les œuvres des slavophiles, fournissent à la philosophie russe des éléments pour une réflexion ultérieure et sa propre élaboration doctrinale. D'autre part, les philosophes russes s'opposent au renfermement des slavophiles sur le thème de l'identité culturelle russe. Ils cherchent à entrer en dialogue avec la philosophie occidentale, à la réviser selon les lignes directrices et les postulats qu'ils se fixent pour leur part.

* 1. La philosophie religieuse russe

Nicolas Berdiaev, Vassili Rozanov, Siméon Frank, Dimitri Merejkovski et Léon Chestov appartiennent à ce courant spécifique qui tire son origine des travaux de Vladimir Soloviev. En même temps, les œuvres de ces auteurs présentent de nombreuses spécificités, même si nombreux sont les points de convergence. La philosophie religieuse russe continue des débats entre les slavophiles et les occidentalistes dont la question concerne la place de Russie et de la culture russe au sein de la société européenne. Il s’agit du moment où « la mythologie » russe historique, politique et culturelle s’élabore à grande vitesse. À cet égard, les philosophes russes s’attachent à préparer le terrain doctrinal au concept national russe en voie de formation sur le modèle occidental. Vladimir Soloviev (1853-1900) avait publié *La crise de la philosophie occidentale*, *Сontre les positivistes* ; les *Principes abstraits* ; les *Conférences sur la Théandri*e ; les *Fondements spirituels de la vie* ; *Histoire et avenir de la théocratie* ; *La Russie et l'Église universelle* ; *La question nationale en Russie[[13]](#footnote-13)*. Les œuvres du philosophe, comme nous le voyons, embrassent la théorie de la connaissance, l'éthique, la philosophie de l'histoire, la religion. Il avait pour ambition de rapprocher la pensée actuelle du christianisme et de rendre intelligibles pour la philosophie les dogmes chrétiens. Après Vladimir Soloviev, la philosophie religieuse russe trouve ses disciples dans les auteurs présentés dans ce travail de mémoire qui élaborent la doctrine en s’inspirant de concepts de celui-ci et en les critiquant en même temps.

Dans les années 1870, comme l’indique Vassili Zenkovski, certains intellectuels russes se tournent vers la religion orthodoxe en formant des groupes religieux et philosophiques. Le christianisme orthodoxe devient le centre d’attraction pour des penseurs de différents domaines. Au début du XXe siècle apparaissent les trois « sociétés philosophiques religieuses »[[14]](#footnote-14) (St. Petersburg, Moscou, Kiev) ou les participants discutent des problèmes contemporains concernant la religion, la philosophie, l’art, la politique et le domaine social et économique. Lors des réunions au sein de la « société philosophique religieuse » à Saint Pétersbourg de nouvelles idées philosophiques et religieuses de Nicolas Berdiaev, Vassili Rozanov et Dimitri Merejkovski sont exprimées en public.

Rozanov, participant fréquent de la « société », considère les réunions de Saint Pétersbourg comme [nous traduisons] « un des meilleurs évènements dans la vie intellectuelle russe du début du XXe siècle ».[[15]](#footnote-15) Il atteste que c’est précisément le clergé orthodoxe qui est marqué par l’influence des réunions dont l’activité se tourne vers des problèmes liés à la vie des classes défavorisées. De la même manière, il constate qu’une grande partie de ce qui compose la pensée religieuse russe a comme point de départ « des idées prononcées lors de ces réunions ». Il dit qu’« à une époque soi-disant réactionnaire » il vaut mieux avancer des débats philosophiques et religieux parce que la position réactionnaire se distingue justement par le refus de changer quelque chose ou d’en discuter.

Ainsi, les réunions au sein de la « société » ont joué un grand rôle pour la philosophie religieuse russe de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle en tant que centre d’attraction pour le milieu intellectuel russe qui se tourne de plus en plus vers la religion, même si certains participants de la « société » se prononcent pour la révolution sociale et politique. Le nombre des participants était grand et la liste comprend des personnalités de l’élite intellectuelle.[[16]](#footnote-16)

De plus, l’apparition de « la société » marque symboliquement le tournant dans la vie intellectuelle russe. Si nous comparons des biographies des grands auteurs de la philosophie religieuse, nous verrons que le marxisme agit vivement sur leurs opinions intellectuelles au début de leurs carrières, comme l’indique Dmitri Galkovski[[17]](#footnote-17). Nicolas Berdiaev (1874-1948), originaire d’une famille aristocrate, est exclu de l’université de Kiev à cause de sa participation à la propagande marxiste. Sergueï Boulgakov (1871-1944), né dans la famille d’un prêtre orthodoxe, s’intéresse beaucoup au marxisme lors de ses études universitaires. Siméon Frank (1877-1950), originaire d’une famille d’intellectuels juifs, sous l’influence du milieu marxiste de Nijni Novgorod, s’inscrit à l’université de Moscou ou les étudiants montrent beaucoup d’affection pour cette idéologie. Léon Chestov (1866-1938), fils des commerçants juifs manufacturiers en tissus, n’arrive pas à soutenir sa thèse de doctorat en droit intitulée *Sur la situation de la classe ouvrière russe* en raison de la censure universitaire. Contrairement à ces quatre philosophes, Vassili Rozanov commence sa carrière à l’âge de 30 ans par un ouvrage qui témoigne [nous traduisons] « une excellente maitrise » des termes de l’idéalisme allemand. De plus, il prend la position monarchiste et la garde de manière conséquente[[18]](#footnote-18).

Le marxisme a suscité un vif enthousiasme de la part d'un grand nombre de ses futurs opposants, qu'ils soient du côté des libéraux ou des philosophes religieux. Ce tournant de la pensée russe vers la dimension de la religion permet de designer une renaissance religieuse chez les intellectuels russes à la fin du XIXe siècle.

Le début du XXe siècle a connu une croissance considérable du nombre d'ouvrages philosophiques. Le nombre d'ouvrages publiés dépasse celui de tout le XIXe siècle. La source d'inspiration de cette nouvelle renaissance est spiritualiste[[19]](#footnote-19). Toutefois, cela ne conduit pas à ce que chacun adopte une attitude religieuse précise, et encore moins à la conversion à l'Église, même si les philosophes se sont attachés à entrer en dialogue avec l'Église orthodoxe afin de lui faire voir la nécessité de se transformer dans le contexte d'une nouvelle génération et d'une nouvelle culture. Les témoins de cette période en font un portrait élogieux. Berdiaev, par exemple, estime que « jamais encore la culture russe n'avait atteint un pareil raffinement ». Ainsi, un paradigme mystique et spiritualiste se trouve au cœur de la philosophie russe.

Les philosophes russes ne dévalorisent pas pourtant la science en mettant en doute ses prétentions absolutistes. En revanche, ils réfutent l’omniscience des savants et des doctrinaires philosophiques. Ceux-ci s’attachent à découvrir des régularités naturelles qu’elles soient physiques ou métaphysiques. Léon Chestov affirme, par exemple, que les points de ruptures irritent la pensée doctrinaire. Il cite une formule d’Hegel [nous traduisons]: « Le miracle n’est qu’une violence contre les rapports naturels entre des phénomènes, et donc une violence contre l’esprit » [[20]](#footnote-20). Ce faisant, il met en doute la causalité construite par célèbre philosophe allemand : si seulement l’esprit est digne de son nom, il est libre dans ses démarches, et « la violence contre les rapports naturels entre des phénomènes » existe indépendamment « de l’esprit ». Ainsi, ces rapports naturels ne restreignent pas l’accès humain au monde. Pourtant, l’homme en tant qu’être faible, ou comme dit Blaise Pascal, « un roseau pensant », ne sait jamais schématiser finement un monde aussi complexe. Dans le même mouvement, la complexité du monde pour la philosophie religieuse russe transmet à l’homme l’idée de l’intégralité de sa propre personnalité.

Ce qui envoie cette étude cognitive à la dimension philosophique et non-psychologique, c’est justement la référence au transcendantal qui s’entend comme un donneur du sens, « du fondement apodictique » et qui se fait rencontrer par l’intuition créatrice. De ce point de vue, la philosophie s’insère dans la vie humaine mais il la vit d’une autre façon, plus intense. C’est la raison pour laquelle les penseurs russes, à notre avis, s’intéressent à la philosophie qui les initiait dans l’œuvre vivifiante. Par conséquent, le point crucial de leur réflexion porte sur la question spécifique à la philosophie religieuse de la nature de la religion et de son rapport à la philosophie et aux autres formes de cognition.

Dans sa présentation des spécificités de la philosophie religieuse russe, Nicolas Berdiaev indique que l’on « ne peut comparer la philosophie russe qu’à la philosophie européenne de la seconde moitié du XIXe siècle et du commencement du XXe siècle et alors la comparaison ne sera pas trop défavorable à la Russie »[[21]](#footnote-21). Autrement dit, la philosophie religieuse russe apparaît non pas au moment des chefs-d'œuvre de la métaphysique classique, mais dans une époque critique où les théories et les approches synthétiques sont envisageables. Berdiaev insiste sur le fait « la philosophie russe a essayé de surmonter le rationalisme abstrait dans ses deux formes : le rationalisme métaphysique fondé par Descartes et parfait par Hegel et la critique de toute philosophie abstraite, de tout rationalisme positiviste ». Les philosophes russes s’attachent à montrer que la première prise de conscience de soi découle d’une expérience mystique et non pas d’une déduction rationaliste ou une expérience empirique.

Qui plus est, il convient de remarquer encore le caractère artistique et littéraire de la philosophie russe. Selon Siméon Frank, [nous traduisons] « les idées les plus fondamentales et les plus marquantes furent exprimées en Russie non pas dans des études scientifiques rigoureuses, mais dans des formes tout à fait particulières – littéraires »[[22]](#footnote-22). Ainsi, la littérature et la philosophie se trouvent influencées réciproquement et entrent en en dialogue. Pour N. Berdiaev, les œuvres littéraires russes constituent un genre philosophique très singulier[[23]](#footnote-23). Tout comme la philosophie, la littérature russe se caractérise par son caractère éthique et son arrière-plan religieux.

Après avoir évoqué les principales caractéristiques de la philosophie religieuse russe en tant que courant spécifique de la pensée russe de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle, nous procéderons à une brève présentation biographique des auteurs figurant dans le présent travail de mémoire.

Vassili Rozanov (1856-1919) commence une carrière de professeur d'histoire et de géographie en province et reste longtemps à l’écart du monde des lettres, publiant des textes - son premier texte est intitulé *De la Compréhension* en 1886 - et des articles. C'est à la fin des années 1890 qu'il se fait connaître, notamment grâce au groupe des « décadents » réunis autour d’un couple bohème littéraire, Dimitri Merejkovski et Zinaïda Hippius. Au début des années 1910 paraissent *Esseulement* (1910-1911) et *Les dernières feuilles* (1912-1913), deux œuvres majeures de Rozanov. Par ailleurs, les autres philosophes ont eu la possibilité de continuer leur travail [pendant la période d'émigration](https://context.reverso.net/%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BE%D0%B4/%D1%84%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%86%D1%83%D0%B7%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9-%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9/%C3%A0%2Bla%2Bp%C3%A9riode%2Bd%27%C3%A9migration), ce qui leur a permis de diffuser leurs pensées à un public occidental . Au contraire, Rozanov est resté longtemps méconnu, ces œuvres étant censurées en URSS[[24]](#footnote-24).

La philosophie de Rozanov ne se laisse pas facilement raconter, elle est dispersée dans des pamphlets et dans des fragments aphoristiques dont tout l'éclat réside précisément dans leur fragmentation. Il trouvait ses intérêts dans diverses domaines – littéraire, politique, historique, religieux, artistique et notamment philosophique. Il participait aux réunions de différents groupes intellectuels, parfois même hostiles les uns vis-à-vis des autres, et ses études de journalistes étaient publiées, tour à tour, dans des revues radicales, d’extrême droite ou artistiques. Son œuvre était aussi soit violemment controversée par ses contemporains, soit beaucoup appréciée. L’excellence de son talent littéraire était pourtant indubitable pour la plupart d’entre eux. Du point de vue formel, son style parait inconsistant. D’autre part, il y a certes chez ce philosophe russe une cohérence intrinsèque de sa pensée qui se révèle lors d’une lecture approfondie. Au fur et à mesure de l’évolution intellectuelle son optique philosophique change de perspective.

Parmi les spécialistes, il y a un grand nombre de ceux qui considèrent que Rozanov se contredit, ce qui ne permet pas de le classer dans le groupe des philosophes religieux. En effet, comme souligne Dimitri Galkovski,[[25]](#footnote-25) le nom de Rozanov peut se compter à la fois au nombre des intellectuels athées ou religieux. Ainsi donc, nous rencontrons parfois dans ses textes un critique peu flatteuse mais pondérée de l’Eglise chrétienne. Dans son article passablement connu à l’époque *Le visage sombre*[[26]](#footnote-26)nous pouvons distinguer plusieurs moments principaux de sa critique. Il déclare, par exemple, que l’Église cherche à étouffer par tous les moyens possibles la liberté laïque [nous traduisons]: « L'Église a toujours rejeté la soif persistante de liberté ». Mais le plus important encore, c’est que le pouvoir de l’Eglise chrétienne est ordonné de telle façon que « les prisonniers soient leurs propres gardiens ». En même temps, nous voyons dans d’autres textes ou dans d’autres lieux du même texte une défense du christianisme et de la vie religieuse. Ainsi, par exemple, dans *Dernières feuilles* Rozanov fait un doux aveu à l’église orthodoxe[[27]](#footnote-27).

Ainsi, la manière d’écrire qui est propre à Rozanov est justement impressionniste. Si tel est le cas, il faut traiter ses œuvres comme celles des impressionnistes français, c’est-à-dire, regarder à une telle distance que toutes les petites touches se mêlent et produisent une silhouette. De cette distance-là les contradictions ne troublent pas le jugement du lecteur mais donnent plus de relief aux phénomènes envisagés[[28]](#footnote-28). En tant que philosophe Rozanov se méfie de la puissance de la raison humaine à tel point que sa pensée ne tolère pas d’affirmations définitives et toutes faites : « La vérité est dans les contradictions. Elle n’est pas dans les thèses, même si pour les établir on rassemblait tous les sages » [[29]](#footnote-29). En d’autres termes, les affirmations définitives mettent certaines limites sur le libre cours de la pensée philosophique. Une fois acceptée en tant qu’axiome, l’idée se transforme en théories, en écoles philosophiques, en méthode didactique sans pour autant être remise en doute par ses adeptes. Tout cela met fin aux efforts des philosophes et crée un vide pour les instructeurs. Cependant, l’idée philosophique, aux yeux de Rozanov, est un être vivant. Ce qui est vivant, cela ne cesse jamais de changer, de se transformer, de procéder par différentes phases de l’évolution.

Dimitri Merejkovski (1865-1941), était un écrivain, critique littéraire et philosophe religieux. Il est né à Saint-Pétersbourg ou il a fini ses études en philosophie à la faculté de lettres et histoire de l’Université de Saint-Pétersbourg[[30]](#footnote-30). Ses premiers ouvrages littéraires et philosophiques, intitulés Les Causes de la décadence de la littérature russe, Compagnons éternels et Tolstoï et Dostoïevski, ont éveillé une résonance chez les intellectuels russes, ainsi que ses publications postérieures sur les relations antagonistes entre l'Église chrétienne, l'État et la société. A cette époque il prononça sa propre conception de la philosophie religieuse et, avec les autres penseurs religieux, il s’attache à élaborer une doctrine de « nouvelle conscience religieuse ».

Pour mettre fin à l'antagonisme entre l'Église, l'État et la société, il élabore sa triadologie originale portant sur le développement historique de l'humanité, à partir de la triade idéaliste thèse-antithèse-synthèse. Le paganisme y apparaît comme la thèse et le christianisme comme son antithèse. Merejkovski affirme que le christianisme et l'Église chrétienne ont épuisé leur mission historique. Il assume alors l'avènement de l'époque de « la troisième testament », annonciatrice d'une nouvelle étape dans la vie de l'humanité, destinée à résoudre de manière définitive les antinomies entre le christianisme et le paganisme, l'esprit et la chair, l'Église et la société. Dans l'historiosophie de Merejkovski, les porteurs de cette notion de « chercheur de Dieu » seraient des personnalités d'époques et de milieux différents, parmi lesquelles figurent, par exemple, Montaigne et Pascal.

Il distingue également, dans sa théorie de la connaissance, trois niveaux de cognition. Le premier niveau est la connaissance empirique, qui est largement employée dans les sciences[[31]](#footnote-31). Le deuxième niveau est la connaissance métaphysique qui repose sur le raisonnement rationnel. À ce niveau, seul ce qui est intelligible sera perçu, et le potentiel de perception de l'homme est donc limité. Le troisième niveau, le plus significatif pour l'individu, la connaissance mystique. Il partage l'opinion, commune aux philosophes russes, que la connaissance mystique est saisie par l'intuition et donc supérieure à la raison. C'est dans par cette connaissance que l'antinomie du spirituel et du matériel est transcendée. Il convient par ailleurs de noter que Merejkovski partageait la même opinion que d'autres philosophes religieux russes, à savoir que le christianisme vivait son déclin en raison de sa longue négation de la chair et de la joie de vivre. Cependant, sa théorie laisse entrevoir l'avènement d'une troisième révélation, dans laquelle la religion ne nierait pas, mais affirmerait.

Nicolas Berdiaev (1874-1948) fut au début de sa carrière attirée par le marxisme pour sa doctrine économique et historique. Approfondissant son étude de l'idéalisme kantien, il ne reconnaît plus le matérialisme. Il finit par croire que le progrès n'est pas déterminé par une évolution sociale, mais résulte plutôt de la liberté de création de l'homme[[32]](#footnote-32). En 1908 il s’engage à la publication du recueil *Les Jalons* dont les auteurs critiquent le radicalisme des intellectuels russes et affirment que seuls les fondements religieux du corps social garantissent le libre cours de la création dans la culture.

Sa recherche de nouvelles formes du christianisme se reflète dans *La philosophie de la liberté* (1911) dans *Le sens de l’acte créateur*. Il estime les œuvres les plus réussites et les plus conformes à ses idées sont celles parues pendant la période d’émigration, à savoir *De la destination de l’homme* (1931) et *De l’esclavage et de la liberté de l’homme* (1939)[[33]](#footnote-33).

Au centre de son œuvre nous trouvons le problème de l’existence humaine. C’est la raison pour laquelle Berdiaev se prononce existentialiste par excellence[[34]](#footnote-34). Ainsi, il déclare que [nous traduisons] « se poser le problème de l'homme, c'est en même temps se poser le problème de la liberté, de la création, de l'individualité, de la spiritualité et de l'histoire »[[35]](#footnote-35). Il manifeste donc un vif intérêt pour la philosophie de la religion, de la philosophie de l'histoire et de l'éthique.

La notion et la liberté individuelle et de création sont des aspects fondamentaux de ses œuvres. Il considère la personnalité humaine comme étant une catégorie spiritualiste plutôt que rationnelle ou empirique. Il postule une indépendance absolue de cette notion vis-à-vis des autres catégories, qu'il s'agisse de la nature ou de la société. Il va jusqu'à affirmer que l'individu ne fait pas partie de la société, et qu'au contraire, cette dernière représente un aspect de la personnalité humaine[[36]](#footnote-36). Avec son pathos personnaliste, il insiste sur le fait que les contours d'une personnalité ne sauraient se limiter à une expérience empirique ou rationaliste. Par ailleurs, l'expérience mystique apparaît également déterminante pour la transformation de l'individu.

Un autre thème fréquent de la philosophie de Berdiaev est celui de la création, c'est-à-dire de la manière dont l'individu peut manifester la totalité de son être. Il voit un conflit entre les deux formes de conception du monde : l'adaptation au monde de la nécessité et la volonté créatrice de l'individu qui transforme ainsi sa propre compréhension du monde. Il souligne qu'il envisage le problème d'une nouvelle conscience religieuse différemment de Merejkovski, par exemple, qui le formule comme un conflit entre l'esprit et la chair. Berdiaev se concentre sur le problème de la création et le problème d'une nouvelle conception anthropologique.

Les premiers ouvrages de Léon Chestov (1866-1938) furent *L’Idée de bien dans l’enseignement du Comte Tolstoï et de F. Nietzsche* (1900), *Dostoïevski et Nietzsche* (1903), *L’Apothéose du déracinement* (1905). Depuis l’année 1921 il s’installe en France ou il continue de publier ses œuvres. Dans cette période ont paru ses ouvrages principaux, à savoir *Potestas clavium* (1923) ; *Sur la balance de Job* (1929). A titre posthume sont publiée *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1939), *Athènes et Jérusalem* (1938), *Spéculation et révélation* (1964), *Luther et l’Église* (1957)[[37]](#footnote-37). En racontant son cheminement intellectuel, il indique que son « premier professeur de philosophie fut Shakespeare »[[38]](#footnote-38). Plus tard, il se lança dans l'étude de Kant, tout comme Berdiaev. Cependant, note-t-il, « Kant ne pouvait pas répondre à mes interrogations » et son intérêt se porte « sur les Saintes Écritures »[[39]](#footnote-39).

À travers l'histoire de intellectuelle de l’Europe, il découvre une opposition entre la foi et la raison, entre « Jérusalem » et « Athènes »[[40]](#footnote-40). « Athènes » est le symbole à ses yeux de la philosophie grecque transmise par la scolastique dogmatique et la métaphysique spéculative. Le pouvoir d'Athènes conduit à une dictature de la raison, ce qui se voit dans l'école du rationalisme, du matérialisme et du positivisme. Selon Chestov, ce qui est unique, individuel et significatif ne saurait être objet de la nécessité impersonnelle dont la raison fait son apologie. Il retrace la ligne d’« Athènes » en faisant référence à Thomas d'Aquin, à la lumière naturelle de Descartes, aux jugements synthétiques a priori de Kant. À cette ligne s'oppose celle de « Jérusalem », dont B. Pascal devient l'un des principaux représentants.

Il convient de remarquer qu'aux idées de Léon Chestov est propre un certain radicalisme qui se voit dans ses contestations des prétentions dites démesurées de la raison. C'est pourquoi Berdiaev écrira que [nous traduisons] « la pensée de Chestov est extrêmement despotique »[[41]](#footnote-41). Le caractère despotique s'explique par le fait que Chestov fait souvent recours à un double classement du monde et des orientations de la pensée. Il semble toutefois que le caractère despotique de sa pensée soit assez exagéré, étant donné que le penseur a défini comme objectif de sa philosophie de ne pas se laisser piéger par une approche doctrinaire.

Siméon Frank (1877-1950) avait fait ses études en philosophie a l’université de Moscou, aux universités de Heidelberg et de Munich. Il fait partie, comme les autres philosophes russes présentés dans ce travail de mémoire, aux recueils *Problèmes de l’idéalisme* (1902), *Jalons* (1909), *De profundis* (1918)[[42]](#footnote-42). Son parcours intellectuel le fait passer du marxisme à l'idéalisme pour arriver ensuite à la philosophie religieuse et à l'intuitionnisme. Ses travaux *L’objet du savoir* (1915), *L’inconcevable* (1939), *Trois méditations* portent sur les problèmes épistémologiques. Dans *L’inconcevable* il constate que « la justification du réalisme n’est possible que par la mise au jour de la fausseté du rationalisme ». Cela s’explique par le fait que le rationalisme conduit à l’aveuglement du sujet puisqu’il postule une fermeture du sujet dans ses actes de connaissance sur lui-même. Selon Frank, derrière ce que nous avons tendance à considérer comme connu se cache des obscurités de l’inconnu qui ouvrent au sujet la perspective du monde supra-rationnel[[43]](#footnote-43).

C'est à Siméon Frank que sont attribuées les idées de l'intuitionnisme et de l'idéal-réalisme russes[[44]](#footnote-44). Selon son idéal-réalisme, il y a deux dimensions qualitativement opposées de l'être : réelle et idéale. Frank identifie l'être réel à la réalité empirique, vue en tant que totalité des réalités concrètes comprenant également la temporalité. L'être idéal se caractérise notamment par sa nature extratemporelle. Il intègre à la sphère de l'idéal les éléments que sont « les nombres, les formes et les figures géométriques, les couleurs, les sons, et – allant plus loin –, tous les contenus abstraits, généraux, des concepts, pris précisément comme contenus purs, essentiels, et tout aussi nécessaires ». En ce qui concerne la source de l'être idéal et réel, Frank renvoie à l'Absolu, principe supérieur qui relève de la dimension religieuse et métaphysique saisi par l'intuition. Ainsi, les deux modes d'être « sont des résultantes de l’être absolu », et se présentent comme l'unité « des moments de l’éternité et du devenir ».

Parallèlement à l'épistémologie, Frank est attentif aux questions d'ordre existentiel. Dans L'âme humaine il expose au départ les tendances antagonistes dans la psychologie du début du XXe siècle et constate que l'œuvre d'Henri Bergson donnerait une nouvelle perspective aux problèmes de la psychologie de l'homme à partir de ce regard porté sur la vie intérieure de l'homme en tant que porteuse des signes de son unité et de sa durée[[45]](#footnote-45).

Après avoir présenté les auteurs qui figureront dans ce travail de mémoire, nous passons à la deuxième partie qui présentera la perception des penseurs russes de la philosophie française. Il faut noter encore que parmi les centres d'intérêt de la philosophie religieuse russe nous trouvons souvent l'histoire occidentale, la philosophie de l’histoire, l'héritage philosophique du passé. L’étude de la philosophie française font partie de ses centres d’intérêts. L’examen des idées des penseurs russes sur la culture française fournissent une porte d’entrée dans leur philosophie. De ce point de vue, il semble intéressant d’étudier de quelle manière les auteurs français étaient perçus par les philosophes russes, l'analyse de la philosophie française étant l'occasion pour eux de soulever de nouvelles questions en philosophie morale, politique mais aussi en philosophie de la religion. En général, les auteurs auxquels ils font référence sont M. Montaigne, B. Pascal, R. Descartes, J.-J. Rousseau, J. de Maistre, A. Comte, H. Bergson. Plus précisément, dans la deuxième partie du mémoire, nous allons examiner la réception des idées de B. Pascal (avec une accentuation particulière en raison de son rôle pour la philosophie russe), R. Descartes, J.-J. Rousseau, H. Bergson. Dans la dernière partie, nous évoquerons les auteurs français dont la réception était particulièrement marquante pour la philosophie de certains penseurs russes. En développant ces sujets, nous allons nous appuyer sur les approches propres à philosophie russe selon leur propre logique.

1. La philosophie française

La culture française a toujours été une source d’inspiration et un centre d’attraction pour plusieurs hommes de lettres russes, à commencer par Pouchkine, Batiouchkov, Krylov, c’est-à-dire, depuis le début de la littérature russe moderne. Quant aux philosophes religieux russes présentés dans ce travail de mémoire, leur sens esthétique requiert souvent l’étude des exemples français. De plus, ils citent parfois des auteurs français comme la source de référence pour leurs méditations.

Il convient de remarquer que les penseurs russes ont une attitude ambiguë à l'égard de la philosophie française. D'une part, ils reconnaissent les mérites intellectuels incontestables de la philosophie française, la portée considérable de ses champs d'étude, la plongée profonde et systématique dans le sujet, et les tournants de pensée surprenants qui ont éveillé de vives résonances historiques. Ils apprécient B. Pascal, sa manière d'écrire et ses polémiques avec les catholiques, son anthropologie philosophique et ses méditations religieuses. Ainsi, le mode de pensée pascalien devient une des principales orientations de la philosophie religieuse russe. De la même manière, ils reconnaissent en Bergson, inspirateur idéologique de l'intuitionnisme russe, un penseur de la même sensibilité.

D'autre part, ils furent opposés aux avancées de l'école positiviste et de la méthode rationaliste. En ce qui concerne la pensée politique française, les philosophes russes ont vivement critiqué le rousseauisme, source idéologique de la Révolution française de leur point de vue. Sur le plan stylistique, les écrits des philosophes russes apparaissent comme des œuvres littéraires et artistiques, le langage de certains auteurs pouvant paraître impressionniste. Comme nous l'avons déjà souligné, ceci est dû au primat de l'esthétisme de l'âge d'argent où les philosophes russes élaboraient leur doctrine. Par conséquent, en recherchant leur propre méthode et approche philosophique, les penseurs russes choisirent de se distancer de la méthodologie française classique, dont ils trouvaient un excès du rationalisme et du scepticisme.

Exilés après la révolution d'Octobre 1917, les philosophes russes (Berdiaev Merejkovski, Frank et Chestov) continuent activement leur travail. Parmi eux, certains (Berdiaev, Chestov) ont publié leurs principaux ouvrages en France. Cependant, la philosophie russe connaît son déclin depuis les années 1950, ce qui nous permet de constater que ce fut un phénomène d'une seule génération, et d'une certaine époque, sans pour autant pouvoir se transformer en école[[46]](#footnote-46).

Nous pouvons distinguer les auteurs français qui attirent le plus l’intérêt des philosophes russes: ce sont M. Montaigne, B. Pascal, R. Descartes, J.-J. Rousseau, A. Compte, J. de Maistre, H. Bergson. Il faut remarquer pourtant que les éléments de la philosophie française leurs servent de moyens pour estimer de façon comparative le contexte russe. D’autre part, cela n’est pas la seule visée ; les phénomènes de la culture française fournissent aux philosophes un tremplin pour continuer les démarches de la pensée sur un sujet choisi (politique, religieux, artistique, etc.).

* + 1. B. Pascal et les philosophes russes

Chez les philosophes religieux russes Blaise Pascal (1623-1662) occupe une place particulière. La spécificité de la philosophie religieuse russe tient à sa dominante théocentrique, et l'accent mis sur le « mystère de l'homme », ce qui justifie un grand intérêt pour l'œuvre de Pascal. Il est vrai que la pensée russe, en s'orientant vers les acquis de la philosophie européenne et en cherchant à en faire une critique originale, évoluait en même temps comme une sorte d’antithèse à celle-ci. Pascal devait certainement susciter l'intérêt chez les philosophes russes avec sa conception originale de l’homme et du monde, son image de « l’abîme » dont l’homme fait face en observant « l’infinité » d’espace extérieur et de son propre esprit.

Les philosophes russes reprennent les figures célèbres et les idées principales de Pascal[[47]](#footnote-47), notamment la distinction entre « le dieu personnel » et « le dieu des philosophes et des savants », l'argument du pari, les figures de « l'abîme », du « roseau pensant », etc. Par ailleurs, ils trouvent chez Pascal une certaine affinité avec la religion orthodoxe. Fidèles au mode de pensée pascalien, ceux-ci n'acceptent pas le modèle occidental de rationalisme profondément ancré dans la religion et la philosophie. Ils mettent en opposition « la religion des philosophes » et « la foi du cœur », dont Pascal a dit : « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Les philosophes russes accordent une vive attention aux problèmes relatifs à la nature de l'homme, à son statut et à son attitude à l'égard de Dieu.

Les philosophes russes mettent en avant des problèmes tels que la nature de l'homme, sa place par rapport à Dieu ; ils découvrent, tout comme Pascal le tragique de l'existence humaine, le manque de cohérence de l'esprit humain, la présence dans l'âme de croyances contradictoires et le fait que ces contradictions majeures ne se laissent pas interpréter rationnellement. Dans la philosophie religieuse russe est ancrée l'idée selon laquelle l'homme est un être faux, qu'il ne mérite pas de recevoir des éloges, mais bien de la pitié.

Dans leurs écrits, ils manifestent un paradoxe de l'existence humaine, le fait que l'homme, pour se réaliser comme être humain, devra retrouver sa propre image dans une expérience transformatrice, dans « un exploit de la foi », ce dont Pascal leur servit d'exemple.

Léon Chestov et Pascal

L'intérêt pour la figure de Pascal chez les philosophes russes est dû à une certaine complicité pour ceux qui, à leurs yeux, ne représentaient pas « l'esprit du temps ». C'est avec l'idée que Pascal est étranger à son époque que Léon Chestov ouvre son étude de la philosophie pascalienne[[48]](#footnote-48) [nous traduisons] : « Parmi ses contemporains, Pascal n'était pas « à la page » : il ne se sentait pas porté en avant, avec les autres individus, vers un avenir « plus beau », mais plutôt en arrière, dans le passé. Comme Julien l'Apostat, il voulait faire reculer la « roue du temps ». Le parallèle entre Pascal et Julien l'Apostat est remarquable étant donné que, comme nous le savons, un des romans de Dimitri Merejkovski, contemporain de Chestov, a le même titre, ce qui illustre bien que la philosophie russe religieuse partage le même langage symbolique et les mêmes images.

Ainsi, il compare Pascal à Julien l'Apostat pour prouver que la renonciation aux croyances de l'époque est souvent vouée à l'échec sur le plan historique. Il est certain, précise-t-il, que Pascal n'est pas un auteur oublié, car ses œuvres font l'objet d'études et de publications. Cependant, selon Chestov, si tant est qu'il soit compris, le philosophe français reste à l'écart des grands débats. La philosophie française a mis Descartes sur un piédestal. Pour Chestov, la comparaison des deux penseurs l'un avec l'autre semble être déterminante. Aucun des deux ne peut être interprété sans une référence à l'autre. En les comparant, il ne reste pas pour autant neutre. En les comparant, il ne reste cependant pas neutre, et l'axe central de sa réflexion consiste à critiquer l'idée selon laquelle la raison est le moyen privilégié du jugement sur le vrai.

Son ouvrage sur la philosophie de Pascal rédigé à l'occasion de son tricentenaire, est paru en français en 1923. En l’intitulant *La Nuit de Gethsémani*, Chestov reprend un sujet biblique bien connu, dont il tire deux axes de réflexion : Pierre, qui trahit Dieu en s'endormant, devient son vicaire sur terre et le Christ, qui demande à ses disciples de rester éveillés. Le philosophe russe nous propose sa propre interprétation de ces scènes. Il explique la première de la manière suivante : même si la raison déforme le divin dans le monde, elle est là pour dominer. La deuxième figure se transforme en une formule de la philosophie pascalienne : « il ne faut pas dormir », c'est-à-dire que le philosophe en tant que tel ne peut pas se contenter de la moindre base sûre et stable, il faut avancer toujours dans le doute.

Toutefois, il convient de remarquer que les images bibliques dont se sert Chestov lui permettent d'illustrer sa théorie éthique, mais celle-ci n'est pas une éthique religieuse canonique, c'est un point de vue philosophique. Comme nous l'avons noté précédemment, des images bibliques apparaissent souvent dans les textes des philosophes religieux russes, et il ne s'agit pas seulement d'études éthiques, mais également esthétiques et politiques. En ce sens, Chestov a été inspiré par les œuvres de Kierkegaard sur la critique de la raison. D’autre part, même si, comme le note George Klein dans *La controverse sur la philosophie religieuse* [nous traduisons][[49]](#footnote-49), Chestov n'accepte pas le terme « la philosophie religieuse » avancé par Vladimir Soloviev, estimant que toute philosophie religieuse devrait « justifier la religion devant le tribunal philosophique » afin de « se permettre d'exister », nous ne pouvons pas exclure que les mêmes intentions ne soient pas partagées par Chestov lui-même. Comme Berdiaev le fait remarquer, Chestov s'intéresse « plutôt à Nietzsche qu'à la Bible » : il estime que Chestov réalise « une transcription biblique de la thématique nietzschéenne », c'est-à-dire qu'il choisit dans le texte biblique les thèmes et sujets qui renforceraient ses idées principales. Qui plus est, ces sujets ne sont pas ceux que les chrétiens ou les juifs privilégient, et tel fut le choix de Kierkegaard, par exemple, pour que lui soit attribué le nom d'existentialiste chrétien.

Pour Chestov, Pascal représente en quelque sorte un modèle de penseur non classique. D'après son idée, dans les œuvres de tous les philosophes rationalistes, de tous les artistes classiques, il vient un moment où la recherche de nouvelles explications, de nouvelles solutions ou de nouvelles approches trouve sa fin au profit d'un principe ou d'un style déterminé. Cependant, Pascal restait libre de porter une critique sur les bases mêmes de l'Église catholique, estimant que cette dernière était une œuvre de l'homme qui est toujours, quant à lui, « dans l'ignorance naturelle ».

D'autre part, il admet une certaine ambiguïté chez Pascal. Il déclare, écrit Chestov, par exemple, « que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante », et en même temps, il ne veut pas avoir la réputation chez ses contemporains celle d'un homme privé de bon sens ou celle d'un fanatique. C'est la raison pour laquelle ses deux principales œuvres, Les Provinciales et Pensées, aux yeux de Chestov, sont dissemblables. Lorsqu'il avait besoin d'un ton apologétique, lorsqu'il présentait des arguments contre la rhétorique catholique, il était qualifié d'auteur progressiste. En revanche, dans son œuvre plus confidentielle, il ne se gêne pas pour émettre des doutes profonds et faire des critiques acrimonieuses, pas plus qu'il ne craint de paraître moins convaincant.

Ce que Chestov souligne avant tout dans la philosophie de Pascal, c'est son rejet du rationnel en tant que fondement du vrai. Pour la pensée pascalienne, il semble difficile de reconnaitre la sûreté et la constance comme étant les objectifs d’un philosophe [nous traduisons] : « On aime la sûreté. On aime que le pape soit infaillible en la foi, et que les docteurs graves le soient dans les mœurs, afin d'avoir son assurance »[[50]](#footnote-50). Par conséquent, selon Chestov, Pascal aurait pu poser à ces penseurs une question de fond : s'il se pouvait que toutes ces vérités solides soient jugées depuis les prémisses irrationnelles, que deviendraient tous les dogmes ? Pascal aurait dit, écrit le philosophe russe, qu'il n'y aurait alors « plus de solidité, plus de sûreté, ni de justesse » dans ces dogmes. Ainsi, il cherche à rendre sa pensée plus instable et incertaine, afin de la préserver de tout confort où elle pourrait se figer. « Le Dieu des philosophes », celui de qui Pascal se détourne, comme l'écrit Chestov, amène au triomphe des contraintes, et la raison, qui vise à l'universel, le renvoie au domaine du « surnaturel », pour qu'il ne soit pour les êtres humains qu'un des nombreux concepts.

Chestov nous donne une image de Pascal qui n'est pas seulement ambivalente, mais également dialectique, ou même tragique. Il nous fait parvenir à l’idée que la vie de Pascal est marquée par une rupture avec l'ordre naturel de l'existence humaine : « Les gens préfèrent la stabilité – il assume l'incertitude, les gens préfèrent le sol – il choisit l'abîme, les gens privilégient le calme intérieur –  il exalte la guerre et l'angoisse, les gens cherchent le repos – il leur promet la fatigue ».

Un autre trait caractéristique de Chestov consiste à rapprocher les penseurs et les personnages historiques qui lui sont chers et proches. Ainsi, il compare Pascal, comme nous l'avons déjà indiqué, à Julien l'Apostat, et aussi à Luther, Dostoïevski[[51]](#footnote-51) et Nietzsche. Selon le philosophe russe, ce qui réunit tous ces hommes, est la découverte une fois acquise que la loi comme tel ne garantit rien, qu'elle [nous traduisons] « ne protégera pas de l'abîme », de tous les aspects irrationnels du vécu. Pour les œuvres de Dostoïevski, en particulier, la phrase de Pascal : « je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant » - lui paraît une bonne épigraphe[[52]](#footnote-52). Ce que Chestov nous apprend, c'est que pour eux tous, la liberté d'expression importait bien plus que les limites de toute morale, de toute doctrine, de tout principe.

D'où, effectivement, le critère pascalien de la vérité : celle-ci ne peut être universellement reconnue ou être accessible au grand nombre de gens. Cette idée, souligne Chestov, est contraire à notre maxime de la théorie du savoir, exprimée par Descartes dans la phrase que « Dieu ne peut pas être trompeur », ce qui signifie que la vérité, une fois révélée, est compréhensible pour tous. Pascal, en revanche, conteste cette idée en affirmant que « le Dieu peut être trompeur et même veut l'être »[[53]](#footnote-53). Par là, il faut entendre l'idée selon laquelle les êtres humains n'ont pas tous le même accès à la vérité. De plus, celle-ci est peu compréhensible pour le grand public. Il en résulte donc deux conséquences : il est impossible pour quelqu'un de faire apparaître la vérité à autrui, et, deuxièmement, la vérité n'est pas cachée mais invisible. C'est pourquoi la recherche de la vérité reste toujours un acte individuel : il n'est pas naturel que les gens puissent se fier aux vérités de la raison, qu'ils préfèrent le « commun », les « lois » et qu'ils puissent haïr leurs propres êtres. Telle est la conception pascalienne de la connaissance, vue par le philosophe russe.

Pour résumer, il convient de rappeler que la manière dont Chestov présente la philosophie de Pascal tourne autour de sa conception de l'histoire philosophique : Chestov oppose le schématisme et le rationalisme de la « philosophie du grand chemin » à la philosophie religieuse, même si, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, il ne voulait pas employer ce terme. La philosophie religieuse telle qu'il la définit se fond sur la présupposition selon laquelle le Créateur du monde est celui pour qui aucune limite n'existe entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas[[54]](#footnote-54). Afin de justifier cet antagonisme entre les différents modèles de philosophie, Chestov prend Pascal comme exemple. Il lui oppose Descartes, représentant de l'esprit de son époque, tandis que Pascal, de son point de vue, consacre sa vie aux efforts destinés à le libérer de cet esprit du temps.

Il convient par ailleurs de faire remarquer qu'il y a des aspects dans les textes de Chestov qui pourraient être critiqués. Dans un premier temps, la représentation de la vie et de l'œuvre de Pascal semble détachée du contexte historique, et conditionnée par une logique spécifique ; on dirait parfois que les idées de Chestov lui sont attribuées. Ainsi, il néglige de nombreuses particularités quand il prend les *Pensées*, et accorde une importance capitale, par exemple, à la métaphore de l'abîme, devenue chez Chestov en quelque sorte une métaphore de la vie et l'œuvre de Pascal.

De même, Chestov insiste expressément sur l'importance de la maladie et des angoisses pour la pensée pascalienne. À ses yeux, un tel état psychique est révélateur pour l'homme puisque la vérité qui se dévoile montre bien la futilité des prétentions de la raison. En ce sens, il semble reprendre l'idée de Nietzsche. Quant au parallèle fait entre Pascal et Nietzsche, il est assez discutable, puisque ce dernier, pour autant que nous sachions, ne manifestait pas une compassion quelconque pour le philosophe français.

D'autre part, nous pouvons constater que Chestov, si nous le comparons aux autres philosophes russes présentés dans ce travail, reprend encore davantage des éléments de la pensée pascalienne pour son projet de philosophie « antiphilosophique » qui concilie à la fois du scepticisme, de l'irrationalisme et de l'existentialisme religieux.

Rozanov et Pascal

Aux yeux d’un autre philosophe russe, Vassili Rozanov, l’un des rares philosophes qu’avait une claire idée du mystère divin dont la présence est visible tant chez l’homme que dans la nature, est Pascal qu’il classe parmi les antagonistes les plus convaincants de l’idée même du positivisme. Dans ce cas-ci il n’y a pas d’anachronisme à traiter le philosophe du XVIIe siècle en tant qu’antagoniste du courant philosophique du XIX siècle étant donnée qu’en fait, dit Rozanov, « l’homme précède la théorie »[[55]](#footnote-55).

D’autre part, Rozanov qualifie Pascal de « philosophe de prière », la notion de prière remonte jusqu’au fondement de la classification philosophique offerte par Rozanov: « Il y a eu dès la création du monde deux philosophies: celle de l'homme qui, pour une raison quelconque, a envie de battre quelqu'un; et celle de l'homme battu ». Les philosophes russes sont réunis sous le titre qui sont « battus ». Et ce genre de philosophie ne prend-il pas souvent la forme d’une prière ardente? Rozanov trouve dans Pascal un modèle de philosophe « priant » qui se laisse « battre » par le mystère divin du monde. C’est dans cette formule pascalienne – « Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m’enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu’un instant sans retour »[[56]](#footnote-56) - qu’on se rapproche du principe classificateur: il y a ceux qui visent à établir des systèmes et réunir des élèves autour de leur figure; et ceux qui se retiennent à d’instruire des disciples et, par leurs exercices philosophiques, rendent hommage aux « infinités qui enferment ».

Selon son histoire de la philosophie, les doctrines positivistes, socialistes et révolutionnaires marquent le début d’une déchéance progressive française et européenne. En revanche, la philosophie pascalienne proclame le triomphe intellectuel français ayant lieu au XVIIe siècle. Ce que Rozanov entend dans les *Pensées* s’accorde purement avec tout ce qu’il révèle essentiellement au christianisme et à la religion. « L’individualisme immuable » mentionné ci-dessus dont le pathos prend la forme du sacré, le philosophe russe le découvre par l’analogie dans des discours du philosophe et mathématicien français. Ce qui rapproche les deux philosophes du point de vue stylistique, ce sont leurs formules aphoristiques concises dont le ton narratif assuré et des exhortations affectueuses pathétiques se suivent successivement, surtout au moment où des délibérations touchent à la religion ou au sacré : « Dieu, Dieu, pourquoi tu m’as oublié ? Est-ce que tu ne sais pas que chaque moment où Tu m’oublie, je me perds ? ».[[57]](#footnote-57)

Cette aspérité du style et de la manière de mise en avant des idées qui leur est propre, se fait comprendre par leur conviction partagée de l’« aspérité » du monde exploré qui laisse du matériel et du sacré exister de manière concomitante. Il y a chez Pascal une formule en raison de laquelle Alexeï Lossev, philosophe et philologue classique russe, l’a rangé parmi des philosophes de « la Renaissance auto-négatrice » : « Comme je ne sais d’où je viens, aussi je ne sais où je vais, et je sais seulement qu’en sortant de ce monde je tombe pour jamais ou dans le néant, ou dans les mains d’un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage … Peut‑être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes, mais je n’en veux pas prendre la peine ni faire un pas pour le chercher… »[[58]](#footnote-58). De la même manière, Rozanov répète à plusieurs reprises que ce ne sont que l’imperfection, la disharmonie et « l’aspérité » du monde et de la vie dans ce monde qui accordent des conditions sine qua non, indispensables à un être humain en train d’affirmer sa propre existence : « La vie trouve son origine dans des « assemblages flottants » [[59]](#footnote-59). À condition que la balance soit omniprésente, il n’aurait pas de vie. Une fois la balance flottante, une angoisse, un « cela me gêne », un danger apparaissent. Le monde est toujours angoissé, et c’est ainsi qu’il existe ».

L’attitude de Rozanov envers Pascal s’exprime sous la forme de critiques, parfois ironiques, adressées aux positivistes : « Laissez Spencer s’enfler d’orgueil devant Pascal. Celui-ci même doit de temps en temps nommer Spencer « Votre Excellence », et ne laisser rien voir du crédit qu’il a en réalité ». [[60]](#footnote-60) Quant au « crédit » de Pascal, Rozanov a rédigé un essai historique sur ce sujet. Même si le philosophe n’arrive pas à le terminer, l’essai montre de l’originalité. À cet égard, il faut noter qu’à côté de la « balance flottante » qui s’attribue le pouvoir de donner naissance à un raisonnement philosophique, il décèle un autre élément – « le mystère personnel », qui a lieu au fin fond de l’être pensant.

La notion du « mystère personnel » [[61]](#footnote-61) est d’une telle importance pour le philosophe russe qu’il critique la science historique à cause de son mépris envers certaines époques et personnalités marquantes, étant donné qu’une grande époque historique se fait remarquer par « l’emprise intellectuelle » issue de la source « la plus profonde, enfouie sous ses couvertures ». Rozanov accorde de la valeur au profond secret personnel de l’auteur et aux réticences de ses paroles plutôt qu’à la manière strictement méthodique d’employer des raisonnements. Le philosophe insiste sur le fait que les historiens français manquent souvent d’enthousiasme lorsqu’ils traitent le XVIIe siècle avec tous les égards tout en faisant l’éloge du siècle de la Reformation et ensuite de la Révolution. Selon lui, il est bien évident que les historiens cherchent à distinguer une certaine époque par rapport aux autres afin de la présenter sous les couleurs les plus claires, non moins qu’un « sommet de la Création ».

Pourtant, les monuments de la littérature du XVIIe siècle se dévoilent au regard plus clair avec une « diversité d’états psychiques et des assemblages surprenants de ceux-ci » qui perce « le siècle tout entier » [[62]](#footnote-62) et même la vie privée de certains représentants de l’époque. « Le mystère personnel » du XVIIe siècle attire l’attention de Rozanov de tel point qu’il exprime décidément son jugement défavorable sur le siècle suivant ou, à son avis, il n’y a pas eu de nouvelles découvertes fondamentales – ni dans les sciences exactes, ni dans la pensée sociales et politique : « Le XVIIIe siècle n’a pas pu faire autre chose que de répandre les idées du siècle précédent dans le public et de s’efforcer de les mettre en œuvre, mais il n’était pas du tout original - ni quand il repoussait une chose, ni quand il en affirmait une». À cet égard, les hommes de lettres de ce siècle se sont contentés de mettre en avant « non pas ce qui est profond mais ce qui est beau ». Cela explique leur répugnance quelconque exprimée par rapport à la problématique religieuse et à « tout mouvement subtil de l’esprit humain », ce qui était d’un grand intérêt au siècle de Pascal. De plus, les deux manières d’écriture, celle de Pascal et celle du siècle des Lumières, s’opposent l’une à l’autre : c’est pourquoi certains philosophes de XVIIIe siècle (Voltaire, Diderot) jugent le caractère pascalien disgracieux et apprêté.

Au contraire, Rozanov trouve sa manière pleine de spontanéité naturelle grâce à « l’aspérité » du style qui est propre à la nature même de l’objet envisagé. Ce qui fait l’objet d’études pour Pascal, dit-il, ce sont les phénomènes sacrés, et sa manière s’accorde le plus avec la complexité d’une telle science qui ne tolère pas l’approche élaborée par les sciences exactes. Même si cette manière fait naitre une impression de ce qui est peu convaincant en termes de la rationalité stricte, il ne s’agit pas d’une analyse à la légère – au contraire, il ne faut pas, ici encore, faire échapper le « mystère » à l’esprit tourné vers le sacré. Rozanov prétend qu’à l’époque où vivait Pascal, les penseurs « se donnaient corps et âme au Dieu plus souvent que jamais auparavant ; ils faisaient des prières avec autant d’ardeur qu’ils cherchaient la vérité ». Ensuite, le philosophe russe fait valoir le fait que les philosophes du XVII siècle étaient « franc » aussi dans les sciences que dans la religion ».[[63]](#footnote-63) De plus, « en se plongeant dans l’étude de la nature …, ils gardaient fermement à l’esprit qu’elle ne se limitaient pas de ces espaces découvertes, et se pliaient devant tout ce qui restaient en secret ».

Selon Rozanov, une rencontre avec des phénomènes sacrés passe par un étonnement qui frappe l’imagination de façon inédite par leur « étrangeté et caractère énigmatique », [[64]](#footnote-64) étant donné que « tout ce qui est obscur attire sur l’esprit l’acte de connaissance de soi-même ». Ainsi, toute pensée tournée vers l’objet sacré, tremble continuellement ; elle est attisée par tout ce qui est de caractère singulier en tant que tel, ce qui trouve sa place au sein de la nature ou des textes religieux. De même manière, les deux philosophes attrapent la ressemblance entre ce genre de pensée et le rêve (le plus souvent, un rêve effrayant), le caractère de celui-ci étant à la fois réel et irréaliste à cause de la résistance du monde matériel. C’est pour cela que Rozanov avoue à plusieurs reprises dans *Les dernières feuilles* qu’il aime ses « rêves nocturnes ». Aussi bien, Pascal les aimait tout en restant discret, réservé et discipliné au quotidien.

Merejkovski et Pascal

Ecrivain et philosophe russe de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle Dimitri Merejkovski partageait aussi la même admiration pour la philosophie de Pascal. Son essai[[65]](#footnote-65) sur la vie et l'œuvre de ce grand philosophe et mathématicien français se compose de trois chapitres et fait partie d'une trilogie historique consacrée aux figures importantes de la Réforme. La trilogie commence par la vie de Luther, puis de Calvin, et finit par l’œuvre de Pascal. La raison pour laquelle l'auteur le place au rang des réformateurs chrétiens et, plus encore, en troisième lieu (sachant que pour Merejkovski, la troisième personne du trio a toujours une fonction particulière, celle d'accomplir un schéma), s'explique dans la dernière partie de son essai, qui récapitule les idées principales.

Ce fut Pascal, à son avis, qui sut résoudre le problème de la rupture entre les deux églises, la catholique et la protestante. Le moyen de surmonter le conflit est d’accorder les contraires [nous traduisons] : « La faiblesse de ces deux [Luther et Calvin] tient au fait qu'ils ont quitté l'Église catholique sans en avoir fait tout le parcours et sans confesser qu'une seule des « deux vérités opposées », la « pluralité »; en revanche, le point fort de Pascal est qu'il a quitté l'Église catholique en en faisant tout le parcours et en conciliant les deux vérités, la « pluralité » ainsi que l'unité »[[66]](#footnote-66). L'unité est le propre de l'Église catholique, à la tête de laquelle se trouve une seule personne, tandis que la pluralité est le propre de l'Église protestante, qui fut la principale acquisition de la Réforme. Ainsi, comme ces deux réformateurs ne reconnaissaient que le second élément pour l'Église chrétienne, à savoir la « pluralité », ils ont fait en sorte que la pluralité les entoure et qu'ils perdent l'unité en tant que principe.

Pascal, en revanche, selon Merejkovski, est parvenu à réunir les deux éléments en un troisième essentiel. Selon Merejkovski, Pascal a découvert que la thèse et l'antithèse (« Réforme » et « Anti-Réforme ») puissent être réconciliées dans un *magnum opus*, c'est-à-dire au sein de ce que le philosophe nommait « l'Église Universelle » (une conception religieuse de Merejkovski qui est devenue par la suite son propre projet en pratique). Là, nous rencontrons plutôt les ambitions de Merejkovski lui-même, qui, comme nous le savons, était enthousiasmé par le projet de l'Eglise du Troisième Testament. Il constate pourtant que Pascal partage la même idée.

L'histoire de la rédaction de la troisième partie de la trilogie sur les Réformateurs parait aussi intéressante[[67]](#footnote-67). Au départ, l'écrivain russe voulait intégrer l'essai sur Pascal dans le recueil « Figures de Saints », ce qui nous permet de comprendre quelle était sa vision du philosophe français et quelle était la forme initiale de son essai (l'hagiographie). Cependant, lors de la rédaction des textes sur Luther et Calvin, Merejkovski décide de compléter la série en y incluant l'essai sur la vie de Pascal. Ainsi, pour Merejkovski, Pascal est à la fois un saint et un intellectuel, et en quelque sorte un réformateur du christianisme, lequel, comme le souligne l'auteur a plusieurs reprises, ne sollicitait pas auprès de Rome de juger les deux églises divisées, puisque Rome ne faisait pas preuve de la justice à ses yeux.

Le choix du sujet portant sur la philosophie de Pascal pour compléter la trilogie est justifié compte tenu de son approche de l'époque. Son étude est toujours guidée par une idée précise. Cette idée quant à elle ne prétend pas apporter les détails sur un évènement historique, mais plutôt annoncer la naissance, d'un nouvel ordre qui se projette dans un avenir plus ou moins éloigné - celui de l'Eglise Universelle. En histoire il cherche à saisir le sens de l'époque actuelle. Il recoure à une méthode qui consiste à redéfinir les événements historiques afin de découvrir un élément constitutif qui permet d’expliquer de quelle manière les évènements du passé sont liés au présent et ce qui ils constituent pour le futur. Comme le fait remarquer Nikolaï Bakhtine, la méthode historique de Merejkovski consiste à [nous traduisons] « faire se rencontrer de divers motifs et des tendances historiques suivant la logique qui est proprement la sienne »[[68]](#footnote-68).

Toutefois, sa méthode historique avait également un autre aspect, à savoir un aspect de philosophie religieuse. Toute son œuvre historique fut conditionnée par un seul objectif : déterminer comment l'histoire de l'humanité a été transformée depuis le Ier siècle de notre ère et quelles traces ces événements ont laissé dans l'histoire postérieure. Il en résulte les traits suivants, propres à ses ouvrages : d'une part, son attention se concentre sur la matière de la métaphysique religieuse, ce qui a pour conséquence le fait que son exposé historique paraît en quelque sorte fantastique, étant donné que les disputes religieuses s'avèrent peu pertinentes pour un cas historique concret et ne permettent d'expliquer qu'un seul côté du processus historique. Dans ce processus historique, Pascal, par exemple, reçoit le rôle d'un Réformateur chrétien.

Nous pourrions poser la question suivante à propos de l'essai de Merejkovski : que voyons-nous principalement, un portrait de Pascal ou bien les idées du philosophe russe ? Examinons, par exemple, le rôle historique attribué au philosophe français à titre d'un des Réformateurs chrétiens. Ce rôle du dernier réalisateur de la Réforme nous paraît contestable : il suffit de considérer, par exemple, la manière d'expression qu'adoptent les *Pensées* de Pascal, laquelle, comme le fait observer Merejkovski, se rapproche de celle d'Héraclite[[69]](#footnote-69).

Cependant, ce sont précisément le caractère [nous traduisons] « sombre » de son écriture, la facilité d'expression et la finesse de son style qui attirent davantage l'écrivain russe. Le génie de Pascal, selon l'écrivain, tient à sa "possible hérésie ou sainteté", à sa "lutte finale pour ou contre l'Église", à son interrogation persistante. Les « Pensées » étaient initialement destinées, précise Merejkovski, à faire l'apologie du christianisme, l'apologie étant rédigée, ce qui est rare, du point de vue d'un laïc : « Pour comprendre ce que Pascal a apporté à la défense du christianisme, nous devons nous rappeler que son « apologie » ne se fait non pas au nom de l'Église pour le monde, [...] mais bien du monde envers l'Église ». En ce sens, dit-il, Pascal est proche de Socrate, car ce dernier a également transféré la sagesse « du ciel sur la terre ». La sagesse de Pascal fait appel à un public précis - ceux qui ont des doutes sur l'existence de Dieu. Chez Pascal, estime le philosophe russe, la religion chrétienne ne représente pas uniquement une doctrine, c'est un chemin de vie, une fois découvert d'une part, et encore mystérieux pour chaque individu d'autre part, ce qui fait que tous sont destinés à avancer sur ce chemin, comme Pascal le montre, avec autant de craintes que d'espoirs[[70]](#footnote-70).

Aux qualités personnelles de Pascal, Merejkovski ajoute un talent littéraire particulier. Il distingue sept qualités de la langue du philosophe français : la [nous traduisons] « beauté de la réticence », la simplicité, la clarté, l'ordre des mots particulier, la concision du style, la mise en avant des enjeux moraux de manière passionnée et enfin l'accent mis sur le côté « antinomique », soit contradictoire des choses. Il convient de noter que ces particularités sont dans une certaine mesure propres à la manière d'écrire de Merejkovski lui-même.

Par ailleurs, l'écrivain russe estime que, bien que le philosophe français soit doué pour faire l'apologie du christianisme, il ne parvient pas à concrétiser les intentions de sa pensée : « S'il avait tout dit et tout fait », il aurait compris que seule « ce mot divin Trois » pouvait réveiller l'humanité de son « sommeil hypnotique ». Le chiffre trois est un attribut important de la méthode philosophique et historique de Dimitri Merejkovski. Dans le cas qui nous intéresse, la triade dont il est question est la suivante : « l'unité », « la pluralité » et quelque chose harmonisée dans sa contrariété. Ainsi, Pascal se garde de déclarer que la mise en place de nouvelles structures religieuses serait un impératif.

En ce qui concerne le plan de l'essai rédigé par Merejkovski, nous pouvons remarquer qu'il reprend la même structure que les autres ouvrages philosophiques et historiques (une thèse - une antithèse - l'accordance des contraires dans un projet ultérieur), à laquelle s'ajoutent de nouveaux éléments selon les thèmes et les objectifs de la trilogie particulière. Notons aussi la manière apodictique de son œuvre historique en termes de style et d'objectifs visés. Ses œuvres, bien que basées sur un vaste corpus de documents historiques examinés attentivement, sont peu académiques pour des raisons assez compréhensibles, étant donné que son objectif initial et son orientation directrice ne sont pas du tout scientifiques. [Nous traduisons] « Grand critique, voire auteur d'une nouvelle approche critique en Russie », il n'est pas guidé « par l'idée de la recherche scientifique »[[71]](#footnote-71). Les événements et les faits qui lui semblaient essentiels et importants pour sa thématique, l'écrivain russe les ajoutait à son manifeste religieux et politique. Ainsi, ses textes historiques, qui se fondent sur des motifs religieux et politiques, pouvaient passer aux yeux de certains de ses contemporains pour des spéculations intellectuelles.

Les nombreuses citations de sources historiques confirment à la fois une vaste érudition de Merejkovski ([nous traduisons] « un commandant des citations [[72]](#footnote-72)») et le caractère ludique de sa méthode. Nous pouvons constater de notre part que, certes, les manifestes des surréalistes ou des futuristes italiens exposent parfois des faits historiques exacts, et pourtant le lecteur est conscient dès le début qu'il s'agit d'une œuvre à connotation politique. Pour l'auteur de ce genre de texte, ce qui est le plus important, est de retenir l'attention, de faire apparaître une idée sous différents angles, dans des contextes différents, et le vecteur directeur consiste à compléter la réflexion en reprenant l'idée originelle. Ainsi, lorsque nous nous approchons de la fin de l'ouvrage, le texte est moins scientifique et historique, moins cohérent sur le plan philosophique, nous voyons un procédé littéraire.

En résumé, il convient de souligner que Dimitri Merejkovski reste dans l'histoire russe en tant qu'écrivain du premier rang et philosophe religieux populaire. Quant à ses œuvres historiques et philosophiques, elles reflètent le contexte politique de son époque et permettent de découvrir les idées politiques de leur auteur, qui, comme nous le savons, faisait partie de la vie politique russe pendant un certain temps. Dans son essai sur Pascal, Merejkovski parvient à faire le portrait, bien que celui-ci ne soit pas le plus juste sur le plan historique, qui est néanmoins plus élaboré que celui des autres auteurs présentés dans ce travail.

Il convient encore de mentionner la méthode originale de Merejkovski à laquelle il recourt systématiquement dans ses publications philosophiques et historiques. En général, il semble correct de caractériser cette méthode en reprenant la phrase de Rozanov [nous traduisons] : « Merejkovski construit toujours avec des matériaux des autres, tout en faisant preuve de son originalité [[73]](#footnote-73)». Autrement dit, il peut librement s'exprimer lorsqu'il dispose d'un vaste corpus de références et lorsqu'il est plongé dans un contexte historique. Selon Merejkovski, la connaissance historique conduit non pas à une reconstitution mais à une réinvention du passé pour en être plus proche. Pour lui, l'approche rationaliste est jugée trop limitée pour permettre de saisir le sens et la portée des témoignages du passé.

Frank et Pascal

Tout comme d'autres philosophes religieux russes, Siméon Frank accorde une attention particulière aux arguments ontologiques de Pascal et à la question de la connaissance de Dieu. Avec les autres penseurs russes, il reconnaît en Pascal un philosophe exceptionnel, celui qui était tout près de la synthèse entre la philosophie et la religion, pierre angulaire de la philosophie russe.

Dans son ouvrage *L'impossibilité de la philosophie[[74]](#footnote-74)*, il indique que la culture chrétienne abrite deux conceptions de Dieu très distinctes : la première est [nous traduisons] « philosophique » et la seconde est « religieuse ». La première conception, selon laquelle le Dieu est le premier moteur universel, celui qui est à l'origine de tout et qui est la puissance omniprésente, est celle que suivent, par exemple, Thomas d'Aquin et Spinoza. Pascal quant à lui, était à proximité de la seconde conception. Dans le premier cas, les attributs de Dieu traditionnels, à savoir [nous traduisons] « l'amour, la miséricorde, le caractère personnifié de Dieu », ne sont qu'une contribution de la part de la tradition ou de la pensée obscure. Le philosophe russe constate que quoique la notion philosophique de Dieu soit indispensable à la pratique philosophique proprement dite, il est impossible de « lui adresser des prières », de trouver en lui une consolation en respectant les exigences de la pensée rationnelle.

Pascal, en revanche, enseigne la modestie de la pensée ; il croit que la gloire de la raison se manifeste par la reconnaissance de ses limites. Ainsi, pour Frank, Pascal apparaît comme un philosophe à l'esprit différent : « Pascal est infiniment [...] plus intelligent, plus sage, plus honnête que tous les autres, y compris les plus grands philosophes ». Il y ajoute que Pascal est également un des plus grands écrivains, du fait qu'il « ne cherche pas du tout à se faire écrivain ». Nous pouvons entendre par là que le philosophe français ne cherche pas à trouver des objets de réflexion, mais qu'il les emprunte à sa propre vie, à l'expérience spirituelle. Pascal, selon Frank, ne dresse pas un tableau de l'univers à la manière des autres philosophes, et se concentre sur quelques aspects de la vie pour lesquels il cherche à apporter de la clarté.

Pascal nous montre bien, estime-t-il, que les arguments ontologiques sont incomplets et insatisfaisants pour le croyant[[75]](#footnote-75) [nous traduisons]: « La démonstration ontologique atteste seulement la réalité de l'absolu ou la réalité absolue, et non pas celle du Dieu de la foi ». Par ailleurs, la démonstration ontologique est de nature secondaire, puisqu'elle procède de la perception vécue du divin[[76]](#footnote-76). Autrement dit, toute démonstration rationnelle attestant l'existence de Dieu, pour autant qu'elle soit possible, résulte du fait que la notion de Dieu est déjà acquise, mais par un moyen différent. Comme le révèle Pascal, dit-il, la divinité apparaît à l'individu grâce à une intensification maximale de sa vie intérieure.

Une telle expérience suppose un certain type de raisonnement qui privilégie le recours à l'intuition et qui rejette la primauté des schèmes conceptuels du monde. Le critère de vérité est dans ce cas le résultat de l'expérience spirituelle, ou plus précisément, le fait de percevoir l'intégrité de toutes les manifestations de la vie au niveau le plus profond et intime, plutôt que le fait de pouvoir les exposer dans les limites définies par les normes conventionnelles. Par ailleurs, il est possible de vivre une expérience de cette sorte au troisième niveau de connaissance, défini par Frank, suivant les idées de Pascal. En général, Frank fait la distinction entre trois procédés d'acte épistémologique : la connaissance empirique, qui saisit toute la surface de la réalité ; la connaissance rationnelle, qui renvoie à ses principes abstraits et logiques ; et enfin la connaissance méta-rationnelle, « une vive connaissance », qui est différente de celle relative à la perception sensitive et de celle abstraite, et qui, par la puissance intuitive, atteint la sphère de « l'incompréhensible », c'est-à-dire la sphère des genèses. À ce propos, Frank évoque également deux notions pascaliennes – « l'esprit géométrique » et « l'esprit de finesse ». De son point de vue, c'est ce dernière type d’esprit qui permet de compenser le caractère univoque du premier en pénétrant avec souplesse les structures complexes de la réalité et en se rapprochant du domaine de la « connaissance vive » où le vécu spirituel est primordial.

La raison pour laquelle le vécu spirituel est essentiel à la découverte du divin relève de la nature même de l'expérience : « L'expérience est une possession de quelque chose qui témoigne par soi de la réalité de ce que l'on possède ». Ainsi, si nous pouvons parvenir à justifier la validité de cette « découverte », alors c'est par le biais de l'expérience mentionnée précédemment, et non par une argumentation ontologique.

D’autre part, même si Frank reconnaît que cela correspond à ce qu'était la conviction de Pascal, il n'en reste pas moins que le philosophe français fut autrefois tenté d’encourager les sceptiques à croire en Dieu, puisqu'il n'a rien à y perdre, en leur proposant son célèbre « pari ». Le philosophe russe déclare que ce pari ne représente pour lui qu'une [nous traduisons] « illusion étrange et sacrilège »[[77]](#footnote-77). Le caractère « sacrilège » du pari, à ses yeux, tient au fait que lorsque nous avons des doutes sur la réalité du divin, « nous devons appliquer le calcul selon ce qui est plus bénéfique pour nous en supposant que les prétentions de la foi soient en fin de compte justes »[[78]](#footnote-78). Le philosophe russe ne prend pas en compte le fait que Pascal était mathématicien et qu'il était à l'origine du premier pas dans l'univers des probabilités. Il ne suppose pas non plus que Pascal lance délibérément un tel raisonnement avec une intention particulière. Il se peut donc que son raisonnement logique soit destiné à attirer l'attention de ceux qui ne font confiance à la démonstration mathématique afin de les amener par la suite aux dimensions irrationnelles cachées de la vie dont nous parle Siméon Frank. D'autre part, selon Frank, ce fut Pascal qui exprima le mieux l'idée qu'il y a une grande divergence entre la pensée pure et la foi religieuse, et ses réflexions sur ce sujet, avec leur « ampleur intellectuelle » et leur « originalité littéraire », font partie « des plus grandes œuvres de la pensée humaine ».

Il convient, en conclusion, de compléter la présentation de la pensée pascalienne proposée par Siméon Frank en évoquant la théorie de l'homme du philosophe français. Chez Pascal, souligne Frank, « les êtres humains se sentent au bord de l'abîme »[[79]](#footnote-79). Lorsque Frank doit mettre en évidence dans son anthropologie le dualisme fondamental de l'existence humaine, lequel implique forcément la présence du spirituel et du naturel, de la réalité objective et du transcendantal, il évoque alors la pensée de Pascal. Pour Frank, Pascal représente l'un des rares intellectuels à avoir mis en avant la fragilité de l'homme face au monde, sa dualité, à savoir le fait qu'il manifeste à la fois de la grandeur et de la nullité prétentieuse[[80]](#footnote-80) [nous traduisons]: « Lorsque l'homme se sent humilié, il s'agit, comme le dit Pascal, de la misère d'un grand seigneur, d'un roi dépossédé. Le fait même que l'homme puisse constater sa propre vulnérabilité et en pleurer est un signe de sa grandeur, une preuve que son être ne se réduit pas à ce point négatif ». De même que Pascal, qui découvre une perplexité chez l'homme coincé entre deux abîmes, intérieur et extérieur (cosmique), Frank nous fait découvrir cette agitation inéluctable de la pensée humaine en quête de consolation et de repères éthiques [[81]](#footnote-81)[nous traduisons]: « En effet, soit il est conscient d'être au-dessus de l'abîme, c'est-à-dire voué à basculer dans le désespoir et à perdre le sens même de son existence, soit il parvient à se consoler dans une réalité dite « Dieu ».

Nicolas Berdiaev et Pascal

Nicolas Berdiaev, autre philosophe religieux russe, se réfère à la pensée pascalienne lorsqu'il aborde la question relative à la définition de l'être humain et, comme les autres, relative au statut de la religion par rapport à la philosophie.

En premier lieu, du point de vue de Berdiaev, Pascal a fait une brillante démonstration de la double nature de l'homme. Le penseur russe, de la même manière que Pascal, considère l'homme comme un être contradictoire combinant la limite avec le potentiel de dépasser les limites. Dans son livre *La dialectique existentielle du divin et de l'humain[[82]](#footnote-82)*, il écrit que lorsque Pascal affirme que l'homme réunit la grandeur et l'humilité, il faut entendre que la distinction entre les différents états de la vie humaine est fort abstraite ; en réalité, l'activité humaine implique la totalité des manifestations de sa vie intérieure. En d'autres termes, en reprenant le vocabulaire de Berdiaev, dans l'acte de création, tout est fusionné, car l'être humain ne se résume pas à un ensemble de fragments hétérogènes.

Par ailleurs, la double nature qu'il définit reflète également le côté tragique de la vie humaine. Dans son ouvrage *La personne humaine et les valeurs supra-personnelles[[83]](#footnote-83)*, le philosophe russe fait remarquer que son époque accorde une grande importance au problème de l'homme. Il explique une telle attention par le fait que de nombreux domaines, en particulier les sciences sociales et humaines, sont marqués par la [nous traduisons] « déshumanisation ». À l'époque de Pascal, estime Berdiaev, il apparaît que l'homme est un être à deux faces, à la fois libre et prisonnier de la nécessité, qui porte en lui « l'image de Dieu » et le « reflet de la nature animale ». De ce trait caractéristique de l'homme résulte le caractère tragique de son sort. Ainsi, Pascal a une conception de l'homme précisément comme un être tragique, alors que les intellectuels modernes, par opposition à celui-ci, écrit Berdiaev, insistent sur une vision sociologique de l'homme.

Berdiaev constate que le caractère tragique de la vie humaine ne conduit pas à une « humiliation définitive » de l'homme : « Le double visage de l'homme, le caractère tragique qu'il porte en lui, montrent que ce dernier jouit également de propriétés plus élevées ». Cependant, dans la perspective du philosophe russe, la vision sociologique de l'homme fini par l'humilier « définitivement » dans la mesure où elle le représente comme un être cultivé exclusivement par la société qui dépend largement de celle-ci. Berdiaev pour sa part ne conteste pas le fait que Marx et Freud aient pu découvrir des aspects sensibles du comportement humain et de sa psychologie, mais ceux-ci, dit-il, regardent l'homme « depuis le bas » du spectre, en le traitant comme un sujet déterminé soit par des intérêts économiques, soit par des pulsions sexuelles inconscientes. Il soutient ainsi que le problème de l'homme est essentiellement un sujet philosophique, la conception sociologique devant suivre la représentation philosophique, et non pas vice-versa.

Du caractère tragique du sort humain, reprend le philosophe russe, procède une grande partie des souffrances, puisque l'homme connaît de constantes fluctuations et que sa vie est marquée aussi bien par [nous traduisons] « le déclin de la vitalité créatrice »[[84]](#footnote-84) que par les enthousiasmes. Selon Berdiaev, à travers la philosophie de Pascal apparaît la difficulté philosophique qui consiste à trouver le moyen pour l'homme de triompher de la souffrance, de résister à la souffrance et de « la limiter pour toute la vie ». D'autre part, ajoute Berdiaev, la souffrance est le signe manifeste qu'il y a une certaine pauvreté dans la vie intérieure de l'homme : « Le fait d'éprouver de la souffrance est le contraire de celui de connaître la plénitude ».

Qui plus est, la souffrance est un signe de renfermement de l'individu sur soi, de sa concentration sur sa propre figure. Pascal, souligne le philosophe russe, a justement déterminé que « le moi est haïssable ». Pourtant, précise Berdiaev, ce « moi » dont parle Pascal, ne représente en aucun cas la personnalité de l'homme, laquelle lui permet de se réaliser pleinement. « Le moi » que Pascal haït, est un aspect de la personnalité qui risque de provoquer chez l'homme une folie dans un cas extrême, vu qu'il ne se laisse pas dépasser les limites du « moi ». Ainsi, Berdiaev accentue le psychologisme subtil dont Pascal fait preuve, en mettant en relief le fait qu'il perçoit la personnalité humaine à travers ses multiples facettes dont les manifestations éventuelles conditionnent sa destinée.

S'il y avait un autre axe de réflexion dans la pensée pascalienne qui intéressait Berdiaev, celui-ci concernait le rapport entre le savoir scientifique et la connaissance religieuse[[85]](#footnote-85). Berdiaev ne remet pas en cause pour autant la validité de la connaissance scientifique, il conteste en revanche les prétentions de la science à déterminer ce qui est exclusivement susceptible de devenir un savoir pour l'homme [nous traduisons] : « Ce que la science proclame peut être vrai, mais ce que celle-ci réfute est faux. La science nous apprend bien les lois naturelles, mais fausse sa thèse sur l'impossibilité du miracle et la négation des autres mondes ». Par conséquent, un vrai savant devrait, le moment venu, se retirer face aux vérités que la religion apporte, celle-ci ne rejetant pas pour autant les vérités scientifiques jugées inférieures. Selon le penseur russe, la croyance religieuse dépend de la force de volonté, tandis que le scepticisme démesuré affaiblit cette même force.

Cependant, ajoute-t-il, le scepticisme en tant que tel est favorable à la démarche intellectuelle, mais quand il n'est pas freiné, il conduit à une apathie de volonté et à une perte de foi : « Pascal était certes un sceptique intellectuel, et pourtant il était un croyant, c'est-à-dire qu'il a surmonté son scepticisme »[[86]](#footnote-86). Le vice propre au scepticisme tient au fait que, selon Berdiaev, les exigences que les sceptiques adressent à la foi sont absurdes puisqu'elles ne relèvent pas de la nature même de cette dernière. Les sceptiques attendent des garanties pour la foi, c'est-à-dire qu'ils renoncent à ce qui fait son essence, tant ils sont attachés au savoir. Pascal tenta alors de leur offrir un tel savoir en formulant son pari. Cependant, il comprit par ailleurs qu'il fallait renoncer au pouvoir rationnel, celui « du monde terrestre », pour faire le choix en faveur de la foi chrétienne.

Le christianisme, comme nous pouvons le conclure, devient pour Pascal un repère éthique puisque le christianisme admet la dualité du genre humain et en fait un élément central[[87]](#footnote-87). Pour prouver son propos, il rappelle les mots de Pascal [nous traduisons] : « Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable ». Cependant, la conception chrétienne de Pascal est celle d'un homme de la dernière période de la Renaissance, indique Berdiaev dans *La conception du monde de Dostoïevski*[[88]](#footnote-88). Nous voyons ici que le penseur russe envisage la philosophie de Pascal dans une optique historique. Pour l'homme de cette époque, écrit-il, le monde dans son infinité se dévoile, mais il ne s'agit plus du cosmos unique et ordonné [nous traduisons] : « Le ciel astronomique vide et sans limites ne ressemble plus au ciel de Dante, à celui du Moyen Âge. Aussi comprend-on le sentiment d'horreur que l'infinité de l'espace suscita chez Pascal ». Ainsi, l'homme, égaré dans de tels espaces infinis, se replie sur son propre univers intérieur. Pascal en tant que penseur de la dernière phase de la Renaissance cherche un appui au sein de sa fragile organisation de l'esprit face à un univers qui lui est étranger.

Dans son article *Le problème de l'homme*[[89]](#footnote-89), Nicolas Berdiaev déclare être plus proche de Saint Augustin et de Pascal que de Fichte et de Hegel pour ce qui relève de l'anthropologie philosophique. Berdiaev reprend certaines idées et notions de Pascal, parmi lesquelles figurent notamment celle de la dualité de la personnalité humaine, ou celle selon laquelle seule la référence à Dieu [nous traduisons] « permet à l'homme de découvrir sa propre image », qui le porte au-dessus du monde extérieur.

* + 1. R. Descartes et les philosophes russes

La philosophie russe étant issue de la période que Nicolas Berdiaev a défini comme une [nous traduisons] « renaissance philosophique et religieuse »[[90]](#footnote-90), les penseurs russes furent principalement attirés par les questions relatives à la religion, à l'éthique et à l'ontologie. Comme nous l'avons déjà indiqué, ils opposaient leur méthode aux méthodes rationalistes ou matérialistes, estimant que celles-ci conduisent à un dédoublement de l'être en monde et en individu, ce dernier étant mis dans une situation subordonnée. Tout ce que ces systèmes philosophiques communiquent à l'individu, estiment-ils, consiste en une faculté de s'adapter à des savoirs qui ont un caractère non humain, sans pour autant approfondir les questions qui concernent sa propre nature.

Par conséquent, la manière dont la philosophie de René Descartes est abordée reflète la tendance antirationaliste de la pensée religieuse russe. D'autre part, il convient de noter que les auteurs russes considéraient ses règles « pour la direction de l'esprit » comme étant tout à fait justifiées, mais ils étaient tous convaincus que ses idées étaient partielles et qu'elles ont fini par prendre une orientation erronée. Cette orientation erronée, comme le précise Nicolas Berdiaev, conduit à ce que la raison se transforme en une sorte d'abstraction détachée de la vie[[91]](#footnote-91). Si pour Descartes, selon sa huitième règle (« Si dans la série des questions il s’en présente une que notre esprit ne peut comprendre parfaitement, il faut s’arrêter là, ne pas examiner ce qui suit, mais s’épargner un travail superflu » [[92]](#footnote-92)), le savoir philosophique, un acquis solide et vrai, se retire de l’obscurité, les penseurs russes, en revanche, croient que le vrai provient de l’obscure et que la raison donne naissance à une intuition qui renvoie à la révélation religieuse et donc suprarationelle.

La philosophie russe remet en question la conception du « cogito »[[93]](#footnote-93) : il semble que la certitude de la réalité de I' être individuel ne peut être acquise par la pensée abstraite, ni même par le raisonnement individuel, mais plutôt par le sens de la communion, c'est-à-dire une certaine affinité entre I' homme et le monde extérieur. La pensée russe, estime Berdiaev, résiste en effet à « la constitution intentionnelle de hiérarchies » et à la différenciation des différents domaines. Nous pouvons encore ajouter que les principes méthodologiques de Descartes, selon lesquels, par exemple, toute la méthode « consiste dans l'ordre et dans la disposition des objets sur lesquels l'esprit doit tourner ses efforts pour arriver à quelques vérités », sont des principes de base différents pour la philosophie russe. D'autre part, dans un autre ouvrage[[94]](#footnote-94), Berdiaev fait remarquer une autre raison pour laquelle les penseurs russes avaient tendance à sous-estimer Descartes. Son scepticisme méthodique ne répond pas bien aux attentes de la mentalité russe [nous traduisons] : « Le Russe typique a du mal à se laisser aux longues doutes ; il est susceptible de se former très tôt un dogme et de s'y donner entièrement ». Ainsi, ce ne sont pas seulement les différences conceptuelles qui sont intervenues dans l'appréciation de Descartes, certaines attitudes culturelles s’y ajoutent.

Ainsi Descartes, aux yeux des philosophes russes, fait figure de penseur qui fait l'éloge de la raison souveraine, laquelle se détourne résolument de la sphère du vécu religieux, en faisant du divin une notion parmi d'autres. Nous pouvons ainsi constater que les idées cartésiennes n'ont pas été pleinement assimilées et que leur réception était partielle, voire ponctuelle. Si la philosophie Pascal constitue pour eux un axe de références, celle de Descartes n'a pas fait l'objet de nombreux commentaires. Par ailleurs, une référence à Descartes accompagne souvent des réflexions autour des thèses de Pascal. Il est toutefois important de faire le point sur la perception des idées de Descartes par les philosophes russes, étant donné que cette perception fait apparaître les propres contours de la philosophie russe.

Le critique que Nicolas Berdiaev adresse à Descartes porte sur le fait qu'il remplace les réalités religieuses par de simples sentiments religieux, ce que lui permet d'en soustraire à tout examen philosophique[[95]](#footnote-95). Ce faisant, dit-il, il attribue à la tâche philosophique l'objectif de pouvoir accéder à des connaissances concrètes et objectives que le regard du philosophe puisse voir clairement et distinctement. Cependant, comme tout philosophe, sa pensée est empreinte d'une impression reçue, ou d'une première intuition[[96]](#footnote-96) [nous traduisons]: « Il ne faut pas croire quand les philosophes prétendent que leur pensée est libre de toute affectivité. Les philosophes les plus « objectifs » et les plus « impartiaux » sont également sensibles aux affects. Il est certain que Descartes a découvert son *cogito ergo sum* par le biais des émotions et qu'il a connu une extase émotionnelle ». L'affection apparaît ainsi comme une condition nécessaire à toute tentative de comprendre, voire le moteur de toute démarche philosophique. Il faut entendre par là que le philosophe russe conteste l’argument selon lequel le raisonnement apparait en tant que source primaire de tout effort de compréhension. Il fait remarquer que même si le philosophe français a acquis une certitude de sa propre existence par la voie du raisonnement, cela ne veut pas dire qu'il y est parvenu grâce à la pensée pure. Après l'extase émotionnelle, une pensée se fait présente.

De même, si nous essayons de déterminer ce qui est au fond de la pensée de Descartes, nous découvrons que sa notion du Moi est animée par une profonde mysticité[[97]](#footnote-97). D'abord, le philosophe français en arrive à constater que la perception de la réalité individuelle ne peut être autonome. Si je pense, je le fais en prenant appui sur quelque chose qui est plus autonome que moi : je ne me trouve pas seul, mais [nous traduisons] « avec un autre élément », je me trouve dans une certaine opposition, ou contradiction par rapport à cet élément. Par ailleurs, il apparaît que la connaissance ne fait pas preuve de l'existence du sujet en tant que tel, mais uniquement dans sa relation avec un absolu. Pour pouvoir ainsi connaître son propre être subjectif, il est nécessaire de partir du constat que la totalité, l'infini, et la perfection sont présents, et que tous les êtres singuliers y sont contrastés. S'il en est bien ainsi, estime Berdiaev, alors les Méditations de Descartes ne sont qu'une démonstration rationaliste de l'intuition mystique, et son axiome de dépendance (« Je connais évidement, que je dépends de quelque être différent de moi ») fait penser à une idée fondamentale de la religion.

Cependant, Descartes, précise Berdiaev, ne poursuit pas la progression de cette intuition ; il y découvre ce qu'il ne cherche pas à aborder au cours de ses méditations. De même que l'existence du moi, celle de l'absolu est claire et distincte. Bien que cet absolu fasse l'objet de doutes, il se révèle tout aussi évident sous le regard du philosophe. Eloigné par sa méthode des objets embarrassés et obscurs, Descartes a fait de l'ego un des premiers objets du savoir, de même qu'il a réduit l'absolu à une substance. Le philosophe russe affirme de sa part que l'ego et l'absolu sont absolument superposés a tous les autres réalités et ne peuvent donc pas devenir « ni objets, ni choses, ni substances ».

Il s'agit là d'un problème complexe. Le philosophe russe remet en question la thèse selon laquelle ce qui est indubitable est primaire par rapport à ce qui est vague et obscure. Pour Berdiaev, une telle valeur attribuée aux des jugements solides reste incompréhensible. De même, le philosophe russe ne trouve aucune justification au fait que les évidences sont nécessairement perçues rationnellement. Le contraire est pourtant plausible : ce qui est évident est le moins intelligible, et ce qui est incompréhensible, insaisissable, se manifeste le plus clairement. Même si le moi apparaît comme une évidence, il est de toute façon ambivalent. Selon Berdiaev, Descartes prouve que le moi existe en soi, mais il montre aussi que ce moi ne fait pas preuve pour autant de sa nature autonome : il est, d'une part, pareil à l'absolu, et d'autre part, non pas un absolu en tant que tel. D'où une certaine ambiguïté quant à l'interprétation de la notion de moi proposée par Descartes : parfois le moi semble absolue, et parfois son contraire.

Aussi, pour résoudre cette ambiguïté, Berdiaev propose-t-il son propre développement du premier mouvement de la pensée cartésienne : il faut partir du principe que le monde est sujet aux doutes tandis que l'existence de Dieu est irréfutable. Le monde est incertain parce que tout en lui est relatif, et même le sujet est en relation avec un autre élément ; Dieu apparaît pour le philosophe en tant que source unique de certitude. Ainsi, nous pouvons en conclure que Nicolas Berdiaev voit chez Descartes une intuition géniale et un tournant de pensée erroné. Une telle orientation erronée est propre, pense-t-il, à la philosophie occidentale, depuis les premiers succès du rationalisme et du matérialisme. La philosophie contemporaine se veut scientifique ; elle a ainsi perdu le sens de la philosophie proprement dite, qui consiste à mettre en lien le sujet conscient avec la réalité.

Pour Léon Chestov Descartes est avant tout le père fondateur de la philosophie moderne dont l’œuvre suit la ligne directrice suivante[[98]](#footnote-98) [nous traduisons]: « Qu'il n'y ait pas de prémisses en philosophie » (*de omnibus dubitandum*). Toutefois, le philosophe russe précise que Descartes a dû avoir recours à certains préceptes de l'analyse philosophique. Le principal consistait pour le penseur « à faire disparaître à tout prix le mystère de notre vie ». Depuis cette époque les philosophes ont eu pour principe de rejeter toutes les conditions préalables, c’est-à-dire, tout point de départ dans un raisonnement qui ne requiert plus d’examen critique : « La prémisse a été déclarée un péché mortel, et ceux qui acceptent les prémisses deviennent alors des ennemis de la vérité ».

Si pour Descartes, ajoute Chestov, le critère de la vérité consiste à saisir les choses de manière claire et distincte, alors les impressions vagues ne relèvent pas du vrai. Depuis le moment où Descartes parvient à établir un fondement solide qui résiste à l'assaut du doute, dès lors, sa pensée adopte un ton convaincu, le pathos de sa philosophie étant déterminé à mettre un terme au doute. Comme l'indique Chestov, la définition de Dieu formulée par le philosophe français implique que Dieu « souhaite que nous disposions de la vérité ». Tout comme Berdiaev, Léon Chestov voit cette déclaration cacher « un poème passionné ». Cependant, Descartes choisit de libérer le monde de tout mystère en souhaitant ne plus dépendre des forces mystérieuses qui cachent le monde à l'homme. Ainsi, pour sortir de la dépendance, il faut admettre une loi qui permette au mystère d'être discernable. Dieu lui-même suit cette loi. Chestov en tire une conclusion radicale : la transparence peut rapprocher l'individu de la divinité.

Descartes, selon Chestov, entreprit alors ce que Hegel récapitulera plus tard, à savoir la mise en lumière de la puissance divine pour la raison humaine. Cependant, ce parcours philosophique éveille des doutes chez le philosophe russe : si nous appliquons la méthode de Descartes, alors pourquoi ne pas partir de l'hypothèse que la clarté des jugements est un signe de leur faiblesse ? Comme il n'est pas possible de contester cette affirmation en toute fiabilité, Chestov propose de procéder à un examen historique de la philosophie de Descartes. Évoquant Hegel, le philosophe russe insiste sur le fait que Descartes représente bien son époque qui, « avec ses limites et ses illusions, a dû les mettre en relief et les déclarer justes »[[99]](#footnote-99).

Chestov, comme les autres auteurs russes, est particulièrement attentif à la pensée de Descartes relative à Dieu. Dans un premier temps, parmi tous les prédicats, Descartes choisit celui qui est négatif, et qui déclare donc que Dieu ne peut pas être un trompeur. Ainsi, si Dieu fait vivre les êtres humains, ce qui est équivalent à la capacité de penser, la toute première vérité sur leur propre existence leur fut révélée grâce à la pensée. Dans cette première vérité, communiquée par la volonté divine, il y a aussi les critères d'une vraie connaissance. De cette façon, si Descartes, poursuit Chestov, représentait par excellence les idées de son époque, alors l'esprit de son temps se manifeste par sa conception consistant à dire que les jugements clairs et distincts ne doivent pas être faux.

Ensuite, Chestov se demande par quelle raison un autre représentant de l'époque, à savoir Pascal, pourrait ne pas considérer comme possible d'atteindre la lucidité dans la connaissance. Pour préciser son point, Chestov cite Pascal : « qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, car nous en faisons profession ». Se référant de nouveau à la philosophie de l'histoire de Hegel, le penseur russe identifie les deux difficultés que présente la tentative d'appliquer cette méthode à une période particulière : en premier lieu, il est contestable de constater qu’aucun représentant d'une époque ne puisse dépasser les limites de celle-ci ; en second lieu, l'approche selon laquelle les porte-paroles de l'Esprit du temps contribuent davantage au progrès intellectuel que ceux qui ne sont pas fidèles à l'Esprit est également sujette à discussion.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, Chestov cherche à identifier l'idée fondamentale de la conception historique de Hegel. Il y montre le fait que l'idée initiale remonte au mythe grec ancien, qui fut ensuite intégré au fondement de systèmes philosophiques, dont la morale consiste à voir dans l'existence isolée des êtres un acte contre l'ordre divin. Ainsi, lorsque Hegel affirme que l'individu fait partie de l'Esprit, son idée se fonde sur un élément irrationnel. De la même manière, la connaissance claire et distincte chez Descartes suppose un esprit commun, ou une loi qui communique les connaissances et qui voue à l'ignorance ceux qui y renoncent. De plus, les disciples de Descartes, au rang desquels Chestov inclut Spinoza et Husserl cherchent eux-mêmes à établir un élément, ou une lois, de caractère universel.

Voici, selon Chestov, la ligne directrice de la philosophie mise en œuvre au XVIIe siècle. Cependant, ses représentations et manifestations ont moins d'importance pour lui lorsqu'il s'agit de présenter tel ou tel auteur, Descartes en particulier. Chestov observe dans les textes ce qui passe inaperçu, ce qui est inattendu, une expression particulière, tout en restant attentif à la biographie des intellectuels. Derrière le raisonnement scientifique de Descartes, Chestov découvre de profondes et secrètes croyances : « Lorsque l'Esprit de l'époque se prononce en un homme, que celui-ci est au service de l'histoire, cette expression ne reflète pas sa vraie nature, comme l'affirme Hegel, mais ce qu'il y a en lui de superficiel, d'apparent, de tout à fait étranger et même hostile »[[100]](#footnote-100). Ainsi, le rationalisme de Descartes (et de Spinoza), son système déclaré, ne nous permet pas de comprendre sa véritable vision du monde. Il dissociait ses idées secrètes de sa doctrine, ce qui transparaît à travers la fermeté du ton qui marque sa méthode. De ce fait, Descartes, tel que nous le voyons chez Chestov, apparaît en quelque sorte comme une figure ambivalente : à la fois auteur d'une méthode inédite et esprit curieux du côté mystique.

Une autre dimension de la philosophie de Descartes, sur laquelle il est nécessaire de faire un point précis étant donné que Chestov y attache de l'importance en tant que philosophe religieux, est la notion de Dieu. Ainsi, le philosophe russe estime que la présence de la force divine ne constitue pas pour Descartes un élément fondamental du raisonnement rationnel : « Si Dieu ne souhaite pas et ne peut pas tromper les êtres humains, si Dieu est par nature constant et reste toujours identique (les deux « si » sont équivalents : tous deux servent de conditions préalables à une connaissance scientifique positive), alors cela est suffisant ». Par ailleurs, avec cette présence du divin, une limite est fixée pour le principe général *de omnibus dubitandum*, puisque nous ne pouvons pas remettre en question toutes les choses.

Pour Chestov, il est particulièrement contestable que Descartes affirme que Dieu ne peut pas être un trompeur, comme nous l'avons évoqué ci-dessus. Dans *Le Dernier Jugement*[[101]](#footnote-101), il déclare que la possibilité de tromper l’homme ne contredirait pas en aucune façon à la nature de Dieu [nous traduisons] : « Si Dieu trompe les êtres humains, cela ne veut pas dire pour autant que la faute lui soit imputable. Ce sont les gens qui en sont responsables, et non pas parce que ceux-ci sont trompés – en effet, comment un individu peut-il déjouer son Créateur ? – ils sont responsables de limiter leur Créateur en définissant des normes à la manifestation de sa volonté ». Selon Chestov, l'être supérieur, pour autant qu'il le soit, est libre dans les actes et les manifestations, y compris lorsqu'il s'agit de communiquer à l'homme les vérités sur les choses. De plus, Chestov approfondit cette idée en disant que la principale source de nos illusions est le fait que Dieu évite de révéler ses secrets. C'est l'homme même qui cherche à se faire illusion parce que celle-ci lui est indispensable dans sa vie ordinaire : « Le Créateur nous trompe en nous présentant l'illusion, laquelle ne se distingue pas de la vérité, et il nous fait ce dont nous avons sans doute besoin »[[102]](#footnote-102).

Dans un autre ouvrage[[103]](#footnote-103), Chestov émet une critique sur le fait que Descartes apporte sa preuve de l'existence de Dieu par le biais de la lumière naturelle, *lumen naturale*, dont l'esprit humain prend conscience. Ainsi la lumière naturelle ne révèle pas forcément ce qui est divin, mais plutôt ce qui peut être acquis par la connaissance et de quelle manière il en est ainsi selon la volonté divine. De ce fait, le Dieu en tant que tel reste hors de portée de la connaissance et, en fin de compte, savoir ce qu'il en est ne s'avère pas indispensable [nous traduisons] : « A mon avis, nous pouvons sans aucun doute confirmer que lorsque le rationaliste fait référence au fait que le Dieu est inintelligible, il masque par-là la conviction que les problèmes posés ne nécessitent pas ou, encore mieux, ne méritent pas de répondre ». Chestov va jusqu'à qualifier Descartes d'athée ne voulant pas entrer en conflit avec l'église. Ainsi, la méthode décrite par Descartes « ne reconnaît pas de points communs entre le Dieu et l'homme », et même exclut le Dieu de la perspective de celui-ci. En revanche, comme le remarque Chestov dans les *Révélations de la Mort*, Descartes découvre dans la lumière naturelle autre chose que la raison en soi. Si la raison mettait en question la réalité de l'ego, la lumière naturelle devint alors une révélation apportant au philosophe la preuve de son existence. Ainsi, ce n'est pas la raison, mais une condition extrinsèque qui permet d'attester l'existence : « Il y a quelque chose de plus à la vie que la raison. La vie émane ainsi d'une source plus grande que la raison ».

Cependant, reprend Chestov, Descartes est loin de parvenir à de telles conclusions ; le rationalisme de son éthique a pour objectif de déterminer les limites à la providence divine. Dans son ouvrage *La philosophie médiévale[[104]](#footnote-104)*, il fait la conclusion suivante sur la pensée cartésienne : « Il suffit de reconnaître une seule fois la volonté absolue du Créateur - après quoi rien n'empêchera d'accepter que la *potentia absoluta* se transforme [nous traduisons] « volontairement » et définitivement en *potentia ordinata*, de sorte qu'elle ne puisse plus se présenter ». À cet égard, Chestov y voit une influence du mode de pensée hellénique sur le rationalisme européen. Selon le philosophe russe, la genèse de l'histoire intellectuelle européenne est due à deux courants opposés. Il décrit ces deux orientations plus en détail dans son ouvrage *Athènes et Jérusalem* paru un peu avant sa mort : « le premier » mode de pensée est profondément rationaliste et a tendance à séparer les sphères de la vie humaine ; « le second » axe de pensée aspire à une synthèse de toutes les formes que prend la vie humaine par la foi. Par ailleurs, la première orientation établit la primauté de la raison sur la foi tandis que la seconde affirme que la foi est supérieure à tout ce qui est relatif à la vie intellectuelle. De ce point de vue, la philosophie de Descartes, selon Chestov, est un triomphe de la conception grecque du monde. Les philosophes comme Descartes, par leur éthique, invitent l'homme à assumer avant tout les limites de sa sujétion, et plus particulièrement celles de l'autorité religieuse : « Pour les grecs, la liberté de commander est incompréhensible et odieuse, ils ne reconnaissaient que la liberté de se soumettre : la liberté de se soumettre était et reste toujours un élément essentiel à la pensée et à la connaissance rationnelles »[[105]](#footnote-105). Ainsi, Descartes, selon Chestov, restreint la volonté de Dieu en lui indiquant des limites claires : tout ce qui a du pouvoir, que ce soit le pouvoir absolu, doit l'avoir dans des proportions raisonnables, sinon il devient impossible ainsi de vivre sur le plan éthique ou de se livrer à des recherches métaphysiques rigoureuses.

En générale, il convient de constater que la pensée cartésienne, du point de vue de Léon Chestov, est intégrée à l'ensemble des doctrines philosophiques dites canoniques, toutes réunies sous le terme « Athènes »[[106]](#footnote-106). Le philosophe russe quant à lui se veut porteur de l'esprit de « Jérusalem », c'est-à-dire de celui qui aspire à une synthèse de la religion avec la philosophie, laquelle serait réalisée dans le cadre de la philosophie religieuse russe.

Vassili Rozanov examine aussi la portée historique de la philosophie de Descartes. À la différence des autres auteurs pourtant, il juge sa méthode philosophique une des plus grandes acquisitions de l'histoire intellectuelle française et européenne[[107]](#footnote-107). Le philosophe français, selon Rozanov, représente une époque spécifique de l'histoire culturelle en France, donnant le départ à tous les courants postérieurs de la pensée sociale, politique et philosophique [nous traduisons] : « Plein d'inspiration religieuse », dont le siècle précédent fut le théâtre, le XVIIe siècle est à la fois « le point de départ pour les régimes politiques des pays européens » que « la naissance de toutes les sciences exactes » dans leurs formes modernes.

À l'époque précédente, affirme-t-il, les nouvelles connaissances avaient bien été mises au point, mais il n'y avait pas eu de nouveaux fondements pour l'activité scientifique. Au XVIIIe siècle encore, les idées du XVIIe siècle ont été transmises au plus grand public, et des efforts ont été entrepris pour les appliquer à la vie ; cependant, ce siècle n'est original « ni dans ses négations ni dans ses affirmations ». Il propose quelques exemples pour illustrer sa thèse : le *Сontrat social* de Rousseau ne contient rien que l'on ne puisse trouver dans *Léviathan* de Hobbes ; le déisme de Voltaire est déjà dans les œuvres de Herbert et de Toland.

Ainsi, nous voyons que Rozanov ne trouve pas juste le fait que, dans le cadre des études historiques, le XVIIIe siècle reçoit plus de considération que le XVIIe siècle, alors que ce dernier est le point crucial dans l'histoire intellectuelle de l'Europe : si la Renaissance et le XVIIIe siècle « furent l'aube ou le crépuscule de la vie intellectuelle », ils n'en furent pas pour autant « sa chaleur de midi »[[108]](#footnote-108). C'est pourquoi le philosophe russe invite à rendre à Descartes hommage bien mérité en comparant son Discours sur la méthode, chef-d'œuvre de la pensée humaine, au Parthénon. Cette analogie apparaîtra plus claire si nous nous rappelons que l'époque de Périclès, qui a vu la construction du Parthénon, était antérieure à celle de la naissance des grandes écoles philosophiques à Athènes. Même si nous accordons une grande importance à la période post-socratique sur le plan de l'histoire intellectuelle, c'est à l'époque de Périclès que le génie grec connaît son expression la plus aboutie. De même, aux yeux de Rozanov, le XVIIe siècle voit se réaliser le génie français. Parmi les expressions de ce génie, nous trouvons la méthode élaborée par Descartes, dont Rozanov fait un exemple qui montre la portée et le degré de finesse que peut atteindre la pensée, laquelle s'appuie « exclusivement sur des fondements théoriques qu'elle choisit, sans recourir à aucune démonstration sensitive ». La première intuition, qui donnait à Descartes la preuve que l'esprit, la nature pensante de l'homme, est distinct de la nature externe, par essence étendue, était juste. D'où résulte la thèse selon laquelle la méditation est la seule forme de connaissance de la nature interne alors que le principe mécanique est celui qui permet de saisir la nature externe. La science en a fait ressortir une nouvelle hypothèse : l'univers est composé « de nombreux tourbillons mouvants », dont la nature est beaucoup plus subtile que le sien, et qui « produisent, par leur force mécanique, toutes les transformations observables dans l'univers ».

La puissance de la pensée cartésienne étant d'une telle ampleur, estime Rozanov, les fondements qu'il découvre serviront de point de départ à deux grands courants du siècle des Lumières : la philosophie spiritualiste, qui cherchait une compréhension par la spéculation, et le monde des sciences de la nature, empiriques et mathématiques dans leurs procédés, mécaniques sur le fond, qui recherchent toujours à atteindre ce que Descartes leur a fixé, à savoir parvenir à « une interprétation complète de la nature » sans recourir à d'autres formes d'explication que « les chiffres, les mesures, les figures et les mouvements ». Par ailleurs, sa pensée est tellement fine et nuancée pour Rozanov que même là où Descartes dissocie le spirituel et le corporel de manière apparemment antagoniste, leur rapport se révèle en revanche nettement plus manifeste. Lorsque Descartes écarte l'idée de relier l'âme et le corps, il s'avère que ces derniers sont tous deux rattachés, mais « non pas comme un bout de corde à un autre, comme une roue avec une autre dans un appareil » ... mais reliée de façon plastique et dynamique, « par l'analogie du couple homme-femme »[[109]](#footnote-109), qui sont encore plus unis grâce à leur contraste.

Ainsi, pour Rozanov, Descartes apparaît comme le plus grand des penseurs, celui qui manifeste le génie français. Sa méthode philosophique devait influencer le cours postérieur de l'histoire intellectuelle. Rozanov, contrairement à d'autres philosophes russes, ne continue pas de façon qui pourrait parâtre arbitraire le cours de la pensée cartésienne. Cependant, l'œuvre du philosophe français se voit accorder peu de place dans les travaux de Rozanov. Le nom de Descartes est principalement évoqué dans le cadre de la philosophie de l'histoire, domaine qui fait l'objet d'une attention particulière dans les ouvrages de Rozanov.

Siméon Frank, comme les autres philosophes russes, fait preuve d'un grand historicisme, c'est-à-dire qu'il est porté à examiner tout phénomène dans le contexte historique général. Il qualifie d'un des principaux tournants de l'histoire intellectuelle le moment où Descartes reconnaît le moi comme un premier principe, tout à fait différent de tout autre[[110]](#footnote-110). Tout ce qui est susceptible de devenir un objet de connaissance humaine chez Descartes, selon Frank, est le [nous traduisons] « non-moi » par rapport au « moi », le non-moi étant inclus dans le « moi », dans la mesure où celui-ci existe par rapport au « moi ». Ce « nous », qui constitue pour Siméon Frank la notion ontologique et éthique majeure et désigne une sorte d'ensemble intégré, ne se laisse pas découvrir dans la philosophie de Descartes étant donné la primauté du moi, point où l'être se retrouve par lui-même. Dans le « nous », c'est-à-dire le milieu qui entoure l'homme, il est toujours légitime de se demander si les idées correspondent à la réalité de l'objet en question. Cependant, par rapport à mon propre Moi, le doute est exclu, vu que cela est contradictoire. Si je me représente mon Moi, je vois ici non pas une idée détachée de l'objet et pouvant avoir une certaine vigueur de l'expression, il s'agit ici de « la révélation de la réalité par elle-même ».

Par conséquent, si tous les autres principes sont mis en relation avec le moi, alors la notion de Dieu apparaît sous une forme d'argument ontologique par rapport à celle du moi[[111]](#footnote-111) : en partant de la réalité du moi, telle que définie par la formule *cogito ergo sum*, Descartes aborde la question de la réalité de Dieu en procédant à un raisonnement qui établit que ce qui est fini est essentiellement dérivé de l'infini. Ainsi, l'existence de Dieu est nécessaire puisque sa non-existence serait incompatible avec la notion même de l'être complet. En revanche, estime Frank, la formule *cogito ergo sum* appliquée à la notion de divinité peut être comprise de manière différente, à savoir que l’évidence de l'infini est fondamentale tandis que le moi que nous avons dans la limite ne peut être envisagé que dans la perspective de l'être infini, grâce à sa réduction.

Le philosophe russe nous propose une interprétation originale de la fameuse formule de Descartes : sur le plan logique, le primaire serait l'être infini alors que sur le plan psychologique c'est le moi qui serait prioritaire. Toutefois, Descartes, précise Frank, en se bornant à l'argument ontologique, ne fait pas ainsi évoluer sa pensée dans ce sens. Pour la philosophie religieuse russe, la dimension axiologique de la nature du divin est aussi importante que celle ontologique. Une philosophie religieuse, pour autant qu'elle soit envisageable, cherche à résoudre la question posée par l'antinomie entre le caractère ontologique et axiologique de la divinité, ou plus précisément, par l'antinomie entre l'idée de Dieu comme source de tout être et celle de Dieu comme source du bien.

Aux yeux des philosophes russes, la force de l'argument ontologique formulée par Descartes consiste à servir de point de départ à une éventuelle expérience religieuse. La fonction de cet argument est de diriger l'esprit humain vers un témoignage immédiat de l'évidence du divin. Quand il y a un tel témoignage, il s'agit de savoir vivant dont la structure relationnelle entre l'objet et le sujet est différente de celle du savoir objectal. Les philosophes russes postulaient alors la possibilité de vivre une expérience de cognition similaire où le sujet verrait s'approcher de la réalité qui lui sert de source grâce au fait que la réalité se laisse dévoiler à l’homme. Cependant, il faut d'abord qu’en lui s'opère une conversion spirituelle.

* + 1. J.-J. Rousseau et la philosophie religieuse russe

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) est une des principales personnalités ayant marqué la pensée politique russe de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. C'est au tournant de deux siècles que les œuvres de cet auteur français furent republiées. L'année 1912, comme nous le savons, a vu la célébration du 200ème anniversaire de Rousseau par le public européen et russe. La presse russe dans son ensemble a réagi rapidement à cet événement[[112]](#footnote-112). Nicolas Berdiaev participe à la traduction de certains textes de Rousseau.

Globalement, Rousseau apparaît chez les hommes de lettres russes en tant que démocrate, partisan des intérêts du peuple ou même en tant que précurseur de la Révolution française. Alors que le culte des sentiments propre à la fin du XVIIIe siècle perd de sa popularité, le philosophe s'impose progressivement comme l’auteur de la théorie du contrat social ou un théoricien de l’égalité, orientant à cet égard le mouvement révolutionnaire russe du XIXe siècle. Toutefois, sa présence se traduit par une influence à la fois éthique et politique.

Les philosophes religieux russes se montrent, dans leur majorité, assez critiques à l'égard de Rousseau. Bien que ceux-ci partagent certaines de ses idées éthiques, sa théorie politique leur semble peu crédible - à eux, conservateurs et monarchistes. Dmitri Filossofov, alors qu'il a essayé de déterminer la raison de l'intérêt pour le philosophe français, estime que Rousseau, aux yeux des penseurs russes, [nous traduison] « recherchait non pas une vérité froide et impassible mais une vérité qui aille de pair avec la justice et l'équité »[[113]](#footnote-113). Dans ce contexte, Rousseau était reconnu pour être un type d' « homme intégral » dont la personnalité et les idées restent indissociables.

D'autre part, il s'agit pour les philosophes russes d'idées de second ordre, vues sous une perspective de théorie socialiste et d'idéalisme allemand. Qui plus est, la mention de Rousseau intervient souvent dans la réflexion sur la Révolution française et sa portée historique. En tant que représentants de la pensée conservatrice, les philosophes russes se sont opposés au démocratisme formel de Rousseau et à ses idées sur le caractère positif de la nature humaine. Après la Révolution d'Octobre, en évoquant les thèses de Rousseau, les philosophes russes les mettent principalement en parallèle avec les réalités historiques russes, le mode de pensée que manifeste Rousseau étant alors jugé comme propre au procédé révolutionnaire et comme source de radicalisation des esprits.

Nous présenterons dans ce chapitre la réception du rousseauisme chez trois philosophes russes - Dimitri Merejkovski, Vassili Rozanov et Nicolas Berdiaev, lesquels réservent dans leurs œuvres une place particulière à l'étude de la pensée du philosophe français.

Le recueil *Compagnons Eternels[[114]](#footnote-114)* de Dimitri Merejkovski offre étude biographique du penseur français sur le plan de sa philosophie politique. Elle comprend trois parties principales : *Le caractère de Rousseau*, *L'attitude de Rousseau vis à vis des classes privilégiées* et *L'attitude de Rousseau vis à vis du peuple*. Déjà au niveau des titres, nous voyons que l'auteur attribue à Rousseau une approche dialectique aux relations sociales. Par conséquent, l’auteur cherche à examiner ses opinions politiques non pas du point de vue de la société prise comme un tout, mais par rapport à certains de ses représentants, car c'est de leur interaction que découle le principal défi social.

Évoquant les passages des *Confessions*, Merejkovski fait remarquer que ce sont aussi bien les circonstances particulières de sa vie que ses propres interrogations sur le tissu fondamental de la société contemporaine qui ont inspiré chez Rousseau une antipathie pour la haute société. Au cours de sa vie, dit Merejkovski, ce dernier a connu la pauvreté et eu son lot d'humiliation. Dans un passage de ses *Confessions*, il manifeste sa passion pour des choses simples, alors que dans l'autre, il exprime son exaltation devant la nature. Ainsi, comme le remarque Merejkovski, un des traits dominants dans le caractère de Rousseau était que l'agitation de son esprit le perturbait bien plus que les impressions qu'il recevait du monde extérieur [nous traduisons] : « L'abondance ainsi que la richesse et la puissance de sa vie intérieure sont grandes à tel point qu'elles absorbent tout son intérêt ; il en est toujours à l'écoute tandis que les expériences que lui donne la réalité lui paraissent fades et insipide ».

Selon l'écrivain russe, Rousseau ne voyait dans les gens qui l'entouraient que sa propre image, qu'un fragment de sa fantaisie. Une fois le charme du rêve dissipé, Il se détourna immédiatement de ces derniers. Cette attention accrue aux réalités subjectives incite chez Rousseau, estime Merejkovski, une certaine négligence du vécu, des faits concrets tirés de la pratique, pour ses inférences. Par ailleurs, il exagérait dans l'usage de la méthode déductive. Derrière la façade rationaliste se cache toujours une impulsion initiale qui ne nécessite pas des démonstrations rigoureuses : « Il fait appel au charme du rêve et à la perfection de la mathématique comme moyen de rendre ces théories le plus réaliste possible ». Dans l'éthique rousseauiste, estime l'écrivain russe, le sentiment est doté d’une telle autorité qu’il y a un risque de ses démarches arbitraires. Tout comme le rationalisme à titre subsidiaire et le recours à la déduction volontaire résultent d'une surestimation de l'individualité, il en va de même pour l'éthique une focalisation sur les mouvements de sa propre vie intérieure devait aussi avoir des conséquences analogues. Conformément à la pensée directrice de Rousseau, la conscience morale ne se rapporte à aucun objet extérieur, elle est dépourvue de vive sympathie envers les autres : « La conscience morale est centrée sur la protection de sa propre identité contre toutes les atteintes du monde extérieur »[[115]](#footnote-115), et elle se manifeste par le respect de la dignité et des droits personnels.

Dans la partie du texte consacrée aux classes privilégiées et l'attitude de Rousseau à leur égard, Merejkovski déclare dès le départ que Rousseau souhaite compromettre la renommée de l'aristocratie française. Invoquant ses observations manifestement défavorables au mode de vie de la haute société, Merejkovski pose la question suivante : « Mais Rousseau ne traiterait-il pas avec plus d'indulgence au moins une partie des classes privilégiées, que l'on appelle à notre époque l'intelligentsia ? ». Alors que celle-ci, soutient le penseur russe, dirige le pas de l'art et de la science, qu'elle concentre les capacités intellectuelles de la nation entière, « Rousseau critique principalement les scientifiques, les philosophes, les poètes et les écrivains encore plus qu'il ne critique les aristocrates, les fonctionnaires et les riches ». Rousseau, constate Merejkovski, veut que la science et l'art répondent au critère d'utilité. Chez les représentants de son époque, il ne rencontre ni aspiration à un progrès moral, ni volonté créatrice pour le bien des autres. Dans ses reproches adressés aux intellectuels, l'écrivain russe trouve un point sensible qui le préoccupe personnellement : « l'intelligentsia ne fait rien » qui puisse améliorer le sort du people. Ici, nous voyons que Merejkovski utilise le terme intelligentsia au sens plus large. Dans cet ouvrage le terme n'est pas associé à un phénomène social particulier de la seconde moitié du XIXe siècle, mais désigne en général un ensemble de ceux qui véhiculent le savoir et qui sont opposés sur le plan social au peuple.

Néanmoins, il fait remarquer que Rousseau était parfois sous l'emprise d'une idée fixe et terminait son discours passionné par des fautes logiques : « Ici, en amplifiant ces inférences, Rousseau en arrive à la réfutation des propositions préalables ». Ainsi, en partant des vices individuels, il s'en prend au fond même des sciences et des arts, ce qui pourrait paraitre déraisonnable.

Dans le chapitre sur l'attitude de Rousseau vis-à-vis du peuple l'écrivain russe insiste sur le fait que sa compassion pour le peuple résulte en fait de son antipathie pour les nobles : « Il lui manquait une solidarité active et des connaissances positives pour pouvoir vraiment aimer ce peuple ». Merejkovski souligne que Rousseau fait abstraction des mœurs et de la vie du peuple lorsqu'il évoque le concept d'homme de la nature. L'homme dont il fait l'éloge, « un être divin, vertueux, heureux et parfait », fait contraste avec des gens dénaturés par la civilisation, à savoir « les philosophes et les aristocrates »[[116]](#footnote-116). Ainsi, ce qui caractérise Rousseau, comme le dit Merejkovski, c'est une ambivalence vis-à-vis à la fois de la classe privilégiée et du peuple, ce qui provient principalement de la spécificité de son caractère – « un manque de solidarité active et continue et de vif esprit d'observation ». Ceci est dû au fait que ses idées l'enthousiasmaient beaucoup plus que les impressions qu'il en retirait face à des phénomènes réels. Merejkovski lui reproche donc de ne pas y voir la réelle organisation du mode de vie des classes sociales dont il parlait dans ses ouvrages. Toutefois, le principal tient au fait qu'il n'a pas trop cherché à le connaître. Nous pourrions dire que Merejkovski y découvre ce qui fait le charme des écrits de Rousseau et ce qui rend ses idées contradictoires : il joue avec son lecteur, le haut idéal de ses théories n'a qu'un sens esthétique et idéologique mais ne se laisse pas pour autant traduire en termes éthique.

D'autre part, le philosophe russe est loin de contester les aspects éthiques de l'œuvre de Rousseau. Mais ce qui en constitue le fondement est remis en question par Merejkovski. Dans son ouvrage sur Léon Tolstoï Merejkovski trace un parallèle entre Tolstoï et Rousseau. Ils partagent tous deux, écrit-il, une certaine « volonté de sauvagerie ». Il estime que Rousseau en France et Tolstoï en Russie étaient au début du processus révolutionnaire : « Le retour en arrière du culturel au sauvage est un recul », ce qui est « le point de départ des révolutions politiques et sociales » ; « De Rousseau à Tolstoï, la volonté de sauvagerie s'accroît et s'élargit à la manière d'une fissure volcanique, d'un gouffre immense ». Dans la mesure où tout ce qui relève de la culture est opposé à l'état sauvage, celui-là tend vers ce qui est expressément individuel tandis que par sa nature le sauvage favorise une certaine impersonnalité. Or, ce fil rouge derrière l'éthique rousseauiste est qualifié par Merejkovski comme étant dangereux au sens politique du terme. Ainsi, dans un autre ouvrage qu'il consacre à Napoléon[[117]](#footnote-117), Merejkovski évoque la phrase de ce dernier résumant bien son attitude par rapport à l'éthique de Rousseau [nous traduisons]: « Je suis surtout dégoûté de Rousseau depuis que j'ai vu l'Orient. L'homme sauvage est un chien ». Ainsi, le bel idéal sert de ferment à des restructurations radicales ; sa vocation n'est pas dans les recherches des temps passés, mais dans un avenir révolutionnaire.

Cependant, l'écrivain russe ne fait aucun doute que l'œuvre de Rousseau est de grande valeur littéraire. Aussi dans l'œuvre sur Pline[[118]](#footnote-118), désigne-t-il Montaigne et Rousseau pour ses héritiers dans l'éloge des beautés naturelles [nous traduisons] : « Pline, l'un des premiers, réussit à manifester un sentiment nouveau, destiné à avoir, sous des milliers de formes différentes, une valeur aussi extraordinaire - celui de la nature ». De plus, il fut l'un des premiers auteurs à contraster « le bruit et l'agitation de la ville avec le silence et la solitude de la villa ». De tels contrastes « romantiques », écrit Merejkovski, se manifesteront plus tard chez Montaigne et Rousseau. De cette façon, nous rencontrons chez l'écrivain russe une double interprétation de la philosophie rousseauiste. D'une part, il reconnaît son génie littéraire ainsi que sa part contributive à l'esthétique européenne. En revanche, le côté éthique de ses œuvres ne lui convient pas. Ce qui, sur le plan esthétique, est un chef-d'œuvre, ceci est repoussé catégoriquement sur le plan éthico-politique, tant tout cela semble contradictoire, voire vulgaire.

Chez Vassili Rozanov le nom de Rousseau va de pair avec sa notion de la révolution qu’il convient d’évoquer ici. En reprenant implicitement la sentence évangélique – « C'est à ses fruits que vous les reconnaissez » - Rozanov prouve son hypothèse concernant la « théorie » de la révolution : « Tout s’est tassé… Comme un gâteau de Pâques dans lequel on a mis trop de sucre, de raisins secs, d’épices … Il était trop difficile pour un homme faisant trois archines de porter tous ces grands rois, Papes, chevaliers, châteaux, Louvre » ; la révolution dans ces circonstances n’aspirait qu’arriver à quelque chose de « plus simple, plus facile » [[119]](#footnote-119). Après des coups de tonnerre, le partage des biens révèle de plus en plus le vrai visage de la révolution : « Tout s’est rendu de petite taille, plus pauvre de caractère, plus futile. On ne peut plus s’imaginer ni Descartes, ni Corneille, ni Bossuet, ni Pascal … Jaurès hurle ses paroles tout en perdant de vue qu’il fait deux pouces de taille, et Clemenceau lui rétorque d’une mine satisfaite puisqu’il mesure 2 ¾ ». La révolution favorise la restructuration de la classe dirigeante. Les nouvelles élites sont toujours blafardes, médiocres, pauvres représentants du pays en comparaison avec l’ancien appareil étatique qui l’emporte sur des « parvenus » grâce à sa longue histoire et une solide tradition du règne.

Ensuite, dans une autre partie des ses *Dernières feuilles*, le philosophe fait encore allusions aux paroles évangéliques et réfléchit sur la devise française sous un autre angle. Nous avons déjà indiqué que pour lui « la liberté » et « l’égalité » ne sont que des signifiants vides qui masquent une absence de bonne volonté. Le philosophe s’approche de ce sujet en commençant par une démarche métaphysique : « un tissu extensible s’étire autour d’un objet non-extensible, aussi grand qu’il soit celui-ci. Le tissu est toujours plus grand. Le boa aussi épais que la main… avale un chevreau » [[120]](#footnote-120). Il en résulte que le monde s’attire vers un « embrassement ferme ». Si nous nous rappelons la parabole de la porte étroite (« Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite »), nous comprendrons mieux ce que le philosophe russe cherche à expliquer. Il continue : « Dieu tient le monde d’un embrassement ferme » ; par conséquent, « tout se précipite » soit vers « une liberté et un relâchement », soit tout au contraire vers « un chemin étroit » qui presse beaucoup. La pression supporte seulement ce qui est « solide » ; ce n’est que le solide qui cherche « un chemin étroit ». Le « relâchement » est réservé pour des « vieillards » et pour des époques où une culture se voit beaucoup vieillie. De cette idée il passe à la théorie de la révolution : « Le monde épousa une vieille : voilà la Révolution française et toutes ses trois maximes ». Ce disant, Rozanov attribue un double sens au mot « vieille » : d’une part, il signifie ce qui est de caractère faible et, d’autre part, ce qui est *a priori* dépourvu de fécondité. Dans cette seule formule se réunissent toutes les allusions récurrentes qui fait Rozanov sur le plan théorique par rapport à la révolution - la mort, l’infertilité, la fatalité, l’imminence de l’échec.

Enfin, vers la fin des *Dernières feuilles*, l’auteur reprend sa méditation sur « des fruits » de la révolution selon lesquels nous reconnaissons son vrai visage. Il compare les mises en œuvre révolutionnaires dans toute leur totalité avec celles de l’Eglise chrétienne dans la perspective de leur temporalité : « L’Eglise est plus éternelle, plus stable et par conséquent, a plus de valeur intrinsèque que la Révolution. Qu'arrivera-t-il à Herzen dans 1900 ans ? à Voltaire, à Rousseau, pères de la Révolution ? Leur disciple le plus fervent sera consterné à l’idée de 1900 ans et criera : « Il ne manquerait plus qu’un temps plus long !!! Dans 1900 ans il se peut que la France n’existe plus, et l’Europe se change en « Atlantide » … « Tout se sera changé » et la notion même de la « révolution » se rendra comique, un vague souvenir » [[121]](#footnote-121). En revanche, l’Eglise chrétienne compte plus de 1900 ans de vie active et fructueuse. Elle s’inscrit au rang de ce qu’il nomme « solide », « extensible », désireux d’un « chemin étroit ».

Paradoxalement, même si nous nous bien rappelons de la phrase [nous traduisons] « le monde épousa une vieille » [[122]](#footnote-122), dans l’article *Jean-Jacques Rousseau* nous verrons que la formule métaphysique de la révolution est plus complexe. Ici, il prend l’exemple français et met en avant une autre dimension – non plus le résultat final mais *primum movens*, lepremier moteur. Rozanov atteste que la Révolution française donne naissance à une nouvelle Europe. Cependant, tout s’est fait dans une sorte « d’accès religieux » qui atteint son paroxysme. Le caractère religieux des évènements révolutionnaires signifie dans ce contexte un attachement passionné à la lettre de la doctrine comme si ses auteurs étaient inspirés par la divinité. Aussi faut-il souligner que le mot « accès » n’est pas employé juste pour embellir la langue : par suite de cette métaphore il est sous-entendu que l’esprit révolutionnaire s’apparente d’un délire collectif (nous reviendrons à cette idée plus tard). En ce qui concerne les origines de ce délire, la révolution se fait par les efforts des jeunes : « Les incendies sont allumées par des gamins… À quel homme âgé, à quel conseiller d’Etat ou poète d’Etat Goethe vient-il à l’esprit l’idée de mettre en feu une maison ou d’appeler à la révolution ? La révolution est pour l’essentiel une affaire enfantine, enfantine et de brigand, enfantine et enflammant ».

De plus, si nous considérons le « délire » comme un trouble mental provoqué par une altération de conscience, nous en conclurons que, en fonction de l’analogie employée par le philosophe lui-même, une cause de telle altération doit être trouvée dans les domaines intellectuel et passionnel, dans une époque prérévolutionnaire. Pour Rozanov, toutes les démarches intellectuelles s’amorcent à partir de l’œuvre de Rousseau : « La force incroyable et le rôle historique de Rousseau ont affaire au fait qu’il a changé le *protoplasme* des gens de son temps, de sa génération. Il l’a fait par un nouvel esprit et de nouveaux sujets de ses ouvrages » [[123]](#footnote-123). Ensuite, le philosophe s’éloigne de Rousseau pour trouver, regard fixé sur l’éthique, une explication des changements qu’apporte le « jeune » français. Rozanov remarque une spécificité éthique qui prédétermine le succès de Rousseau : selon Rozanov, le genre humain passe sa vie en deux état – « dans les discours » et « en silence ». L’humanité « en silence » n’était pas bien connue du monde littéraire et politique : ce qui se passait « intérieurement », dans le for intérieur, chacun le savait mais avec de grandes « repentances » et certaines « limites », et toujours avec une personnalisation des mouvements intérieurs. Rousseau, à son tour, a mis en scène tout ce qui était gardé par l’humanité « en silence », celle-ci se transformant dans son œuvre en « âme unique » qui parlait au nom de « mille d’individualités » qui se tenaient dans leurs coins. Son talent pour faire parler « le silence » était aussi fort que ses œuvres ont porté le tonnerre dans la société française. Il lui donne des poussées qui changent l’éthique sociale et qui laissent la révolution se produire : « Un torrent de montagne monstrueux qui détruit tout … voilà la révolution. Pas de raisonnement, pas de raison ! C’est pour 10 ans que la France a perdu soudainement « le contrôle », non pas sur le plan physique mais métaphysique par excellence ». La raison pour laquelle le philosophe se focalise sur la figure de Rousseau s’explique par une phrase dans *Jean-Jacques Rousseau*: en reprenant les mots de Germaine de Staël (*Considérations sur les principaux événements de la révolution française*), il affirme que « sans Rousseau il n’y aurait pas eu de révolution ». Ainsi, Rozanov accorde beaucoup d’importance à l’œuvre de Rousseau en croyant que par son « éloquence hypnotique » le philosophe français savait remuer les sentiments les plus profonds et intimes des lecteurs. C’est ainsi qu’il a captivé un vaste auditoire français et a donné créance à ses idées justement révolutionnaires.

« Le contrôle » s’établit avec l’avènement au pouvoir de Napoléon. Pour Rozanov il personnifie la dernière phase révolutionnaire qui vient établir un nouvel ordre social. La révolution, de ce point de vue, de même qu’un élément climatique, s’apaise graduellement : « Toute révolution doit se terminer : ce n’est pas sa faiblesse, c’est son essence »[[124]](#footnote-124). Si tel est son cas, nous en arrivons à la conclusion que la révolution n’apporte aucune doctrine intellectuelle puisqu’elle ne permet pas de concevoir des régularités, des principes originels fondateurs à la pensée philosophique. À cause de son caractère provisoire, les démarches révolutionnaires restreignent le regard analytique à percevoir le « solide », « l’éternel », le « perpétuel ». En d’autre termes, le rôle intellectuel quelconque des idées révolutionnaires n’est remarquable qu’avant tous les évènements, c’est-à-dire, à l’époque prérévolutionnaire : les débats intellectuels que les discours sur la révolution animent, y attachent une grande puissance. Cependant, après toutes les mises en œuvre il s’avère que tout l’éclat des théories révolutionnaires réside dans leur tâche préparatoire ; puis, il ne reste que des spéculations futiles qui faussent l’esprit des gens en déformant leur sens de réalité.

A cet égard, Rozanov dit que « tout le monde se trompe en croyant qu’il y a quelque chose de distinct, une maxime fondamentale dans la « tempête » [[125]](#footnote-125). Au contraire, ce qui est fondamental réside dans l’expérience humaine de tous les jours. Afin d’illustrer cette idée Rozanov cite un proverbe russe : selon lui, le premier principe philosophique est « la paix, le calme et la grâce de Dieu ». Pour lui, Rousseau ainsi que la révolution française sont des phénomènes du genre passager, « amorphe, fluctuant, instable ». La pensée philosophique n’en tire aucun principe pour accorder une cohérence à ses études de l’homme, de la société et du monde des phénomènes. C’est pourquoi il dénonce finalement l’héritage de la philosophie rousseauiste pour trouver la place de la révolution dans l’histoire humaine.

L'intérêt pour les théories de Rousseau se manifeste également dans les principales œuvres d'un autre philosophe russe, Nicolas Berdiaev. Il fut aussi son traducteur : en 1904-1905, il a édité une traduction des *Confessions*.[[126]](#footnote-126) En général, Berdiaev prend en considération deux idées de Rousseau, à savoir celle de la souveraineté du peuple et celle de la bonté naturelle de l'homme.

Selon Berdiaev, Rousseau ne sort pas du cadre de la conception chrétienne de la nature humaine, à savoir que ce qui est originel est toujours meilleur que ce qui se produit postérieurement, lorsque l'homme est dans l'histoire [nous traduisons] : « La bonne nature de Rousseau est celle qui fait appel à une nature avant la Chute. Il s'agit du souvenir du Paradis. La situation actuelle de la société civilisée est la déchéance »[[127]](#footnote-127).

D'autre part, même s'il y a des éléments relatifs aux idées chrétiennes dans la philosophie de l'homme chez Rousseau, ceux-ci ne servent qu'à faire accepter au lecteur la conception démocratique. Berdiaev estime que la démocratie est généralement fondée sur une supposition optimiste de la bonté naturelle de la nature humaine[[128]](#footnote-128) [nous traduisons]: « La démocratie ne veut pas savoir si la nature humaine est radicalement méchante. Elle ne semble pas envisager le fait que la volonté du peuple puisse se porter sur le mal, que la majorité puisse défendre le mensonge et la tromperie ». Ainsi, pour Berdiaev, Rousseau représente l'un des plus grands théoriciens de l'idéologie démocratique, ayant défini les bases de l'éthique démocratique. Cependant, le philosophe russe trouve que Rousseau conditionne son anthropologie à des tâches politiques, de sorte qu'il lui semble ainsi plus important de faire valoir que de faire la preuve du bien-fondé de la thèse avancée : « En effet, du point de vue de la biologie positive et de la sociologie positive, l'homme est une bête apprivoisée par l'État et instruit par le milieu social, et le caractère de l'individu est tel que la nature et le milieu social le façonnent ».

À cet égard, il convient de noter que Berdiaev lui-même ne considérait pas que la biologie ou la sociologie puissent servir de base à la connaissance de la nature humaine. Cependant, il y a recours afin de reprocher à Rousseau un certain irréalisme dans ses idées sur l'homme. Tandis que la doctrine de Rousseau est qualifié d'optimiste de ce point de vue, la vision de Berdiaev sur la nature humaine ne s'apparente pas pour autant à du pessimisme, étant donné que, comme il le souligne[[129]](#footnote-129), le pessimisme définitif est [nous traduisons] « incompatible avec le christianisme ». Sa philosophie de l'homme se réfère à la notion de l'acte créateur comme fondement de l'existence humaine, ce qui veut dire que l'individu est principalement influencé par sa propre volonté, laquelle est intégrée dans son concept d'esprit, plutôt que par des déterminations extérieures, c'est-à-dire par la nature ou par la société. Il s'ensuit que ce qui importe davantage, c'est la manière dont l'acte créateur transforme la nature humaine, qu'elle soit bonne ou non. Cet acte créateur, selon Berdiaev, est destiné [nous traduisons] « non pas à refléter le monde physique »[[130]](#footnote-130), pas plus qu'à s'y adapter, mais à « le modifier et à le transformer ».

Sans accepter le postulat de la bonne nature de l'homme, le philosophe russe n'accepte non plus tous les implications de cette idée, conduisant à la définition du principe selon lequel le peuple doit être la source du pouvoir. Dans l'opinion ordinaire, souligne-t-il, nous voyons que la mise en œuvre de la démocratie semble n’apporter que de nombreux avantages pour la liberté des individus. En réalité, il ne s'agit que d'une croyance à connotation religieuse, dépourvue de toute réelle justification. La démocratie permet de priver la personne de son autonomie de même manière que les régimes absolutistes : « Le pouvoir du peuple est en mesure de retirer à un individu ses droits fondamentaux, tout comme l'autocratie »[[131]](#footnote-131). Comme nous le voyons, pour Berdiaev, cette thèse selon laquelle l'État serait toujours plus despotique que la société ne se laisse pas aisément saisir. De fait, si un jour une société se reconnaît tous les attributs de l'État, elle pourra se montrer despotique dans la même mesure, voire encore plus que l'Etat : « La doctrine de Rousseau consiste en l'autodestruction de l'homme, la pire forme de soumission étant celle de l'homme vis-à-vis de ses semblables, et non pas vis-à-vis de ce qui pourrait être supérieur à l'homme ».

Selon Berdiaev, sur le plan individuel, il faut que l'État soit ce moment objectif de la vie, qui ne réclame pas de la part de l'individu une entière subordination, il s'agit justement d'une partie de sa liberté, strictement déterminée. Face à un pouvoir des structures non étatiques, telles que les associations communautaires, l'individu risque de se priver complètement de sa liberté. Ainsi, malgré les défauts clairs et évidents de l'État en tant que composante de l'organisation collective, celui-ci [nous traduisons] « protège l'homme du collectivisme, qui absorbe l'individu »[[132]](#footnote-132). D'après le philosophe russe, la naissance d'un tel collectivisme serait un effet des révolutions sociales, lorsque la lutte pour le droit naturel, dont les prémisses sont fausses, entraînerait la suppression progressive d'une opportunité individuelle que seuls l'État et la civilisation pourraient assurer, à savoir la liberté de se réaliser dans un acte créateur.

Pour récapituler, il convient de prêter attention au fait que la personnalité et l'œuvre de J.-J. Rousseau apparaissent bien trop ambiguës pour que les philosophes russes puissent porter un jugement exclusivement critique à son égard. Bien qu'ils partagent un même sentiment selon lequel Rousseau a ouvert la voie à la Révolution française sur le plan intellectuel, ils estiment que ses idées sur les questions sociales sont justes à certains égards et que bon nombre de ses inférences sont tout à fait légitimes en termes de bon sens. Cependant, ils rejettent son anthropologie appelée utopiste. En principe, nous pouvons constater que leurs arguments s'inscrivent dans la lignée de la tradition critique conservatrice. Toutefois, ce qui retient l'attention, est le fait qu'ils font abstraction de la doctrine rousseauiste comme telle, et qu'ils ne s'y intéressent que dans un cadre précis. Le plus souvent, ce contexte est à caractère historique ou idéologique. Idéaliste rêveur, Rousseau à leurs yeux se présente comme étant peu réaliste.

* + 1. La réception de la philosophie de H. Bergson

Au début du XXème siècle les réflexions bergsoniennes ont marqués un tournant dans l’histoire intellectuelle russe. Ce qui excitait davantage l’intérêt des philosophes russes étaient, entre autres, les concepts de l’élan vital, de la durée, du moi, de l’intuition[[133]](#footnote-133). De ce fait, la réception de l'œuvre de Bergson (1859-1941) offre une occasion pour réexaminer les travaux des penseurs russes.

Les arguments que Bergson avance pour justifier le principe vital, sa remise en question du statut privilégié de la raison, répondent à la sensibilité russe. Par ailleurs, les penseurs russes se sont montrés particulièrement enthousiastes à l'idée que Bergson a su combiner des approches psychologiques et philosophiques dans son étude du moi toujours changeant. Les philosophes russes interprètent les idées de Bergson à ce sujet en partant de la thèse selon laquelle la vie intérieure s'appréhende par l'intuition, ce qui permet de sortir du schéma univoque des notions issues de la raison. La réflexion sur ce que la philosophie et les sciences exactes peuvent avoir comme rapport conduit les penseurs russes à se prononcer contre le positivisme. L'idée que la philosophie puisse se fonder sur un autre fondement que la raison est largement partagée par ceux qui croient qu'une connaissance intuitive et immédiate de la réalité est réalisable.

Dans une optique propre à la philosophie religieuse russe, le concept de l'élan vital, dont Bergson donne la définition comme « une exigence de création »[[134]](#footnote-134) qui tend à introduire dans la matière « la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté », est celui qui rend le monde au sujet le plus compréhensible, en lui offrant la perspective de la continuité de la vie dans son intégralité. Si les philosophes russes partageaient une même idée sur la définition de la liberté, celle-ci était alors définie par l’opposition au déterminisme de la matière. De plus, les penseurs religieux russes estimaient que la méthode intuitive mise en avant par Bergson s’applique bien à la philosophie de la religion. Le prolongement de sa méthode que la philosophie russe propose consiste donc à compléter les principes formulés par le philosophe français en les éclairant, en les reprenant avec interprétations spécifiques.

Il convient de noter également que les idées bergsoniennes ont beaucoup influencées un courant de pensée du début du XXe siècle, à savoir l’intuitivisme russe dont l’un des représentant fut Siméon Frank. Pour ce courant philosophique le sujet cognitif est par excellence de nature « supra-spatiale et supra- temporelle »[[135]](#footnote-135), ce qui lui permet de saisir d’un coup le flux par lequel la réalité se manifeste. L’intuitivisme russe insiste sur le fait que même si les sensations sont valides en tant que source de connaissance objective, il ne faut pas en les attribuer le rôle prépondérant. Etant donné que le sujet et l’objet sont dans une indépendance et autonomie réciproques, les rapports que nous établissons avec les objets extérieurs résultent d’un travail de notre intuition puisque tous les éléments du monde sont en compénétration permanente d’ordre véritablement mystique.

Dans l'article de Nicolas Berdiaev intitulé *Ma conception du monde*[[136]](#footnote-136), qui présente ses propres orientations philosophiques, le penseur russe indique avoir des affinités avec H. Bergson, G. Gentile et Max Scheler parmi ses contemporains. En ce qui concerne la réception de la philosophie de Bergson par Nicolas Berdiaev, il semble justifié de se référer d'abord à sa conception du temps, dans la mesure où celle-ci l'amène à l'un de ses principaux concepts – l'acte créateur comme constituant de l'existence du sujet. Son mode de pensée nous rappelle sensiblement les idées d'Henri Bergson sur le temps, celles que Berdiaev a bien connues. Ainsi écrit-il que Heidegger et Bergson, deux des principaux philosophes de l'Europe contemporaine, ont accordé au problème du temps une place centrale dans leur réflexion[[137]](#footnote-137).

Comme nous le savons, Bergson s'occupe de la mise au point de la conception de la durée, une forme de temps identifié par son unité[[138]](#footnote-138): « Dirons-nous alors que la durée a de l’unité ? Sans doute une continuité d’éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l’unité autant que de la multiplicité ». Cette manière de concevoir le temps sous forme d'un tout intégré plutôt que par abstractions fragmentaires encourage Berdiaev à définir sa propre conception du temps. Il reprend l'idée de Bergson en tant que point de départ, tout en la situant dans un contexte plus large, de sorte que la durée bergsonienne soit considérée comme l'un des deux types de temps qui existent. La durée prend chez lui un caractère de temps existentiel. Ainsi, il fait remarquer que Bergson ne met pas en avant avec assez d'insistance le double statut du temps.

Selon Berdiaev, il existe chez le sujet des temps différents, chacun étant déterminé par ce vers quoi il tend[[139]](#footnote-139) [nous traduisons] : « Notre existence est insérée non seulement dans une réalité qui se concrétise dans des formes objectives, mais aussi dans une réalité potentielle, plus profonde et plus vaste. Dès lors, le changement, la création et la nouveauté sont possibles ». Lorsque le sujet est impliqué dans la réalité potentielle, le temps existentiel lui apparaît tandis que les phénomènes lui restent encore indéfinis sous une forme d'objet précis. Comme le montre le passage cité ci-dessus, ce temps est synonyme de création, c'est-à-dire de capacités et de qualités potentielles[[140]](#footnote-140).

À cet égard, le temps existentiel se distingue du temps au sens classique du terme. De plus, il diffère nettement de l'autre type de temps. Tout d'abord, le temps existentiel ne se laisse pas définir en termes de spatialité[[141]](#footnote-141) [nous traduisons]: « C'est le temps du monde subjectif, et non pas celui de l'objectivité. Il est impossible de le calculer mathématiquement, ainsi que de le sommer ou de le diviser. Le caractère infini du temps existentiel est un aspect qualitatif et non pas quantitatif ». Nous voyons ici que le temps existentiel est voisin de la notion de durée chez Bergson du fait que ce temps ne se prête pas à une démonstration mathématique, et se veut indivisible, voire irréductible à une simple somme de fragments.

Par ailleurs, comme il se distingue profondément du temps ordinaire, du temps historique, les événements qui y ont lieu apparaissent à la verticale plutôt qu'à l'horizontale : « Tout ce qui se passe dans le temps existentiel se déroule sur un axe vertical, et non pas horizontal. Sur cette horizontale, il n'y a qu'un point où se produit une percée de la profondeur à la surface ». Nous pouvons donc en tirer deux conséquences : premièrement, le temps vertical est en rapport avec le temps horizontal dans la mesure où le premier s'y représente sous les formes propres au second ; deuxièmement, l'acte créateur dont parle Berdiaev se réalise spécifiquement dans le temps vertical, existentiel pour le sujet.

Ainsi, à partir du concept bergsonien du temps, le philosophe russe cherche à élaborer une image temporelle plus large, soulignant ainsi qu'il ne faut pas insister sur la distinction entre le temps existentiel et le temps historique, mais plutôt sur le double statut du temps dans son ensemble, lequel conduit à ce que les événements se produisant sur le plan existentiel et subjectif puissent se manifester sur le plan historiques et empiriques. La création permet ainsi de comprendre la manière dont l'activité humaine, qui prend son essor dans le temps existentiel et se manifeste dans le temps externalisé et objectivé, établit un rapport entre ces deux domaines temporels.

Selon Berdiaev, la mémoire de l'individu figure parmi les moteurs de l'acte créateur, ce qui renvoie au rôle de la mémoire chez Bergson. Tout comme Bergson, Berdiaev élabore une théorie portant sur deux types de mémoire. De point de vue du philosophe français, il existe entre deux types de mémoires « une différence profonde, une différence de nature »[[142]](#footnote-142). La première, mémoire-image, active et motrice, apparait comme « un évènement » de la vie. Toutes les lectures ultérieures d’mages qui reposent en elle, même si elles y ajoutent quelque chose, ne feraient « qu’en altérer la nature originelle ». Le second type de mémoire se rapproche de l’habitude vu qu’elle effectue certaines modifications dans l’organisme en lui apprenant les mécanismes d’action.

Chez Berdiaev nous trouvons une distinction entre deux types de passé pour l'individu[[143]](#footnote-143) : celui qui exista et qui disparut, et le passé restant encore actuel comme composante du présent. Il convient de remarquer que Berdiaev ne prend pas en compte, à l'instar de Bergson, le côté physiologique de la mémoire. Le passé disparu de Bergson ne se conserve pas au niveau physiologique des habitudes, comme chez le philosophe français. Berdiaev fait correspondre le premier type de mémoire avec la tradition, maintenue au sein de la société sans pour autant en faire évoluer le cours de sa vie actuelle. Nous ne trouvons donc aucune indication sur ce qu'est le premier type de mémoire sur le plan individuel. D'autre part, il faut souligner que chacun de ces deux philosophes estime le passé se conserver de telle ou telle manière, que ce soit sous la forme de souvenirs actifs ou passifs.

Le deuxième type de mémoire, qui correspond au deuxième type de passé, faisant partie intégrante du présent, est doté d'un caractère créateur car il évoque « un passé toujours nouveau, toujours transformé ». Son caractère actif implique l’accomplissement d’un effort créateur de l’idée que nous forgeons de nous-mêmes. Notons également que le concept de passé et de mémoire tel que défini par Berdiaev est une catégorie axiologique, ce qui veut dire qu'il confère à de telles catégories une certaine valeur. Par conséquent, le premier type de passé se voit associé à la « maladie du temps » qui ne nous permet pas, du fait de sa fluidité, de connaître toute la plénitude du moment, en cédant ses fragments au passé : « Nous prenons en main notre destin, nous nous accomplissons dans le temps en détestant le temps qui est rupture et mort ». De ce fait, l'acte créateur effectuant dans le présent représente pour le philosophe à la fois une forme de résistance au pouvoir du temps et un contact avec le passé par le biais de la mémoire active.

Par conséquent, nous pouvons constater que même lorsque le penseur russe se réfère à la théorie de Bergson relative aux deux types de mémoire, il n'en emprunte les éléments que de manière partielle, étant donné que cette distinction ne constitue pas, en général, une prémisse fondamentale de sa propre théorie de la mémoire. Il ne traite pas la mémoire comme un processus physiologique. Le postulat principal de Berdiaev est la notion d'acte créateur en tant que caractéristique déterminante de la personnalité. Il s'ensuit que le philosophe est loin d'envisager le phénomène de la mémoire et du souvenir comme un tout constitué d'éléments physiologiques, psychologiques et relatifs à la cognition. Il en prend en considération le côté qui se traduit dans la vie spirituelle chez l'homme. Au même titre que Berdiaev impute à Bergson un excès de différenciation de sa pensée et le fait qu'il ne cherche pas à atteindre le jugement synthétique plus précieux pour l'anthropologie philosophique, nous pouvons retourner la critique envers Berdiaev en raison de la rareté de ses différenciations.

Sa conception du temps et de la mémoire met l'accent sur le dualisme de ces deux phénomènes. En exposant ce dualisme, Berdiaev introduit des éléments du mysticisme chrétien et de l'idéalisme allemand dans sa doctrine. Cependant, certaines corrélations renvoient encore à Bergson, les éléments empruntés n'étant toutefois pas saisis dans leur version initiale, mais faisant l'objet d'une interprétation sous l'angle de la philosophie existentielle, dont il est, comme il le précise, représentant[[144]](#footnote-144).

Morgan Stark indique dans son ouvrage consacré à la philosophie de Berdiaev que « bien qu'il y ait dans sa pensée un grand nombre de correspondances entre les différents genres de conception, il est manifeste que la pensée mystique, conjuguée à une forte orientation existentialiste, a favorisé une opposition entre des catégories telles qu'interne-externe et non-créé-créé » [[145]](#footnote-145). En effet, à la catégorie de l'interne correspond le libre, alors que l'externe est défini comme étant le déterminé, et par conséquent non-libre. Ainsi, ses catégories de temps et de mémoire sont reportées au niveau axiologique. Selon son approche, il peut donc y avoir un côté positif et précieux du temps et de la mémoire, lié à des processus internes, créatifs et transformateurs pour le sujet, ainsi qu'un côté négatif, externe et déterminant, qualifié soit de "maladie du temps" soit de mémoire passive. Nous voyons par-là que les notions de temps, de durée, des deux types de mémoire se traduisent par des éléments porteurs ou déficients de valeur pour l'individu. La valeur la plus appréciée dans la hiérarchie des valeurs de Berdiaev est celle de l'acte créateur accompli, la connaissance de soi constituant, aux yeux du penseur russe, le premier problème philosophique que l'homme rencontre.

De ce point de vue, celui du problème de la perception des phénomènes en fonction de leurs valeur, Berdiaev développe sa critique contre Bergson. Il admet que *L'évolution créatrice* « critique avec éclat toutes les théories scientifiques du devenir et défend la création »[[146]](#footnote-146). Cependant, il poursuit en ajoutant que la pensée bergsonienne reste trop scientifique et s'appuie excessivement sur la biologie : « Le biologisme de Bergson est le scandale de sa philosophie ». Il laisse ainsi entendre que les catégories métaphysiques de Bergson dépendent toujours d'une science spécifique. Même le terme d'intuition, par essence irrationnel, comme le reconnaît Bergson, se voit défini en termes de science analytique. Selon Berdiaev, de telles notions requièrent un nouveau langage et de nouvelles approches, plutôt que des solutions partielles : « L'irrationalisme de Bergson serait un irrationalisme trop biologique, à savoir issu des sciences naturelles ». Même si Bergson, selon le philosophe russe, prétend aménager le terrain métaphysique, il n'en est pas toujours prêt à reconnaître un dualisme radical entre la raison et l'intuition.

Siméon Frank, tout comme Nicolas Berdiaev, lorsqu'il présente dans un ouvrage[[147]](#footnote-147) son approche philosophique, indique le nom de Bergson en tant que référence : « Ma philosophie, à partir de *L'objet de la connaissance*, se résume toujours à surmonter en philosophie la pensée abstraite, à suivre in *docta ignorantia*... Je m'inspire en cela du sage et honnête Bergson ». Pour lui, l'idée centrale de la pensée bergsonienne consiste à mettre en lumière le fait que le savoir philosophique ne saurait jamais embrasser toute la réalité mais uniquement quelques fragments de celle-ci, et que ce savoir ne peut prétendre « saisir et éclairer le tout par un système d'idées cohérent ». Une synthèse où tous les fragments formeraient un tout intégré et harmonieux est impossible à réaliser par voie rationnelle, puisque les vérités supra-rationnelles échappent à l'homme. Pour une telle conception mystique de la connaissance, Frank, philosophe religieux russe, trouve un appui chez Henri Bergson.

Une lecture bergsonienne nous rencontrons chez Frank dans l’ouvrage *L’objet de connaissance*[[148]](#footnote-148). La théorie de la durée, comme nous le verrons par la suite, est de grande importance pour la façon dont Frank conçoit la nature de l'Absolu. Puisque cette notion se trouve au centre de la doctrine du philosophe russe, nous pouvons considérer que le philosophe français a eu ainsi une influence marquante sur l'œuvre de Frank lors de la rédaction de *L'objet de connaissance.* Pour Frank, à cette étape de son œuvre, le cas de Bergson est celui du rapprochement entre sa conception et la philosophie européenne contemporaine, que Frank en général critique vivement et dont il se détache largement. Parmi ses contemporains, autres que Bergson, Frank se montre favorable à Spengler, Nietzsche, Dilthey et Max Scheler.

Nous verrons que dans sa conception de l'Absolu, Frank s'inspire des arguments conceptuels de Bergson, ce qui prouve que le philosophe français a influencé la théorie développée dans *L'objet de connaissance*. Son ouvrage porte sur l'épistémologie, et sa principale catégorie ontologique concerne la notion de l'Absolu. Selon Frank, l'absolu correspond à une unité pratique de tous les êtres étant exprimés dans toute chose. Par le biais de l'intuition, nous percevons ainsi l'absolu dans chaque chose qui nous est communiquée.

La définition proposée par Frank pour l'intuition fait écho à celle que l'on trouve chez Bergson. L'intuition se définit comme une « connaissance vive », c'est-à-dire une connaissance où la particularité ouvre la voie à la totalité, à l'absolu, à l'unité originelle de l'être. D'autre part, elle désigne « une élévation de la conscience à une autre altitude »[[149]](#footnote-149). Ce niveau-là, la conscience ne peut atteindre que pour un instant, de façon à acquérir ensuite, en forme de savoir abstrait, « le contenu de l'intuition enregistré dans la mémoire ».

Par conséquent, l'intuition de ce point de vue se produit soudainement en tant que connaissance vive qui, sans être rationalisable, apporte des savoirs objectivés. Chez Bergson, l'intuition représente quelque chose de simple par essence, engendrant une image, « qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée », et non une « expression conceptuelle » [[150]](#footnote-150). Dans le sillage de Bergson, comme nous le voyons, Siméon Frank reconnaît à l'intuition une fonction qui consiste à fournir des explications à la connaissance humaine.

À la manière de Bergson, qui insiste sur le fait que toute la complexité de la doctrine d'un philosophe « n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer », Frank voit en l'intuition philosophique un élément constitutif du déroulement ultérieur de sa pensée. Il soutient que toute pensée philosophique est un acte de révélation, une plongée dans le fond de l'être. De son côté, Frank a connu une telle expérience, comme l'atteste sa Première philosophie et ses Pensées aux jours sombres [nous traduisons]: « Puis, la nuit, une voix me parla : « Ne vois-tu pas une chose aussi simple ? Pourquoi partir de la conscience ? Il faut partir de l'être ! ». *Cogito, ergo est esse absolutum*. Telle est mon intuition fondamentale, et toute ma philosophie repose sur celle-ci » [[151]](#footnote-151). De ce fait, tous les éléments conceptuels et abstraits relèvent du fondement irrationnel et en découlent. Frank trouve chez Bergson une même intuition première [nous traduisons] : « Bergson est en effet fort du fait qu'il suit un seul motif, une seule idée fixe ; et cette optique, tout à fait nouvelle, originale et approfondie, il reprend de différentes manières, en éclairant à partir de son optique divers domaines de la psychologie et de l'épistémologie ».

Aux yeux de Bergson et de Frank, l'intuition représente le genre de connaissance ultime. Bergson insiste sur le contraste entre l'intuition et l'analyse, Frank voit le contraste entre l’intuition et la pensée abstraite. Tous les deux soulignent dans ses œuvres la connaissance analytique et la pensée abstraite sont justement une multiplication de points de vue pris extérieurement sur la chose[[152]](#footnote-152). En revanche, l'intuition serait une telle perception de l'objet que l'on en fait l'expérience avec une sorte de sentiment qui conduit à l'idée d'unité qui réside en pluralité.

Frank partage aussi l'idée que seule l'intuition nous permet d'accéder à la réalité absolue. Chez Bergson, nous trouvons l'affirmation que la connaissance intuitive peut atteindre un absolu[[153]](#footnote-153). L’absolu dont il parle s’identifie avec la durée qui nous permet de participer aux actes de création. Voici la définition proposée par Frank pour désigner la notion de l'absolu : « Il s'agit de « l'unité » non pas au sens où celle-ci implique un repli sur soi et une distance vis-à-vis de tout autre chose, mais au sens où elle serait une condition de la pluralité proprement dite » [[154]](#footnote-154). Parallèlement, Frank souligne que l'absolu implique à la fois le rapport unité-pluralité, et le rapport devenir-être hors du temps.

Ainsi, la conception de l'absolu de Frank se voit marquée par la notion de durée de Bergson dans la mesure où l'absolu postule la mise en œuvre d'une durée qui ne soit pas un procédé de simple changement d'états, mais un flux de vie et de création : « Le véritable sens de la doctrine de Bergson ne veut pas dire que la « durée brute » est un absolu ; il s'agit plutôt de constater que l'absolu ne soit pas purement immobile, et qu'il intègre intrinsèquement un certain dynamisme et de la création ». En outre, le fait que Bergson considère l'idée de durée comme un moment d'unité est également important pour Frank : « la durée en tant que telle est inconcevable sinon à partir de son intégralité, à savoir qu'elle comporte non seulement un moment de devenir, de mise en acte, de création, mais également un moment de permanence, c'est-à-dire de l'extra-temporalité »[[155]](#footnote-155). Ainsi, cette vision de l'absolu comme durée et unité du flux du devenir s'avère conforme à la conception de Frank.

Un autre aspect de la philosophie bergsonienne qui retient l'attention de Frank est la manière dont Bergson définit le moi et la nature de la vie spirituelle. Pour le philosophe russe, le moi désigne « l'être intérieur actif comme ultime repère de tout ce qui existe » chez l'homme ou pour l'homme. Comme nous le savons, Bergson recourt à une distinction entre le « moi superficiel » et le « moi profond ». Le moi profond pour lui constitue un devenir imprévisible dans ses changements et dans son dynamisme créateur, ce qui conduit l’individu à créer sa propre individualité singulière. Si le moi profond implique une certaine qualité de la durée, ce type de moi est, selon Bergson, ce qu’il y a de plus libre en nous.

Une telle conception de la qualité du moi suscite un vif intérêt de la part de Frank. Dans son *Introduction à la psychologie philosophique[[156]](#footnote-156)*, il fait remarquer le caractère unique de l'œuvre de Bergson pour son époque, puisqu'il lui apparaît que [nous traduisons] « aucun ouvrage scientifique et philosophique digne de considération sur la nature de l'âme » ne fut pas paru. Il souligne que dans le passé, on abordait le phénomène de la vie spirituelle du point de vue de la psychologie empirique selon laquelle le moi ne représentait qu'un des états mentaux parmi d'autres. Frank critique cette approche en affirmant que « nous ne trouvons nulle part et jamais dans la vie spirituelle des actes ou des phénomènes distincts qui seraient indépendants les uns des autres et envisageables séparément ».

Ce fut après que Bergson eut réexaminé le fondement du moi que la psychologie disposa d'une nouvelle conception, plus intégrale, de la manière dont la vie intérieure est organisée [nous traduisons]: « Ce que nous donne réellement la conscience, est un flux permanent où ce que nous désignons par « représentation », « sensation » ou plus généralement par un nom particulier, ne correspond pas à une chose prise séparément »[[157]](#footnote-157). Ainsi, la découverte de l'unité de la vie spirituelle nous permet de mieux comprendre en quoi l'acte créateur, lié étroitement au processus de cognition, est possible. Étant donné que l'épistémologie figure parmi les principaux sujets de réflexion dans l'œuvre de Frank, il apparaît que l'influence des idées bergsoniennes sur l'épistémologie de Frank et sa philosophie au sens plus large nous semble évidente.

En conclusion, il convient de mentionner que l'intuitionnisme russe, dont Siméon Frank était un représentant, postulait la validité du bergsonisme en affirmant que l'absolu n'est pas une pure immobilité, mais qu'il comporte un moment intrinsèque de dynamisme ou de création. La théorie de Bergson sur la vie spirituelle et la façon dont il conçoit l'intuition ont orientées Frank. Ses publications dans la revue Pensée russe ont permis de faire connaître les idées de Bergson en Russie. En 1912, en présentant l' « Intuition philosophique » de Bergson dans *La pensée russe*, il estime que ces ouvrages offrent une analyse objective de la nature de l'œuvre philosophique[[158]](#footnote-158).

2.2.1. D. Merejkovski et M. Montaigne

La critique littéraire occupe une grande partie de l'œuvre de Dimitri Merejkovski, laquelle n'est pas uniquement consacrée à des questions littéraires ou esthétiques. En tant que penseur religieux russe, Merejkovski s'attache à découvrir le sens religieux dissimulé dans les œuvres littéraires et philosophiques. Cette tendance de son œuvre conduit Léon Chestov à déclarer que l'histoire pour Merejkovski [nous traduisons] « apparaît comme un effort permanent visant à trouver une certaine forme nouvelle »[[159]](#footnote-159), de sorte qu'il envisage sa mission comme celle de rechercher de nouvelles formes de religiosité. C'est pourquoi, dans ses textes, les philosophes, les écrivains et les personnalités historiques se font les porte-paroles de ce qu'il appelait « un christianisme non pas au sens métaphysique, mais au sens universel ».

De ce point de vue, son article Montaigne, paru en 1893 dans la revue Pensée russe, fut une tentative de concevoir l'époque et l'œuvre du philosophe français à la lumière de sa propre philosophie de l'histoire. Admettant que la lecture des Essais ne parvient pas à satisfaire l'exigence de cohérence et de rigueur philosophique, Merejkovski conçoit son introduction à la pensée de Montaigne en tant que manuel pratique[[160]](#footnote-160).

Compagnons Éternels de Merejkovski ne se veut pas être un recueil de textes critiques. Selon l'auteur, son objectif ne consiste pas à présenter un panorama aussi complet que possible de la littérature universelle ou de la pensée occidentale, il s'agit plutôt d'une intention spécifique. Il voulait faire apparaître à travers cette œuvre [nous traduisons] « la vie spirituelle de l’homme de lettres »[[161]](#footnote-161) en tant que forme d'être très particulière ; puis présenter ce que celle-ci peut avoir comme effet à l'esprit du critique, représentant d'une génération donnée.

Il s'agit donc de faire passer à travers la personnalité du critique des œuvres des auteurs de différentes générations, sélectionnées elles-mêmes non pas au hasard. Et cette approche n'est pas sans intérêt étant donné que « les grands auteurs ne perdent jamais leur importance et que tous les siècles qui arrivent leurs confèrent un corps et une âme nouveaux » à l'image de ce siècle. L'auteur précise qu'il cherche à formuler une critique qui ne serait pas exhaustive, qui ne réfuterait rien ou ne fixerait non plus un jugement une fois pour toutes, car il prend en compte le fait que chaque génération exige que les grands auteurs du passé soient présentés d'une manière qui se rapproche au mieux de ces vues et attentes.

En ce qui concerne la sélection des auteurs, Merejkovski l'explique d'abord par le fait que les noms mentionnés sont peu connus en Russie où leurs œuvres y sont présentées à peine et en traduction médiocre. En outre, l'auteur garde l'espoir que le lecteur découvrira une autre logique qui se dévoile en même temps que la personnalité du critique lui-même : « Il ne souhaite que raconter avec toute la sincérité dont il dispose, de quelle manière son esprit, son cœur et sa volonté étaient animés par tous ses livres préférés, par ses amis fidèles, par ses compagnons discrets [[162]](#footnote-162)». Il faut donc se rendre compte que le critique, en rédigeant une sorte de journal intime de lecture, se considère accompli sa tâche lorsqu'il « parvient à mettre en lumière quelque chose de surprenant chez le familier, quelque chose à soi chez l'étranger, de nouveau chez l'ancien ». Le même objectif l'a guidé lorsqu'il préparait son ouvrage sur Montaigne.

De plus, Merejkovski, styliste reconnu, fait en sorte que Montaigne parle de lui-même en recourant à des nombreuses citations du philosophe français qui suivent une après l’autre de sorte que de nouvelles facettes de l’œuvre de Montaigne se mettent en avant. Il cherche à représenter en détail le portrait de Montaigne, ce qui permet au lecteur de voir celui-ci à la fois comme le philosophe et comme le représentant de la noblesse française.

Merejkovski souligne que les *Essaies* de Montaigne ne se laissent pas caractériser sous le titre d’un système idéologique. Il s'agit plutôt d'une série de notes sélectionnées éventuellement. Tout ensemble des esquisses qu'il propose, souligne Merejkovski, représente les moindres aspects de la vie humaine. Il en est de même pour la mise en avant de la vie intérieure du philosophe. En tant que vrai artiste, il ne cherche pas à se faire apprécier par le public. Le discernement et la sagacité du raisonnement lui importent particulièrement. Par ailleurs, dit Merejkovski, Montaigne ne se contente pas par ses efforts puisque l'introspection, aussi continuelle qu'elle soit, ne permet pas pourtant de combler tous les espaces de non-dit de son être. Cette aversion pour la symétrie de forme et de style que Montaigne manifeste ne nous laisse pas constituer un système cohérent quelconque en se fondant sur son introspection, même si certains de ses éléments ont certainement une portée historique pour l'éthique et la philosophie sociale.

Merejkovski fait une comparaison entre le raisonnement de Montaigne et « une forêt sauvage, dense et pittoresque où on se perd facilement ». En remarquant ce fait, le philosophe russe souligne que la désintégration apparente des Essais est attribuable à un autre ordre, plus profond, et à une subtilité de la pensée, étrangère aux liens formels requis pour la construction d'un système. Ainsi, l'esthétisme de son style est irréductible à des concepts distincts à tel point que l'intention d'exposer ses écrits sous une forme encyclopédique classique serait en-dehors de la retenue critique, du point de vue de Merejkovski.

Quant à sa façon de raisonner, ou à la méthode qui lui sert de tremplin, il préfère le scepticisme, même si, comme le souligne Merejkovski, le doute ne devient pas un principe directeur. A cet égard, dans son ouvrage sur Pline[[163]](#footnote-163) il affirme que Michel de Montaigne lui parait comme « le plus charmant des sceptiques ». Le doute pour Montaigne est plutôt une « habitude d'esprit ». Le philosophe russe fait remarquer que sa personnalité et son milieu social ont fait de Montaigne un spectateur toujours conscient de la distance qui le sépare du phénomène étudié, spectateur qui juge avec sérénité et mesure, tant il se montre éloigné des extrêmes. Ainsi, souligne Merejkovski, son objectif final ne consiste pas à démasquer des croyances jugées contraires à la raison. Il cherche à faire preuve de son indépendance par rapport aux partis, aux écoles ou aux mouvements en tant que tels.

D'autre part, Merejkovski explique que les motifs personnels du scepticisme de Montaigne n'étaient pas les seuls à conditionner ses opinions. Son scepticisme est dû à la découverte de deux sources principales qui font obstacles aux capacités cognitives de l'homme[[164]](#footnote-164). Premièrement, le nombre de phénomènes susceptibles à l'analyse est minime alors que la capacité de notre intelligence y est limitée. Deuxièmement, le fait que la recherche est dépendante de la personnalité de celui qui la conduit dont les états sont sujets à des changements. En référence, Merejkovski mentionne la phrase de Montaigne que nous réfléchissons lorsque nous en avons besoin et sur le sujet que nous privilégions. Cependant, la tonalité que prend le doute chez Montaigne est loin d'être tragique, au contraire, elle est enthousiaste, pleine de vivacité. Son scepticisme « ne darde pas, affirme l'écrivain russe, son aiguillon empoisonné », ce qui est typique pour les sceptiques des temps modernes.

Montaigne, comme le souligne l'écrivain russe, vise plutôt à mettre en évidence le fait que rares sont ses contemporains qui se mettent à une véritable œuvre philosophique. Ils se contentent de commenter le travail de l'autre, et ne cherchent pas à faire comprendre les phénomènes eux-mêmes. Les philosophes en se passant d'un auteur à l'autre, imaginent qu'ils vont directement à l'essentiel, alors qu'ils n'exposent que les interprétations elles-mêmes en cultivant ainsi la mémoire du lecteur.

Montaigne applique sa méthode sceptique plus largement qu’uniquement à la question des fondements de l’entendement humain, sans oublier le domaine sociopolitique. Merejkovski fait remarquer que le philosophe français remet en question « la légitimité des inégalités sociales »[[165]](#footnote-165). Ses doutes sont alimentés par certaines réflexions sur l'état de société qui lui était contemporaine. Il affirme d'abord que la naissance en soi ne suffit pas comme critère de mérite. En outre, la question sur la fonction du monarque, qui est au sommet de la hiérarchie et qui personnifie par là le clivage de la société, soulève un problème quant à la fiabilité de ses actes. Puis, dit Merejkovski, il poursuit son analyse en examinant la nature même du pouvoir institutionnel. Ainsi, par exemple, les lois que les juges appliquent ont un caractère de grande généralité pour que ces derniers puissent s'en servir pour statuer sur les actions humaines, celles-ci étant très variées. Dans ce cas, il est inévitable qu'ils fassent des démarches arbitraires, car il y restera toujours quelque chose qui ne peut être réglé par la loi. En outre, les lois sont fabriquées par et pour les gens, et leur autorité est fondée uniquement sur le fait que ce sont des lois, non pas une manifestation de la justice, et donc obligatoires pour tous. En se tournant vers une autre institution, l'église, Montaigne ne peut pas manquer l'occasion de faire des remarques contre sa doctrine. Il écrit une apologie du suicide, attestant qu'il est tout à fait naturel, même logique. Il est à noter la manière qui caractérise Merejkovski en tant que critique consiste à combiner les différents détails du portrait de la personne dont il est question, de sorte que ses commentaires sur Montaigne, par exemple, changent facilement de manière, pour passer de la personnalité à la philosophie et vice-versa.

Qui plus est, il attire souvent l'attention sur le milieu social auquel appartient Montaigne, en estimant que celui-ci était un homme de caractère choyé, sans souci ni du présent ni de l'avenir. Ceci révèle un certain parti pris de l'écrivain russe, dont le regard critique ne se passe pas d'une optique axée sur les classes. Il en résume d'un mot ce qui pourrait être appelé une propriété de la philosophie de Montaigne en qualifiant celle-ci comme étant « un dilettantisme ». Il met en évidence le fait que Montaigne avait tendance à négliger certains aspects de son travail intellectuel et qu'il rencontrait des difficultés lorsqu'il devait se défendre contre des arguments compliqués de ses opposants. Dans son approche à la vie, écrit Merejkovski, nous ne trouvons rien qui soit excessif. Il estimait que même les discussions autour des sujets philosophiques devaient avoir pour seul but de passer un bon moment. Toutefois, son dilettantisme est empreint de l'esprit de la Renaissance. Merejkovski affirme que Montaigne « souhaite meubler la mort avec le confort le plus raffiné ». Voilà donc le pathos de son dilettantisme et ce qui constitue le socle de sa conception philosophique.

De plus, comme le souligne Merejkovski, Montaigne ne supportait pas pratiquement ni des révoltes politiques et ni des idées radicales, sa vision politique était marquée par un conservatisme prononcé, même si, comme nous l'avons déjà constaté, dans ses Essais il s'interroge sur la justesse de l'inégalité et sur la légitimité des lois. Ainsi, l'écrivain russe précise : « Montaigne se montre conservateur ni par peur du pouvoir, ni par intérêt personnel », il conteste « la possibilité des réformes sociales de grande ampleur »[[166]](#footnote-166). Voilà donc son scepticisme, source du conservatisme.

Merejkovski ne cache pas son admiration pour la Révolution française, au moins dans cet ouvrage. Il estime donc que le conservatisme de Montaigne s'explique par le fait que la royauté de l'époque ne restreignait pas les libertés individuelles de la noblesse. Elle est bien plus tard devenue associée « au despotisme et à l'oppression », dit-il. D'autre part, souligne Merejkovski, en raison du scepticisme qui caractérise les travaux de Montaigne, nous pouvons qualifier son conservatisme comme étant particulier, celui-ci étant marqué par un certain degré de tolérance vis-à-vis des partis politiques et des doctrines religieuses. Les croyances ont moins d'importance que la liberté spirituelle. Merejkovski fait valoir sur ce point que le trait marquant de la philosophie de Montaigne est le fait qu'elle invite au repli sur soi. De plus, sa philosophie reflète une conception antique de la nature et du bonheur : « Il estime, comme un vrai hellène, que chez les êtres humains toute la nature est belle et fine, non seulement l'âme, mais également le corps ». Il prend le plaisir et la mort pour des réalités qui sont loin du mysticisme chrétien, mais qui lui inspirent une certaine mélancolie, parfois accompagnée d'un grand espoir pour une vie meilleure sur terre.

D’autre part, dans les commentaires sur Montaigne nous trouvons que Plutarque a beaucoup influencé l’œuvre de Montaigne, ce qui a fait de lui un admirateur de la culture romaine que grecque ancienne. Montaigne, selon lui, reconnait un mérite littéraire aux « décadents romains », en considérant *Géorgiques* de Virgile, une pastorale, comme l’œuvre poétique la plus illustre.

Enfin, pour conclure son étude sur Montaigne, Merejkovski examine la portée de la philosophie de ce dernier dans l'histoire de la pensée occidentale. Il insiste sur le fait que Rousseau n'est pas à l'origine de la conception qui idéalise un état originel, ayant beaucoup retenu de Montaigne. Ainsi, faisant l'apologie du monde primordial, il définit le bonheur des peuples sauvages comme celui de l'homme qui n'a pas eu la chance de se soumettre aux institutions modernes. Dans son ouvrage sur Pascal, Merejkovski fait remarquer que l’éthique de Montaigne a fait que Pascal déclare immoraux les *Essais* pour avoir compromis la doctrine catholique.Merejkovski conclut par la phrase de Montaigne que la sagesse réside au sein de la nature ainsi que dans la simplicité de l'esprit et du cœur.

Ainsi, l’axe de lecture pertinent de Montaigne que propose Merejkovski consiste à tenir compte de trois éléments de ses écrits – son scepticisme philosophique, dilettantisme de manière et conservatisme politique. Merejkovski trouve des formulations originales riches en épithètes. Il part toujours d'une thèse qu’il vérifie par des citations. À partir de ces thèses, il est possible de structurer le texte, trouver ce qui constitue le thème central et la façon dont la thèse évolue sous différents points de vue. La question donc qui se pose est celle de la manière de se rapprocher d’un auteur sans pour autant oublier le contexte historique du critique. Ainsi, dans les commentaires, en citant[[167]](#footnote-167) *l’Histoire de la littérature française* de Nisard, Merejkovski indique que les auteurs du XIXe siècle avaient tendance de traiter Montaigne comme le plus grand styliste de son époque. Pour un écrivain russe, Montaigne est avant tout un philosophe, celui qui ne crée pas de nouveaux systèmes et ne rassemble pas le public autour de lui, mais celui pour lequel le travail intellectuel est une exigence de son être. D'où sa façon de formuler les idées comparées à une forêt sauvage où il est facile de se perdre, et où la sensibilité personnelle est le principal moyen de restituer la réalité qui lui est apparue.

2.2.2. N. Berdiaev et Joseph de Maistre

Dans la présente section du chapitre, nous examinerons la réception par Nicolas Berdiaev de l'œuvre de Joseph de Maistre (1753-1821). Le penseur français, comme nous le savons, a séjourné quatorze ans à Saint-Pétersbourg, en tant qu'ambassadeur du roi de Sardaigne. Il y publie ses deux œuvres majeures, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* et *Des délais de la justice divine*, et exerce une influence marquante sur l'histoire intellectuelle de la Russie du début du XIXe siècle[[168]](#footnote-168). Les intellectuels russes étaient principalement séduits par l'orientation religieuse et antirévolutionnaire de ses ouvrages politiques et historiques.

N. Berdiaev, intellectuel russe de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, recourt à l'œuvre de J. de Maistre pour fustiger la tendance révolutionnaire de l'intelligentsia russe de l'époque. Dans *La philosophie de l'inégalité* et *Le nouveau moyen-âge*, nous observons certains parallèles avec de Maistre, notamment sur le caractère purement négatif de la révolution, le fond mystique de l'histoire et le principe théologique du pouvoir, ainsi que sur la futilité de la lutte pour les libertés formelles et la constitution. Nous pouvons supposer que Berdiaev lui-même trouvait des parallèles entre la biographie et l'œuvre de Maistre et les siennes : ayant vécu la révolution et étant exilé, il avait également critiqué le milieu des émigrants russes, tout comme de Maistre critiquait les Français ; ses livres *Le nouveau moyen-âge*et La philosophie de l'inégalité ont sans doute été conçus comme des œuvres ayant une orientation similaire au *Discours sur la France* que de Maistre publia en 1798[[169]](#footnote-169).

Nous examinerons dans un premier temps la façon dont Berdiaev présente le penseur français, ce qu'il considère comme étant le sens profond de son œuvre, et ensuite nous aborderons quelques idées générales que Nicolas Berdiaev aurait pu tirer des œuvres du philosophe français. Berdiaev adresse des critiques virulentes à l'intelligentsia russe et à ses contemporains au motif de leur engagement révolutionnaire et de leur schématisme de vision historique. Il affirme ainsi que les Russes des milieux intellectuels « aiment discuter si quelque chose est réactionnaire ou non »[[170]](#footnote-170). Plus encore, ils ajoutent une nuance de moralité à l'antithèse révolution-réaction, de sorte que les attitudes révolutionnaires sont jugées bonnes parce qu'elles contribuent au progrès social, tandis que les attitudes réactionnaires sont considérées comme obscurantistes : « Essayez d'appliquer vos critères de réaction ou de révolution, de droite ou de gauche, aux époques de l'histoire mondiale. Alors vous pourrez vous rendre compte à quel point ces catégories sont ridicules, à quel point votre pensée est banale »[[171]](#footnote-171). Berdiaev s'attache à démontrer que J. de Mestre, ainsi que les autres du courant romantique du début du XIXe siècle, bien qu'ils soient réactionnaires par rapport à la Révolution française et aux Lumières du XVIIIe siècle, ils marquent un tournant culturel et intellectuel dans l'histoire française et européenne.

Le terme réaction, selon Berdiaev, a un double sens : d'une part, il sert à dénoncer ceux qui refusent d'accepter les nouvelles tendances du cours historique et qui se réfugient sur des principes et des traditions figées ; d'autre part, la réaction est l'effet de toute révolution, ce tournant de la pensée et de la perspective qui est la seule façon d'évaluer les résultats de la révolution. Dans cette optique, il nous semble que Berdiaev aurait pu citer la célèbre phrase d'Alexis Guignard selon laquelle l'histoire est « juste peut-être, mais qu'on ne l'oublie pas, elle a été écrite par les vainqueurs ». Ainsi, le penseur russe reproche aux hommes de lettres russes d'avoir négligé la seconde facette de la notion de réaction, qui implique un effort créateur pour évaluer l'histoire et les origines intellectuelles de la révolution. Voilà pourquoi Berdiaev nous propose de procéder à une analyse objective du réactionnisme. Le côté qui l'intéresse est celui de la réaction « créatrice », dont il attribue les mérites à J. de Maistre. De ce point de vue, nous pouvons supposer que Berdiaev se considérait comme faisant partie du même groupe intellectuel.

Selon Berdiaev, la réaction ne renvoie pas à une période passée précise de l'histoire, mais uniquement à des événements ou à des phénomènes du passé récent qui ne seraient plus pertinents pour le présent : « Après la Révolution française, il était tout à fait réactionnaire de vouloir revenir à l'ordre moral et matériel du XVIIIe siècle, qui avait entraîné une révolution, et en aucun cas réactionnaire de revenir aux traditions médiévales, à ce qui était universel en elles, à ce qui était universel dans le passé ». Selon cette optique, il serait réactionnaire, à une époque à laquelle le philosophe russe appartient, de se référer à des phénomènes du XIXe siècle qui n'ont plus leur place dans la nouvelle époque. La réaction serait une obstruction au dynamisme créateur lorsqu'il s'agit de « rester immobile sur les acquis » d'une époque passée. Cependant, si l'intention de l'auteur est de se livrer à une profonde reconstruction du passé pour entrevoir les tendances à venir, la réaction témoignera d'une élévation de conscience dans le milieu intellectuel.

Ainsi, comme voyons que dans sa philosophie de l'histoire, Berdiaev emploie la dichotomie révolution-réaction, non pas pour proposer un nouveau schéma applicable à l'histoire et pas plus pour rendre plus clairs les anciens concepts, mais pour offrir une perspective approfondie du phénomène historique de la révolution. Il rappelle donc que « les révolutions et les réactions sont les fondements immuables de l'existence humaine changeante, les différents moments d'un processus dynamique, qui se déterminent et se provoquent réciproquement »[[172]](#footnote-172). Par conséquent, la révolution n'est pas la dominante du cours historique, la réaction est ce qui contrebalance les prétentions démesurées des révolutionnaires.

Berdiaev rejoint J. de Maistre dans sa vision de la révolution comme un phénomène d'ordre mystique, intervenant au cours de l'histoire du peuple comme un jugement et comme une forme de rédemption par le sacrifice. En même temps, Berdiaev qualifie la réaction de réveil de l'esprit créateur dans l'histoire, qui n'est pas propre à la révolution : « La révolution elle-même fut le dévoilement et la destruction de la nature humaine, et la suppression momentanée de toutes les valeurs de création, elle fut un métissage simplifié. Le même courant, que l'on qualifie couramment de réactionnaire, apportait de nombreuses nouveautés, de la créativité, un véritable progrès dans le domaine de la pensée ». Il réfute ainsi le cliché selon lequel J. de Maistre était [nous traduisons] « un catholique fanatique et royaliste, un ultramontain qui proclama avant le Concile du Vatican le dogme de l'infaillibilité pontificale »[[173]](#footnote-173).

Berdiaev estime que J. de Maistre aurait pu être un banal de réactionnaire si l'intention de son œuvre n'avait pas porté sur un avenir. En outre, le caractère de son œuvre est par excellence mystique, et non pas politique, comme le supposaient certains contemporains russes de Berdiaev. Bien que J. de Mestre ne soit pas un nom méconnu chez les intellectuels russes, Berdiaev estime qu'il reste très mal compris et que sa pensée est déformée. Afin de s'approcher de sa pensée, il faut apprendre que la doctrine de J. de Maistre est un mélange de mysticisme, de théologie et de philosophie, ce qui lui fait parvenir à une philosophie mystique de l'histoire, dont la conception est proche de la pensée religieuse russe.

Selon Berdiaev, l'aspect créateur de la réaction en tant que phénomène historique ne tient pas seulement au fait qu'elle donne naissance à de nouveaux mouvements intellectuels et à de nouvelles orientations artistiques. Il souligne ainsi que le catholicisme français du XIXe siècle fut une nouvelle forme de catholicisme, celle de l'après-révolution, et particulièrement intense par rapport au catholicisme des XVIIe et XVIIIe siècles[[174]](#footnote-174). C'est dans la phase de réaction que se manifeste un nouveau potentiel de conscience et se forge un nouveau profil psychologique de l'homme, et non pas lors de la révolution, comme il est souvent affirmé. C'est pourquoi J. de Maistre « est un nouvel homme » en France postrévolutionnaire : « En vain, vous, révolutionnaires, croyez que vous êtes de nouveaux esprits, qu'un nouvel homme va naître en vous. Vous êtes d'anciens esprits, un ancien homme avec ses anciens péchés et maladies disparaît avec vous »[[175]](#footnote-175). Ainsi, le jugement que Berdiaev porte sur la révolution est exclusivement négatif puisqu'il n'y voit pas de potentiel de création, étant persuadé que la révolution n'est destinée qu'à mettre fin à l'ancienne ère et sa mission historique ne sera jamais celle d'annoncer une nouvelle ère. Par conséquent, une nouvelle époque en France a été accompagné d'une réaction romantique et catholique.

Après avoir examiné les passages des textes de Nicolas Berdiaev où il se réfère explicitement à J. de Mestre, nous pouvons passer aux passages des deux auteurs où nous pouvons trouver certaines proximités idéologiques. Il convient d'évoquer d'abord leurs théories de la révolution. Dans *Considérations sur la France*, J. de Maistre qui réfléchit sur les mécanismes de la révolution, estime que « ce ne sont pas seulement les hommes qui mènent la révolution, c'est la révolution qui emploie les hommes »[[176]](#footnote-176). À son sens, l'homme et son bien ne sont pas la finalité de la révolution, l'homme y sert de moyen pour satisfaire la volonté des autres. De la même manière, Berdiaev, dans *La philosophie de l'inégalité*, critique tous ces intellectuels qui croient que la révolution devrait « faire sortir de l'hypnose sacrée du pouvoir »[[177]](#footnote-177). Au contraire, écrit-il, ce nouveau pouvoir révolutionnaire emprunte les anciens mécanismes du pouvoir, même dans une version hypertrophiée, pour profiter de « la vieille et universelle hypnose des masses ».

En outre, les deux penseurs sont également critiques à l'égard du principe de pouvoir populaire, constituant de toute démocratie. Dans *Les soirées de Saint-Pétersbourg[[178]](#footnote-178)* J. de Maistre estime que « [de tous les monarques, le plus dur, le plus despotique, le plus intolérable, c'est le monarque « peuple ».](http://evene.lefigaro.fr/citation/tous-monarques-dur-despotique-intolerable-monarque-peuple-34129.php) Berdiaev, à son tour, fait remarquer que dans les milieux de l'intelligentsia à tendance révolutionnaire il était courant de dénoncer la nature tyrannique des anciens systèmes sociaux[[179]](#footnote-179). . Toutefois, une révolution ne leur permettrait pas de parvenir à une organisation plus libre, dans la mesure où elle soit formelle et non pas concrète : « La démocratie est défavorable à I' apparition d'individus à la personnalité forte, brillante et originale, elle instaure un climat social uniformisant, qui cherche à assimiler entièrement une personnalité afin de la subordonner. Votre opinion démocratique est la pire des tyrannies, elle étouffe l'esprit humain, en lui coupant les ailes »[[180]](#footnote-180). À cet égard, il convient de remarquer que la notion de liberté chez Berdiaev est rattachée à l'esprit créateur, qui est par nature aristocratique, c'est-à-dire qu'il ne peut pas admettre une égalité d'accès à la création spirituelle pour qui que ce soit. Par conséquent, à son avis, l'opinion publique sous les régimes démocratiques est plus tyrannique car elle requiert de l'individu qu'il fasse preuve de solidarité au détriment de la libre expression de sa personnalité.

Par ailleurs, comme mystiques, la révolution de cette perspective est perçue comme le signe d'un mal absolu affectant le monde et l'histoire. J. de Maistre trouve qu’il y a « dans la révolution française un caractère satanique qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être de tout ce qu'on verra »[[181]](#footnote-181). Avec des tournures de phrases similaires, Nicolas Berdiaev écrit le passage suivant : « La révolution est satanique. Ce ne sont pas les hommes qui y agissent, mais des puissances supérieures. Les révolutionnaires n'ont que l'apparence d'être actifs, en réalité ils sont passifs, ils se contentent d'être des instruments au service d'une puissance obscure[[182]](#footnote-182). Il faut entendre par le caractère satanique de la révolution le fait que celle-ci tend à nier, à démystifier la souveraineté du pouvoir historique en tant que réalité qui prend source à la divinité.

Partageant le point de vue selon lequel les objectifs de la révolution sont des objectifs illusoires, J. de Maistre et N. Berdiaev démontrent que la confiance accordée à la constitution comme finalité des efforts de lutte manque de bon sens. Tout d'abord, J. de Maistre estime que « nulle nation ne peut se donner la liberté si elle ne l'a pas »[[183]](#footnote-183). En d'autres termes, on ne saurait accorder les libertés dont la société ne jouit pas encore pleinement. Une constitution comme l'acte délibéré ne vaut aucun effort politique si la société ne se trouve déjà constituée selon les principes que l'on veut expliquer par écrit.

A cela s'ajoute que « ces déclarations sont l'effet ou la cause de très grands maux, et toujours elles coûtent aux peuples plus qu'elles ne valent »[[184]](#footnote-184). Ceci est dû au fait que les lois qui gèrent la nation sur le plan domestique ne sauraient être écrites. Ce qui s'avère être le plus fondamental dans la vie des nations, c'est justement tout l'ensemble de leurs composantes, des faits acquis et des forces sociales. De même, Berdiaev se montre sceptique à l'égard de la constitution en tant que déclaration formelle : « La croyance en une constitution est une croyance dérisoire. Les constitutions ont beau être adaptées aux exigences de l'époque, il est inutile d'y croire » [[185]](#footnote-185).

L'inutilité d’une telle croyance s'explique par le fait que la société n'est pas dirigée par des normes juridiques, mais par des modèles sociaux et psychologiques. Il est donc avancé que le concept d'état de droit est dénué de sens lorsqu'il ne se fonde pas sur la disposition du peuple à défendre la liberté d'expression des êtres humains. Ainsi, les deux penseurs estiment que la liberté d'une société particulière ne découle pas du progrès en droit, mais de celui de l'ensemble des manières habituelles de penser et de croire et des dispositions psychiques et morales caractéristiques de cette société.

Toutefois, la pensée des deux philosophes ne se rapproche pas uniquement sur le sujet de la révolution. Nous trouvons par exemple des idées proches à travers des réflexions sur la nature de la guerre.

Sans doute, la gloire qui accompagne le métier des armes pose des problèmes éthiques, sinon ontologiques. J. de Maistre s’attache à répondre aux interrogations suscitées par ce phénomène en recourant à sa notion de la providence comme dirigeante de l’histoire des peoples. Dans *Les soirées de Saint Pétersbourg* il constate que « l'histoire prouve que la guerre est l'état habituel du genre humain, c'est-à-dire que le sang humain doit couler sans interruption sur le globe »[[186]](#footnote-186). Nous voyons dans ses écrits l’idée selon laquelle même si la guerre est irrationnelle et folle, elle s’inscrit dans la logique de l’ordonnancement du monde conçu par le penseur français. Dans la même perspective de la mystique chrétienne, Berdiaev déclare que « la guerre est dû au péché et elle est la rédemption pour le péché »[[187]](#footnote-187). La notion de guerre chez le philosophe russe est associée au caractère tragique de la vie même de l'homme et des nations, ce qui implique que le monde ne saurait connaître « un arrangement définitif, un calme et une prospérité sans limite ». Comme la réaction qui succède à la révolution, la guerre bouleverse les fondements qui semblaient figées pour toujours.

En conclusion, notons que les œuvres de Berdiaev et de Joseph de Maistre se rejoignent principalement autour de la polémique contrerévolutionnaire. Le contre-révolutionnarisme prononcé propre à ces deux penseurs s'explique notamment par le fait qu'ils furent tous deux les témoins des événements qui ont bouleversé leur vie et les ont contraints à une redéfinition de leurs idées au point de l’intransigeance. Nicolas Berdiaev reconnaît à Joseph de Maistre une grande originalité et constate que son entrée dans l'histoire française « est plus remarquable que le phénomène de Marat et de Robespierre au cours de la Révolution française »[[188]](#footnote-188).

2.2.3. V. Rozanov et le positivisme

Ce que Rozanov a tendance à diaboliser dans l’histoire de la philosophie française et européenne, c’est le positivisme de Compte et de Spencer. La critique de positivisme est assez fréquente chez les auteurs russes du XIXe siècle notamment à la suite des œuvres de Soloviev sur ce sujet. La critique de Rozanov porte pourtant non pas sur les travaux de Comte et Spencer, en tant que tels, mais elle touche à « l’essentiel » de la pensée positiviste de manière imagée et figurative. Tout d’abord, Rozanov repousse comme inacceptable l’absence de [nous traduisons] « prière » [[189]](#footnote-189) dans le discours positiviste, la notion de « prière » étant répartie dans ses œuvres principales (considérées comme telles par lui-même) – *L’esseulement*, *Dernières feuilles*. En s’appuyant sur elles, on peut distinguer les traits caractéristiques de la « prière » : c’est ce qu’il appelle « l’individualisme immuable », les sentiments les plus intimes, « ma tristesse et ma joie » qui s’adressent au Dieu et qui prennent la forme du sacré. Ainsi, prier, pour le philosophe russe, c’est se plier au mystère divin dont la présence est visible tant chez l’homme que dans la nature. La disparition de la prière, c’est le renoncement à un lien entre l’homme et l’Absolu, le renoncement à la dévotion du philosophe qui consiste à une recherche de l’infini, du sens, de *causa efficiens* (la cause efficiente) par opposition aux données immédiates visées par la science. À son avis, l’un des rares philosophes qu’avait une claire idée de ce mystère, est Pascal qu’il classe parmi les antagonistes les plus convaincants de l’idée même du positivisme. Dans ce cas-ci il n’y a pas d’anachronisme à traiter le philosophe du XVIIe siècle en tant qu’antagoniste du courant philosophique du XIX siècle étant donnée qu’en fait, dit Rozanov, « l’homme précède la théorie ». C’est-à-dire, « le positiviste » (l’homme sans « prière ») est né avant que le positivisme, en tant que mouvement philosophique précis et daté, ait apparu.

Rozanov admet que « le positivisme est vrai, utile et même éternel: mais seulement pour un nombre déterminé de personnes »[[190]](#footnote-190). Tant qu’il y a des individus qui gardent leur « mystère subjectif » et intime, le positivisme en tant que mode de pensée n’arrive pas à servir d’échelle d’évaluation universelle : « Le positivisme est utile aux « positivistes »; le fond du problème ne concerne pas le « positivisme » mais le « positiviste ». Le monde où les positivistes sont omniprésents étouffe par sa simplicité raffinée : « Extrayez pour ainsi dire la prière de l'essence même de l'univers, faites en sorte que ma langue, mon esprit en désapprennent les paroles, l'acte même, l'essence, afin que ni moi, ni personne ne puissions plus prier: je fuirais de chez moi en hurlant, les yeux exorbités, et je courais jusqu'à ce que je tombe. Il est impossible de vivre sans prière...Sans prière, tout est folie et horreur ». Là encore, nous pouvons constater l’idée de l’Absolu comme un principe ordinateur qui harmonise, apporte de la paix à l’esprit de la personne qui prie. La prière, à part être un acte d’adoration, est une demande de l’appui. En priant l’homme s’élève sur le plan qui ordonne tout, qui met tout en équilibre et en accord. Sans prière, acte d’élévation, il n’y a plus de moyens chez l’homme de s’accorder avec le monde, avec tout ce qui lui est propre.

D’autre part, la notion de prière remonte jusqu’au fondement de la classification philosophique offerte par Rozanov: « Il y a eu dès la création du monde deux philosophies: celle de l'homme qui, pour une raison quelconque, a envie de battre quelqu'un; et celle de l'homme battu »[[191]](#footnote-191). Les philosophes russes sont réunis sous le titre qui sont « battus ». Et ce genre de philosophie ne prend-il pas souvent la forme d’une prière ardente? Rozanov trouve dans Pascal un modèle de philosophe « priant » qui se laisse « battre » par le mystère divin du monde. C’est dans cette formule pascalienne – « Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m’enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu’un instant sans retour »[[192]](#footnote-192) - qu’on se rapproche du principe classificateur: il y a ceux qui visent à établir des systèmes et réunir des élèves autour de leur figure; et ceux qui se retiennent à d’instruire des disciples et, par leurs exercices philosophiques, rendent hommage aux « infinités qui enferment ».

En suivant une dialectique pascalienne tirée d’une phrase connue - « On n’entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu’il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres »[[193]](#footnote-193) -, Rozanov exprime son indignation envers les positivistes «aveugles » et présomptueux, ou, en utilisant ses propres tournures de langage, « sourds aux prières » du monde sacré: «Dans le secret de son âme ou plutôt au plus profond de son manque d’âme le positivisme rappelle ces vers de Pouchkine:
*Qu’importe où ce corps insensible
Ira désormais pourrissant*».[[194]](#footnote-194)

De son point de vue historique, une marche victorieuse du positivisme dans toute l’Europe s’accorde avec une nouvelle phase que vivait les européens à l’époque. Cela renvoie à une conception historique formulée par le philosophe russe.

Premièrement, il rapporte l’histoire humaine à des phénomènes « organiques » [[195]](#footnote-195), c’est-à-dire, qu’elle se soumet à la loi organique reproductive. De manière similaire à un organisme vivant, le progrès historique d’une population est accompagné par une complexification dans tous les domaines socio-politiques et culturels. Il dit que « le point culminant du développement … est le maximum de complexité mise ensemble par une intégrité immanente et despotique ». Pour le philosophe, il y a trois phases historiques que traversent les peuples : la première phase consiste à se développer progressivement en augmentant la qualité de vie et de travail de l’ensemble, la deuxième phase est marquée d’une diversité de caractéristiques constituant une société, et, enfin, la dernière phase du développement historique, qui est comparable avec la diminution progressive de la force physique d’un organisme vivant, est liée à une simplification des formes de vie d’une population et à une fusion de certaines caractéristiques. Analogiquement, les études philosophiques procèdent par certaines phases. Premièrement, le développement se manifeste par une diversification progressive des doctrines dont la distinction l’une de l’autre devient compliquée et nuancée. De plus, les doctrines s’opposent implacablement l’une à l’autre tout en cherchant à affirmer sa particularité. Ensuite, après le summum de la gloire de la science philosophique vient la phase suivante – une simplification. Il s’agit d’un affaiblissement graduel des fondements sur lesquels se basent des doctrines philosophiques. Si avant les philosophes défendaient à tout prix toutes les nuances de leurs doctrines, maintenant le sol leurs manque sous les pieds, ils sont de plus en plus portées à l’éclectisme avec sa tendance à accorder des contraires dans une grande ligne directrice (par exemple, le spiritualisme). Enfin, les démarches des philosophes vont jusqu’une simple division en extrêmes matérialistes et en extrêmes idéalistes. La pensée philosophique ne s’efforce plus d’une analyse approfondie de *causa efficiens* et se contente de soit affirmer quelque chose, soit l’annihiler. Par conséquent, une indifférence devient omniprésente chez les philosophes : personne ne sacrifiera jamais de confort pour défendre une de ces oppositions binaires (matérialisme/idéalisme).

Pour revenir au développent historique des peuples, il faut noter que la première phase démarre au moment où les différentes parties d’une société (classes, domaines, groupes) se mettent en mouvement, commencent à affirmer leur statut autonome tout en gardant des liaisons avec les autres parties pour se mettre enfin ensemble en vertu d’une lois organique d’attraction des parties: « le début universel est la mise d’une borne, d’une limite : une fois plus solide, plus impossible à dépasser » [[196]](#footnote-196) pour ce qui est contenu dans certaines limites, « la vie se rend plus plein » ; une fois affaiblie, « la vie se fane et s’anéantit ». L’élément de progrès est « la borne » qui « ne symbolise pas seulement la vie » mais son créateur ; « l’indétermination, l’illimitation sont un emblème de mort et une source de mort ».

Ce que délimitent les « bornes » mises en place lors d’un progrès vécu par une population, n’est pas déterminé par tel ou tel système politique établi, une forme politique séparant seulement « une peuplade de l’autre » [[197]](#footnote-197). Rozanov insiste sur le fait qu’à l’intérieur d’une forme politique il y a toujours d’autres « facettes » qui lui accordent une valeur et qui l’enrichissent considérablement – sinon ce système politique ne restera qu’une forme « primitive au plus haut degré ». Ainsi, il s’agit de facettes qui avantagent la structure politique de beaucoup de particularités. De plus, il existe toujours des traits psychologiques particuliers qui sont héréditaires dans les sociétés.

Par conséquent, le philosophe propose d’évaluer le degré de développement d’une population en s’appuyant sur des indices comme la diversité des caractéristiques socio-politiques, la délimitation du territoire et l’intelligence constitutive commune. Selon ces critères-ci, nous sommes capables d’estimer à quelle phase se trouve une société même si nous ne sommes pas en mesure de concevoir la raison pour laquelle une transition s’est faite. De plus, Rozanov écrit que « toute nation, tout pays ou même toute ville, pour autant qu’ils apportent leur pierre à l’édifice de l’histoire universelle, ont tous quelque chose de particulier dans leur organisation politique » [[198]](#footnote-198), ce qu’il n’est pas possible de reproduire ailleurs.

Quant au positivisme, Rozanov souligne qu’il est le fruit de la civilisation romane (contrairement à l’esprit de la civilisation germanique). Celle-là avait toujours tendance à « tout généraliser, tout faire mélanger dans une seule forme » : « une seule prière pour tous les peuples, les mêmes droits pour tout le monde et, enfin, la propriété égale pour tous – c’est ce que le Pape, la révolution et le socialisme tachaient de mettre en place »[[199]](#footnote-199). Tous les trois (« le Pape, la révolution, le socialisme ») sont considérés comme étant propres à la culture romane européenne. Du point de vue de Rozanov, le positivisme, lui aussi, est créé par le génie romain français qui lui a accordé un esprit de généralisation. Comme les positivistes, pour le philosophe russe, se réduisent à donner un schéma proclamé applicable universellement dans toutes les sciences, leur succès funeste témoigne d’une décadence, une régression sur le plan socio-politique et moral en France : « Le positivisme est le mausolée philosophique dressé au-dessus de l'humanité mourante ».

Rozanov met en évidence la ressemblance entre les positivistes et les « enfants », étant donnée leur grande naïveté : ils « délibèrent comme des enfants qui, en voyant un mur, disent : « C’est un mur » …En voyant des jouets, ils disent : « Ce sont des jouets », et, en voyant des étoiles, ils les nomment « des points étincelants dans le ciel » [[200]](#footnote-200). Tout cela est vrai mais cela ne suffit pas ». D’après le philosophe, « il faut qu’ils deviennent plus grand », sinon ils ne découvriront jamais que « les points étincelants » font partie de l’astronomie, et les jouets font partie de l’histoire de la culture, et le mur renvoie au domaine de l’architecture ». Le positivisme est donc caractérisé par une tendance de « conjurer » l’abime de tout ce qui a la fois reste obscur et qui accorde du sens à la vie humaine. Ses adeptes font semblant d’apporter la connaissance de tout l’ensemble des manifestations de la nature; en fait ils disposent des données immédiates recueillies au moment où cette manifestation arrête son mouvement, son cours de réalisation, son avancement. Par conséquent, la connaissance positiviste a affaire aux objets fixes, réalisés dans le monde.

D’autre part, selon Rozanov, il ne faut pas rester sans réagir par rapports au mode de penser positiviste qui s’apparente de celui des enfants : même si « la majorité est née enfants et morte enfants », et « l’enfance du monde est impossible à vaincre », le positivisme en tant qu’éthique est « rude », sinon « violente »[[201]](#footnote-201). Autrement dit, il y a une atteinte immanente portée par le positivisme à l’édifice même des institutions traditionnelles façonnant l’esprit d’un peuple.

Cela explique pourquoi le philosophe emploie les mots « lézards », « amphibiens », « reptiles » [[202]](#footnote-202) pour désigner les positivistes. Il dit qu’ils ne visent qu’à convaincre en mettant en œuvre tous les moyens de plaire afin de s’emparer du pouvoir sur l’opinion : « Ces amphibiens ont entouré notre pauvre monde et, la langue fourchue pendante, ils articulent toutes sortes de « bonnes paroles » et séduisent par des promesses. Le positivisme « fait des promesses », aussi bien que l’athéisme, la révolution et le socialisme ». Le positivisme touche juste en fait, il est vrai dans ses fins visées, comme « un lézard » l’est, conformément à « des buts de son organisation naturelle ». Cependant, il ne s’agit que d’ « une créature froide, collante est dégoutante de prendre dans les mains ». Ce qui rend étranger au philosophe russe la doctrine positiviste appliquée aux sciences socio-politiques, c’est son attitude distante du sujet par rapport à l’objet de la recherche dont elle fait l’éloge.

Ainsi, Rozanov repousse l’idée de traiter l’homme et la société indifféremment en se détachant du tout social. Au contraire, il faut faire partie intégrante d’un groupe social ou d’un phénomène à étudier, c’est-à-dire, acquérir des connaissances d’un tel groupe ou d’un phénomène tout en prenant en compte l’organicité de l’ensemble qui résiste aux spéculations affectées et vulgaires. Rozanov va jusqu’à démonter le mécanisme de propagation de toute doctrine à grandes prétentions : « De belles anciennes maisons … font entrer l’amphibien. L’amphibien se traîne sur une chaise, dans une chambre d’enfants, dans une chambre à coucher. Il lèche tout le monde … et toute la maison se rend plus froid – on dirait « sans raison », car « l’animal câlin lèche tout le monde ». [[203]](#footnote-203) Cependant, elles ont laissé entrer une nouvelle créature avec une âme et un ordre vital différents ». Ici, dans cette métaphore, il y a plusieurs dimensions à relever :

1. Une nouvelle doctrine est d’habitude incompatible avec l’ancien ordre à tel point que celle-là ne vienne dans « de belles anciennes maisons » que du dehors, et ne soit pas le fruit de celles-ci
2. Les créateurs d’un nouvel ordre dont une nouvelle doctrine fait l’éloge sont des gens tout différents, c’est-à-dire, ceux qui préconisent un mode de vie et de penser inconnus auparavant
3. L’incompatibilité de l’ancien et du nouveau est la principale raison de la disparition graduelle d’un système social ancien; ce qui est nouveau – est nouveau dès le principe : c’est pourquoi l’ancien système organique cesse de se reproduire.

Il compare les objectifs de la religion et du positivisme en disant que celui-ci n’est pas suffisante pour la compréhension de la vie humaine puisqu’elle explique mais n’éduque pas ; il ne donne aucun sens de tout ce qu’elle tend à décrire : « À quel point donc l’Eglise, en masse, est plus chaude que les laïcs, plus cordiale, plus intime, plus indulgente, plus prêt à pardonner ! Si elle a connu le feu (de l’inquisition), ce ne fut quand même pas la guillotine des positivistes : appareil froid, au fer glacée ». Il s’en suit que « l’homme religieux est au-dessus du sage, au-dessus du poète, du triomphateur, de l’orateur ». C’est-à-dire que la croyance religieuse, pour lui, est le nerf de la vie de l’homme et la partie constituante de son intégrité personnelle.

Conclusion

Ce mémoire avait pour ambition d’étudier la philosophie de certains auteurs français à partir de la réception russe. Il a fallu dans un premier temps examiner le contexte historique et idéologique qui permet à la philosophie religieuse russe de se prononcer.

La philosophie religieuse russe dont Vassili Rozanov, Dimitri Merejkovski, Nicolas Berdiaev, Léon Chestov et Siméon Frank sont les représentants, fait partie d’un mouvement intellectuel et artistique de la fin du XIXe siècle et du début de la XXe siècle qui s’appelle « l’âge d’argent ». Nous rappelons que dans les années 1870 certains intellectuels russes se tournent vers la religion orthodoxe en formant des groupes religieux et philosophiques. Le christianisme orthodoxe devient le centre d’attraction pour des penseurs de différents domaines. De plus, la littérature et la philosophie se trouvent influencées réciproquement et entrent en en dialogue. Ainsi, la philosophie est conçue comme une exercice qui implique toute intégralité de la vie humaine. C’est la raison pour laquelle les philosophes russes proposent un projet philosophique qui comprendrait aussi le domaine de l’expérience religieuse.

Ainsi, l’examen de leur approche aux auteurs français fourni une porte d’entrée dans la philosophie religieuse russe. Qui plus est, l'analyse de la philosophie française est l'occasion pour les penseurs russes de soulever de nouvelles questions en éthique, histoire et épistémologie. D’autre part, il est remarquable que les éléments de la philosophie des auteurs français évoquées dans ce travail de mémoire touchent aux idées principales des penseurs russes. Les éléments de la philosophie religieuse russe se manifestaient par les trois lignes suivantes : la philosophie d’histoire, l’épistémologie et la notion de l’Absolu.

Nous pouvons distinguer les auteurs français qui attirent le plus l’intérêt des philosophes russes: ce sont M. Montaigne, B. Pascal, R. Descartes, J.-J. Rousseau, A. Compte, J. de Maistre, H. Bergson. Il convient de remarquer que les penseurs russes ont une attitude ambiguë par rapport à la philosophie française, bien qu'elle soit très diverse. D'une part, ils reconnaissent la portée historique des chefs-œuvres philosophiques françaises. Ils apprécient B. Pascal, sa manière d'écrire et ses polémiques avec les catholiques, son anthropologie tragique et ses méditations religieuses. Ainsi, le mode de pensée pascalien devient une des principales orientations de la philosophie religieuse russe. De la même manière, ils reconnaissent en Bergson, inspirateur idéologique de l'intuitionnisme russe, un penseur de la même sensibilité. D'autre part, ils s’opposent au positivisme rationalisme français. En ce qui concerne la pensée politique française, les philosophes russes ont vivement critiqué le rousseauisme, source idéologique de la Révolution française de leur point de vue. La polémique contrerévolutionnaire de Joseph de Maistre correspond, en revanche, à leurs opinions politique et historiosophiques.

Certains des auteurs russes présentés dans ce travail de mémoire n’étaient pas seulement philosophes au sens stricte, mais aussi des écrivains, critiques littéraires et polémistes. Dans ce cadre, la philosophie est un aspect de leurs œuvres, mais elle ne l’épuise pas. Ce travail de mémoire se voulait principalement philosophique, mais il serait pertinent de procéder à une étude transdisciplinaire qui investirait des champs tels que l'Histoire et la littérature russe.

Bibliographie

G. Aliaev, A. Tsygankov. *Siméon Frank : vie et doctrine* [nous traduisons]. Moscou, Vestnik RUDN, vol. 23, №2, 2019. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/semyon-lyudvigovich-frank-zhizn-i-uchenie/viewer>

E. Andruchenko. *Merejkovski sur Montaigne* [nous traduisons]. Moscou, Voprosy Filosophii, №9, 2006. Disponible en ligne: <https://www.eastview.com/>

N. Bakhtine. *Philosophie comme une vive expérience* [nous traduisons]. Moscou, Labirint, 2008. Disponible en ligne: <http://merezhkovsky.ru/about/nm-bakhtin_merezhkovsky-i-istoriya.html>

Berdiaev N. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 76-77 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

N. Baranova-Chestova. La vie de Léon Chestov [nous traduisons]. Paris, La Presse Libre, 1983. P. 276-277. Disponible en ligne : <https://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom2_1983__ocr.pdf>

N. Berdiaev. *Caractéristiques de la pensée religieuse russe du XIXe siècle* [nous traduisons]. Paris, Annales Contemporaines, 1936. Disponible en ligne : <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/religiozn_misl_xix_1/>

N. Berdiaev. *Christianisme et la lutte des classes* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1931. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_khrist_n_klass_b/>

N. Berdiaev. *Création et objectivation* [nous traduisons]. Moscou, Œuvres Complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/tvorch_i_obiektiv/>

N. Berdiaev. *Démocratie, socialisme et théocratie* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1924. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/demokratiya_socializm/>

N. Berdiaev. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain.* Paris, YMCA-Press, 1952. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/>

N. Berdiaev. *L’Esprit religieux de la philosophie russe*. Coenobium, t.1, 1910. Disponible en ligne: <https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Esprit_religieux_de_la_philosophie_russe>

N. Berdiaev. *Esprits de la révolution russe* [nous traduisons]. Œuvres Complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/dukhi_russkoy_revolucii1/>

N. Berdiaev. *Joseph de Maistre et la maçonnerie* [nous traduisons]. Paris, Pout, №4, 1923. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/path/4/16/>

N. Berdiaev. *Léon Chestov et Kierkegaard* [nous traduisons]. Paris, Sovremennyie Zapiski, 1936. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/lev_shestov_i_kirkegor/>

N. Berdiaev. *L’esclavage et la liberté de l’homme* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1939. Disponible en ligne : <http://odinblago.ru/o_rabstve_i_svobode>

N. Berdiaev. *Le nouveau moyen-âge*. Moscou, Feniks, 1991. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/novoe_srednevekove_1/>

N. Berdiaev. *Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*. Moscou, 1916. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva>

N. Berdiaev. *Les Sources et le sens du communisme russe*. Paris, YMCA-Press, 1955. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/russk_kommunizm>

N. Berdiaev. L'Esprit de Dostoïevski. Prague, YMCA-Press, 1923. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_mirosozerc_dosto/>

N. Berdiaev. *Ma conception du monde* [nous traduisons]. Œuvres complètes, Saint-Pétersbourg, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe\_filosofskoe\_mirosozer/

N. Berdiaev. *Moi et le monde des objets* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1934. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/ya_i_mir_objektov/>

N. Berdiaev. *Néothomisme*. Saint-Pétersbourg, Pout, №1. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/path/1/10_4/>

N. Berdiaev. *Personnalité de l'homme et valeurs supra-personnelles* [nous traduisons]. Annales Contemporaines. Paris, 1937. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/sverhlichnie_cennosti>

N. Berdiaev. *Pessimisme et optimisme chrétiens* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Pout, №46. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/path/46/4>

N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva>

N. Berdiaev. *Philosophie de la liberté*. Moscou, Pout, 1911. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/filosofia_svobodi>

N. Berdiaev. *Problème de l’homme* [nous traduisons]. Moscou, Pout, №50 Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/path/50/1>

N. Berdiaev. Renaissance spirituelle russe du début du XXe siècle et revue Pout [nous traduisons]. Paris, Pout, 1935. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/path/49/1/>

N. Berdiaev. *Slavophilisme et l'idée slave* [nous traduisons]. Moscou, Sud’ba Rossii, 1918. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/slavanofilstvo>

H. Bergson. *La pensée et le mouvant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1938 Disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/La\_Pens%C3%A9e\_et\_le\_mouvant/Introduction\_%C3%A0\_la\_m%C3%A9taphysique

Bergson H. *L’énergie spirituelle*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1919. Disponible en ligne : <https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99%C3%89nergie_spirituelle>

Blok. A. Merejkovski. Saint-Pétersbourg, Rech’, 1909. Disponible en ligne: <https://merezhkovsky.ru/about/blok_merezhkovsky.html>

Chestov L. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 126 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

L. Chestov. *Athènes et Jérusalem, essai de philosophie religieuse*. Moscou, Œuvres complètes, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/afini\_i\_ierusalim/

L. Chestov. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Moscou, Progress, 1992. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/shestov/shestov_l_kirgegard_i_ek/>

L. Chestov. *La nuit de Gethsémani. Philosophie de Pascal*. Paris, 1929. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/6>

L. Chestov. *La régénération des croyances chez Dostoïevski* [nous traduisons]. Paris, Annales Russes, 1937. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_dostoevski>

L. Chestov. *Pouvoir des idées* [nous traduisons]. Moscou, Œuvres complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://dugward.ru/library/shestov/shestov_vlast_idey.html>

L. Chestov. *V. Rozanov* / Vassili Rozanov: pro et contra [nous traduisons]. Saint Pétersbourg, RHGI, 1995. Disponible en ligne: <http://az.lib.ru/s/shestow_l_i/text_1930_rozanov.shtml>

L. Chestov. *Sur la balance de Job*. Paris, 1929. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/>

R. Descartes. Règles pour la direction de l’esprit, t. tome XI, Paris, Levrault, 1826 Disponible en ligne : <https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A8gles_pour_la_direction_de_l%27esprit#:~:text=%C2%AB%20Il%20faut%20diriger%20toutes%20les,la%20v%C3%A9rit%C3%A9%20clairement%20et%20distinctement.%20%C2%BB>

Frank. S. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 288. Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

S. Frank. *Démonstration ontologique de l’existence de Dieu* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1972. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/frank_ontologicheskoe_dokvo>

S. Frank. *Dieu avec nous* [nous traduisons]. Moscou, AST, 2003. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/s-nami-bog/>

S. Frank. *Fondements spirituels de la société* [nous traduisons]. Moscou, Respublika, 1992.

S. Frank. *L’âme humaine* [nous traduisons]. Moscou, AST, 2000. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/dusha_cheloveka/>

S. Frank. *L’objet de connaissance* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Nauka, 1995.

S. Frank. *La nature de la vie spirituelle* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1972. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/frank_dushevnaya_zhizn>

S. Frank. *L'impossibilité de la philosophie*. Paris-New York – Moscou, Le Messager, 1977. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/o_nevozm_filosof/>

S. Frank. *Réalité et l’homme* [nous traduisons]. Minsk, Belorusski Ekzarkhat, 2009. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/realnost-i-chelovek/>

F. Fruteau de Laclos. *La philosophie analytique d'Henri Bergson*. Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013 Disponible en ligne : https://www.cairn.info/lire-bergson--9782130628095-page-81.htm

D. Galkovski. *L’impasse infinie* / Introduction [nous traduisons]. Moscou, IDG, 1997. Disponible en ligne : <http://samisdat.com/3/31-bt.htm>

S. Garziano. La pensée autobiographique dans l’œuvre d’Henri Bergson, de Lev Chestov et de Nikolaj Berdiaev. Moscou, Solovievskiie Issledovaniia, №3, 2016. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozzreniya-na-avtobiograficheskiy-zhanr-v-tvorchestve-a-bergsona-l-shestova-i-n-berdyaeva/viewer>

Idéal-réalisme. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 357. Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

Inconcevable (L’). Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 371. Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

Intuitivisme. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 552 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

V. Kamnev, L. Kamneva. *Religiosité et laïcité dans la philosophie russe* [nous traduisons]. Vestnik SPBU, №1, 2016. Disponible en ligne: <https://www.eastview.com/>

G. Klein. *La controverse sur la philosophie religieuse* [nous traduisons]. Pittsburg, 1975. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_vs_soloviev>

L. Loutsevitch. *Trois visages de Rousseau* [nous traduisons]. Moscou, Solovievskiie Issledovaniia, 2019, № 1 Disponible en ligne : <https://cyberleninka.ru/article/n/tri-lika-zhana-zhaka-russo-merezhkovskiy-filosofov-rozanov>

J. de Maistre. Considérations sur la France. Londres, 1797. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q/f272.texteImage

J. de Maistre*. Les soirées de Saint-Pétersbour*g. Paris, 1823. Disponible en ligne : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41853t.image](https://gallica.bnf.fr/ark%3A/12148/bpt6k41853t.image)

S. Makovski. *Au Parnasse de l'âge d'argent* [nous traduisons]*.* New-York, Orphey, 1986. P. 23.B Disponible en ligne : <https://vtoraya-literatura.com/pdf/makovsky_na_parnase_serebryanogo_veka_1986__ocr.pdf>

J.-C. Marcadé. *Présence de la pensée russe dans le milieu français. N. Berdiaev et L. Chestov* [nous traduisons]. États-Unis, 1975. Disponible en ligne: http://www.odinblago.ru/markande\_rusreligmisl\_france

Merejkovski D. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 552 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml>

Merejkovski D. *Les visages: Pascal* [nous traduisons]. Moscou, T8, 2018. Disponible en ligne : <http://merezhkovskiy.lit-info.ru/merezhkovskiy/proza/paskal/index.htm>

D. Merejkovski. *Pline*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <https://merezhkovsky.ru/doc/vechnye-sputniki_pliniy-mladshiy.html>

D. Merejkovski. *Rousseau*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml>

N. Otsoup. *L’Age d’argent de la poésie russe*. Paris, Nombres, 1933. Disponible en ligne : <http://kfinkelshteyn.narod.ru/Tzarskoye_Selo/Uch_zav/Nik_Gimn/NGU_Otsup_Servek.htm>

M. Pantina. *Le problème de la réception de J. de Maistre par le milieu culturel russe* [nous traduisons]. Moscou, Studia Litterarum, №4, 2018. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-probleme-retseptsii-zh-de-mestra-russkoy-kulturoy-rubezha-xix-xx-vv-vl-soloviev-n-berdyaev/viewer>

Pascal en Russie. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 640 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document>

B. Pascal. *Pensées*,Éditions eBooksFrance. Disponible en ligne : <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf>

P. Pascal. *Les grands courants de la pensée russe contemporaine.* Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 3, № 1, 1962. Disponible en ligne: <https://www.persee.fr/doc/cmr_0008-0160_1962_num_3_1_1494>

O. Ronen. *L’idée fausse de l’âge d’argent* [nous traduisons]. Moscou, OGI, 2000.

V. Rozanov. *Blaise Pascal*. Moscou, Œuvres complètes, Respublika, 2009. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1899_paskal.shtml>

V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire* [nous traduisons]. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml>

V. Rozanov. *Dernières feuilles* [nous traduisons]. Moscou, Terra, 2018

V. Rozanov. *Jean-Jacques Rousseau* [nous traduisons]. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_russo.shtml>

V. Rozanov. *L’auteur de Baraque de foire sur des réunions religieuses et philosophiques* [nous traduisons]*.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1908_avtor_balaganchika.shtml>

V. Rozanov. *Le visage sombre* [nous traduisons]*.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1908_v_temnyh_luchah.shtml>

V. Rozanov. *Sur Dostoïevski.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1893_o_dostoevskom.shtml>

A. Sokolov. Esthétisme de la tradition et pathos de la création [nous traduisons]. Izvestiia Saratovskogo Universiteta, v.4, 2009 Disponible en ligne : <https://www.sgu.ru/sites/default/files/journals/izvestiya/pdf/2013/12/13/2009-4-7.pdf>

M. Stark. *The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev*. Ph.D. Thesis, UCL. Disponible en ligne: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1407024/1/Morgan%20Stark_Thesis.pdf>

B. Tarasov. *Un Roseau pensant. La vie et l’œuvre de Pascal vues par les philosophes et les écrivains russes* [nous traduisons]. Moscou, Iazyki Slavyanskih Kultur, 2009. P. 400-402.

I. Terapiano. *Dimitri Merejkovski*. La vie littéraire du paris russe à mi-siècle. Paris-New York,‎ 1987. Disponible en ligne : <https://merezhkovsky.ru/about/terapiano_dmitry-merezhkovsky-vzglyad-v-proshloe.html>

B. Vycheslavtsev. *Ethique d’éros transformé* [nous traduisons]. Moscou, Respublika, 1994. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/etika-preobrazhennogo-erosa/>

A. Yermitchev. *Les saisons de la société religieuse et philosophique de Saint Pétersbourg* [nous traduisons]. Saint Pétersbourg, SPBU, 2007. Disponible en ligne : <https://cyberleninka.ru/article/n/sezony-sankt-peterburgskogo-religiozno-filosofskogo-obschestva>

V. Zenkovski. *Les penseurs russes et l’Europe* [nous traduisons]*.* Moscou, Respublika, 1997.

1. O. Ronen. *L’idée fausse de l’âge d’argent* [nous traduisons]. Moscou, OGI, 2000. P. 5. [↑](#footnote-ref-1)
2. N. Otsoup. *L’Age d’argent de la poésie russe*. Paris, Nombres, 1933. Disponible en ligne : <http://kfinkelshteyn.narod.ru/Tzarskoye_Selo/Uch_zav/Nik_Gimn/NGU_Otsup_Servek.htm> [↑](#footnote-ref-2)
3. N. Otsoup. *L’Age d’argent de la poésie russe*. Paris, Nombres, 1933. Disponible en ligne : <http://kfinkelshteyn.narod.ru/Tzarskoye_Selo/Uch_zav/Nik_Gimn/NGU_Otsup_Servek.htm> [↑](#footnote-ref-3)
4. S. Makovski. *Au Parnasse de l'âge d'argent* [nous traduisons]*.* New-York, Orphey, 1986. P. 23.B Disponible en ligne : <https://vtoraya-literatura.com/pdf/makovsky_na_parnase_serebryanogo_veka_1986__ocr.pdf> [↑](#footnote-ref-4)
5. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire* [nous traduisons]. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-5)
6. V. Zenkovski. *Les penseurs russes et l’Europe* [nous traduisons]*.* Moscou, Respublika, 1997. [↑](#footnote-ref-6)
7. V. Zenkovski. *Les penseurs russes et l’Europe.* Moscou, Respublika, 1997. P.34-40 [↑](#footnote-ref-7)
8. N. Berdiaev. *Slavophilisme et l'idée slave* [nous traduisons]. Moscou, Sud’ba Rossii, 1918. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/slavanofilstvo> [↑](#footnote-ref-8)
9. N. Berdiaev. *De l'inégalité.* Moscou, Institut Russkoi Tsivilizatsii, 2012. P.305 [↑](#footnote-ref-9)
10. V. Rozanov. *Sur Dostoïevski.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1893_o_dostoevskom.shtml> [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid* [↑](#footnote-ref-11)
12. V. Rozanov. *Sur Dostoïevski.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1893_o_dostoevskom.shtml> [↑](#footnote-ref-12)
13. P. Pascal. *Les grands courants de la pensée russe contemporaine.* Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 3, № 1, 1962. Disponible en ligne: <https://www.persee.fr/doc/cmr_0008-0160_1962_num_3_1_1494> [↑](#footnote-ref-13)
14. V. Zenkovski. *Les penseurs russes et l’Europe.* Moscou, Respublika, 1997. P. 35 [↑](#footnote-ref-14)
15. V. Rozanov. *L’auteur de Baraque de foire sur des réunions religieuses et philosophiques* [nous traduisons]*.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1908_avtor_balaganchika.shtml> [↑](#footnote-ref-15)
16. A. Yermitchev. *Les saisons de la société religieuse et philosophique de Saint Pétersbourg* [nous traduisons]. Saint Pétersbourg, SPBU, 2007. Disponible en ligne : <https://cyberleninka.ru/article/n/sezony-sankt-peterburgskogo-religiozno-filosofskogo-obschestva> [↑](#footnote-ref-16)
17. D. Galkovski. *L’impasse infinie* / Introduction. Moscou, IDG, 1997. Disponible en ligne : <http://samisdat.com/3/31-bt.htm> [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid* [↑](#footnote-ref-18)
19. P. Pascal. *Les grands courants de la pensée russe contemporaine.* Cahiers du monde russe et soviétique, vol. 3, № 1, 1962. Disponible en ligne: <https://www.persee.fr/doc/cmr_0008-0160_1962_num_3_1_1494> [↑](#footnote-ref-19)
20. L. Chestov. *V. Rozanov* / Vassili Rozanov: pro et contra [nous traduisons]. Saint Pétersbourg, RHGI, 1995. Disponible en ligne: <http://az.lib.ru/s/shestow_l_i/text_1930_rozanov.shtml> [↑](#footnote-ref-20)
21. N. Berdiaev. *L’Esprit religieux de la philosophie russe*. Coenobium, t.1, 1910. Disponible en ligne: <https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Esprit_religieux_de_la_philosophie_russe> [↑](#footnote-ref-21)
22. V. Kamnev, L. Kamneva. *Religiosité et laïcité dans la philosophie russe* [nous traduisons]. Vestnik SPBU, №1, 2016. Disponible en ligne: <https://www.eastview.com/> [↑](#footnote-ref-22)
23. N. Berdiaev. *L’Esprit religieux de la philosophie russe*. Coenobium, t.1, 1910. Disponible en ligne: <https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Esprit_religieux_de_la_philosophie_russe> [↑](#footnote-ref-23)
24. D. Galkovski. *L’impasse infinie* / Introduction [nous traduisons]. Moscou, IDG, 1997. Disponible en ligne : <http://samisdat.com/3/31-bt.htm> [↑](#footnote-ref-24)
25. D. Galkovski. *L’impasse infinie* / Introduction. Moscou, IDG, 1997. Disponible en ligne : <http://samisdat.com/3/31-bt.htm> [↑](#footnote-ref-25)
26. V. Rozanov. *Le visage sombre* [nous traduisons]*.* Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1908_v_temnyh_luchah.shtml> [↑](#footnote-ref-26)
27. V. Rozanov. *Dernières feuilles* [nous traduisons]. Moscou, Terra, 2018 P. 182 [↑](#footnote-ref-27)
28. D. Galkovski. *L’impasse infinie* / Introduction. Moscou, IDG, 1997. Disponible en ligne : <http://samisdat.com/3/31-bt.htm> [↑](#footnote-ref-28)
29. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 213 [↑](#footnote-ref-29)
30. Merejkovski D. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 552 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-30)
31. Merejkovski D. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 552 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-31)
32. Berdiaev N. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 76-77 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-32)
33. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-33)
34. N. Berdiaev. *Ma conception du monde* [nous traduisons]. Œuvres complètes, Saint-Pétersbourg, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe\_filosofskoe\_mirosozer/ [↑](#footnote-ref-34)
35. N. Berdiaev. *Ma conception du monde* [nous traduison]. Œuvres completes, Saint-Petersbourg, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe\_filosofskoe\_mirosozer/ [↑](#footnote-ref-35)
36. A. Sokolov. Esthétisme de la tradition et pathos de la création [nous traduisons]. Izvestiia Saratovskogo Universiteta, v.4, 2009 Disponible en ligne : <https://www.sgu.ru/sites/default/files/journals/izvestiya/pdf/2013/12/13/2009-4-7.pdf> [↑](#footnote-ref-36)
37. Chestov L. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 126 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-37)
38. N. Baranova-Chestova. La vie de Léon Chestov [nous traduisons]. Paris, La Presse Libre, 1983. P. 276-277. Disponible en ligne : <https://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom2_1983__ocr.pdf> [↑](#footnote-ref-38)
39. N. Baranova-Chestova. *La vie de Léon Chestov* [nous traduisons]. Paris, La Presse Libre, 1983. P. 276-277. Disponible en ligne : <https://imwerden.de/pdf/baranova-shestova_zhizn_shestova_tom2_1983__ocr.pdf> [↑](#footnote-ref-39)
40. B. Tarasov. *Un Roseau pensant. La vie et l’œuvre de Pascal vues par les philosophes et les écrivains russes* [nous traduisons]. Moscou, Iazyki Slavyanskih Kultur, 2009. P. 278. [↑](#footnote-ref-40)
41. N. Berdiaev. *Léon Chestov et Kierkegaard* [nous traduisons]. Paris, Sovremennyie Zapiski, 1936. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/lev_shestov_i_kirkegor/> [↑](#footnote-ref-41)
42. Frank. S. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 288. Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-42)
43. Inconcevable (L’). Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 371. Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-43)
44. Idéal-réalisme. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 357. Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-44)
45. Frank S. L’âme humaine [nous traduisons]. Moscou, AST, 2000. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/dusha_cheloveka/> [↑](#footnote-ref-45)
46. J.-C. Marcadé. *Présence de la pensée russe dans le milieu français. N. Berdiaev et L. Chestov* [nous traduisons]. États-Unis, 1975. Disponible en ligne: http://www.odinblago.ru/markande\_rusreligmisl\_france [↑](#footnote-ref-46)
47. Pascal en Russie. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 640 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-47)
48. L. Chestov. *La nuit de Gethsémani. Philosophie de Pascal.* Paris, 1929. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/6> [↑](#footnote-ref-48)
49. G. Klein. *La controverse sur la philosophie religieuse* [nous traduisons]. Pittsburg, 1975. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_vs_soloviev> [↑](#footnote-ref-49)
50. L. Chestov. *La nuit de Gethsémani. Philosophie de Pascal*. Paris, 1929. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/6> [↑](#footnote-ref-50)
51. L. Chestov. *La régénération des croyances chez Dostoïevski* [nous traduisons]. Paris, Annales Russes, 1937. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_dostoevski> [↑](#footnote-ref-51)
52. L. Chestov. *La nuit de Gethsémani. Philosophie de Pascal.* Paris, 1929. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/6> [↑](#footnote-ref-52)
53. L. Chestov. *La nuit de Gethsémani. Philosophie de Pascal.* Paris, 1929. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/6> [↑](#footnote-ref-53)
54. L. Chestov. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Moscou, Progress, 1992. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/shestov/shestov_l_kirgegard_i_ek/> [↑](#footnote-ref-54)
55. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 267 [↑](#footnote-ref-55)
56. B. Pascal. *Pensées*,Éditions eBooksFrance. Disponible en ligne : <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf> [↑](#footnote-ref-56)
57. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 178 [↑](#footnote-ref-57)
58. B. Pascal. *Pensées*,Éditions eBooksFrance. Disponible en ligne : <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf> [↑](#footnote-ref-58)
59. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-59)
60. *Ibid* [↑](#footnote-ref-60)
61. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-61)
62. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-62)
63. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-63)
64. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. [↑](#footnote-ref-64)
65. Merejkovski D. *Les visages: Pascal* [nous traduisons]. Moscou, T8, 2018. Disponible en ligne : <http://merezhkovskiy.lit-info.ru/merezhkovskiy/proza/paskal/index.htm> [↑](#footnote-ref-65)
66. Merejkovski D. *Les visages: Pascal* [nous traduisons]. Moscou, T8, 2018. Disponible en ligne : <http://merezhkovskiy.lit-info.ru/merezhkovskiy/proza/paskal/index.htm> [↑](#footnote-ref-66)
67. B. Tarasov. *Un Roseau pensant. La vie et l’œuvre de Pascal vues par les philosophes et les écrivains russes* [nous traduisons]. Moscou, Iazyki Slavyanskih Kultur, 2009. P. 400-402. [↑](#footnote-ref-67)
68. N. Bakhtine. *Philosophie comme une vive expérience* [nous traduisons]. Moscou, Labirint, 2008. Disponible en ligne: <http://merezhkovsky.ru/about/nm-bakhtin_merezhkovsky-i-istoriya.html> [↑](#footnote-ref-68)
69. Merejkovski D. *Les visages: Pascal* [nous traduisons]. Moscou, T8, 2018. Disponible en ligne : <http://merezhkovskiy.lit-info.ru/merezhkovskiy/proza/paskal/index.htm> [↑](#footnote-ref-69)
70. Merejkovski D. *Les visages: Pascal* [nous traduisons]. Moscou, T8, 2018. Disponible en ligne : <http://merezhkovskiy.lit-info.ru/merezhkovskiy/proza/paskal/index.htm> [↑](#footnote-ref-70)
71. Blok. A. Merejkovski. Saint-Pétersbourg, Rech’, 1909. Disponible en ligne: <https://merezhkovsky.ru/about/blok_merezhkovsky.html> [↑](#footnote-ref-71)
72. V. Rozanov. *Esseulement*. Paris, Éditions Ivrea, 2018. P. 156 [↑](#footnote-ref-72)
73. I. Terapiano. *Dimitri Merejkovski*. La vie littéraire du paris russe à mi-siècle. Paris-New York,‎ 1987. Disponible en ligne : <https://merezhkovsky.ru/about/terapiano_dmitry-merezhkovsky-vzglyad-v-proshloe.html> [↑](#footnote-ref-73)
74. S. Frank. *L'impossibilité de la philosophie*. Paris-New York – Moscou, Le Messager, 1977. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/o_nevozm_filosof/> [↑](#footnote-ref-74)
75. S. Frank. *Démonstration ontologique de l’existence de Dieu* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1972. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/frank_ontologicheskoe_dokvo> [↑](#footnote-ref-75)
76. S. Frank. *Réalité et l’homme* [nous traduisons]. Minsk, Belorusski Ekzarkhat, 2009. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/realnost-i-chelovek/> [↑](#footnote-ref-76)
77. S. Frank. *Dieu avec nous* [nous traduisons]. Moscou, AST, 2003. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/s-nami-bog/> [↑](#footnote-ref-77)
78. S. Frank. *Dieu avec nous* [nous traduisons]. Moscou, AST, 2003. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/s-nami-bog/> [↑](#footnote-ref-78)
79. S. Frank. *L'impossibilité de la philosophie*. Paris-New York – Moscou, Le Messager, 1977. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/o_nevozm_filosof/> [↑](#footnote-ref-79)
80. S. Frank. *Fondements spirituels de la société* [nous traduisons]. Moscou, Respublika, 1992. P. 313. [↑](#footnote-ref-80)
81. S. Frank. *Réalité et l’homme* [nous traduisons]. Minsk, Belorusski Ekzarkhat, 2009. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/realnost-i-chelovek/> [↑](#footnote-ref-81)
82. N. Berdiaev. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain.* Paris, YMCA-Press, 1952. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/> [↑](#footnote-ref-82)
83. N. Berdiaev. *Personnalité de l'homme et valeurs supra-personnelles* [nous traduisons]. Annales Contemporaines. Paris, 1937. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/sverhlichnie_cennosti> [↑](#footnote-ref-83)
84. N. Berdiaev. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain.* Paris, YMCA-Press, 1952. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_n_ekzistencialn/> [↑](#footnote-ref-84)
85. N. Berdiaev. *Philosophie de la liberté*. Moscou, Pout, 1911. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/filosofia_svobodi> [↑](#footnote-ref-85)
86. N. Berdiaev. *Philosophie de la liberté*. Moscou, Pout, 1911. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/filosofia_svobodi> [↑](#footnote-ref-86)
87. N. Berdiaev. *Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*. Moscou, 1916. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva> [↑](#footnote-ref-87)
88. N. Berdiaev. L'Esprit de Dostoïevski. Prague, YMCA-Press, 1923. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_mirosozerc_dosto/> [↑](#footnote-ref-88)
89. N. Berdiaev. *Problème de l’homme* [nous traduisons]. Moscou, Pout, №50 Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/path/50/1> [↑](#footnote-ref-89)
90. N. Berdiaev. Renaissance spirituelle russe du début du XXe siècle et revue Pout [nous traduisons]. Paris, Pout, 1935. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/path/49/1/> [↑](#footnote-ref-90)
91. N. Berdiaev. *Caractéristiques de la pensée religieuse russe du XIXe siècle* [nous traduisons]. Paris, Annales Contemporaines, 1936. Disponible en ligne : <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/religiozn_misl_xix_1/> [↑](#footnote-ref-91)
92. R. Descartes. Règles pour la direction de l’esprit, t. tome XI, Paris, Levrault, 1826 Disponible en ligne : <https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A8gles_pour_la_direction_de_l%27esprit#:~:text=%C2%AB%20Il%20faut%20diriger%20toutes%20les,la%20v%C3%A9rit%C3%A9%20clairement%20et%20distinctement.%20%C2%BB> [↑](#footnote-ref-92)
93. N. Berdiaev. *Caractéristiques de la pensée religieuse russe du XIXe siècle* [nous traduisons]. Paris, Annales Contemporaines, 1936. Disponible en ligne : <http://odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/religiozn_misl_xix_1/> [↑](#footnote-ref-93)
94. N. Berdiaev. *Les Sources et le sens du communisme russe*. Paris, YMCA-Press, 1955. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/russk_kommunizm> [↑](#footnote-ref-94)
95. N. Berdiaev. *Néothomisme*. Saint-Pétersbourg, Pout, №1. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/path/1/10_4/> [↑](#footnote-ref-95)
96. N. Berdiaev. *Moi et le monde des objets* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1934. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/ya_i_mir_objektov/> [↑](#footnote-ref-96)
97. B. Vycheslavtsev. *Ethique d’éros transformé* [nous traduisons]. Moscou, Respublika, 1994. Disponible en ligne : <https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Vysheslavcev/etika-preobrazhennogo-erosa/> [↑](#footnote-ref-97)
98. L. Chestov. Sur la balance de Job. Paris, 1929. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/> [↑](#footnote-ref-98)
99. L. Chestov. Sur la balance de Job. Paris, 1929. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/> [↑](#footnote-ref-99)
100. L. Chestov. Sur la balance de Job. Paris, 1929. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/> [↑](#footnote-ref-100)
101. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-101)
102. L. Chestov. *Sur la balance de Job*. Paris, 1929. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/shestov_na_vesah_iova/> [↑](#footnote-ref-102)
103. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-103)
104. L. Chestov. *Athènes et Jérusalem, essai de philosophie religieuse*. Moscou, Œuvres complètes, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/afini\_i\_ierusalim/ [↑](#footnote-ref-104)
105. L. Chestov. *Athènes et Jérusalem, essai de philosophie religieuse*. Moscou, Œuvres complètes, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/afini\_i\_ierusalim/ [↑](#footnote-ref-105)
106. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-106)
107. V. Rozanov. *Blaise Pascal*. Moscou, Œuvres complètes, Respublika, 2009. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1899_paskal.shtml> [↑](#footnote-ref-107)
108. V. Rozanov. *Blaise Pascal*. Moscou, Œuvres complètes, Respublika, 2009. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1899_paskal.shtml> [↑](#footnote-ref-108)
109. V. Rozanov. *Blaise Pascal*. Moscou, Œuvres complètes, Respublika, 2009. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1899_paskal.shtml> [↑](#footnote-ref-109)
110. S. Frank. *Fondements spirituels de la société* [nous traduisons]. Moscou, Respublika, 1992. P. 245 [↑](#footnote-ref-110)
111. S. Frank. *Démonstration ontologique de l’existence de Dieu* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1972. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/frank_ontologicheskoe_dokvo> [↑](#footnote-ref-111)
112. L. Loutsevitch. *Trois visages de Rousseau* [nous traduisons]. Moscou, Solovievskiie Issledovaniia, 2019, № 1 Disponible en ligne : <https://cyberleninka.ru/article/n/tri-lika-zhana-zhaka-russo-merezhkovskiy-filosofov-rozanov> [↑](#footnote-ref-112)
113. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-113)
114. D. Merejkovski. *Rousseau*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-114)
115. D. Merejkovski. *Rousseau*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-115)
116. D. Merejkovski. *Rousseau*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-116)
117. L. Loutsevitch. *Trois visages de Rousseau* [nous traduisons]. Moscou, Solovievskiie Issledovaniia, 2019, № 1 Disponible en ligne : <https://cyberleninka.ru/article/n/tri-lika-zhana-zhaka-russo-merezhkovskiy-filosofov-rozanov> [↑](#footnote-ref-117)
118. D. Merejkovski. *Pline*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <https://merezhkovsky.ru/doc/vechnye-sputniki_pliniy-mladshiy.html> [↑](#footnote-ref-118)
119. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 404 [↑](#footnote-ref-119)
120. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018, 2018. P. 418 [↑](#footnote-ref-120)
121. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. Moscou, 2018. P. 318 [↑](#footnote-ref-121)
122. V. Rozanov. *Jean-Jacques Rousseau* [nous traduisons]. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-122)
123. V. Rozanov. *Jean-Jacques Rousseau*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-123)
124. V. Rozanov. *Jean-Jacques Rousseau*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1912_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-124)
125. *Ibid* [↑](#footnote-ref-125)
126. L. Loutsevitch. *Trois visages de Rousseau* [nous traduisons]. Moscou, Solovievskiie Issledovaniia, 2019, № 1 Disponible en ligne : <https://cyberleninka.ru/article/n/tri-lika-zhana-zhaka-russo-merezhkovskiy-filosofov-rozanov> [↑](#footnote-ref-126)
127. N. Berdiaev. *Christianisme et la lutte des classes* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1931. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/berdyaev_khrist_n_klass_b/> [↑](#footnote-ref-127)
128. N. Berdiaev. *Démocratie, socialisme et théocratie* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1924. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/demokratiya_socializm/> [↑](#footnote-ref-128)
129. N. Berdiaev. *Pessimisme et optimisme chrétiens* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Pout, №46. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/path/46/4> [↑](#footnote-ref-129)
130. N. Berdiaev. *Création et objectivation* [nous traduisons]. Moscou, Œuvres Complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/tvorch_i_obiektiv/> [↑](#footnote-ref-130)
131. N. Berdiaev. *Démocratie, socialisme et théocratie* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1924. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/demokratiya_socializm/> [↑](#footnote-ref-131)
132. N. Berdiaev. *Esprits de la révolution russe* [nous traduisons]. Œuvres Complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/dukhi_russkoy_revolucii1/> [↑](#footnote-ref-132)
133. S. Garziano. La pensée autobiographique dans l’œuvre d’Henri Bergson, de Lev Chestov et de Nikolaj Berdiaev. Moscou, Solovievskiie Issledovaniia,№3, 2016. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozzreniya-na-avtobiograficheskiy-zhanr-v-tvorchestve-a-bergsona-l-shestova-i-n-berdyaeva/viewer> [↑](#footnote-ref-133)
134. Bergson H. *L’énergie spirituelle*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1919. Disponible en ligne : <https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99%C3%89nergie_spirituelle> [↑](#footnote-ref-134)
135. Intuitivisme. Dictionnaire de la philosophie russe (Françoise Lesourd, Mikhaïl Masline), L’Âge d’Homme, 2010 P. 552 Disponible en ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00935701/document> [↑](#footnote-ref-135)
136. N. Berdiaev. *Ma conception du monde* [nous traduisons]. Œuvres complètes, Saint-Pétersbourg, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe\_filosofskoe\_mirosozer/ [↑](#footnote-ref-136)
137. N. Berdiaev. *Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*. Moscou, 1916. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva> [↑](#footnote-ref-137)
138. H. Bergson. *La pensée et le mouvant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1938 Disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/La\_Pens%C3%A9e\_et\_le\_mouvant/Introduction\_%C3%A0\_la\_m%C3%A9taphysique [↑](#footnote-ref-138)
139. N. Berdiaev. *Création et objectivation* [nous traduisons]. Moscou, Œuvres Complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/tvorch_i_obiektiv/> [↑](#footnote-ref-139)
140. Morgan Stark. *The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev*. Ph.D. Thesis, UCL. Disponible en ligne: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1407024/1/Morgan%20Stark_Thesis.pdf> [↑](#footnote-ref-140)
141. N. Berdiaev. *L’esclavage et la liberté de l’homme* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1939. Disponible en ligne : <http://odinblago.ru/o_rabstve_i_svobode> [↑](#footnote-ref-141)
142. Morgan Stark. *The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev*. Ph.D. Thesis, UCL. Disponible en ligne: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1407024/1/Morgan%20Stark_Thesis.pdf> [↑](#footnote-ref-142)
143. N. Berdiaev. *L’esclavage et la liberté de l’homme* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1939. Disponible en ligne : <http://odinblago.ru/o_rabstve_i_svobode> [↑](#footnote-ref-143)
144. N. Berdiaev. *Ma conception du monde* [nous traduisons]. Œuvres complètes, Saint-Pétersbourg, 1994. Disponible en ligne : http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/moe\_filosofskoe\_mirosozer/ [↑](#footnote-ref-144)
145. Morgan Stark. *The Philosophy of Time and History in the Thought of Sergei Bulgakov and Nikolai Berdiaev*. Ph.D. Thesis, UCL. Disponible en ligne: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1407024/1/Morgan%20Stark_Thesis.pdf> [↑](#footnote-ref-145)
146. N. Berdiaev. *Le Sens de la création. Un essai de justification de l'homme*. Moscou, 1916. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/smisl_tvorchestva> [↑](#footnote-ref-146)
147. S. Frank. *L'impossibilité de la philosophie*. Paris-New York – Moscou, Le Messager, 1977. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/o_nevozm_filosof/> [↑](#footnote-ref-147)
148. S. Frank. *L’objet de connaissance* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Nauka, 1995. P. 305 [↑](#footnote-ref-148)
149. S. Frank. *L’objet de connaissance* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Nauka, 1995. P. 305 [↑](#footnote-ref-149)
150. H. Bergson. *La pensée et le mouvant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1938 Disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/La\_Pens%C3%A9e\_et\_le\_mouvant/Introduction\_%C3%A0\_la\_m%C3%A9taphysique [↑](#footnote-ref-150)
151. G. Aliaev, A. Tsygankov. *Siméon Frank : vie et doctrine* [nous traduisons]. Moscou, Vestnik RUDN, vol. 23, №2, 2019. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/semyon-lyudvigovich-frank-zhizn-i-uchenie/viewer> [↑](#footnote-ref-151)
152. F. Fruteau de Laclos. *La philosophie analytique d'Henri Bergson*. Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013 Disponible en ligne : https://www.cairn.info/lire-bergson--9782130628095-page-81.htm [↑](#footnote-ref-152)
153. H. Bergson. *La pensée et le mouvant*. Paris, Presses Universitaires de France, 1938 Disponible en ligne : https://fr.wikisource.org/wiki/La\_Pens%C3%A9e\_et\_le\_mouvant/Introduction\_%C3%A0\_la\_m%C3%A9taphysique [↑](#footnote-ref-153)
154. S. Frank. *L’objet de connaissance* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Nauka, 1995. P. 307 [↑](#footnote-ref-154)
155. S. Frank. *L’objet de connaissance* [nous traduisons]. Saint-Pétersbourg, Nauka, 1995. P. 307 [↑](#footnote-ref-155)
156. S. Frank. *L’âme humaine* [nous traduisons]. Moscou, AST, 2000. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/dusha_cheloveka/> [↑](#footnote-ref-156)
157. S. Frank. *La nature de la vie spirituelle* [nous traduisons]. Paris, YMCA-Press, 1972. Disponible en ligne: <http://www.odinblago.ru/frank_dushevnaya_zhizn> [↑](#footnote-ref-157)
158. G. Aliaev, A. Tsygankov. *Siméon Frank : vie et doctrine* [nous traduisons]. Moscou, Vestnik RUDN, vol. 23, №2, 2019. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/semyon-lyudvigovich-frank-zhizn-i-uchenie/viewer> [↑](#footnote-ref-158)
159. L. Chestov. *Pouvoir des idées* [nous traduisons]. Moscou, Œuvres complètes, 1994. Disponible en ligne : <http://dugward.ru/library/shestov/shestov_vlast_idey.html> [↑](#footnote-ref-159)
160. E. Andruchenko. *Merejkovski sur Montaigne* [nous traduisons]. Moscou, Voprosy Filosophii, №9, 2006. Disponible en ligne: <https://www.eastview.com/> [↑](#footnote-ref-160)
161. D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-161)
162. D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-162)
163. D. Merejkovski. *Pline*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <https://merezhkovsky.ru/doc/vechnye-sputniki_pliniy-mladshiy.html> [↑](#footnote-ref-163)
164. D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-164)
165. D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-165)
166. D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-166)
167. D. Merejkovski. *Montaigne*. Compagnons Eternels. Saint-Pétersbourg, Nauka, 2007. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1889_russo.shtml> [↑](#footnote-ref-167)
168. M. Pantina. *Le problème de la réception de J. de Maistre par le milieu culturel russe* [nous traduisons]. Moscou, Studia Litterarum, №4, 2018. Disponible en ligne: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-probleme-retseptsii-zh-de-mestra-russkoy-kulturoy-rubezha-xix-xx-vv-vl-soloviev-n-berdyaev/viewer> [↑](#footnote-ref-168)
169. J.-C. Marcadé. *Présence de la pensée russe dans le milieu français. N. Berdiaev et L. Chestov* [nous traduisons]. États-Unis, 1975. Disponible en ligne: http://www.odinblago.ru/markande\_rusreligmisl\_france [↑](#footnote-ref-169)
170. N. Berdiaev. *Le nouveau moyen-âge*. Moscou, Feniks, 1991. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/novoe_srednevekove_1/> [↑](#footnote-ref-170)
171. N. Berdiaev. *Le nouveau moyen-âge*. Moscou, Feniks, 1991. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/novoe_srednevekove_1/> [↑](#footnote-ref-171)
172. N. Berdiaev. *Le nouveau moyen-âge*. Moscou, Feniks, 1991. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyaev/novoe_srednevekove_1/> [↑](#footnote-ref-172)
173. N. Berdiaev. *Joseph de Maistre et la maçonnerie* [nous traduisons]. Paris, Pout, №4, 1923. Disponible en ligne : <http://www.odinblago.ru/path/4/16/> [↑](#footnote-ref-173)
174. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-174)
175. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-175)
176. J. de Maistre. Considérations sur la France. Londres, 1797. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q/f272.texteImage [↑](#footnote-ref-176)
177. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-177)
178. J. de Maistre*. Les soirées de Saint-Pétersbour*g. Paris, 1823. Disponible en ligne : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41853t.image](https://gallica.bnf.fr/ark%3A/12148/bpt6k41853t.image) [↑](#footnote-ref-178)
179. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-179)
180. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-180)
181. J. de Maistre. Considérations sur la France. Londres, 1797. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q/f272.texteImage [↑](#footnote-ref-181)
182. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-182)
183. J. de Maistre. Considérations sur la France. Londres, 1797. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q/f272.texteImage [↑](#footnote-ref-183)
184. J. de Maistre. Considérations sur la France. Londres, 1797. Disponible en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6258824q/f272.texteImage [↑](#footnote-ref-184)
185. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-185)
186. J. de Maistre*. Les soirées de Saint-Pétersbour*g. Paris, 1823. Disponible en ligne : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41853t.image](https://gallica.bnf.fr/ark%3A/12148/bpt6k41853t.image) [↑](#footnote-ref-186)
187. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-187)
188. N. Berdiaev. *Philosophie de l’inégalité*. Berlin, Obelisk, 1923. Disponible en ligne: <http://odinblago.ru/philosofy_neravenstva> [↑](#footnote-ref-188)
189. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 305 [↑](#footnote-ref-189)
190. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 182 [↑](#footnote-ref-190)
191. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 267 [↑](#footnote-ref-191)
192. B. Pascal. *Pensées*,Éditions eBooksFrance. Disponible en ligne : <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf> [↑](#footnote-ref-192)
193. B. Pascal. *Pensées*,Éditions eBooksFrance. Disponible en ligne : <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf> [↑](#footnote-ref-193)
194. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 267 [↑](#footnote-ref-194)
195. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-195)
196. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-196)
197. V. Rozanov. *Compréhension esthétique de l’histoire*. Moscou,Œuvres complètes, Rostok, 2017. Disponible en ligne : <http://az.lib.ru/r/rozanow_w_w/text_1892_esteticheskoe_ponimanie.shtml> [↑](#footnote-ref-197)
198. *Ibid* [↑](#footnote-ref-198)
199. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 198 [↑](#footnote-ref-199)
200. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 198 [↑](#footnote-ref-200)
201. *Ibid* [↑](#footnote-ref-201)
202. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 290 [↑](#footnote-ref-202)
203. V. Rozanov. *Dernières feuilles*. Moscou, Terra, 2018. P. 267 [↑](#footnote-ref-203)